

**Missionale Theologie. Möglichkeiten
die Gemeindearbeit der täuferisch-mennonitischen
Kirche in Deutschland zu bereichern.**

Missional theology. Opportunities to enrich the work of the
Anabaptist Mennonite Church in Germany

By

Erwin Janzen

Studentnumber: 64045889

submitted in accordance with the requirements
for the degree of

Master of Theology

in the subject

Practical Theology

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

Supervisor: Prof. Dr. Elsabé Kloppers

Co-Supervisor: Dr. Wolfgang Schnabel

Submitted: November 2019

DECLARATION

Name: Erwin Janzen

Student number: 64045889

Degree: Master of Theology

Exact wording of the title of the dissertation as appearing on the electronic copy submitted for examination:

Missionale Theologie. Möglichkeiten die Gemeindegarbeit der täuferisch-mennonitischen Kirche in Deutschland zu bereichern.

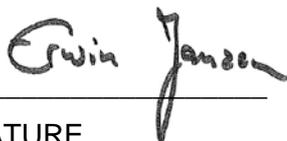
Missional theology. Opportunities to enrich the work of the Anabaptist Mennonite Church in Germany

I declare that the above dissertation is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.

I further declare that I submitted the dissertation to originality checking software and that it falls within the accepted requirements for originality.

I further declare that I have not previously submitted this work, or part of it, for examination at Unisa for another qualification or at any other higher education institution.

(The dissertation will not be examined unless this statement has been submitted.)



SIGNATURE

22.20.2019

DATE

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

KEY TERMS DESCRIBING THE TOPIC OF A DISSERTATION/THESIS

Title of thesis/dissertation:

Missionale Theologie. Möglichkeiten die Gemeindegarbeit der täuferisch-mennonitischen Kirche in Deutschland zu bereichern.

Missional theology. Opportunities to enrich the work of the Anabaptist Mennonite Church in Germany

KEY TERMS:

Missional Theology, anabaptism, Mennonites, church service, social relevance, inculturation, incarnation, holistic mission, discipleship, nonviolence, secretion, contextual analysis

Zusammenfassung

In dieser Forschungsarbeit werden zwei theologische Ansätze auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zueinander untersucht. Hierfür wird zunächst die täuferisch-mennonitische Gemeindegemeinschaft auf ihre zugrundeliegende Theologie und Ekklesiologie untersucht. Als nächstes wendet sich der Fokus dem zweiten Ansatz, der Missionalen Theologie zu. Auch hier wird die zugrundeliegende Theologie und Ekklesiologie untersucht. Die notwendige Zuspitzung erfolgt durch die Eingrenzung auf die Entwicklungen in Deutschland. Nach dieser synchronen Herangehensweise können beide entfaltenen theologischen Ansätze miteinander verglichen werden. Anschließend werden praktische Folgerungen gezogen, ob und inwiefern beide theologischen Ansätze miteinander kompartibel sind und welche Integrationsmöglichkeiten lohnenswert erscheinen. Hierbei wird die inhaltliche Nähe beider Ansätze deutlich. Die Missionale Theologie scheint der täuferisch-mennonitischen Gemeindegemeinschaft eine Chance zu bieten, durch Ganzheitlichkeit und Kontextualisierung mehr Relevanz für die Gesellschaft zu entwickeln.

Summary

In this research, two theological approaches are examined for commonalities and differences. For this purpose, the Anabaptist-Mennonite church work is first examined for their underlying theology and ecclesiology. Next, the focus turns to the second approach, the missional theology. Again, the underlying theology and ecclesiology is examined. The necessary aggravation is achieved by limiting it to developments in Germany. Following this synchronic approach, both unfolded theological approaches can be compared. Subsequently, practical conclusions are drawn as to whether and to what extent both theological approaches are compatible with each other and which integration options seem worthwhile. The content of both approaches becomes clear. Missionary theology seems to offer Anabaptist-Mennonite church work a chance to develop more relevance for society through holistic and contextualization.

Isishwankathelo

Kolu phando, iindlela ezimbini zakwalizwi ziyavavanywa kwizinto eziqhelekileyo kunye nokwahluka. Ukulungiselela le njongo, umsebenzi wecawe yama-Anabaptist-Mennonite kuqala uvavanyelwa isiseko sabo semfundiso yenkolo kunye ne-ecclesiology. Emva koko, ukugxila kugxila kwindlela yesibini, i-theology yobufundisi. Kwakhona, kuyaxilongwa ubuxhakaxhaka besayensi kunye ne-ecclesiology. Ukongezwa okufanelekileyo kufezekiswa ngokunciphisa umda kuphuhliso lwaseJamani. Ukulandela le ndlela ye-synchronic, zombini iindlela ezingachazwanga zenkolo zingathelekiswa. Emva koko, izigqibo ezisebenzayo ziyatsalwa malunga nokuba ingaba iindlela zombini ezi ndlela zenkolo ziyahambelana kwaye yeyiphi indlela yokudibanisa ebonakala iluncedo. Umxholo wezi ndlela zombini ucacile. I-Theology yabefundisi ibonakala ngathi inika icawe yama-Anabaptist-Mennonite ithuba lokuphuhlisa ukubaluleka koluntu ngokubhala izinto nangomxholo.

Inhalt

1. Einleitung	8
1.1. <i>Motivation und Relevanz</i>	8
1.2. <i>Schlüsselwörter</i>	9
1.3. <i>Wissenschaftstheoretischer Rahmen</i>	10
1.3.1. <i>Praktische Theologie</i>	10
1.3.2. <i>Verband Oikodomik und Ekklesiologie</i>	11
1.3.3. <i>Missiologie</i>	13
1.3.4. <i>Biblische Theologie</i>	14
1.3.5. <i>Fazit</i>	15
1.4. <i>Forschungsfrage</i>	15
1.5. <i>Forschungsziel</i>	16
1.6. <i>Methodologie und Forschungsdesign</i>	16
1.6.1. <i>Darstellende Phase</i>	17
1.6.2. <i>Interpretierende Phase</i>	18
1.6.3. <i>Vergleichende Phase</i>	19
1.6.4. <i>Entwickelnde Phase</i>	19
1.7. <i>Eingrenzungen</i>	20
1.7.1. <i>Im Bereich täuferisch-mennonitischer Gemeindegarbeit</i>	20
1.7.2. <i>Im Bereich Missionaler Theologie</i>	20
2. Hauptteil: Täuferisch-mennonitische Theologie	22
2.1. <i>Ursprünge und Entwicklung der täuferisch-mennonitischen Kirche</i>	22
2.1.1. <i>Die Entstehung der täuferischen Bewegung</i>	22
2.1.2. <i>Von der Täuferbewegung zu den Mennoniten</i>	24
2.1.3. <i>Aktueller Stand täuferisch-mennonitischer Gemeinden in Deutschland</i>	26
2.2. <i>Darstellung täuferisch-mennonitischer Gemeindegarbeit</i>	28
2.2.1. <i>Gemeinde im Spannungsfeld zwischen Institution und Individuum</i>	28
2.2.2. <i>Nachfolge als ethisches Paradigma der Gemeinde</i>	30
2.2.3. <i>Täuferisch-mennonitische Gottesdienstpraxis</i>	33
2.2.4. <i>Fallbeispiel: Evangelische Freikirche Möckmühl (Mennonitengemeinde)</i>	35
2.3. <i>Darstellung täuferisch-mennonitischer Theologie anhand neuerer Entwürfe</i>	37
2.3.1. <i>Harold Bender „Anabaptist Vision“</i>	37
2.3.2. <i>John Howard Yoder „Kirche als messianische Gemeinschaft“</i>	40
2.3.3. <i>Andrea Lange „Die Gestalt der Friedenskirche“</i>	42

Erwin Janzen	6
2.3.4. Fernando Enns „Friedenskirche in der Ökumene“	45
2.3.5. Alfred Neufeld „Was wir gemeinsam glauben“	47
2.4. <i>Kritische Würdigung und Fazit</i>	50
3. Hauptteil: Missionale Theologie	54
3.1. <i>Ursprünge und Entwicklung Missionaler Theologie</i>	54
3.1.1. Die Missionsgeschichte der Missionalen Theologie	54
3.1.2. Einfluss durch „The Gospel and Our Culture“ und Lesslie Newbigin	57
3.1.3. Einfluss durch David Bosch	58
3.1.4. Aktuelle Entwicklungen im deutschsprachigen Raum	59
3.2. <i>Darstellung von Handlungsstrategien Missionaler Theologie</i>	61
3.2.1. Inkarnatorische / kontextuelle Mission – Das Handlungsparadigma	61
3.2.2. Ganzheitliche Mission – Die Gesellschaftsrelevanz	65
3.2.3. Anleitung zum missionalen Gottesdienst	69
3.3. <i>Darstellung Missionaler Theologie anhand neuerer Entwürfe</i>	72
3.3.1. Johannes Reimer „Geliebte Welt“	72
3.3.2. Roland Hardmeier „Kirche ist Mission“	75
3.3.3. Martin Reppenhausen „Auf dem Weg zu einer missionalen Kirche“	78
3.3.4. Alan Hirsch & Michael Frost „Vergessene Wege“	81
3.4. <i>Kritische Würdigung & Fazit</i>	84
4. Dialogische Annäherungen	86
4.1. <i>Kontrastierende Unterschiede</i>	87
4.1.1. Gesellschaftsrelevante Kontrastgesellschaft?	87
4.1.2. Gemeinschaftsorientierung oder Individualisierung?	91
4.2. <i>Gemeinsamkeiten und Analogien</i>	96
4.2.1. Kontextualisierung und hermeneutische Gemeinschaft	96
4.2.2. Inkarnatorische Theologie und Christuszentrierung	99
4.2.3. Ganzheitliche Mission und Nachfolge	101
4.3. <i>Vergleich der Gottesdienstkulturen</i>	104
4.4. <i>Fazit</i>	108
5. Praktische Folgerungen	110
5.1. <i>Empirische Fallstudie: Kontextualisierung in Möckmühl</i>	110
5.1.1. Portrait der Stadt Möckmühl	111
5.1.2. Möckmühl abgebildet in statistischen Zahlen	112
5.1.3. Infrastruktur und Vereinsleben	112

5.1.4.	Religiöse Karte	114
5.1.5.	Evangelische Freikirche Möckmühl (Mennonitengemeinde) in Zahlen	116
5.1.6.	Experteninterview mit dem Bürgermeister	118
5.1.7.	Auswertung und Fazit der Kontextanalyse	120
6.	Ideen und Impulse für eine erneuerte Denkweise und Praxis	122
6.1.	<i>Erneuerte Denkweise</i>	122
6.1.1.	Kirche, in der Welt und für die Welt sein	122
6.2.	<i>Erneuerte Praxis</i>	123
6.2.1.	Politisches Engagement	123
6.2.2.	Interaktion mit örtlichen Vereinen	124
6.2.3.	Gemeindeleben und Leben in der Welt	125
6.3.	<i>Fazit und weiterführende Gedanken</i>	125
6.3.1.	Täuferisch-mennonitische Erkenntnisse	125
6.3.2.	Missionale Erkenntnisse	127
6.3.3.	Einsichten der Annäherung	128
6.4.	<i>Fazit</i>	129
6.5.	<i>Ausblick und weiterführende Gedanken</i>	130
7.	Literaturverzeichnis	131

1. Einleitung

1.1. Motivation und Relevanz

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit der Frage nach den theologisch-ekklesiologischen Gemeinsamkeiten zwischen der Missionalen Theologie und der täuferisch-mennonitischen Theologie. Folgende Beobachtung bietet dazu den Hintergrund. Die immer häufiger wahrzunehmenden leeren Stühle und Kirchenbänke prägen zunehmend das Bild von Kirche in der Gesellschaft. Eine Entwicklung, welche sich durch viele Konfessionen zieht. Die Mennonitengemeinden in Deutschland bilden, wie ich aus eigener Erfahrung feststellen kann, hierzu keine Ausnahme. Seit frühester Kindheit bin ich Teil einer Mennonitengemeinde und seit 2008 Pastor innerhalb dieser Konfession. Sieben Jahre bekleidete ich das Amt des Jugendpastors im überregional tätigen Jugendwerk süddeutscher Mennonitengemeinden e.V.. Dabei konnte ich eine Vielzahl an Mennonitengemeinden besuchen und gewann Einblicke hinter die Kulissen. Die Entwicklungen der einzelnen Gemeinden sind pluriform und lassen sich nicht zusammenfassend und monokausal beschreiben, obwohl einzelne gemeindeübergreifende Tendenzen zu erkennen sind. Die Kinder- und Jugendarbeit scheint in vielen Gemeinden schon seit Jahren abnehmend zu sein. Die Folge ist, dass auch junge Erwachsene und junge Familien immer weniger den Weg in eine Mennonitengemeinde finden. Auch die Anzahl der Gottesdienstbesucher sinkt wahrnehmbar, sieht man von Kasual- oder Festgottesdiensten zu kirchlichen Feiertagen ab. Kirche ist mehr als Gottesdienstbesuche oder die Arbeit mit Kindern, Jugendlichen und Familien. Doch deuten diese Beobachtungen auf eine unverkennbare Entwicklung hin. Viele Mennonitengemeinden schrumpfen merklich. Bei Gemeinden im ländlichen Raum werden hierfür oft wirtschaftliche Gründe angeführt. So fördern Ausbildung, Studium und Karriere in vielen Gebieten Deutschlands eine Landflucht. Doch scheinen die städtischen Mennonitengemeinden vom Mitgliederschwund nicht ausgenommen zu sein¹.

Nicht nur die Mennonitengemeinden schrumpfen. Medien berichten regelmäßig über Kirchenaustritte aus den evangelischen und katholischen Kirchen in Deutschland². Es stellt sich die Frage nach dem Warum. Was muss geändert werden, damit Menschen wieder den Weg in die Kirche finden? Oder vielleicht auch umgekehrt gefragt, was muss geändert werden, damit die Kirche wieder ihren Weg zu den Menschen findet?

Besonders in deutschen Freikirchen, wenn auch nicht nur dort, wurde dem Mitgliederschwund in der Vergangenheit oft ein großer Aktionismus entgegengesetzt. Es wurden Gemeindeaufbaukonzepte eingeführt und ausprobiert. Längst nicht alle brachten den

¹ Nachzuvollziehen in den Statistiken der Mennonitischen Jahrbücher, herausgegeben durch die Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG).

² Woratschka, Rainer 2017. Wieder eine halbe Million weniger Christen. *Der Tagesspiegel* <https://www.tagesspiegel.de/politik/kirchenaustritte-in-deutschland-wieder-eine-halbe-million-weniger-christen/20092970.html> [13.03.2018].

erhofften Erfolg. Welche Faktoren das Wachstum förderten oder hinderlich waren, war dabei selten eindeutig ersichtlich. Vielmehr vermischten sich eine Vielzahl an unterschiedlichsten Faktoren, angefangen von der Persönlichkeit des Pastors, dem jeweiligen Sozialkontext im Ort und bis hin zum nicht fassbaren Wirken des Heiligen Geistes. Diese Unklarheit ließ eine Vermutung aufkommen, welche mit dieser Forschungsarbeit wissenschaftlich aufgearbeitet werden soll. Die Vermutung resultiert aus der Beobachtung, dass einzelne Gemeindeaufbaukonzepte in einigen Konfessionen besser zu funktionieren scheinen als in anderen. Könnte es somit sein, dass die theologische Kompatibilität von Gemeindeaufbaukonzept und theologischer Ausrichtung der jeweiligen Konfession entscheidend zum Erfolg der Umsetzung beiträgt?

In der Forschungsarbeit werde ich versuchen, dieser Vermutung nachzugehen. Sie dient als Ausgangslage, um die Kompatibilität eines aktuellen Gemeindeaufbaukonzepts mit der theologischen Ausrichtung einer Konfession zu vergleichen. Konkretisiert auf den Kontext der täuferisch-mennonitischen Gemeindegemeinschaft in Deutschland, will ich die dahinterliegende spezifisch täuferisch-mennonitische Theologie mit der Missionalen Theologie vergleichen. Dadurch möchte ich herausfinden, ob eine theologische Kompatibilität vorliegt, welche die praktische Umsetzung missionaler Konzepte in täuferisch-mennonitischen Gemeinden beeinflusst. Diese der Praxis vorgeschobene Untersuchung soll im besten Fall dazu beitragen, missionale Konzepte kontextsensitiv in täuferisch-mennonitischen Gemeinden einzusetzen und die täuferisch-mennonitische Gemeindegemeinschaft damit nachhaltig zu stärken.

1.2. Schlüsselwörter

Täuferium:

Im Kontext der schweizerischen Reformation entstanden, entwickelten die Täufer ihre Grundwerte der Gewaltlosigkeit, der Nachfolge Christi und der Erwachsenentaufe. Auf diese Tradition berufen sich heute mehrere Konfessionen und Denominationen, unter ihnen die Hutterer, die Amischen und die Mennoniten.

Mennoniten:

Maßgeblich vom Täuferium initiiert, entwickelte sich die mennonitische Gemeinschaft zu einer weltweiten Glaubensgemeinschaft. Viele täuferische Grundwerte wurden übernommen. Verschiedene Entwicklungen führten aber zu einer aktuell sehr heterogenen und pluriformen Ausprägung. Der Zusammenschluss der Mennonitischen Weltkonferenz umfasst aktuell 102 mennonitische Kirchen und Gemeindeverbände.

Missionale Theologie:

Dieses theologische Konzept will die Mission ins Zentrum der Theologie und des gelebten Glaubens rücken. Kernanliegen sind dabei die Missio Dei, die Inkarnation Christi und die

daraus resultierende Ganzheitlichkeit der Mission. Maßgebliche Vordenker dieses Konzepts sind Lesslie Newbiggin und David Bosch.

1.3. Wissenschaftstheoretischer Rahmen

1.3.1. Praktische Theologie

Die geplante Forschungsarbeit ist in den Bereich der Praktischen Theologie einzuordnen. Die Praktische Theologie versteht sich als die „theologische Theorie kirchlicher Praxis“ (Grethlein 2001:338). Mit dieser Definition erweitert Grethlein die initiale Definition „Theorie der Praxis“. Diese stammt von Friedrich Schleiermacher, Begründer der Praktischen Theologie, als eigenständige theologische Disziplin. Beide Definitionen weisen auf die wichtige Differenzierung zwischen Theorie und Praxis hin, welche eine Voraussetzung dafür ist, „die religiöse Praxis in ihrer Eigenständigkeit wahrzunehmen und sie zugleich auch einer theologischen Reflexion zuführen zu können“ (Meyer-Blanck & Weyel 2008:9). Die gegenseitige Reflexion von Theorie und Praxis führt in einer „hermeneutisch-kommunikativen Praxis“ (Van der Ven 1990:53) zu einer immerwährenden Weiterentwicklung der Praktischen Theologie und der kirchlichen Praxis.

Die Folgerung Vens ist, dass diese immerwährende Weiterentwicklung der gegenseitigen Reflexion von theologischer Theorie und kirchlicher Praxis auf „induktive Weise von unten nach oben“ (:107) geschehen muss. Dementsprechend ist der Reflexionsgegenstand der Praktischen Theologie nicht nur die Literatur, sondern „die Praxis der Menschen, die vielfältig und in dauernden Veränderungsprozessen begriffen ist“ (Klein 2005:25). Die gesellschaftliche Situation heute ist aber derart „heterogen, divergent, pluriform, verworren und manchmal sogar chaotisch“ (Van der Ven 1990:105), dass auch deren Reflexion keine homogenen Einsichten zutage bringen kann. Vielmehr wird deutlich, wie sehr der jeweilige Bezugsrahmen die praktisch theologische Arbeit maßgeblich prägt (Grethlein 2016:22). Um dieser Herausforderung gerecht zu werden, führt Grethlein den für ihn zentralen Begriff der „Kommunikation des Evangeliums“ ein. Der Begriff der Kommunikation wird, gemäß Grethlein, der heterogenen Ausgangslage gerecht, da die Kommunikation „entsprechend den Veränderungen im Kontext ständiger Transformationsprozesse“ (Grethlein 2016:257) unterliegt. Sie ist somit kontextualisiert und verfolgt einen ergebnisoffenen Ansatz, sofern diese Kommunikation „symmetrischen Konstellationen“ (:159) und keinen verdeckten Machtstrukturen unterliegt. „Es kennzeichnet demnach kommunikatives Handeln, dass das Ergebnis nicht von vornherein feststeht, sondern erst im Kommunikationsprozess ermittelt wird.“ (:155)

Kommuniziert wird das Evangelium. Durch die Bezugnahme auf diesen zweiten Begriff, bindet Grethlein die „theologische Theoriebildung in ihren verschiedenen Disziplinen“ (:328) an die Praktische Theologie. Diese Kommunikation des Evangeliums erfolgt, gemäß ihrem Naturell, aber nicht statisch und doktrinär, sondern „vollzieht sich im Kontext dieser Prozesse“

(:330) in „verbaler und nonverbaler Art“ (:171). „Denn demnach ist „Evangelium“ als Inhalt von Kommunikation keine feststehende Größe unabhängig von der konkreten Kommunikation“ (Grethlein:159)

Diese Ergebnisoffenheit erscheint anfänglich irritierend und beliebig, erweist sich aber im Vollzug als „Bedingung für neue Einsichten bei den Kommunizierenden“ (:182). Das Evangelium generiert sich im Prozess der Kommunikation und bewirkt somit zweierlei. Zum einen wird die Kommunikation des Evangeliums damit der heterogenen Ausgangslage gerecht und ermöglicht eine Reflexion in der erforderlichen „induktiven Weise von unten nach oben“ (Van der Ven 1990:107). Zum anderen macht diese Kommunikation des Evangeliums „die Gegenwart auf Gott hin durchsichtig“ (Grethlein 2016:328) und unterstreicht die Unverfügbarkeit des Heiligen Geistes. So bezeichnet „Kommunikation des Evangeliums“ bei Grethlein „einen erfahrungswissenschaftlich und theologisch zu bearbeitenden Gegenstandsbereich“ (:328) und widerspiegelt damit das Wesen der Praktischen Theologie.

Die Praktische Theologie erweist sich damit als unverzichtbar im Fächerkanon der theologischen Disziplinen. Sie bewirkt notwendige und induktive Veränderungsprozesse innerhalb der Theologie. Michael Herbst (1994) geht hier noch weiter, indem er formuliert: „Die Theologie ist auf den Dienst der Praktischen Theologie angewiesen“ (Herbst 1994:1594). Für ihn ist die Praktische Theologie die „Anwältin der Kirche“.

„Praktische Theologie ist die Anwältin der Kirche im Raum der Theologie; sie benennt Fragen, Probleme und Erfahrungen im Raum der Kirche, die der kritischen Reflexion bedürfen. Sie überprüft aber auch die Ergebnisse der theologischen Forschung auf ihre Relevanz für eine erneuerte kirchliche Praxis.“ (Herbst 1994:1594)

1.3.2. Verband Oikodomik und Ekklesiologie

Innerhalb der Praktischen Theologie beschreibt insbesondere die Oikodomik den Referenzrahmen dieser Forschungsarbeit. Auch wenn die einzelnen Teildisziplinen nie gänzlich zu trennen sind (Möller 2004:9ff) ist es wichtig, diese hier genau zu umschreiben. Erste Unschärfen erscheinen aber schon bei der Übersetzung des Begriffs Oikodomik. Zurecht weist Christian Möller (2004) darauf hin, dass dieser in der Geschichte schon unterschiedlich übersetzt und gefüllt wurde (:45). Diese Arbeit orientiert sich an der Bezeichnung „Gemeindeaufbau“ und der hinleitenden Begründung von Michael Meyer-Blanck und Birgit Weyel (2008).

„Die Gemeinde ist nach biblischem Glauben Gottes Werk. [...] Aus diesem Grunde spricht man auch nicht vom Gemeindebau, sondern vom Gemeindeaufbau.“ (Meyer-Blanck & Weyel 2008:95)

Wenn jedoch Möller (2004) auch von dieser starken Bindung der Gemeinde an Gottes Wirken ausgeht, ist nach seinem Verständnis die Kirche nicht nur im Sichtbaren festzumachen, sondern muss „erglaubt“ (Möller 2004:63) werden. Dies greift jedoch zu kurz. Dieses von ihm geforderte „Erglauben“ der Kirche droht in einen Fatalismus abzurutschen, welcher sich mit

der aktuellen Situation allzu schnell abfindet. Hier braucht es eine Balance zwischen Aktion und Machbarkeit auf der einen und Gottesvertrauen und „Erglauben“ auf der anderen Seite. Ausgehend von seiner treffenden Beschreibung, die sichtbare Kirche sei eine „höchst gebrochene Gemeinschaft“ (:71), eröffnet seine zeitgeschichtliche Beschreibung auch eine weitere Perspektive.

„„Kirche für andere“. Das war auch der Titel einer Strukturstudie des Ökumenischen Rates der Kirchen, die von 1960-1967 erarbeitet wurde: Kirche solle nicht mehr Mission treiben, sondern sich als Teil von Gottes Mission an der Welt verstehen.“ (Möller:50)

Diese gedankliche Zusammenführung der Missio Dei und des Gemeindeaufbaus ist schon bei Rudolf Bohren (1964) zu sehen, da er dies in seine Definition der Praktischen Theologie einfließen lässt: „Also ist die Praktische Theologie die Wissenschaft von der Teilhabe der Kirche an Gottes Sendung, an der missio Dei.“ (Bohren 1964:9f). 30 Jahre später wird dies von Herbst (1994) aufgegriffen, indem er daraus folgend, die Praktische Theologie an „die Sendung der Kirche in die Welt“ (Herbst 1994:1594) erinnert. Diese Welt unterliegt dauernden Veränderungsprozessen und verlangt von der Praktischen Theologie und dem Gemeindeaufbau eine fortwährende Reflexion (:710). Unter Bezugnahme auf die Einsicht, dass jede Beschreibung und Reflexion „subjekt- oder kulturabhängige Deutungen“ (Klein 2005:25) beinhaltet, ist es wichtig, die jeweiligen „Konstruktionsprozesse zu reflektieren, wie die Aussagen zustande kommen und in welchem Rahmen sie Gültigkeit haben“ (Klein 2005:25). Für den Gemeindeaufbau bedeutet dies, dass der jeweilige Bezugsrahmen immer auch die „praktisch theologische Arbeit“ (Grethlein 2016:22) prägt. Folglich muss dieser Bezugsrahmen für eine Nachvollziehbarkeit dieser Forschung klar definiert werden.

Eng mit Oikodomik / Gemeindeaufbau verbunden ist die Ekklesiologie. Als Lehre von der Kirche bietet sie Raum für die Reflexion über die Gemeinde, ihr Wesen, ihre Bedeutung in der Heilsgeschichte und ihrer institutionellen Form. Jürgen Moltmann (1975), bindet die Ekklesiologie eng an die Christologie: „Ist für die »Kirche Christi« Christus das Subjekt der Kirche, dann wird für die Lehre von der Kirche die Christologie das beherrschende Thema der Ekklesiologie sein“ (Moltmann 1975:19).

Christian Grethlein (2018) bezieht sich auf einen Begriff, welcher die Ekklesiologie eng an die Praktische Theologie rückt: „Es fällt auf, dass neben - und an die Stelle von - "Ekklesiologien" im Bereich der Dogmatik zunehmend Arbeiten aus der Praktischen Theologie treten. Sie firmieren unter "Kirchentheorie" (Grethlein 2018:5). Auf diesen Begriff der „Kirchentheorie“ verweisen auch Helge Stadelmann und Stefan Schweyer (2018) und legen ihn ihrer nachfolgenden Forderung zugrunde:

„Wer Gemeindeaufbau gut begründet betreiben will, bedarf kirchentheoretischer Reflexion. Latent stehen hinter jeder Gemeindeaufbauaktion kirchentheoretische Vorentscheidungen. Diese gilt es wahrzunehmen, vor allem aber sich über die eigene Kirchentheorie bewusst Rechenschaft abzulegen.“ (Stadelmann & Schweyer 2018:146)

Jedes Gemeindeaufbaumodell transportiert folglich seine eigene Kirchentheorie und damit seine eigene Ekklesiologie. Dieser hier dargelegte Zusammenhang von Ekklesiologie und Oikodomik ist entscheidend für das Vorverständnis dieser Forschungsarbeit. Dem Anspruch Stadelmann & Schweyers nach, muss dem Gemeindeaufbau vorgeordnet das ekklesiologische Grundverständnis geklärt werden. Mit dieser Forschungsarbeit soll dieser Forderung Rechnung getragen werden. Die Frage nach der Ekklesiologie der zu untersuchenden theologischen Modelle wird daher ein wichtiger Bestandteil sein.

1.3.3. Missiologie

Eng mit der Praktischen Theologie verbunden, entwickelte sich die Missiologie zunehmend eigenständig. Diese Eigenständigkeit findet ihren Ausdruck auch darin, dass die Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie e.V. (WGTh), eine entsprechende Fachgruppe „Religionswissenschaft und interkulturelle Theologie“ bildete. Dahinter steht eine Entwicklungsgeschichte, welche „noch keine zweihundert Jahre“ alt ist (Reifler 2005:23). Erstmals durch den Jenaer Kirchengeschichtler J.T.L. Danz mit dem Begriff Missionswissenschaft betitelt, sollte damit „das Bestreben, die seit der Wende vom 18. zum 19. Jh. mit neuer Kraft aufgebrochene Weltmission der Christenheit nicht einer spontanen Entwicklung zu überlassen, sondern sie in ihrer Praxis durch eine ihr angemessene theoretische Reflexion zu begleiten und anzuleiten“ (Beyerhaus 1994:1349) wissenschaftlich vollzogen werden. Mittlerweile hat sich der aus „angloamerikanischer Tradition“ (Reifler 2005:25) stammende Begriff der Missiologie durchgesetzt. Er steht für die „Erforschung, Beschreibung, Analyse und Bewertung des umfassenden missionarischen Engagements der Gemeinde Jesu“ (:25). Ihrerseits teilt sich die Missiologie in mehrere Unterdisziplinen, wie z.B. „Missionstheologie und Missionsgeschichte, Missionsekklesiologie (Missions- und Gemeindegkunde), Missionsapologetik und Missionsmethodik, Missionsstrategie und Missionsanthropologie“ (:30). Damit nimmt die Missiologie eine wichtige Rolle in der Theologie ein und soll als „integrative Disziplin“ (Brecht 2006:166) die Theologie beeinflussen.

„Mission ist die der Sache der Theologie entsprechende und notwendige Sichtweise, mit der alle theologischen Erträge betrachtet, bereichert und wo nötig korrigiert werden, um schließlich zu einer daraus folgenden Praxis zu gelangen.“ (:166)

Diesem Anspruch kann die Missiologie nur durch eine starke biblische Orientierung (:32) und eine biblische Theologie gerecht werden.

„Diese darf sich nicht auf Einzelstellen des Neuen Testaments beschränken, sondern muss aufzeigen, dass die Bibel und das Evangelium in ihrer Gesamtheit zur Mission hinführen.“ (Reifler 2005:41)

Eine starke biblische Orientierung, mit dem erweiterten Verständnis der kanonischen Integrität soll Grundlage für diese Forschungsarbeit sein. Hinzu kommt das Vorverständnis, dass der

Glaube „Ausgangspunkt der christlichen Mission“ (:41) ist, und damit Voraussetzung für eine Mission und die theologische Reflexion der Missiologie (vgl. Bosch 2012:10).

Bei allem Bemühen um eine passende Definition der Mission und der Missiologie sei zusammen mit David Bosch (2012) auch darauf hingewiesen, dass Mission letztlich undefinierbar bleibt und das „Beste, was wir erhoffen können, ist, einige Annäherungen zu formulieren, worum es bei der Mission geht“ (Bosch 2012:10). Diese Undefinierbarkeit drängt die Theorie immer wieder aufs Neue in die Praxis.

„Die Missiologie darf auch nicht auf sterile, theoretische und idealistische Gedankengebäude von Lehrmeinungen, Trends und Einzelerfahrungen reduziert werden.“ (Reifler 2005:29) Vielmehr sollte sie die Beziehung der Kirche zur Welt stärken und diese an ihren Auftrag erinnern. Die Kirche ist eingebunden in die Missio Dei und die Missiologie ist die „Dienerin des missionarischen Handelns der weltweiten Gemeinde Jesu Christi“ (:29). Der enge Bezug zur zuvor dargelegten Oikodomik wird hier deutlich.

1.3.4. Biblische Theologie

Ein weiterer übergeordneter Zusammenhang soll helfen, die Nachvollziehbarkeit dieser Arbeit zu erhöhen, indem das zugrunde liegende theologische Vorverständnis und die Hermeneutik offengelegt werden.

Theologie und Glaube gehören untrennbar zusammen. Der christliche Glaube bezieht sich auf Gott. Dieser soll in der christlichen Theologie ergründet werden. Der Glaube ist demnach Ziel und zugleich Grundlage der Theologie und unterscheidet diese von der Philosophie. Johannes A. van der Ven (1990) geht hier noch einen Schritt weiter und hält den Glauben für eine grundlegende Bedingung für die rechtschaffende Theologie.

„Der Glaube ist eine notwendige Bedingung, weil er als Inspirations- und Orientierungsquelle zur theologischen Betätigung beiträgt.“ (Van der Ven 1990:121) Diese theologische Betätigung geschieht auf Grundlage der biblischen Überlieferungen. Angelehnt an Peter Stuhlmacher (1992) und Brevard S. Childs (1994) soll folgendes Verständnis biblischer Theologie der Forschungsarbeit zugrunde liegen: Biblische Theologie wird verstanden als eine „geordnete Zusammenschau der wesentlichen Verkündigungsinhalte und Glaubensgedanken“ der Bibel (Stuhlmacher 1992:2). Diese sollen in ihrem historisch primären Kontext, der antiken Lebenswelt zu biblischen Zeiten, verstanden und in die heutige Zeit transponiert werden. Im Kern steht dabei die Glaubensbotschaft, das Kerygma. Ausgehend von dieser Definition wird deutlich, dass das biblische Zeugnis mehr ist, als ein rein historisches Dokument. Die Bibel erschließt sich mit ihrem „theologischen Wahrheitsgehalt deshalb auch nur solchen Lesern, die sich das in diesen Büchern Vorgetragene als Wahrheit vorgeben lassen und ihm andächtig nachdenken“ (:3f). Diese Wahrheit ist bei jedem Leser individuell durch die eigenen kirchlichen Traditionen und internalisierten systematischen

Dogmen beeinflusst, fußt aber nicht auf diesen. Sie soll sich aus der „fortwährenden theologischen Reflexion [...] in detaillierter Exegese“ (Childs 1994:103) speisen. Das Alte und Neue Testament bilden dabei eine Einheit, welche sich zwar unterscheidet, aber nicht trennen lässt. Über Stuhlmacher hinaus verfolgt diese Arbeit den Ansatz Childs, welcher beide Testamente enger zusammenbindet als Stuhlmacher dies tut. Obwohl Stuhlmacher die Unerlässlichkeit des Alten Testaments betont, droht es für ihn als Neutestamentler zu einer „Verstehens- und Artikulationshilfe“ (Stuhlmacher 1992:5) zu verkommen. Das Alte Testament wird dadurch dem Neuen Testament untergeordnet. Angelehnt an Childs, wird in dieser Arbeit die „kanonische Integrität“ betont, „damit man der christlicherseits immer wieder empfundenen Versuchung widersteht, Biblische Theologie mit der neutestamentlichen Interpretation des Alten Testaments zu identifizieren, als ob die Botschaft des Alten Testaments auf das beschränkt wäre, wie es einst durch die frühe Kirche gehört und angewendet wurde“ (Childs 1994:102).

1.3.5. Fazit

In diesem wissenschaftstheoretischen Rahmen, mit der dargelegten Fokussierung und dem theologischen Vorverständnis, bewegt sich die Forschungsarbeit.

1.4. Forschungsfrage

Meine Hauptfrage lautet wie folgt:

Welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede gibt es zwischen der täuferisch-mennonitischen Theologie und der Missionalen Theologie und wie könnte die Missionale Theologie die täuferisch-mennonitischen Theologie ergänzen, um dadurch auch die Gemeindegearbeit in Deutschland zu bereichern?

Die Subfragen lauten wie folgt:

1. Welche Theologie und Ekklesiologie liegt der täuferisch-mennonitischen Gemeindegearbeit in Deutschland zugrunde?
2. Welche Theologie und Ekklesiologie liegt der Missionalen Theologie zugrunde?
3. Welche theologisch-ekklesiologischen Gemeinsamkeiten und welche Unterschiede, gibt es zwischen der täuferisch-mennonitischen Theologie und der Missionalen Theologie?
4. Inwieweit müssen die Konzepte der Missionalen Theologie angepasst werden, um sich erfolgreich in die täuferisch-mennonitische Gemeindegearbeit integrieren zu lassen? Wie könnte die täuferisch-mennonitische Gemeindegearbeit durch eine neue missional-theologische und -ekklesiologische Denkweise positiv geändert werden?

1.5. Forschungsziel

Die Ziele der Arbeit sind:

1. Die Theologie und Ekklesiologie, welche den täuferisch-mennonitischen Gemeinden in Deutschland zugrunde liegt, herauszuarbeiten.
2. Ich möchte mit dieser Arbeit die Missionale Theologie untersuchen und dabei die zugrundeliegende Theologie und Ekklesiologie deutlich machen.
3. Durch einen Vergleich beider, theologisch-ekklesiologische Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlich werden lassen.
4. Ich werde Möglichkeiten untersuchen, wie und in welchen Bereichen die Missionale Theologie die täuferisch-mennonitische Theologie ergänzen könnte. Ich will damit nach neuen Impulsen suchen, wie dadurch die täuferisch-mennonitische Gemeindegearbeit in Deutschland bereichert werden könnte.

Ich hoffe mit dieser Arbeit mögliche Veränderungsimpulse für die Praxis der täuferisch-mennonitischen Gemeindegearbeit in Deutschland zu entwickeln, welche, angelehnt an die Missionale Theologie, diese nicht unkritisch übernimmt, sondern kontextsensitiv zu integrieren versucht.

1.6. Methodologie und Forschungsdesign

Mit der Forschungsfrage soll Theologie und die damit einhergehende Praxis der Missionalen Theologie untersucht und dies mit Theologie und Praxis der Gemeindegearbeit im täuferisch-mennonitischen Kontext verglichen werden. Erste Berührungspunkte sind in der kirchlichen Praxis schon vorhanden. Johann Mouton (2004) sieht darin die erste von drei Wahrnehmungsebenen. Die Alltagsebene vermittelt unreflektierte Eindrücke und schafft ein selten durchdachtes Bild. Im Hintergrund stehende Denkprämissen und Vorurteile (Metaebene) prägen diese ebenso wie die persönliche Subjektivität. Diese Arbeit will durch eine konstruktiv-kritische theologische Reflexion den Vergleich beider Theologien auf die Wissenschaftsebene (Mouton 2004:138) heben. Das beeinflusst das Forschungsdesign dahingehend, dass zuerst die Grundlagen für einen Vergleich beider Modelle geschaffen werden müssen.

Gemäß der Methodologie ist dabei die Auswahl der Methode entscheidend für die Qualität der erzielten Ergebnisse. Die Methodologie, als Lehre des Methodengebrauchs, entwickelt Kriterien für die Eignung einzelner Methoden in ihrem spezifischen Einsatzgebiet. Damit wird die Auswahl der Methode logisch dargelegt und legitimiert. Meine Methode ist bei dieser Forschungsarbeit die literaturgestützte Untersuchung und hermeneutische Reflexion der Theologie und Praxis, sowohl der täuferisch-mennonitischen Gemeindegearbeit, wie auch der

Missionalen Theologie. Das Forschungsdesign verfolgt einen deduktiven Ansatz. Diese deduktive theologische Grundlagenarbeit sehe ich als notwendig an, da der angestrebte spezifische Vergleich bisher noch nicht im deutschsprachigen Raum wissenschaftlich vollzogen und publiziert wurde. Mit einer weiterführenden empirischen Arbeit hoffe ich dieses Thema in Zukunft vertiefen zu können.

1.6.1. Darstellende Phase

Ein erster Schritt erfolgt mit der darstellenden Phase. Diese trägt die erforderlichen Grundlagen und Daten zusammen und stellt sie dar. Ausstehend ist hierbei die noch notwendige Fokussierung auf einen Bereich der Gemeindegemeinschaft. Neben Diakonie, Mission, Pastoraler Arbeit und Gemeindepädagogik ist der Gottesdienst ein zentrales Element der Gemeindegemeinschaft. Dieser Fokus auf Praxis und Theologie des Gottesdienstes wird die Untersuchung in der darstellenden Phase prägen.

Die Darstellung der Praxis erfolgt gemäß dem Forschungsansatz deduktiv. Es wird somit im eigentlichen Sinn nicht die Praxis selbst, sondern vielmehr die Theorie der Praxis untersucht. Im Bereich der täuferisch-mennonitischen Gemeindegemeinschaft in Deutschland werden hierfür Erkenntnisse aus der Literatur zusammengetragen. Ein großes Augenmerk liegt dabei auf Publikationen täuferisch-mennonitischer Gemeinden und Verbände. Hierzu gehören die Mennonitischen Jahrbücher, Fest- und Jubiläumsschriften mennonitischer Gemeinden, sowie mennonitische Praxisleitfäden zur Gottesdienstgestaltung. Zudem wird vorab die historische Entstehung und Entwicklung der Kirche skizziert.

Die Darstellung der Missionalen Theologie beginnt ebenfalls mit ihrer Entstehung und Entwicklung. Die darauf folgenden missionalen Handlungsstrategien zeigen die Theorie der Praxis. Harald Sommerfeld (2016) betitelt diese Praxis als „Inkarnatorisches Leben“ welches einen unmittelbaren Einfluss auf das urbane und soziale Umfeld hat. Nur so wird die Kirche gesellschaftsrelevant. Eine Forderung, welche Johannes Reimer (2018) ebenfalls anführt. Er führt diesen Gedanken weiter zu einer kontextualisierten Theologie und zu einem kontextualisierten Gemeindebau (:77f).

Weiter wird auch der Begriff der Gesellschaftstransformation in dieser darstellenden Betrachtung der Handlungsstrategien zentral. Dieser beschreibt „Veränderungsprozesse, die aus einer Integration von Mission und sozialem Wandel erwachsen“ (Faix 2013:23). Die Transformationsstudien des Francke-Verlags und das dahinter stehende, 2007 gegründete, Studienprogramm Gesellschaftstransformation des Marburger Bildungs- und Studienzentrums, sind wesentliche Vordenker Missionaler Theologie im deutschsprachigen Raum.

Der gewählte Fokus auf den Gottesdienst wird von Reimer (2010) aufgegriffen, welcher eine Anleitung zu einem missionalen Gottesdienst schreibt. Dieser muss „kulturbezogen“

(Reimer 2010:100), „geistgeführt“ (:58) und „inkarniert“ (:49) sein, sonst ist er kein „evangelischer Gottesdienst“ (Reimer:45).

1.6.2. Interpretierende Phase

In der zweiten, interpretierenden Phase, folgt die Darstellung und Untersuchung der zugrundeliegenden Theologie und deren Ekklesiologie.

Für die täuferisch-mennonitische Gemeindegemeinschaft beginnt diese Darstellung mit zwei Werken des 20. Jahrhunderts. Harold Bender und John Howard Yoder stießen mit ihren Werken eine große und kontroverse Diskussion über die Kernpunkte täuferisch-mennonitischer Theologie an. Andrea Lange (1988) setzte einen anderen Fokus und beschrieb mit „Die Gestalt der Friedenskirche“ die ekklesiologische Auswirkung einer Friedenstheologie. Ihre Kernaussage „Kirche ist entweder Friedenskirche oder sie ist nicht Kirche“ (Lange 1988:13) deutet auf den für sie grundlegenden Zusammenhang von Ekklesiologie und Ethik hin. Fernando Enns (2003) zieht diesen Gedanken weiter und bringt dies in einen ökumenischen Diskurs. So lautet seine Kernfrage: „[Welchen] potenziellen Beitrag halten die Historischen Friedenskirchen für den ekklesiologischen Diskurs in der Okumene bereit?“ (Enns 2003:14). Alfred Neufelds Aufgabe war eine andere. Von der Mennonitischen Weltkonferenz beauftragt, schrieb er mit (2008) „Was wir gemeinsam glauben“ eine Erläuterung der gemeinsamen Überzeugungen der Mennonitischen Weltkonferenz.

Auch für die Missionale Theologie werden hierfür neuere Entwürfe herangezogen und zusammenfassend wiedergegeben. Hierzu zählen aufgrund des spezifischen Forschungsziels und der nachfolgenden Eingrenzungen insbesondere deutsche Autoren. Die Darstellungen beginnen mit Johannes Reimer, welcher 2009 eines der ersten Bücher zur Missionalen Theologie im deutschsprachigen Raum veröffentlichte. Er drängt darauf, dass die Kirche einen „sozial-transformativen Auftrag“ (Reimer 2009a:149) hat und diesen, eingebunden in die *Missio Dei* (141) nur über eine missionale Grundausrichtung (:222) erfüllen kann. Weitergeführt wird dies durch die Werke Roland Hardmeiers, der mit seiner systematischen Schreibweise dieser jungen Theologie zu viel Struktur verholfen hat. Seine Ausgangspunkte waren zum einen die „Geschichte der missionalen Theologie“ (Hardmeier 2015:17) und zum anderen eine Zusammenschau exegetischer Erkenntnisse zu missionalen Kernbegriffen mit dem Fazit:

„Dieses Evangelium ist ganzheitlich. Es zielt auf die Umwandlung der Welt in einen Ort des Friedens und der Gerechtigkeit und der Fülle des Lebens. Dieses Lebens bejahende Evangelium begründet Mission als Transformation.“ (Hardmeier 2009:139).

Martin Reppenahagens (2011) Studie der Missionalen Kirchen in den USA ermöglicht eine ergänzende Sichtweise. Er forschte nach den Ursprüngen Missionaler Theologie und sieht diesen insbesondere bei Lesslie Newbigin, der „gerade auch wegen seines

Missionsverständnisses für den Westen nicht wegzudenken“ (Reppenhagen 2011:150f) ist. In der Tradition Newbigins unterstreicht Reppenhagen den missionalen Kerngedanken der Missio Dei indem er das Existenzrecht der Kirche an die Mission bindet (:165). Die letzte Darstellung erfolgt anhand der Werke von Michael Frost und Alan Hirsch. Auch wenn sie keine deutschen Autoren sind, ist ihr Einfluss auf die Missionale Theologie unverkennbar. Ihre theologische Einordnung „Christologie bestimmt die Missiologie [...] und die wiederum bestimmt die Ekklesiologie.“ (Frost & Hirsch 2009:55) wurde vielfach aufgegriffen und weitergeführt.

1.6.3. Vergleichende Phase

Der besseren Vergleichbarkeit geschuldet, werden die zuvorgehenden Phasen synchron für beide zu untersuchenden Ansätze durchgeführt. Es wird somit zunächst die täuferisch-mennonitische Gemeindegemeinschaft dargestellt und interpretiert und anschließend dieselbe Phasenfolge anhand der Missionalen Theologie durchgeführt. Die synchrone Herangehensweise fördert eine wissenschaftliche Ebene zutage, auf der die Differenzen und Gemeinsamkeiten beider Theologien herausgearbeitet werden. In dieser dritten, vergleichenden Phase gilt es auch zu klären, ob die theologische Kompatibilität beider Modelle praktische Auswirkungen haben könnte, und welche Elemente dies maßgeblich sind (Kap 4, S86ff).

In der darauf folgenden Vergleichenden Phase erfolgt eine dialogische Annäherung. So werden beide Ansätze miteinander ins Gespräch gebracht und auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten untersucht. Ein Vergleich der dieser Forschungsarbeit zugrundeliegenden Fokussierung auf die Gemeindegemeinschaft, und dabei insbesondere auf den Gottesdienst, erfolgt hierbei in einem gesonderten Unterkapitel.

1.6.4. Entwickelnde Phase

Die entwickelnde Phase, bringt die zuvor gewonnenen Ergebnisse zusammen. Ganz nach dem Grundanliegen der Praktischen Theologie soll die theologische Reflexion Vorschläge für eine erneuerte Praxis erarbeiten (Kap 5, S 110ff und Kap 6, 122ff). Zudem wird an dieser Stelle der deduktive Ansatz kurz unterbrochen. Mit einer empirischen Fallstudie sollen zuvor gewonnene Erkenntnisse der Praxis gegenübergestellt werden. Ein Vergleich der Ergebnisse der Fallstudie mit den deduktiven Einsichten der vergleichenden Phase trägt zum Erkenntnisgewinn bei und hilft in der Verifizierung und Falsifizierung dieser Einsichten. Die gewonnenen und geprüften Einsichten münden anschließend in Impulsen für eine erneuerte und durch die Missionale Theologie inspirierte täuferisch-mennonitische Gemeindegemeinschaft.

1.7. Eingrenzungen

1.7.1. Im Bereich täuferisch-mennonitischer Gemeindearbeit

Die Begriffsdefinition der täuferisch-mennonitischen Gemeindearbeit machte deutlich, dass die Behandlung der täuferisch-mennonitischen Gemeindearbeit aus Ermangelung theologischer Kernüberzeugungen auf ein kategoriales Problem stößt. Eine Eingrenzung innerhalb der täuferisch-mennonitischen Tradition ist daher unverzichtbar.

Diese erfolgt konzentrisch und hat mit dem Verbund der Mennonitischen Weltkonferenz (MWK)³ einen ersten Bezugsrahmen. Diese Weltkonferenz repräsentierte 2015 1.432.644 (MCC 2015:61) Mitglieder, welche „in über 8.000 Gemeinden in 60 Ländern leben und mehr als 75 Sprachen sprechen“ (Stefan van Delden 2002:19). In einem langjährigen identitätsstiftenden Prozess, welcher 2006 bei der Mitgliederversammlung der Mennonitischen Weltkonferenz, Pasadena/USA seinen Schlusspunkt fand, wurde ein gemeinsames Glaubenscredo erarbeitet (vgl.: Neufeld 2008: 10ff). Dieses gilt fortan als Grundlage des täuferisch-mennonitischen Glaubens und bietet einen ersten Bezugsrahmen für diese Arbeit. Eine weitere konzentrische Eingrenzung erfolgt durch die Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG)⁴. Diese 1990 gegründete Arbeitsgemeinschaft sieht sich als Teil der MWK und repräsentiert ca. 6.200 Glieder in 56 Gemeinden (Kerber 2002:14). Diese Eingrenzung soll es ermöglichen, ein klares Bild theologischer Kernüberzeugungen herauszuarbeiten.

Täuferisch-mennonitische Theologie ist tief historisch verwurzelt. So ist auch die Argumentation mancher Theologen kirchengeschichtlich verortet. Sofern dies dem Verständnis des Gemeindeaufbaukonzepts dient, wird dies in die Arbeit einfließen. Darüber hinaus wird diese Arbeit keinen kirchengeschichtlichen Schwerpunkt haben. Eine ähnliche Eingrenzung erfolgt auch bezüglich der Ethik. Durch den Fokus auf die Praktische Theologie kann in dieser Forschungsarbeit keine eigenständige systematisch-theologische Ethik entworfen werden. Die Ethik der täuferisch-mennonitischen Theologie wird daher bei Bedarf kritisch geprüft und punktuell eingebracht.

1.7.2. Im Bereich Missionaler Theologie

Die Argumentationslinien der Missionalen Theologie umfassen auch exegetische und biblisch-theologische Arbeiten. Diese werden für diese Forschungsarbeit nach Bedarf kritisch geprüft und eingebracht. Eigenständiges exegetisches oder biblisch-theologisches Arbeiten kann in dieser Arbeit aber nicht geleistet werden.

³ www.mwc-cmm.org

⁴ www.mennoniten.de

Eine weitere Einschränkung erfolgt durch einen sprachlichen Bezugsrahmen. Die Missionale Theologie legt einen großen Wert auf die Kontextualisierung. Für Reimer (2009a) ist die Missionale Gemeinde zwingend eine „kontextualisierte Gemeinde“ (Reimer 2009a:223). Gemeint ist damit eine Gemeinde, welche ihren Kontext für wichtig erachtet und sich bewusst ihrem Kontext anpasst. Auch wenn diese These noch zu überprüfen ist, stellt eine Eingrenzung der Forschungsarbeit dar, denn die Kontextualisierung erfasst auch die Ausprägung der Theologie. Da der zuvor gewählte Bezugsrahmen der täuferisch-mennonitischen Gemeinden der deutschsprachige Raum ist, muss dies auch für die Missionale Theologie gelten. Eine Missionale Gemeinde in Deutschland muss sich nach Reimer mit dem deutschsprachigen Umfeld kontextualisieren, sonst bleibt sie immer ein Fremdkörper. Es entsteht ein Wirkungszusammenhang von nationaler Kultur und Theologie. Folglich ist es naheliegend, bei der Beschreibung der Missionalen Theologie primär deutschsprachige Theologen zu Wort kommen zu lassen. Durch die Ursprünge in den USA, Südafrika und England, wird diese Eingrenzung nicht konsequent einzuhalten sein. Dennoch sollen englischsprachige Autoren nur in ausgewählten Fällen einbezogen werden. Damit sollen die vermuteten kulturellen Einflüsse, welche jede Theologie zu transportieren scheint, so gering wie möglich gehalten werden.

2. Hauptteil: Täuferisch-mennonitische Theologie

Der Begriff der täuferisch-mennonitischen Gemeinde ist vielfältig gefüllt. Er umfasst sowohl im Singular die jeweilige Ortsgemeinde, wie auch im Plural die Konfession. Diese wird dem Sammelbegriff der Freikirche zugeordnet, welche in Deutschland neben der Orthodoxen, Katholischen und Evangelischen Kirche zu den etablierten Konfessionen gehören (Enns 2003:115). Der Hauptteil 1 soll einen Überblick über die täuferisch-mennonitische Gemeindegearbeit in Deutschland geben. In einer ersten darstellenden Phase wird die Theorie der praktischen Gemeindegearbeit beleuchtet. Die darauf folgende interpretierende Phase soll die dahinterliegende Theologie deutlich werden lassen.

2.1. Ursprünge und Entwicklung der täuferisch-mennonitischen Kirche

Die täuferisch-mennonitische Tradition hat ihre Wurzeln in der radikalen Reformation des 16. Jahrhunderts und darf sich somit zu den ältesten Evangelischen Freikirchen zählen. Die lange Kirchengeschichte hat einen maßgeblich prägenden Einfluss auf die Theologie und die aktuelle Gemeindegearbeit. Der darstellenden Phase vorgeschoben soll dieses Kapitel mit einem Überblick zur Entstehung und aktuellen Entwicklung der täuferisch-mennonitischen Kirche beginnen. Der kurze Überblick soll die wesentlichen Einflüsse offenlegen und die Entwicklung bis zum aktuellen Stand nachzeichnen. Dies soll für den weiteren Verlauf der Forschungsarbeit helfen, die Kernthemen und Argumentationswege täuferisch-mennonitischer Theologie besser nachvollziehbar zu machen.

2.1.1. Die Entstehung der täuferischen Bewegung

Die radikale Reformation des 16. Jahrhunderts wird in der Geschichtsforschung zunehmend als Polygenese, denn als uniforme Entwicklung gesehen. In dieser Zeit liegen auch die Anfänge der Täuferbewegung, welche eingebunden waren „in ein Geflecht von verschiedenen reformatorischen Anstößen“ (Lichdi 2004:15). So bildeten sich in den 1520er Jahren diverse täuferische Gruppierungen heraus, welche sich sukzessive diversifizierten. Ausgehend aus der Schweiz, dem Elsass und Süddeutschland entstand die Bewegung der „Schweizer Brüder“. Die Herausbildung der „Hutterer“ in Mähren, der „Doopsgezinder“ und der „Mennoniten“ in den Niederlanden und Norddeutschland erfolgte nur wenige Jahre später. Der Fokus dieser Forschungsarbeit greift primär die Entstehung der Schweizer Brüder und der Mennoniten auf. Beide Gruppierungen erlebten im Laufe ihrer Geschichte eine Annäherung aneinander und bilden gemeinsam das kirchengeschichtliche Erbe heutiger täuferisch-mennonitischer Gemeinden (vgl. Lichdi 2004:163ff).

Als ursprüngliche Mitstreiter des Züricher Reformators Huldrych Zwingli (1484-1531), überwarfen sich Konrad Grebel, Felix Manz und Jörg Blaurock bald mit Zwingli. „Sie hatten die Gemeinde der wahrhaft Glaubenden und eine vollständige Reinigung des Gottesdienstes, den

Verzicht auf priesterliche Kleidung und die Abnahme der Heiligen- und Votivbilder angestrebt.“ (Lichdi 2004:24) Der Bibel wurde von ihnen ein zentraler Stellenwert zugemessen. Sie sollte als Orientierungspunkt für die Ethik und das Handeln im täglichen Leben zur Geltung kommen und auch von Laien täglich gelesen werden. Aus ihrem Bibelstudium erfolgte die Kritik der damaligen kirchlichen Praxis. Im Fokus standen dabei insbesondere die Säuglingstaufe und das Abendmahl.

Die Ablösung von Zwingli erfolgte nach der Beschlussfassung des Züricher Rates, welcher die Säuglingstaufe untermauerte. Der Kreis um Grebel kritisierte Zwingli daraufhin wegen seiner nachgiebigen Haltung bezüglich der Taufe und seiner Kooperationsbereitschaft mit staatlichen Organen. Nach dem Bruch trafen sich Grebel, Manz und Blaurock, trotz des verhängten Versammlungs- und Redeverbots fortan mit Sinnesgenossen zum Bibelstudium. Ihr Wunsch war es eigentlich nicht eine neue Kirche zu gründen, sondern die bestehende zu reformieren. Die ernüchternde Erfahrung in Zürich drängte sie zur Abspaltung. Sie strebten eine Kirche an, „die frei war von der Bevormundung durch den Staat und die nur solche Mitglieder anerkannte, die sich auf Grund einer freiwilligen Entscheidung anschlossen“ (Blanke 1963:58). Bei einem dieser Treffen, am 21. Januar 1525, kam es dann zur ersten Erwachsenentaufe, der „Geburtsstunde des Anabaptismus, der ältesten freikirchlichen Bewegung“ (:59). Die Ablehnung der Kindertaufe und die Wiedertaufe erwachsener Menschen gehörten fortan zu den sichtbarsten „Erkennungszeichen der Täuferbewegung“ (Snyder 2003:27).

Dieses Taufverständnis, zusammen mit dem Bekenntnis zur Gewaltlosigkeit und der theologisch begründeten Distanz zu staatlichen Machtorganen, waren die wesentlichen Gründe für die darauf folgende Verfolgung der Täufer. Felix Manz gehörte mit seiner Ertränkung in der Limmat 1527 zu den ersten Märtyrern des Täuferiums. Eine intensive und schonungslose Verfolgungszeit brachte das Täuferium in manchen Gebieten gänzlich zum Erliegen. Der Verfolgungssituation geschuldet und verstärkt durch die regionale Aufspaltung lässt sich eine einheitliche Theologie der ersten Täufer kaum erheben. „Die führenden Täufer vertraten zum Teil - entsprechend ihrer Herkunft und ihren örtlichen Erfahrungen - gegensätzliche Auffassungen“ (Lichdi 2004:91). Die theologischen Kernthemen waren, bei teilweise etwas unterschiedlicher Auslegung, meist folgende: das Schriftverständnis, die Gemeinde, die Taufe, die Christologie und die Obrigkeit.

Am deutlichsten wird dies im Schleithheimer Bekenntnis 1527, welches zu den ältesten Bekenntnisschriften des Täuferiums gehört. Verfasst wurde es von Michael Sattler, einem ehemaligen Prior des Benediktinerklosters St. Peter im Schwarzwald. Seine sieben Artikel spiegeln die Auseinandersetzung mit Zwingli wie auch den Meinungsbildungsprozess innerhalb der Täuferbewegung wieder. Einzuordnen ist das Schleithheimer Bekenntnis daher weniger als ausgereiftes theologisches Konzept, sondern als „situationsbezogenes Church

manual“ (Strübind 2003:552). Die sieben Artikel behandeln neben Taufe, Bann, Abendmahl, Absonderung, Hirtenamt, Obrigkeit auch den Eid und das Schwören. Das Bekenntnis prägte nachhaltig die Täuferbewegung, wobei dies rückblickend nicht immer positiv war. Die von Sattler geforderte Absonderung von der Sünde wurde zunehmend überspitzt und zu einer Absonderung von der Welt ausgelegt. Anstatt abgesondert von der Sünde einen Kontrast für die Umwelt zu bilden, wurde die Flucht in die Abgeschiedenheit theologisch interpretiert. Das Rückzugsverhalten aus dem politischen und gesellschaftlichen Leben ist bis heute in manchen täuferischen Gruppierungen spürbar. Wichtige theologische Kernfragen bleiben hingegen im Schleithheimer Bekenntnis unerwähnt. So sind die Rechtfertigungslehre, die Christologie und die Pneumatologie fast gänzlich ausgespart.

2.1.2. Von der Täuferbewegung zu den Mennoniten

Die Verfolgung der Täufer wurde immer weitergetrieben und führte zu großen Migrationsbewegungen unter den täuferischen Glaubensgeschwistern. Zu der Zeit führte die Ausbreitung der Reformationsbewegung europaweit zu sehr unübersichtlichen politischen Verhältnissen.

„Die Täuferbewegung fand nur dort Eingang, wo die politischen Autoritäten zersplittert und unwirksam waren oder unentschieden zwischen dem alten römisch-katholischen Glauben und den evangelisch- protestantischen Überzeugungen hin und her schwankten.“ (Lichdi 2004:91)

So lässt sich eine Migrationsbewegung von der Schweiz, über das Elsass und die Pfalz, bis in die Niederlande nachvollziehen. Dort kam der Priester Menno Simons (1496-1561) in Berührung mit der täuferischen Theologie. Obwohl er nicht zu den Gründerfiguren des Täuferturns gehörte, ist er Namenspatron der Mennoniten weltweit geworden. Anfangs noch als „Meniten“ bezeichnet, wie in den Polizeiakten von 1544 in Ostfriesland nachzulesen ist (Goertz 2002:78), setzte sich zunehmend der Begriff der „Mennoniten“ durch. Eigentlich von Außenstehenden als Sammelbegriff verwendet, etablierte er sich aber zunehmend als Schutzbegriff, um der Todesstrafe zu entgehen, welche den Täufem drohte. „Die Täufer identifizierten sich dagegen weniger mit dieser Fremdbezeichnung, sondern nannten sich nach Ausweis der Akten eine Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern.“ (Strübind 2003:463). Seit Mitte des 17. Jahrhunderts bezeichneten sich auch zahlreiche Täufer oder täuferisch gesinnte Gruppierungen außerhalb der Niederlande als Mennoniten. So entstanden aus dieser losen Sammlung verschiedenster täuferisch gesinnter Gruppierungen die ersten Mennonitengemeinden. Menno Simons schaffte es, diese unterschiedlichen Strömungen mit seiner Art „nicht eben originell, doch einfühlsam, ein guter Hirte, der sich um die Schafe kümmerte, und von besonderer Überzeugungskraft“ (Goertz 2002:39) zusammenzuhalten.

„Menno versuchte in seinen Schriften und in Disputationen den Standort der biblisch orientierten Taufgesinnten zwischen der römisch-katholischen Kirche und den lutherischen sowie reformierten Kirchen zu bestimmen und sich gleichzeitig von den Fanatikern,

Rationalisten und Spiritualisten in den eigenen Reihen abzusetzen. So wurde er zur herausragenden Figur unter den Täufern der zweiten Generation in den Niederlanden und Norddeutschland.“ (Lichdi 2004:78)

Menno Simons war katholischer Priester, zuerst in Pingjum, später in Witmarsum, Ostfriesland. Seine Zweifel an der Transsubstantiationslehre und Abendmahlsliturgie wurden durch seine Beschäftigung mit reformatorischen Schriften von Luther, Bucer und Erasmus von Rotterdam zunehmend größer. Er setzte sich über den Erlass zur Verbrennung lutherischer Schriften vom 22. Dezember 1526 hinweg und übernahm zunehmend reformatorisches Gedankengut. Nach seinem Wechsel nach Witmarsum 1530 kam er auch mit täuferischem Gedankengut in Kontakt. Diese sich intensivierenden Kontakte führten 1536 zum Übertritt. Er gab sein Priesteramt auf, ließ sich erneut taufen und wurde 1537 zum Ältesten der Mennonitengemeinde Groningen ordiniert (vgl. Lichdi 2004:74f).

Seine Theologie entfaltet Menno Simons in seinen 25 Büchern und Schriften. Die wohl einflussreichste Abhandlung ist „Das Fundament der christlichen Lehre“ (1539), worin er über die Bedeutung der Jüngerschaft nachdenkt und sich zur Taufe, Buße und gerechten Frömmigkeit äußert. Seine Lehren haben dabei einen überwiegend lebenspraktischen Aspekt. In seiner theologischen Argumentation richtet er sich gegen römisch-katholisches Gedankengut und wehrt sich ebenfalls gegen die damals aufkommenden Fanatiker und Spiritualisten. Zum biblischen Orientierungspunkt wird für ihn dabei ein Vers aus dem Korintherbrief „Einen anderen Grund kann niemand legen, als den, der gelegt ist: Jesus Christus.“ (1. Kor. 3,11). Bis heute ist dieser Vers Leitspruch und in vielen täuferisch-mennonitischen Gottesdiensträumen sichtbar.

Eine ausformulierte Ekklesiologie ist von Menno Simons nicht überliefert. Seine Ausführungen liefern jedoch viele Aussagen, welche zusammen ein Bild seines ekklesiologischen Verständnisses nachzeichnen. Menno Simons sieht die Kirche als sichtbare Gemeinschaft der Bekehrten und Glaubenden und fordert von ihnen eine konsequente Nachfolge.

„Die wahre Gemeinde Christi ist die Gemeinschaft derer, welche recht bekehrt, von oben aus Gott geboren und in Herz und Sinnen erneuert sind, welche durch die Kraft des Heiligen Geistes, aus dem Anhören des göttlichen Wortes, Gottes Kinder und ihm gehorsam geworden sind, welche ihr Leben lang von der Zeit ihrer Berufung an unsträflich in seinen heiligen Geboten und nach seinem gebenedeiten Willen leben“
Menno Simons in: (Wenger 1995:46)

Sichtbare Zeichen, an denen die Kirche Christi erkennbar sein sollte sind laut Menno Simons

„Eine unverfälschte reine Lehre; Ein schriftmäßiger Gebrauch der sakramentlichen Zeichen; Gehorsam gegen das Wort; Eine ungeheuchelte brüderliche Liebe; Ein freimütiges Bekenntnis Gottes und Christi; Druck und Trübsal um des Herrn Wortes Willen“
(Simons 1971:120)

Mit diesen theologischen Ausführungen war Menno Simons jedoch nicht unumstritten. Diese, sich konstituierende Bewegung war in den Anfangsjahren weit von einer homogenen theologischen Basis entfernt. Vielmehr macht diese historische Herleitung die theologische

Vielschichtigkeit deutlich. Die starke Verfolgungssituation ließ wenig Raum für theologisches Arbeiten und das Herausbilden dogmatischer Eckpunkte. Die Migrationsbewegungen zersplitterten die Bewegung und führten zu regional unterschiedlichen Entwicklungen.

„Wo sie geduldet, später aufgrund wirtschaftlicher Erfolge auch geachtet waren, assimilierten sie sich und lebten weitestgehend emanzipiert. Aufklärerisches und liberales Denken beeinflusste diese Gemeinden. In anderen Gebieten sind Gemeinden in Abgeschiedenheit geblieben. Verstärkt durch pietistische Einflüsse führte dies in Teilen zu einer stärkeren Skepsis und Isolierung von der sie umgebenden Gesellschaft.“ (Enns 2003:127)

Deutlich wurde diese divergierende theologische Entwicklung in Deutschland in den Jahren nach dem Fall des Eisernen Vorhangs. Viele Rückwanderer aus der ehem. Sowjetunion haben zwar gemeinsame täuferisch-mennonitische Wurzeln, doch völlig unterschiedliche Ausprägungen. Dies führte zu einem facettenreichen Bild in Deutschland.

„In Deutschland leben mehr als 100.000 Christen mit mennonitischem Hintergrund in ca. 300 freikirchlichen Gemeinden. Mehr als 90% von ihnen sind in den letzten drei Jahrzehnten aus den GUS-Staaten und Russland nach Deutschland umgesiedelt. Organisiert haben sie sich in bestehenden, aber weit mehr in von ihnen neu gegründeten Mennoniten-, Mennoniten-Brüder-, Evangeliumschrsten-, Baptisten-, freien Baptisten- und Pfingstgemeinden.“ (Kerber 2002:14)

Aus dieser historischen Herleitung ergibt sich keine einheitliche täuferisch-mennonitische Theologie. Die Behandlung der täuferisch-mennonitischen Gemeindearbeit stößt aus Ermangelung theologischer Kernüberzeugungen auf ein kategoriales Problem. Die täuferisch-mennonitische Tradition ist von einer Pluralität geprägt, bei der eine Beschreibung der Kernüberzeugungen den Anschein einer künstlich wirkenden Zusammenfassung macht. Die bisher genannten Kernüberzeugungen sind daher eher als Schnittmenge anzusehen, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Hier muss im weiteren Verlauf dieses Kapitels, unter Beachtung der in der Einleitung vorgenommenen Eingrenzung, ein klareres Bild theologischer Kernüberzeugungen herausgearbeitet werden. Diesen theologischen und ekklesiologischen Erkenntnissen folgend kann dabei das Spezifische der täuferisch-mennonitischen Gemeindearbeit herausgearbeitet werden.

2.1.3. Aktueller Stand täuferisch-mennonitischer Gemeinden in Deutschland

Die Eingrenzung erfolgt, wie in der Einleitung aufgezeigt, konzentrisch und hat mit dem Verbund der Mennonitischen Weltkonferenz (MWK) einen ersten Bezugsrahmen. Eine weitere konzentrische Eingrenzung erfolgt durch die Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG). Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, soll hier ein kurzer Überblick über die gegenwärtige Lage täuferisch-mennonitischer Gemeinden in Deutschland gezeichnet werden. Diese Informationen sollen als Hintergrundfolie helfen, aktuelle theologische Entwicklungen besser einordnen zu können.

Weltweit ist ein Wachstum der Mennoniten zu verzeichnen. Von 1978 (613.000) zu 2015 (1.432.644 (MCC 2015:61)) hat sich die Mitgliederzahl täuferisch-mennonitischer Gemeinden verdoppelt. Die Entwicklung in Europa ist hierzu gegenläufig. Wo es 1933 noch ca. 17.000 (Lichdi 2004:433) Mitglieder in AMG-Gemeinden gab, waren es 2005 nur noch 6.200 Mitglieder in 56 Gemeinden (Kerber 2002:14). Dass diese empirisch messbaren Zahlen keine direkten Rückschlüsse auf das jeweilige Gemeindeleben oder geistliches Wachstum zulassen bezeugt die Tatsache, dass es durchaus Gemeinden mit sehr hohen Mitgliedszahlen, aber einem prozentual geringer Gottesdienstbesuch und ebenso geringer Beteiligung am aktiven Gemeindeleben gibt. Umgekehrt ist in anderen Gemeinden eine starke Mitarbeit durch Menschen zu verzeichnen, welche zwar nicht als Gemeindeglied aufgenommen sind, sich dennoch stark am Gemeindeleben beteiligen. Quantitatives Wachstum ist daher kein zwingendes Kennzeichen von Gemeinde, kann aber langfristig gesehen, qualitative Entwicklungen abbilden.

Die täuferisch-mennonitischen Gemeinden in Deutschland ist eine polyphone Sammlung verschiedener Verbände. Durch die Ostverträge, den daraus resultierenden Familienzusammenführungen und der Möglichkeit der Auswanderung aus der ehemaligen Sowjetunion hat sich diese Heterogenität noch verstärkt. Viele der Rückwanderer berufen sich auf ihr täuferisch-mennonitisches Erbe, haben aber große theologische Differenzen zu angestammten Mennonitengemeinden der AMG. Eine Annäherung zwischen den neu ins Leben gerufenen Aussiedlergemeinden und den angestammten Mennonitengemeinden der AMG vollzieht sich sehr zögerlich. So haben sich bisher kaum Aussiedlergemeinden dem Dachverband der AMG angeschlossen, sondern eigene Verbände gegründet.

Die theologische Heterogenität ist aber auch innerhalb der AMG noch spürbar. So ist ein deutliches Nord-Süd-Gefälle festzustellen. Im Süden Deutschlands sind die beiden Regionalverbände „Verband deutscher Mennonitengemeinden (VdM)⁵ und „Arbeitsgemeinschaft Süddeutscher Mennonitengemeinden (ASM)⁶ ansässig. Die theologische Bandbreite der Gemeinden im Süden ist dabei deutlich evangelikaler. Dies bezeugen aktuelle Gemeindegründungsprojekte und Evangelisationsbestrebungen einzelner Gemeinden. Besonders im VdM ist auch eine pietistische Prägung bemerkbar. Die Mennonitengemeinden in Norddeutschland sind unter dem Dach des Regionalverbands „Vereinigung der deutschen Mennonitengemeinden (VDM)“ zusammengefasst. Die theologische Bandbreite der Gemeinden ist hier deutlich liberaler und von aufklärerischem Denken beeinflusst.

Dass in der AMG sehr viel Wert auf die ökumenische Zusammenarbeit gelegt wird, zeigt sich auch daran, dass der Regionalverband VDM Gründungsmitglied des Ökumenischen Rats

⁵ Umfasst überwiegend Gemeinden aus Baden-Württemberg und Bayern.

⁶ Umfasst überwiegend Gemeinden aus Rheinland-Pfalz.

der Kirchen (ÖRK) ist. Diese ökumenische Offenheit wächst auch sichtbar in den anderen Regionalverbänden. So sind die AMG im Kreis der ACK (Arbeitskreis Christlicher Kirchen in Deutschland) und die jeweiligen Ortsgemeinden in der örtlichen Evangelischen Allianz vertreten. In diesem ökumenischen Miteinander wird insbesondere das Profil der Mennoniten als historische Freikirche wahrgenommen und als Bereicherung erlebt.

2.2. Darstellung täuferisch-mennonitischer Gemeindearbeit

Das erklärte Ziel dieses Kapitels ist eine darstellende Wiedergabe der Praxis täuferisch-mennonitischer Gemeindearbeit. Auf empirische Untersuchungen im Kontext täuferisch-mennonitischer Gemeindearbeit in Deutschland kann nicht zurückgegriffen werden, da diese nicht vorhanden sind. Die Darstellung der Praxis muss daher aus anderen Quellen erfolgen. Hierzu werden veröffentlichte Praxiserfahrungen und Selbstdarstellungen verarbeitet. So hat innerhalb der AMG das Mennonitische Jahrbuch einen respektablen Stellenwert. Hierin kommen nicht nur Theologen und Pastoren zu Wort, sondern ganz bewusst auch Laien und Ehrenamtliche der Gemeindearbeit. Diese Mischung der Autoren ergibt eine sehr praxisnahe Herangehensweise an die jeweiligen Schwerpunktthemen. Ebenfalls von Laien und Theologen gemeinsam herausgebracht sind die Selbstdarstellungen der AMG und der jeweiligen Regionalverbände. Hier wurden bewusst persönliche Erfahrungsberichte eingebaut, welche oft sehr aufschlussreich sind. Hieraus wird nachfolgend ein Bild gezeichnet, welches die Praxis wiedergibt und skizziert. Eine ausführliche theologische Aufarbeitung der hier angeschnittenen täuferisch-mennonitischen Kernthemen erfolgt anschließend in der interpretierenden Phase.

2.2.1. Gemeinde im Spannungsfeld zwischen Institution und Individuum

Die vorausgehende Zusammenfassung der kirchengeschichtlichen Entwicklung stellte immer wieder die Pluriformität innerhalb der täuferisch-mennonitischen Glaubensfamilie heraus. Durch ihre unterschiedlichen Entwicklungen und Rahmenbedingungen haben sich die einzelnen täuferisch-mennonitischen Gemeinden teilweise sehr unterschiedlich entwickelt. Selbst innerhalb des gewählten Kontextes, der AMG, ist es daher schwer, einheitliche Merkmale für die Praxis der Gemeindearbeit zu finden. Diese Pluriformität ist vielmehr einheitliches Merkmal täuferisch-mennonitischer Gemeinden. Im Miteinander mit anderen Kirchen ist dies manchmal schwer zu erklären. Ingeborg Dettweiler (2002) schildert dahingehend ihre Erfahrungen und interpretiert diesen Sachverhalt sogleich für sich.

„Wer sich in der mennonitischen Landschaft umschaute, fragt mitunter auf der Suche nach nachvollziehbaren Strukturen verwirrt nach der "Kirchenleitung". Da beginnt meist unser Erklärungsnotstand. Denn die Leitungsgremien unserer Konferenzen und Verbände sind nur dazu berufen, die Gemeinden, die hier zusammengeschlossen sind, auf ihrem Weg zu unterstützen. Die Entscheidung, wie unser Glaubensleben gestaltet werden soll, treffen wir Mennoniten an der Basis. In der Gemeinde legen wir im Gespräch miteinander die Bibel aus.“ (:15)

So kann es vorkommen, dass zwei täuferisch-mennonitische Gemeinden, beide der AMG angehörend, und nur wenige Kilometer voneinander entfernt liegend, eine völlig unterschiedliche Gemeindepraxis leben und unterschiedliche theologische Schwerpunkte betonen. Das Pastorenehepaar Boller (1994) sieht dies in der Struktur begründet.

„Mennonitische Gemeinden haben, wie manche andere freikirchliche Gemeinden, keine strukturelle Hierarchie. Keinerlei allgemeingültige Kirchengesetze oder Weisungen verpflichten die Gemeinde. Generell ist die Gemeindeversammlung die oberste Instanz.“ (Boller:35)

Die jeweilige Ortsgemeinde hat eine sehr große Autonomie und kann ihr Gemeindeleben selbstständig und ohne direktiven Einfluss von außen gestalten. Selbst der Dachverband, die AMG, hat keine Weisungsbefugnis. Dies wird schon im Titel deutlich. So wurde er bei der Gründung bewusst als „Arbeitsgemeinschaft“ bezeichnet, was den fakultativen Charakter deutlich werden lässt. Entscheidungen werden innerhalb der AMG nicht von oben diktiert und nach unten weitergegeben. Vielmehr entstehen Entscheidungen an der Basis der Ortsgemeinde. Die Zusammenkunft der Mitglieder bildet die Mitgliederversammlung und entscheidet über Belange der Gemeinde. Diese jeweiligen Mitgliederversammlungen entsenden jeweils Vertreter in die Mitgliederversammlung der AMG, welche dort im Namen der Gemeinde entscheidungsbefugt sind. Die jeweiligen Entscheidungen werden innerhalb der meisten Ortsgemeinden und seit 2010 auch in den Mitgliederversammlungen der AMG, im Konsensverfahren getroffen. „Auch Minderheiten werden nicht durch die Mehrheit unterdrückt. Selbst abweichende Stimmen werden im Mühen um den Konsens ernstgenommen.“ (Krauß 1994:65). Boller & Boller (1994) sehen darin „die Vorstellung von der Gemeinde als Leib noch ziemlich lebendig“ (:35) da alle Mitglieder in Entscheidungsprozesse und die Ausführung des Gemeindelebens eingebunden werden. Auch Bernhard Ott (1994) interpretiert diese basisdemokratische Struktur theologisch und zeigt auch die Vorgehensweise auf.

„Da, wo zwei oder drei zusammenkommen und in Einheit betend um eine Einsicht ringen, wird Gottes Stimme am deutlichsten gehört. Deshalb werden Entscheidungen in der Gemeinde im gemeinsamen Beten und Beraten gefunden.“ (Ott 1994:72)

Das gemeinsame Bibelstudium ist eine zentrale Grundlage und ein wesentliches Charaktermerkmal täuferisch-mennonitischer Gemeindefarbeit. Wie auch schon in der historischen Herleitung aufgezeigt wird auch hierbei von Hierarchien Abstand genommen. Das theologische Paradigma des Priestertums aller Gläubigen bildet die Grundlage für die Einsicht, dass im gemeinsamen Bibelstudium alle Stimmen gleichwertig sind. Die gelernte Theologin bringt sich hier auf Augenhöhe mit dem einfachen Landwirt und der ungelerten Hausfrau ein. Unter diesem Gesichtspunkt ist zu vermerken, dass auch die Frauenordination durchgängig in allen drei Regionalverbänden anerkannt und praktiziert wird. Corinna Schmidt (2002) betont zudem, dass der Geist Gottes, welcher die Einsicht und das rechte Verständnis zum Bibellesen fördert, allen gleichermaßen ausgegossen ist. Folgende Auswirkungen sieht sie dadurch in der Gemeindepraxis hat.

„Dieses Verständnis impliziert außerdem ein Priestertum aller Gläubigen, d.h. dass jedes getaufte Mitglied in einen der vielfältigen Dienste gerufen werden kann. So gibt es in zahlreichen Gemeinden Laienpredigerinnen und -prediger, außerdem können alle Handlungen, z.B. das Austeilen des Abendmahls, ebenso das Taufen, von jedem Gemeindeglied durchgeführt werden, wenn es von der Gemeinde in diesen Dienst berufen ist.“ (Schmidt 2002:4f)

Diese Struktur der Institution hat einen starken Einfluss auf die Stellung des Individuums innerhalb der Kirche. Das einzelne Gemeindeglied hat eine große Bedeutung und wird in seiner Individualität wahrgenommen. Der Einzelne darf Teil dieser Gemeinschaft sein, „ohne dass dieser seine Individualität völlig aufgeben muss“ (Rudolph 1994:48). Er wird als wichtiger Teil des Leibes gesehen, als Glied des großen Ganzen. Das Zusammenwirken aller Glieder „trägt zum Bau der Gemeinde bei“ (Kreiter 2013:71), ohne den einzelnen Menschen zu überfordern. Brigitte Bucher (1994), Gemeindeglied der Mennonitengemeinde Hasselbach, fasst ihr Hineinfinden in ihre Gemeinde folgendermaßen zusammen:

„Die Mennonitengemeinden, die ich kenne, sind trotz Tradition bereit, Neues auszuprobieren und nehmen den Einzelnen wichtig. Jeder, der will, kann sich engagieren und hat auch etwas zu sagen. Diese Offenheit und Demokratie von unten habe ich sonst noch in keiner Gemeinde erlebt. Weil ich in dieser Gemeinde nicht anonym bleiben kann, muss ich auch zu meinen Fehlern und Schwächen stehen. So bleibt mir ein Abheben in ein sonntägliches Christsein, losgelöst vom Alltag, erspart.“ (Bucher 1994:37)

Gleichermaßen wird jedoch in der Ethik die Gemeinschaft vor dem Individuum betont. Der Ruf in die Nachfolge erfolgt zwar an das Individuum. Die Nachfolge selbst vollzieht sich erst in der Gemeinschaft vollständig. Die hermeneutische Gemeinschaft, inspiriert durch das gemeinsame Bibelstudium, wird zu einer Nachfolgegemeinschaft, im Einsatz für Gottes Gerechtigkeit und Frieden, in die sich das Individuum eingliedert. Im nachfolgenden Kapitel wird diese Argumentation nochmals genauer aufgeschlüsselt.

2.2.2. Nachfolge als ethisches Paradigma der Gemeinde

Konsensartig wird innerhalb der täuferisch-mennonitischen Tradition festgestellt, dass das biblische Zeugnis ein großes Augenmerk auf das Thema der Gerechtigkeit legt. Wie Wolfgang Krauß (1994) aufzeigt, ist dabei aber nicht nur die innere Rechtfertigung vor Gott gemeint, sondern das Zusammenhalten von innerer und äußerer Gerechtigkeit.

„Frieden und Gerechtigkeit werden in der Schrift zusammen gesehen. Ohne Gerechtigkeit gibt es keinen Frieden. Darum gehört es zum Auftrag der Gemeinde, den Opfern der Ungerechtigkeit beizustehen. Wir sollten uns nicht beteiligen an ungerechten Strukturen.“ (Krauß:68)

Diesem Zeugnis nachzufolgen ist die Berufung der Gemeinde. Am Leben und Wirken Jesu will Krauß dies verdeutlicht sehen. Jesus lebte gottgefällig und beispielhaft den Willen Gottes den Menschen vor. Die Kirche sollte, in „der bewussten Rückbesinnung auf das neutestamentliche Zeugnis und die Praxis der frühen Kirche“ (:65) zu einem freiwilligen Zusammenschluss aller werden, welche dem Weg Jesu folgen wollen und sich damit in die Nachfolge stellen.

Kirche wird damit zu einer Weggemeinschaft, innerhalb der es möglich ist, die Nachfolge einzuüben.

„Friedfertigkeit, die Fertigkeit zum Frieden, ist aber auch uns Mennoniten nicht automatisch in die Wiege gelegt. Unsere Bekenntnistaufe macht uns auch nicht auf der Stelle zu GarantInnen einer "wahren Kirche" - das letzte Wort hat Gott. Eine Gemeinde ist ebenfalls nicht bereits durch die Tatsache, dass sie eine mennonitische Gemeinde ist, eine Ansammlung von FriedensstifterInnen. Unsere Gemeinden können aber Einübungsfelder von "Friedensreflexen" sein.“ (Basso 2009:63)

Die Gefahr, welche mit diesen hohen ethischen Ansprüchen einhergeht, ist das Abgleiten in ein Werksgerechtigkeitsverständnis. Selbstkritisch geben Boller & Boller (1994) zu, „dass das mennonitische Nachfolgeverständnis weitgehend geprägt ist durch Pflicht und Aufgabe“ (:38f) und dadurch die befreiende Gnade Gefahr läuft unterbetont zu werden. Jedoch wird insbesondere der gemeinschaftliche Charakter der Nachfolge als hilfreiche Bewahrung vor dieser Werksgerechtigkeit verstanden. Innerhalb der Weges- und Lerngemeinschaft kann der einzelne Christ ein neues Verhalten einüben, ohne perfekt sein zu müssen. „Die Rede von der Entwicklung und Einübung von Gewohnheiten bedeutet also nicht, Gottes Gnade zu untergraben oder einer Form von "Werksgerechtigkeit" anzuhängen.“ (Basso 2009:63) Vielmehr ist das gemeinschaftliche Lernen ein Ausdruck der Gnade, denn es zeigt, dass niemand perfekt ist. Zudem ist diese Lerngemeinschaft Zeugnis davon, dass Gemeinde nicht zum Selbstzweck existiert, sondern „in Wort und Tat, in Verkündigung und Handeln, über sich hinaus ausweist“ (:64). Die Gemeinde steht im Auftrag Gottes und ist von ihm in die Welt gesandt.

„Es geht darum, dass wir als mennonitische Gemeinden uns um Menschen sorgen, die Gott suchen, und uns um Menschen kümmern, die in Not sind. Denn: Wir sind nicht für uns selbst da, sondern haben eine Mission.“ (Boller 2009:23)

Diese Mission will Barbara Hege-Galle (1994) bewusst nicht einseitig verstanden wissen. Aus ihrer jahrelangen Erfahrung als Leiterin eines Mennonitischen Hilfswerks resümiert sie die Ganzheitlichkeit, mit welcher die Mission zu verstehen ist.

„Auch unsere Mission arbeitet nicht nur in der Evangelisation und am Aufbau von Gemeinden. Missionare und Missionarinnen in der Außenmission sind vielfach medizinische oder technische Fachleute. Mission und Diakonie bleiben verbunden. Für all diese von Gemeinden gemeinsam getragenen Aufgaben bringen wir Geld auf. Gemeinde bestimmen Kollekten für diese Zwecke.“ (Hege-Galle:60)

Eine Ganzheitlichkeit, welche von Krauß (1994) sogar noch geweitet wird, indem er die Schöpfung einbezieht. Nach seinem Verständnis betrifft das mennonitische Friedenszeugnis „nicht nur unsere Mitmenschen, Freunde und Feinde. Es richtet sich an die ganze Schöpfung.“ (:68)

Dieses ethische Paradigma führt zu konkreten Auswirkungen. Die Kirche, als Nachfolgegemeinschaft, orientiert sich an dem Leben und Handeln Jesus und bemüht sich danach zu leben. Dem griechischen Wortsinn der ekklesia folgend, ist sie die Gruppe der Herausgerufenen, welche sich von den anderen unterscheidet. Die Kirche ist herausgerufen,

sich von der Gesellschaft zu unterscheiden, weil sie nicht den gesellschaftlichen Regeln, sondern Gottes Geboten folgt. Damit ist sie „eine starke Alternative zu heute herrschenden, entmenschlichenden Machtstrukturen und Denkmustern“ (Rabus 2015:73). Gott will in der Welt die Botschaft der Liebe verbreiten und die „Gemeinden helfen mit, diese Botschaft auszubreiten und zu verwirklichen“ (:73). Sie ist damit nicht nur Verkünderin der Wahrheit, sondern gleichzeitig auch „die Visitenkarte Gottes“ (Ott 1994:73), weil sie versucht danach zu leben. In seinen weiteren Ausführungen erläutert Ott diesen Gedanken:

„Die Sendung der Gemeinde besteht zuerst ganz einfach darin, Gemeinde zu sein. Gemeinde, die so lebt, wie oben beschrieben, ist gute Nachricht für die Welt. In der Gemeinde wird Gottes Botschaft für die Welt "Fleisch", also sichtbar, greifbar, erfahrbar und hörbar. Wenn Gott den Menschen seine Liebe und Zuwendung kundtun möchte, dann ist die Gemeinde nicht nur sein Sprachrohr (Verkündigung) sondern noch viel mehr seine sichtbare Demonstration. An und in der Gemeinde sollen die Menschen sehen, was Liebe, Barmherzigkeit, Versöhnung, Gerechtigkeit und Friede ist.“ (Ott 1994:73f)

Die Gebrochenheit des Menschen, welche dazu führt, dass die Nachfolge immer unvollkommen ist, tut der Botschaft keinen Abbruch. Im Gegenteil, so sind gerade die Gebrochenheit und die gegenseitige Annahme in dieser Gebrochenheit Ausdruck der gnädigen Liebe Gottes. „Hier wird in aller Gebrochenheit und Unvollkommenheit - jetzt schon zeichenhaft und vorwegnehmend gelebt, was einmal in der künftigen Vollendung des Reiches Gottes umfassend sein wird.“ (:71)

In täuferisch-mennonitischer Tradition konzentriert sich diese Argumentation in dem Wort der Kontrastgesellschaft. So hat sich die täuferisch-mennonitische Glaubensfamilie immer in der Opposition zur Welt und als Kontrast zur Gesellschaft verstanden. Die hierbei miteinhergehende Gefahr ist die Überbetonung der Opposition. Die täuferisch-mennonitische Kirchengeschichte hat gezeigt, dass dies immer wieder zur Absonderung von der Gesellschaft geführt hat. Die der täuferischen Tradition entspringenden Amischen leben diesen Kontrast zur Gesellschaft in einer überstarken Betonung. Aber auch innerhalb der Mennonitengemeinden, vertreten durch die Mennonitische Weltkonferenz (MWK), wird die Spannung zwischen Absonderung und Kontrast unterschiedlich ausgelegt und ausgelebt. Innerhalb der AMG ist das Bild homogener. Mennonitengemeinden in Deutschland sind bemüht, die Nachfolge Christi zu leben, ohne damit in eine Absonderung von der Gesellschaft abzugleiten. Alfred Neufeld (2008) greift dieses Spannungsfeld auf und warnt vor einer Absonderung. „Die Kirche kann und darf sich nicht aus der Welt zurückziehen, denn sie ist in die Welt gesandt.“ (Neufeld 2008:111) Sie muss diese Spannung aushalten, in der Welt zu sein und dennoch nicht von der Welt zu sein. Nur so kann sie Salz und Licht sein zeigen, dass „Christus selbst durch die dynamische und entscheidende Präsenz des Heiligen Geistes in ihr gegenwärtig ist“ (:52). Konkrete Auswirkung dessen ist ein starkes Bestreben vieler Gemeinden in örtlichen diakonischen Projekten.

2.2.3. Täuferisch-mennonitische Gottesdienstpraxis

Wie in der Methodologie dargelegt, soll der Gottesdienst ein vertiefender Fokus sein, um in dieser darstellenden Phase die Handlungsstrategien der täuferisch-mennonitischen Theologie darzulegen. Dies geschieht in dem Bewusstsein, dass der Gottesdienst nur ein, wenn auch wesentliches, Element der Gemeindegemeinschaft ist und hier beispielhaften Charakter für die gesamte Gemeindegemeinschaft haben soll. Die hierzu herangezogene Literatur umfasst die schon in den vorangegangenen Kapiteln zitierten Jahrbücher und Selbstdarstellungen der AMG. Eine weitere Quelle ist für dieses Kapitel zudem der „Leitfaden“ des Verbandes deutscher Mennonitengemeinden K.d.ö.R. (VdM) (2006), dem süddeutschen Regionalverband innerhalb der AMG. Dieser Leitfaden versteht sich selbst, wie es auch schon der Titel andeutet, weniger als regulatives Leitwerk zur Gottesdienstkultur, sondern mehr als freiwillig anwendbarer Leitfaden für die Gestaltung von Gottesdiensten und Kasualien. Diese Funktion des Leitfadens greift damit einen zentralen Punkt der täuferisch-mennonitischen Gottesdienstkultur auf. Margarete Moritz (2002), Mitglied einer Mennonitengemeinde und ehrenamtliche Mitarbeiterin im Gottesdienstteam ihrer Gemeinde, beschreibt dies folgendermaßen.

„Keine Kirchenleitung schreibt uns Liturgieformen vor. Das bedeutet, dass sich auch hier die "Freiheit" einer Freikirche auswirkt oder auswirken sollte. Wir haben also volle Gestaltungsfreiheit.“ (Moritz:30)

Diese Gestaltungsfreiheit erlebt Moritz positiv und sieht darin einen „Raum für eigene Ideen“ (:30). Zum besseren Verständnis sollte hierzu vorausgesagt werden, dass die Gottesdienste in täuferisch-mennonitischen Gemeinden in der Regel von mehreren Personen gestaltet werden. Ein Theologe oder der Pastor der Gemeinde ist bei vielen Gottesdiensten Teil dieses Teams, aber nicht zwingend erforderlich. So bestreiten manche Gemeinden die Gottesdienste gänzlich mit Ehrenamtlichen. Neben der Verkündigung ist meist eine Person für die Liturgie und Moderation des Gottesdienstes zuständig. Walter Jakobeit (2009) plädiert sogar dafür, noch mehr Ehrenamtliche einzubinden.

„Wir leisten uns den Luxus, vorrangig ausgebildete Prediger, Sänger, Moderatoren und Seelsorger in den Gottesdiensten zu Wort kommen zu lassen, übersehen aber dabei, dass "Opa Hermann und Tante Anna" oder der "Teenie Lukas" in der vergangenen Woche etwas Großartiges mit Gott erlebt haben und das auch absolut authentisch weitergeben könnten.“ (Jakobeit:76f)

Hinter diesem Argument stehen zwei grundlegende Einsichten. Zum einen ist dies die schon in den vorhergehenden Kapiteln beschriebene Einsicht, dass Gottes Geist sich in die Gemeinschaft ergießt und die Gemeinschaft dazu befähigt, sein Wort auszulegen. Ein theologisches Studium kann hierbei durchaus helfen, ist aber keine Voraussetzung. Dieses Kriterium darf daher auch nicht die Mitarbeit am Gottesdienst bestimmen. Die zweite Einsicht ist, dass die „anfallenden Aufgaben von möglichst vielen Menschen getan werden sollten, damit es ihre Veranstaltung ist“ (Heidebrecht 2008:82) und die Identifikation der Gemeinde mit dem Gottesdienst wächst.

Dies führt zu einem der Kernziele täuferisch-mennonitischer Gottesdienste. Der Gottesdienst soll lebensnah und alltagsrelevant sein. Darauf weist auch der Leitfaden des Verbandes in seinem Vorwort hin. „Die gottesdienstliche Versammlung kommt aus dem Leben und weist wieder auf den Gottesdienst des Alltags hin.“ (Verband deutscher Mennonitengemeinden K.d.ö.R. 2006:7) Der Glaube im Alltag des Gottesdienstbesuchers soll im gottesdienstlichen Geschehen Raum finden und gestärkt werden. Deshalb ist es wichtig, dass Gottesdienste Räume öffnen, „in denen Zweifel, Ängste und Enttäuschungen zugelassen und auch in Worte gefasst werden können“ (Ott 2013:65). Diese Räume machen den Gottesdienst lebensnah und alltagsrelevant. Die persönlichen Erfahrungen müssen vom Gottesdienstbesucher „nicht etwa an der Garderobe abgegeben werden“ (:65) sondern finden ihren Platz in der Liturgie und der Verkündigung. In der Praxis geschieht dies in vielen Gemeinden durch eine Kultur des Miteinanders. Neben der Verkündigung gibt es Raum für Impulse aus der Gemeinde. Es wird eingeladen, Gotteselebnisse, Gebetsanliegen oder Eindrücke mitzuteilen. Ebenso wie in Gebetsgemeinschaften im Gottesdienst alle dazu eingeladen sind, sich an der Fürbitte zu beteiligen. Diese Form der gemeinschaftlichen Interaktion gibt dem Einzelnen im Gottesdienst Raum sich mitzuteilen und öffnet diesen gleichzeitig für das vielfältige Reden des Heiligen Geistes durch die verschiedenen Beteiligten. Es entsteht ein Gottesdienst der für Jakobeit (2009) „lebendiger und ansprechender“ (:77) ist.

Entsprechend des täuferisch-mennonitischen Verständnisses, werden die Gottesdienstbesucher durch dieses Geschehen befähigt und gestärkt, um in ihren Gottesdienst des Alltags wieder zurückzukehren. Der Gottesdienst hat im täuferisch-mennonitischen Verständnis daher einen starken Sendungscharakter. „Der Gottesdienst stärkt den Christen für seine Sendung in der Welt, indem Gott sich den Versammelten durch sein Wort und seinen Geist mitteilt.“ (Verband deutscher Mennonitengemeinden K.d.ö.R. 2006:7) Bernhard Ott (2013) verknüpft diesen Sendungscharakter mit der Hoffnung. Gottesdienste sollen die Hoffnung des biblischen Glaubens vermitteln und „befähigen und senden Menschen als Hoffnungsträgerinnen und Hoffnungsträger in die Welt“ (:66). Ohne diesen Terminus explizit zu verwenden, scheint die täuferisch-mennonitische Gottesdienstpraxis damit einen ganzheitlichen Ansatz zu verfolgen. Dem folgt auch das Abendmahlsverständnis. Es wird primär als „sichtbarer Ausdruck der Beziehung zu Christus und der Beziehung untereinander“ (Verband deutscher Mennonitengemeinden K.d.ö.R. 2006:34) gesehen. Daher ist es in der täuferisch-mennonitischen Theologie auch nicht als Sakrament verstanden. Die täuferisch-mennonitische Gottesdienstpraxis zeigt daher insbesondere in der Wortverkündigung den „Schwerpunkt mennonitischer Gottesdienste“ (:7) wenn auch das Abendmahl in den meisten Gemeinden regelmäßig, bis zu monatlich, gefeiert wird.

2.2.4. Fallbeispiel: Evangelische Freikirche Möckmühl (Mennonitengemeinde)

Der Abschluss der darstellenden Phase im Bereich der täuferisch-mennonitischen Gemeindegemeinschaft soll ein Fallbeispiel sein. Dieser Blick soll die Praxis einer einzelnen Gemeinde aufzeigen. Die zuvor schon angesprochene hohe Heterogenität innerhalb der täuferisch-mennonitischen Konfession lässt aus solchen Einzelfallbeispielen nur wenig Erkenntnisse generalisierend auf andere Gemeinden übertragen. Hier ist die hohe Autonomie der lokalen Gemeinde Garant für eine große Vielfalt und wenig Uniformität. Dennoch bilden die täuferisch-mennonitischen Gemeinden, welche durch die AMG vertreten sind, eine Glaubensfamilie, welche erkennbar zusammenwächst und sich zunehmend ähnlicher wird. Die nun nachfolgend herausgearbeiteten Beobachtungen einer Einzelgemeinde werden sich, wenn auch nicht in allen, dann doch in vielen anderen täuferisch-mennonitischen Gemeinden der AMG wiederfinden lassen.

Die nun näher betrachtete Gemeinde ist in Möckmühl, im Süden Deutschlands ansässig. Damit gehört sie dem Regionalverband „Verband deutscher Mennonitengemeinden (VdM)“ an, welcher, wie zuvor erwähnt, eine eher evangelikale Ausrichtung hat. Seit 2016 bin ich in dieser Gemeinde als leitender Pastor angestellt. Die nun zusammengetragenen Beobachtungen wurden der Festschrift zum 100-jährigen Jubiläum der Gemeinde entnommen. Dies wurde, vor meiner Anstellung, durch die Mitarbeit vieler Ehrenamtlicher zusammengetragen und 2014 veröffentlicht. Ergänzende Informationen und hilfreiche Erklärungen wurden aus meinen Erfahrungen mit dieser Gemeinde hinzugefügt.

Die „Evangelische Freikirche Möckmühl (Mennonitengemeinde)“ hat einen im ersten Augenblick kompliziert wirkenden Titel. Dieser ist aber programmatisch und umschreibt das eigene Selbstverständnis. Das „Evangelisch“ betont die Wurzeln in der Reformationszeit und erinnert die Gemeinde, dass sie Glauben und Theologie auf das Evangelium bauen. Die Betonung auf der „Freikirche“ erfolgt, weil die Gemeinde die Selbstständigkeit, Mündigkeit und Freiwilligkeit jedes Einzelnen betont. Dieses Selbstverständnis umschließt auch die täuferisch-mennonitische Identität mit den geschichtlichen und theologischen Implikationen. Diese Selbstpositionierung wird im kirchlichen Umfeld sehr positiv wahrgenommen. Die evangelischen und katholischen Ortskirchen teilen das ökumenische Bestreben der Mennonitengemeinde, so dass Peter Scheffler-Kroeker auf viele ökumenische Begegnungen zurückblicken kann. „Schon seit vielen Jahren gestalten wir über das Jahr verteilt gemeinsame Gottesdienste und andere Gelegenheiten der Begegnung.“ (Scheffler-Kroeker 2014b:21). Für ihn ist dies ein wichtiger Begegnungsprozess, bei dem schon „viele Vorurteile zwischen den Kirchen und auch zwischen Einzelnen überwunden wurden“ (:21). So lebt die Mennonitengemeinde „gerne in einer versöhnten Verschiedenheit - wissend, dass unser gemeinsamer Glaube an Jesus Christus uns eint und uns herausfordert, miteinander diesen Glauben zu leben“ (:21).

Der Gottesdienst gestaltet sich bewusst generationsübergreifend. In einem gemeinsamen Einstieg finden Jung und Alt Momente der Begegnung. Anschließend „gehen die Kinder in ihren Gruppenraum. [...] Dort werden biblische Geschichten oder bestimmte Themen altersgerecht erzählt und anschließend mit Spielen, Basteln oder auch mal einem Rate-Quiz vertieft. (Heinz & Scheffler-Kroeker 2014:11). Der vonseiten täuferisch-mennonitischer Theologie stark betonte Ansatz des allgemeinen Priestertums findet auch in dieser Gemeinde Beachtung. Die Gemeinde kennt daher „kein autoritatives Lehr-„Amt“ (Scheffler-Kroeker 2014a:4) und betont die Einbeziehung möglichst aller Gemeindeglieder.

„Das Gemeindeverständnis beinhaltet das „allgemeine Priestertum aller Glaubenden“. Alle Glaubenden, die sich zur Gemeinde halten, sind gerufen, nach ihren Kräften und Begabungen aktiv in der Gemeinde mitzuarbeiten.“ (Scheffler-Kroeker 2014a:4)

Im aktiven Miteinander der Gemeinde sind die Auswirkungen davon gut spürbar. So wird in vielen Beiträgen der Festschrift von der intensiven Gemeinschaft der Gemeinde lobend berichtet.

„Wir schätzen vor allem die Offenheit und Herzlichkeit sowie die Wertschätzung, die jedem Gemeindeglied genauso wie Gästen entgegengebracht wird und auch die ganz besondere Gemeinschaft, die dort gelebt wird. Sie äußert sich z.B. in gemeinsamen Mahlzeiten nach Gottesdiensten, aber hauptsächlich auch im füreinander beten, in Segnungsgottesdiensten und konkreten Hilfsdiensten.“ (Schaible-Wintzek & Wintzek 2014:32)

Viele der aktuell im Gemeindeleben aktiven Mitglieder und Freunde haben selbst keinen täuferisch-mennonitischen Hintergrund. Persönliche Lebensumstände oder Zufälle haben sie in Kontakt mit der Gemeinde gebracht. Manche fühlten sich „wie Strandgut an das Ufer der Gemeinde gespült“ (Schüttel & Schüttel 2014:31) und waren über das herzliche Mithineinnehmen in die Gemeinde überrascht. „Hier wurden wir mit großer Herzlichkeit aufgenommen. [...] Die Verkündigung und die lebendige Gemeinschaft entsprechen unseren geistlichen Bedürfnissen.“ (:31) Die Gemeinde versteht sich als Glaubensfamilie und lebt eine familienhafte Gemeinschaft. Das Gemeindehaus einer der Orte, an dem diese Gemeinschaft ausgelebt wird.

„Der sonntägliche Gottesdienst ist unsere Hauptveranstaltung und auch der Hauptort unserer Begegnung. Manchmal dauern die Gespräche nach dem Gottesdienst fast so lange, wie der Gottesdienst selbst. Diese Begegnungen sind uns wichtig. Wir verstehen unsere Gemeinde als Familie Gottes.“ (Kerber 2014:9)

Andere Veranstaltungen in der Gemeinde leben vom Austausch und dem gemeinsamen Anteilhaben. Die regelmäßigen gemeinsamen Mittagessen nach dem Gottesdienst sind dafür zeichenhaft. Hierzu wird nicht ein Essen durch eine externe Gastronomie organisiert. Es wird vielmehr jedes Mal geworben, dass alle Teilnehmenden selbst etwas zum Essen beisteuern. Diese Tradition hat sich schon so gut etabliert, dass hierbei nahezu immer ein üppiges und abwechslungsreiches Buffet entsteht und immer alle satt werden. Dies ist eine Gelegenheit, bei der auch Gäste und Freunde der Gemeinde gerne etwas dazu beitragen und dadurch ihre Zugehörigkeit zum Ausdruck bringen. So wird eine offene und herzliche Gemeinschaft ganzheitlich spürbar und alle sind eingeladen, Teil dieser Gemeinschaft zu sein.

Der Gottesdienst wird damit nicht zum missionarischen Moment des Gemeindelebens. Im gottesdienstlichen Geschehen konstituiert sich vielmehr die Weggemeinschaft der Christen, welche sich in dieser Gemeinde zusammengefunden haben. Diese Weggemeinschaft hat einen offenen und einladenden Charakter. Außenstehende Menschen dürfen sich der Weggemeinschaft anschließen und einzelne Schritte mitgehen. Sie werden in die Gemeinschaft hineingenommen und zwanglos aufgenommen. Mache führt ihr Lebensweg nach einem gewissen Lebensabschnitt wieder weiter. Andere finden dadurch ihre geistige Heimat in der Gemeinde und im Glauben, wodurch sie dauerhaft dabei bleiben.

2.3. Darstellung täuferisch-mennonitischer Theologie anhand neuerer Entwürfe

Anhand wichtiger Theologen für die täuferisch-mennonitische Theologie werden nun in der interpretierenden Phase die zuvor gewonnenen Kernpunkte vertieft. Der Schwerpunkt, gemäß der in der Einleitung gesetzten Einschränkungen liegt dabei auf deutschsprachigen Theologen. Durch die Tatsache, dass täuferisch-mennonitische Theologie im letzten Jahrhundert stark durch amerikanische Mennoniten beeinflusst wurde, ist dies nicht gänzlich durchzuhalten. Besonders die Anfänge werden daher mit amerikanischen Theologen wiedergegeben. Im weiteren Verlauf wird aber deutlich, wie diese Impulse im deutschsprachigen Kontext aufgenommen und spezifisch weiterentwickelt wurden. Die im vorhergehenden Kapitel dargelegte Praxis soll hiermit erklärt und interpretiert werden.

2.3.1. Harold Bender „Anabaptist Vision“

Harold Bender, zuletzt Dekan und Professor für Kirchengeschichte am Goshen College (Indiana, USA), trug mit der „Anabaptist Vision“ einen großen Beitrag zur täuferisch-mennonitischen Geschichtsschreibung bei. In der Untersuchung theologischer Grundwerte der ersten Schweizer Täufer ist ein „einflussreicher Versuch“ (Enns 2003:132) entstanden, mennonitisch-täuferische Grundwerte für die gegenwärtige Kirche herauszuarbeiten.

„There can be no question but that the great principles of freedom of conscience, separation of church and state, and voluntarism in religion, so basic in American Protestantism and so essential to democracy, ultimately are derived from the Anabaptists of the Reformation period, who for the first time clearly enunciated them and challenged the Christian world to follow them in practice.“ (Bender 1944:4)

Benders Anabaptist Vision vollzieht sich in drei Schwerpunkten.

- Ein täuferisches Verständnis vom Wesen des Christentums als Nachfolge.
- Eine täuferische Konzeption von Kirche als Bruderschaft der Gläubigen.
- Eine täuferische Ethik der Liebe und Wehrlosigkeit.

Für die Forschungsfrage dieser Arbeit ist hierbei insbesondere der zweite Punkt von vordergründigem Interesse. Beide anderen werden dennoch kurz erläutert, um den

Gesamtzusammenhang deutlich zu machen. Bender selbst bindet alle drei Schwerpunkte eng zusammen und betont deren reziproke Abhängigkeit.

Der erste Schwerpunkt ist „the conception of the essence of Christianity as discipleship“ (:20). Hier wird die Nachfolge erwähnt, welche für die täuferische Theologie einen zentralen Charakter entwickelte. Diese Nachfolge impliziert einen Imperativ bezüglich sichtbarer Glaubensauswirkungen im Leben der Glaubenden. Nicht die lutherische Gnadenerfahrung, sondern die Anwendung dieser Gnade auf das eigene Leben und die daraus resultierende Lebensveränderung wurde betont.

„The Anabaptists could not understand a Christianity which made regeneration, holiness, and love primarily a matter of intellect, of doctrinal belief, or of subjective "experience," rather than one of the transformation of life. They demanded an outward expression of the inner experience.“ (Bender 1944:20)

Der dritte Schwerpunkt war eine „ethic of love and nonresistance as applied to all human relationships“ (:31). Die exegetische Basis hierfür war insbesondere die Bergpredigt, welche funktional, ohne relativierende Einwände, zum Leitbild für die geforderte Nachfolge wurde. Die dort betonte Gewaltlosigkeit wurde selbst unter größten Repressalien der Verfolgungszeit ausgelebt.

„The authorities had great difficulty in executing their program of suppression, for they soon discovered that the Anabaptists feared neither torture nor death, and gladly sealed their faith with their blood. In fact the joyful testimony of the Anabaptist martyrs was a great stimulus to new recruits, for it stirred the imagination of the populace as nothing else could have done.“ (Bender 1944:7)

Der zweite, und für diese Forschungsarbeit zentrale Schwerpunkt ist „a new concept of the church was created by the central principle of newness of life and applied Christianity“ (:26) Im Zentrum steht hierbei die freiwillige Mitgliedschaft aufgrund einer persönlichen Bekehrung, einem öffentlichen Bekenntnis und der Bereitschaft zur persönlichen Nachfolge. Diese Form der freiwilligen Bekennerkirche grenzte sich scharf vom Kirchenverständnis der Reformatoren und den Gedanken der Volkskirche ab. Bender interpretiert sogar das täuferische Kirchenkonzept als „the fulfillment of the original vision of Luther and Zwingli“ (:12f), welche beide entschieden „that it was better to include the masses within the fold of the church than to form a fellowship of true Christians only“ (:18). Sichtbarstes Zeichen dieses Kirchenverständnisses war die Wiedertaufe und die damit verbundene Ablehnung der Kindertaufe. Dieses Taufverständnis entfaltet seine Bedeutung insbesondere im Zusammenhang mit dem Kirchenverständnis und darf nicht als „the cause of their disavowal of the state church“ (:26), sondern als praktische Auswirkung verstanden werden. Die freiwillige Mitgliedschaft in einer Kirche und die geforderte persönliche Nachfolge führen zu diesem Taufverständnis.

„Such infant baptism would not only be meaningless, but would in fact become a serious obstacle to a true understanding of the nature of Christianity and membership in the church. Only adult baptism could signify an intelligent life commitment.“ (Bender 1944:27)

Zieht man weitere Werke Benders zu Rate, wird seine Vorstellung eines täuferischen Kirchenkonzepts deutlicher. Kirche ist für Bender nicht nur „a collection of discrete individuals; they are an organic whole“ (Bender 1976:43). Die partizipierenden Mitglieder einer Kirche werden zu einem Leib. Damit entstehen eine gegenseitige Teilhabe und ein intensives Miteinander.

„But the important thing to note is that the human fellowship, koinonia, is essential to the church. The individual who has been redeemed by grace will be drawn into true community with the other human persons in the church and thus express the koinonia in concrete human relations.“ (Bender 1976:48f)

Diese Gemeinschaft ist somit auch sehr stark untereinander verbunden. Das Einüben von Liebe und Nächstenliebe wurde innerhalb dieser Gemeinschaft intensiv praktiziert und war weit mehr wie nur die gegenseitige fromme Anteilnahme in Notsituationen. Ähnlich der Jerusalemer Urgemeinde halfen sich Täufer gegenseitig und teilten untereinander ihren Besitz, um Notleidenden zu helfen. Kirche war für die Täufer „neither an institution (Catholicism), nor the instrument of God for the proclamation of the divine Word (Lutheranism), nor a resource group for individual piety (Pietism)“ (Bender 1944:33f), sondern ein Übungsfeld christlicher Nachfolge, gemeinsam verbunden durch den Leib Christi.

Diese neue christliche soziale Gemeinschaft kollidierte mit den damaligen Sozial- und Kirchenvorstellungen. Die Folge dieser Nonkonformität war der Rückzug vom weltlichen System.

„The world would not tolerate the practice of true Christian principles in society, and the church could not tolerate the practice of worldly ways among its membership. Hence, the only way out was separation ("Absonderung"), the gathering of true Christians into their own Christian society where Christ's way could and would be practiced.“ (Bender 1976:27)

Abgesondert von der Welt, christliche Nachfolge lebend, wird diese Kirche „the new creation in the midst of the old creation“ (Bender 1976:88). Zeugnishaft soll Gottes „love and power in grace and redemption be made known by the church until the end of history“ (:111).

Das Kirchenkonzept, welches Bender hier mit seiner Anabaptist Vision zeichnet, setzt er sich deutlich von der augustinischen Differenzierung von ecclesia visibilis und invisibilis ab. Bender versteht Kirche ausschließlich als sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen. Hiermit Die persönliche Bekehrung und das öffentliche Bekenntnis durch die Taufe sind Vorbedingungen einer Teilhabe an dieser Gemeinschaft. Das praktische Leben wird durch hohe ethische Vorgaben geprägt, welche der Bibel entnommen sind. Diese Nachfolge lebend, resultiert dies in einen nonkonformen Lebensstil mit der Welt und führt zu einer Absonderung.

Benders Ansatz erfuhr in den Jahren nach seiner Veröffentlichung viel Ansehen und wurde oft rezipiert. Dies geschah jedoch nicht unkritisch. Die Concern-Bewegung (Enns 2003:133) lehnte Benders Ansatz als zu apologetischen Versuch ab. Sie unterstellten ihm, ein Gemeindeideal in die Quellen des Täuferiums hineinzulesen und damit die Geschichte zu wenig kritisch zu betrachten. Daher ist zu hinterfragen, ob Benders Anabaptist Vision wirklich eine von den frühen Täufem angestrebte Ekklesiologie wiedergibt. Die Theologie der frühen

Täufer war weniger ausformuliert, sondern mehr Axiomen und regulativen Prinzipien unterworfen. Diese regulativen Prinzipien boten den Täufern „Orientierung und Richtung für die nach innen gestellte Identitätsfrage, ohne sie zu kanonisieren“ (:142). Hierzu gehören die Betonung des Lebens und der Lehre Jesu, die Wichtigkeit der Nachfolge und die Forderung einer sichtbaren und freiwilligen Bekennerkirche. Diese von Bender herausgearbeiteten regulativen Prinzipien zeichnen ein erstes Bild einer täuferisch-mennonitischen Theologie und Ekklesiologie.

2.3.2. John Howard Yoder „Kirche als messianische Gemeinschaft“

John Howard Yoder zählt zu den einflussreichsten täuferisch-mennonitischen Theologen der Neuzeit. Nach seiner Promotion in Basel zog es ihn zurück in die USA, wo er ab 1965, zunächst in Elkhart, Indiana und anschließend an der Notre Dame University, Indiana, als Theologieprofessor lehrte. Seine theologische Prägung ist stark durch die Concern-Bewegung beeinflusst, was ihn zu einem lautstarken Widersprecher gegenüber Bender werden ließ. Auch wenn seine Werke und Schriften viele ekklesiologische Aussagen enthalten, hat Yoder einige systematisch-theologische Aufsätze formuliert, jedoch nie eine eigene Ekklesiologie veröffentlicht. Grund hierfür mag auch seine theologische Grundeinstellung gewesen sein. Er legte großen Wert darauf, Ekklesiologie nicht von Ethik zu trennen. Die Kirche versteht Yoder als „kreuztragende Nachfolge“ (Yoder 2000:22) einer Gemeinschaft, welche den gewaltfreien Weg Jesu folgen will. Diese starke Verknüpfung von Kirche und Nachfolge wird sich in den kommenden Ausführungen durchziehen. Das sich hierbei abzeichnende Bild seiner Ekklesiologie wird dabei aus seinen verschiedenen Büchern zusammengetragen.

Für Yoder hat die Kirche nicht nur eine propagierende Funktion, sondern ist durch ihre Nachfolge lebende Gemeinschaft selbst „ein Moment von Heil“ (:68). Die in der Gemeinde gelebte Gemeinschaft bildet einen Kontrast zur lebenszerstörenden und sündigen Umwelt. In der Gemeinde kann der Mensch eine Vorstellung davon bekommen, wie Gott sich das Leben vorgestellt hat. Gemeinde lebt somit zeichenhaft Gottes Reich. Die dort gelebte koinonia wird zum kerygma. „The Message is the Medium“ (Yoder 1994:73). Yoders Schlussfolgerung für das Wesen der Kirche ist die von ihm geforderte Sichtbarkeit (ecclesia visibilis). Dies sieht er schon bei den frühen Täufern veranlagt.

„Sucht man den Bruchpunkt, an dem die Täufer sich von der Reformation trennten, so geht es zuerst um die Gemeinde, ihre Sichtbarkeit und Handlungsfähigkeit. [...] Fragt man aber, warum die Gemeinde sichtbar und handlungsfähig sein soll, so findet man die Antwort: es geht um das Leben Christi in seinen Gliedern. Beide sind letztendlich untrennbar, eben weil die Nachfolge keine franziskanische Nachahmungsethik für den Einzelnen ist, sondern ein Werk des Leibes Christi“ (Yoder 1968:204)

Darauf aufbauend führt Yoder diesen Gedanken weiter zu dem, für seine Theologie zentralen Wort, der Kontrastgesellschaft. Die Kirche soll sichtbar und erkennbar sein und damit einen Kontrast zur nichtchristlichen Gesellschaft bilden. Allein durch ihre Nachfolge und den „Weg

des Kreuzes“ ist dieser Kontrast nicht zu vermeiden, denn dadurch wird die Kirche immer wieder in Spannung zur Welt stehen. Dies will Yoder aber nicht als unbeteiligte Absonderung verstanden wissen, sondern als aktiv gelebte Alternative. An der Kirche soll sichtbar werden, wie es aussehen kann, wenn man Gott mehr gehorcht, als den Menschen. Mit diesem Auftrag ist die Kirche in die Welt gesandt. Das ist ihre Identität.

Zwei Auswirkungen dieser Kontrastgesellschaft werden von Yoder benannt. Zum einen ist die sichtbare Gemeinde, als Kontrast zur Gesellschaft lebend, immer auch eine missionarische Gemeinde. Für ihn „muss die Gemeinde missionarisch tätig sein, weil es schon die Urgemeinde war“ (:181). Der Umkehrschluss ist stringent und herausfordernd. „Wenn die Gemeinde nicht evangelisiert, kann sie nicht leben.“ (:180). Die zweite Auswirkung, welche Yoder aufzeigt, ist die gesellschaftliche Verantwortung einer Kirche, welche sich kontrastierend hervortut, ohne sich abzusondern. Für Yoder ist die Welt „die konkrete Gestalt des geschöpflichen Ungehorsams“ (:161). Eine Gott gehorsame Gemeinde lebt nach anderen Regeln. Yoder stellt hierbei einen Bezug zum Abendmahl her. Unter Bezugnahme auf 1. Kor 11 sieht er darin eine soziale Ökonomie, welche einen sozialen Ausgleich und Gleichstellung fördert.

“That men and women are called together to a new social wholeness is itself the work of God, which gives meaning to history, from which both personal conversion and missionary instrumentalities are derived.” (Yoder 1994:74)

Parallelen dazu sieht er schon in den alttestamentlichen Regelungen zum Jubeljahr angelegt (Yoder 2001:24f). Seine Forderung ist, dass „heute die Christen Pionierdienste tun sollten auf jenen Gebieten, mit denen der Staat aus Mangel an Ideen oder Interessen nicht fertig wird (wie z. B. Freiwilligendienst, gewaltfreie Konfliktlösung, menschliche Behandlung von Nerven- und Geisteskrankheiten usw.)“ (Yoder 2000:52).

Im Taufverständnis verdeutlicht sich dieser Gedanke der sichtbaren Kirche. Abstand nehmend von einem individualistischen Sakramentsverständnis der Taufe, welche lediglich das persönliche Heil betont, versteht Yoder die Taufe primär als öffentlichen Bekenntnisakt.

„Der Wunsch, getauft zu werden, und das Christsein eines Menschen sind in dem Sinne sichtbar, als er es ausdrücklich und öffentlich für sich gelten lässt, dass Gott ihm Gnade zugesprochen und von ihm Gehorsam gefordert hat. Er kann deshalb im Kreis der bekennenden Gemeinde auf dieses sein Bekenntnis hin angesprochen werden in Ermahnung und Zucht“ (Yoder 1968:176)

Das eigene Glaubensbekenntnis, der Taufe vorgeordnet, hat hierbei einen wichtigen Stellenwert. Es soll nicht als Erweis seiner wirklichen Gläubigkeit verstanden werden. Dieses Urteil steht dem Menschen nicht zu. Aber der Täufling soll geprüft werden, ob er sich der Tragweite seiner Entscheidung bewusst ist und sein Bekenntnis reif und aufrichtig ist. Die Taufe ist somit bewusst „kein letztes Urteil über die Gläubigkeit, die Seligkeit oder das Erwähltsein desselben“ (:171).

Die starke Verknüpfung zwischen Ethik und Ekklesiologie wurde in den bisherigen Ausführungen an mehreren Stellen deutlich. Grundlage hierfür ist Yoders Christologie. Er

versteht Jesu Leben als beispielhaft und orientiert seine Ethik an der Liebe und Wehrlosigkeit Christi. Dieser Weg Jesu führte ihn ans Kreuz und wurde zu einem Weg des Leidens für Christus. Die ihm nachfolgende Gemeinde ahmt diesen Weg nicht lediglich nach, sondern hat Teil an seinem Leiden, indem sie ihm folgt. Dieser messianische Weg orientiert sich nicht am gängigen Herrschaftsbild, sondern lebt die Paradoxie des leidenden Gottesknechtes. Gewalt wird mit Gewaltlosigkeit begegnet, und der Nächste wird nicht beherrscht, sondern bedient. Die Konsequenz für diese kontrastierende Unangepasstheit war für Christus das Kreuz. Dieser Kreuzesweg ist auch seiner Gemeinde bestimmt, „denn ein Knecht wird nicht größer sein als sein Herr“ (Yoder 1981:88).

„Die kreuztragende Nachfolge der Gemeinde, das Weiterleben Christi in seinen Gliedern durch seinen Geist, ist nicht eine Schlussfolgerung, nicht ein Anhängsel, sondern Teil seines Heilswerkes. Das meint das Neue Testament, wenn es von Nachfolge, vom Leib Christi und vom Heiligen Geist redet: dass Gottes Wirken heute nicht weniger gültig, nicht weniger göttlich, nicht weniger dringlich ist als damals. Wie er damals in der Gestalt des Sohnes handelte, so handelt er heute in der Gestalt des Geistes in der Gemeinde.“ (Yoder 2000:22)

Damit hat Yoder eine Sichtweise der Kirche geprägt, welche innerhalb der täuferisch-mennonitischen Tradition oft rezipiert und weitergetragen wurde. Anklänge dazu werden in den Ausführungen der nächsten theologischen Entwürfe an vielen Stellen sichtbar werden.

2.3.3. Andrea Lange „Die Gestalt der Friedenskirche“

Mit ihrem Buch (1988) „Die Gestalt der Friedenskirche“ untersucht Andrea Lange theologische und ekklesiologische Kernüberzeugungen täuferisch-mennonitischer Identität. Die inhaltliche Nähe zu den Werken Yoders ist hierbei unverkennbar. Lange scheint einen Aktualisierungsversuch Yoder'scher Theologie im deutschsprachigen Raum anzustreben. Viele der Schwerpunkte Yoders werden dabei von Lange übernommen, so auch insbesondere der Zusammenhang zwischen Ekklesiologie und Ethik. Darüber hinaus setzt Lange aber auch eigene Akzente. So werden Yoders Ausführungen zur Evangelisation hingegen von Lange gänzlich ausgelassen. Dieses evangelikale Element scheint Lange abstreifen zu wollen. Ihr Fokus ist vielmehr, anders wie bei Yoder, die Gewaltfreiheit. Diesem Paradigma unterstehen all ihre ekklesiologischen Ausführungen. Trotz der vielen ekklesiologischen Aussagen in ihrem Buch bilden Langes Aussagen keine systematische Darstellung täuferisch-mennonitischer Kirchenlehre ab. Lange will ihre Arbeit vielmehr als Impuls für den ekklesiologischen Diskurs innerhalb der täuferisch-mennonitischen Gemeinden verstanden wissen.

Um Langes Arbeit für die Forschungsfrage nutzbar zu machen, soll nun zuerst ihr Paradigma der Gewaltfreiheit dargelegt werden. Dies ist zwar der Ethik zuzuordnen und ist damit nicht im direkten Forschungsinteresse dieser Arbeit. Dennoch wird durch Langes, und zuvor auch schon Yoders, Verknüpfung von Ekklesiologie und Ethik, die Gewaltfreiheit ein elementarer Bestandteil ihres täuferisch-mennonitischen Gemeindeverständnisses. Lange

greift hier auf einen in der täuferisch-mennonitischen Tradition häufig verwendeten Begriff des „shalom“ zurück und definiert diesen ganzheitlich als „umfassendes Konzept von Wohlsein, Heil, Frieden“ (Lange 1988:109). Dies ist für Lange das Ziel Gottes für die Menschheit. Der darin enthaltene Frieden impliziert für sie die Aufforderung Gottes zur Gewaltfreiheit. In ihrer Ausführung legt Lange einen großen Wert auf den Unterschied von Gewaltlosigkeit und Gewaltfreiheit. Während die Gewaltlosigkeit ein passives, beinahe ohnmächtiges Aushalten von friedlosen Umständen ist, „deutet Gewaltfreiheit auf die Grundlegung der Haltung im Handeln Gottes hin“ (:47). Weil Gott für seinen Frieden eintritt und selbst dabei auf Vergeltung verzichtet, befreit diese Gotteshaltung den Menschen und die Gemeinde von der Gewalt. Am Leben Jesu wird diese Haltung deutlich. Sein Leben war nicht konfliktfrei. Er stieß immer wieder mit den damaligen Autoritäten und den Mächten und Gewalten zusammen. Sein Verhalten war jedoch immer gewaltfrei und Frieden fördernd. Ein gewaltfreier Weg, welcher ihn bis ans Kreuz führte und dieses Kreuz für die Kirche zum „Paradigma der Feindesliebe“ (:27) werden lässt. Jesu Bergpredigt folgend ist die Feindesliebe „also geradezu das Proprium der Friedenskirche“ (:48). Weil Gott, vorgelebt durch Jesus Christus, auf Gewalt verzichtet hat, ist auch seine Kirche angehalten diesen gewaltfreien Weg zu gehen. Lange sieht darin eine Befreiung.

„Diese Befreiung ermöglicht der Gemeinde einen neuen Umgang mit Konflikten und Feindschaft. Sie ist befreit zu einem Leben der Versöhnung“. (:47) Zeichenhaft und sichtbar für die Welt, soll in der Kirche ein alternativer Umgang mit Konflikten gelebt werden, welcher auf Gewalt verzichtet und das ganzheitliche schalom sucht. Damit greift Lange, analog zu Yoder, die eschatologische Dimension der Gemeinde auf. In und an der Gemeinde soll jetzt schon zeichenhaft und ansatzweise sichtbar werden, wie Gottes Wille für die ganze Welt ist.

„Diese Verantwortung für die Welt nimmt die Form des Zeugnisses an. Die Existenz der Gemeinde als Zeugnis lässt sich dreifach bestimmen; als Hinweis auf die Feindesliebe Gottes und die in Christus geschehene Versöhnung, als Einladung in die messianische Gemeinschaft und als Aufforderung zur Nachfolge“ (Lange:74)

Diesen Zeugnisauftrag sieht Lange aber noch größer als nur auf der Ebene zwischenmenschlicher und lokaler Streitigkeiten. So fordert Lange „dass die ganze Kirche Jesu Christi sich der Bedrohung der Schöpfung durch alle Arten von Gewalt annehmen und sie zu ihrer zentralen Aufgabe machen muss. Kirche muss Friedenskirche werden“ (:84). Mit ihrem Wissen und ihrer Erfahrung in der gewaltfreien Konfliktbewältigung soll sich die Kirche in die Konflikte der Welt einbringen und damit Vorreiter in der Konflikttransformation werden. Dass dies in Teilen schon gelingt zeigt, der Friedensnobelpreis 2011 an Leymah Gbowee. Die liberianische Friedensaktivistin studierte an der Eastern Mennonite University (Virginia/USA) und graduierte dort am Center for Justice an Peacebuilding.

Diese Ausführungen zur Friedenskirche gaben schon die ersten Einblicke in Langes Ekklesiologie. Sie sieht die Kirche als Weggemeinschaft von Christen, welche durch ihren Glauben in die Gemeinschaft gerufen wurden. Glaube ist vielleicht außerhalb der Kirche

möglich, jedoch nicht in der von Gott gedachten Form. Erst in der Gemeinschaft erlebt das Individuum die befreiende Ergänzung durch andere Christen. Lange wehrt damit vehement einer Individualisierung. Dennoch ist die jeweilige Entscheidung des Individuums für den Weg der Nachfolge essenziell.

„Nachfolge ist die Antwort des Menschen auf den Ruf Jesu Christi. Es ist ein Sich-Einlassen auf den Weg Jesu, eine Bereitschaft sich ganz an den konkreten Lehren und Schritten dieses Menschen zu orientieren. Und zwar nicht, weil er ein vorbildlicher Mensch war, sondern weil sich in ihm der Wille Gottes manifestiert hat. [...] Von daher ist ein Element der Nachfolge der konkrete Gehorsam gegenüber den Geboten Christi, also des Gewaltverzichts und der Feindesliebe, und die Betonung seines Beispiels.“ (Lange:39f)

Die Taufe, als Folge der persönlichen Entscheidung für die Nachfolge, ist das öffentliche Bekenntnis zu Gott (:50) und gliedert den Täufling in die taufende Kirche ein. Die hierbei betonte Freiwilligkeit und Mündigkeit ist essenziell für Langes Ekklesiologie. Die Friedenskirche ist nach Lange eine „freiwillige Gemeinschaft“ (:49). Damit betont Lange ein weiteres Merkmal der täuferisch-mennonitischen Tradition. So spricht sie sich neben der Freiwilligkeit auch für die strikte Trennung von Kirche und Staat aus. Für sie muss die Friedenskirche „ansetzen bei dem Hinweis auf die Freiheit der Kirche, die als Freiwilligkeit der Mitgliedschaft, als Freiheit der Kirche vom Staat und als Gewaltfreiheit konkret wird“ (:15). Analog zu Yoder und Bender sieht sie die Konstantinische Wende und die damit einhergehende Verschmelzung von kirchlicher und staatlicher Gewalt äußerst kritisch.

„Die Hoffnung, dass die neue Einheit von Kirche und Staat zu einer Verchristlichung von Welt führt, war trügerisch. Die Folgen waren vielmehr eine Verweltlichung der Kirche.“ (:37) Ein weiterer Aspekt Langes Ekklesiologie wird deutlich an ihren Ausführungen zur Sozialgestalt der Friedenskirche. Ihr Merkmal ist der dienende und teilende Charakter der Gemeinschaft. Dieses Dienen und Teilen betrifft alle Bereiche des Lebens und ist Ausdruck einer theologisch begründeten Ganzheitlichkeit. „Der Ruf in die Nachfolge ist der Ruf in die Gemeinschaft. Sie ist die Gemeinschaft derer, die sich gemeinsam auf den Weg gemacht haben und dabei einander helfen.“ (:52) Von der praktischen Hilfeleistung, über materielle Unterstützung bis hin zur seelsorgerlichen Begleitung soll das Leben der Gemeinschaft prägen. Nicht nur für die Gemeindeglieder selbst, sondern insbesondere die am Rand der Gesellschaft lebenden Mitmenschen, die „Nächsten“ sollen durch diese Gemeinschaft mitgetragen werden und Gottes Zuwendung im solidarischen Handeln erleben. Wie auch Yoder, beruft Lange sich hierbei auf die alttestamentliche Forderung des Jubeljahrs (:24f).

Langes ekklesiologische Ausführungen haben innerhalb der AMG große Beachtung erfahren. Auch wenn viele ihrer Positionen nicht neu oder teilweise gänzlich von Yoder übernommen wurden, hat sie diese für den Kontext der AMG transponiert und aktualisiert. Für die theologische Selbstpositionierung der AMG war ihr Beitrag damit unverzichtbar.

2.3.4. Fernando Enns „Friedenskirche in der Ökumene“

Fernando Enns zählt aktuell zu den bedeutendsten täuferisch-mennonitischen Theologen im deutschsprachigen Kontext. Nach seiner Promotion in Heidelberg 2001 und der Habilitation 2008 wurde er zum Leiter der Arbeitsstelle „Theologie der Friedenskirchen“, am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg und Professor für Theologie und Ethik an der Theologischen Fakultät der Vrije Universität Amsterdam (NDL) ernannt. Seine Forschungsschwerpunkte liegen insbesondere in der Friedenstheologie und der Ökumenischen Theologie. Seine Dissertation spiegelt dies wieder, wenn darin die speziell Mennonitische Ekklesiologie im ökumenischen Dialog von ihm mit folgender Forschungsfrage untersucht wurde.

„In welchem theologischen und insbesondere ekklesiologischen Argumentationsgefüge ist die sozialetische Position der Historischen Friedenskirchen zu verorten und welchen potenziellen Beitrag halten die Historischen Friedenskirchen für den ekklesiologischen Diskurs in der Ökumene bereit?“ (Enns 2003:14)

Enns greift dabei nicht auf die kirchengeschichtlichen Überlieferungen der Täuferbewegung zurück, sondern reflektiert unter anderem die Darstellungen Yoders. Für ihn ist Yoder „der wohl bedeutendste Sprecher der Historischen Friedenskirchen im 20.Jh“ (:123). Damit gelingt Enns ein beeindruckender und prägender Entwurf täuferisch-mennonitischer Ekklesiologie, trotz der polyphonen Gemeindeflandschaft, welche er folgendermaßen charakterisiert.

„Die gegenwärtige mennonitische Gemeinschaft von Gemeinden ist vielfältiger denn je. Kein gemeinsames Amt, keine einheitsstiftende Bekenntnisschrift, kein verbindliches Credo lässt sich zur Beschreibung ihrer Gemeinsamkeit zitieren. Und dennoch bilden sie' nach ihrem Selbstverständnis eine Einheit, als Erben der pluralen täuferisch-mennonitischen Tradition.“ (Enns 2003:140)

Die folgenden Ausführungen beziehen sich überwiegend auf seine Dissertation, welche seinen ekklesiologischen Entwurf am deutlichsten konturiert. Die von ihm vollzogene Struktur, eingeteilt in Dialoge mit verschiedenen Kirchen innerhalb des ÖRK, wird für diese Darstellung nicht übernommen. Um den Fokus auf die Forschungsfrage zu schärfen, werden Enns ekklesiologische Kernpunkte thematisch gruppiert wiedergegeben.

Ein wichtiges Thema bei Enns ist das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft. In der täuferisch-mennonitischen Tradition sieht Enns, dass „das Kollektiv [...] dem Individuum vorgeordnet“ (:268) wird. Diese Betonung des Gemeinschaftsaspektes, sieht er biblisch mit dem Jesuwort aus Mt.18,20 belegt, welches die Präsenz Christi in der versammelten Gemeinde unterstreicht. „Die Gegenwart Christi ist nicht dem Individuum verheißen, sondern der Gemeinde und erst durch die Gemeinschaft den Einzelnen.“ (:312) In dieser Betonung des Gemeinschaftsaspektes sieht Enns mehrere wichtige Auswirkungen veranlagt. So wird dadurch die Möglichkeit eröffnet, "dem idealen Anspruch einer Gemeinschaftsethik innerhalb der Kirche, die als prophetisches Zeichen sichtbar die Kontrastgesellschaft lebt“ (:309) nachzukommen. Der Einzelne wird dadurch von einer überhöhten Individualethik befreit und darf in der Gemeinschaft den Lernprozess der Nachfolge bestreiten. Weiter befreit diese

Vorordnung der Gemeinschaft von individualistischen Tendenzen des Heilsverständnisses. Es geht nicht nur um die individuelle Bekehrung Einzelner, sondern um das zeichenhafte Leben als Gemeinschaft. „Daher zielt die Mission der Kirche nicht primär auf individuelle Bekehrung Einzelner, sondern ist immer sozial ausgerichtet.“ (:271) Im Taufverständnis wird dieses Spannungsverhältnis von Individuum und Gemeinschaft besonders deutlich.

„Mennoniten verneinen nicht den prägenden Charakter von Familie und Gemeinde für die religiöse Sozialisation eines Kindes. In diesem Sinne geht auch hier der Glaube der Kirche dem Einzelnen voraus. Aber der Glaube der Kirche kann nicht stellvertretend interpretiert werden. Durch die Praxis der Bekenntnistaufe werde klar, dass Gottes Gnadenakt auch die individuelle menschliche Antwort hervorrufe.“ (Enns 2003:278)

Die sozial ausgerichtete Mission umfasst nicht nur das Zeugnis und die Evangelisation, sondern immer auch den Dienst am Nächsten. Für Enns ist dabei das eine nicht vom anderen zu lösen. Die Kirche, als Kontrastgesellschaft in der Welt, lebt die Diakonie und wird damit selbst zum Kerygma und Zeugnis für die Welt. Die vielfältigen und zahlreichen mennonitischen Hilfswerke zeugen davon, wie diese Einsicht in die Praxis geführt wird.

Die hier schon mehrfach erwähnte Gewaltfreiheit ist in Enns Ekklesiologie ein zentrales Element. Am Weg Jesu ist diese Gewaltfreiheit für ihn unmissverständlich abzulesen. Für die Kirche bedeutet dies, dass die Gewaltfreiheit „gar als *articulus stantis et cadentis*⁷ aufgefasst“ (:318) werden muss. Diese Gewaltfreiheit hat aber keinen Selbstzweck und ist auch nicht das letztendliche Ziel. Mit der Gewaltfreiheit soll auf die versöhnte und wiederhergestellte Gemeinschaft verwiesen werden, welche Gott in der Welt stiften will. Selbstkritisch gibt Enns aber auch zu, dass dieser theologischen Einsicht im Laufe der Kirchengeschichte nicht immer gefolgt wurde. Eine Entwicklung, welche insbesondere zu Zeiten des Dritten Reichs ihre schmerzlichen Folgen hatte.

„Kriegsdienstverweigerung, das sichtbarste und öffentliche Zeichen der gewaltfreien Haltung, wurde meist als Privileg von den jeweiligen Regierungen zugestanden oder bot den entscheidenden Grund zu Auswanderungswellen. Im 19.Jh. schließlich wurde dieses Privileg von weiten Teilen der Mennoniten selbst aufgegeben - als Ergebnis einer langen Entwicklung der Verflachung des pazifistischen Gedankens durch Akkulturation und Emanzipationsbestrebungen.“ (Enns 2003:127)

In seinen Ausführungen greift Enns auch den für die täuferisch-mennonitische Theologie zentralen Begriff der Nachfolge auf. Diesen knüpft er ebenfalls an den Gemeinschaftsaspekt und sieht insbesondere die Gemeinschaft der Gläubigen in die Nachfolge berufen. Es ist die Gemeinde als hermeneutische Gemeinschaft, welche im Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden einen Kontrast zur weltlichen Gesellschaft bildet. Begründet sieht Enns die Nachfolge durch die christologische Zentrierung der Kirche. Der Weg Jesu, gewaltlos und regimekritisch, immer dem Willen Gottes folgend, ist das Vorbild, welchem die Kirche zu folgen versucht. So wie durch Jesus Gottes sichtbare Zuwendung zur Welt sichtbar wurde, durch Jesu Liebe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in die Welt kam, so soll nun die nachfolgende Gemeinde

⁷ Artikel mit dem die Kirche steht und fällt

dieses sichtbare Zeichen der Zuwendung Gottes sein. An der Gemeinde soll die Welt Gott und seinen Willen für die Welt erkennen können.

„Die messianische Gemeinschaft von Versöhnten als Ort des praktizierten Wortes Gottes verkörpert eine radikale und kontinuierliche Neuformulierung des Lebens miteinander nach der Regel Christi. Aufgrund des Gnadenaktes in Christus lebt die Kirche in der Spannung zwischen dem ‚schon jetzt‘ und dem ‚noch nicht‘ des Reiches Gottes; als bekennende Gemeinde freiwillig Nachfolgender bildet sie eine nonkonforme Alternative zur herrschenden Gesellschaft“ (Enns 2003:154)

Damit schreibt er der Kirche einen eschatologischen Charakter zu. Sie nimmt nicht das Reich Gottes vorweg, sondern ist eine zeichenhafte messianische Gemeinschaft. Die Metanoia der Welt soll durch sie verwirklicht werden. Gott will durch die Kirche die Gesellschaft transformieren und seine Nachfolger „so auf den Weg zur eschatologischen Vollendung als Erfüllung ihrer erschöpflichen Bestimmung“ (:322f) bringen. Damit wird die Kirche aufgewertet. Sie ist nicht „einfach Trägerin einer bestimmten Botschaft, sondern eine Gemeinschaft von Männern und Frauen, die dadurch in eine neue Sozialordnung berufen sind“ (:171). Eine Sozialordnung die sich durch die „Differenz der Perspektive, wie in der alternativen Gemeinschaftsqualität“ (:173) von der restlichen Gesellschaft unterscheidet und damit selbst zur missionarischen Botschaft wird. Analog zu Yoder titulierte Enns daher vehement: „Kirche ist Mission“ (:175). Ja mehr noch, Kirche ist „selbst Zeugnis und Kerygma“ (:315) und damit zwingend eine sichtbare Kirche. Treffend und komprimiert gibt Enns seinen täuferisch-mennonitischen Ekklesiologie-Entwurf folgendermaßen wieder.

„Die Kirche ist zuerst und vor allem versammelte Gemeinschaft von Glaubenden, die aufgrund ihres persönlichen Glaubensbekenntnisses in der Taufe den freiwilligen Beitritt bekunden und so als sichtbare Nachfolgegemeinschaft den Leib Christi bilden. Kirche ist die Gemeinschaft der Herausgerufenen und Auserwählten, der ‚Haushalt Gottes‘, die eschatologische Gemeinschaft. Differenziert von der ‚Welt‘ sieht sich die ‚rechte Kirche‘ als ‚Dienerin der Versöhnung‘, ‚Zeugin‘, ‚Prophetin‘, ‚Fremde‘, und ‚Durchreisende‘, äußerlich sichtbar in der absoluten Priorität des Gehorsams gegenüber der göttlichen Autorität im Gegensatz zu menschlichen und irdischen ‚Gewalten‘ (so vor allem Balthasar Hubmeier). Innerhalb der Gemeinde herrscht eine Beziehung der Liebe und Sorge füreinander: gegenseitige Ermahnung, Vergebung und Einigung. Die Vielfalt der Gaben gewährt ein Bewusstsein lokaler wie universeller Autonomie und Vollkommenheit.“ (Enns 2003:152)

2.3.5. Alfred Neufeld „Was wir gemeinsam glauben“

2006 wurden auf der Mitgliederversammlung der Mennonitischen Weltkonferenz (MWK) Pasadena (USA) ein Papier ratifiziert, welches die gemeinsamen Glaubensüberzeugungen zusammenfasst (Neufeld 2008:10f). Dies war Ergebnis eines mehrjährigen Gesprächsprozesses innerhalb der MWK und den zugehörigen Landesverbänden, zu denen auch die AMG gehört. Damit sollte die gemeinsame Glaubensgrundlage umschrieben werden, welche die täuferisch-mennonitischen Gemeinden in über 75 Ländern eint. Dieser Prozess wurde für die polyphone Bewegung täuferisch-mennonitischer Gemeinden mit ihren überwiegend basisdemokratischen Strukturen zu einer identitätsbildenden Phase. Das

einseitige Dokument gemeinsamer Glaubensüberzeugungen konnte die vielen Punkte aber jeweils nur anschnitten und nicht ausreichend ausführen. Um dies nachzuholen wurde Alfred Neufeld, Präsident der Protestantischen Universität Asunción (PAY) und Dekan der dortigen Theologischen Fakultät, mit der Aufgabe betraut, die gemeinsamen Glaubensüberzeugungen in einem Buch auszuführen. Er zog dazu historische täuferische Dokumente wie das „Schleitheimer Bekenntnis 1527 [und das] Fundamentbuch von Menno Simons 1540“ (:18) heran. Zudem versuchte er alt- und neutestamentliche Bezüge deutlich werden zu lassen. Die Tatsache, dass unter diesen Vorbedingungen dennoch nur ein eher kleines Buch mit gut 100 Seiten herausgekommen ist, liegt in der Gewichtung Neufelds, welche er im Buch verfolgt.

„Für Gott ist die Praxis wichtiger als die Theorie. Deshalb muss die Erkenntnis des Willens Gottes auch zur rechten Tat führen - zur „Orthopraxis“. Die „Orthopraxis“ eröffnet uns auch ein tieferes Verständnis von Gottes Willen. Je mehr wir gehorchen, desto besser begreifen wir.“ (Neufeld 2008:74)

Für Neufelds Argumentation grundlegend ist dabei immer die Christologie. Jesus Christus, welcher durch seine Menschwerdung, sein Leben und seinen Tod den Willen Gottes vorlebte, ist der Orientierungspunkt für alles theologische Nachdenken.

„Mit seiner Menschwerdung ist Jesus sichtbar in die Geschichte der Menschheit eingetreten. Sein Leben und Sterben, seine Auferstehung und Himmelfahrt, aber auch die Gemeinde in der Kraft des Heiligen Geistes und die Wiederkunft Christi in Herrlichkeit sind Realitäten, die die Menschheitsgeschichte beeinflussen.“ (Neufeld 2008:56)

Daran lehnt Neufeld auch die Ethik an, welche in der täuferisch-mennonitischen Tradition einen großen Stellenwert hat. „Christliche Ethik kann nie etwas anderes sein als die Ethik Jesu.“ (:83) Es geht darum, dem Beispiel Jesu zu folgen und damit dem Willen Gottes in allen Bereichen unseres Lebens und unserer Entscheidungen nachzukommen. In den Vordergrund stellt Neufeld hierbei den Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden. Der gewaltfreie Weg Jesu zeigt der Menschheit, dass Gottes Reich nicht mit Gewalt funktioniert. Es vollzieht sich vielmehr in der Gewaltfreiheit und wird dadurch den Menschen sichtbar. Die von Jesus, in seiner Bergpredigt geforderte Feindesliebe ist dabei für Neufeld „der revolutionärste Teil der christlichen Botschaft“ (:85). Davon ausgehend breitet sich eine „prophetische Botschaft“ (:88) aus, welche besagt, dass Gottes Reich ein Reich der Gerechtigkeit, Demut und Barmherzigkeit ist. Frieden zu stiften ist für die Christenheit und die Kirchen keine fakultative Frömmigkeitsübung, sondern eine christliche Tugend, die „uns zur Gewohnheit werden muss, weil es unserer Kultur des Friedens entspricht“ (:82).

Auf diese christologischen Eckpunkte baut Neufeld seine Ekklesiologie auf. So ist für ihn die Kirche eine Gemeinschaft der Gläubigen, welche „ihr Vertrauen bedingungslos in Christus setzen“ (:52). Diese Gemeinschaft ist sichtbar und freiwillig. Sie versucht das Spannungsfeld zwischen individueller und gemeinschaftlicher Gotteserfahrung zu halten, denn „Christus zu kennen, beinhaltet immer beide Dimensionen“ (:118). Die gefeierten Sakramente haben nur eine „symbolische Bedeutung“ (:97), indem darin das Handeln Jesu nachgeahmt wird und auf Gott verwiesen wird. Die Taufe erfolgt auf das freiwillige Bekenntnis eines mündigen Christen

und „verdeutlicht die Taufe des Heiligen Geistes“ (:57) ohne selbst rettende oder heiligende Kräfte zu haben. Sie ist vielmehr ein öffentliches Zeugnis der zuvor innwendig vollzogenen Bekehrung. Ebenso das Abendmahl, welches keine eigene Wirkkraft hat, sondern ganzheitlicher Ausdruck der Gemeinschaft untereinander und mit Christus ist. Mit diesen ekklesiologischen Eckpunkten zeichnet Neufeld kein lückenloses Bild einer täuferisch-mennonitischen Ekklesiologie. Es ist für ihn vielmehr die benötigte Grundlage um anschließend das Gemeindeleben täuferisch-mennonitischer Gemeinden zu skizzieren. An diesen praktischen Auswirkungen, der Orthopraxis, wird für Neufeld der wahre Charakter täuferisch-mennonitischer Gemeinden erst deutlich.

Nach Neufeld vollzieht sich Theologie in der Praxis der gelebten Gemeinschaft. Diesem Gedanken folgend misst er der Gemeinschaft eine große Autorität und Entscheidungsfreiheit zu. Dies ist unter anderem die Ethik. Der Glaubensgemeinschaft steht es zu, gemeinschaftlich ethische Entscheidungen zu treffen. Denn, um „Gottes Willen zu erkennen und zu tun, braucht es Klärungsprozesse innerhalb der Glaubensgemeinschaft“ (:73). Dieser gemeinschaftliche Vollzug wird auch auf die Schriftauslegung angewandt. „Gemeinsame Auslegung ist nötig, weil sie bereichert und vor Gefahren schützt. Niemand hat alle Gaben oder die ganze Weisheit und Erkenntnis.“ (:67) Befähigt wird die Gemeinschaft dazu durch „die wirksame Gegenwart des Heiligen Geistes“ (:73) und den „Geist der Geschwisterlichkeit“ (:28). So wird die Gemeinde befähigt, selbstständig und situativ angepasst Entscheidungen zu treffen, welche auf eigens gewonnenen exegetischen Ergebnissen beruhen. Eine größtmögliche Kontextualisierung ist hiermit möglich und bietet der Gemeinde eine große Chance. Herausfordernd hierbei ist die damit einhergehende Heterogenität, da jede Ortsgemeinde eigene, situative Entscheidungen trifft und die theologische Einheit damit gefährdet ist. So stellt sich hier die Frage, ob es für diese freie Entscheidungsfindung der jeweiligen Ortsgemeinde auch Grenzen gibt oder geben sollte.

Weitergehend bindet Neufeld seine Ekklesiologie auch an die Eschatologie. So versteht er die Kirche als „Teil der göttlichen Heilsgeschichte“ (:17) und durch den neuen Bund in Christus, „gesandt zu allen Völkern, um die Neuschöpfung zu bezeugen, die durch das Kommen des Reiches Gottes im Werden ist“ (:27). Gott hat ihr eine prophetische Rolle zugeordnet, welche sie in doppelter Weise ausleben kann. Sie soll als Ruferin die Gerechtigkeit Gottes verkünden, „sich evangelistisch zu Wort melden“ (:32) und „öffentlich anklagen und Missstände aufzudecken“ (:32). Die Kirche ist die Stimme Gottes in der Welt. Sie soll aber nicht nur reden, sondern auch zeichenhaft handeln. „Sie soll ein Beispiel sein für gelebte Gerechtigkeit innerhalb der eigenen Gemeinschaft. Und zwar so, dass es ansteckend auf ihr soziales Umfeld wirkt.“ (:88) In der ihr zugeordneten Funktion, als Salz und Licht für die Welt, soll an und in ihr die Präsenz des Heiligen Geistes gegenwärtig und sichtbar werden. Die Blickrichtung der Kirche ist somit nach innen und außen gerichtet. Der Blick nach innen ermutigt als Christus

nachfolgende Gemeinschaft, seinem gewaltfreien und gerechtigkeitsbringenden Weg zu folgen und damit ein ansteckendes Beispiel seiner Liebe zu sein. Der Blick nach außen bekräftigt den Auftrag der Kirche, für den Nächsten dazu sein. Die Kirche „will der Gesellschaft dienen, was auch eine politische Dimension hat. Der Dienst richtet sich auf alle menschlichen Nöte: emotionale, geistliche, wirtschaftliche, gesundheitliche wie auch auf Erziehung, Gewalt, Naturkatastrophen, Krieg, Gefangenschaft und Ungerechtigkeit“ (:31). Wendet sich die Kirche von diesem Auftrag ab, „verliert sie ihre verändernde Kraft“ (:111). Kommt sie dem Auftrag hingegen nach, wird sie „machtvoll vorangetrieben durch den Heiligen Geist Gottes“ (:43) und zeigt über sich hinaus, auf das kommende und werdende Reich Gottes.

„Die Mehrheit der christlichen Theologen ist überzeugt, dass Christus menschliche Kulturen zum Guten verändern will. Und das geschieht nur durch die sichtbare Gemeinde seiner Nachfolger. Geistliche, ethische und soziale Veränderung lebt und erkennt man in konkreter menschlicher Gemeinschaft. Christus ist in der Gemeinde zu finden. Und Christus bringt durch seine Gemeinde Veränderung in die Welt.“ (Neufeld 2008:113)

2.4. Kritische Würdigung und Fazit

Die täuferisch-mennonitische Tradition blickt auf eine fast 500-jährige Geschichte zurück. Die theologische Entwicklung vollzog sich dabei nicht linear. Dieses 2. Kapitel konnte dabei einzelne Aspekte dieser Entwicklungsgeschichte aufzeigen, um damit ein Bild der täuferisch-mennonitischen Gemeindearbeit in Deutschland zu zeichnen. Dieses Bild soll nun nochmals durchleuchtet und kritisch evaluiert werden. Einzelne kritische Einwände sind dabei schon bei der vorhergehenden Betrachtung aufgezeigt worden. Insbesondere der Ansatz Benders mit seinem revisionistischen und sozialgeschichtlichen Schwerpunkt wurde zunehmend kritisch gesehen. Nicht nur die Concern-Bewegung grenzte sich daraufhin von dem revisionistischen Ansatz ab. Auch heutzutage wird mit Enns (2008) deutliche Kritik geäußert. Er sieht in Benders Ansatz die Gefahr, dass ein Idealbild der eigenen Gemeinderealität in die Quellen des Täufertums hineingelesen wird.

Ein weiterer Kritikpunkt, welcher hier aufgrund seines nebensächlichen Charakters eher kurz ausgeführt wird, ist die Frage nach der Praxis der Friedenstheologie. Diese hat in der täuferisch-mennonitischen Theologie einen zentralen Stellenwert, was dazu führt, dass die Mennoniten als historische Friedenskirche anerkannt und geschätzt sind. Diesem Anspruch wurden täuferisch-mennonitische Gemeinden aber nicht immer gerecht. Eine kritische Aufarbeitung des Geschehens im Zeitalter des 3. Reiches ergab, dass der Friedensgedanke von vielen deutschen Mennonitengemeinden damals fast gänzlich aufgegeben wurde. Deutlich wurde dies an einem freundlichen und anbiedernden Grußtelegramm der Konferenz der ost- und westdeutschen Mennoniten zur Machtergreifung Hitlers. In der dunkelsten Stunde deutscher Zeitgeschichte sind die Mennonitengemeinden ihrem eigenen Ideal untreu geworden, obwohl eben dieses Ideal das Potenzial gehabt hätte, einen theologisch fundierten

Widerstand gegen die Unrechtsherrschaft Hitlers aufzubieten. Welche Lehren aus diesem Geschehen zu ziehen sind und wie dadurch ähnliches Versagen in Zukunft vermieden werden kann sind zu diskutierende Fragen für die täuferisch-mennonitische Glaubensgemeinschaft.

Wesentlich tiefer geht hier aber die kritische Nachfrage bezüglich der in täuferisch-mennonitischer Tradition hervorgehobenen Nachfolge Christi. Hiermit wird die lebenspraktische Umsetzung ethischer Einsichten gefasst, abgeleitet aus dem Leben und Reden Jesu. Zunächst kann festgehalten werden, dass die täuferisch-mennonitische Tradition, eng verbunden mit der evangelischen Bewegung leitende Grundgedanken in den Vordergrund stellt. Luthers vierfaches Sola ist auch elementarer Bestandteil täuferisch-mennonitischer Theologie. Nur wird das Kreuzesgeschehen in der evangelischen Tradition eher einseitig als Rechtfertigungsgeschehen interpretiert. Die täuferisch-mennonitische Tradition hingegen betont das zum Kreuze führende Leben Jesu und die daraus resultierende Ethik. Jesus ist den Weg des Kreuzes vorgegangen, welchem alle Christen aufgerufen sind, nachzufolgen.

Diese starke Betonung kann zur Folge haben, dass der Indikativ des Rechtfertigungsgedankens dem Imperativ der Nachfolge weicht. Es entstünde eine Werksgerechtigkeit, welche die Taten in den Vordergrund schiebt. Diese Gefahr sieht Stephen Dintaman (1992) schon in der Anabaptist Vision verankert. Seine Kritik ist, dass Bender „nirgendwo formuliert [...], was nun das Evangelium ist, das die Täufer glauben und verkündigen sollen“ (:206). Er sieht in der Anabaptist Vision vielmehr ein in die Täufergeschichte hineingelegten Verhaltenskodex, der das wahre Evangelium nicht ernst nimmt und wenn überhaupt nur ein soziales Evangelium vertritt. Abgesehen von dieser expliziten Kritik der Anabaptist Vision, ist das Spannungsfeld zwischen Imperativ und Indikativ nicht neu in der Theologiegeschichte. Jeder theologische Ansatz muss sich dahingehend prüfen, ob dieses Spannungsfeld gewahrt bleibt oder ob sich eine ungute Auflösung zu einer Seite vollzieht. Die Kritik bezüglich der Überbetonung der Nachfolge in der täuferisch-mennonitischen Tradition scheint daher durchaus berechtigt. Diese Schlagseite zur Gesetzlichkeit geht oft mit der stärkeren Betonung der Heiligung einher. Eine Unterbetonung der Rechtfertigung die Folge. Ein fortwährender Sensibilisierungsprozess bezüglich dieses Spannungsfeldes ist hierbei vielleicht eine Möglichkeit dem entgegenzuwirken.

Eine weitere Möglichkeit, der einseitigen Überbetonung des Imperativs entgegenzuwirken liegt in der täuferisch-mennonitischen Theologie selbst. Das Heil wird hier weniger individuell, wie gemeinschaftlich verstanden. „Gottes Heil ist gemeinschaftlich. Und am Heil partizipiert man deshalb in dem Maße, da man an der von ihm begründeten Gemeinschaft partizipiert.“ (Zeindler 2001:81) Der Imperativ der Nachfolge ist daher weniger dem Einzelnen aufgebürdet, wie der Gemeinschaft der Glaubenden, welche dadurch zur Nachfolgegemeinschaft wird. Dieser Gedanke ist in der zunehmend individualisierten Lebenswelt der Postmoderne ein wertvoller Gegenakzent und kann einen wertvollen Beitrag zur Gemeindeförderung leisten. So wird

der Einzelne auf seinem Weg des Glaubens in eine Gemeinschaft mit hineingenommen. Diese Gemeinschaft wird für ihn zu einer Lebens- und Lerngemeinschaft, in der er in die Nachfolge Christi hineinwachsen kann. Voraussetzung hierfür ist, dass die Kirche als *ecclesia visibilis* verstanden wird. Die sich durch die Taufe als Glieder am Leib Christi bekennen, werden dadurch Teil der sichtbaren Gemeinschaft der Glaubenden. Doch gilt es auch hier ein Spannungsfeld zu wahren. Eine *ecclesia invisibilis* steht in der Herausforderung ihre Glaubwürdigkeit gegenüber der Welt zu verlieren, da sie als Licht und Salz zum lebenden Unterschied herausgefordert ist.

Eine *ecclesia visibilis*, wie sich die täuferisch-mennonitische Tradition versteht, ist herausgefordert sich nicht an ihren sichtbaren Früchten und der personellen Größe zu messen. Eine Betonung der Sichtbarkeit birgt zweierlei Gefahren. Zum einen die Gefahr, eine Überforderung der Gemeindeglieder zu riskieren und eine ungesunde Kirchengleichzeitigkeit einzugestatten zu lassen. Ein Blick in die Geschichte täuferisch-mennonitischer Gemeinden zeigt, dass insbesondere die Kirchengleichzeitigkeit in der Vergangenheit intensiv und nicht immer kontextsensitiv eingesetzt wurde. Als Gegenreaktion ist diese in der heutigen postmodernen Welt fast gänzlich aufgegeben worden.

Für die Zukunft täuferisch-mennonitischer Gemeinden wird es eine Herausforderung sein, hier einen gesunden Mittelweg zu finden. Eine weitere Gefahr ist das Spannungsfeld zwischen Kirche und Welt vorschnell einseitig aufzulösen. Gerade die täuferisch-mennonitische Tradition steht dabei in der Herausforderung, trotz ihrer Betonung der Diskontinuität zur Welt und der daraus resultierenden Wirkung einer Kontrastgesellschaft, nicht in eine Separation abzurutschen. Auch hier zeigt ein Blick in die täuferisch-mennonitische Geschichte, dass oft der Rückzug aus der Welt gewählt wurde. Noch heute stehen mennonitische Kolonien, viele davon in Südamerika, dafür, diesen einseitigen Weg zu wählen. Getreu dem Wort Jesu gilt es auch für die Kirche, nicht von der Welt zu sein und dennoch in der Welt zu leben. Eine Kirche, welche den inneren und äußeren Rückzug aus der Welt wählt, kann dadurch zwar einen alternativen Lebensstil leben, verliert aber ihren Kontrast, da sie ihr Gegenüber, die Welt verloren hat.

Kontrastgesellschaft zu sein heißt, mitten in der Welt einen Lebensstil vorzuleben, welcher einen Kontrast zum Umfeld bildet. Dazu gehört nach täuferisch-mennonitischem Verständnis auch das Leben in flachen Hierarchien, geleitet in geschwisterlichem Miteinander. Diese flachen Hierarchien und das damit oft verbundene Vakuum an Machtstruktur birgt Herausforderungen für das Miteinander. Ein Vakuum an Macht läuft immer Gefahr, durch Menschen ausgefüllt zu werden, welche dieses Vakuum mit eigenen Machtbestrebungen zu füllen versuchen. Insbesondere bei Menschen, welche von außerhalb der täuferisch-mennonitischen Tradition zur Gemeinde dazu stoßen und diese Kultur nicht kennen, ist oft ein Lernprozess vonnöten. Die in vielen Gemeinden gepflegte Entscheidungskultur des

Konsenses erfordert ein hohes Maß an kommunikatorischen Fähigkeiten, sowohl von der anleitenden Person, wie auch von der gesamten Gemeinschaft. Dies muss gemeinsam gelernt und geübt werden. Nichtsdestotrotz ist ein Konsensprozess anfällig. Laute und meinungsstarke Stimmen werden öfter und schneller gehört wie andere und können Prozesse einseitig beeinflussen. Umgekehrt kann auch eine Minderheit durch Verweigerung diktatorische Macht im Entscheidungsprozess ausüben. Die täuferisch-mennonitische Tradition muss sich daher hier auch hinterfragen lassen, ob die oft angestrebte Form des Konsenses auch für jede Entscheidung die richtige ist.

Ein letzter Kritikpunkt schließt sich hieran an. Die flache Hierarchie gibt den einzelnen täuferisch-mennonitischen Gemeinden ein Höchstmaß an Autonomie und Freiheit. Gepaart mit der täuferisch-mennonitischen Betonung der Orthopraxis ist dadurch die konfessionelle Orthodoxie unterbetont worden. Das Fehlen gemeinsamer Bekenntnisschriften ist Ausdruck dessen. Die Folge war oft eine immer weitergehende Fragmentierung und Spaltung. Der Prozess der „Gemeinsamen Überzeugungen“ hat hierbei einen Anstoß in die richtige Richtung gegeben. Diesen gilt es weiterzuverfolgen. Zukünftig wird eine wichtige Frage für die täuferisch-mennonitische Tradition sein, wie das Spannungsfeld vom gemeinsamen Miteinander, auch in Glaubensfragen, und das Bedürfnis nach Autonomie der einzelnen Ortsgemeinden fruchtbar zu wahren ist.

3. Hauptteil: Missionale Theologie

Der Hauptteil 2 soll einen Überblick über die aktuelle Diskussion zur Missionalen Theologie in Deutschland geben. Hierzu wird in einer ersten darstellenden Phase die Theorie der Praxis der Missionalen Theologie beleuchtet. Darauf folgt in der interpretierenden Phase die Darlegung Missionaler Theologie anhand neuerer Entwürfe.

3.1. Ursprünge und Entwicklung Missionaler Theologie

Die darstellenden Phase startet mit einem Überblick zur den Ursprüngen und der Entwicklung der Missionalen Theologie. Diese vorgelagerte Betrachtung zollt dem Umstand Rechnung, dass die Diskussion der Missionalen Theologie in einen kirchen- und missionsgeschichtlichen⁸ Kontext eingebunden und damit in ihrer Entstehung selbst Einflüssen ausgesetzt gewesen ist. Die Entwicklung sagt somit viel über das Wesen der Missionalen Theologie aus. Der kurze Überblick soll die wesentlichen Einflüsse offenlegen und die Entwicklung bis zum aktuellen Stand nachzeichnen. Dies soll für den weiteren Verlauf der Forschungsarbeit helfen, die Kernthemen und Argumentationswege Missionaler Theologie besser nachvollziehbar zu machen.

3.1.1. Die Missionsgeschichte der Missionalen Theologie

Das Verhältnis von sozialer Aktion und Evangelisation ist ein bekanntes Spannungsfeld innerhalb der Mission- und Kirchengeschichte. Die innerhalb der Missionalen Theologie geforderte Ganzheitlichkeit hat ihren Ursprung in diesem Spannungsfeld. Daher erscheint es weiterführend sinnvoll, dieses Spannungsfeld genauer zu betrachten und die missionsgeschichtliche Entwicklung hier im Groben zu skizzieren.

Die einmütige Erklärung im Vorfeld des Forums für Weltmission Pattaya 2005⁹ und die dort eindeutig benannte Verbindung „von Dienst an der Gesellschaft und Verkündigung des Evangeliums“ (Sauer 2004:2) ist ein Ergebnis einer langen Kontroverse. Frühere Missionskongresse waren einseitiger in ihrer theologischen Deutung und legten eine „absolute Priorität der Proklamation vor der sozialen Verantwortung“ (Reimer 2009b:247) zutage. Damit wurde Mission exklusiv als Evangelisation gedeutet. Die Kongresse in Berlin (1966) und Wheaton (1966) können hier beispielhaft angeführt werden. Wheaton (1966) kam fast gänzlich

⁸ Im deutschen Sprachgebrauch wird oft zwischen innerer und äußerer Mission unterschieden. Die innere Mission welche missionarische Bestrebungen innerhalb des eigenen Landes umfasst äußert sich überwiegend im karitativen Engagement und der kirchlichen Diakonie. Die äußere Mission beschreibt hingegen die Aufgabe der Missionswerke und der Missionare im Ausland. Diese Differenzierung ist m. E. eine innerdeutsche Besonderheit und bei der Diskussion um die Missionale Theologie nicht weiter hilfreich. Das Bestreben der Missionalen Theologie ist es gerade, diese Unterscheidung aufzuheben und einen ganzheitlichen Missionsbegriff zu schaffen. Im Verlauf dieser Arbeit wird daher von der Differenzierung zwischen innerer und äußerer Mission abgesehen und einheitlich das Wort „Mission“ genutzt.

⁹ Diese Konferenz ist durch die Lausanner Bewegung initiiert und hat einen evangelikalen Schwerpunkt. Die parallel dazu verlaufende Linie ökumenischer Missionskonferenzen wird in dieser Forschungsarbeit ausgegrenzt.

ohne Themen zur sozialen Tat aus und es stand „die Evangelisation im Vordergrund des missionarischen Auftrags“ (Hardmeier 2009:20). In Berlin (1966) wurden zwar zum ersten Mal Theologen aus der Zwei-Drittel-Welt einbezogen und gehört, ohne dass jedoch dem Anliegen der sozialen Verantwortung mehr Gehör geschenkt wurde. Der Kongress befasste sich mit dieser Thematik „nur am Rande“ (:21) und betonte wieder die Priorität der Evangelisation. Zunehmend wurden jedoch andere Stimmen laut und forderten ein Umdenken. Samuel Escobar forderte die Evangelikalen auf, „ihre soziale Verantwortung für die Welt ernst zu nehmen“ (Reimer 2009b:252) und stellt in seiner Rede einen Zusammenhang zwischen der sozialen Tat und der Verkündigung her.

Eine notwendige Veränderung deutete sich an. Drängende Fragen, durch die Herausforderung einer nachkolonialisierten und globalisierten Welt, erforderten tiefgreifende Antworten. Auf dem Kongress für Weltevangelisation in Lausanne (1974) „begann man sich dieser Aufgabe zu widmen und gab damit Raum für eine der größten missionstheologischen Veränderungen in der modernen Mission“ (Hardmeier 2009:23). Lausanne wird rückblickend als „der bedeutendste Missionskongress der modernen evangelikalen Bewegung“ (:23) und „Meilenstein der Entwicklung einer kontextuellen evangelikalen Theologie“ (:25f) bezeichnet. Grund hierfür ist insbesondere der 5. Artikel der Lausanner Verpflichtung, einem Abschlussdokument des Kongresses, mit mehr als 2300 Unterstützern.

„Wir bekräftigen, dass Gott zugleich Schöpfer und Richter aller Menschen ist. Wir müssen deshalb Seine Sorge um Gerechtigkeit und Versöhnung in der ganzen menschlichen Gesellschaft teilen. [...] Dennoch bekräftigen wir, dass Evangelisation und soziale wie politische Betätigung gleichermaßen zu unserer Pflicht als Christen gehören. Denn beide sind notwendige Ausdrucksformen unserer Lehre von Gott und dem Menschen, unserer Liebe zum Nächsten und unserem Gehorsam gegenüber Jesus Christus. [...] Glaube ohne Werke ist tot.“ (Lausanner Bewegung Deutschland:5)

Diesem Artikel ging eine intensive und leidenschaftliche Auseinandersetzung mit der Thematik auf dem Kongress voraus. Die Stimmen der Theologen aus der Zwei-Drittel-Welt, den meist ehemals kolonialisierten Ländern, waren in Lausanne auf offene Ohren gestoßen und haben maßgeblich den Verlauf des Kongresses beeinflusst. Selbst einflussreiche Theologen, wie Billy Graham und John Stott, davor starke Verfechter eines Primats der Evangelisation, entwickelten eine Offenheit für den ganzheitlichen Ansatz, welcher die soziale Verantwortung betont (Reimer 2009b:254). Reimer geht sogar soweit, in Lausanne die „Initialzündung für den Siegeszug des ganzheitlichen Missionsverständnisses“ (Reimer 2009b:254) zu sehen.

Eine homogene Entwicklung scheint dies aber in Lausanne noch nicht gewesen zu sein. Der Artikel 4 betont immer noch deutlich „die Priorität der Verkündigung vor dem Sozialen Engagement“ (:253). Und die positive Bewertung des 5. Artikels ist ebenfalls nicht ungeteilt.

„Noch zehn Jahre nach Lausanne klagte der Missionswissenschaftler Peter Beyerhaus, der Artikel 5 habe den radikalen Evangelikalen Anlass für ein verändertes Missionsverständnis gegeben, das die biblische Lehre von der Erlösung verdunkle. Beyerhaus ging mit dieser Entwicklung scharf ins Gericht und bezeichnete sie als „verräterische Aufgeschlossenheit“ für die kontextuelle Theologie.“ (Hardmeier 2009:25)

In Opposition dazu sammelten sich mit der Erklärung „A Response to Lausanne“ Theologen, denen die Lausanner Verpflichtung nicht weitreichend genug war. Für sie musste ein biblisches Missionsverständnis die „ganze Welt mit ihren Nöten im Blickfeld“ (:24f) haben und sich nicht mit der Rettung einzelner Menschen begnügen. Diese divergierenden Lager sorgten in den Jahren nach Lausanne für eine wachsende Kluft in der evangelikalen Bewegung. Eingefahren auf die eigene Position und unbeweglich für andere Argumente, verfiel der theologische Diskurs immer mehr zu einem Grabenkampf. Beim Kongress in Pattaya (1980) wurde dies unübersehbar. Hardmeier konstatiert diesem Kongress eine Kollision zweier Welten und unüberbrückbare Positionen (:32). Diese Differenzen entwickelten sich zur existenziellen Bedrohung für die evangelikale Bewegung. In Grand Rapids (1982) und Wheaton (1983) wurde der Versuch unternommen, diesen Graben zu überbrücken. Erste Erfolge waren aber erst in Manila (1989) zu sehen. Die beiden Lager schienen auch dort nicht völlig miteinander vereinbar, doch wurde ein erster Kompromiss darin gefunden, dass „die Verkündigung des Evangeliums, eine Demonstration durch Taten der Barmherzigkeit und der Aufbau der Kirche evangelikale Kernaufgabe ist“ (:46). Das hierbei entstandene Manila Manifest „reflektiert das evangelikale Ringen um die korrekte Verhältnisbestimmung von Evangelisation und sozialer Aktion“ (Hardmeier 2012:295).

Bedeutsam für die Betrachtung der Missionalen Theologie erscheint hier das Auftauchen zweier zentraler Worte in diesem Prozess. Die Transformation, als Kernbegriff Missionaler Theologie, wurde erstmals in Wheaton (1983) eingebracht. Damit sollte zum Ausdruck gebracht werden, dass Mission und Entwicklungshilfe „sich nicht länger nur auf Verkündigung und Hilfeleistungen beschränken, sondern auf die Umwandlung (Transformation) der Gesellschaft hinarbeiten und Strukturen verändern“ (Hardmeier 2009:12f) sollen. Dieser Begriff wurde im weiteren Verlauf durch den Inkarnationsgedanken ergänzt. „Am größten evangelikalen Missionskongress seit Lausanne, in Manila 1989, setzte sich die Überzeugung durch, dass Mission inkarnatorisch sein muss“ (:13). Die Einflüsse der Befreiungstheologie erscheinen hier unverkennbar. Insbesondere die kontextuelle Theologie, welche den Menschen im Kontext seines sozialen Umfelds sieht, ist „wesentlich durch die lateinamerikanische Befreiungstheologie beeinflusst“ (:59).

Einen vollständigen Konsens beider Lager hat es bis heute nicht gegeben. Hardmeier konstatiert vielmehr verfestigte Lager und bis heute spürbare „unterschiedliche missionstheologische Positionen“ (:48). Reimer sieht die Entwicklung optimistischer und erkennt ein Zusammenrücken beider Lager.

„In den Jahren nach Manila nähern sich große Massen der Evangelikalen dem erweiterten und ganzheitlichen Missionsverständnis der Radikalen. Das wird recht deutlich, wenn man sich die Abschlussdokumente der großen evangelikalen Missionskonferenzen ansieht.“ (Reimer 2009b:257)

3.1.2. Einfluss durch „The Gospel and Our Culture“ und Lesslie Newbiggin

Das Netzwerk „The Gospel and Our Culture“ (GOCN) verstand sich bei seiner Entstehung in den 90er Jahren, als überkonfessionelle Bewegung zur Erneuerung der Kirchen in Nordamerika. Ausgehend von dem deutlich spürbaren Rückgang, der Mitglieder in den protestantischen Kirchen in Nordamerika, entstand eine Diskussion über die Relevanz der christlichen Botschaft und der Kirchen in der nordamerikanischen Gesellschaft. Im Kontext dieses Netzwerkes wurde die Bezeichnung der Missionalen Theologie aufgegriffen und zum Leitbegriff ernannt.

„Mit seinen Überlegungen für eine missionarische Auseinandersetzung mit westlicher Kultur war Lesslie Newbiggin einer der Hauptdenker des [...] Programms „The Gospel and Our Culture“ (GOCN), dessen Titel auf einen Vorschlag Newbiggins zurückgeht. (Reppenhagen 2011:112)

Newbiggin kehrte 1974 nach seiner langjährigen Tätigkeit als Missionar in Indien zurück ins vermeintlich christliche Abendland. Zu seiner Überraschung fand er sich wieder, „in Auseinandersetzung mit einer pluralistischen Gesellschaft, die ihre christlichen Wurzeln aufgegeben hatte“ (:109). Nach seiner Missionarstätigkeit in Indien fühlte er sich zur Mission im Westen berufen. Sein Missionsverständnis prägte hierbei maßgeblich sein Denken und Wirken.

„Ausgehend von der Erfahrung des Missionars sieht Newbiggin den Versuch der Kommunikation des Evangeliums in einer Dreiecksbeziehung zwischen der Kultur der Hörer, der Kultur des Missionars bzw. der missionarischen Gemeinde und der Bibel, die eine besondere, auch kritische Position gegenüber den anderen beiden Seiten des Dreiecks einnimmt.“ (Reppenhagen 2011:116)

Mission ist für Newbiggin Kommunikation des Evangeliums. Diese Kommunikation muss aber dem jeweiligen Kommunikationspartner angepasst werden. Hierin begründet sich die Notwendigkeit für die Kontextualisierung des Evangeliums, welche Newbiggin unterstreicht. Aus Sorge vor der Aufgabe des Evangeliums will er die Notwendigkeit der Kontextualisierung zusammenbinden mit dem „radikalen Ruf des Evangeliums zur Diskontinuität“ (:119). Das Evangelium ist für ihn die dominantere Kultur, welche „die Kultur der neu gegründeten Gemeinde bestimmt“ (:119). Neben seiner Forderung zur Kontextualisierung ist auch ein ganzheitliches Missionsverständnis prägend für GOCN gewesen. Newbiggin wandte sich vehement gegen ein individualisiertes Heilsverständnis. „Nach Newbiggin ist eine Heilsbeziehung mit Gott ohne eine Beziehung zu seinem Nachbarn dem Charakter des Evangeliums fremd“ (:141).

Martin Reppenhagen sieht vom Wirken Newbiggins ausgehend einen wesentlichen Einfluss auf das Netzwerk GOCN und zählt ihn darüber hinaus zu den „bedeutendsten Missionstheologen der ökumenischen Bewegung“ (:100). Für die Diskussion im deutschsprachigen Kontext mag diese Einschätzung zunächst verwundern, da „seine Ansätze für eine Missionstheologie für den Westen nur marginal aufgenommen wurden oder abgelehnt wurden“ (:150f). Zudem hat Newbiggins aktueller Einfluss auf GOCN und die Diskussion um die

Missionale Theologie stark nachgelassen. Sein Missionsverständnis jedoch ist bis heute prägend und maßgeblich entscheidend gewesen für den Paradigmenwechsel in der Missionstheologie und für die Missionale Theologie.

3.1.3. Einfluss durch David Bosch

Zeit seines Lebens setzte sich David Bosch dafür ein, diese verfestigten Positionen aufzuweichen und den Graben zu überwinden. Kurz vor seinem Tod erschien sein bedeutsamstes Buch „Mission im Wandel“, welches „in kürzester Zeit zu einem missiologischen Standardwerk“ (Hardmeier 2015:196) wurde. Darin greift er das Spannungsfeld innerhalb des missionstheologischen Diskurses direkt auf. In aller Entschiedenheit wendet er sich sowohl gegen die einseitige Betonung der Weltverantwortung und der Sozialen Aktion, indem er darin das Risiko benennt „nicht nur die Kirche zu verlieren, sondern auch Christus“ (Bosch 2011:284f). Ebenso scharf verurteilt er die einseitige Orientierung auf das Seelenheil und die fehlende Weltverantwortung (:263). Beides kann nur zusammen gedacht und in einer kreativen Spannung fruchtbar werden.

„Authentisches kerygma hat eine inhärente soziale Dimension, echte diakonia hat eine inhärente Verkündigungsdimension. [...] Beide Dimensionen sind untrennbar miteinander verbunden. Wenn man eine verliert, verliert man auch die andere.“ (Bosch 2011:295)

Diese „Doppelbewegung“ (:291) vollzieht sich nicht immer synchron und es mag kurzzeitige Schwerpunktverschiebungen zugunsten einer Position geben. Doch lässt sich keine Position gänzlich von der anderen trennen. Hardmeier (2015) sieht darin einen ganzheitlichen Ansatz. „Mission umfasst nach Bosch die ganze Bandbreite biblischer Sendung und ist ganzheitlich zu verstehen.“ (Hardmeier 2015:199f) Dieses ganzheitliche Verständnis, als Ergebnis der positiv genutzten kreativen Spannung beider Positionen, wird zu einem Grundbaustein Missionaler Theologie.

Nur diesem neuen Paradigma folgend, kann die Kirche ihrer Berufung treu bleiben und der Missio Dei folgen. Gott, welcher selbst „ein missionarischer Gott“ (Bosch 2011:310) ist, ist immer „Subjekt der Mission“ (:311). Die Kirche wird dadurch zum Objekt der Mission indem sie selbst Mission lebt. „Es ist nicht die Kirche, die Mission „treibt“; es ist die Missio Dei, die die Kirche konstituiert.“ (Bosch 2012:613) Diese Mission muss laut Bosch experimentellen Charakter haben (:503), sich dem jeweiligen Kontext anpassen (:296) und multidimensional (:604) sein.

„Mission ist ein Dienst mit sehr vielen Facetten in Anbetracht von Zeugnis, Dienst, Gerechtigkeit, Heilung, Versöhnung, Befreiung, Frieden, Evangelisation, Gemeinschaft, Gemeindepflanzung, Kontextualisierung und vielem mehr. Und gerade der Versuch, einige der Dimensionen der Mission aufzulisten, birgt eine Gefahr, weil hier der Eindruck vermittelt wird, wir könnten definieren, was unendlich ist. Wer immer wir auch sind, wir sind versucht, die missio Dei in die engen Grenzen unserer eigenen Vorlieben einzusperren, wodurch wir unweigerlich zur Einseitigkeit und zum Reduktionismus zurückkehren. Wir sollten uns vor jedem Versuch hüten, Mission zu scharf einzugrenzen.“ (:604)

Mit diesem ganzheitlichen Missionsverständnis, gelebt in kreativer Spannung, zwischen Sozialer Aktion und Evangelisation und der Betonung der Missio Dei, wird Bosch von Hardmeier (2015) als einer der „Väter der missionalen Theologie“ (Hardmeier 2015:224) bezeichnet.

3.1.4. Aktuelle Entwicklungen im deutschsprachigen Raum

Auch wenn die theologische Diskussion um Evangelisation und Sozialer Aktion sicherlich schon viel früher in Deutschland diskutiert wurden, lässt sich der Einfluss der Missionalen Theologie erst ab Mitte der 2000er Jahre nachweisen. So startete im Oktober 2007 am Marburger Bildungs- und Studienzentrum (MBS) das „Studienprogramm Gesellschaftstransformation“ (Faix 2013:22). Hier wurden spezifisch missionale Aspekte in das Curriculum eingebaut, um eine größere Praxisorientierung zu gewähren. Motivation hierfür war „die Sprachfähigkeit von Christen über Milieugrenzen hinweg“ (:22) zu fördern. Dies wurde unter anderem damit umgesetzt, dass die theologische Ausbildung zum Jugendreferenten ergänzt wurde durch eine Ausbildung zum staatlich anerkannten Erzieher und der Möglichkeit einer Erweiterung zum Bachelor in Social Work. Soziale und theologische Anliegen werden hier schon in der Ausbildung zusammengebunden um eine, der Missionalen Theologie entsprechende, größtmögliche Ganzheitlichkeit zu generieren. Das MBS und die Dozenten engagierten sich zudem in der Forschung. Tobias Faix gründete das Sozialforschungsinstitut empirica und der dem MBS nahestehende Verlag der Francke-Buchhandlung GmbH veröffentlichte mittlerweile den achten Band seiner Reihe „Transformationsstudien“.

Als weitere Ausbildungsstätte im freikirchlichen Kontext, orientierte sich auch das Institut für Gemeindebau und Weltmission (IGW) zunehmend an der Missionalen Theologie. Aktuell werden mehrere Studiengänge zum Thema Gesellschaftsrelevanter Gemeindebau und Missionaler Theologie angeboten. Über die, in Kooperation mit dem Neufeld-Verlag herausgegebene Buchreihe „Edition IGW“, veröffentlichte Roland Hardmeier seine Werke zur Missionalen Theologie. Zudem ist das IGW sehr an einer Weiterentwicklung der Missionalen Theologie interessiert. In einem interaktiven Prozess wurden in Zusammenarbeit mit verschiedenen Theologen und Pastoren Think-tanks veranstaltet. Ergebnisse hiervon waren verschiedene Thesenpapiere zur Missionalen Theologie. Das erste erschien 2008/2009 (Peyer-Müller 2009:129) und postuliert 12 Thesen zur Missionalen Theologie. Diese wurden zwischenzeitlich durch Thesen zur Missionalen Eschatologie, Soteriologie, Ekklesiologie, Pneumatologie und Christologie ergänzt.

Als dritte Ausbildungsstätte ist noch die Universität Greifswald mit ihrem Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung zu nennen. Unter der Leitung von Prof. Dr. Michael Herbst erforschte Marin Reppenhausen die Missionale Kirche in Nordamerika und entwickelte daraus folgend 10 Thesen zur Missionalen Theologie in Deutschland. Er wagt

damit den Versuch, missionale Aspekte für die evangelische Landeskirche fruchtbar zu machen.

Deutlich kritischer setzte sich der Arbeitskreis für evangelikale Missiologie (AFEM) in seiner Jahrestagung 2013 mit der Missionalen Theologie auseinander. Problematisiert wurden hierbei insbesondere das soteriologische Verständnis und der Heilsbegriff innerhalb der Missionalen Theologie.

„In dem Maße wie der Gerechtigkeitsbegriff zu einem göttlich-menschlichen bzw. soteriologisch-sozialethischen Mischgebilde wird, droht auch das Heil zu einem synergistischen Produkt christlicher Ethik bzw. zu einer irdischen Folge menschlichen Handelns zu werden. Das transformatorische Programm steht in der Gefahr, durch die sozialethische Ausweitung des Heilsbegriffs das Heil selbst zu entleeren.“ (Gäckle 2013:74)

Ethik als Handlung des Menschen und Soteriologie als Handeln Gottes sollen nach Gäckle strikt getrennt werden. In dem Zusammenbringen von Sozialer Aktion und Evangelisation, wie es die Missionale Theologie anstrebt, sieht er diese Trennung gefährdet. Folge davon ist nach seinem Verständnis ein Machbarkeitswahn der Missionalen Theologie. Die angestrebte sozial-transformatorische Wirkung Missionaler Theologie ist „ein zeitliches, irdisches, sichtbares und menschliches "Bauwerk", das maßgeblich mit der radikalen Hingabe der Gemeinde steht und fällt“ (:72). In ähnlicher Richtung argumentiert ein zweiter Redner der Tagung, Ron Kubusch (2013). Er sieht in der Missionalen Theologie eine falsch verstandene Weltverantwortung, welche „das Engagement für das Gemeinwohl mit dem Aufbau des Reiches Gottes verwechselt“ (Kubusch 2013:87). Seine nachfolgende Unterstellung, welche ohne Belege und Nachweise erfolgte, zeugt von der hohen Emotionalität, mit der die Diskussion geführt wurde.

„Fast alle mir bekannten großen und kleinen Vordenker der neueren transformativen Theologie bekennen sich indirekt oder explizit zu einem Heilsuniversalismus [...]. Demnach wird ein doppelter Ausgang der Weltgeschichte verworfen und das Erlöstsein aller Menschen vorausgesetzt.“ (Kubusch 2013:89)

Auch innerhalb des für diese Forschungsarbeit gesetzten Kontextes, der täuferisch-mennonitischen Gemeinden in Deutschland, sind erste Berührungspunkte zur Missionalen Theologie sichtbar. So gründete das Deutsche Mennonitische Missionskomitee (DMMK) das Netzwerk INEO. Erklärtes Ziel ist es „ein missionaler Lebensstil, der den Glauben an Christus bezeugt und Menschen in die Nachfolge führt“ (DMMK 2018) zu fördern. Hierfür werden seit 2015 in unregelmäßigen Abständen Workshops und Veranstaltungen zur Missionalen Theologie durchgeführt. Zudem führte das DMMK 2018 ein Missionarisches Forum mit dem Schwerpunktthema „Missionaler Gemeindebau“ durch.

3.2. Darstellung von Handlungsstrategien Missionaler Theologie

Die Missionale Theologie drängt von ihrem Wesen her in die Praxis. Diese Theorie der Praxis deskriptiv und zusammenfassend wiederzugeben ist das Anliegen dieses Kapitels. Es erfolgt anhand veröffentlichter Praxiserfahrungen. Insbesondere das Marburger Bibelseminar mit dem Studiengang Gesellschaftstransformation hat hierzu viel veröffentlicht. Diese Praxiserfahrungen werden immer gerahmt durch konkrete Anleitungen zur Praxis. Für diese Darstellungen wurden drei Schwerpunkte gewählt, welche kennzeichnend für die Missionale Theologie sind. Der Fokus liegt hierbei weniger auf der theologischen Argumentation, als auf dem Aufzeigen der Handlungsstrategien Missionaler Theologie. Eine ausführlichere theologische Aufarbeitung erfolgt anschließend in der interpretierenden Phase.

3.2.1. Inkarnatorische / kontextuelle Mission – Das Handlungsparadigma

Missionale Theologie impliziert immer eine kontextualisierte Theologie. Dieser recht junge theologische Begriff der Kontextualisierung „taucht zum ersten Mal 1972 in einer Publikation des Theological Education Fund (TEF) mit dem Titel "Ministry in Context"“ (Faix 2012a:167) auf. Die Argumentation hierfür erfolgt zumeist über zwei Herleitungen. Eine erste ist eine Beschreibung der aktuellen kirchlichen Situation. Harald Sommerfeld (2016) beschreibt treffend die gesellschaftliche Diskrepanz vieler Kirchen. „Wer nebenan wohnt, kommt im Gemeindeleben nicht vor.“ (Sommerfeld 2016:28) Die Kirche hat ihren Bezug zum direkten sozialen Umfeld zunehmend verloren. Ursächlich hierfür ist der wachsende kulturelle Graben zwischen Kirche und Gesellschaft.

„Dies hat zur Konsequenz, dass es immer schwieriger wird, das Evangelium zu vermitteln. Es entsteht eine Sprachunfähigkeit zwischen dem eigenen Verständnis des Evangeliums und dem Menschen, dem man es erzählen und vorleben möchte.“ (Faix 2012a:166)

Evangelium lässt sich nicht kulturfrei vermitteln. Eingebunden im eigenen kulturellen Umfeld, ist jeder Mensch ein Teil davon. Daher ist auch innerhalb der Theologie „eine ständige Korrelation zwischen Evangelium und Kontext“ (:169) vorhanden. Kultur und Evangelium gehören zusammengedacht. Da diese Kultur aber individuell und unterschiedlich ausgeprägt ist, kann es keine „allgemeingültige Theologie gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus“ (Reimer 2018:77) geben.

Die zweite Herleitung erfolgt über die Anlehnung am biblischen Vorbild Jesu Christi. In seiner Inkarnation ist „Ursprung und Mitte der Übersetzbarkeit des Evangeliums“ (Reppenhausen 2011:191) zu sehen. Erst diese Menschwerdung hat Jesu Botschaft dem Menschen verständlich gemacht. „Inkarnatorisches Leben nach Jesu Vorbild ist ein wesentlicher Teil der urbanen Mission.“ (Sommerfeld 2016:440) Angelehnt am Vorbild Jesu, welcher sich selbst kontextualisierte, ist auch die Kirche aufgerufen sich selbst zu kontextualisieren. „Der Orientierung an der Inkarnation Gottes in Jesus Christus folgt damit die Formung der Gemeinde als einer missionalen Gemeinschaft.“ (Reppenhausen 2011:176f) Dies

kehrt die Bewegung um. Aus einer einladenden Komm-Struktur, wird eine sendende Geh-Struktur. „Wir gehen nicht nur mit einem Auftrag zu den Menschen, sondern wir werden einer von ihnen und wohnen unter ihnen.“ (Sommerfeld 2016:425) Kirche im Kontext ist daher gleichbedeutend mit Kirche für den Kontext. Der jeweilige Kontext bestimmt somit die Ausprägung des Gemeindelebens und die Formen des Gottesdienstes. Bevor dies aber geschehen kann, muss der Kontext erfasst und kennengelernt werden. Hierfür wird die Kontextanalyse angeführt.

Anleitung zur Kontextanalyse

Die Kontextanalyse ist für Tobias Faix (2012b) wie eine „Brille, die einem das unmittelbar vor Augen Stehende wieder klarer und schärfer, ja vielleicht sogar zum ersten Mal richtig sichtbar erscheinen lässt“ (Faix 2012b:13). Der eigene Kontext, indem sich die jeweilige Gemeinde befindet, soll betrachtet werden. Ziel ist es „die Lebenswelt der Menschen im Ort besser zu verstehen“ (:14) und damit den Menschen ganzheitlicher zu sehen. Dieser Prozess ist eigentlich nichts Neues. Schon bei den Propheten sieht Faix ein ähnliches Verhalten. Zu Beginn ihrer Wirkungszeit sind viele von ihnen durch die Straßen der Stadt gelaufen um Eindrücke zu sammeln. Ohne diese Eindrücke wäre eine situative und prophetische Einmischung in der Art nicht möglich gewesen. So hilft auch heute der Gemeinde eine Kontextanalyse, nicht um „neue Strategien der Evangelisation zu finden, sondern erst einmal sich selbst im eigenen Kontext und der eigenen Geschichte wahrzunehmen“ (:14). Diese Brille fokussiert dabei einen sehr begrenzten Kontext. „Es geht bei der Kontextanalyse nie um grundsätzliche Probleme in Deutschland, sondern um die Menschen in der unmittelbaren Umgebung.“ (:19) Innerhalb des begrenzten Kontextes wird dabei ein generationsübergreifendes Bild gezeichnet, welches „das ganze Spektrum der Lebenswelt vor Ort abzeichnet“ (:19).

In der konkreten Umsetzung fließen sozialwissenschaftliche Methoden ein. Diese werden, in der dieser Arbeit vorliegenden Literatur, weitestgehend unreflektiert übernommen. Eine kritische Auseinandersetzung mit den Methoden und den implizierten Prämissen ist kaum zu erkennen. Vielmehr werden die Notwendigkeit und die damit verbundenen Vorteile werbend aufgeführt.

„Dazu werden qualitative Methoden empirischer Sozialforschung eingesetzt, sowie strukturierte Formen der Befragung und der teilnehmenden Beobachtung. Diese gewährleisten den nötigen differenzierten Blick auf Sozialraum und Lebenswelt und erlangen lebensweltliche Deutungen und Interpretationen, um aus den Ergebnissen Ansatzpunkte für Angebote etc. entwickeln zu können.“ (Faix 2012b:29)

Die hier genannte teilnehmende Beobachtung wird gerne angeführt, da der Forscher Teil des zu erforschenden Geschehens bleiben kann. „Sie findet immer im unmittelbar zu untersuchenden Kontext statt, ist praxisnah und kann relativ leicht in den Alltag integriert werden.“ (Reimer 2012b:124) Das damit einhergehende Problem, der möglichen subjektiven

Verfälschung des Ergebnisses, durch eigene unreflektierte Prämissen, wird in diesem Zusammenhang weder von Reimer, noch von Faix benannt. Die argumentative Betonung liegt eher beim Plädoyer für die dafür notwendige Beobachterrolle. Diese Beobachterrolle ist für Faix zwingend notwendig, da darin ein Umdenken der Gemeinden erfolgt. „Eine solche Haltung muss geübt werden, um die üblichen Blockaden zu überwinden.“ (Faix 2012c:109) Diese Beobachterrolle kann auch durch eine Stadtteilbegehung eingenommen werden. Dies sind im Grunde „Stadtteilspaziergänge mit dem Ziel, möglichst viele Eindrücke zu sammeln, um die unterschiedlichen sozialen Qualitäten von Orten wahrzunehmen“ (:109). Auch hier liegt der Sinn vor allem im dafür notwendigen Umdenken der Gemeinden.

„Durch regelmäßige Durchführung von Stadtteilbegehungen können Einblicke gewonnen werden, die helfen, die institutionalisierte Sichtweise auf Sozialräume als Stadtteile zu überwinden und die Aufmerksamkeit auf die Qualität von Orten und Räumen zu lenken.“ (Faix 2012c:109)

Eine dritte Methode erfolgt unter Zuhilfenahme von externem Forschungsmaterials. Die Milieu- und Lebensstilforschung ist ein langjährig etablierter Bereich der Sozialwissenschaft. Ergebnisse dieser Sinusmilieuforschung lassen sich käuflich erwerben und helfen das gesellschaftliche Umfeld einer Gemeinde besser einzuordnen. Für Faix & Künkler (2012) ist die Milieuforschung daher „unverzichtbar für die Kontextualisierung des Evangeliums“ (Faix & Künkler 2012:141).

Diese hier aufgezeigten Methoden fügen sich zu einer Analyse des Kontextes zusammen. Der Gemeinde wird damit ein komplexes und tiefgründiges Bild des sozialen Umfeldes ermöglicht. Einen praktischen Rat fügt Harald Sommerfeld (2016) diesem Prozess jedoch an. Er zeigt den, für die Missionale Theologie typischen Drang in die Praxis.

„Für die Kontextanalyse als Teil unserer Theoriebildung ergibt sich daraus die Empfehlung, sie nicht als einen großen Wurf anzugehen, sondern als einen ständigen Prozess, der in kleinen Einzeldosierungen die Praxis der urbanen Mission unaufhörlich begleitet.“ (Sommerfeld 2016:323)

Kontextanalyse in der Praxis

Beispielhaft soll hier nun der Prozess der Kontextanalyse anhand der Erfahrungen der Stadtmission Offenbach dargestellt werden. Diese wurden durch Georg Rehm (2012) beschrieben. Er nutzte hierfür ein Onlinetool der Deutschen Post AG „Postwurf-Spezial“. Nach Wohnsitz und Umfeld lassen sich hier Milieu- und Lebensweltdaten beziehen. Für seinen Anwendungsbereich „bietet der Service von Postdirekt die optimale Voraussetzung“ (Rehm 2012:157). Die Ergebnisse zeigen eine deutliche Abweichung von der bundesweiten Durchschnittsverteilung. So ist „die Milieuverteilung im Einzugsgebiet der Stadtmission Offenbach stark konzentriert [...]. Die beiden Schwerpunktmilieus sind Experimentalisten und Hedonisten.“ (:158). Rehm sieht darin eine für die Stadt deutlich spürbare „Aufbruchs- und Veränderungsstimmung“ (:160) veranlagt. Folgende Schlüsse zieht er aus der Analyse.

„1. Das analysierte Gebiet ist stark zukunftsorientiert.

2. Das analysierte Gebiet bewegt sich größtenteils in den unteren sozialen Lagen.“ (:160)

Die Ergebnisse wurden grafisch aufgearbeitet und innerhalb der Gemeinde in einem Forum präsentiert und besprochen. Dieses Forum wurde bewusst öffentlich gestaltet. Unter dem Titel „Der Standort der Stadtmission“ war die Veranstaltung auch für Besucher offen. Die öffentliche Resonanz hierzu wird von Rehm leider nicht benannt. Die innergemeindliche Resonanz jedoch schon, auch wenn sie anscheinend nicht seinen Erwartungen entsprochen hat. So postuliert er am Ende seiner Ausführung folgende Hypothese.

„Die Gemeinde reagiert abwehrend auf die dargestellten Milieudaten zum Umfeld der Stadtmission. Sie ist geprägt von einem reflexiven Blick ins Innere des Gemeindelebens und des persönlichen Glaubens.“ (Rehm 2012:164f)

Erste Schritte in die Praxis der Kontextualisierung

Ohne den theoretischen Vorlauf einer explizit ausgearbeiteten Kontextanalyse startete die Gemeinde FeG Geesthacht mit ihrem Pastor Karsten Wagner in den Prozess der Kontextualisierung. Ein Spaziergang, den er selbst rückblickend als unbewusste Stadtteilbegehung einordnet, war Initialfunke. Die dort gewonnene Einsicht war ziemlich ernüchternd.

„Das Gemeindehaus liegt zwar in bester Lage mitten in einem Wohngebiet der Oberstadt von Geesthacht, aber in den letzten Jahren wurde die Gemeinde von ihren Nachbarn nicht oder nur sehr wenig wahrgenommen und es gab kaum Kontakte zur Nachbarschaft.“ (Wagner 2013:228f)

Es wurde ein Arbeitskreis gegründet und ein Leitsatz entwickelt. Das Motto der Gemeinde war: „Wir wollen uns neu für den Stadtteil öffnen.“ (:230). Hinzu kamen immer mehr Anfragen von Extern, ob die Räume der Gemeinde nicht zu vermieten sind. So machte sich die Gemeinde auf den Weg, den eigenen Kontext neu zu entdecken und die Bedürfnisse im Stadtteil wahrzunehmen. Am Beispiel des Gemeindegemeinschaftsfestes wurde dieser Denkwandel besonders deutlich.

„Während der Vorbereitung wechselte der Begriff von "Sommerfest" zu "Nachbarschaftsfest": Ein Fest für und mit den Nachbarn, das ist mehr als ein Gemeindefest, zu dem auch Nachbarn kommen dürfen.“ (Wagner 2013:233)

Aus einer Kirche im Stadtteil wurde eine Kirche für den Stadtteil. Der Kontext hat an Relevanz für die Gemeinde gewonnen und umgekehrt entwickelte die Gemeinde eine Gesellschaftsrelevanz im Kontext. Wagner beschreibt den Wandlungsprozess folgendermaßen.

„Wir kommen mit Menschen in Kontakt, unsere Räume werden auch von anderen genutzt und wir werden positiv wahrgenommen. Wir sind auf dem Weg zur Nachbarschaftskirche.“ (Wagner 2013:236)

3.2.2. Ganzheitliche Mission – Die Gesellschaftsrelevanz

Es ist vor allem Johannes Reimer, welcher die Forderung der Gesellschaftsrelevanz in die deutsche Diskussion der Missionalen Theologie einbrachte. Kirche muss eine Relevanz für die Gesellschaft entwickeln, sonst verliert sie ihren Anspruch Kirche zu sein. „Die Gemeinde des dreieinigen Gottes kann nur gesellschaftsrelevant gebaut werden.“ (Reimer 2009a:168) Diese Relevanz hängt unmittelbar mit der Ganzheitlichkeit zusammen. Die Begründung hierfür sieht er in der Bibel verankert. Gottes Heil ist immer ganzheitlicher Natur. Deshalb muss die Gemeinde, welche Zeugin dieses Heils ist, ebenfalls ganzheitlich wirken.

„Die Welt, wie Gott sie sich vorstellt, ist also eine Welt, in der Freude herrscht, in der die Gesundheitsversorgung auf hohem Niveau geklärt ist, in der es keine Arbeitslosen geben wird und in der die Arbeiter von ihrem Lohn leben können. Es ist eine Welt, wo jeder ein Dach über dem Kopf hat. In dieser Welt werden sogar die Tiere im Frieden miteinander leben. Es ist eine Welt, in der ökonomische, soziale und ökologische Gerechtigkeit herrschen, weil er, Gott selbst, in enger persönlicher Beziehung mit den Menschen leben wird. Wo immer Gott in der Welt aktiv ist, da wird er sich für die Belange dieser seiner Weltvision einsetzen, und wo immer Menschen sich für die Themen seines Reiches einsetzen, können sie zu Mitarbeitern im transformativen Gemeindebau werden.“ (Reimer 2012a:42f)

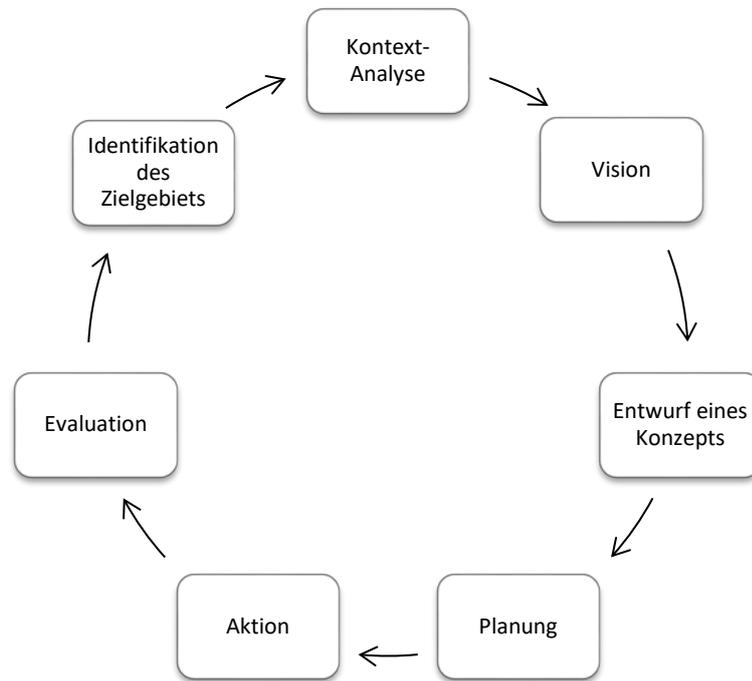
Roland Hardmeier ergänzt dies durch seine Beobachtung zum ganzheitlichen Wirken Christi. Jesus entwickelte eine Gesellschaftsrelevanz, indem er immer den ganzen Menschen mit seinen Bedürfnissen im Blick hatte. Wir sind herausgefordert diesem Beispiel zu folgen. So kann es für Hardmeier nicht sein, „dass wir Jesus als den Gekreuzigten zum Zentrum unseres Denkens machen und diese Dimension seines Dienstes auf Kosten anderer Dimensionen seines Lebens und Werkes vernachlässigen.“ (Hardmeier 2009:307).

Eine ganzheitliche Mission hat somit auch den gesamten Kontext im Blick. Die zeitweise stark propagierte Zielgruppenorientierung muss hierbei fallengelassen werden. „Missionaler Gemeindebau kann sich nicht an Gruppen und Grüppchen der Gesellschaft wenden.“ (Reimer 2013c:80) Nicht die Bedürfnisse einzelner Gruppen soll der Fokus sein, sondern der Lebensraum des Gemeindekontextes. Gemeinde ist somit per se Ortsgemeinde. „Ihr missionarisch-transformatives Feld ist ein konkretes Gemeinwesen, ein konkreter Lebensraum.“ (Reimer 2012a:43) Diese Ganzheitlichkeit umfasst mehr wie nur das Seelenheil des Menschen. Es schließt vielmehr „die Gesellschaft und die Schöpfung ein, weil diese das soziale und ökologische Umfeld bilden, in dem der Mensch lebt“ (Hardmeier 2009:52). Auf der Basis dieses ganzheitlichen Verständnisses sind die Folgen für die praktische Gemeindegearbeit weitreichend.

Anleitung zur ganzheitlichen Praxis

Mit einem Praxiszyklus versucht Johannes Reimer (2009a) die missionale Gemeindegearbeit und die Praxis des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus aufzuzeigen. Er nennt dies „Zyklus

gesellschaftsrelevanter Gemeindegarbeit (ZGG)“ (Reimer 2009a:248f) und stellt ihn mit folgendem Schaubild dar.



Dieser zirkuläre Prozess stellt für Reimer am besten den organischen Wachstums- und Entwicklungsprozess einer missionalen Gemeindegarbeit dar. Diese folgt keinem am Reisbrett entworfenen Plan, sondern ist ein dynamischer Prozess. Auf die Schritte der „Identifikation des Zielgebiets“ und der „Kontext-Analyse“ wurde im vorhergehenden Kapitel eingegangen. Darauf aufbauend fordert Reimer eine Vision, welche die Zielrichtung des Wachstums- und Entwicklungsprozesses angeben soll. Wie ein „Bild, das man vor Augen hat, ein Bild, wie die Dinge in der Zukunft sein könnten oder sein müssen“ (:252) soll es die Gemeinde anleiten und Leidenschaft wecken. Dieses Bild entsteht in einem Prozess mit zwei Komponenten. Es braucht sowohl „sorgfältige theologische Arbeit“ (:253), um dem Willen Gottes nachzuspüren, wie auch eine gut fundierte Kontextanalyse. Diese Vision ist das Leitbild für alle weitere Planung. Das darauf folgende Konzept und die Planung dessen, sollen dazu beitragen, die Vision Wirklichkeit werden zu lassen. In detaillierten Schritten werden dabei große Ziele heruntergebrochen und in einem Aktionsplan umgesetzt. Diese Aktion muss nach der Durchführung gut evaluiert werden, um die nötigen Lern- und Verbesserungsimpulse gewinnen zu können, mit denen dann der Zyklus von neuem begonnen wird. Die Auswirkung beschreibt Reimer (2012c) folgendermaßen: „Folgt man dem Zyklus gesellschaftsrelevanter Mission, so wird das Evangelium immer erst vorgelebt, bevor es erklärt wird.“ (Reimer 2012c:178) Es geht Reimer darum, die Gemeinden zu einer aktiven Präsenz zu ermutigen. Nicht nur ein nach innen gekehrtes Gemeindeleben, sondern ein nach außen strahlendes Zeugnis soll die Gemeinde prägen. Diese Präsenz „wird aktiv und lebt nicht nur das

Evangelium vor, sondern bringt es durch die persönliche Teilnahme der Christen an der Gestaltung des Sozialraumes in den gesellschaftlichen Diskurs mit ein“ (:173).

Ein hierbei häufig genanntes Mittel ist die Gemeinwesensarbeit (GWA). Dieses Handlungskonzept beschreibt zunächst ein kooperatives und vernetztes Handeln mehrerer Partner, zum Wohle eines Sozialen Raums. Eingerahmt im ZGG entwickelt die Gemeinde „ein gemeinwesenrelevantes Projekt, in dem zusammen mit den Menschen vor Ort konkrete Bedürfnisse der Einwohner verwirklicht werden“ (Reimer 2013c:229). Angefangen von einer Hausaufgabenbetreuung über Nachbarschaftshilfe bis hin zur Konfliktmediation kann diese GWA viel umfassen. Ziel ist dabei „die Veränderung und Transformation der Lebenswelt von Menschen“ (Faix 2012b:27). Für Reimer (2009a) ist diese kirchliche GWA „ein konkreter Akt der christlichen Nächstenliebe und [...] Ausdruck des gelebten Glaubens“ (Reimer 2009a:247). Konkrete Ansätze in diese Richtung sieht Tobias Faix (2012b) schon vorhanden und bezieht sich auf ein „Grundsatzpapier (Diakonisches Werk der EKD 2007), dass sich die Gemeinwesendiakonie als diakonisches Handeln für ein milieuübergreifendes und interkulturelles Zusammenleben in Städten und Gemeinden einsetzt und Mitverantwortung für die Entwicklung von Gemeinwesen übernimmt“ (:28).

Kirchliche GWA in der Praxis

Jens Stangenberg (2013), Pastor und Netzwerkkoordinator berichtet über seine Erfahrungen in der Startphase von Serve the City (STC) Bremen. Begeistert von der Idee von STC, welche „praktisch gelebter Freundlichkeit und Freigiebigkeit“ (Stangenberg 2013:107) durch Kurzzeiteinsätze fördern will, brachte er diesen Gedanken in seine Arbeit ein. Zusammen mit einem überkonfessionellen Netzwerk Bremer Kirchen wurde 2011 die erste Aktionswoche gestartet. Eine wesentliche Fragestellung zu Beginn benennt Stangenberg folgendermaßen:

„Wollen wir vorrangig eine christliche Initiative mit christlicher "Dienstbotschaft" für unsere Stadt sein, die dann andere einlädt, sich zu beteiligen? Oder wollen wir als Christen eine "neutrale" Rahmenstruktur für breit angelegte Kooperationen entwickeln, in die sich viele verschiedene Menschen mit ihrer jeweiligen Motivation einbringen können?“ (Stangenberg 2013:110)

Das Netzwerk entschied sich für den zweiten Weg und kann dies rückblickend als positiv bewerten. In den Jahren seit dem Start wurden mehrere Hundert Projekte initiiert und eine Vielzahl an Ehrenamtlichen aus verschiedensten gesellschaftlichen Schichten mobilisiert. Damit konnten Kindergärten renoviert werden, eine Suppenküche unterstützt werden und öffentliche Plätze vom Müll befreit werden. Die daraus resultierenden Veränderungen sind für Stangenberg vielfältig und nachhaltig. Der wertschätzende Respekt in den Bezirken wächst, es kommt zu intensiven kulturübergreifenden Lernerfahrungen und Momenten der „inneren Erfüllung und Sinnhaftigkeit“ (:113) bei den Freiwilligen. Für ihn ist diese GWA eine Ausprägung seiner christlichen Nächstenliebe. Doch stößt er damit auch auf Gegenwehr. Manche unterstellen der Arbeit „Verrat am christlichen Kernauftrag der

Evangeliumsverkündigung“ (:114) und halten mit ihrer lautstarken Kritik andere von der Mitarbeit ab. Stangenberg will sich davon aber nicht aufhalten lassen. Seine erste Lernerfahrung ist daher bezeichnend. „Wir haben zwar im christlichen Kontext begonnen, aber es ist wichtig, sich nicht von christlicher Rückmeldung abhängig zu machen.“ (:114)

Praktische Herausforderungen der GWA

Veränderungen in Gemeinden sind aber nicht immer nachhaltig und positiv. Ernüchtert beschreibt Johannes Reimer (2009) die Entwicklung des StadtTeilladens Grumme. Initial gegründet um dem „sehr hohen Anteil alter Menschen in Grumme und [...] der sozialen Unterversorgung dieser Menschen im Stadtteil“ (Reimer 2009a:263) zu begegnen, entwachsen daraus vielfältige Projekte. Die dortige Kirchengemeinde funktionierte mit viel Erfolg ihr jährliches Sommerfest um „zu einem Straßenfest um den StadtTeilladen“ (:264). Die Arbeit wurde durch eine breite Öffentlichkeit getragen und von vielen lokalen und kommunalen Partnern unterstützt. Doch zogen sich Mitarbeitende aus dem kirchlichen Kontext zunehmend zurück. Grund dafür war zum einen die „starke Belastung der Kirchenmitglieder mit der internen Gemeindegliederarbeit der Kirche“ (:264f). Ein weiterer Grund war die wachsende Entfremdung von Kirchengemeinde und StadtTeilladen. Reimer konstatiert dass selbst Gemeindeglieder in der Arbeit „nicht einen eigenen kirchlichen Auftrag“ (:265) sehen. Heute präsentiert sich das StadtTeilladen-Projekt als rein soziale Gemeinwesenarbeit. „Eine wie auch immer geartete theologische Zielsetzung ist hier fallen gelassen worden.“ (:266) Das abschließende Resümee Reimers ist hierbei eindeutig.

„Man kann mit Recht behaupten, die Gemeinwesenarbeit hat hier ihren kirchlichen Charakter völlig eingebüßt und damit auch die Chance, soziale Arbeit und Evangelisation miteinander zu verknüpfen.“ (Reimer 2009:266)

Die Herausforderung einer ganzheitlichen Gemeindegliederarbeit ist hier auf zweierlei Weise sichtbar geworden. Zunächst muss eine Gemeindegliederarbeit für das Anliegen der GWA gewonnen werden. Sie muss zu mehr sozialem Engagement motiviert werden. Dabei braucht die Gemeinde aber auch theologische Anleitung. Denn die andere Gefahr ist ein Abgleiten in eine reine Sozialarbeit ohne kirchliche Inhalte. Reimer zeigt mit diesem Beispiel auf, dass dieses Spannungsfeld nicht immer gelingt.

3.2.3. Anleitung zum missionalen Gottesdienst

Der Gottesdienst ist, neben vielen anderen Bereichen, ein wesentliches Element der Gemeindegemeinschaft. Wie in der Methodologie dargelegt, soll dies der vertiefende Fokus sein, um in dieser darstellenden Phase die Handlungsstrategien der Missionalen Theologie zu verdeutlichen. Konkrete Literatur hierzu ist bisher sehr rar. So wird dieser Fokus vor allem auf Ausführungen von Johannes Reimer bauen, welcher 2010 eine Anleitung zum missionalen Gottesdienst schrieb. Ergänzende Gedanken anderer Theologen werden entsprechend ins Gespräch eingebracht.

Wie für Reimer typisch beginnen seine Ausführungen zum missionalen Gottesdienst mit biblisch-theologischen Betrachtungen. So untersuchte er Gottesdienstformen in der Bibel und arbeitet einen Umbruch der Gottesdienstkultur zwischen dem Neuen und Alten Testament heraus. Im Alten Testament ist Gottesdienst gleichbedeutend mit „Anbetung Gottes“ (Reimer 2010:29). Das hebräische Wort hierfür ist „shachah“ (:29) Eng damit verbunden ist „das hebräische Wort kabod“ (:28), welches für die Verherrlichung Gottes steht. Im Neuen Testament fehlt eine „einheitliche Sicht dessen, was die Bibel unter Gottesdienst versteht“ (:27). Im Kern des neutestamentlichen Gottesdienstverständnisses sieht Reimer das Wort „ekklesia“ und dessen Bedeutung. Im nachfolgenden Kapitel wird seine Erklärung zur „ekklesia“ ausführlicher dargelegt. An dieser Stelle soll der Bezug zum Gottesdienstverständnis genügen.

„Die Gemeinde kommt also zusammen, um Gemeinde zu sein. Wohl am deutlichsten findet dieser gottesdienstliche Charakter der Gemeinde in ihrer Selbstbezeichnung als Versammlung - griechisch ekklesia - seinen Ausdruck.“ (Reimer 2010:28)

Michael Hirsch und Alan Frost argumentieren in ähnlicher Richtung, wenn sie darauf hinweisen, dass der Versammlungsort der frühen Gemeinde das Privathaus war. Aus Sicht von Hirsch und Frost revolutioniert Jesus und die Urgemeinde damit „den Gedanken des Tempelgottesdienstes“ (Frost & Hirsch 2008:129). Es braucht nun keinen Tempel mehr, um Gottesdienst zu feiern. Der Ort rückt in den Hintergrund, während die sich versammelnde Gemeinde in den Vordergrund rückt. Die Versammlung der ekklesia ist ein „konstituierendes Ereignis“ (Reimer 2010:29). Dem Gottesdienst kommt dadurch eine zentrale Rolle im ekklesiologischen Verständnis zu. „Nichts ist so typisch für eine christliche Gemeinde wie der Gottesdienst.“ (:25) Die Wirkung des Gottesdienstes erfolgt dabei in zweierlei Richtung. „Dem Gottesdienst kommen daher zentripetale und zentrifugale Dynamiken zu.“ (Reppenhausen 2011:229) Die zentripetale Kraft, welche die Gemeinde nach außen drängt und sie der Missio Dei folgen lässt, hat ihren Ursprung im Gottesdienst. „Im Gottesdienst begegnet die Gemeinde dem sendenden Gott“ (:229) und darf nach dem Gottesdienst die Sendung in die Welt tragen. Der im nachfolgenden Kapitel noch mehr ausgeführte Gedanke der Kontrastgesellschaft, spielt für Reppenhausen hierbei eine zentrale Rolle.

„Indem also eine „Kirche als Kontrastgesellschaft“ sich auf Gemeinde und Gottesdienst konzentriert und diese zu Orten gelebten Glaubens und christlicher Ethik werden, ist dies zutiefst öffentlich. Denn durch die enge Verknüpfung von Gottesdienst und Sozialethik wird die Kirche der Gesellschaft und Welt zum Zeugnis versöhnter Gemeinschaft und von Gerechtigkeit.“ (Reppenhausen 2011:350)

Die zentrifugale Kraft bringt die Gemeinde dabei wieder zusammen und sorgt für Stärkung und Auferbauung. In Reimers neuesten Werk deutet sich dieses Gottesdienstverständnis in Reimers Modell der dezentralen Gemeindefarbe ab. Dem besseren Verständnis dienend, soll dieses Modell kurz skizziert werden. Wachsende Gemeinden kommen nach Reimers Auffassung an einen Punkt, welcher die Frage der Fortpflanzung betrifft. Reimer plädiert in diesem Moment für eine Tochtergemeinde, welche auch nach der Gründung, eine strukturelle Kooperation mit ihrer Muttergemeinde lebt. Nach seiner Vorstellung funktioniert dies „ähnlich wie eine Netzwerkgemeinde, allerdings oft mit dem Unterschied, dass die Programme viel mehr aufeinander abgestimmt werden“ (Reimer 2018:108). Zwei, oder mehr Gemeinden leben ihr missionales Gemeindeleben an ihren jeweiligen Orten, sind aber dennoch miteinander verbunden. Das stärkste Verbindungsglied ist dabei der Gottesdienst. „Bewusst werden regelmäßige gemeinsame Gottesdienste, Konferenzen und andere Veranstaltungen durchgeführt, um so die Einheit der Gemeinde zu stärken.“ (:109) Der zentrifugale Charakter des Gottesdienstes bewirkt eine wachsende Einheit und eine Stärkung der einzelnen Gemeindeglieder. Für Reimer ist der gemeinsame Gottesdienst damit ein Schlüsselement um „ein Höchstmaß an Flexibilität bei gleichzeitiger Absicherung in der gemeinsamen Struktur, Geschichte und Leitungskompetenz“ (:109) zu ermöglichen.

Das Wesen eines missionalen Gottesdienstes ist demnach ein Sendungscharakter, mit dem die Gottesdienstbesucher gestärkt und anschließend wieder in ihren Lebensalltag ausgesandt werden. Die jeweilige Form ist dabei weniger homogen, da sie kontextualisiert ist und sich den Gegebenheiten und Bedürfnissen anpasst. Ein gesonderter Blick auf die Form des Gottesdienstes soll hier für mehr Klarheit sorgen. Ausgehend von eigenen Beobachtungen stellt Reimer fest, dass die meisten Menschen sehr selten, bis gar nicht, Gottesdienste besuchen.

„Für viele Gottesdienstbesucher ist der traditionelle Gottesdienst in erster Linie ein Kasualgottesdienst. Man geht hin, weil es gesellschaftlich angebracht erscheint, an bestimmten Passagen der eigenen Biografie gottesdienstliche Begleitung zu erfahren. Taufe, Konfirmation, Hochzeit und Beerdigung stehen hier hoch im Kurs. (Reimer 2010:16f)

Die wenigen Gottesdienste, die sie besuchen, sind aber liturgisch überfrachtet mit traditionellen Elementen, zu welchen sie den Bezug schon längst verloren haben. Seine Forderung erscheint daher nachvollziehbar. „Traditionell geladene und heute nicht mehr verständliche liturgische Elemente, Lieder und Prozesse haben in einem Gottesdienst für den Ort keinen Platz.“ (Reimer 2018:138) Die Begründung hierfür liegt in seiner Forderung zum kontextualisierten Gottesdienst. Für Reimer ist es unumstößlich, ein „[w]ahrer Gottesdienst ist

kulturbezogen“ (Reimer 2010:100). Diese Kontextualisierung und Kulturbezogenheit ist eine grundlegende Forderung der Missionalen Theologie.

„Die missionarisch-inkarnierende Gemeinde muss ihre Sprache, ihre Gottesdienste, ihre Symbole, ihre Rituale und ihr Gemeinschaftsleben so kontextualisieren, dass sie einen bestimmten kulturellen Kontext wahrnehmen und durchdringen kann.“ (Frost & Hirsch 2008:145)

Die Kultur beeinflusst unser Leben und unsere Sprache. „Will man sich [...] den Menschen verständlich machen, so führt kein Weg daran vorbei, die Kultur des Gegenübers zu erlernen.“ (Reimer 2013b:148) Soziokulturelle Erkenntnisse bilden hierfür die Grundlage. Die Kultur eines Landes ist nicht monochrom, sondern vielfältig und bunt. Jede Gruppierung entwickelt eine eigene kulturelle Ausprägung und Identität. Im Gottesdienst wird die Kultur daher zum relevanten Faktor um das Evangelium zu transportieren. Das kulturelle Umfeld der Gemeinde beeinflusst die gottesdienstliche Form. Zudem führt diese individualisierte Gottesdienstform dazu, zielgruppenorientierte Gottesdienste, entsprechend den spezifischen Bedürfnissen der jeweiligen Milieus, anzubieten.

„Gesellschaftsrelevanter Gemeindebau ist somit kontextueller Gemeindebau. Hier wird die Gemeinde für einen bestimmten sozio-kulturellen Raum gebaut, und dieser Raum entscheidet, welche Form des gemeindlichen Lebens, welche Sprache des Gottesdienstes und welche soziale Gestalt die Gemeinde letztendlich finden muss, damit sie den Menschen dient und unter ihnen Gottes Reich bauen kann.“ (Reimer 2009a:234)

Der missionale Gottesdienst ist daher nicht schematisch und einheitlich, sondern pluriform. „Die Pluralität der Gesellschaft verlangt danach, und das Gebot der Inkarnation als eines der entscheidenden Charakteristika des Gottesdienstes ermutigt sie.“ (Reimer 2010:103) Bestimmt durch das kulturelle Umfeld, geleitet durch den Heiligen Geist, kann so ein Gottesdienst entstehen, indem „Menschen, die Gott nicht kennen, hier Antworten auf ihre Fragen finden“ (Reimer 2018:137).

Für die konkrete Umsetzung gibt Reimer praxisnahe Tipps. So spricht er sich für einen partizipativen Gottesdienst aus, bei dem sich jeder Besucher einbringen kann. „Willkommenskultur erhebt die partizipative Teilnahme zum obersten Gebot.“ (:138) Die Gastfreundschaft ist dabei „ein Markenzeichen einer Gemeindkultur“ (Reimer 2013b:124). Im gemeinsamen Essen und Trinken wird Leben geteilt und Raum für Begegnung geschaffen. Dies kann mit einer Tasse Kaffee an der Tür des Gemeindehauses beginnen. Reimers Zielvorstellung ist hier aber größer. Er wünscht sich ein gemeinsames Mittagessen, bei dem alle „ihren Beitrag zum gemeinsamen Buffet mitbringen und dann gemeinsam mit den anderen die mitgebrachten Köstlichkeiten genießen“ (Reimer 2018:138). Diese Partizipation lässt den Gottesdienstbesucher nicht nur Teilnehmer sein, sondern macht ihn durch die Möglichkeit zur Mitarbeit zum Teil der Gemeinschaft.

Abschließend zu dieser Betrachtung eines missionalen Gottesdienstes sei hier noch Reimers Zusammenfassung wiedergegeben. Mit folgenden fünf Punkten umreißt er die Kennzeichen eines missionalen Gottesdienstes.

- „1. Missionaler Gottesdienst ist in die *Missio Dei*, die Missionsabsicht Gottes gestellt.
2. Missionaler Gottesdienst konkretisiert den Heilswillen Gottes in die Situation der Menschen vor Ort.
3. Missionaler Gottesdienst will die Begegnung zwischen Gott und Mensch.
4. Missionaler Gottesdienst setzt auf Wachstumsprozesse.
5. Missionaler Gottesdienst ist ein Wort-Gottes-zentrierter Gottesdienst.“ (Reimer 2010:87f)

3.3. Darstellung Missionaler Theologie anhand neuerer Entwürfe

In der nun folgenden interpretierenden Phase sollen die Argumentationslinien Missionaler Theologie dargelegt werden. Dies erfolgt anhand von Entwürfen wichtiger Theologen für die Missionale Theologie. Der gesetzten Einschränkung gemäß liegt dabei der Fokus auf deutschsprachigen Theologen. Dass dies nicht gänzlich durchzuhalten sinnvoll ist, wird sich am Ende des Kapitels zeigen. Mit diesem Kapitel soll die zuvor dargelegte Theorie der Praxis interpretiert und erklärt werden.

3.3.1. Johannes Reimer „Geliebte Welt“

Mit seinem Buch „Geliebte Welt“ veröffentlichte Johannes Reimer 2009 eines der ersten Bücher zur Missionalen Theologie im deutschsprachigen Raum. Seiner Biografie ist zu entnehmen, dass die Mission von Beginn an eines seiner Kernthemen war. 1986 gründete Reimer das Missionswerk LOGOS International. Als Gemeindegründer entstanden durch sein Wirken mehrere Gemeinden in Deutschland. Auf dem Hintergrund dieser Erfahrungen, erscheint seine Forderung sehr radikal. "Der Gemeindeaufbau steht vor einer grundsätzlichen paradigmatischen Wende, die eine gründliche theologische Neuorientierung verlangt." (Reimer 2009a:17)

Bei der Frage, wie Reimer zu dieser radikalen Forderung kommt, rückt seine biblisch-theologische Studie zum Wort *ekklesia* in den Vordergrund. Hierauf bezieht er sich in mehreren Büchern und kommt dabei zum Fazit, dass die neutestamentliche Gemeinde „in ihrem Wesen missional gesehen wird“ (:130). Aufgrund dieser zentralen Bedeutung soll Reimers Argumentation hier kurz skizziert werden. *Ekklesia* ist, etymologisch gesehen, zunächst die „Gemeinschaft der Herausgerufenen“ (:161). Dies deutet Reimer dahingehend, dass mit dem Begriff eine Abgrenzung vollzogen wird. *Ekklesia* sind nicht alle Menschen, sondern eine bestimmte Gruppe, welche sich durch ihre Aufgabe definiert. Analog zur griechischen Vollversammlung, welche namensgebend für den Begriff ist, hat die *ekklesia* einer Stadt die politische und soziale Verantwortung zu tragen. Teilnehmen durften hierbei alle wehrfähigen und freien Männer der Stadt. Übertragen auf den christlichen Kontext, betont Reimer hier insbesondere zwei Parallelen. Zum einen betont Reimer die Verantwortung der Kirche. „Als *ekklesia* ist die Gemeinde Jesu die für das Wohl und das Heil der Welt verantwortliche Instanz“ (Reimer 2010:31f). Dieser öffentliche und soziale Charakter ist wesentlich für die Kirche. Zum

anderen legt Reimer Wert auf die Abgrenzung, indem er betont, dass damit nur eine kleine Gruppe gemeint ist.

„Es sind nicht alle Menschen. Es ist nicht die Masse. Aber es sind immer die Treuen. Es sind Mitarbeiter (1 Kor. 4,1), die die Verantwortung für die Mission Gottes in der Welt übernehmen wollen.“ (Reimer 2009a:161)

Sein Fazit aus dieser biblisch-theologischen Betrachtung ist dass die christliche Gemeinde eine „klar definierte Verantwortung für das umfassende Leben der Einwohner des Ortes“ (Reimer 2010:34) hat. Diese Verantwortung ist ganzheitlich und umschließt „sowohl das persönliche und spirituelle als auch das soziale, ökonomische, kulturelle und politische Dasein des Menschen“ (Reimer 2009a:220). Dies führt Reimer weiter und formuliert, angelehnt an den Gedanken der *Missio Dei*, sein Gemeindeverständnis folgendermaßen.

„Gott baut sein Reich in dieser Welt durch die Gemeinde. Sie ist gesandt, wie Jesus gesandt wurde (Joh 20,21), seine Botschafterin der Versöhnung soll sie sein, die sagt, dass Gott sich mit dieser Welt in Christus versöhnt hat (2.Kor 5,18-19). Sie ist aufgerufen, zu allen Völkern zu gehen und diese zu Jüngern zu machen (Mt 28,19). Sie ist Gottes Herausgerufene (ekklesia), die aus der Masse der Menschen herausgerufen wurde, um Verantwortung für die Transformation der Welt zu übernehmen (Mt 16,18).“ (Reimer 2012a:43)

Mit dieser Anlehnung an die *missio Dei* verschieben sich die Prioritäten. Die Gemeinde wird vom Subjekt zum Objekt. Gott, der Handelnde, hat die Gemeinde ins Leben gerufen, um damit seine Mission voranzubringen. Die Gemeinde ist damit „weder das primäre Ziel, noch setzt sie den Rahmen der Mission Gottes“ (Reimer 2009a:140). Mehrfach betont Reimer dies und will damit der Gefahr vorbeugen, dass die Gemeinde durch eine Selbstzufriedenheit ihre missionarische Kraft verliert. Die treibende Kraft dieser *missio Dei* ist der Geist Gottes, welcher „von der Gemeinde nur als Geist der Mission empfangen werden“ (:167) kann und damit die Mission durch die Gemeinde bewirkt.

Diese missionarische Wirkung kann für Reimer nur kontextualisiert erfolgen. Wieder bezieht er sich auf seine biblisch-theologischen Erkenntnisse und argumentiert hier mit dem Leben Jesu. „Jesus begann sein evangelistisches Werk mit seiner Menschwerdung. Hier in seiner Menschwerdung sahen die Autoren des Neuen Testaments das eigentliche Zentrum seiner Mission.“ (Reimer 2013c:52) Es ist der Akt der Inkarnation, welchen Reimer als Schlüsselmoment der *missio Dei* sieht. Jesus hat sich durch die Inkarnation selbst kontextualisiert und damit das Evangelium den Menschen nahe gebracht. Die davon ausgehende Folgerung für den Gemeindebau ist, dass Gemeinde „im Sinne des Neuen Testaments eine Ortsgemeinde“ (Reimer 2012a:43) sein muss.

„Eine Gemeinde in der Welt, die sich anschickt, für diese Welt eine göttliche Botschaft zu haben, ist auf jeden Fall eine kontextualisierte Gemeinschaft. Sie verkündigt das Evangelium im Kontext. Und die Mittel der Verkündigung entstammen der Kultur selbst. So wird das Evangelium nicht importiert, sondern inkarniert.“ (Reimer 2009a:154)

Diese Kontextualisierung bewirkt, dass es keine „allgemeingültige Theologie gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus“ (:204) geben kann. Vielmehr muss das Evangelium

dem Menschen in seiner jeweiligen Kultur nahegebracht werden. Die darin implizite Gefahr der Beliebigkeit und Aufgabe von Kernelementen des Evangeliums benennt Reimer nur am Rande ohne sie ausreichend zu widerlegen. Vielmehr verknüpft er mit der Kontextualisierung seine Hauptforderung der Gesellschaftsrelevanz. Eine Gemeinde, dem inkarnatorischen Vorbild Jesu nachfolgend, aus der missionalen Kraft des Heiligen Geistes lebend, der *missio Dei* folgend, „kann nur gesellschaftsrelevant gebaut werden“ (:168). Sie entwickelt unweigerlich eine Relevanz für ihren Kontext, weil sie ihrem „sozial-transformativen Auftrag“ (:149) folgt. In der nachfolgenden Argumentation bringt Reimer diese Gesellschaftstransformation zusammen mit seinem Verständnis für Evangelisation.

„Evangelisation, von Jesus her gedacht, ist Bau des Reiches Gottes in der Lebenswelt des Menschen. Diese Lebenswelt gestaltet sich im Rahmen einer bestimmten Kultur und Gesellschaft. Wir reden deshalb auch von der Evangelisation als gesellschaftstransformierende Kraft. Veränderte Menschen werden auch die Umwelt verändern, in der sie leben (Mt 28, 18-20). Evangelisation ist nicht einfach Transformation, wie Wesen nicht einfach Methode ist, aber wo evangelisiert wird, da wird auch transformiert, denn wo Leben entsteht, da wird auch gelebt.“ (Reimer 2013a:97)

Reimer will Evangelisation ganzheitlich verstanden wissen und verknüpft dies somit direkt mit der Diakonie. Diakonie und Evangelisation schließen sich nicht aus, sondern bedingen sich gegenseitig. „Jeder Versuch, christliche Existenz allein sozial zu definieren, wird notwendigerweise zu kurz greifen, genauso wie jeder Spiritualisierungsvorgang.“ (Reimer 2009a:247). Da der Mensch selbst ein ganzheitliches Wesen ist, muss die Gemeinde dem Menschen auch ganzheitlich begegnen. Im erneuten Bezug auf Jesu inkarnatorisches Handeln sieht er in diesem Wirken diese Ganzheitlichkeit angelegt. Jesus hat sowohl die Verkündigung wie auch die soziale Tat, als konkreter Akt christlicher Nächstenliebe, gleichermaßen vorgelebt. Dem Beispiel Jesu folgend, ist „kirchliche Gemeinwesenarbeit der Ausdruck des gelebten Glaubens“ (:247). Im weiteren Verlauf führt Reimer einen Praxiszyklus des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus aus. Dieser soll hier nur kurz anhand der Stationen aufgezeigt werden. Diese umfassen: „Identifikation des Zielgebietes, Kontextanalyse, Vision, Konzeptualisierung, Planung, Aktion, Evaluation“ (:248f). Folgt man dieser Anleitung, so postuliert Reimer, wird „das Evangelium immer erst vorgelebt, bevor es erklärt wird“ (Reimer 2012c:178). Fast visionär zeichnet Reimer hier, unter Einbeziehung biblischer Vergleiche, seine radikale Wunschvorstellung.

„Wo die Gemeinde hinkommt, da können die sozialen und kulturellen Räume nicht einfach beim Alten bleiben. Sie wird als Licht der Welt ihre Umwelt erleuchten. Sie wird als Salz der Erde den sozio-kulturellen Boden der Gesellschaft fruchtbar machen. Tut sie das nicht, dann hört sie auf, Gemeinde zu sein.“ (Reimer 2009a:158)

Diese Forderung scheint nur mit großem persönlichem Einsatz der Gemeindeglieder umsetzbar. Ungeniert fordert Reimer die Bereitschaft zur Entbehrung. „Wenn es um die Gemeinde Gottes geht, dann bleiben alle unsere Wünsche zurück.“ (:153). Eine weitere Einschränkung erfolgt seitens Reimer, durch seine Behauptung, Gemeindebau sei nur „mit Menschen möglich, die vom Heiligen Geist zum Glauben an Christus geführt worden und zu

einem neuen Leben wiedergeboren sind“ (:164). Zwei Argumente, welche den Eindruck aufkommen lassen, Reimers missionale Theologie drohe einem menschlichen Machbarkeitswahn zu verfallen. Volker Gäckle (2013) greift dies auf, und kritisiert zurecht die Überbetonung menschlichen Engagements, welches mit letzter Konsequenz den Gemeindebau von der „radikalen Hingabe der Gemeinde“ (Gäckle 2013:72) abhängig macht. Zugunsten seiner berechtigten Forderung nach mehr sozialem Engagement, droht Reimer das Ungleichgewicht zur anderen Seite aufzulösen und dabei das ‚extra nos‘ zu verlieren.

3.3.2. Roland Hardmeier „Kirche ist Mission“

Fast zeitgleich mit Reimer publizierte Roland Hardmeier 2009 sein Buch „Kirche ist Mission“, und veröffentlichte damit die Ergebnisse seiner 2008 eingereichten Dissertation. Eng mit dem IGW Zürich verbunden ist er aktuell einer der treibenden Kräfte zur Weiterentwicklung der Missionalen Theologie im deutschsprachigen Raum. Sein selbstgewählter Antrieb ist dabei die Frage, wie Kirche und Mission aussehen kann, „wenn sie in unserer globalisierten, postmodernen Welt den Auftrag erfüllen will, den Jesus Christus ihr gegeben hat“ (Hardmeier 2009:1). Selbst in der evangelikalen Theologie beheimatet, ist dieser Kontext für Hardmeier sein primärer Bezugspunkt seiner Gegenwartsanalyse. Mit deutlicher Kritik verbunden unterstellt er der evangelikalen Bewegung eine Verengung des Heilsbegriffs mit der „Herausrettung des Menschen aus der gegenwärtigen bösen Welt“ (Hardmeier 2012:127). Die soziale Aktion wurde der Bekehrung stets untergeordnet, aus Angst, „das Kreuz könnte seine zentrale Bedeutung verlieren“ (:90). Dieses individualistische Bekehrungsverständnis wird aber der „sozialen Dimension der Sünde nicht gerecht“ (:275). Es führt vielmehr zu einem „starken anthropozentrischen Fokus“ (Hardmeier 2009:51) und einer „sozialethischen Impotenz“ (Hardmeier 2012:80). Grund hierfür ist laut Hardmeier eine evangelikale Theologie, welche „stark paulinisch geprägt“ (:186) ist. Um dieses paulinische Primat aufzubrechen setzt Hardmeier mit seiner biblisch-theologischen Untersuchung schon im AT an und sucht nach biblischen Paradigmen, welche „Teile des Alten Testaments für die persönliche Nachfolge, die Kirche und die Mission fruchtbar“ (Hardmeier 2009:72f) machen können.

Erste Anhaltspunkte sieht Hardmeier in der Betrachtung des Exodus und der Regelungen zum Jubeljahr. „Im Exodus demonstrierte Gott, dass das Heil, welches er anbietet, seine umfassende Antwort auf die umfassenden Probleme der Menschen ist.“ (Hardmeier 2012:120) Das Jubeljahr ist in diesem Zusammenhang die Fortführung, welche die beim Exodus erlangte Freiheit langfristig sichern soll (Hardmeier 2009:163). Beide Momente göttlichen Handelns sind für Hardmeier „Beispiel für die unauflöslche Zusammengehörigkeit des Lebens und Gottes ganzheitliche Sorge um den Menschen“ (:173).

„Vom Exodus ausgehend können wir sagen: Wo das Evangelium des Glaubens an Jesus Christus und der Ruf zum Glauben erklingt, wo Gewalt eingedämmt, soziale Gerechtigkeit geübt, aus Armut und Unterdrückung befreit und Menschen zu Würde verholfen wird - wo

solche und ähnliche Dinge zusammen kommen-, da findet biblische Mission statt.“ (Hardmeier 2012:162)

Diese Übernahme des zeichenhaften Handelns Gottes an seinem Volk, als Paradigma für die heutige Missiologie erfolgt, weil Gott selbst sein Handeln an seinem Volk zeichenhaft verstanden hat. „Israel als von Jahwe gesegnetes Volk mit seiner gesellschaftlichen Verfassung, in der Gemeinschaft, Gerechtigkeit und Gehorsam die Grundpfeiler waren, war selbst die Botschaft, durch welche die Völker Jahwe erkennen sollten.“ (:180)

Deswegen ist auch das Gerechtigkeitsverständnis im AT, welches im Volk Israel seine Anwendung findet, für Hardmeier von zentraler Bedeutung. Es bietet durch seine Ganzheitlichkeit „einen enormen Reichtum auch für die Entwicklung einer globalisierungstauglichen Sozialethik“ (Hardmeier 2012:63). Gerechtigkeit, festgemacht an dem hebräischen Begriff des Schalom, war nie ausschließlich individuell gedacht. Es umfasste immer auch „Gemeinschaftstreue, Rechtstreue, Nächstenliebe, Hilfsbereitschaft und Barmherzigkeit gegenüber Armen und Schwachen“ (:66). Ins NT gezogen sieht Hardmeier in dem Begriff der Agape die kontinuierliche Fortführung des alttestamentlichen Schalom. „Die Agape des Neuen Testaments will den alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriff also nicht ersetzen, sondern bekräftigen und überbieten.“ (:75). Damit behält das Gerechtigkeitsparadigma des AT seine Gültigkeit auch im NT und in der heutigen Zeit.

„Das Neue Testament enthält keinen Hinweis darauf, dass die Botschaft des Alten Testaments über soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit, über persönliche und politische Integrität und über tätige Barmherzigkeit gegenüber den Bedürftigen außer Kraft gesetzt wurde.“ (Hardmeier 2012:81)

Vielmehr wurde das ganzheitliche Gerechtigkeitsverständnis durch Jesu Wirken unterstrichen. Jesus „übertrug die alttestamentliche Ethik modellhaft auf das Leben seiner Jüngergemeinschaft“ (Hardmeier 2009:76). Seine Lehre handelte von Gerechtigkeit und Liebe, welche immer unzertrennlich mit dem entsprechenden Handeln, der Feindesliebe, Barmherzigkeit und Versöhnung, verbunden war. Mit dieser Sichtweise gerät zunehmend der ganze Christus in den Fokus der theologischen Betrachtung und bewahrt vor einem Ungleichgewicht. „Es kann nicht sein, dass wir Jesus als den Gekreuzigten zum Zentrum unseres Denkens machen und diese Dimension seines Dienstes auf Kosten anderer Dimensionen seines Lebens und Werkes vernachlässigen“ (:307). Dieses Verständnis bewahrt auch vor einer Engführung und einem falsch verstandenen Missionsbefehl in Mt 28,18-20. Dieser darf nicht individualistisch verstanden werden, sondern benötigt die Ergänzung durch Mt 24,14, welcher „in noch umfassenderer Weise [definiert] als Mt 28,18-20, worum es sich bei der Mission handelt“ (:219). Hardmeier plädiert infolge dessen für eine ganzheitlichere Christologie und einer davon inspirierten ganzheitlichen Sozialethik.

„Jesus als Erlöser, Herr, Mensch und Prophet - die radikale Christologie bietet eine gute Möglichkeit, in Jesus das Vorbild eines gerechten Lebens zu erblicken. Denn nur so wird deutlich, was Nachfolge in einer leidenden Welt bedeutet. Christus nachfolgen kann unmöglich zu einem sozialetisch indifferenten oder politisch neutralen Standpunkt führen.

Im Gegenteil: Der Gehorsam gegenüber Christus schließt die aktive Teilnahme am gesellschaftlichen und politischen Prozess ein.“ (Hardmeier 2012:269)

Diese hier betonte Ganzheitlichkeit zieht sich durch Hardmeiers biblisch-theologische Betrachtungen und bestimmt seine Folgerungen. Gerechtigkeit umfasst immer den ganzen Menschen, und muss sowohl „soteriologisch (damit begründet sich die Dringlichkeit der Evangelisation) als auch sozial verstanden (damit begründet sich die Pflicht sozialen Handelns)“ (:68) werden. Das folgende Fazit unterstreicht Hardmeiers Anliegen.

„Wenn in der glaubensvollen Hinwendung zu Christus Heil erfahren wird (Joh 1,12), wenn Israel in der Befreiung aus Ägypten von politischer Unterdrückung und wirtschaftlicher Ausbeutung erlöst wurde (Ex 6,6), wenn diese Erlösung durch erneuerte zwischenmenschliche Beziehungen Gestalt annimmt (Lk 19,9; Röm 14, 17) und wenn eines Tages die Schöpfung durch ihre Befreiung aus der Vergänglichkeit dem völligen Heilsein zugeführt wird (Röm 8,21), dann kann biblisches Heil nicht anders als ganzheitlich sein.“ (Hardmeier 2012:133)

Ausgehend von diesem soteriologischen Verständnis ist der Einfluss auf die Missiologie naheliegend. Mission darf sich nicht nur um das Seelenheil des Menschen bemühen. Sie muss auch zum Ziel haben, die Gewalt einzudämmen, sündige Strukturen zu überwinden und soziale Gerechtigkeit einzuüben. Wo „solche und ähnliche Dinge zusammen kommen-, da findet biblische Mission statt“ (Hardmeier 2009:196). Wie das Volk Israel in seiner Priesterrolle als Botschaft für die Welt so ist es heute die Kirche, welche durch ihre Gemeinschaft eine „missiologische Bedeutung für die Gegenwart“ (:183) entwickeln muss. „Die Kirche hat nicht nur eine Mission, sie unterstützt nicht nur Mission, Kirche ist Mission“ (:190). Sie muss „das Heil, das sie verkündet, auch verkörpern, wenn ihre Botschaft glaubhaft sein soll“ (:190). Sie wird selbst zum „Teil der verkündigten Botschaft, indem sie das Evangelium in der Koinonia der Heiligen lebt“ (Hardmeier 2012:305).

Kritiker dieses ganzheitlichen Heilsverständnisses unterstellen Hardmeier eine humanistische Verflachung der Missionstheologie. Wobei Hardmeier versucht ist, diese Gefahr zu bannen. So ist er bestrebt, die soziale Aktion nicht automatisch mit soteriologischem Heil gleichzusetzen.

„Soziale Transformation kann also nicht automatisch mit Heil gleichgesetzt werden. Diese Grenzziehung ist wichtig. Sie verhindert die Gleichschaltung von Heil und sozialer Gerechtigkeit und ist damit eine Absage an ein liberales Heilsverständnis, welches den sühnenden Charakter biblischer Erlösung negiert.“ (Hardmeier 2012:93f)

Er will aber weg von dem Dualismus zwischen Wort und Tat. Dieser „Gegensatz ist weder theologisch noch geschichtlich zwingend“ (Hardmeier 2009:87). Sie sind vielmehr untrennbar miteinander vereint und ermöglichen erst in ihrer Ergänzung heilsame Transformation. „Die gesamte Schöpfung, jeder Bereich des Lebens einschließlich der natürlichen Umwelt soll transformiert (umgewandelt) und dem Willen Gottes zugeführt werden.“ (Hardmeier 2012:127)

3.3.3. Martin Reppenhagen „Auf dem Weg zu einer missionalen Kirche“

Von der Evangelischen Landeskirche Baden, ans Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung Greifswald entsandt, promovierte Martin Reppenhagen 2010 über die missionale Kirche in den USA. Von 2010 bis 2014 war er dort stellvertretender Direktor des Greifswalder Instituts und kehrte anschließend zurück, um als Dekan für den Kirchenbezirk Karlsruhe-Land sein Wissen direkt in die Praxis einzubringen.

Reppenhagens Herangehensweise zur Erforschung der Missionalen Theologie erfolgte über das Netzwerk „The Gospel an Our Culture“ (GOCN) und dessen Mitinitiator, Lesslie Newbigin. Ihn zählt Reppenhagen zu den „bedeutendsten Missionstheologen der ökumenischen Bewegung“ (Reppenhagen 2011:100). Newbigins Einfluss wurde schon zuvor unter 1.3 skizziert und wird daher hier nicht erneut ausgeführt. Die Darlegung Reppenhagens Forschungsergebnisse erfolgt in zwei Schritten. Zuerst wird wiedergeben, wie Reppenhagen die Entwicklung des GOCN in den USA einschätzt und welche Rückschlüsse er darauf hin auf die Missionale Theologie vollzieht. In einem zweiten Schritt sollen Reppenhagens Thesen für einen möglichen Übertrag der Ergebnisse auf den deutschen Kontext der Evangelischen Landeskirche zusammengefasst werden.

Für Reppenhagen ist der Ansatz der Missionalen Kirche keine „primäre Lösung zur Umkehrung des kirchlichen Mitgliederschwunds“ (:155). Der missionale Ansatz fordert vielmehr einen „Neuansatz im Selbstverständnis dieser Kirchen“ (:155), einen Paradigmenwechsel. Kirche und Mission müssen im Sinne der *missio Dei* zusammengebunden werden und dürfen nicht getrennt betrachtet werden. Die Mission ist „der Seinsgrund von Kirche“ (:165) existenziell mit der Kirche verknüpft. „Mission im Sinne der *missio Dei* wird zum Konstitutivum von Kirche und ist dieser vorgeordnet.“ (:166) Mit diesem Vorverständnis leitet Reppenhagen die Ausführungen zur Inkarnation und Kontextualisierung ein. Wie auch schon bei Reimer zu sehen, wird das inkarnatorische Handeln Jesu paradigmatisch auf die Kirche und Mission übertragen. So geht es in der Mission um „eine Fortführung der Mission Christi in der Mission der Kirche“ (:189). Dem inkarnatorischen Vorbild folgend, ist jegliches Reden vom Evangelium und jegliches soziale Handeln immer mit „einer konkreten historischen Situation und einem konkreten kulturellen Kontext“ (:191) verbunden. Dieser Kontextbezug ist laut Reppenhagen kennzeichnend für die Bestrebungen des GOCN und der Missionalen Theologie. Erst durch die Kontextualisierung kann das Evangelium „seinen Weg in jeden Kontext hinein finden“ (:191) und damit die Menschen im Kontext erreichen. Eine inkarnatorische Mission nivelliert aber nicht die kulturellen Unterschiede, sondern priorisiert das Evangelium.

„Um ihrem missionarischen Ruf nun treu bleiben zu können, muss sich die Kirche auf ihren Kontext beziehen, [...] um dies jedoch verantwortlich tun zu können, muss diese Kontextualisierung gegenüber den kulturellen Voraussetzungen und Werten kritisch geschehen.“ (Reppenhagen 2011:194)

Diese sich hierbei entwickelnde Evangeliumskultur wird von der Kirche vorgelebt. Die Kirche wird dadurch zur „Kontrastgesellschaft“ (:208). Mit diesem Begriff sieht Reppenhagen eine starke Anlehnung des GOCN an „anabaptistische Tradition“ (:222) und hierbei insbesondere an die Friedenstheologen Stanley Hauerwas und John H. Yoder (: 211). Der Kerngedanke des Ansatzes der Kontrastgesellschaft ist, dass das Handeln der Kirche zeichenhaften und zeugnishaften Charakter habe. „Wie die Taten Jesu das kommende Friedensreich abzeichneten, ist die Kirche aufgerufen durch ihre Taten als Licht der Welt und Salz der Erde davon ein Zeugnis zu sein.“ (:174) Die gelebte Evangeliumskultur entwickelt sich zu einem Kontrast zur übrigen Gesellschaft. „Dies zeigt sich in einer alternativen Sprachwelt, einer alternativen Ökonomie und in einem alternativen Verständnis von Macht.“ (:208) Die sich hierbei auftuende Gefahr wird von Reppenhagen benannt, da „hier - gewollt oder ungewollt - der Schwerpunkt des Interesses von der Soteriologie auf die Sozialethik gelegt wird, indem beinahe an die Stelle der Soteriologie nun die Sozialethik gesetzt wird“ (:199). Weiter benennt Reppenhagen eine zweite Gefahr. Eine Überbetonung des Kontrastes und des damit implizierten Dualismus von gesellschaftlicher Kultur und Evangeliumskultur läuft Gefahr, „sich zu schnell von der Schuld der Welt abgrenzen zu wollen und die Kirche der Welt nur noch gegenüber“ (:218) sehen zu wollen. Hiergegen verwehrt sich das GOCN aber durch den missionalen Kerngedanken der Inkarnation.

„Mit dem Verständnis von Kirche als einer alternativen Gemeinschaft geht es also nicht um eine isolierende Abschottung von der bösen Welt, um die eigene Heiligkeit zu erhalten, sondern im alternativen Gegenüber zur Welt wird die missionarische Dynamik eines öffentlichen Zeugnisses gesehen.“ (Reppenhagen 2011:208)

Aufbauend, auf diese Betrachtung des GOCN und der missionalen Bewegung in den USA, unternimmt Reppenhagen den Versuch des Übertrags auf seinen Kontext der Evangelischen Landeskirche Deutschland und stellt dabei 10 Thesen auf. Mit den ersten vier Thesen erörtert er seinen gewählten Kontext und analysiert die gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklungen. Es haben eine „Säkularisierung, Individualisierung und Pluralisierung“ (:336) in Deutschland Einzug gehalten, welche die Zeit des „kulturgestützten Christentums“ (:340) beendet hat. Die Menschen stillen ihre spirituellen Bedürfnisse zunehmend außerhalb der Kirche und abseits des christlichen Glaubens. Deutschland ist damit zum „Missionsland“ (:341) geworden und bedarf einer nachhaltigen missionarischen Strategie. „Im Zentrum dieser Mission stehen dabei nicht Mitgliederzahlen, sondern die Befähigung von Christen und Christinnen in der Nachfolge Jesu zu leben und sich in ihrem gemeinschaftlichen Handeln am Reich Gottes zu orientieren.“ (:343) Nur so kann die Kirche wieder ihre „gesellschaftliche Verortung“ (:344) wiedererlangen.

Mit seiner fünften These greift Reppenhagen den Gedanken der Kontrastgesellschaft explizit heraus. Die Kirche muss sich „am Modell einer „Kirche als Kontrastgesellschaft“ orientieren, die sich als profilierter Partner in der Zivilgesellschaft erweist.“ (:348) Dieses Modell der Kontrastgesellschaft soll die zuvor angedeuteten Gefahren aufgreifen und aus dem

Weg räumen. Insbesondere die Weltfluchtendenzen sieht Reppenhagen durch den Kerngedanken der Kontrastgesellschaft eliminiert.

„Indem also eine „Kirche als Kontrastgesellschaft“ sich auf Gemeinde und Gottesdienst konzentriert und diese zu Orten gelebten Glaubens und christlicher Ethik werden, ist dies zutiefst öffentlich. Denn durch die enge Verknüpfung von Gottesdienst und Sozialethik wird die Kirche der Gesellschaft und Welt zum Zeugnis versöhnter Gemeinschaft und von Gerechtigkeit.“ (Reppenhagen 2011:350)

Hierdurch wird die Ekklesiologie eng mit der Ethik und Hermeneutik verbunden. Die Kirche wird zur „Interpretationsgemeinschaft, von der her die biblischen Zeugnisse überhaupt nur lesbar und verstehbar werden“ (:350). Mit der sechsten These fordert er, dass diese Kirche in ihrem Kern eine missionale Kirche sein muss und als „Zeugnismgemeinschaft in der Welt und daher zur Gemeinschaft geschaffen“ ist (:351). Die Zeugnismgemeinschaft ist durch die missio Dei in die Welt gesandt und vollzieht sich selbst in ihrer Versammlung. „Hier im Miteinander von Menschen, die sich durch das Evangelium sammeln lassen, zeigt sich die versöhnende Dynamik der christlichen Botschaft und breitet sich die frohe Kunde aus.“ (:352) Der Gottesdienst wird dabei zum „Zentrum und Ausgangspunkt“ (:356). Durch das Wort und die Sakramente wird die sich versammelnde Gemeinde gestärkt und für ihren missionarischen und diakonischen Dienst ausgerüstet. Hiermit wird die Vorlage zur seiner siebten These gelegt, in der er ein „ganzheitliches Missionsverständnis“ (:356) fordert, welches die unnatürliche Trennung von sozialem und geistlichem Heil überwindet.

„Missionale Gemeinden sind daher Gemeinden, die sich von Gott senden lassen, sich im Sinne eines ganzheitlichen Missionsverständnisses in „ihren“ Kontext hineingeben, sich für den Frieden und die Gerechtigkeit Gottes in dieser Welt einsetzen und Menschen in die Nachfolge Jesu in christlicher Gemeinschaft rufen.“ (Reppenhagen 2011:358)

Mit diesen drei Kernthesen umreißt Reppenhagen seine missionalen Impulse für den Kontext der Evangelischen Landeskirche. Mit den restlichen drei Thesen bringt er die Missionale Theologie ins Gespräch mit dem Fachbereich der Praktischen Theologie und der Missiologie und fordert einen „interdisziplinären Austausch zwischen Praktischer Theologie und Missionswissenschaft“ (Reppenhagen 2011:358).

3.3.4. Alan Hirsch & Michael Frost „Vergessene Wege“

Alan Hirsch und Michael Frost gehören aktuell zu den größten Vordenkern Missionaler Theologie. Schon 2006 veröffentlichte Hirsch sein Buch „Forgotten Ways“ und forderte die Wiederentdeckung der missionalen Kraft der Kirche. Zusammen mit Frost erfolgte 2009 das zweite Buch, „ReJesus“, welches eine missionale Christologie skizziert. Beide Werke wurden im englischsprachigen Raum stark rezipiert und prägten die Diskussion um die Missionale Theologie nachhaltig. Dass dies auch für die Diskussion in Deutschland gilt, wird deutlich an den vielen Bezügen, welche insbesondere Hardmeier vornimmt. Daher erscheint es hier als hilfreich für die Klärung der Forschungsfrage, die in der Einleitung gesetzte Einschränkung durch den sprachlichen Bezugsrahmen auszusetzen. Ihrem ohnehin vorhandenen Einfluss soll dadurch Rechenschaft getragen werden. Ihre theologische Argumentation wird hier in Grundzügen und unmittelbar wiedergegeben.

Frost und Hirsch starten in ihrer Herangehensweise mit einer Analyse der aktuellen kirchlichen Situation. Diese erfolgt unerwartet harsch und radikal. Die vorausgehende Warnung der Autoren macht deutlich, dass diese Provokation Teil ihrer Strategie zu sein scheint. So werden die Lesenden aufgefordert, „die Körnchen Wahrheit zu entdecken, die dieses Buch enthalten könnte“ (Hirsch 2011:72) auch wenn die heftige Argumentation manchmal eine innere Defensivhaltung hervorrufen könnte. Bewusst undifferenziert erscheint daher folgendes Fazit zur Kirche heute.

„Wir müssen zugeben, dass das institutionalisierte Christentum ekklesiologisch und missionstheoretisch gesehen durch die kulturellen Veränderungen der Gesellschaft ein Auslaufmodell, ja, auf Dauer gesehen sogar ein gescheitertes Experiment darstellt.“ (Frost & Hirsch 2008:35)

Die wachsenden Veränderungen in der Gesellschaft werden von der Kirche nicht aufgegriffen und lassen diese zu einer Halterin unhaltbarer Traditionen verkommen. Die Menschen gehen ihren spirituellen Bedürfnissen andernorts nach. So trägt die Kirche dazu bei, dass Gott „für die große Mehrheit der Menschen im Westen verstummt“ (:80) ist. Ursächlich hierfür sieht Hirsch das „konstantinische Christentum“ (Hirsch 2011:66). An der Konstantinischen Wende 313 n.Chr. wird üblicherweise die Transformation des Christentums, von einer verfolgten Minderheitenreligion zur Staatsreligion festgemacht. Hirsch unterstellt dieser Wende aber auch eine Entfremdung von dem wahren Kern christlichen Glaubens. Durch die strukturelle Vereinnahmung als Staatsreligion hat der christliche Glaube seinen „Apostolischen Genius“ (:86) und damit seine missionarische Kraft verloren. Unvermindert radikal fordert er daher eine Abkehr vom institutionalisierten Christentum und sieht in der aktuellen Situation die Möglichkeit zur Wiederentdeckung der missionarischen Kraft einer Basisbewegung, wie sie die frühe Kirche zu Zeiten der Apostelgeschichte hatte.

„Es ist höchste Zeit für uns, Konstantin vom Thron zu stoßen; denn wie weit die Kirche sich auch zeitlich von ihm entfernt, scheint es doch, dass er in unseren Vorstellungen noch immer der Kaiser ist. Die Kirche steht nun vor der Herausforderung, Mission in einem

neuen Paradigma zu entdecken, während sie sich selbst vom Gedankengut des „Christentums“ freistrampelt.“ (Hirsch 2011:86)

Diese gedankliche Linie wird von Frost und Hirsch in ihrer Institutionskritik fortgesetzt. Diese erscheint pauschalisierend, wenn kirchlichen Institutionen ein Selbsterhaltungstrieb (Frost & Hirsch 2009:108) und der Hang zur Sesshaftigkeit (Frost & Hirsch 2008:129) unterstellt wird. Sie sehen in der Institutionalisierung vor allem eine Gefahr. „Man kann nichts Göttliches oder Heiliges in institutionellen Strukturen bewahren, ohne dass diese Strukturen ein Eigenleben bekommen und letztlich das zerstören, was sie doch eigentlich repräsentieren sollen.“ (:101) Diese Pauschalkritik wird von anderen Theologen zurückgewiesen. Markus Printz (2012) weist zurecht darauf hin, dass der Begriff der Institution bei Frost und Hirsch zum „Negativbegriff“ (Printz 2012:155f) verkommt. Dabei wird nicht berücksichtigt, dass „Institution immer dort notwendig ist, wo aus Inspiration und Kommunikation etwas Dauerhaftes, etwas Verbindliches werden soll“ (:155f). Auch wenn Frost und Hirsch die Notwendigkeit von institutionellen Strukturen einräumen, erscheint ihre Lösung dieser Spannung dennoch weiterhin undifferenziert und plakativ. Die Kirche benötigt eine Erneuerung, darum „muss Jesus immer wieder in die Kirche zurückgebracht werden“ (Frost & Hirsch 2009:101).

Diese geforderte Orientierung an Jesus wird von Frost und Hirsch durch eine missionale Christologie untermauert. Jesus ist für sie „im Mittelpunkt von allem, er bestimmt, wer wir sind und was wir tun“ (:10). Die darauf folgenden biblisch-theologischen Betrachtungen zeichnen ein Bild eines wilden und radikalen Jesus, der das bestehende religiöse System ins Wanken bringt. In ihrer Institutionskritik bestätigt sehen sie darin einen Aufruf, Kirche zu revolutionieren. „Wir müssen die missionarische Urkraft der frühen Kirche wieder entdecken, die sich ganz auf Jesus gründete.“ (Frost & Hirsch 2008:194). Zentrum der missionalen Theologie bildet die Inkarnation. Die Inkarnation ist zum einen grundlegende Voraussetzung für das Heil, denn ohne diese „wäre das Werk Jesu kein rettendes Werk gewesen“ (:70). Zum anderen ist die Inkarnation Jesu ein vorgelebtes Beispiel der *Missio Dei*, „zum einen hörbar in seiner Lehre, zum anderen auch greifbar durch seinen Körper, ja sein ganzes Sein“ (Frost & Hirsch 2009:33). Folglich ist die Orientierung an Jesu und seinem inkarnierenden Vorbild die argumentative Grundlage für eine Missionale Theologie.

„Das wichtigste Argument für die inkarnierende Mission bleibt allerdings die nicht zu leugnende Tatsache, dass Gott selbst diesen Weg gewählt hat, um sich auf die Welt einzulassen.“ (Frost & Hirsch 2008:79)

Diese inkarnierende Mission bedeutet eine Umkehr der klassischen Missionsstrategie. Mission funktioniert nicht mehr attraktional, dass die Menschen in die Kirche kommen müssen, um Gott zu erleben. Inkarnierte Mission bedeutet, „die Kirche zu den Menschen zu bringen“ (Hirsch 2011:180). Diese Richtungsumkehr bringt zwei Folgen mit. Eine Bewegung zu den Menschen muss ganzheitlich sein, sonst wird der Mensch nicht erreicht. Es bedeutet somit eine „Identifikation mit einer gesellschaftlichen Gruppe, eine Sensibilität gegenüber der Kultur und den Mut, innovativ zu denken und zu handeln, um seine Mission voranzubringen“ (:187). Dabei

rücken die Taten in den Vordergrund. Sie widerspiegeln zeichenhaft Gottes Reich. Die zweite Folge ist die Notwendigkeit der Kontextualisierung.

„Die missionarisch inkarnierende Gemeinde muss ihre Sprache, ihre Gottesdienste, ihre Symbole, ihre Rituale und ihr Gemeinschaftsleben so kontextualisieren, dass sie einen bestimmten kulturellen Kontext wahrnehmen und durchdringen kann.“ (Frost & Hirsch 2008:145)

Kontextualisierung wird hier ebenfalls an die Inkarnation angelehnt, welche als Selbstkontextualisierung Jesu verstanden wird. Diese Anpassung an den Kontext erfolgt aber nicht blind und unkritisch. Das Evangelium und seine Konsequenzen sollen nicht anbiedernd aufgegeben werden, sondern der jeweiligen Kultur kritisch gegenüberstehen. Folgende Aussage bringt diesen Wirkzusammenhang prägnant rüber.

„Auf der einen Seite steht der missionale Impuls - der immer dazu führen wird, dass man verschiedene Stämme oder gesellschaftliche Gruppierungen als individuelle Kulturen ernst nimmt. Auf der anderen Seite führt der inkarnatorische Impuls dazu, dass man sich echt und offen mit der jeweiligen Kultur einer Gruppe auseinandersetzt. Man nimmt die Kultur so ernst, dass man innerhalb dieser Kultur eine Glaubens-Gemeinschaft aufbaut, die sowohl dem Evangelium treu bleibt als auch relevant für die Kultur ist, in der sie evangelisieren will. Genau das bedeutet es, Evangelium und Kirche zu kontextualisieren.“ (Hirsch 2011:187)

Dieser gelegte Schwerpunkt auf das inkarnatorische Handeln Jesu und die daraus abgeleitete Forderung zu kontextualisiertem Handeln wurde nach Frost und Hirsch mehrfach übernommen und weiterentwickelt. Ein weiterer Kerngedanke von Hirsch und Frost hat ebenfalls große Resonanz in der theologischen Diskussion um die Missionale Theologie gefunden. So wurde durch diese ein systematisierender Wirkzusammenhang aufgestellt.

„Christologie bestimmt die Missiologie (unseren Sinn und unsere Aufgaben in dieser Welt) und die wiederum bestimmt die Ekklesiologie (die kulturelle Form und den Ausdruck von Kirche).“ (Frost & Hirsch 2009:55)

Der missionale Kerngedanke führt daher, von der Christologie anfangend, über die Missiologie direkt in die Ekklesiologie. Die davon abgeleitete These, Kirche ist Mission, wurde infolge dessen insbesondere von Roland Hardmeier 2009 (:190) aufgegriffen. Frost und Hirsch legen diesen Zusammenhang folgendermaßen aus.

„Mission ist nicht bloß etwas, das die Kirche tut. Es ist das Wesen Gottes selbst. Jegliche missionarische Aktion hat ihren Grund im Sein Gottes. Gott ist ein sendender Gott, der sich nach einer versöhnten Menschheit und Schöpfung sehnt, nach Heilung und Erlösung. Die missionarische Kirche ist deshalb eine Kirche, die ausgesandt ist zu den Menschen, eine Kirche in Bewegung, gesandt, einer zerbrochenen Welt Heilung zu bringen.“ (Frost & Hirsch 2008:43)

3.4. Kritische Würdigung & Fazit

Vor etwa 10 Jahren hat missionales Gedankengut Einzug in den theologischen Diskurs in Deutschland erhalten. Dabei stieß dieser Ansatz nicht nur auf Zustimmung. Die schon zuvor erwähnte Jahrestagung 2013 der AFEM zeigte die emotionale und streitbare Auseinandersetzung mit der Missionalen Theologie. Besonders hervorgerufen hat sich hierbei Volker Gäckle, Rektor der Internationalen Hochschule Liebenzell (IHL) und Dozent für Neues Testament. Er untersuchte insbesondere die exegetischen und hermeneutischen Argumente der Missionalen Theologie. Seine Kritik hierzu ist unverkennbar. Ihm zufolge hat die Missionale Theologie eine äußerst unzureichende exegetische Grundlage. Er hat den Eindruck, „dass mit der Steinbruchmethode ständig neue Stützpfiler aus dem neutestamentlichen Steinbruch ausgegraben werden, um die bereits brüchig gewordenen Belegstellenpfiler mit neuen zu ersetzen, denen nach einiger Zeit der Besinnung und der exegetischen Arbeit dasselbe Schicksal beschieden ist“ (Gäckle 2010:22). Diese, laut Gäckle, mangelhafte Hermeneutik bewirkt, dass einzelne Bibelstellen überbetont werden und der biblische Gesamtzusammenhang unterbeleuchtet bleibt. Teilweise geht Gäckle soweit, diesem Vorgehen „eine geradezu programmatische Unschärfe“ (:6f) zu unterstellen. Diese Mutmaßung erscheint haltlos und wird von Gäckle auch nicht bewiesen. Dennoch erscheint seine Kritik zum Teil berechtigt. Die exegetische Grundlage der Missionalen Theologie, in dem hier eingegrenzten deutschsprachigen Kontext, wirkt bisweilen sehr dürftig. Betrachtungen zum Exodus und Jubeljahr, wie auch zum Prinzip der Inkarnation und Transformation sind oft nur angerissen, zusammenhanglos und selten exegetisch ausreichend begründet. Die bis hierher aufgezeigte Darstellung zeigt, dass die in die Praxis drängende Missionale Theologie, ein umfangreicheres exegetisches Fundament benötigt. Dieses sollte vermehrt ein Augenmerk auf die Differenzierung zwischen deskriptiven und normativen Aussagen der Bibel zu praktisch-theologischen Fragen legen.

Ein weiterer Kritikpunkt betrifft den Zusammenhang von Sozialer Aktion und Evangelisation. Dieser Streitpunkt durchzieht die Missionsgeschichte und scheint immer noch nicht für alle Beteiligten ausreichend geklärt zu sein. Gäckle geht auf diesen Kritikpunkt ein und sieht in der Missionalen Theologie eine „stets drohende und bisweilen implizit vollzogene Vermischung der Soteriologie mit der Ethik“ (:22). Für ihn darf das menschliche Handeln als Teil der Ethik nicht mit der Soteriologie und dem Heil Gottes vermischt werden. Das Leben Jesu ist für ihn signifikantes Beispiel. Jesus heilte nicht alle Kranken in seinem Umfeld und löste das politische System der Ungerechtigkeit nicht auf. Jesu Botschaft interpretiert Gäckle als Evangelisation. Eine von der Missionalen Theologie geforderte Transformation des Kontextes ist für ihn im Neuen Testament nicht zu erkennen (:9). Polemisch überspitzt er dies zu folgender Aussage:

„Die Perspektive eines weltweiten sozialdiakonischen Hilfsprogramms gibt es im Neuen Testament nur an einer einzigen Stelle, nämlich bei der Versuchung Jesu in der Wüste: „Sprich zu diesen Steinen, dass sie Brot werden sollen!“ (Mt 4,3).“ (:20)

Eine ähnliche Kritik formuliert Martin Reppenhagen (2011). Auch er sieht eine drohende Vermischung, „indem beinahe an die Stelle der Soteriologie nun die Sozialethik gesetzt wird“ (Reppenhagen 2011:199). Seine Anfrage ist, ob dadurch nicht das Heil geschmälert wird, wenn es an seinen transformatorischen Auswirkungen gemessen wird. Wobei hier verkannt wird, dass die Missionale Theologie, in Anlehnung an David Bosch, immer bestrebt ist, die kreative Spannung zwischen Sozialer Tat und persönlichem Heil zu wahren. Ein Auflösen in eine von beiden Seiten ist immer ein Verlust. „Beide Dimensionen sind untrennbar miteinander verbunden. Wenn man eine verliert, verliert man auch die andere.“ (Bosch 2011:295) Die jahrzehntelange Unterbetonung der sozialen Dimension des Evangeliums wird durch die Missionale Theologie endlich aufgehoben. Die in der Missionalen Theologie angestrebte Ganzheitlichkeit ist eine notwendige Akzentverschiebung innerhalb der evangelikalen Mission. Die zuweilen exklusive Ausrichtung auf Evangelisation und das individualisierte Seelenheil hat die Glaubwürdigkeit des Evangeliums untergraben. Gesellschaftliche Entwicklungen der Postmoderne zeigen ein wachsendes Bedürfnis nach Ganzheitlichkeit. Für die Kirche bedeutet dies, dass sie „angesichts der dominant werdenden Beliebigkeit auch als ethische Institution gefordert“ (Hardmeier 2012:27) ist. Kirche muss von den Mitgliedern vorgelebt werden. „Das Evangelium [...] muss in ihrer Gemeinschaft sichtbar und erfahrbar werden. (Hardmeier 2009:247) Eine missional orientierte Gemeinde kann dieser Entwicklung mit einer ganzheitlichen Theologie begegnen und dem postmodernen Menschen eine Heimat bieten. Dass diese Kritik aber nicht gänzlich unberechtigt ist, zeigte das zuvor aufgezeigte Praxisbeispiel des StadtTeiLadens Grumme. Das Spannungsverhältnis zwischen Sozialer Aktion und Evangelisation ist zu beiden Seiten anfällig. Eine Aufgabe der Evangelisation zugunsten der Sozialen Arbeit ist ebenso wenig zielführend, wie umgekehrt. Eine gesunde Balance, individuell für jedes Projekt ausgelotet, wird immer wieder neu zu suchen sein.

Ein letzter Kritikpunkt, aufgezeigt durch Markus Printz, ebenfalls Dozent am IHL, erscheint berechtigter. Er verweist auf die implizierte Anspruchshaltung, welche eine missional orientierte Gemeindegliederarbeit vermitteln könnte.

„Bei aller Betonung der Missio Dei scheint in der Praxis doch die reflectio, missio oder actio hominis im Mittelpunkt zu stehen. Welche Last und Verantwortung ruht auf den Schultern des Menschen, wenn das Evangelium in seiner Kraft abhängig ist von meiner Identifikation, von meiner Liebe, von meiner Hingabe.“ (Printz 2012:163)

Eine stärkere Betonung der Ethik und der praktischen Auswirkungen des Glaubens beinhaltet immer die Gefahr, dass der Glaube an den Früchten gemessen wird. Im missionalen Gemeindebau ist die Gefahr noch größer, da nicht nur der persönliche Glaube, sondern auch das Wachstum der Gemeinde an den praktischen Glaubensauswirkungen der Gemeindeglieder hängt. An den Christen soll ja die Glaubwürdigkeit des Evangeliums und der Gemeinde sichtbar werden. Hier ist mit Luther zu fragen, wo die „sola gratia“ und das „sola fide“ bleibt. Was ist mit Menschen, deren Glauben derzeit nicht die Kraft hat sichtbar nach außen zu dringen? Und wo bleibt hier Raum für Menschen, die zweifeln und unsicher sind?

Hat ein rein innerlich gelebter Glaube in diesem Modell seine Berechtigung verloren? Die in die Praxis drängende Missionale Theologie sollte hier die sozialen Dynamiken nicht aus dem Blick verlieren.

4. Dialogische Annäherungen

Die synchrone Herangehensweise mit der sowohl die täuferisch-mennonitische wie auch die Missionale Theologie entfaltet wurden, hat nun eine gemeinsame wissenschaftliche Ebene zutage gebracht. Beide Ansätze liegen nun nachvollziehbar und wissenschaftlich vergleichbar nebeneinander. Nun ist es weitergehend möglich, Differenzen und Gemeinsamkeiten beider Theologien aufzudecken und zu interpretieren. Hierzu werden einzelne Kernaspekte der jeweiligen Theologie aus der vorhergehenden Betrachtung aufgegriffen und einander gegenübergestellt.

Herausfordernd ist die in dieser Forschungsarbeit gewachsene Erkenntnis, dass beide Bewegungen in sich äußert heterogen sind. Sowohl die täuferisch-mennonitische, wie auch die Missionale Theologie ist weniger einheitlich, als der Titel es suggerieren mag. Die täuferisch-mennonitische Bewegung hat, bedingt durch geschichtliche Einflüsse und ihre theologische Grundveranlagung, eine sehr diverse Gemeindeflandschaft gebildet. Die Einschränkung auf die Theologie der täuferisch-mennonitischen Gemeinden in Deutschland hilft, den Fokus enger zu setzen, erlaubt aber dennoch kein homogenes Bild täuferisch-mennonitischer Theologie. Die Missionale Theologie ist noch mitten in der Entwicklung begriffen. Es wurden verschiedene Strömungen deutlich, welche zwar einzelne Gemeinsamkeiten aufweisen, aber in den Details viele Unterschiede haben. Auch hier wäre es unangemessen von einer homogenen Missionalen Theologie zu sprechen. Der hier angestrebte Vergleich beider Ansätze ist somit primär auf die zuvor dargelegten Beschreibungen reduziert. Diese haben zwar die Intention einer umfassenden Darstellung, können aber aufgrund der sich ständig weiterentwickelnden Diskussion, insbesondere im Bereich der Missionalen Theologie, nicht als vollständig repräsentativ genommen werden. Im besten Fall tragen die hier gewonnenen Erkenntnisse zu einem weiterführenden theologischen Diskurs zwischen beiden Ansätzen bei.

Ansatzweise ist dieser Diskurs schon in Gang gekommen, wenn auch noch nicht in Deutschland. In Großbritannien ist das „Anabaptist Network“¹⁰ ein Zusammenschluss mehrerer kirchlicher Organisationen, welche täuferisches Gedankengut wiederentdecken. Ihre Interpretation der täuferischen Erbes klingt erstaunlich missional. Prominentester Vertreter dieses Netzwerks in Deutschland ist Stuart Murray (2014) mit „Nackter Glaube“. In den USA wird das Zusammendenken von missionalen und täuferisch-mennonitischen Ansätzen insbesondere durch Alan und Eleanor Kreider vorangetrieben. Das Sammelwerk „fully

¹⁰ www.anabaptistnetwork.com (Besucht am 09.04.2019)

engaged“ trägt diesem Zusammendenken Rechnung. Beide Quellen werden aufgrund ihrer Einzigartigkeit in der Zusammenschau täuferisch-mennonitischer und Missionaler Theologie eine wichtige Rolle in diesem Kapitel spielen.

In der Herangehensweise werden zunächst die Unterschiede aufgezeigt und anschließend die Gemeinsamkeiten herausgearbeitet. Der Vergleich zielt dabei immer auch auf die Praxis. Entsprechend der Forschungsfrage soll aufgezeigt werden, ob die theologische Kompatibilität auch Auswirkungen auf die Praxis haben kann.

4.1. Kontrastierende Unterschiede

4.1.1. Gesellschaftsrelevante Kontrastgesellschaft?

Täuferisch-mennonitische Realität

Die täuferisch-mennonitische DNA ist, sofern dieser Begriff auf das kulturelle und theologische Erbgut anwendbar ist, sehr heterogenen und gegenläufigen Entwicklungszyklen unterworfen. Am Verhältnis zwischen Gemeinde und Welt wird dies sehr deutlich. Die Anfänge des Täufertums waren geprägt von einer starken Abgrenzung zum herrschenden System.

„In den Jahrhunderten der christlich dominierten Gesellschaft begannen Täufer und andere nonkonformistische Bewegungen Einwände zu erheben gegen Lehraussagen und Praktiken, die ihrer Überzeugung nach unbiblisch oder unchristlich waren. Das führte sie dazu, ein System infrage zu stellen, das solche Überzeugungen und Verhaltensweisen zuließ oder vorschrieb. Letzten Endes wiesen sie dieses Christentum als grundsätzlich fehlerhaft zurück, lösten sich von ihm und bildeten alternative Gemeinschaften, in denen sie mit alternativen Zugängen zu Nachfolge experimentierten.“ (Murray 2014:47)

Dieser alternative Zugang, wie Murray ihn hier nennt, fand in den ersten Jahren einen großen Zulauf in der benachbarten Bevölkerung. Die frühen Täufer lebten ihren nonkonformen Glauben offensichtlich und fielen dabei durch die kompromisslos gelebte Nachfolge und Nächstenliebe positiv auf. Es wurde eine Kontrastgesellschaft gebildet, welche zeugnishaft und sichtbar für die Welt und in der Welt lebte. Starke Abgrenzungstendenzen waren aber auch schon damals spürbar veranlagt und werden sich im Laufe der Geschichte verfestigen. Dieser sich herausbildende Kontrast wurde von der politischen und kirchlichen Obrigkeit ungern gesehen und mit Verfolgung sanktioniert. Es folgten die in den vorhergehenden Kapiteln beschriebenen Verfolgungen und Migrationsbewegungen. Diese Zeit der Verfolgung hat eine gegenläufige Entwicklung in der DNA bewirkt. Die öffentliche Nonkonformität führte zunehmend zu Verfolgung und Tod. Frei gelebter Glaube war nur noch im Geheimen möglich. Ansiedlungen von Täufern unterlagen oft strengen Auflagen. Die Menistenkonzession des Pfälzer Kurfürsten von 1664 zeigt dies beispielhaft¹¹. Er erlaubte Täufern eine Ansiedlung unter der Bedingung des Missionsverbots. Ein weiteres Beispiel sind Duldungsverträge mit

¹¹ Vgl. Waltner, Garry. *Pfalz*. Online im Internet <http://www.mennlex.de/doku.php?id=loc:pfalz> [Stand 29.01.2019]

Fürsten aus dem schweizerischen Berner Umland¹². Dort durften täuferische Landwirte nur die Höfe oberhalb einer festgesetzten Höhengrenze bewirtschaften. Das täuferische Leben wurde damit vom gesellschaftlichen Leben in den Tälern ausgeklammert. Glaube durfte gelebt werden, aber er durfte nicht mehr sichtbar sein. Hanspeter Jecker (2017), führender Kirchenhistoriker in Täuferkunde, beschreibt die Langzeitfolgen.

„Die täuferische Bereitschaft zum Leiden hat unsere Gemeinden tatsächlich jahrhundertlang Verfolgung erfahren lassen. Dies hat einerseits manchmal zu pauschaler Bitterkeit gegenüber Regierungen und Obrigkeitsvertretern geführt. Andererseits hat es aber bisweilen auch zu einem bis heute nachwirken - den »traumatisierten« Geist der Ängstlichkeit, der Verzagtheit und der Menschenfurcht geführt, der den eigenen Glauben bisweilen kaum noch klar und relevant, froh und frei öffentlich zu bezeugen wagte und der auch innerhalb der Gemeinde Konfrontationen aus dem Wege ging. Entsprechend hatte Kontinuität und Bewahrung der Tradition oft den Vorrang vor Veränderungen und Wandel - und das Hören auf den Geist Gottes hatte sich diesem Anliegen oft unterzuordnen.“ (Jecker 2017:89)

In einer anfänglich öffentlichen Lebensweise von Kontrastgesellschaft, mit zunächst moderaten Abgrenzungstendenzen, hat sich zunehmend eine Ängstlichkeit eingeschlichen, die die Tendenzen verstärkt hat und damit die DNA kontinuierlich verändert hat.

Missionaler Anspruch

Der missionale Anspruch bildet hierzu einen kontrastierenden Gegensatz. Mit seiner exponierten und pointierten Formulierung fordert Tobias Faix (2017) in einer Festschrift des täuferischen Theologen, Bernhard Ott, die täuferisch-mennonitische Tradition heraus, diese ängstliche DNA abzulegen.

„Denn Glaube ist zwar immer persönlich, aber nie privat. Sonst berauben wir uns der ureigensten Kraft des Evangeliums, das sich von jeher der öffentlichen Debatte gestellt hat und sich als Korrektiv zum gesellschaftlichen Mainstream besonders für die Schwachen, Benachteiligten und Ausgestoßenen eingesetzt hat.“ (Faix 2017:122)

Faix fordert einen öffentlich gelebten Glauben, welcher sich proaktiv in die Gesellschaft einbringt. Es braucht eine Verwurzelung von christlicher Sozialethik und der Gesellschaft mit ihren Veränderungsprozessen, welche „ihr somit einen Sitz im Leben gibt“ (:123). Dies „wird für die Zukunft wegweisend für die Relevanz des christlichen Glaubens sein“ (:123). Damit formuliert er den missionalen Anspruch an die Gemeinden. Christen und Gemeinden leben, wenn sie sich nach dem Wort Gottes richten, in vielen Punkten anders, wie die umliegende Gesellschaft. Jesus selbst fordert seine Nachfolger auf, Salz und Licht zu sein. Diese alternative Lebensweise soll aber nicht in eine stille Absonderung oder Abgeschlossenheit führen. Die eigene Absonderung von der Gesellschaft kommt einem Abschied aus der Welt nahe. Manche täuferischen Gruppierungen, wie die Amish People, haben diesen Weg

¹² Vgl. Jecker, Hanspeter. *Bern (Weltliche Obrigkeit und die Täufer.)*
<http://www.mennlex.de/doku.php?id=loc:bernbiet> [Stand 29.01.2019]

gewählt. Der missionale Ansatz widerspricht dieser Lebensweise zutiefst. Der Rückgriff auf den schon zitierten Johannes Reimer, macht dies deutlich.

Reimer sieht die Interaktion von Gemeinde und Gesellschaft schon im Neuen Testament angelegt. Dem neutestamentlichen Zeugnis entnimmt er das Bild einer Ortsgemeinde, welche ihr „missionarisch-transformatives Feld“ (Reimer 2012a:43) in ihrem direkten Umfeld haben. Gemeinde ist mit ihrem Umfeld verbunden. Er entwickelt in diesem Zusammenhang den prägenden Begriff der Gesellschaftsrelevanz. Die Ortsgemeinde muss eine Relevanz für die umliegende Gesellschaft entwickeln. Tut sie das nicht, verliert sie damit auch in seinen Augen ihre Berechtigung. Diese Gesellschaftsrelevanz bindet Reimer nachfolgend mit der Forderung zur Kontextualisierung zusammen.

„Gesellschaftsrelevanter Gemeindebau ist somit kontextueller Gemeindebau. Hier wird die Gemeinde für einen bestimmten sozio-kulturellen Raum gebaut, und dieser Raum entscheidet, welche Form des gemeindlichen Lebens, welche Sprache des Gottesdienstes und welche soziale Gestalt die Gemeinde letztendlich finden muss, damit sie den Menschen dient und unter ihnen Gottes Reich bauen kann.“ (Reimer 2009a:234)

Der Kontext gibt die Form der Gemeindegemeinschaft vor. Nur eine kontextualisierte Gemeinde kann auch gesellschaftliche Relevanz entwickeln. Faix sieht in diesem Perspektivwechsel eine neue und zentrale Bedeutung für die Gemeinde veranlagt. Die Gemeinde soll als Kontrastgesellschaft „eine modellhafte und prophetische Funktion für die Welt“ (Faix 2017:123f) entwickeln.

Herausfordernder Unterschied und Chancen der Entwicklung

Stuart Murray bringt diesen Anspruch, welcher in seinen Worten nicht den Titel „Missional“ trägt, aber eine fast deckungsgleiche Wesensähnlichkeit aufweist, an die täuferische Tradition heran. Damit deckt er schonungslos die defizitäre täuferische DNA auf.

„Täufer haben sich im Lauf der Jahrhunderte angesichts von Ungerechtigkeit der Passivität schuldig gemacht, der Absonderung von der Gesellschaft, der Vermischung von „Gewaltlosigkeit“ mit „Widerstandslosigkeit“. Sie haben es versäumt, mehr zu sein als bloße Opposition gegen den Krieg.“ (Murray 2014:117)

Die theologische Reflexion der eigenen Kirchengeschichte führt auch innermennonitisch zunehmend zu einer kritischen Auseinandersetzung der Beziehungsdynamik Gemeinde und Welt. Die eingeschlichene ängstliche Absonderung hat die anfängliche missionarische Strahlkraft des Täufertums vollständig absorbiert. Bis hin dazu, dass der Begriff „Die Stillen im Lande“ als kritisch reflexive Selbstbezeichnung, auch über Deutschland hinweg aufgegriffen wurde.

„The transition from Anabaptist dynamism in the sixteenth century to „die Stillen im Lande“ (the quiet in the land) quietism in the seventeenth century was the defensive response of a people struggling for survival. Intense and sustained persecution had taken a terrible toll. Some two thousand Anabaptist martyrs are known by name. By the end of the sixteenth century surviving Anabaptists were seeking safe havens. The missionary impulse became blunted, and descendants of the Anabaptists either retreated to the margins of a hostile

society (south Germany, Switzerland) or entered the mainstream of an increasingly tolerant environment (the Netherlands).“ (Shenk 2015:22)

Das hier angesprochene Spannungsfeld zwischen Absonderung und Kontrastgesellschaft, ist aber nicht nur auf den täuferisch-mennonitischen Horizont beschränkt. Martin Reppenhagen führt dieses Spannungsfeld auch in seinen Untersuchungen zur Missionalen Bewegung in den USA aus. Das Selbstverständnis einer Kontrastgesellschaft bietet immer auch die Versuchung, dies als innere Flucht zu wählen.

„Mitten in der Welt sollen Christen Verantwortung übernehmen, um die moralischen Kräfte in einer dem Leben verpflichteten Welt zu stärken. Dass diese Übernahme von Verantwortung auch mit Schuld verbunden ist, darauf hat Dietrich Bonhoeffer schon verwiesen und soll an dieser Stelle Erwähnung finden, da die Vertreter einer Kirche als Kontrastgesellschaft durchaus in Gefahr stehen, sich zu schnell von der Schuld der Welt abgrenzen zu wollen und die Kirche der Welt nur noch gegenüber steht.“ (Reppenhagen 2011:218)

Kirche als Kontrastgesellschaft ist für Reppenhagen weniger Absonderung von der Welt, als heilsame Alternative, mitten in der Welt. Es gilt eine missionarische Dynamik mit dem eigenen öffentlichen Auftreten zu verbinden und so kontrastierend in der Welt sichtbar zu sein. Reppenhagen sieht hierbei in der missionalen Forderung zur Kontextualisierung ein gutes Mittelmaß, dieses Spannungsfeld zu halten, ohne es einseitig aufzulösen.

Ein weiterer Lösungsversuch, dieses Spannungsfeld in guter Balance zu wahren, stammt von Stuart Murray. Hierzu greift er einen Gedankengang auf, welcher hier schon von Andrea Lange und Harold Bender geäußert wurde. In der täuferisch-mennonitischen Theologie wird mit der Ära des Kaisers Konstantin ein tiefgreifender Wandel in der Kirche verbunden. Kaiser Konstantin machte entscheidende Schritte um aus der verfolgten Minderheitskirche der Christen eine Staatsreligion werden zu lassen. Diese Wandlung wird aus täuferisch-mennonitischer Sicht ambivalent gesehen. Neben dem positiven Wegfall der Christenverfolgung ging damit zunächst eine Tolerierung, dann eine Privilegierung und spätestens im Mittelalter eine staatlich verordnete Christianisierung einher. Aus einer Bekenntniskirche wurde zunehmend eine Kirche, in die man hineingeboren und als Kind hineingetauft wurde. Die Unterschiede zum täuferisch-mennonitischen Kirchenverständnis als Bekenntniskirche mit der mündigen Erwachsenentaufe sind offensichtlich. Aus täuferisch-mennonitischer Sicht hat diese Konstantinische Wende zu einer schleichenden Verflachung christlicher Werte, Ethik und christlichen Glaubens geführt. Die sinkenden Mitgliedszahlen in den Kirchen der westlichen Welt werden in diesem Zusammenhang auch als Chance gesehen, den ursprünglichen Glauben der frühen Kirche wiederzuentdecken. Die „vom Christentum dominierte Ära neigt sich dem Ende zu“ (Murray 2014:29), was die Kirchen dazu zwingt, sich neu aufzustellen und alte Werte wiederzuentdecken. Murray sieht darin einen Weckruf aus einem konstantinischen Tiefschlaf.

„Wir sind überzeugt, dass die christlich-konstantinische Ära eine Form der Christenheit hinterlassen hat, die Jesus marginalisiert, spiritualisiert, domestiziert und geschwächt hat. Die Lehre Jesus wurde verwässert, privatisiert und umgedeutet. Jesus wird als unnahbare

königliche Figur oder als verkürter persönlicher Erlöser angebetet. In vielen Kirchen (besonders in denjenigen, die aus der Reformation hervorgingen) wird den Schriften des Paulus Vorrang gegeben gegenüber den Evangelienberichten über das Leben Jesu. Und in vielen christlichen Traditionen übertrumpften moralische Richtlinien, die aus dem Alten Testament oder der heidnischen Philosophie abgeleitet wurden, den Ruf Jesu in die Nachfolge.“ (Murray 2014:29)

In der nun anbrechenden Ära des Post-Christentums werden die Kirchen an den Rand gedrängt und damit an die ihrem Wesen entsprechende Position. Kontrastgesellschaft sein geht nicht aus der Mitte heraus, sondern nur von den Rändern her. So appelliert Murray an die Kirchen, die anbrechenden Veränderungen positiv zu nutzen und nicht mit den wegfallenden Bevorzugungen zu hadern.

Eine nonkonforme Lebensweise als heilsame Alternative zur Welt, kann nicht auf die Vorzüge der Ära des Christentums bauen. Alternative Lebensweise ist daher auch immer eine unbequeme Lebensweise. Alan Kreider (2015), mennonitischer Theologe, weist eben darauf hin.

„If our lives are to speck, they must be questionposing. We must know deep down that the ultimate purpose of life is not "to move from birth to death as comfortably as possible". Instead, as individuals and communities we will live differently, more oddly, more interestingly, than our neighbors. The way we handle issues of security, comfort, and consumption will speak and elicit questions.“ (Kreider 2015a:42)

Kreider sieht im täuferisch-mennonitischen Erbe einen Vorteil, um in der neuen Ära des Post-Christentums zu bestehen. Diesen Vorteil sieht auch Murray veranlagt, auch wenn seinem Schreiben zu entnehmen ist, dass seine Hoffnung ambivalent ist. Er sieht in der aktuellen Entwicklung täuferisch-mennonitischer Gemeinden viel gutes Erbe verschüttet durch den bipolaren Prozess der Anpassung und der Absonderung. Einige haben sich angepasst und drohen ihren Kontrast zu verlieren weil sie wichtige Glaubensüberzeugungen aufgegeben oder relativiert haben. Andere haben sich in die Absonderung manövriert und verlieren dadurch ihren Kontrast, weil der kontrastierende Bezug zum Umfeld fehlt. Umso stärker ist sein werben, das täuferische Erbe wiederzuentdecken.

„I am aware of historical and cultural reasons why Mennonites have been reluctant, and of contemporary concerns about proselytizing and imposition, but this is an essential feature of a missional church and deeply congruent with the early Anabaptist communities in a much less congenial environment. Lifestyle witness will not suffice in post-Christendom Western societies.“ (Murray 2015:347)

Hier ist die Missionale Theologie eine Chance für täuferisch-mennonitische Gemeinden, ihrem eigentlichen täuferischen Ursprung wieder näher zu kommen und das in ihrer Kirchengeschichte und Tradition angelegte Potenzial wieder auszuschöpfen.

4.1.2. Gemeinschaftsorientierung oder Individualisierung?

Missionaler Anspruch

Die Missionale Theologie plädiert intensiv für einen veränderten Lebenswandel. So soll nicht nur das Gemeindeleben, sondern das Leben jedes einzelnen Christen vom missionalen Denken durchdrungen sein. Ein inkarnatorischer Lebenswandel fordert Christen dazu heraus, ihren Glauben authentisch zu leben und dies innerhalb ihre jeweiligen Lebenskontextes. Diese Forderung entwickelt sich zeitweise zu subtilen und überhöhten Ansprüchen an das Individuum. Johannes Reimer formuliert diese sehr pointiert. Die Mitarbeit in Kirche und Gemeinde ist seines Erachtens, an strenge Vorbedingungen geknüpft. So sieht er diese Mitarbeit nur für Menschen möglich, welche „vom Heiligen Geist zum Glauben an Christus geführt worden und zu einem neuen Leben wiedergeboren sind“ (Reimer 2009a:164). Ja mehr noch, selbst „wiedergeborene“ Christen müssen bereit sein, alles für Gott zu geben, denn wenn „es um die Gemeinde Gottes geht, dann bleiben alle unsere Wünsche zurück“ (:153).

Die kritische Bemerkung von Markus Printz wurde schon erwähnt, soll hier aber nochmals die überhöhten Ansprüche deutlich machen. In diesen Überhöhten Ansprüchen sieht Printz ein Leistungsdenken verankert, welches dem Rechtfertigungsgedanken grundlegend widerspricht.

„Bei aller Betonung der Missio Dei scheint in der Praxis doch die reflectio, missio oder actio hominis im Mittelpunkt zu stehen. Welche Last und Verantwortung ruht auf den Schultern des Menschen, wenn das Evangelium in seiner Kraft abhängig ist von meiner Identifikation, von meiner Liebe, von meiner Hingabe.“ (Printz 2012:163)

Diese, der Geschichte evangelikaler Bewegungen nicht unbekannt Kritik, der überhöhten Ansprüche an das Individuum, muss genau geprüft werden. Denn überhöhte Ansprüche bergen mehrere Gefahren. Zum einen ist die Gefahr, dass mit diesen überhöhten Ansprüchen die jeweiligen Christen zur Verausgabung getrieben werden. Sie sollen ein vorbildliches Leben führen, welches inkarnatorisch und ganzheitlich ist. Sie sollen sich selbst kontextualisieren und in ihrem Umfeld ein lebendiges Zeugnis für das Evangelium sein. Dieser hohe Anspruch kann, je nach Sprechart und Intension auch schnell in das Gefühl einer Überforderung führen. Wenn Christen, wie Reimer fordert, alles für Gott und seine Gemeinde zurückstellen sollen, laufen eben diese Gefahr sich selbst auszubrennen. Eine zweite Gefahr liegt darin, dass diese Anforderungen mit einem Leistungsgedanken einhergehen. Dies ist sowohl theologisch wie seelsorgerlich schwierig. Wo bleibt die Gnade, wenn immer die Aktion des Christen in den Vordergrund gestellt wird. Wenn der Mensch zu sehr in den Vordergrund rückt, wird damit Gott in den Hintergrund geschoben. Dies hat aber auch seelsorgerlich bedenkliche Auswirkungen. Wo finden in diesem leistungsorientierten System Menschen ihren Raum, welche aufgrund ihrer Glaubens- oder Lebensumstände gerade nicht „leisten“ können?

Grund für die Überbetonung des Individuums und die damit einhergehende latente Überforderung könnte das belastete Verhältnis zur Institution Kirche sein. An den Ausführungen bei Frost und Hirsch wird deutlich, wie ihre Missionale Theologie mit einer Institutionskritik der Kirche einhergeht. Diese weiten sie sogar auf beinahe jegliche ritualisierte Handlung aus.

„Wenn man es positiv betrachtet, dann sind Rituale, Bekenntnisse und Organisationen genau das: Hilfen für die Menschen, ihrer Beziehung zu Gott eine Form zu verleihen. Dazu wurden sie auch ursprünglich erschaffen. [...] Wenn die äußeren Formen der Anbetung nicht mehr länger mit den inneren Empfindungen und dem geistlichen Leben der Teilnehmer übereinstimmen, ist die Krise greifbar. An diesem Punkt wird der Niedergang unausweichlich, ein authentisches Christentum ist ausgehöhlt und Erneuerung, beständige Erneuerung, wird notwendig.“ (Frost & Hirsch 2009:91)

Diese Ausführungen lassen erahnen, dass bestehende christliche Institutionen und Werke, wie auch kirchlichen Gemeinschaften in ihren Augen suspekt und nur bedingt veränderungsfähig sind. Frost und Hirsch setzen daher in ihren Bestreben beim Individuum an. Das Individuum soll das missionale Gedankengut ins eigene Leben umsetzen und dann neue missionale Gemeinschaften gründen. So wird auch hier wieder die Vorrangstellung des Individuums deutlich. So zeigt sich hieran auch der aktuelle gesellschaftliche Umbruch in die Postmoderne, welcher in fast allen Lebensbereichen die Individualisierung vorantreibt.

Bernhard Ott, täuferischer Theologie, sieht diese Entwicklung kritisch und versucht die Gründe hierfür offenzulegen.

„Die Tatsache, dass Gottes Rettungsabsicht nicht nur der individuellen Seele gilt, sondern der ganzen Schöpfung, ist biblisch unbestritten. Die Zuordnung von individuellem Heil und der Erlösung der Schöpfung muss jedoch sorgfältig geschehen. Newbigin hat diese Frage umsichtig und detailliert bearbeitet. In der neueren Literatur zur missionalen Theologie geschieht das nicht immer in derselben Tiefe, und man wünscht sich hier präzisere theologische Arbeit.“ (Ott 2017:61)

Insbesondere die soteriologische Individualisierung wird dabei von ihm scharf kritisiert. Er schlägt dabei die Brücke zu einer gemeinschaftsorientierten Ekklesiologie.

„Diese soteriologische Dimension der Ekklesiologie finde ich allerdings in den verschiedenen Texten zu einer missionalen Theologie kaum ausgeführt. Im neusten Dokument, den IGW-Thesen zu einer missionalen Soteriologie, spielt die Kirche eine untergeordnete Rolle. Da, wo Kirche oder Gemeinschaft vorkommen, haben sie keinen direkten Bezug zur Soteriologie per se. Eine missionale Soteriologie wird formulieren müssen, in welcher Weise die Kirche nicht nur funktional der Heilsvermittlung zuzuordnen ist, sondern wesentlich ein Moment von Heil verkörpert.“ (Ott 2017:59)

In den Augen von Ott scheint diese Ekklesiologie, welche eine Kirche beschreibt, die nicht nur Heilsvermittlerin ist, sondern gelebte Glaubensgemeinschaft und damit zeichenhafte Verkörperung des Heils, ein Lösungsansatz zu sein, die individualisierte Engführung der Missionalen Theologie zu überwinden. Dieses ekklesiologische Grundverständnis entspringt einer täuferischen Denkweise.

Täuferisch-mennonitisches Gemeinschaftsverständnis

Ott verweist in diesem Zusammenhang auf John Howard Yoder, täuferisch-mennonitischer Theologe. Er ist besonders in den USA, neben Newbigin und Bosch ein weitere wichtige Zeuge für die Bestrebungen der Missionalen Theologie. Wenn auch Ott deutlich konstatiert, dass „die evangelikalen Beiträge zu einer missionalen Theologie hinsichtlich der theologischen Tiefenschärfe deutlich hinter den „Vätern“ Newbigin, Bosch und Yoder zurückbleiben“ (:63).

Es ist insbesondere Yoders Zusammenhang zwischen Soteriologie und Ekklesiologie, welchen Ott hervorhebt. Yoder selbst hat nie eine ausformulierte Dogmatik, sei es nun im Bereich der Ekklesiologie, oder der Soteriologie geschrieben. Matthias Zeindler (2001) hat aber hierzu wertvolles geleistet, indem er Yoders Aussagen zusammengetragen und gebündelt hat. Laut ihm bringt Yoder das Heil und die Gemeinschaft unzertrennlich zusammen.

„Yoder: Hier erscheint Kirche nicht bloß funktional zu individuellem Heil, sondern ist selbst ein Moment von Heil. Genauer: Wenn Sünde darin besteht, dass lebensförderliche Beziehungszusammenhänge zerstört werden, dann besteht Heil präzis darin, dass Gott neue lebensförderliche Beziehungszusammenhänge schafft und erhält.“ (Zeindler 2001:68f)

Heil ist somit „in einem fundamentalen Sinne sozial“ (:68) und vollzieht sich in der Gemeinschaft. Die Soteriologie kann daher nicht ohne die Ekklesiologie gedacht werden. Davon weitergehend formuliert Zeindler die praktische Auswirkung.

„Wenn Kirche von einem sozialen Heilsverständnis her begriffen wird, bedeutet dies, dass sie selbst primär als Gemeinschaft zu verstehen ist. Sie ist Heil in dem Maße, da sich in ihr eine neue Art menschlichen Zusammenlebens realisiert. Als solche Gemeinschaft ist die Kirche freilich kein Selbstzweck. Gerade ihre koinonia ist immer schon kerygma. Die Gemeinschaft der christlichen Gemeinde ist nicht bloß Medium für eine von ihr verschiedene Botschaft - vielmehr ist sie als Medium immer auch Botschaft. An dieser so ganz anderen Gemeinschaft will das Evangelium ablesbar sein.“ (Zeindler 2001:69)

Kerygma und Koinonia rücken zusammen. Und es kommt zu dem im täuferisch-mennonitischen Kontext sehr gebräuchlichen Leitsatz „The Medium is the Message“. Die Kirche ist nicht nur Haushalterin des Heils, sondern lebt dieses Heil zeichenhaft in und für die Welt. Als neues Bundesvolk besteht sie aus „Menschen, die freiwillig Gottes Ruf folgen und nun als Anbruch der neuen Menschheit zeichenhaft in dieser Welt eine neue Sozialordnung“ (Ott 2017:44) leben. Hier schließt sich der zuvor schon mehrfach entfaltete Gedanke der Kontrastgesellschaft an. Die täuferisch-mennonitische Glaubensgemeinschaft versteht sich als zeichenhaft lebende Bundesgemeinschaft, welche durch diese Lebensweise nach Gottes neuer Ordnung einen Kontrast zur umliegenden Gesellschaft abbildet.

Die inhaltliche Nähe zum Gedankengut Missionaler Theologie, besonders unter dem Vorzeichen der inkarnatorischen Lebensweise, ist in diesem Punkt evident. Doch auch der Unterschied wird deutlich. Wo die Missionale Theologie die Verantwortung im Spannungsfeld zwischen Individuum und Gemeinschaft eher einseitig zum Individuum auflöst, betont die täuferisch-mennonitische Theologie eher das Gegenteil. Die Verantwortung liegt auf der Gemeinschaft. Dieser Fokus bringt Vor- und Nachteile mit sich. Die Vorteile in einer sich zunehmend individualisierenden Welt liegen auf der Hand. Das Individuum wird hierbei nicht mit der alleinigen Verantwortung sich selbst überlassen. Die Gemeinschaft ist dafür da, dass man füreinander einsteht und sich gegenseitig hilft. Murray (2014) betont diesen Aspekt, wenn er folgendes schreibt.

„In täuferischer Tradition ist die gegenseitige Verantwortlichkeit eine Hilfe im Blick auf angehende Nachfolger, für das Erkennen menschlicher Schwachheit und für unseren Bedarf an Unterstützung und Korrektur. Die ersten Täufer verpflichteten sich zu diesem Weg, wenn sie getauft wurden, und begrüßten die Hilfe der Brüder und Schwestern in ihrem Bemühen, Jesus nachzufolgen. Ohne perfektionistische Tendenzen gut heißen zu wollen, gehört diese Praxis doch in eine Gemeinschaft, die sich nach Reinheit sehnt und die sich ihrer Unvollkommenheit, den Kompromissen und der Untreue nur allzu bewusst ist.“ (Murray 2014:86)

Dieser Gemeinschaftsgedanke wehrt einer privatisierten Ethik sowie schwammiger und unkritischer Toleranz. Es fördert die gemeinsame Verantwortung füreinander zu sorgen, sowohl im seelischen wie auch im materiellen. Dadurch bietet diese Heilsgemeinschaft Raum für Menschen in unterschiedlichen Lebenslagen. Es ist Raum für Zweifel und Müdigkeit. Überforderung und alleiniges Ausbrennen wird dadurch vorgebeugt.

Doch zeigt die Geschichte täuferisch-mennonitischer Gemeinden auch die Kehrseite dieser Gemeinschaftsbetonung. Die zuvor ausgeführte Absonderung und die nachgelagerte Gegenbewegung werden hierbei von Jecker (2017) aufgeführt.

„Der täuferische Mut zur Nicht-Anpassung hat manchmal zu selbstgefälliger Besserwisserei, zu notorischem Querulamentum und zu einem »Rückzug aus der Welt« ins fromme Ghetto geführt. (Generationen später, als manche dieser Isolation und separatistischen Abgeschiedenheit überdrüssig geworden waren und ihr keinen theologischen Sinn mehr abzugewinnen vermochten, erfolgte bei etlichen eine kaum reflektierte »Rückkehr in die Welt«, deren Haupttriebfeder oft das »So-Sein-Wollen-Wie-Alle-Andern« (1Sam 8) gewesen sein dürfte und bisweilen Züge einer unkritischen Anbiederung an den Zeitgeist aufwies.)“ (Jecker 2017:88f)

Ein zweiter Negativaspekt erscheint in diesem Zusammenhang aber noch gewichtiger. Wenn die Glaubensgemeinschaft zugleich auch verkörperte und zeichenhafte Heilsgemeinschaft ist, kann der Anspruch an die gelebte Ethik überbetont werden. Murray deckt dies schonungslos auf.

„Von ihren Zeitgenossen wurden Täufer beschuldigt, die Nachfolge mit Gesetzlichkeit und Perfektionismus zu verwechseln. Wie bei anderen Bewegungen, die vor ihnen und auch nach ihnen auf die Nachfolge ausgerichtet waren, wurde ihre Suche nach der „reinen Kirche“ als unrealistisch und arrogant abgelehnt. Zweifellos machten sich Täufer zeitweise all dieser Anklagen schuldig - Arroganz, Perfektionismus, Gesetzlichkeit und unrealistische Erwartungen.“ (Murray 2014:84)

Diese Vorwürfe treffen aber nicht nur die frühen Täufergemeinden. Durch die ganze täuferisch-mennonitische Geschichte hindurch war diese Herausforderung präsent. Die Perfektionsbestrebungen „haben uns [gemeint sind die heutigen Täufer] bisweilen vergessen lassen, dass vor unserem Ja zu Gott stets zuerst das Ja Gottes zu uns Menschen steht (Jecker 2017:88). Die Betonung des sola gratia ist bisweilen verloren gegangen. Dies führte und führt zu ungunstigen Auswirkungen.

„Das täuferische Bestreben, die hohen ethisch-moralischen Ansprüche einer radikalen Jesus-Nachfolge ernst zu nehmen und umzusetzen, hat bisweilen zu Unwahrhaftigkeit und Heuchelei geführt, sodass wir voreinander so getan haben, als schafften wir es und als hätten wir alles im Griff. Wir sind hartherzig und stolz geworden und haben es verlernt, uns unser eigenes Versagen und Scheitern einzugestehen und miteinander aus der

empfangenen Vergebung neue Kraft zu schöpfen: Anstatt miteinander haben wir oft übereinander und hintenherum gesprochen.“ (Jecker 2017:89)

Eine weitere Auswirkung hängt mit dem Eigenanspruch, eine Gemeinde „ohne Flecken und Runzeln“ (Eph 5,27) sein zu wollen zusammen. Das führte allzu oft in eine rigorose und unbarmherzige Ausübung von Gemeindezucht. Hier haben sich viele, trotz vermeintlich ehrlicher Absichten, an ihren Glaubensgeschwistern schuldig gemacht. Es gab Ausschlüsse aus Gemeinden und Stigmatisierungen, welche nicht dem Gebot der Nächsten- und Geschwisterliebe Christi entsprachen. Aus dem Erleben dieser Ungerechtigkeit und der Überbetonung von Gemeindezucht erscheint die aktuelle Handhabe in deutschen Mennonitengemeinden eher als blinder und gegenläufiger Pendelschlag, mit der Gefahr, die Gemeindezucht voreilig und komplett aufzugeben. Hier gilt es zukünftig ein gesundes Mittelmaß immer wieder aufs Neue auszuloten und auszuleben. Besonders in der sich zunehmend individualisierenden Welt ist diese Tradition ein wertvoller Schatz.

Um die Herausforderungen und Gefahren wissend, erscheint die gemeinschaftliche Betonung, nach dem täuferisch-mennonitischen Vorbild, eine gesunde Akzentverschiebung für die Missionale Theologie zu sein. Sie beugt den individualisierenden Tendenzen vor, welche aktuell in manchen Entwürfen Missionaler Theologie zu finden sind. Zudem entspricht sie auch mehr dem Gedankengut der Missio Dei, in der Gott ein Volk beruft, Zeugnis für ihn in der Welt zu sein. Soteriologische Engführungen, wie Ott sie zuvor aufgezeigt hat, können damit überwunden werden.

4.2. Gemeinsamkeiten und Analogien

4.2.1. Kontextualisierung und hermeneutische Gemeinschaft

Täuferisch-mennonitische Realität

Leistungsstrukturen in täuferisch-mennonitischen Gemeinden sind flach und auf das Priestertum aller Gläubigen ausgerichtet. Für die Leitungspraxis bedeutet dies, dass alle Gemeindeglieder hier „zum Mitdenken, Mitarbeiten und Mitentscheiden aufgefordert“ (Boller & Boller 1994:35) sind. Ebenfalls ist jedes getaufte Mitglied nach dem Verständnis des Allgemeinen Priestertums befähigt und berechtigt zum Predigen, zum „Austeilen des Abendmahls, ebenso das Taufen [...] wenn es von der Gemeinde in diesen Dienst berufen ist“ (Schmidt 2002:4f).

Dieses Verständnis geht in der Praxis noch tiefer und setzt schon beim Schriftverständnis ein. Die hermeneutische Gemeinschaft ist von Beginn an ein wesentliches Merkmal der täuferisch-mennonitischen Tradition. So ermutigten schon die ersten Täufer, die Bibel selbst zu studieren und mit dem jedem Christen innewohnenden Heiligen Geist auszulegen. Damit wurde die Schriftauslegung und die daraus resultierende Lehre nicht „einer einzelnen Person überlassen, sondern es waren viele Menschen beteiligt. Gemeinsam dachte man über die

Schrift nach, prüfte, was die anderen sagten, und lernte dabei als Gemeinschaft“ (Murray 2014:89). So wird auch hier wieder deutlich, wie der Gemeinschaftscharakter zum Tragen kommt. Der Heilige Geist, jedem getauften Christen innewohnend, inspiriert zwar das Individuum, die gesunde Korrektur erfährt diese inspirierte Bibelauslegung aber in der hermeneutischen Gemeinschaft. Dieser Prozess kann vor dem Abdriften in Irrlehren bewahren.

Mit der Betonung der hermeneutischen Gemeinschaft einhergehendes Defizit war eine Geringschätzung von konzentriertem Bibelwissen in einer Person. Eine latente Abwehrhaltung gegenüber der akademischen Theologie wurde immer präsenter. Murray bezeichnet dieses Defizit treffend.

„Rückblickend können wir heute auch die Schwachstellen der Bibelinterpretation der ersten Täufer wahrnehmen. Der Wissenschaft zu misstrauen, beraubt uns hilfreicher Quellen, mit denen wir die Bibel besser verstehen können. Wissenschaft muss nicht notwendigerweise den Text verzerren oder ihm ausweichen, was die ersten Täufer befürchteten.“ (Murray 2014:39)

Um diese Gefahr wissend treten beim genaueren Betrachten die Vorteile deutlich hervor. Die hermeneutische Gemeinschaft ist eine Kultur der Befähigung, welche darauf vertraut, dass jedem Christen im gleichen Maße der Geist Gottes ausgeschüttet wurde. Es wird eine Sensibilisierung gefördert, auf diesen innewohnenden Heiligen Geist zu hören. Zudem wird jeder Christ ermutigt, sich selbst mit dem Wort Gottes auseinanderzusetzen und sich nicht mit den ausgelegten Bibeltexten der Sonntagspredigten zu begnügen. Der Schwerpunkt dieser gemeinschaftlichen Auslegung verschiebt sich daher vom Universitätshörsaal oder dem Studierzimmer des Pastors, hin zum Zentrum der Gemeinde. Diese Verschiebung verändert auch den Fokus und rückt die praktische Anwendung in den Vordergrund. Biblische Texte werden in den Alltag hineingenommen und entwickeln eine zunehmende Relevanz für den Glauben, auch außerhalb des Sonntagsgottesdienstes.

In der Konkretion folgen solche Angebote oft dem Modell der Lectio Divina. So bietet die Mennonitengemeinde Möckmühl zweiwöchentlich die Abendveranstaltung „Gespräch zu den Worten Jesu“ an. Hierbei werden fortlaufend Abschnitte der Evangelien gelesen. Dem Lesen folgt eine Phase der persönlichen Schriftmeditation. Anschließend werden die eigenen Impulse in der Gruppe geteilt und über den Text diskutiert. Leitgedanke ist hierbei, neben dem exegetischen Verständnis des Textes immer auch die Alltagsrelevanz der jeweiligen Bibelstelle zu entdecken. Entscheidend hierfür ist, dass dieses Angebot nicht durch eine Einzelperson vorbereitet und gehalten wird. Manche Besucher lesen für den anstehenden Text freiwillig Kommentare und Auslegungen. Andere kommen bewusst offen und unvorbereitet. Durch den Ablauf und den Gesprächsprozess vollzieht sich in dieser Veranstaltung eine Hermeneutik der Gemeinschaft.

Missionaler Anspruch

Mit diesem Verständnis einer hermeneutischen Gemeinschaft kommt die Praxis täuferisch-mennonitischer Gemeinden dem sehr nahe, was die Missionale Theologie unter dem Stichwort der kontextuellen Theologie fordert. Theologie ist, so Faix, eine „ständige Korrelation zwischen Evangelium und Kontext“ (Faix 2012a:169). Beide werden nicht dualistisch gegeneinander ausgespielt, sondern in einen konstruktiven Dialog miteinander gebracht. Dem zugrunde liegt die Einsicht, dass es keine „allgemeingültige Theologie gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus“ (Reimer 2018:77) geben kann. Damit die Gemeinde eine Relevanz für ihre umliegende Gesellschaft entwickeln kann, muss sie eben auch ihre Theologie in einen Relevanz fördernden Dialog mit der gesellschaftlichen Kultur bringen. Wie im vorhergehenden Kapitel schon angedeutet, ist diese Forderung nicht unumstritten. Die Botschaft des Evangeliums hat eine über jedes Zeitalter und jede Kultur hinweg reichende gültige Botschaft. Wird diese nicht preisgegeben, wenn in der Missionalen Theologie eine Kontextualisierung der Theologie gefordert wird? Hat dieser Prozess auch Grenzen? Hier sind die Forderungen von Faix und Reimer noch zu wenig differenziert und in ihren Folgen nicht abzusehen.

Dennoch wird deutlich, wie die Praxis täuferisch-mennonitischer Gemeinden versucht eine sensitive Kontextualisierung vornehmen, indem sie die Bibel in der Gemeinschaft auslegen. Hierbei wird Kultur und Evangelium zusammengebracht. Doch bleibt die Praxis täuferisch-mennonitischer Gemeinden hinter dem Anspruch der Missionalen Theologie zurück, indem sie diesen Kontextualisierungsprozess nur innerhalb der Gemeinde vollzieht. Wie zu Beginn des Kapitels aufgezeigt wurde, ist die Kontextualisierung täuferisch-mennonitischer Gemeinden in ihr gesellschaftliches Umfeld gering fortgeschritten. Hier wäre die kritische Beschreibung Sommerfelds für viele täuferisch-mennonitische Gemeinden in Deutschland durchaus zutreffend.

„Wenn ein Gemeindehaus in einer Nachbarschaft liegt, in der ihr die Not der Menschen aufgefallen ist, reisen die Leute am Sonntag von überall her an. Wer nebenan wohnt, kommt im Gemeindeleben nicht vor.“ (Sommerfeld 2016:28)

Die täuferisch-mennonitische Idee der hermeneutischen Gemeinschaft richtet den Blick ausschließlich nach innen. Der Blick nach außen droht dabei verloren zu gehen. Hier kann der missionale Anspruch ein Appell zur Veränderung sein. Denn die Praxis der hermeneutischen Gemeinschaft ist ein wertvolles Gut in der postmodernen Zeit. Die Gesellschaft ist zunehmend geprägt von einer Kultur des Misstrauens gegenüber Kirche und insbesondere den Machtstrukturen innerhalb der Kirchen. Eine hermeneutische Gemeinschaft ist hierbei in der Lage, Menschen in ihrem Prozess mitzunehmen und gemeinsam Wege zu gehen. Unterschiedliche Meinungen werden in dieser Gemeinschaft ausgehalten. Es gibt keine autorisierte Lehrmeinung, welche von oben diktiert wird. Vielmehr sind alle eingeladen, in den Prozess der Meinungsbildung und der Auslegung einzusteigen und mitzuwirken. Diese innere Haltung einer Kirche, zentral eingeflochten, in eine seiner Grundüberzeugungen, macht für Murray den besonderen Wert einer christlichen Gemeinschaft aus.

„Gemeinden sind dazu berufen, verbindliche Gemeinschaften der Nachfolge und Mission zu sein, Orte der Freundschaft, der gegenseitigen Verantwortlichkeit und eines vielstimmigen Gottesdienstes. Wir teilen Brot und Wein miteinander und stärken unsere Hoffnung, indem wir uns gemeinsam auf Gottes Herrschaft ausrichten. Hier werden Junge und Alte wertgeschätzt, Leiterschaft wird in beratender Haltung ausgeübt, Dienste werden geschlechtsunabhängig und gabenorientiert wahrgenommen, und es wird die Glaubenstaufe praktiziert. Solche Gemeinden wollen wir fördern und entwickeln.“ (Murray 2014:73f)

In der postmodernen Zeit, in der die Individualisierung zunimmt, kann Kirche damit an Relevanz für das Individuum gewinnen. Denn in einer verbindlichen Gemeinschaft der Nachfolge und Mission ist das Individuum für die Gemeinschaft wichtig und relevant.

4.2.2. Inkarnatorische Theologie und Christuszentrierung

Missionaler Anspruch

Die Missionale Theologie stellt die Inkarnation Christi in einen besonderen Fokus. Für Frost und Hirsch ist diese ein „Akt der tiefsten Identifikation Gottes mit den Menschen“ (Frost & Hirsch 2008:71). Durch Jesus, welcher Gott gleich war, aber nicht daran festhielt, sondern sich bis zum Tode entäußerte (vgl. Phil 2,6ff), wurde Gott Mensch. Dieser Akt der Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung in der Inkarnation hatte das Ziel, auf dieselbe Augenhöhe mit dem Menschen zu kommen. Hardmeier interpretiert Jesu ganzes Leben als inkarnatorisch. „In seiner Inkarnation (Menschwerdung) erniedrigte er sich und identifizierte sich zutiefst mit den Menschen und ihren Nöten.“ (Hardmeier 2012:197)

Dieses inkarnatorische Handeln am Beispiel Jesu wird für die Missionale Theologie zum Handlungsparadigma. „Die Inkarnation muss also die Form bestimmen, wie wir mit der komplexen und multikulturellen Welt um uns herum in Kontakt treten.“ (Hirsch 2011:179) Hierbei zeichnet sich aber eine ungesunde Einseitigkeit ab. Das Handlungsparadigma der Inkarnation will Jesus zum Vorbild nehmen. Hierbei wird aber nur das Leben und Handeln Jesu in Bezug auf seine missionale Wirkung in den Vordergrund gerückt. Die sonst so stark geforderte Ganzheitlichkeit scheint hier zurückzubleiben. An Reimers Argumentation wird diese Engführung auf die Evangelisation und die missionale Wirkung besonders deutlich.

„Wollen wir also die volle Tragweite des Inkarnationsprinzips des göttlichen Heilshandelns begreifen, so kommen wir nicht umhin, die lokale, also sozio-kulturelle Bindung dieses Prinzips näher zu studieren. Inkarnation als Heilshandeln muss damit immer im konkreten kulturellen Umfeld gedacht werden. Damit wird aber auch Evangelisation lokal verortet.“ (Reimer 2013c:53)

Der von Reimer in diesem Zusammenhang geforderte „Ortsgebundenheit der Gemeinde“ (Reimer 2010:54) ist durchaus zuzustimmen. Doch erscheint diese Engführung dem ganzen Bild der Inkarnation nicht gerecht zu werden. Erst neuere Theologen der missionalen Bewegung brechen diese Zuspitzung langsam auf. So sieht Sommerfeld die Inkarnation auch im Neuen Testament verankert, insbesondere „im gemeinsamen Essen und Trinken“

(Sommerfeld 2016:441). Mit diesem kleinen Schritt eröffnet sich doch eine große Debatte. Denn hiermit werden die Inkarnation und das daraus resultierende Handlungsparadigma ganzheitlicher. Dies ist eine wichtige Entwicklung, welche in Zukunft hoffentlich weitergeführt wird.

Täuferisch-mennonitische Realität

Ähnlich, wie auch die Missionale Theologie legt die täuferisch-mennonitische Tradition auf eine starke Jesuszentrierung ihren Wert. Nur wird die Jesuszentrierung nicht auf das Merkmal der Inkarnation reduziert, sondern breiter ausgelegt. Begrifflich wird dies an dem Wort Nachfolge festgemacht. Die Nachfolge Christi ist die Orientierung des eigenen Lebenswandels an dem Leben Christi, wie wir es in den Evangelien überliefert haben. Hans Denck, Täufer des 16. Jahrhunderts formulierte diese Christuszentrierung in einem Bekenntnis 1526 folgendermaßen. „Niemand vermag Christus wahrlich zu erkennen, es sei denn, dass er ihm nachfolge mit dem Leben.“ Bender interpretiert diese Christuszentrierung folgendermaßen.

„First and fundamental in the Anabaptist vision was the conception of the essence of Christianity as discipleship. It was a concept which meant the transformation of the entire way of life of the individual believer and of society so that it should be fashioned after the teachings and example of Christ.“ (Bender 1944:20)

Mit seinem Buch „die Politik Jesu“ geht Yoder hier noch einen Schritt weiter. Er strebt damit den Versuch an, Jesu Handeln und Reden als Grundlage einer christozentrischen Ethik heranzuziehen. Er stellt dabei die Liebe und die Gewaltfreiheit in den Mittelpunkt. Die Liebe ist der Antrieb gewesen, welchen Jesus dazu veranlasst hat, Mensch zu werden. Und die Gewaltfreiheit ist laut Yoder der Weg gewesen, welchen Jesus gewählt hat, um seine Botschaft auf der Erde zu proklamieren. Diese Gewaltfreiheit Jesu ist durchaus wehrhaft, wenn auch nicht mit den üblichen Mitteln der Macht und Gewalt. Die Kirche, als Keimzelle der christlichen Botschaft hat sich nach Yoder konsequenterweise an Jesus zu orientieren und ist der Nachfolge seines gewaltfreien Weges verpflichtet.

„Die kreuztragende Nachfolge der Gemeinde, das Weiterleben Christi in seinen Gliedern durch seinen Geist, ist nicht eine Schlussfolgerung, nicht ein Anhängsel, sondern Teil seines Heilswerkes. Das meint das Neue Testament, wenn es von Nachfolge, vom Leib Christi und vom Heiligen Geist redet: dass Gottes Wirken heute nicht weniger gültig, nicht weniger göttlich, nicht weniger dringlich ist als damals. Wie er damals in der Gestalt des Sohnes handelte, so handelt er heute in der Gestalt des Geistes in der Gemeinde.“ (Yoder 2000:22)

Andrea Lange, welche stark auf Yoders Arbeiten aufbaut, konzentriert diesen Gedankengang in folgender Aussage treffend.

„Dieser sich nicht wehrende Christus ist die Verkörperung Gottes und deswegen ist sein Menschsein relevant für die Kirche ja normativ für ihre eigenen Entscheidungen, und zwar nicht nur für das Individuum, sondern für die Gemeinschaft“. (Lange 1988:26)

Diese Ausführungen zeigen die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zur Christuszentrierung in der Missionalen Theologie auf. Beide streben an, das Wirken Christi nicht nur auf die

heilsbringende Wirkung seines Todes und der Auferstehung zu reduzieren. Das Leben und Handeln Jesu soll mehr in den Vordergrund gerückt werden. Die Missionale Theologie geht diesen Weg aber nicht konsequent zum Ende und stagniert bei der Inkarnation. So bleibt die Christuszentrierung auf Inkarnation, Sterben und Auferstehung reduziert. Jesu vorbildhaftes Leben zwischen Geburt und Tod bleibt auch hier weitestgehend unberücksichtigt. In der täuferisch-mennonitischen Theologie wird diese Christuszentrierung konsequenter weitergezogen. Hierbei rückt das Leben Jesu mehr in den Vordergrund. Es dient als Vorbild, welchem das Individuum und die Gemeinde nachzufolgen aufgerufen sind. So wird auch hiermit die Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft zu wahren versucht.

Murray implementiert diese Christuszentrierung in seine ersten beiden Glaubensüberzeugungen und zeigt damit eine zukunftsweisende Perspektive auf, wie missionales Denken von der täuferischen Tradition profitieren kann.

„Die erste Grundüberzeugung: Jesus ist unser Vorbild, Lehrer, Freund, Erlöser und Herr. Er ist die Quelle unseres Lebens, der zentrale Bezugspunkt für unseren Glauben und unseren Lebensstil, für unser Verständnis von Kirche und für unser Engagement in der Gesellschaft. Wir sind entschlossen, Jesus nachzufolgen und anzubeten.“ (Murray 2014:23)

„Die zweite Grundüberzeugung: Jesus ist der Dreh- und Angelpunkt der Offenbarung Gottes. Wir sind einem Jesus-zentrierten Zugang zur Bibel verpflichtet. Zugleich ist die Gemeinschaft der Glaubenden unser primärer Kontext, in dem wir die Bibel lesen und über die Konsequenzen für unsere Nachfolge entscheiden.“ (:37)

4.2.3. Ganzheitliche Mission und Nachfolge

Missionaler Anspruch

Die Forderung nach einer ganzheitlichen Mission ist tief im Verständnis der Missionalen Theologie verankert. Am prominentesten wird sie von Hardmeier und Reimer vertreten, welche hierzu nochmals kurz zu Wort kommen sollen.

Hardmeier sieht die Begründung in seiner Forderung nach einer ganzheitlichen Mission in seinen dargestellten Ansätzen zur Soteriologie. „Biblisches Heil ist soteriologisch, es ist sozial und es ist kosmisch und somit ganzheitlicher Natur.“ (Hardmeier 2012:122) Dies folgert er aufgrund biblischer Belege. So sieht er, angefangen beim Exodus und der alttestamentlichen Forderung nach dem Sabbat- und Jubeljahr bis hin zu Paulus im Neuen Testament, welcher einen Tag ankündigt, an dem „die Schöpfung durch ihre Befreiung aus der Vergänglichkeit dem völligen Heilsein zugeführt wird (Röm 8,21)“ (:133), Belege für das ganzheitliche Heilsverständnis welches der Bibel zugrunde liegt. Er löst das Heilsverständnis von der Engführung auf die rein vertikale Versöhnung zwischen Gott und Mensch und sieht darin eine horizontale ganzheitliche Überwindung sündiger und böser Strukturen. „Diese Ganzheitlichkeit schließt auch die Gesellschaft und die Schöpfung ein, weil diese das soziale und ökologische Umfeld bilden, in dem der Mensch lebt.“ (Hardmeier 2009:52)

Reimer argumentiert in ähnliche Richtung, wenn auch weniger theologisch fundiert. Seine Forderungen wirken für sich allein genommen oft aus der Luft gegriffen. Auf der Grundlage von Hardmeiers Argumentation wird aber die Intention Reimers deutlich. So sieht er die ganzheitliche Mission in einem Heilsverständnis begründet, welches dem Hardmeiers zu ähneln schein.

„Die Welt, wie Gott sie sich vorstellt, ist also eine Welt, in der Freude herrscht, in der die Gesundheitsversorgung auf hohem Niveau geklärt ist, in der es keine Arbeitslosen geben wird und in der die Arbeiter von ihrem Lohn leben können. Es ist eine Welt, wo jeder ein Dach über dem Kopf hat. In dieser Welt werden sogar die Tiere im Frieden miteinander leben. Es ist eine Welt, in der ökonomische, soziale und ökologische Gerechtigkeit herrschen, weil er, Gott selbst, in enger persönlicher Beziehung mit den Menschen leben wird. Wo immer Gott in der Welt aktiv ist, da wird er sich für die Belange dieser seiner Weltvision einsetzen“ (Reimer 2012a:42f)

Mission ist, den Kernforderungen Missionaler Theologie nach, somit nicht nur eine Handlung der Christen, neben vielen anderen. Mission ist die umfassende Handlung, zu der die Christen und die christliche Kirche aufgerufen sind. Diese Kirche hat die Aufgabe, das Heil nicht nur in Worten zu verkünden, sondern auch in Taten zu leben. Sie muss ihre Botschaft selbst verkörpern um diese sichtbar zu machen und glaubhaft zu sein. Hardmeiers Kernaussage schließt hier nahtlos an. „Die Kirche hat nicht nur eine Mission, sie unterstützt nicht nur Mission, Kirche ist Mission.“ (Hardmeier 2009:190)

Diese theologischen Argumentation und die daraus resultierenden Folgerungen und Forderungen drängen zur Praxis. Der oben erwähnte Praxiszyklus der GWA nach Reimer (siehe Kapitel 3.2.2) ist ein Beispiel hierfür.

Täuferisch-mennonitische Realität

Eine gelebte Ganzheitlichkeit, vermutlich anfangs weniger theologisch inspiriert als durch die äußeren Umstände erzwungen, war seit Anbeginn Merkmal der Täuferbewegung. Die früh einsetzenden Repressalien gegen die Glaubensbewegung führte Glaubensgeschwister oft in wirtschaftliche Not. Hier war es eine Selbstverständlichkeit, sich gegenseitig auszuhelfen. Aber auch darüber hinaus wurde die gegenseitige Hilfe als christliche Verpflichtung angesehen. Dies wurde weniger als Wohltätigkeit, sondern vielmehr als eine Sache der Gerechtigkeit empfunden. Hier schimmert schon das ganzheitliche Gerechtigkeitsverständnis durch. Sichtbar wurde dies auch an der gelebten Gastfreundschaft. Murray konstatiert dies bis heute als Wesensmerkmal der täuferischen Bewegung. „Nicht zufällig verbinden viele Menschen die täuferische Bewegung mit offenen Häusern und gemeinsamen Mahlzeiten.“ (Murray 2014:88)

Neufeld fasst dieses theologische Konzept der Ganzheitlichkeit in einer pragmatischen Art auf, welche typisch ist für den Ansatz der täuferisch-mennonitischen Theologie.

„Für Gott ist die Praxis wichtiger als die Theorie. Deshalb muss die Erkenntnis des Willens Gottes auch zur rechten Tat führen - zur „Orthopraxis“. Die „Orthopraxis“ eröffnet uns auch ein tieferes Verständnis von Gottes Willen. Je mehr wir gehorchen, desto besser begreifen wir.“ (Neufeld 2008:74)

Wort und Tat müssen zusammengeführt werden und zur Deckungsgleichheit vereint werden. Überwiegt das eine das andere kommt es zu einer Inkongruenz. Aus Sicht von Roland Sider und Heidi Unruh (2015) ist diese Inkongruenz im Laufe der Christenheit immer größer geworden und hat zu einer skandalösen Unterbetonung der Tat geführt.

„Let's end the scandal where some of our churches primarily do evangelism, others primarily do peace and justice, and far too many do neither. Let's love whole persons the way Jesus did.“ (Unruh 2015:56)

Im Erbe der täuferischen Tradition sehen beide die Möglichkeit, dieses Ungleichgewicht aufzulösen und ein gesundes Miteinander von Tat und Wort zu schaffen.

„Our Anabaptist faith leads us to see evangelism and social action as essential and intertwined - but not identical. Social action is that set of activities whose primary purpose is improving the physical, socioeconomic, and political well-being of people through relief, development, structural change, and the reduction of violence. Evangelism is that set of activities whose primary intention is to invite non-Christians to embrace Jesus' gospel of the kingdom, believe in Jesus Christ as Savior and Lord, undergo baptism, join Jesus' new redeemed community, and experience daily personal fellowship with the Holy Spirit, with the joyful anticipation of eternal life with God.“ (Unruh 2015:52f)

Leider ging diese Einsicht auch in der Geschichte der täuferisch-mennonitischen Bewegung verloren. Das von ihnen konstatierte Ungleichgewicht war auch in täuferisch-mennonitischen Kirchen zu spüren. Die Wiederentdeckung dieser Ganzheitlichkeit erfolgte erst im 20. Jahrhundert. Beispielhaft kann hierfür die Gründung des Mennonite Central Comitee (MCC) 1920 hergenommen werden. Dieses Hilfswerk entstand zunächst aus der Not der im ehemaligen Ostblock lebenden Glaubensgeschwister und dem Wunsch, ihnen zu helfen. Es wurden Hilfspakete gepackt und Lebensmittelpenden organisiert. Diese Hilfsarbeit weitete sich aus. Im Fokus standen zunehmend nicht nur Glaubensgeschwister, sondern alle notleidenden Menschen. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde eine Freiwilligeninitiative gestartet, welche vorwiegend nordamerikanische Mennoniten in kriegszerstörte Städte Deutschlands sandte, die beim Wiederaufbau halfen. Heute engagiert sich das MCC auf allen Kontinenten und dabei vor allem in Krisen- und Kriegsgebieten. Dabei unterstützen sie mit Hilfslieferungen, leisten Hilfe beim Wiederaufbau und engagieren sich in der Friedensbildung. Diese Hilfsdienstarbeit wurde als Akt christlicher Nächstenliebe verstanden und mit der Weitergabe des Evangeliums verbunden. Die Tatsache, dass an vielen Einsatzorten des MCC täuferisch-mennonitische Gemeinden entstanden und bis heute noch bestehen, spricht für dieses gesunde Zusammenwirken von Tat und Wort.

Die geforderte Ganzheitlichkeit der Missionalen Theologie ist daher der täuferisch-mennonitischen Tradition nicht fremd, auch wenn dieses Gut erst wiederentdeckt werden musste. In den Grundüberzeugungen Murrays taucht diese Ganzheitlichkeit daher an mehreren Stellen auf.

„Die sechste Grundüberzeugung: Spiritualität und Ökonomie sind eng miteinander verbunden. In einer individualistischen und konsumorientierten Gesellschaft und in einer Welt voller ökonomischer Ungerechtigkeit sind wir entschlossen, Wege eines einfachen

Lebensstils zu finden, großzügig zu teilen, die Schöpfung zu bewahren und uns für Gerechtigkeit einzusetzen.“ (Murray 2014:102)

„Die siebte Grundüberzeugung: Frieden ist das Herz des Evangeliums. Als Nachfolger Jesu in einer uneinigen und gewalttätigen Welt suchen wir nach gewaltlosen Alternativen. Wir lernen, wie sich Frieden stiften lässt zwischen einzelnen Menschen, innerhalb und zwischen Kirchen, in der Gesellschaft und zwischen Nationen.“ (:110)

Auch wenn in der täuferisch-mennonitischen Tradition das Wort Ganzheitlichkeit sehr selten auftaucht, wurde an den Ausführungen deutlich, dass dies immer schon Teil der theologischen Überzeugung war. Es fließt maßgeblich in das Konzept der Nachfolge ein. Nachfolge, als konkretes Nachfolgen des Lebens und der Handlungen Jesu, schließt seine Taten explizit ein. Das täuferisch-mennonitische Verständnis von Nachfolge bindet Wort und Tat zusammen und strebt damit eine größtmögliche Ganzheitlichkeit an, ohne diesen Terminus explizit hervorzuheben.

4.3. Vergleich der Gottesdienstkulturen

Der Gottesdienst, als Teilbereich der Gemeindegemeinschaft wurde für diese Facharbeit als vertiefender Fokus gewählt. Im Gottesdienst und der Gottesdienstkultur lassen sich praktische Auswirkungen aufzeigen, welche die zuvor gewählten theologischen Prämissen mit sich bringen. So werden am Vergleich beider Gottesdienstkulturen viele der zuvor aufgezeigten Unterschiede und Gemeinsamkeiten deutlich.

Missionaler Anspruch

Johannes Reimer (2010) hat, als bisher einziger deutschsprachiger Theologe ein Buch über die missionale Gottesdienstkultur veröffentlicht. Darin beschreibt er Kennzeichen eines missionalen Gottesdienstes wie folgt:

- „1. Missionaler Gottesdienst ist in die *Missio Dei*, die Missionsabsicht Gottes gestellt
2. Missionaler Gottesdienst konkretisiert den Heilswillen Gottes in die Situation der Menschen vor Ort
3. Missionaler Gottesdienst will die Begegnung zwischen Gott und Mensch
4. Missionaler Gottesdienst setzt auf Wachstumsprozesse
5. Missionaler Gottesdienst ist ein Wort-Gottes-zentrierter Gottesdienst“ (Reimer 2010:87f)

Hält man sich den Leitsatz der Missionalen Theologie¹³ vor Augen, wird deutlich, warum Reimer hier einen solchen Wert auf die Gottesdienstkultur legt. Für ihn konstituiert sich die Gemeinde im Gottesdienst (vgl.:99). Der Gottesdienst ist somit das für die Welt sichtbare Gesicht der ekklesia. Eine missionale Ekklesiologie muss somit zwangsläufig mit einem missionalen Gottesdienst einhergehen.

¹³ „Christologie bestimmt die Missiologie, die Missiologie wiederum bestimmt die Ekklesiologie.“ (Hirsch 2011:190)

Dieser missionale Gottesdienst ist menschenorientiert. Da Gott die Beziehung zum Menschen sucht, nimmt der Gottesdienst diese Bewegung auf. Wie die Bewegungsrichtung der *Missio Dei* es vorgibt, soll der Gottesdienst auf den Menschen ausgerichtet sein. Im gottesdienstlichen Geschehen offenbart sich Gott und wird für den Menschen in seiner jeweiligen persönlichen Situation spürbar und erlebbar. Reimer konzentriert dies auf das Wort und meint damit primär die Verkündigung. Bei seinem sonstigen Plädoyer für eine Ganzheitlichkeit erscheint diese Einschränkung als unnatürliche Engführung. Ein ganzheitliches Gotteserlebnis ist nicht nur auf kopflastige Einsichten während der Predigt beschränkt. Die der Missionalen Theologie nahestehende Bewegung der *Emerging Church* setzt die Ganzheitlichkeit auch in ihren Gottesdienstentwürfen konsequenter um. Hierbei steht die Predigt gleichwertig neben diversen anderen gottesdienstlichen Elementen. Der Gesang, die Anbetung, rituelle Handlungen und Gebet oder auch das Abendmahl sind vielfältige Möglichkeiten der Gottesbegegnung. Hier scheint Reimer einer Engführung seiner evangelikal geprägten Prägung zu unterliegen. Hirsch und Frost scheinen hier offener zu sein. Auch wenn sie sich nicht explizit zur Gottesdienstkultur äußern, deutet nachfolgender Gedanke eine weniger Wort-orientierte Gottesdienstkultur an.

„Weil die missionarische Kirche der Zukunft ihrem Wesen nach in einer organischen Einheit mit der sie umgebenden Gesellschaft lebt, muss sie die dualistische Weitsicht des Christentums ablegen und eine Spiritualität entwickeln, die das ganze Leben umfasst.“ (Frost & Hirsch 2008:47)

Ein weiteres Kriterium für einen missionalen Gottesdienst ist die Partizipation. Reimer betont die Wichtigkeit, dass in einer *ekklesia* auch *koinonia* gelebt werden soll. Für ihn bedeutet das, dass „jeder gefragt, jeder gebraucht wird, jeder etwas sagen kann. Gottesdienstbesucher, die Christus noch nicht kennen, dürfen da nicht ausgeschlossen werden.“ (Reimer 2018:138) Dem Mitwirken wird somit keine Voraussetzung vorgeschoben. Alle dürfen und sollen sich im Gottesdienst einbringen und den Gottesdienst zu ihrem eigenen machen. Spannenderweise macht Reimer dies nicht nur an der Liturgie des Gottesdienstes fest, sondern sieht unter diesem Gesichtspunkt auch die Angebote vor und nach dem Gottesdienst.

„Es ist gut, wenn unsere Gäste mit einer Tasse Kaffee an der Tür des Gemeindezentrums begrüßt oder nach dem Gottesdienst zum Mittagessen in das Cafe der Gemeinde eingeladen werden. Besser allerdings wäre, wenn sie eingeladen werden, ihren Beitrag zum gemeinsamen Buffet mitzubringen und dann gemeinsam mit den anderen die mitgebrachten Köstlichkeiten zu genießen.“ (Reimer 2018:138)

Diesen Gedanken berücksichtigend, erscheint die zuvor geübte Kritik der mangelnden Ganzheitlichkeit etwas überzogen. Denn insbesondere die Begegnungs- und Gesprächsmomente um den Gottesdienst herum, lassen Menschen Raum in ihrer Ganzheitlichkeit wahrgenommen zu werden. Dies auch in den Gottesdiensten selbst implementieren zu können, wäre ein großer Gewinn für Reimers Modell des missionalen Gottesdienstes.

Täuferisch-mennonitische Realität

Ganzheitlichkeit durch Gastfreundschaft ist ein großer Wert in der täuferisch-mennonitischen Tradition. Im Zusammenhang mit dem Gottesdienst wird dies an den regelmäßigen Mahlzeiten sichtbar, welche vor oder nach dem Gottesdienst angeboten werden. Ob nun ein Osterbrunch, ein Mittagessen nach dem 10 Uhr Gottesdienst oder die gemeinsame Vesper während des Abendgottesdienstes. In vielen täuferisch-mennonitischen Gemeinden ist diese Form der Gemeinschaftspflege seit Anbeginn etabliert. Dem amerikanischen Entnommen wird dafür gern der Begriff „Potluck“ verwendet. So werden die gemeinsamen Mahlzeiten nicht durch externe Gastronomen versorgt, sondern aus den eigenen Reihen zusammengetragen. Dies hat nicht nur den kostensparenden Effekt, sondern auch einen inhaltlichen Grund. Sommerfeld erörtert dies im Kontext der missionalen Handlung folgendermaßen. „Ich misstrauere einer Mission, bei der wir nur die Gebenden und nicht auch die Bedürftigen oder Empfangenden sind.“ (Sommerfeld 2016:434)

Indem aber alle eingeladen sind, etwas zum gemeinsamen Essen beizutragen, gleicht sich das Gefälle aus. Es gibt nicht die Geber und Nehmer, nicht die Aktiven und Passiven, sondern alle tragen nach eigenen Möglichkeiten zum Essen bei. Die Menge oder Qualität dessen, was beigetragen wird, tritt in den Hintergrund angesichts der Tatsache, dass hierdurch die Zugehörigkeit ausgedrückt wird. Weil man dazugehört, trägt man selbstverständlich etwas zum Essen bei. Die Partizipation wird dadurch gefördert.

Partizipation, wie es von der Missionalen Theologie gefordert wird, ist aber nicht nur bei den gemeinsamen Mahlzeiten ein Wesensmerkmal täuferisch-mennonitischer Gottesdienste. Schmidt weist zurecht darauf hin, dass die Grundüberzeugung des Allgemeinen Priestertums zur Folge hat, dass „jedes getaufte Mitglied in einen der vielfältigen Dienste gerufen werden kann“ (Schmidt 2002:4f). Schmidt bezieht dies primär auf die klassischen gottesdienstlichen Handlungen wie Predigt und Abendmahl. Ja, selbst die Durchführung von Taufen und Hochzeiten benötigen keine theologische Ausbildung und Ordination. Vielmehr führt die jeweilige Gemeinde diese Handlung durch und beruft hierzu Gemeindeglieder, welche die Handlung ausführen.

Eleanor Kreider, ringend nach Möglichkeiten missionaler Ideen in täuferisch-mennonitischen Gemeinden, buchstabiert die Partizipation in Gottesdiensten ebenfalls durch. Hierbei benennt sie insbesondere zwei Bereiche, die es ermöglichen, die ganze Gemeinde und jeden Besucher in seiner Ganzheitlichkeit am Gottesdienst teilhaben zu lassen. Für sie ist es zum einen das Gebet. Gebet ist nach Kreider ein „aligning ourselves with God's mission, with God's desires for the shalom of all people and all of his creation“ (Kreider 2015b:208). Im Gebet dürfen selbstsüchtige Ziele sterben und die Betenden fügen sich in die Missio Dei ein. In der in täuferisch-mennonitischen Gottesdiensten oft praktizierten Gebetsgemeinschaft wird dies für Kreider besonders deutlich.

„Corporate prayer, like testimony, is a practice that needs to be learned. To collaborate well with God, as prayers, Christians must learn to pray together. Corporate prayer requires disciplined persistence.“ (Kreider 2015b:206)

Ihr zweiter Bereich ist das Zeugnisgeben. Auch dies wird in vielen täuferisch-mennonitischen Gemeinden regelmäßig in Gottesdiensten praktiziert. Das sind oft klassische Zeugnisse erlebter Glaubenssituationen oder auch Segnungsgottesdienste, bei denen für eigene Anliegen gebetet werden kann. Manche Gemeinden praktizieren auch ein offenes Mikrofon nach der Predigt, zu dem alle Anwesenden eingeladen sind, die Predigtgedanken mit eigenen Impulsen zu ergänzen oder weiterzuführen. Kreider sieht in dieser Interaktion einen wichtigen Wert verankert.

„Testimony has to do with bearing witness, with truthful telling. This is an important way of responding to God within worship. As we worship together we listen and receive love and grace from God and then we respond with truthful witness from our own lives. We believe that the missional God is at work, relentlessly if often reticently, in the world and in our everyday lives.“ (Kreider 2015b:200)

Zeugnisse geben Gott und seinem Wirken Raum. Die Gemeinde ist aufgefordert nach Gottes Fußspuren zu suchen und davon zu berichten. Hier können sich alle einbringen. Es drückt den familiären Charakter der Glaubensgemeinschaft aus, wenn freudige Zeugnisse und leidvolle Gebetsanliegen geteilt werden. Kreider geht sogar noch weiter und sieht im Zeugnisgeben den stärksten missionalen Moment eines Gottesdienstes.

„Through testimony we see the church in action. Testimony demonstrates and deepens the unity, holiness, and witness of the church. More than at any other point in worship, testimony reveals God's formation of a distinctive, missional community.“ (Kreider 2015b:205)

Die bisherigen Argumente erwecken den Eindruck, dass täuferisch-mennonitische Gottesdienste einen durchgängig missionalen Charakter haben. Dies ist so sicher nicht richtig. Die theologische Kongruenz scheint recht hoch. Manche Aspekte, insbesondere das Priestertum aller Gläubigen und der starke Sendungscharakter scheinen dem missionalen Anspruch durchaus entgegen zu kommen. Die Praxis der täuferisch-mennonitischen Gottesdienste haben aber viel Gutes verschüttet. Die allermeisten Gemeinden der AMG bestreiten ihr Gemeindeleben mit einem angestellten Pastor. Natürlich übernehmen diese Aufgaben, viele davon im Gottesdienst. Daraus resultiert fast zwangsläufig ein Ungleichgewicht. Das rückläufige ehrenamtliche Engagement verstärkt diese Verschiebung. Das Priestertum aller Gläubigen wird vielleicht noch gepredigt, aber immer weniger gelebt. So drohen Gottesdienste in eine Konsummentalität abzudriften.

Murray, welcher mit seinem außenstehenden Blick die täuferisch-mennonitische Tradition genau beobachtet, macht die verloren gegangene Missionalität an der Architektur fest.

„I have been deeply disappointed when visiting Mennonite churches in North America. Your church buildings do not reflect your Anabaptist heritage, nor are most of them missional in ethos or usage. They conform to standard institutional Protestant architecture, seating arrangements, decor, and ambience. Why not sell them and meet in places where you are hosted by others, or transform them into missional community centers?“ (Murray 2015:347)

Es scheint, täuferisch-mennonitische Gottesdienste hätten durchaus das Potenzial, missional zu sein. Doch wird das eigene Potenzial zu wenig ausgeschöpft.

4.4. Fazit

Am Ende dieser dialogischen Annäherungen der vergleichenden Phase bleibt ein ambivalentes Bild. Es wurde deutlich, dass die täuferisch-mennonitische Theologie eine signifikante Schnittmenge mit dem Gedankengut der Missionalen Theologie aufweist. Dieses Kapitel hat dies an drei Kernpunkten aufgezeigt. Die Tradition der hermeneutischen Gemeinschaft lässt sich sehr gut mit der missionalen Forderung nach Kontextualisierung verbinden. Täuferisch-mennonitische Bibelauslegung war durch diese Praxis der hermeneutischen Gemeinschaft immer kontextualisiert. Der bewusste Verzicht auf Synoden und die flache Hierarchien in der Organisationsstruktur hat der täuferisch-mennonitischen Ortsgemeinde ein großes Maß an Interpretationsfreiraum bezüglich Bibelauslegung und dogmatischen Entscheidungen gegeben. Dies ist eine ideale Grundlage, das biblische Zeugnis auf dem Hintergrund des jeweiligen Kontextes auszulegen. Die Praxis der hermeneutischen Gemeinschaft hat dabei eine bewahrende Funktion vor individuellen Fehlinterpretationen und Irrlehren.

Die täuferisch-mennonitische Betonung der Ethik ist ein weiterer Punkt, mit großer Schnittmenge zur Missionalen Theologie. So ist diese Ethik sowohl christuszentriert und damit nach der missionalen Forderung, inkarnatorisch. Und sie ist handlungsorientiert und damit ganzheitlich. Hier schöpft die Missionale Theologie sogar teilweise aus täuferischen Quellen, wenn eine inkarnatorische und ganzheitliche Theologie mit Aussagen von Ron Sider oder John H. Yoder belegt werden.

Dennoch erscheint die Betrachtung der gottesdienstlichen Praxis symptomatisch für das gesamte Spannungsfeld zwischen täuferisch-mennonitischer Gemeindearbeit und Missionaler Theologie. Das dortige Fazit, welches besagt, dass täuferisch-mennonitische Gottesdienste durchaus das Potenzial hätten, missional zu sein, doch dieses Potenzial zu wenig ausschöpften, ließe sich ohne weiteres auch auf andere Bereiche der täuferisch-mennonitischen Gemeindearbeit ausweiten. Vielleicht war die täuferisch-mennonitische Gemeindearbeit einst missional und gesellschaftsrelevant. Vieles davon ist aber im Laufe der Geschichte verloren gegangen.

Am Beispiel der Kontrastgesellschaft wurde dies besonders deutlich. Die eigentlich in der täuferisch-mennonitischen DNA verankerte Kraft ist verschüttet worden. Der Anspruch einer Kontrastgesellschaft ist zum rückzughaften Verhalten verkommen. Dessen Auswirkungen sind weltweit an den vielen täuferisch-mennonitischen Kolonien bis zum heutigen Tag sichtbar. Kontrast kann nicht aus der Abgeschlossenheit erzeugt werden. In der Absonderung kann keine Gesellschaftsrelevanz entstehen. Zu Beginn der Täufer war dies anders. So ermutigt die

Missionale Theologie die täuferisch-mennonitischen Gemeinden, ihre Ursprünge wiederzuentdecken. Dies kann dazu führen, weniger Berührungängste mit der Gesellschaft und dem Staat zu haben. Hierbei sind die täuferisch-mennonitischen Gemeinden der AMG auf einem guten Weg. Das am 10.04.2019 stattgefundenе Gespräch zwischen dem Vorsitzenden des Verbands der Mennonitengemeinden in Baden-Württemberg mit dem Ministerpräsidenten Kretschmann, zeugt davon. Viele weitere Schritte sind dennoch unabdingbar.

Bezogen auf die letzte Subfrage der Forschungsfrage kann hier also ein optimistisches Bild gezeichnet werden. Eine theologische Kompatibilität Missionaler Theologie und täuferisch-mennonitischer Gemeindefarbeit scheint zu einem signifikanten Teil vorhanden zu sein. In manchen Bereichen wirkt die Missionale Theologie sogar wie eine Mahnerin, zu den täuferischen Wurzeln zurückzukehren. Vor einem blinden Theorieimport bewahrt die täuferisch-mennonitische Veranlagung in zweifacher Weise. Zum einen bewahrt die Praxis der hermeneutischen Gemeinschaft vor einer unkritischen Übernahme theologischen Gedankenguts. Neue Impulse werden in den Gemeinden bewegt und erst nach einem Konsens auch integriert und umgesetzt. Zudem bewahrt die Gemeinschaftsorientierung vor Alleingängen Einzelner. Überhöhte Ansprüche, wie sie im Kontext Missionaler Theologie entstehen können, werden abgemildert durch die Einsicht, dass Gott die Menschen in die Gemeinschaft zur Nachfolge berufen hat. Eine Implementierung missionaler Ansätze in die Gemeindefarbeit täuferisch-mennonitischer Gemeinden erscheint unter diesen Gesichtspunkten erfolgsversprechend.

5. Praktische Folgerungen

Die ersten Subfragen der Forschungsfrage wurden im bisherigen Verlauf dieser Forschungsarbeit schon geklärt. So wurde zunächst die Theologie und Ekklesiologie der täuferisch-mennonitischen Gemeindegemeinschaft und anschließend die der Missionalen Theologie dargestellt und erläutert. Im vorausgehenden Kapitel mündete die synchrone Herangehensweise in einer dialogischen Annäherung. Diese brachte sowohl Unterschiede wie auch Gemeinsamkeiten zutage. Das dort beschriebene Fazit lässt darauf schließen, dass die Gemeinsamkeiten überwiegen und eine Ergänzung täuferisch-mennonitischer Gemeindegemeinschaft mit Aspekten der Missionalen Theologie durchaus lohnenswert erscheint.

In diesem Kapitel sollen diese Ergänzungsmöglichkeiten evaluiert werden und damit die letzte Subfrage der Forschungsfrage geklärt werden. Es geht also darum, inwieweit die Konzepte der Missionalen Theologie angepasst werden müssen, um sie erfolgreich in die täuferisch-mennonitische Gemeindegemeinschaft integrieren zu können. Und darum, wie die täuferisch-mennonitische Gemeindegemeinschaft durch eine neue missional-theologische und -ekkesiologische Denkweise positiv geändert werden könnte.

Hierbei soll die Spannung gewahrt werden, konstruktiv mögliche praktische Folgerungen aufzuzeigen ohne normativ zu werden. Diesem soll entgegengewirkt werden, indem zunächst eine Hauptschlussfolgerung der dialogischen Annäherung mit einer empirischen Fallstudie geprüft wird. Anschließend werden, ausgehend von den zuvor gewonnenen Erkenntnissen, Vorschläge für eine veränderte Praxis entworfen und dargelegt.

In einem abschließenden Fazit sollen die wichtigsten Erkenntnisse einfließen und eine Zusammenschau vollzogen werden. Diese soll über den Rahmen dieser Facharbeit hinaus mögliche Perspektiven der Weiterarbeit aufzeigen.

5.1. Empirische Fallstudie: Kontextualisierung in Möckmühl

Die Kontextualisierung ist eine der Hauptforderungen der Missionalen Theologie. In Kapitel 4.1.1 wurde dieser Aspekt gesondert beleuchtet. Die Schlussfolgerung dabei war, dass dies eines der wesentlichen Unterschiede zur täuferisch-mennonitischen Gemeindegemeinschaft ist. Täuferisch-mennonitische Gemeinden haben, so die dort aufgestellte Schlussfolgerung, ihre Gesellschaftsrelevanz, welche in ihrer Tradition durchaus angelegt ist, mit den Jahrhunderten teilweise verloren.

Dies soll nun in einer empirischen Fallstudie überprüft werden. Im Kontext der Missionalen Theologie erfolgen empirische Untersuchungen zur Kontextualisierung mit der Kontextanalyse. „Die Kontextanalyse hat, wie schon angedeutet, eine lange Tradition in der sozialen Arbeit und der Soziologie, an die wir anknüpfen wollen.“ (Faix 2012b:26) Da sich dieser Impuls zur Kontextanalyse direkt aus der Forderung der Missionalen Theologie ergibt, erscheint es hilfreich, auch die dort geforderte Verfahrensweise zu übernehmen. Hierbei wird

insbesondere auf das Standardwerk von Faix & Reimer¹⁴ zurückgegriffen, welche mit ihren verschiedenen Sehhilfen eine detaillierte Anleitung für eine vereinfachte Kontextanalyse geben. Insbesondere die Sehhilfe 2 setzt dabei den Fokus auf eine Erforschung des lokalen Kontextes. Neben einem Stadtportrait und der zahlenmäßigen Entwicklung empfehlen Faix & Reimer hierbei eine Erfassung der Kirchen- und Vereinslandschaft. Hinzugezogen wird hierbei ein Experteninterview, welche konkrete Fragen zur Gesellschaftsrelevanz und Kontextualisierung der örtlichen Kirchen benennt.

Um den Fokus zu schärfen, wird diese empirische Fallstudie auf eine einzelne Gemeinde zugespielt. Die im Verlauf dieser Arbeit schon mehrfach angeführte Mennonitengemeinde Möckmühl soll hierfür eine passende Eingrenzung sein. So soll mit dieser Kontextanalyse geprüft werden, wie stark die Mennonitengemeinde Möckmühl in der Stadt Möckmühl kontextualisiert ist und welche Gesellschaftsrelevanz sich hieraus ergibt. Entsprechend der in 4.1.1 aufgestellten Schlussfolgerung ist damit zu rechnen, dass die Kontextualisierung nicht sonderlich groß sein wird. Diese These wird anhand dieser empirischen Fallstudie geprüft.

5.1.1. Portrait der Stadt Möckmühl

Möckmühl und seine Geschichte sind eng verbunden mit Götz von Berlichingen, welcher durch Johann Wolfgang Goethes Werk posthum zur Berühmtheit wurde. Die Burg im Stadtzentrum wie auch die mittelalterlichen Stadtwehranlagen zeugen bis heute von dieser abenteuerlichen Geschichte. Begonnen hat die Möckmühler Geschichte aber noch weit vorher. Bodenfunde haben Relikte aus der Jungsteinzeit hervorgebracht, welche auf eine frühe Siedlung im Möckmühler Umfeld schließen lassen. Im 2.-3. Jh.n.Chr. ist eine römische Siedlung verzeichnet. Die älteste Nennung von Möckmühl ist auf 750 n.Chr. datiert und wird im Zusammenhang mit der Fränkischen Fürstin Mechita und ihrer Mühle gebracht. Hieraus entstand der Sage nach auch der Ortsname.

Die Stadt liegt geographisch nahe des Odenwalds im Süden Deutschlands. Die durchfließende Jagst war seit jeher Lebensader der Stadt und ist heute vor allem touristisch erschlossen. An das Stadtzentrum im Jagsttal schließen die verschiedenen Stadtteile an, welche sich auf die angrenzenden Hügel erstrecken. Mit über 8000 Einwohnern und aktuell neu erschlossenen Wohnbaugebieten kann Möckmühl als aufstrebende Kleinstadt bezeichnet werden. Mit dieser überschaubaren Größe bleibt auch der beinahe dörfliche Charakter der Stadt erhalten. Ein starkes Gemeinschaftsgefühl prägt das Zusammenleben. Die verschiedenen Feste und die große Ehrenamtskultur in den zahlreichen Vereinen zeugen davon.

¹⁴ Faix, Tobias & Reimer, Johannes (Hg.) 2012. Die Welt verstehen Kontextanalyse als Sehhilfe für die Gemeinde. *Transformationsstudien* Bd. 3. Marburg: Francke.

5.1.2. Möckmühl abgebildet in statistischen Zahlen

Als eines von 16 Bundesländern in Deutschland unterhält Baden-Württemberg ein eigenes Statistisches Landesamt¹⁵. Demzufolge hat Möckmühl, Stand Quartal 3 / 2018, „8116 Einwohner“. Damit liegt Möckmühl deutlich über dem Durchschnitt einer baden-württembergischen Kommune, welcher aktuell bei 4753 Personen liegt. In den letzten Jahren ist ein deutlicher Wanderungsgewinn zu verzeichnen. In den letzten 5 Jahren ist die Stadt um ca. 400 Einwohner angewachsen. Interessant ist hierbei die Wachstumsentwicklung nach Nationalitäten. Während der Anteil der deutschen Bevölkerung von Quartal 2 / 2011: 7104 auf Quartal 3 / 2018: 6600 gesunken ist, hat sich der Anteil der ausländischen Bevölkerung im selben Zeitraum von 684 auf 1516 mehr als verdoppelt. Damit liegt dieser prozentual über 15%.

Die Migrationsbewegung aufgrund der Kriegereignisse in und um Syrien und die daraus resultierende starke Zunahme der Asylanträge in Deutschland kann hierfür sicherlich als Hauptgrund aufgeführt werden. Stand Quartal 3 2016 befinden sich in Möckmühl fünf Einrichtungen zur Aufnahme von Asylbewerbern und Geflüchteten, mit insgesamt 245 untergebrachten Personen. Zudem haben viele Geflüchtete zwischenzeitlich einen Aufenthaltsstatus.

Zahlen zu Sozialhilfeempfängern sind für Möckmühl nicht öffentlich zugänglich. Die einsehbaren Arbeitslosenzahlen zeigen jedoch eine gute Beschäftigungssituation. Mit 163 Arbeitslosen und einer Quote von ca. 3% (Stand 2018) liegt Möckmühl im bundesdeutschen Mittel. Diese Zahlen deuten auf eine breite Mittelschicht und eine gute Einkommensverteilung hin.

Trotz dieser guten Einkommenssituation scheinen Zukunftsängste um sich zu greifen. Die bei der letzten Bundestagswahl angetretene rechts-nationale AfD bedient sich dieser Zukunftsängste und schürt sie im Hinblick auf die Einwanderungsbewegungen eklatant. Die Wahlergebnisse zeigen, dass die AfD hierbei in Möckmühl überdurchschnittlich Erfolg hatte. Während sie bundesweit bei 12,6% landete, erzielte sie in Möckmühl mit 813 Stimmen 20,4%. In manchen Ortsteilen lag dieser sogar bei 26,7%. Ungeachtet der politischen Bewertung dieser Zahlen wird deutlich, dass Themen rund um Zuwanderung und Migration in Möckmühl stark präsent sind. Die zuvor dargestellte Entwicklung der Einwohnerzahlen kann hierfür ein Grund sein.

5.1.3. Infrastruktur und Vereinsleben

Möckmühl bietet eine typische kleinstädtische Infrastruktur. Mehrere Lebensmittelgeschäfte, Metzgereien, Bäckereien, ein Wochenmarkt und ein Baumarkt bieten fast alles Notwendige

¹⁵ Die in diesem Kapitel genannten Zahlen sind, wenn nicht anders gekennzeichnet, der Homepage des Statistischen Landesamts Baden-Württemberg (www.statistik-bw.de) [Stand: 07.05.2019] entnommen.

des täglichen Gebrauchs. Im neu errichteten Einkaufszentrum haben sich Boutiquen und Geschäfte eingerichtet. Die historische Altstadt hingegen leidet an zu wenig Parkplätzen und begrenzten Raumangeboten, was zu einem Ausschleichen des Einzelhandels im Stadtkern führt. Gastronomie und Pensionen nehmen hier den freiwerdenden Platz zunehmend ein.

Die Gesundheitsversorgung ist mit einer ausreichenden Anzahl an Hausärzten und einigen Fachärzten hinreichend gegeben. Die Schließung des Kreiskrankenhauses im Jahr 2018 ist jedoch als ein tiefer Einschnitt im Empfinden der Bürger wahrzunehmen.

Die Kinderbetreuung ist durch Kinderkrippen und Kindergärten zufriedenstellend gesichert. Die ortseigene Grundschule ist gut ausgelastet und verfolgt einen integrativen Ansatz. Die meist dreizügigen Klassenstufen haben einen hohen Anteil an Kindern mit Migrationshintergrund. Innerhalb von Möckmühl sind alle drei weiterführenden Schulen vertreten, was die Stadt zu einem bedeutenden Bildungsstandort in der Region macht. Die große Entfernung zur nächstgelegenen Universität hingegen führt zu großen Abwanderungsbewegungen Jugendlicher und junger Erwachsener. Im Möckmühler Raum bleibt nur die Möglichkeit zur Ausbildung. Eine Statistik über den Ausbildungsstand der Einwohner und dem daraus resultierenden Anteil an Akademikern wird leider nicht geführt. Doch scheint Möckmühl auch hier typisch kleinstädtische Merkmale aufzuweisen, was für eine überdurchschnittlich ausgeprägte Mittelschicht, aber eine eher geringere (Bildungs-) Oberschicht spricht.

Die über 70 Vereine im Ort bieten Möglichkeiten für rege Freizeitaktivitäten. Zudem fördert das Vereinsleben das Ehrenamt und die Identifikation mit der Stadt. An der jährlichen Tradition des Maibaumaufstellens wird dies besonders deutlich. Alle Vereine sind eingeladen, den Maibaum mit einer Tafel zu schmücken und diesen mit einem Zug zum Aufstellungsort zu begleiten. Die lokale Gastronomie bietet hierbei Verpflegung an. Die Vereine kommen hierzu oft in ihrer vereinstypischen Tracht und tragen teilweise mit Programmbeiträgen auf der Bühne zur Unterhaltung bei. So wird aus dem reinen Akt des Maibaumaufstellens regelrecht ein kleines Stadtfest. Diese Festkultur wird über das Jahr hinweg zu verschiedenen Anlässen gepflegt und kultiviert. So gibt es neben dem Maibaumaufstellen, dem Stadtfest, der Langen Nikolausnacht noch andere Feste zu verschiedenen Anlässen. Diese werden immer mehr erweitert. So wurde 2018 zum ersten Mal eine lange Hocketse eingeführt. Hierzu wurden Tische in einer langen Reihe durch die Altstadt aufgestellt. Die Bewirtung übernahmen lokale Gastronomen. Verschiedene Aktionskünstler wurden von der Stadtverwaltung gebucht und sorgten für eine amüsante Unterhaltung. So entstanden unterschiedlichste Tischgemeinschaften mit interessanten Gesprächen. Dies alles zeugt von einer fast dorfähnlichen Gemeinschaft, welche auch durch das Anwachsen der Einwohnerzahl nicht verloren gegeben wurde sondern bewusst weiter gepflegt wird.

In der Arbeit mit Kindern und Jugendlichen sind viele Vereine sehr bemüht. Neben typischen Angeboten der Sport- und Schwimmvereine sind insbesondere die Freiwillige Feuerwehr und das Deutsche Rote Kreuz sehr aktiv. Für mehrere Vereine gibt es sogar schon eine Wartelist, da die Anfrage das Angebot übersteigt. Die allermeisten Angebote werden hierbei im Ehrenamt geleistet und zeugen von einer starken Motivation.

5.1.4. Religiöse Karte

Die religiöse Karte soll einen Überblick der verschiedenen Akteure im Kontext kirchlicher Arbeit geben. Hierbei wird bewusst kein Filter angewendet, welcher einzelne Glaubensgemeinschaften aufgrund bestimmter Kriterien ausschließt. Vielmehr soll explizit die Gesamtheit und die Vielfalt dargestellt werden.

Evangelische Landeskirche

Die evangelische Kirchgemeinde hat in Möckmühl und den dazugehörenden Teilorten insgesamt 2711 Mitglieder¹⁶. Prozentual auf die aktuelle Bevölkerungszahl ergibt dies ca. 33%, was leicht über dem bundesdeutschen Mittel von ca. 30% liegt. Zudem ist diese Zahl deutlich höher als die der örtlichen katholischen Kirchgemeinde, was die historische Entwicklung der Stadt abbildet. Möckmühl, am Rand des württembergischen Gebiets liegend, war seit je her evangelisch geprägt. Davon zeugt auch die Tatsache, dass die Kirche im historischen Stadtzentrum evangelisch ist.

Die Kirchgemeinde umfasst ausschließlich Möckmühl mit seinen Teilorten und hat mit drei angestellten Pfarrern eine sehr gute Personaldecke. So werden insgesamt 5 Gottesdienstorte wöchentlich bedient. Neben den Gottesdiensten und Kasualien unterhält die evangelische Kirche noch die Diakoniestation im Ort. Die Präsenz im öffentlichen Raum ist daher spürbar und überwiegend positiv.

Angebote im Bereich der Kinder- und Jugendarbeit sind dennoch sehr rar. Neben dem Kinderchor und der Konfirmandenarbeit gibt es kaum Kindergottesdienste oder Jugend-/Jungschararbeit. Für Erwachsene und Senioren wird hingegen ein vielfältiges Programm geboten. Neben Taizé-Gebeten und Hauskreisen werden verstärkt auch musikalisch-kulturelle Angebote gefördert. Die regelmäßig angebotenen Orgelkonzerte füllen die Kirche immer auf den letzten Platz.

¹⁶ Diese Zahl wurde auf persönliche Nachfrage im Pfarramt mitgeteilt. (Stand: 31.12.2018)

Römisch-Katholische Kirche

Die römisch-katholische Kirchengemeinde hat in Möckmühl und den dazugehörigen Teilorten insgesamt 1912 Mitglieder¹⁷. Prozentual auf die aktuelle Bevölkerungszahl ergibt dies ca. 24%, was leicht unter dem bundesdeutschen Mittel von ca. 30% liegt.

Möckmühl gehört in der katholischen Gebietsstruktur der Seelsorgeeinheit JaKoBuS an, welche aus 16 Ortschaften oder Stadtteilen besteht und insgesamt ca. 6200 Katholiken umfasst. Diese Seelsorgeeinheit wird mit zwei Pfarrern und einer Pastoralreferentin bestritten. Hierdurch wird schnell ersichtlich, dass der Fokus der Seelsorgeeinheit nicht ausschließlich in Möckmühl liegen kann. Die Kräfte der angestellten und ehrenamtlichen Mitarbeitenden sind vielfach gefordert. Das Gemeindeleben der katholischen Gemeinde in Möckmühl scheint diese Herausforderung gut zu meistern, was auch daran liegt, dass einer der Pfarrer in Möckmühl wohnt und daher einen stärkeren Bezug zur Stadt hat.

Dennoch sind außerhalb der gottesdienstlichen Feiern und Kasualien wenige Freiräume für andere Programme. Insbesondere in der Kinder- und Jugendarbeit wird deutlich, dass es an Kräften und Personal fehlt. Außer dem Angebot der Erstkommunion wird nichts für diese Altersgruppe angeboten.

Die katholische Kirche unterhält im Ort auch keine Seniorenheime oder Kindergärten, wie in anderen Orten oft üblich. Dennoch hat die katholische Kirche im Ort eine etablierte Größe und wird durch die Einwohner positiv wahrgenommen.

Weitere Kirchen und Glaubensgemeinschaften

Die ortsansässige täuferisch-mennonitische Gemeinde nennt sich Evangelische Freikirche Möckmühl (Mennonitengemeinde) und gehört zu den kleineren Kirchen am Ort. Da diese der Fokus der hier angestrebten Kontextanalyse ist, wird sie nachfolgend gesondert untersucht.

Aus der ursprünglich einzigen Baptistengemeinde im Ort spaltete sich nach internen Konflikten und theologischen Differenzen vor einigen Jahren eine Gruppe ab. Seither gibt es zwei Baptistengemeinden, welche aber unterschiedlichen Verbänden angehören. Beide Gemeinden haben zwischen 40 - 60 Gottesdienstbesucher. Die Zielgruppe ihrer Gemeindefarbeit wird dabei durch die eigene Gemeindefituation stark beeinflusst. Beide Gemeinden haben einen starken Anteil an Mitgliedern aus der ehemaligen Sowjetunion. Diese Spätaussiedler haben ihre eigene Theologie und Frömmigkeit oft aus ihrer alten Heimat mitgebracht und pflegen diese hier in Möckmühl weiter. In der Frömmigkeit und den Gottesdiensten sind dadurch große Unterschiede zu den Gottesdiensten der anderen Kirchen am Ort sichtbar. Angefangen beim teilweise noch russischen Liedgut, über die sehr evangelikal-konservativen Predigten bis hin zur einheitlich wirkender Kleidung bilden beide Gemeinden einen ungewöhnlich fremdartigen Kontrast in der religiösen Landschaft.

¹⁷ Diese Zahl wurde auf persönliche Anfrage im Pfarramt mitgeteilt. (Stand 17.05.2019)

Als weitere Kirchen der ACK¹⁸, sind noch die Sieben-Tags-Adventisten und die Neuapostolische Kirche zu nennen. Beide unterhalten im Ort ein Gemeindehaus mit unterschiedlich intensivem Programm. Wo die Neuapostolische Kirche einen wöchentlichen Gottesdienst und einzelne Veranstaltungen unter der Woche anbietet, ist der Gottesdienst der Sieben-Tags-Adventisten nur sporadisch. Beide Kirchen werden im öffentlichen Raum kaum wahrgenommen und treten fast nie in Erscheinung.

Neben den durch die ACK anerkannten, bzw. noch im Gaststatus befindlichen Kirchen ist noch eine Gruppierung der Zeugen Jehovas im Ort. Diese ist jedoch nicht eigenständig und wird von Heilbronn aus mitbetreut. Außer bei gelegentlichen Evangelisationseinsätzen in der Fußgängerzone oder Vertreterbesuchen an der Haustüre ist diese religiöse Gruppierung nicht im Ortsgeschehen wahrnehmbar.

Im Stadtkern hat zudem der Islamischer Kulturverein Ayasofya Camii Räumlichkeiten und lädt zum Freitagsgebet ein. Dieser ist ein Ableger der länderübergreifenden Bewegung Millî Görüş. Diese ist in Deutschland wegen den stark islamistischen und antisemitischen Tendenzen umstritten und in Baden-Württemberg unter Beobachtung des Verfassungsschutzes. Im Ortsgeschehen ist davon nichts zu spüren. Der Islamische Kulturverein Ayasofya Camii richtet mehrere öffentliche Feste im Jahr aus und ist auch beim Stadtfest regelmäßig mit einem Essensstand vertreten. Dies senkt Hemmschwellen und Berührungängste und hat zu einem friedlichen und wohlwollenden Miteinander in der Bevölkerung geführt. Es ist jedoch zu beobachten, dass diese stark Türkei geprägte Bewegung für muslimische Geflüchtete aus dem Nahen Osten wenig Attraktivität aufweist und der Kulturverein Ayasofya Camii von ihnen kaum besucht wird.

5.1.5. Evangelische Freikirche Möckmühl (Mennonitengemeinde) in Zahlen

In Kapitel 2.2.4 wurde die Mennonitengemeinde schon vorgestellt und ihr Gemeindeleben und Selbstverständnis skizziert. Ein Verweis darauf soll daher an dieser Stelle genügen. Die hier angestrebte Kontextanalyse soll weiterführende empirische Erkenntnisse liefern.

Die Mennonitengemeinde besitzt, was die konfessionelle Herkunft anbelangt, eine bunte Vielfalt. Von den 260¹⁹ in der Gemeindedatenbank erfassten Personen, geben nur 42 einen mennonitischen Hintergrund an. Hierfür muss erklärend angefügt werden, dass die Erfassung in der Gemeindedatenbank anhand von drei Kategorien erfolgt. Die Gemeinde hat aktuell 56 Mitglieder, welche sich bewusst in die Gemeinde haben aufnehmen lassen. Da die Kinder nicht getauft werden und ihre Religionszugehörigkeit mit 14 Jahren selbstständig entscheiden

¹⁸ Die Allianz christlicher Kirchen (ACK) bildet in Deutschland die Ökumene ab. An der Zugehörigkeit zur ACK lässt sich eine theologische Evaluation bezüglich einer möglichen sektiererischen Strömung messen. Beide nachfolgend genannten Kirchen besitzen den Gaststatus der ACK Deutschland. (Stand: Mai 2019)

¹⁹ Alle Zahlen wurden der Mitgliederdatenbank entnommen. Sie sind anonymisiert und somit nicht personalisierbar. (Stand 21.05.2019)

würden, werden Kinder unter 14 ohne festgelegten Mitgliedsstatus geführt (75 Personen). Zudem führt die Gemeinde neben der Mitgliedschaft zwei weitere Formen der Beziehungsbezeichnung. Wer sich in der Gemeindedatenbank führen lassen will, darf selbst entscheiden, ob er sich als Freund/in (85 Personen) führen lässt, was eine nähere Beziehung zur Gemeinde, wenn auch ohne Mitgliedschaft ausdrücken will. Oder ob er sich als Bekannte/r führen lassen will, was einer loseren Beziehung (41 Personen) entspricht. Der Anteil der Personen mit täuferisch-mennonitischem Hintergrund ist daher unter den Mitgliedern erwartungsgemäß höher. Mit 29 von 56 liegt aber auch dieser bei nur knapp über 50%. Die anderen Personen haben entweder einen anderen konfessionellen oder gar keinen religiösen Hintergrund.

Diese Vielfalt an konfessionellen Hintergründen lässt auf eine Offenheit schließen, welche sich in der ökumenischen Arbeit niederschlägt. Die örtliche ökumenische Arbeitsgruppe, die Orts-ACK, umfasst neben der katholischen und evangelischen Kirche nur noch die Mennonitengemeinde. Die anderen Kirchen und Freikirchen lehnen die Mitarbeit bisher aus unbekanntem Gründen ab. Nichtsdestotrotz ist die ökumenische Arbeit in Möckmühl sehr vielfältig und aktiv. Über das Kirchenjahr hinweg werden regelmäßig 5 ökumenische Gottesdienste angeboten und von den Besuchern gern und zahlreich wahrgenommen. Die Arbeitsverteilung ist hierbei rollierend und gleichwertig zwischen den drei Kirchen aufgeteilt. Hinzu kommen die jährliche ökumenische Bibelwoche und weitere Sonderveranstaltungen. Ob nun ein ökumenischer Festgottesdienst zum Reformationsjubiläum oder ein gemeinsam veranstaltetes Kinder-Mitmach-Konzert in der Stadthalle. Es ist ein wertschätzendes und gewinnbringendes Zusammenarbeiten, was sich auch an der tiefverwurzelten Gemeinschaft unter den Gemeindegliedern der drei Kirchen niederschlägt. Die Mennonitengemeinde hat hierbei einen selbstverständlichen und etablierten Platz in der örtlichen Kirchenlandschaft und eine entsprechend wahrnehmbare Präsenz im Ort.

Einen starken Auftrieb erlebt in der Mennonitengemeinde aktuell die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen. Hier werden neben dem klassischen Kindergottesdienst, ein monatliches Kindernachmittagsprogramm (Kidstreff) und eine wöchentliche Jugendgruppe angeboten. Die Teilnehmerzahlen sind bei diesen Programmen wachsend. Die gemeindeinterne Evaluation führt dies darauf zurück, dass aktuell kaum eine andere Kirche oder Gemeinde ein öffentliches Angebot für diese Zielgruppe hat und somit ein entsprechend großer Bedarf im Ort ist. Um diesen zu decken, wird aktuell zusätzlich eine wöchentliche Jungschararbeit angedacht.

Der Anteil an Menschen mit Migrationshintergrund ist in der Mennonitengemeinde recht hoch, wenn auch eher einseitig. Aktuell sind keine türkischstämmigen Personen in der Gemeinde. Der Anteil an Menschen aus der ehemaligen Sowjetunion (Spätaussiedler) ist jedoch recht hoch. So haben 14 der 56 Mitglieder einen Geburtsort in der ehemaligen Sowjetunion angegeben.

Die schon erwähnte Entwicklung im Bereich Migration und Asyl beeinflusst auch das Gemeindegeschehen merklich. Im Ort hat sich im Zuge des starken Anstiegs der Geflüchteten ein ökumenisch aufgestellter Arbeitskreis Asyl gebildet. Mehrere Mitglieder der Mennonitengemeinde sind darin aktiv tätig. Darüber hinaus unterstützt die Gemeinde Geflüchtete in der Integration in Möckmühl. Neben Hilfen bei der Wohnungssuche, Möbeltransporten und Unterstützung bei Amtsgängen wurde 2015/16 zwei Eritreern Kirchenasyl im mennonitischen Gemeindehaus gewährt. Bei den verschiedenen Gemeindeveranstaltungen und Gottesdiensten nehmen regelmäßig Geflüchtete teil und Einzelne haben ihre geistliche Heimat in der Mennonitengemeinde gefunden. Zudem positioniert sich die Mennonitengemeinde in Fragen der Flüchtlingspolitik eindeutig gegen rechts-nationale Tendenzen in Gesellschaft und Politik. Bei einer Großveranstaltung der AfD in Möckmühl waren Vertreter der Mennonitengemeinde in der Bürgerinitiative gegen Rechts „Möckmühl steht auf“ aktiv vertreten. Die hierfür organisierte Demonstration erreichte ca. 1000 Personen, welche gegenüber dem Versammlungsort der AfD ein klares Zeichen für Toleranz und Menschlichkeit setzte. Ich, als Pastor der Mennonitengemeinde, war einer der Hauptredner bei dieser Demonstration.

Neben der gesellschaftspolitischen Vernetzung vieler Gemeindemitglieder ist eine gute Integration auch im Bereich der Vereine zu verzeichnen. Viele Mitglieder und Freunde der Mennonitengemeinde sind auch aktive Mitglieder in anderen Vereinen vor Ort. Neben der Freiwilligen Feuerwehr, dem DLRG und dem Sportverein Spvgg engagieren sich viele auch in kleineren Vereinen wie dem Weingärtnerverein oder dem Verein für Jugendhilfe.

5.1.6. Experteninterview mit dem Bürgermeister

Durch das Experteninterview soll diese empirische Fallstudie mit einer außenstehenden Sichtweise ergänzt werden. Das Experteninterview ist dabei eine gesonderte Form des Leitfadenterviews und wird in dieser Fallstudie als „exploratives Experteninterview“ (Arzt 2012:207) geführt. Der Begriff des Experten bezieht sich dabei nicht notwendigerweise auf akademisch geprüfte Expertise. Vielmehr wird damit das jeweilige Sonderwissen, welches Menschen durch ihren sozialen Kontext und durch ihren Beruf und ihr Arbeitsumfeld gewinnen, umfasst. Für diese Kontextanalyse ist somit ein Bezug zur Stadt Möckmühl und idealerweise Einblicke in die gesellschaftlichen Prozesse im Ort von Nöten. Hierbei kämen Schulsozialarbeiter, Flüchtlingsbeauftragte, Polizisten oder Mitarbeiter der Stadtverwaltung in Frage. Dankenswerterweise hat sich der Bürgermeister von Möckmühl, Herr Ulrich Stammer (parteilos, ehemals CDU), positiv auf die Interviewanfrage geäußert, was diese Kontextanalyse um eine sehr wichtige Sichtweise bereichert. Die Erhebung wurde durch eine Audioaufnahme nach vorhergehendem mündlichem Einverständnis mitgeschnitten. Die

Aufbereitung erfolgte durch ein zusammenfassendes Protokoll, deren Ergebnisse hier einfließen.

Der Interviewleitfaden umfasste folgende Fragen. Diese ließen aber, gemäß dem Grundverständnis des Leitfadenterviews, Raum für situative Relevanzsetzungen und Vertiefungen während des Gesprächs.

- Welche gesellschaftspolitischen Anliegen sehen Sie aktuell am dringlichsten in Möckmühl?
- Wie nehmen Sie das gesellschaftspolitische Engagement der Kirchen, und insbesondere der Mennonitengemeinde Möckmühl und deren Mitglieder im Ort wahr?
- In welchem Bereich würden Sie sich mehr Engagement durch die Kirchen, und insbesondere durch die Mennonitengemeinde Möckmühl, wünschen?

Im Interview wies Stammer mehrfach und mit Nachdruck auf aktuelle Fehlentwicklungen und Missstände in der deutschen Sozialpolitik hin. So war sein erster Punkt bei der Frage nach den dringlichsten gesellschaftspolitischen Anliegen die von ihm beobachtete zunehmende Vereinsamung und Verarmung mancher im Alter. Hierbei brachte er Beispiele von Rentnern, welche ihr ganzes Leben gearbeitet haben. In den Arbeitsjahren reichte das Geld für das tägliche Auskommen. Für ein Ansparen einer privaten Altersvorsorge waren aber keine Mittel übrig. Jetzt in der Rente ist die staatliche Unterstützung so gering, dass das Leben am Existenzminimum geführt werden muss. Für Stammer birgt dieser Umstand eine große soziale Ungerechtigkeit, welche er mehrfach anklagte. Die Verarmung nach einem Leben in der Arbeitswelt ist für ihn nicht zumutbar. Hier sieht er den deutschen Staat in der Pflicht, für mehr soziale Gerechtigkeit zu sorgen und die Verarmung im Alter zu stoppen. Im Bereich der Vereinsamung würde er gerne das Engagement der Kirchen mehr einbinden. Stammer sieht in den Angeboten der Kirchen viele Möglichkeiten, bei denen insbesondere ältere Menschen Interesse zeigen könnten. Neben kulturellen Veranstaltungen oder Seniorennachmittagen, welche aktuell schon angeboten werden, regte er zudem an, das Angebot für diese Zielgruppe zu erweitern. So sprach er von Ausflügen und geselligen Abendprogrammen, welche auch Menschen ohne kirchliche Bezüge ansprechen könnten. Diese Einbindung in eine soziale Struktur und der damit einhergehende Kontakt zu Menschen in ähnlichen Alters- und Lebenssituationen kann ein großer Mehrwert sein für Menschen, welche sich in der zunehmenden Vereinsamung verlieren oder deren Familie nicht in unmittelbarer Nähe wohnt.

Auf die konkrete Nachfrage zur Bewertung der Migrationsbewegung und Flüchtlingssituation im Ort äußerte Stammer sich reflektiert und ambivalent. Stammer stellte unmissverständlich klar, dass die solidarische Hilfestellung von Geflüchteten eine wichtige Arbeit ist und sieht diese im Ort auch gut gemeistert. Sein Augenmerk richtet er dabei aber auch auf eine dadurch potenziell entstehende soziale Ungerechtigkeit. Soziale Hilfestellungen

für Geflüchtete sind wichtig und richtig. Doch wenn diese, wie Stammer dies aktuell anprangert, unausgewogen sind und dadurch andere, ebenfalls hilfsbedürftige soziale Schichten vom Staat vernachlässigt werden, birgt dies ein Potenzial für Unmut und Ungerechtigkeit in der Gesellschaft. Unabhängig der objektiven Richtigkeit dieser Behauptung scheint dieses Gefühl von vielen im Ort geteilt zu werden. Die in 5.1.2 angesprochenen Zukunftsängste mancher Bürger scheinen auf ähnliche Sorgen aufzubauen.

Das Engagement der Kirchen sieht Stammer überwiegend positiv und gut. Hierbei spricht er die Kinder- und Jugendarbeit an, welche eine wichtige Funktion im Ort hat. Weiter betont er die Wichtigkeit der evangelischen Sozialstation und deren Arbeit. Nach ihm wäre aber auch mehr Engagement durchaus wünschenswert. Die Kirchen dürfen das Gute, welches sie haben und tun, mehr zeigen und dadurch mehr in die Öffentlichkeit treten. Eine Bewegung der Kirchen hin zu einer größeren Kontextualisierung und damit einhergehender gewachsener Gesellschaftsrelevanz würde er sehr begrüßen.

5.1.7. Auswertung und Fazit der Kontextanalyse

Die untersuchte Mennonitengemeinde Möckmühl scheint eine recht hohe regionale und örtliche Verankerung zu haben. Unter den im Ort vertretenen Freikirchen ist sie die prominenteste und öffentlich sichtbarste, was vor allem an der Mitarbeit in der ACK-Ortsgruppe und den gemeinsam gestalteten ökumenischen Veranstaltungen liegt. Hierdurch erfolgt ein zunehmend zwangloser Kontakt zwischen den drei Kirchen und deren Mitgliedern. Berührungsängste oder Vorbehalte sind weitestgehend ausgeräumt und nur noch selten spürbar. Dies gilt auch für Veranstaltungen der jeweiligen Kirchen, welche immer offen für Mitglieder anderer Kirchen sind. Hier ist ein reger Austausch zu verzeichnen, insbesondere bei Sonderveranstaltungen wie Konzerten oder Bibelabende mit externen Referenten.

Das Angebot der Mennonitengemeinde hat aktuell einen Schwerpunkt in der Kinder- und Jugendarbeit. Mit dem Kindergottesdienst, der Jugendstunde, dem Kidstreff und der geplanten Jungschararbeit wird ein breites und vielfältiges Programm angeboten und von überwiegend gemeindefernen Kindern und Familien angenommen. Da die anderen Kirchen in diesem Bereich weniger Angebote aufweisen, ist dies eine wichtige Arbeit, welche den Bedarf in der Stadt wahrnimmt und anspricht. Leider sind aber auch hierbei die Ressourcen der Gemeinde begrenzt. Die Anfrage ist so groß, kann aber aufgrund von zu wenigen Mitarbeitenden nicht umfassend gestillt werden. Dennoch ist der Ansatz einer Kontextualisierung und einer daraus resultierenden gesellschaftlichen Relevanz zu erkennen.

In anderen Bereichen der Gemeindegemeinschaft sind Teilnehmende aus gemeindefernen Kreisen selten zu verzeichnen. Insbesondere in der Erwachsenen- und Seniorenarbeit setzen sich diese oft aus Gemeindegliedern oder Freunden der Gemeinde zusammen. Dies mag auch an dem stark christlich geprägten Angebot liegen, welches die jeweiligen Gruppen haben.

Geselliges Programm für kirchenferne Menschen, wie Stammer es anregt, wird bisher nicht angeboten. Allgemein ist das Angebot eher auf Menschen mit vorhandenen kirchlichen Bezügen ausgerichtet. Eine Öffnung für kirchenferne Kreise scheitert oft an mangelnden Ideen und der latent veranlagten Zurückgezogenheit der konfessionellen Tradition.

In Bezug auf die in 4.1 herausgearbeiteten kontrastierenden Unterschiede, ist festzuhalten, dass eine Gesellschaftsrelevanz, wie die Missionale Theologie sie fordert, von der Mennonitengemeinde Möckmühl noch längst nicht erfüllt wird. Die täuferisch-mennonitische DNA mit ihrer latenten Absonderungstendenz ist immer noch zu spüren. Doch scheint insbesondere in diesem Punkt eine Aufbruchsstimmung sichtbar zu sein. Im Gemeindeleben rücken Anliegen und Bedarfswahrnehmungen der Region und des Ortes zunehmend ins Bewusstsein und prägen damit immer mehr die Ausrichtung der Angebote und der Gemeindegemeinschaft. Und auch auf individueller Ebene nehmen die Distanziertheit und die Absonderungstendenz der Gemeindeglieder zur umliegenden Gesellschaft ab. Eine zunehmende Querverbindung einzelner Mitglieder zu anderen örtlichen Vereinen oder parteipolitischen Ortsgruppen wird positiv wahrgenommen. Dies sind wichtige Schritte auf dem Weg zur mehr öffentlichen Präsenz und Gesellschaftsrelevanz. Wie an den Äußerungen des Bürgermeisters sichtbar, sind diese Öffnung und weitere Schritte in die Öffentlichkeit durchaus erwünscht.

6. Ideen und Impulse für eine erneuerte Denkweise und Praxis

Wenn nun nachfolgend Impulse und Ideen zur erneuerten Praxis benannt und ausgelegt werden, soll damit eine wichtige Spannung gewahrt werden. Diese Facharbeit hat nicht den Anspruch deduktiv die Praxis der täuferisch-mennonitischen Gemeindegemeinschaft vorzugeben. Die deduktiv aufgebaute Facharbeit hat vielmehr eine wichtige Grundlage geschaffen, um nun explorativ Schritte in eine erneuerte Praxis zu wagen. Ziel dabei ist es, entsprechend der letzten Subfrage der Forschungsfrage, Integrationsmöglichkeiten missionaler Impulse für eine erneuerte täuferisch-mennonitische Gemeindegemeinschaft aufzuzeigen. Diese vorgeschlagenen Impulse und Ideen können hier nur angedeutet werden. Erste Umsetzungsansätze sind in der Mennonitengemeinde Möckmühl teilweise schon erkennbar. Andere bedürfen noch der Erprobung.

Eine erneuerte Praxis geht dabei immer mit einer erneuerten Denkweise einher. Idealerweise induzieren sich beide Momente gegenseitig und wechselseitig. Der besseren Übersicht geschuldet sollen sie hier aber getrennt betrachtet werden.

6.1. Erneuerte Denkweise

6.1.1. Kirche, in der Welt und für die Welt sein

Mit der Forderung zur Gesellschaftsrelevanz forciert die Missionale Theologie einen Gedanken, welcher der Theologiegeschichte nicht neu ist, aber ständiger Erneuerung und Wiederholung bedarf. Kirche ist nicht zum Selbstzweck da. Gott hat einen Plan mit und für die Welt, seine missio dei. Innerhalb dieser missio dei hat die Kirche einen ganz besonderen Auftrag inne. Kirche ist für die Welt da. Hardmeier (2012) bringt es in aller Prägnanz auf den Punkt, wenn er sagt: „Kirche ist nur Kirche, wenn sie Kirche für die Welt ist“ (:19). Die inhaltliche Nähe zu Dietrich Bonhoeffer ist dabei nicht von der Hand zu weisen. Bonhoeffer, welcher in seinem Band „Widerstand und Ergebung“ ebenfalls die Bedeutung der Kirche durchdenkt kommt zu folgendem bekannten und vielfach verwendeten Zitat: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“.

Das dahinterliegende Spannungsfeld ist zwischen den Polen der Egozentrik und der Exozentrik zu ziehen. Die täuferisch-mennonitische Tradition verlagerte im Laufe ihres Daseins den Schwerpunkt zunehmend zur Egozentrik. Aus einer Bewegung, welche in den frühen Aufbrüchen Strahlkraft und Präsenz besaß, wurde zunehmend eine Konfession, welche sich um sich selbst drehte. Auch wenn die Gründe hierfür nachvollziehbar und evident erscheinen mögen, hat die Bewegung dadurch an gesellschaftlicher Relevanz verloren. Sie wurde immer weniger Kirche für die Welt. Die zuvor dargelegte Kontextanalyse gibt Hoffnung, dass dieser Prozess aktuell im Wandel ist. Die Notwendigkeit einer Exozentrik, eines Daseins für die Welt, wird zunehmend wahrgenommen und teilweise vorsichtig umgesetzt.

Wichtig ist hierbei, dass auch diese Bewegung ein gesundes Korrektiv benötigt. Eine reine Exozentrik, auf Kosten fehlender Egozentrik, führt zu einem entleerten Gemeindeleben. Wenn Kirche nur für andere da ist, wo bleibt dann der Raum um wichtige innerkirchliche Prozesse und Strukturen zu pflegen und weiterzuentwickeln? So muss auch die Forderung zur Gesellschaftsrelevanz in ein gesundes Spannungsfeld eingebunden werden, um nicht selbst zu einer ungesunden Forderung zu werden.

Für den Kontext der täuferisch-mennonitischen Gemeinden in Deutschland hingegen erscheint eine Bewegung zu mehr Exozentrik durchaus erstrebenswert. So können die Zitate von Bonhoeffer und Hardmeier die Wichtigkeit dieser anstehenden Entwicklung aufzeigen. Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere, für die Welt da ist. Somit verliert Kirche ihre Berechtigung und ihre Identität, wenn sie sich nicht mehr um andere, sondern nur noch um sich kümmert.

6.2. Erneuerte Praxis

6.2.1. Politisches Engagement

Die täuferisch-mennonitische Tradition hat seit ihrem Beginn an eine Distanz zu politischen Ämtern und Strukturen gewahrt. Theologische Überzeugungen wie die Gewaltlosigkeit und der Verzicht auf das Schwören und den Eid waren hierfür objektive Gründe. Die tiefsitzende Erinnerung der Verfolgung durch die Obrigkeit hat dies subjektiv noch verstärkt. Heraus kam eine fast schon argwöhnische Distanz, welche zur Politik und politischen Ämtern gewahrt wurde. In manchen Ländern ist dies bis heute noch spürbar. In Deutschland ist hier eine leichte Öffnung zu verzeichnen. So lassen sich erste Mitglieder täuferisch-mennonitischer Gemeinden auch auf lokalpolitischer Ebene, wie Gemeinde- und Stadtratswahlen aufstellen und wählen.

Dieser Trend erscheint vor dem Hintergrund der zuvor gewonnenen Ergebnisse wichtig und richtig. Christen jeglicher Konfession sollten auch in politischen Gremien vertreten sein. Christen täuferisch-mennonitischer Tradition haben zudem mit ihrem Modell der Nachfolge ein hohes ethisches Verständnis und können diese wichtige Stimme auch in den gesellschaftspolitischen Diskurs einbringen. So kann das derzeit vielzitierte Wort Jeremias „Suchet der Stadt bestes“ ganz konkret umgesetzt werden und der eigene Einfluss an den entscheidenden Stellen eingebracht werden. Dass die Aufgabe der Berührungsgänge mit der Politik auch gut funktionieren kann, ist an Paraguay sichtbar. Die dortige täuferisch-mennonitische Glaubensfamilie lebte jahrzehntelang in Abgeschlossenheit. 2003 berief der damalige Präsident, Nicanor Duarte, den ihm persönlich bekannten Mennoniten Ernst Bergen zum Handels- und Industrieminister. Ein absolutes Novum sowohl für die paraguayische Politik wie auch für die täuferisch-mennonitische Glaubensfamilie im Land. Gegen viele Bedenken und Skepsis setzte sich Ernst Bergen durch und trat 2003 das Amt an. Bis 2008 lenkte er die

wirtschaftspolitischen Geschicke des Landes, ohne seine ethischen und moralischen Überzeugungen dabei aufgeben zu müssen.

Unabhängig vom Wahrnehmen politischer Ämter sind gut gepflegte Beziehungen zu lokalen politischen Vertretern eine wichtige Aufgabe, um gesellschaftliche Relevanz zu entwickeln. Der gegenseitige Austausch über Bedürfnisse und Wünsche kann sowohl der Stadt wie auch den Kirchen einen Mehrwert bringen. Neben dem Bürgermeister sind es oft bei der Stadt angestellte Sozialarbeiter oder Integrationsbeauftragte, welche den Puls der Stadt fühlen und wissen um die Orte, an denen ehrenamtliches Engagement wichtig wäre und guttun würde. Ein Abbau von Berührungängsten zur Politik, seitens der täuferisch-mennonitischen Gemeinden, würde den Gemeinden helfen vor Ort besser wahrgenommen zu werden und mehr gesellschaftliche Relevanz zu entwickeln.

6.2.2. Interaktion mit örtlichen Vereinen

Interaktion mit anderen Gruppen und Vereinen vor Ort ist wichtig, um gesellschaftliche Präsenz zu erzeugen und Absonderungstendenzen zu wehren. An der Mennonitengemeinde Möckmühl wurde sichtbar, wie das im kirchlich-ökumenischen Kontext schon praktiziert wird und durchaus Erfolge bringt. Dennoch bleiben das Wirken und die Präsenz in kirchlich-religiösen Kreisen verhaftet, eine Beobachtung, welche sicher auch auf andere Mennonitengemeinden zutrifft. Eine weitere Öffnung erscheint hier lohnenswert. Insbesondere mit den Vereinen vor Ort sind eine gute Kommunikation und Interaktion wertvoll und nachhaltig. So könnte man sich bei der Terminfindung für Angebote in der gleichen Altersgruppe miteinander absprechen um Terminkollisionen bei den potenziellen Teilnehmenden zu vermeiden. Weiter könnten die jeweiligen Stärken der Vereine bewusst eingebunden werden. Der Landfrauenverein könnte beim jährlichen Gemeindefest den Kuchenverkauf organisieren. Oder ein gemeinsames Fest mit dem Fischereiverein um Kontakte zu knüpfen. Örtliche Blechblas- oder Singchöre könnten bei Open-Air Gottesdiensten eingeladen und eingebunden werden. Konkret für Möckmühl gäbe es zudem die Möglichkeit, Kontakt zum Kiwanis Verein aufzubauen. Dieser hat sich die Förderung sozialbenachteiligter Kinder zum Ziel gesetzt. Auf dieser Grundlage könnten gemeinsame Programme oder Kooperationsmöglichkeiten ausgelotet und angedacht werden.

Ein Denken abseits der ausgetretenen und traditionellen Wege ist hierbei hilfreich und weiterführend. Um insbesondere diese Menschen zu erreichen, welche mit Kirche keinen Kontakt haben braucht es Begegnungsmöglichkeiten innerhalb ihrer Interessens- und Aktivitätsgruppen. Eine gesellschaftliche Relevanz kann nur erzeugt werden, wenn der Kontakt besteht und Berührungängste abgebaut werden. Dieses Ziel ist nur mittel- bis langfristig umsetzbar. Beginnen kann der Prozess dazu aber schon mit ersten Projekten und gemeinsamen Aktionen.

6.2.3. Gemeindeleben und Leben in der Welt

Eine starke gemeinschaftliche Ausrichtung, wie sie in der täuferisch-mennonitischen Tradition vorhanden ist, hat zur Folge, dass überwiegend gemeinschaftsorientiertes Programm angeboten wird und Gemeindeglieder verleitet sind, dieses möglichst oft anzunehmen. Was für den innergemeindlichen Zusammenhalt und das Miteinander durchaus förderlich und wünschenswert ist, kann zur Folge haben, dass die freie Zeit der Gemeindeglieder überwiegend im Kontext der Gemeinde verbracht wird. Eine Absonderungstendenz ist hier auch ohne diese bewusst gewollt zu haben manchmal unvermeidlich. Dies gilt im verstärkten Maße für aktive Gemeindeglieder und Mitarbeitende, welche viele dieser Programme mitgestalten und maßgeblich mittragen.

Hier kann ein neues Bewusstsein helfen, welches die Wichtigkeit unterstreicht, auch in anderen Gruppen und Kreisen aktiv zu werden, wie nur der Gemeinde. Eine zusätzliche Mitarbeit in der freiwilligen Feuerwehr oder dem DLRG sollte daher nicht als Konkurrenz der ehrenamtlichen Kapazität des Gemeindegliedes gesehen werden. Vielmehr ist diese Verknüpfung wichtig, um Querbezüge in andere Kreise zu pflegen. Eine Folge davon könnte sein, dass dadurch das ehrenamtliche Engagement mancher Mitarbeiter zurückgehen kann. Dies sollte von der Gemeindeleitung nicht bedauernd sondern wertschätzend aufgenommen werden. Mehr noch sollte die Gemeindeleitung die Kapazitäten ihrer Mitarbeitenden stets im Blick behalten, um vor Überlastung zu schützen und Freiräume zu bieten, auch mal neben der eigenen Gemeinde Kontakt zu suchen.

Dieses neue Bewusstsein, welches kein Entweder-Oder propagiert, sondern eine Gleichzeitigkeit zulässt und fördert, kann durch Akzentsetzung in der Verkündigung gefördert werden. Die Angst vor einer Unterbetonung der gemeindeinternen Gemeinschaft kann einer Vorfreude auf die Bereicherung durch andere Akzente und neue Menschen weichen.

6.3. Fazit und weiterführende Gedanken

Zurückschauend auf den Verlauf dieser Forschungsarbeit sollen hier nochmals die wichtigsten Einsichten gebündelt werden. Diese Zusammenschau soll ein Fazit ermöglichen und darüber hinaus einen Ausblick auf mögliche weitere Schritte aufzeigen.

6.3.1. Täuferisch-mennonitische Erkenntnisse

Die Rekapitulation der täuferisch-mennonitischen Tradition hat eine fast 500-jährige Geschichte aufgezeigt. Die Entwicklung der Glaubensgemeinschaft mit ihren theologischen Kernpunkten vollzog sich dabei nicht linear. Die durch die Migration bedingte Verstreuung,

gepaart mit dem autonomen Selbstverständnis der einzelnen Ortsgemeinde hat eine polygene Entwicklung der Glaubensgemeinschaft und der theologischen Kernpunkte forciert.

Das Nachfolgeverständnis ist bei den vielen Unterschieden in der täuferisch-mennonitischen Tradition ein großer gemeinsamer Eckstein. Abgeleitet vom Kreuzesgeschehen, welches nicht nur auf die Rechtfertigung reduziert wird, rückt Jesu Weg zum Kreuz in den Fokus. Der Lebenswandel Jesu wird zur Grundlage einer täuferisch-mennonitischen Ethik. Jesus nachzufolgen ist damit nicht nur eine Glaubensfrage, sondern vor allem auch eine Frage des Lebenswandels. Die obigen Ausführungen machten aber auch deutlich, dass die Zentralität der Nachfolge immer auch Gefahr läuft in eine Werksgerechtigkeit abzugleiten. Dieses, der Theologiegeschichte durchaus bekannte Spannungsfeld zwischen Imperativ und Indikativ bedarf besonderen Augenmerks. Die täuferisch-mennonitische Tradition hat manche Phasen der Unausgewogenheit erlebt. Das Wort der Gemeindezucht ist vielen älteren Gemeindegliedern noch ein mit Schmerzen konnotierter Begriff. Verstärkt wird diese Unausgewogenheit zulasten einer Überbetonung des Imperativs auch durch das Kirchenverständnis einer *ecclesia visibilis*. Die Kirche soll an ihren Früchten und den Früchten ihrer Mitglieder erkannt werden. Ein gesundes Korrektiv hierzu muss im Blick haben, dass damit eine Überforderung der Gemeindeglieder riskiert wird. Ein fortwährender Sensibilisierungsprozess bezüglich dieses Spannungsfeldes ist hierbei vielleicht eine Möglichkeit dem entgegenzuwirken.

Die täuferisch-mennonitische Gemeinschaftsorientierung bietet hierzu ein wirksames Mittel. Das Heil wird nach täuferisch-mennonitischem Verständnis primär gemeinschaftlich verstanden. Der Imperativ der Nachfolge ist daher weniger dem Einzelnen aufgebürdet, wie der Gemeinschaft der Glaubenden, welche dadurch zur Nachfolgegemeinschaft wird. Der Einzelne wird hier mit seinen Stärken und Schwächen aufgenommen und mit in den Prozess der Nachfolge hineingenommen. Dieser Gedanke erscheint in der zunehmend individualisierten Lebenswelt der Postmoderne ein wertvoller Gegenakzent und kann einen wertvollen Beitrag zur Gemeindegemeinschaft leisten.

Ein letztes Spannungsfeld, welches in den obigen Ausführungen erwähnt wurde und im weiteren Verlauf der Arbeit an Wichtigkeit gewann, war die Spannung zwischen Kontinuität und Diskontinuität zwischen Kirche und Welt. Die täuferisch-mennonitische Betonung lag in der Geschichte recht einseitig auf der Abgrenzung. Die Intension dabei ist es Kontrastgesellschaft vorzuleben. Verkannt wurde dabei aber, dass Kontrastgesellschaft auch für die Gesellschaft sichtbar sein muss. Je abgeschotteter eine Kontrastgesellschaft lebt, desto geringer ist auch die Relevanz dieser Gruppe für die Gesellschaft. Hier hat der Verlauf der Arbeit gezeigt, dass die Argumente der Missionalen Theologie eine ergänzende und in Teilen rehabilitierende Wirkung auf die einseitige Absonderungstendenzen haben kann, welche in der täuferisch-mennonitischen Tradition zeitweise überhandgenommen hat.

6.3.2. Missionale Erkenntnisse

Die Geschichte der Missionalen Theologie ist noch jung. Insbesondere in Deutschland ist die Bewegung noch sehr klein und findet noch sehr begrenzte Beachtung. Erste theologische Rezeptionen finden überwiegend im freikirchlichen Rahmen statt. Die Theologische Fakultät Greifswald bildet hierbei eine seltene Ausnahme.

Die Betrachtung der Entwicklungsgeschichte zeigte schnell auf, dass das theologische Modell der Missionalen Theologie in manchem noch unausgegoren und unausgewogen wirkt. Insbesondere die mangelhafte Hermeneutik, welche exemplarisch von Volker Gäckle bemängelt wurde, ist noch stark ausbaufähig. Die exegetischen Grundlagen der Missionalen Theologie erscheinen bisweilen etwas dürftig. Wie oben ausgeführt sind beispielsweise Betrachtungen zum Exodus und Jubeljahr, wie auch zum Prinzip der Inkarnation und Transformation sind oft nur angerissen, zusammenhanglos und selten exegetisch ausreichend begründet. Die in diesem Zusammenhang geäußerte Kritik erscheint auch am Ende dieser Arbeit immer noch gerechtfertigt. Die in die Praxis drängende Missionale Theologie, benötigt ein umfangreicheres exegetisches Fundament, welches auch zwischen deskriptiven und normativen Aussagen der Bibel zu praktisch-theologischen Fragen entsprechend differenziert.

Eine Hauptstoßrichtung der Missionalen Theologie ist die Verbindung von Sozialer Aktion und Evangelisation. Die obige Betrachtung hat gezeigt, dass dieses Spannungsfeld von verschiedenen Vertretern unterschiedlich bewertet wird. Wo manche der Missionalen Theologie eine Überbetonung der Sozialen Aktion unterstellen, nehmen andere durch die Missionale Theologie eine gesunde Gegenbewegung zur aktuell vorherrschenden Wortorientierung innerhalb der evangelikalen Bewegung wahr. Grundsätzlich zeigten die Ausführungen, dass es eine, in Anlehnung an David Bosch, kreative Spannung zwischen Sozialer Tat und persönlichem Heil, braucht. Ein Auflösen in eine von beiden Seiten ist immer ein Verlust. „Beide Dimensionen sind untrennbar miteinander verbunden. Wenn man eine verliert, verliert man auch die andere.“ (Bosch 2011:295)

Insbesondere in der jetzigen Gesellschaft, geprägt von Entwicklungen der Postmoderne, rückt das Thema der Ganzheitlichkeit zunehmend in den Fokus. Hier sind auch die Kirchen aufgefordert einen ganzheitlichen Glauben vorzuleben. Ein einseitiger Glaube würde die Glaubwürdigkeit des Evangeliums untergraben und entweder zu sinnentleerten Sozialaktionen oder zur Individualisierung des Seelenheils führen. Hier zeigen sich erste gedankliche Berührungspunkte zur täuferisch-mennonitischen Tradition durch den Gedankengang der Kontrastgesellschaft. Dieser wurde seitens der Missionalen Theologie insbesondere durch Martin Reppenhausen weiterentwickelt. Ein ganzheitlicher Glaube muss von der Kirche und ihren Mitgliedern vorgelebt werden um ein glaubhaftes Zeugnis zu sein und damit einen sichtbaren Kontrast zu erzeugen.

Zuletzt sei noch auf ein Spannungsfeld hingewiesen, welches auch schon bei der Evaluation täuferisch-mennonitischen Gemeindegemeinschaften genannt wurde. Die Missionale Theologie drängt in die Praxis. Die Ethik rückt, vergleichbar mit der Nachfolge-Betonung im täuferisch-mennonitischen Kontext, in den Fokus. Die damit einhergehende Herausforderung wurde in diesem Zusammenhang schon mehrfach genannt und soll hier nur anhand von Printz kurz aufgezeigt werden.

„Bei aller Betonung der Missio Dei scheint in der Praxis doch die reflectio, missio oder actio hominis im Mittelpunkt zu stehen. Welche Last und Verantwortung ruht auf den Schultern des Menschen, wenn das Evangelium in seiner Kraft abhängig ist von meiner Identifikation, von meiner Liebe, von meiner Hingabe.“ (Printz 2012:163)

Imperativ und Indikativ brauchen sich gegenseitig um eine kreative Spannung zu wahren und nicht in ein ungesundes Extrem abzugleiten. Die in die Praxis drängende Missionale Theologie sollte bei ihrer Betonung des Imperativs dieses Gleichgewicht nicht aus den Augen verlieren. Wie zuvor ist hier mit Luther zu fragen, wo die „sola gratia“ und das „sola fide“ bleibt.

6.3.3. Einsichten der Annäherung

Nachdem die vorhergehenden Erkenntnisse die ersten beiden Forschungs-Subfragen abgedeckt haben, zielen die Annäherungen beider Modelle auf die dritte Subfrage der Forschungsfrage ab. Hier zeigte sich schon im Verlauf der Arbeit, dass die Schnittmenge zwischen der täuferisch-mennonitischen Theologie und der Missionalen Theologie signifikant erscheint. Die intensivere Untersuchung bestätigte dies. Anhand dreier Kernpunkte wurde aufgezeigt, wie analoge Gedankengänge eine inhaltliche Nähe beider Modelle aufweisen.

Heraus sticht hierbei insbesondere die ähnlich gelagerte Betonung der Ethik. Sowohl die Missionale Theologie, wie auch die täuferisch-mennonitische Theologie bauen ihre Ethik auf der Christologie auf. Die missionale Forderung nach einem inkarnatorischen Lebenswandel weist dabei eine große Ähnlichkeit zum Nachfolgeverständnis täuferisch-mennonitischer Theologie auf. Die Querbezüge anhand gemeinsamer theologischer Quellen werden insbesondere bei Ron Sider und John H. Yoder deutlich.

Die von beiden Seiten geforderte Kontrastgesellschaft macht aber in der Praxis auch die Unterschiede zwischen Missionaler Theologie und täuferisch-mennonitischer Gemeindegemeinschaft deutlich. Eine täuferisch-mennonitische Gemeindegemeinschaft, geprägt von latenten Absonderungstendenzen und dem vielsagenden Begriff der „Stillen im Lande“, hat ihre kontrastreiche Strahlkraft in Teilen verloren. Hier wirkt das Gedankengut der Missionalen Theologie vielleicht als positiver Anreiz, eigene Wurzeln der Kontrastgesellschaft wiederzuentdecken.

6.4. Fazit

Wie könnte die täuferisch-mennonitische Gemeindegemeinschaft durch eine neue missional-theologische und -ekklesiologische Denkweise positiv verändert werden? Mit dieser vierten Subfrage befasste sich das letzte Kapitel. Hierbei wurde die Spannung gewahrt, konstruktiv mögliche praktische Folgerungen aufzuzeigen ohne normativ zu werden. Die Fallstudie war daher ein wesentlicher Bestandteil der Praktischen Folgerungen und lieferte interessante Ergebnisse.

Die bis hierher gewonnenen Ergebnisse liefern eine gute Grundlage für eine Beantwortung der Subfrage. Es wurde aufgezeigt, dass die neue missional-theologische und -ekklesiologische Denkweise die täuferisch-mennonitische Tradition an mehreren Stellen herausfordert. Insbesondere im Bereich der Gesellschaftsrelevanz und den latenten Absonderungstendenzen im täuferisch-mennonitischen Kontext ist hier eine deutliche Spannung zu merken, wobei dies eher als kreative Spannung zu verstehen ist, welche beide Seiten herausfordert, ihre eigene Position im Vergleich zum anderen nochmals zu überdenken. Für die täuferisch-mennonitische Tradition ist insbesondere der Ansatz der Gesellschaftsrelevanz ein lohnender Impuls eigene, in der Kirchengeschichte verlorengegangene Werte, wiederzuentdecken.

Die vierte Subfrage umfasste aber auch die Frage, wie und ob die Missionale Theologie angepasst werden müsste, um in die täuferisch-mennonitische Gemeindegemeinschaft integriert werden zu können. Hier hat der Prozess der Forschungsarbeit aufgezeigt, dass die Integration neuer und fremder Konzepte innerhalb alter Traditionen durchaus herausfordernd und nicht immer erfolgversprechend ist. Die Gemeinschaftsorientierung der täuferisch-mennonitischen Gemeindegemeinschaft ist dabei aber als Vorteil zu werten. Die flache Hierarchie und die Betonung des allgemeinen Priestertums führen dazu, dass theologische Entscheidungen nicht von oben übergestülpt werden können, sondern erst in Gemeindeversammlungen beraten und anschließend im Konsens entschieden werden. Was zunächst vielleicht als bremsend oder langwierig erscheinen mag, birgt in sich jedoch den großen Wert, dass gemeinsam getroffene Entscheidungen immer gut durchdacht und auch von allen mitgetragen werden. Die Integration Missionaler Theologie würde somit nicht von Einzelnen beschlossen und umgesetzt werden können. Es wäre vielmehr ein langer und kontinuierlicher Weg, auf welchem vermutlich einzelne Aspekte Anklang finden und aufgenommen würden und andere wiederum nicht. Dies würde gewährleisten, dass die Anpassung in den eigenen Kontext im Prozess vollzogen wird und die einzelne Gemeinde, welche sich darauf einlässt, an der Integration einzelner Aspekte wachsen kann.

Die Autonomie, welche die einzelne täuferisch-mennonitische Gemeinde innehat, bietet hierfür einerseits große Vorteile. So können sich einzelne Gemeinden, inspiriert von neuen Konzepten und Ideen auf den Weg machen, diese für sich zu erschließen und prozesshaft zu

integrieren. Einer kontextsensitiven Integration missionaler Ansätze steht daher nichts im Wege.

6.5. Ausblick und weiterführende Gedanken

Das Schreiben an dieser Arbeit hat neben den genannten Erkenntnissen auch manche weiterführende Gedanken erzeugt. Die wissenschaftliche Weiterarbeit in diesem Themenkomplex erscheint in vielerlei Hinsicht attraktiv und relevant.

So wurde mit der deduktiven Ausrichtung dieser Arbeit viel literarisches Wissen zusammengetragen. Durch ein empirisches Weiterforschen könnten die hier aufgestellten Thesen evaluiert und ggf. falsifiziert oder verifiziert werden. An der kurzen Kontextanalyse wurde das große Potenzial der empirischen Weiterarbeit zeichenhaft deutlich. Ein vertiefendes Weiterarbeiten würde sich dabei insbesondere im Bereich der Experteninterviews lohnen.

Ausblickend für die Praxis erscheint es gewinnbringend, die Verallgemeinerbarkeit der hier gewonnenen Ergebnisse im Kontext täuferisch-mennonitischer Gemeinden in Deutschland zu untersuchen. Hierzu könnten die hier gewonnenen Ergebnisse anderen Pastor/innen weitergeleitet werden, verbunden mit der Bitte einer subjektiven Einschätzung zur Kontextualisierung ihrer eigenen Gemeinde. Hiermit könnte eine weitere Prüfung der Ergebnisse vollzogen werden. Zudem würde dies als konfessionsinterner Gesprächsanstoß dienen. Diese Vorgehensweise würde auch einer kontextsensitiven Einführung missionalen Gedankenguts in die konkrete Gemeindegearbeit entsprechen. Der Prozess würde dabei im Dialog mit den anderen täuferisch-mennonitischen Gemeinden im konfessionsinternen Verband geführt werden.

Ungeachtet dessen, ob dieser Integrationsprozess allumfassend oder nur teilweise vollzogen wird, scheint er nach Abschluss dieser Forschungsarbeit durchaus lohnend. Gemeinsamkeiten zwischen täuferisch-mennonitischer Theologie und Missionaler Theologie scheinen in ausreichendem Maße vorhanden zu sein, um eine Begegnung auf einer gemeinsamen Grundlage zu ermöglichen. Es scheint als könnten beide theologischen Ansätze im gemeinsamen Dialog voneinander lernen und profitieren. Erste praktische Annäherungen²⁰, scheinen diese Vermutung zu bestätigen. Nun gilt es diesen Dialog weiterzuführen.

²⁰ Siehe Kapitel 3.1.4

7. Literaturverzeichnis

- Arzt, Wolfgang 2012. Das Experteninterview. In: Faix, Tobias & Reimer, Johannes (Hg.): *Die Welt verstehen: Kontextanalyse als Sehhilfe für die Gemeinde. Transformationsstudien* Bd. 3. Marburg: Francke, 205–220.
- Basso, Martina 2009. Friedenskirchliche Gemeindeentwicklung. In: Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) (Hg.): *Gemeindeentwicklung. Mennonitisches Jahrbuch* 108. Lahr: AMG, 62–64.
- Bender, Harold S. 1944. *The Anabaptist vision*. Scottdale, PA: Herald Press.
- Bender, Harold S. ³1976. *These are my people: The nature of the church and its discipleship according to the New Testament. The Conrad Grebel lectures 1960*. Scottdale, PA: Herald Press.
- Beyerhaus, Peter 1994. Missionswissenschaft. *ELThG*(2), 1349–1351.
- Blanke, Fritz 1963. Täufern und Reformation. In: Hershberger, Guy F. (Hg.): *Das Täufern: Erbe und Verpflichtung. Die Kirchen der Welt Reihe B 02*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 55–66.
- Bohren, Rudolf (H.) 1964. *Einführung in das Studium der evangelischen Theologie*. München: Chr. Kaiser.
- Boller, Frieder 2009. Gemeindeentwicklung - Werden, was wir sind. In: Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) (Hg.): *Gemeindeentwicklung. Mennonitisches Jahrbuch* 108. Lahr: AMG, 22–27.
- Boller, Gabi & Boller, Frieder 1994. Typisch Mennonitisch. In: Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) (Hg.): *Typisch mennonitisch: Miteinander, nebeneinander, zueinander*. Lahr, 35–40.
- Bosch, David J. 2011. *Ganzheitliche Mission: Theologische Perspektiven*. Marburg: Francke.
- Bosch, David J. (Hg.) 2012. *Mission im Wandel Paradigmenwechsel in der Missionstheologie*. Gießen: Brunnen.
- Brecht, Volker 2006. *Die missiologische Relevanz der Gemeindeberatung. Kommunikative Theologie - interdisziplinär* 6. Münster: Lit.
- Bucher, Brigitte 1994. Warum ich mennonitische Christin bin. In: Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) (Hg.): *Typisch mennonitisch: Miteinander, nebeneinander, zueinander*. Lahr, 37.
- Childs, Brevard S. 1994. *Die Theologie der einen Bibel*. 1 Grundstrukturen. Freiburg i.Br.: Herder.
- Dettweiler, Ingeborg 2002. Keine Bischöfin, kein Papst, aber jede Menge Abkürzungen. In: Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) (Hg.): *Mennoniten: An-Sichten einer Freikirche*. Krefeld, 15.

- Dintaman, Stephen 1992. The Spiritual Poverty of the Anabaptist Theology and Piety. *Conrad Grebel Review* 10 Nr. 2, 205–208.
- DMMK 2018. *INEO - Täuferisches Netzwerk*. URL: <http://www.mission-mennoniten.de/de/ineo.html> [Stand 2018-06-15].
- Enns, Fernando 2003. *Friedenskirche in der Ökumene: Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit. Kirche - Konfession - Religion* 46. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Faix, Tobias 2012a. 4. Kontextualisierung: Wie das Evangelium verstanden werden kann. In: Faix, Tobias & Reimer, Johannes (Hg.): *Die Welt verstehen: Kontextanalyse als Seehilfe für die Gemeinde. Transformationsstudien* Bd. 3. Marburg: Francke, 166–171.
- Faix, Tobias 2012b. Einleitung in die Kontextanalyse. In: Faix, Tobias & Reimer, Johannes (Hg.): *Die Welt verstehen: Kontextanalyse als Seehilfe für die Gemeinde. Transformationsstudien* Bd. 3. Marburg: Francke, 13–35.
- Faix, Tobias 2012c. Tool 4: Strukturierte Stadtteilbegehung. In: Faix, Tobias & Reimer, Johannes (Hg.): *Die Welt verstehen: Kontextanalyse als Seehilfe für die Gemeinde. Transformationsstudien* Bd. 3. Marburg: Francke, 109.
- Faix, Tobias 2013. Chancen in Zeiten der Veränderung. In: Müller, Tobias, u.a. (Hg.): *Tat. Ort. Glaube: 21 inspirierende Praxisbeispiele zwischen Gemeinde und Gesellschaft. Transformationsstudien* 6. Marburg an der Lahn: Francke, 17–25.
- Faix, Tobias 2017. Lasst die Kirche wieder Kirche sein. In: Amstutz, Lukas & Jecker, Hanspeter (Hg.): *Fit für die Welt!?: Beiträge zu einer friedenskirchlichen Theologie und Gemeindepraxis. Edition Bienenberg* 6. Schwarzenfeld: Neufeld Verlag, 117–141.
- Faix, Tobias & Künkler, Tobias 2012. Seehilfe 4: Die Lebenswelt verstehen. In: Faix, Tobias & Reimer, Johannes (Hg.): *Die Welt verstehen: Kontextanalyse als Seehilfe für die Gemeinde. Transformationsstudien* Bd. 3. Marburg: Francke, 139–151.
- Frost, Michael & Hirsch, Alan 2008. *Die Zukunft gestalten: Innovation und Evangelisation in der Kirche des 21. Jahrhunderts*. Glashütten: C+P Verlag.
- Frost, Michael & Hirsch, Alan 2009. *Der wilde Messias: Mission und Kirche von Jesus neu gestaltet*. Schwarzenfeld: Neufeld.
- Gäckle, Volker 2010. Das Konzept der "holistischen Mission" im Licht des Neuen Testaments. *Evangelikale Missiologie* 26(1), 6–23.
- Gäckle, Volker 2013. Die transformatische Theologie im Licht des Neuen Testaments. In: Badenberg, Robert & Knödler, Friedemann (Hg.): *Evangelisation und Transformation: "Zwei Münzen oder eine Münze mit zwei Seiten?": Referate der Jahrestagung 2013 des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie. Edition afem. Mission reports* 21. Nürnberg: VTR, 61–81.
- Goertz, Hans-Jürgen 2002. *Das schwierige Erbe der Mennoniten*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst.

- Grethlein, Christian 2001. *Praktische Theologie als theologische Theorie kirchlicher Praxis*. In: Lämmlein, Georg & Schlopp, Stefan (Hg.): *Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. UTB 2213. Tübingen: Francke, 333–348.
- Grethlein, Christian ²2016. *Praktische Theologie*. Berlin: De Gruyter.
- Grethlein, Christian 2018. *Kirchentheorie: Kommunikation des Evangeliums im Kontext*. De Gruyter Studium. Berlin: De Gruyter.
- Hardmeier, Roland 2009. *Kirche ist Mission: Auf dem Weg zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis*. Edition IGW. Schwarzenfeld: Neufeld.
- Hardmeier, Roland 2012. *Geliebte Welt: Auf dem Weg zu einem neuen missionarischen Paradigma*. Edition IGW. Schwarzenfeld: Neufeld.
- Hardmeier, Roland 2015. *Missionale Theologie: Evangelikale auf dem Weg zur Weltverantwortung*. Schwarzenfeld: Neufeld Verlag.
- Hege-Galle, Barbara 1994. *Diakonie: teilen und helfen*. In: Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) (Hg.): *Typisch mennonitisch: Miteinander, nebeneinander, zueinander*. Lahr, 57–60.
- Heidebrecht, Lutz 2008. *Gottesdienst im Wandel - was zählt*. In: Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) (Hg.): *Wandeln - sich verwandeln*. Mennonitisches Jahrbuch 107. Lahr: AMG, 81–83.
- Heinz, Sonja & Scheffler-Kroeker, Ruthild 2014. *Kinder- und Jungschararbeit in unserer Gemeinde*. In: Evangelische Freikirche Möckmühl (Mennonitengemeinde) (Hg.): *Mit Herzen, Mund und Händen...: Festschrift zum 100-jährigen Jubiläum*. Möckmühl, 11.
- Herbst, Michael 1994. *Praktische Theologie*. *ELThG*(3), 1592–1595.
- Hirsch, Alan 2011. *Vergessene Wege: Die Wiederentdeckung der missionalen Kraft der Kirche*. Schwarzenfeld: Neufeld.
- Jakobeit, Walter 2009. *Gottesdienst - Eingangstor zur Gemeinde - Gottesdienst erleben*. In: Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) (Hg.): *Gemeindeentwicklung*. Mennonitisches Jahrbuch 108. Lahr: AMG, 75–77.
- Jecker, Hanspeter 2017. *Vergangenheit kennen - Gegenwart verstehen - Zukunft gestalten*. In: Amstutz, Lukas & Jecker, Hanspeter (Hg.): *Fit für die Welt!?: Beiträge zu einer friedenskirchlichen Theologie und Gemeindepraxis*. Edition Bienenberg 6. Schwarzenfeld: Neufeld Verlag, 79–91.
- Kerber, Kurt 2002. *Ein buntes Bild*. In: Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) (Hg.): *Mennoniten: An-Sichten einer Freikirche*. Krefeld, 14–15.
- Kerber, Kurt 2014. *Im Gespräch...* In: Evangelische Freikirche Möckmühl (Mennonitengemeinde) (Hg.): *Mit Herzen, Mund und Händen...: Festschrift zum 100-jährigen Jubiläum*. Möckmühl, 7–9.

- Klein, Stephanie 2005. *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Krauß, Wolfgang 1994. Nachfolge und Friedensauftrag. In: Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) (Hg.): *Typisch mennonitisch: Miteinander, nebeneinander, zueinander*. Lahr, 65–68.
- Kreider, Alan 2015a. Tonge Screws an Testimony. In: Green, Stanley W. (Hg.): *Fully engaged: Missional church in an anabaptist voice*. Harrisonburg, Virginia: Herald Press, 35–45.
- Kreider, Eleanor 2015b. Worship Ideas für Missional Congregations. In: Green, Stanley W. (Hg.): *Fully engaged: Missional church in an anabaptist voice*. Harrisonburg, Virginia: Herald Press, 199–208.
- Kreiter, Dorothee 2013. Hoffnung durch Andersartigkeit. In: Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) (Hg.): *Mit Hoffnung leben. Mennonitisches Jahrbuch 112*. Schwarzenfeld: AMG, 68–71.
- Kubusch, Ron 2013. Wofür ist die Kirche da? In: Badenberg, Robert & Knödler, Friedemann (Hg.): *Evangelisation und Transformation: "Zwei Münzen oder eine Münze mit zwei Seiten?": Referate der Jahrestagung 2013 des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie. Edition afem. Mission reports 21*. Nürnberg: VTR, 82–91.
- Lange, Andrea 1988. *Die Gestalt der Friedenskirche: Öffentliche Verantwortung und Kirchenverständnis in der neueren mennonitischen Diskussion. Beiträge zu einer Friedenstheologie 2*. Weisenheim/Berg: Agape.
- Lausanner Bewegung Deutschland. *Die Lausanner Verpflichtung*. URL: <http://www.lausannerbewegung.de/data/files/content.publikationen/55.pdf> [Stand 2015-11-09].
- Lichdi, Diether G. ² 2004. *Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart: Von der Täuferbewegung zur weltweiten Freikirche*. Weisenheim/Berg: Agape.
- MCC 2015. *Statistics*. URL: https://mwc-cmm.org/sites/default/files/website_files/mwc_world_directory_2015_statistics.pdf.
- Meyer-Blanck, Michael & Weyel, Birgit 2008. *Studien- und Arbeitsbuch praktische Theologie. UTB Theologie Religion 3149*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Möller, Christian 2004. *Einführung in die praktische Theologie*. Tübingen: Francke.
- Moltmann, Jürgen 1975. *Kirche in der Kraft des Geistes: Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*. München: Kaiser.
- Moritz, Margarete 2002. Gibt es einen typisch mennonitischen Gottesdienst? In: Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) (Hg.): *Mennoniten: An-Sichten einer Freikirche*. Krefeld, 30.

- Mouton, Johann ⁶2004. *How to succeed in your Master's and Doctoral Studies: A South African guide and resource book*. Pretoria: Van Schaik.
- Murray, Stuart 2014. *Nackter Glaube: Christsein in einer nachchristlichen Welt. Edition Bienenberg 5*. Schwarzenfeld: Neufeld.
- Murray, Stuart 2015. Epilogue. In: Green, Stanley W. (Hg.): *Fully engaged: Missional church in an anabaptist voice*. Harrisonburg, Virginia: Herald Press, 345–349.
- Neufeld, Alfred 2008. *Was wir gemeinsam glauben: Täuferisch-mennonitische Überzeugungen*. Schwarzenfeld: Neufeld.
- Osmer, Richard R. 2008. *Practical theology: An introduction*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Co.
- Ott, Bernhard 1994. Gemeinde der Wiedergeborenen. In: Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) (Hg.): *Typisch mennonitisch: Miteinander, nebeneinander, zueinander*. Lahr, 69–73.
- Ott, Bernhard 2013. Hoffnung - Gabe und Aufgabe für die Gemeinde. In: Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) (Hg.): *Mit Hoffnung leben. Mennonitisches Jahrbuch 112*. Schwarzenfeld: AMG, 63–67.
- Ott, Bernhard 2017. Das Heil in missionalen Theologien. In: Loos, Andreas & Schweyer, Stefan (Hg.): *Alles heil?: Mit missionaler Theologie übers Heil sprechen*. Gießen: Brunnen, 33–65.
- Peyer-Müller, Fritz 2009. 12 Thesen zur missionalen Theologie. In: Ebeling, Rainer & Meier, Alfred (Hg.): *Missionale Theologie. GBFE-Jahrbuch 1*. Marburg: Francke, 129–132.
- Printz, Markus 2012. Frostige Zeiten - herausfordernde Impulse. In: Hille, Rolf, u.a. (Hg.): *Jahrbuch für Evangelikale Theologie (JETH) 26*. Witten: SCM R. Brockhaus, 151–166.
- Rabus, Gregory 2015. Kontrastgesellschaft. In: Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) (Hg.): *Radikale Reformation. Mennonitisches Jahrbuch 114*. Schwarzenfeld: AMG, 72–74.
- Rehm, Georg 2012. Beispiel Milieuanalyse einer Gemeinde in Offenbach. In: Faix, Tobias & Reimer, Johannes (Hg.): *Die Welt verstehen: Kontextanalyse als Seehilfe für die Gemeinde. Transformationsstudien Bd. 3*. Marburg: Francke, 156–165.
- Reifler, Hans U. 2005. *Handbuch der Missiologie: Missionarisches Handeln aus biblischer Perspektive. Edition Afem Mission academics 19*. Nürnberg: VTR.
- Reimer, Johannes 2009a. *Die Welt umarmen: Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus. Transformationsstudien Bd. 1*. Marburg an der Lahn: Francke.
- Reimer, Johannes 2009b. Evangelikale für soziale Gerechtigkeit und die Suche nach gesellschaftlichen Relevanz in den Kirchen des Westens. In: Faix, Tobias, Reimer, Johannes & Brecht, Volker (Hg.): *Die Welt verändern: Grundfragen einer Theologie der Transformation. Transformationsstudien 2*. Marburg an der Lahn: Francke, 246–262.

- Reimer, Johannes 2010. *Gott in der Welt feiern: Auf dem Weg zum missionalen Gottesdienst*. Edition IGW. Schwarzenfeld: Neufeld.
- Reimer, Johannes 2012a. Sehhilfe 1: Vision, Plan & Potenzial. In: Faix, Tobias & Reimer, Johannes (Hg.): *Die Welt verstehen: Kontextanalyse als Sehhilfe für die Gemeinde*. Transformationsstudien Bd. 3. Marburg: Francke, 37–63.
- Reimer, Johannes 2012b. Sehhilfe 3: Die Religiöse Karte lesen. In: Faix, Tobias & Reimer, Johannes (Hg.): *Die Welt verstehen: Kontextanalyse als Sehhilfe für die Gemeinde*. Transformationsstudien Bd. 3. Marburg: Francke, 117–132.
- Reimer, Johannes 2012c. Zur Methode der gesellschaftstransformierenden Evangelisation. *Evangelikale Missiologie* 28(4), 171–184.
- Reimer, Johannes 2013a. Evangelisation - Grund, Motiv und Ziel. In: Badenberg, Robert & Knödler, Friedemann (Hg.): *Evangelisation und Transformation: "Zwei Münzen oder eine Münze mit zwei Seiten?": Referate der Jahrestagung 2013 des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie*. Edition afem. Mission reports 21. Nürnberg: VTR, 92–100.
- Reimer, Johannes 2013b. *Hereinspaziert!: Willkommenskultur und Evangelisation*. Edition IGW Bd. 6. Schwarzenfeld: Neufeld.
- Reimer, Johannes 2013c. *Leben. Rufen. Verändern: Chancen und Herausforderungen gesellschaftstransformativer Evangelisation heute*. Transformationsstudien Bd. 5. Marburg an der Lahn: Francke.
- Reimer, Johannes 2018. *Gottes Herz für deine Stadt: Ideen und Strategien für Gemeinde in der Stadt*. Moers: Brendow.
- Reppenhausen, Martin 2011. *Auf dem Weg zu einer missionalen Kirche: Die Diskussion um eine "missional church" in den USA*. Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung 17. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie.
- Rudolph, Elisabeth 1994. Warum ich mennonitische Christin bin. In: Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) (Hg.): *Typisch mennonitisch: Miteinander, nebeneinander, zueinander*. Lahr, 48.
- Sauer, Christof 2004. *Pattaya II - Erklärung des Lausanner Forums 2004*. URL: <http://www.lausannerbewegung.de/wp-content/uploads/data/PattayaII.pdf> [Stand 2018-06-04].
- Schaible-Wintzek, Rita & Wintzek, Heinz 2014. Offenheit und Gemeinschaft. In: Evangelische Freikirche Möckmühl (Mennonitengemeinde) (Hg.): *Mit Herzen, Mund und Händen...: Festschrift zum 100-jährigen Jubiläum*. Möckmühl, 32.
- Scheffler-Kroeker, Peter 2014a. Mit Herzen, Mund und Händen... In: Evangelische Freikirche Möckmühl (Mennonitengemeinde) (Hg.): *Mit Herzen, Mund und Händen...: Festschrift zum 100-jährigen Jubiläum*. Möckmühl, 3–4.

- Scheffler-Kroeker, Peter 2014b. Ökumenische Begegnungen. In: Evangelische Freikirche Möckmühl (Mennonitengemeinde) (Hg.): *Mit Herzen, Mund und Händen...: Festschrift zum 100-jährigen Jubiläum*. Möckmühl, 21.
- Schmidt, Corinna 2002. Mennoniten, eine evangelische Freikirche. In: Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) (Hg.): *Mennoniten: An-Sichten einer Freikirche*. Krefeld, 4–5.
- Schüttel, Gotthard & Schüttel, Leni 2014. Ein Ort zum Wohlfühlen. In: Evangelische Freikirche Möckmühl (Mennonitengemeinde) (Hg.): *Mit Herzen, Mund und Händen...: Festschrift zum 100-jährigen Jubiläum*. Möckmühl, 31.
- Shenk, Wilbert R. 2015. Why Missional and Mennonite Should Make Perfekt Sence. In: Green, Stanley W. (Hg.): *Fully engaged: Missional church in an anabaptist voice*. Harrisonburg, Virginia: Herald Press, 19–28.
- Sider, Roland J. & Unruh, Heidi R. 2015. Keeping Good News an Good Works Together. In: Green, Stanley W. (Hg.): *Fully engaged: Missional church in an anabaptist voice*. Harrisonburg, Virginia: Herald Press, 47–56.
- Simons, Menno 1971. *Die vollständigen Werke Menno Simon's: Übersetzt aus der Originalsprache, dem Holländischen*. Ontario: Pathway Publ.
- Snyder, C. A. 2003. *Täuferische Saat, weltweites Wachstum: Die historische Mitte täuferischer Identität*. Weisenheim am Berg: Agape.
- Sommerfeld, Harald 2016. *Mit Gott in der Stadt: Die Schönheit der urbanen Transformation*. Transformationsstudien 8. Marburg an der Lahn: Francke.
- Stadelmann, Helge & Schweyer, Stefan (Hg.) 2018. *Praktische Theologie Ein Grundriss für Studium und Gemeinde*. Giessen: Brunnen Verlag Gießen.
- Stangenberg, Jens 2013. Serve the City - Bremen aufhimmeln. In: Müller, Tobias, u.a. (Hg.): *Tat. Ort. Glaube: 21 inspirierende Praxisbeispiele zwischen Gemeinde und Gesellschaft*. Transformationsstudien 6. Marburg an der Lahn: Francke, 107–116.
- Stefan van Delden 2002. Mennonitische Weltkonferenz (MWK). In: Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (Hg.): *Mennoniten: An-Sichten einer Freikirche*. Krefeld, 19.
- Strübind, Andrea 2003. *Eifriger als Zwingli: Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*. 2001. Berlin: Duncker & Humblot.
- Stuhlmacher, Peter 1992. *Biblische Theologie des Neuen Testaments: Grundlegung - Von Jesus zu Paulus*. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Van der Ven, J. A. 1990. *Entwurf einer empirischen Theologie*. Theologie & Empirie 10. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.

Verband deutscher Mennonitengemeinden K.d.ö.R. 2006. *Leitfaden*. URL:

https://www.mennonitisch.de/wp-content/uploads/2017/08/leitfaden_verband.pdf [Stand 2018-10-31].

Wagner, Karsten 2013. FeG Geesthacht - Auf dem Weg zur Nachbarschaftskirche. In:

Müller, Tobias, u.a. (Hg.): *Tat. Ort. Glaube: 21 inspirierende Praxisbeispiele zwischen Gemeinde und Gesellschaft. Transformationsstudien* 6. Marburg an der Lahn: Francke, 228–237.

Wenger, John C. ³ 1995. *Die Täuferbewegung: Eine kurze Einführung in ihre Geschichte und Lehre*. Wuppertal: Oncken.

Yoder, John H. 1968. *Täuferium und Reformation im Gespräch: Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen schweizerischen Täufern und Reformatoren. Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie* 13. Zürich: EVZ-Verl.

Yoder, John H. 1994. *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical*. Grand Rapids: Eerdmanns.

Yoder, John H. ² 2000. *Nachfolge Christi als Gestalt politischer Verantwortung*. Weisenheim am Berg: Agape.

Yoder, John H. 2001. *Body politics: Five practices of the Christian community before the watching world*. Scottdale, Pa: Herald Press.

Zeindler, Matthias 2001. Die Kirche des Kreuzes John H. Yoders Ekklesiologie als Modell von Kirchesein in einer pluralistischen Gesellschaft. In: Jecker, Hanspeter (Hg.): *Jesus folgen in einer pluralistischen Welt: Impulse aus der theologischen Arbeit von John Howard Yoder. Bienenberg-Studien*. Weisenheim am Berg: Agape, 63–88.