

**DIE MISSIONALE ANSPRECHBARKEIT OSTDEUTSCHER KONFESSIONSLOSER EINE
QUALITATIVE UNTERSUCHUNG AM BEISPIEL DER TREFFEN DER „NONAMECHURCH“
IN PARCHIM**

(THE MISSIONAL RECEPTIVENESS OF THE “NON-CHURCHED” IN EASTERN GERMANY A
QUALITATIVE ANALYSIS USING THE EXAMPLE OF THE MEETINGS OF THE “NO-NAME CHURCH”
IN PARCHIM)

by

ROLAND BAUMANN

submitted in accordance with the requirement
for the degree of

MASTER OF THEOLOGY

in the subject of

MISSIONOLOGY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: PROF J REIMER

NOVEMBER 2011

Danksagung

An dieser Stelle bedanke ich mich herzlich bei all denen, die zum Gelingen dieser Forschungsarbeit beigetragen haben.

Zuerst danke ich meinem Supervisor von der „University of South Africa“ (UNISA), Prof. Johannes Reimer, der mich im Studienprozess stets sehr wohlwollend begleitet hat. Ein besonderer Dank gebührt meinem Joint Supervisor Dr. Tobias Künkler, dessen Impulse für mich vor allem in methodischer Hinsicht äußerst hilfreich waren. Ich danke auch Dr. Tobias Faix, meinem Studienleiter am „Marburger Bildungs- und Studienzentrum“ (MBS) bzw. bei der „Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa“ (GBFE) für die Durchführung des praxisrelevanten Studienganges Gesellschaftstransformation.

Im besonderen Maß bedanke ich mich bei den Probanden der nonamechurch für die Bereitschaft die qualitativen Interviews mitzumachen.

Weiter geht mein Dank an meine vielen sprachlichen Lektoren, insbesondere danke ich Carina Sabban und meiner Frau Heike für ihre unglaubliche Genauigkeit und Sieverina Bettex für ihren „akademischen“ Blick.

Nicht zuletzt gilt mein Dank meiner lieben Frau Heike und meinen Kindern Tim und Tina, die für mich eine Inspiration sind und mich während der Erstellung dieser Arbeit liebevoll ertragen haben.

.

November 2011, Roland Baumann

Zusammenfassung

In dieser Forschungsarbeit wird qualitativ die missionale Ansprechbarkeit ostdeutscher Konfessionsloser am Beispiel der Treffen der nonamechurch untersucht. Das Ziel der Arbeit ist es herauszufinden, was Konfessionslose motiviert zu christlichen Veranstaltungen zu kommen, um Muster/Indikatoren hinter der Motivation zu erkennen. Dazu wird zunächst der Kontext der ostdeutschen Konfessionslosen aufgezeigt und die Struktur der missionalen Gemeinde beschrieben. Anschließend werden anhand des empirisch-theologischen Praxiszyklus sowohl Planung und Durchführung, als auch die Ergebnisse qualitativer Interviews dargestellt, die mit zehn Besuchern der Treffen der Gemeindegründungsinitiative nonamechurch geführt wurden. Als Ergebnis des mehrmaligen Codierens unter Anwendung der Grounded Theory lassen sich fünf Typologien von Konfessionslosen herausarbeiten. Auf der Grundlage der Forschungsergebnisse werden Thesen bezüglich der missionalen Erreichbarkeit von Konfessionslosen formuliert und Herausforderungen für die praktische Umsetzung aufgezeigt.

Die vorliegende Studie will einen Beitrag zum besseren Verständnis der Problematik der Erreichbarkeit ostdeutscher Konfessionsloser leisten. Sie zeigt Stärken und Schwächen des missionalen Gemeindemodells auf, die in diesem Zusammenhang zu beachten sind.

Schlüsselbegriffe

Missional, konfessionslos, nonamechurch, empirisch-theologischer Praxiszyklus, Grounded Theory, Milieus, Ostdeutschland, DDR-nostalgisch, qualitative Interviews, missio Dei, Kontextualisierung, Gemeindegründung.

Summary

In this research work the missional receptiveness of the non-churched in eastern Germany is examined qualitatively using the example of the meetings of the “no-name” church. The goal of the study is to find out what motivates the non-churched to attend Christian meetings, and to recognize patterns/indicators behind the motivation. For this the context of the non-churched in eastern Germany is first highlighted and the structure of the missional church described. Based on the empirical-theological practice cycle, both planning and execution as well as the results of qualitative interviews carried out with ten visitors to the meetings of the “no-name” church planting initiative are then presented. As a result of repeated coding using the Grounded Theory, five typologies of the non-churched can be highlighted. On the basis of the research results, hypotheses for the missional reachability of the non-churched are formulated and challenges for the practical application indicated.

This study wants to contribute to a better understanding of the problems of the reachability of the non-churched in eastern Germany. It shows the strengths and weaknesses of the missional church model which should be taken into account in this context.

Key terms

Missional, non-churched, no-name church, empirical-theological practice cycle, Grounded Theory, milieus, eastern Germany, GDR-nostalgic, qualitative interviews, missio Dei, contextualisation, church planting.

Statement by the candidate

I declare, that “THE MISSIONAL RECEPTIVENESS OF THE “NON-CHURCHED” IN EASTERN GERMANY. A QUALITATIVE ANALYSIS USING THE EXAMPLE OF THE MEETINGS OF THE “NO-NAME CHURCH” IN PARCHIM” 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.

November 15, 2011

Signature

(Roland Baumann)

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis.....	6
Abbildungsverzeichnis.....	10
Abkürzungsverzeichnis.....	11
Einleitung.....	12
Persönliche Motivation.....	12
Forschungsfrage und Abgrenzung.....	14
Vorgehensweise und Methoden.....	15
Stand der Forschung.....	17
1. Konfessionslose und DDR-Nostalgiker.....	18
1.1. Überblick Milieus.....	19
1.1.1. <i>Entstehung des Milieukonzeptes</i>	20
1.1.2. <i>Theorie und Definition des Milieubegriffes</i>	21
1.2. Ostdeutsche soziale Milieus.....	23
1.2.1. <i>Ostdeutsche Milieus zu DDR-Zeiten</i>	23
1.2.2. <i>Transition: Von ostdeutschen und westdeutschen Milieus zu gesamtdeutschen Milieus</i>	24
1.2.3. <i>Ostdeutsche Milieus seit 2000</i>	26
1.2.4. <i>Fazit</i>	26
1.3. Das Milieu der DDR-Nostalgischen.....	27
1.3.1. <i>Das Phänomen der DDR-Nostalgie</i>	27
1.3.2. <i>Ursprungsmilieus der DDR-Nostalgischen</i>	28
1.3.3. <i>Charakteristika der DDR-Nostalgischen</i>	29
1.4. „Konfessionslose“.....	30
1.4.1. <i>Charakterisierung</i>	30
1.4.2. <i>Konfessionslose und DDR-Nostalgische</i>	31
1.4.3. <i>Geschichtliche Entwicklung der Konfessionslosigkeit im Osten Deutschlands</i>	31
1.5. Ansprechbarkeit der DDR-Nostalgischen.....	33
1.5.1. <i>Vorschläge von Schulz</i>	33
1.5.2. <i>Situierung des Forschers</i>	34
1.5.3. <i>Praktische Erfahrungen der missionarischen Ansprechbarkeit in der nonamechurch</i>	35

1.6.	Schlussfolgerungen	39
2.	Missionale Kirche und nonamechurch.....	41
2.1.	Kurze Standortbestimmung der Kirche in Deutschland	41
2.2.	Theologisches Konzept der missionalen Kirche	43
2.2.1.	<i>missio Dei</i>	43
2.2.2.	<i>Ekklesia</i>	45
2.2.3.	<i>Inkarnation</i>	47
2.2.4.	<i>Kontextualisierung</i>	47
2.2.5.	<i>Ganzheitlichkeit</i>	50
2.3.	Das „neue“ Modell der missionalen Kirche.....	51
2.3.1.	<i>Begriffsbestimmung</i>	51
2.3.2.	<i>Vorläufer der missionalen Bewegung</i>	53
2.3.3.	<i>Missionarisch oder missional?</i>	54
2.3.4.	<i>„Missionalismus?“</i>	55
2.4.	Ist die nonamechurch eine missionale Gemeinde?	58
2.4.1.	<i>Definition missionale Kirche</i>	58
2.4.2.	<i>Was ist die nonamechurch?</i>	59
2.4.3.	<i>Vergleich der nonamechurch mit dem missionalen Gemeindemodell</i>	60
2.5.	Missionale Kirche, aber kein Missionalismus	62
3.	Qualitative Untersuchung auf der Grundlage des empirisch-theologischen Praxiszyklus (ETP).....	64
3.1.	Der empirisch-theologische Praxiszyklus	65
3.2.	Phase 1: Die Forschungsplanung	66
3.2.1.	<i>Konstituierung des Forschers</i>	66
3.2.2.	<i>Methodologie und Vorgehensweise</i>	67
3.2.3.	<i>Forschungsfrage</i>	68
3.2.4.	<i>Interviewleitfaden</i>	68
3.3.	Phase 2: Das Praxisfeld.....	69
3.3.1.	<i>Die explorative Voruntersuchung als Pretest</i>	69
3.4.	Phase 3: Die Konzeptualisierung	70
3.4.1.	<i>Festlegung und Klärung der wichtigsten Begriffe</i>	70
3.4.2.	<i>Die missiologische Problem- und Zielentwicklung</i>	72
3.5.	Phase 4: Die Datenerhebung	72
3.5.1.	<i>Forschungsdesign</i>	72
3.5.2.	<i>Die empirische Datenerhebung</i>	73

3.5.2.1.	<i>Untersuchungspersonen</i>	73
3.5.2.2.	<i>Interview und Transkription</i>	75
3.6.	<i>Phase 5: Die Datenanalyse</i>	76
3.6.1.	<i>Die empirisch-theologische Datenanalyse mit Hilfe von maxqda</i>	76
3.6.2.	<i>Kategorienbildung</i>	76
3.6.3.	<i>Ergebnisse und Beschreibung des ersten offenen Codierens</i>	76
3.6.4.	<i>Ergebnisse des zweiten offenen Codierens</i>	79
3.6.5.	<i>Dimensionalisierung innerhalb von Kategorien und „Gewichtungen“</i>	81
3.6.6.	<i>Die lexikalische Analyse</i>	83
3.6.7.	<i>Code-Matrix Browser</i>	84
3.6.8.	<i>Code Relationsbrowser</i>	85
3.6.9.	<i>Kreuztabellen</i>	86
3.6.10.	<i>Das axiale Codieren</i>	88
3.6.11.	<i>Evaluation der Erkenntnisse des axialen Codierens</i>	109
3.6.12.	<i>Das selektive Codieren</i>	113
3.6.13.	<i>Analyse des selektiven Codierens</i>	117
3.6.14.	<i>Theoretische Sättigung</i>	119
3.7.	<i>Phase 6: Der Forschungsbericht</i>	119
3.7.1.	<i>Typenbildung nach Kelle und Kluge</i>	119
3.7.1.1.	<i>Charakterisierung der Typologie I: Inerte areligiöse Konfessionslose</i>	122
3.7.1.2.	<i>Charakterisierung der Typologie II: Ambivalente areligiöse Konfessionslose</i>	123
3.7.1.3.	<i>Charakterisierung der Typologie III: Konvertierte areligiöse Konfessionslose</i>	126
3.7.1.4.	<i>Charakterisierung der Typologie IV: Ambivalente religiöse Konfessionslose</i>	128
3.7.1.5.	<i>Charakterisierung der Typologie V: Konvertierte religiöse Konfessionslose</i>	130
3.7.2.	<i>Zusammenfassende Interpretation der Ergebnisse</i>	132
3.7.2.1.	<i>Systematische Evaluation im Hinblick auf die Zielfragen</i>	133
3.7.2.1.1.	<i>Evaluation der Ergebnisse im Hinblick auf die religiöse Vorerfahrung</i>	134
3.7.2.1.2.	<i>Evaluation der Ergebnisse im Hinblick auf die Perzeption der Treffen der nonamechurch</i>	134
3.7.2.1.3.	<i>Evaluation der Ergebnisse im Hinblick auf die Zukunftsperspektive</i>	136
3.7.3.	<i>Gütekriterien der empirischen qualitativen Forschung</i>	136

4.	Die missiologisch-theologische Reflexion	138
4.1.	Beantwortung der Forschungsfrage	138
4.1.1.	<i>Gesellschaftlicher Kontext: Neugierde und intellektuelles Interesse</i>	140
4.1.2.	<i>Persönliche Lebenskrise: Anteilnahme und Hilfestellung</i>	140
4.1.3.	<i>Familiärer Kontext: gläubige Kinder</i>	141
4.1.4.	<i>Wahrnehmung der nonamechurch: missionale Gemeindestruktur.....</i>	142
4.1.5.	<i>Interaktion: Einladung zu einer pluralen Gruppe mit flacher Hierarchie</i>	142
4.1.6.	<i>Öffnung für den Glauben: entscheidend für den weiteren Verbleib</i>	143
4.1.7.	<i>Konsequenzen: entscheidend für den weiteren Verbleib</i>	144
4.2.	Missionarische Herausforderungen.....	145
4.2.1.	<i>Herausforderung für die missionarische Praxis</i>	145
4.2.1.1.	<i>Konfessionslosigkeit kontextuell verstehen</i>	145
4.2.1.2.	<i>Kinder- und Jugendarbeit unter Konfessionslosen</i>	147
4.2.1.3.	<i>Diakonisch-missionarischer Auftrag</i>	148
4.2.1.4.	<i>Informationsangebote zu christlichen Themen</i>	149
4.2.2.	<i>Herausforderung für die missionale Gemeindeform</i>	149
4.2.3.	<i>Herausforderung für die Gemeindegründungsinitiative nonamechurch</i>	151
4.3.	Schlusswort	153
5.	Literaturverzeichnis.....	155
6.	Inhaltsverzeichnis des Anhangs	166

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Eigene Abbildung. Anteile und Entwicklung der DDR-Milieus,.....	24
Abbildung 2 Tabelle DDR-Nostalgische und ihre praktische Ansprechbarkeit	38
Abbildung 3: Drei-Kulturen-Modell der missionarischen Kommunikation.....	49
Abbildung 4: Tabelle Missionale Gemeinde Vergleich mit nonamechurch.....	61
Abbildung 5: Der empirisch-theologische Praxiszyklus nach Faix	65
Abbildung 6: Das empirische Forschungsdesign.....	73
Abbildung 7: Tabelle Beispiel „In-Vivo-Codierung“	78
Abbildung 8: Tabelle Codierbaum offenes Codieren	81
Abbildung 9: Tabelle Gewichtung am Beispiel Bibellese	82
Abbildung 10: Kreuztabelle Übersicht missionale Ansprechbarkeit	87
Abbildung 11: Codierparadigma adaptiert nach Strauss.....	90
Abbildung 12: Tabelle Axiales Codieren Evaluation Interview Eva.....	91
Abbildung 13: Axiales Codieren Evaluation Interview Eva.....	93
Abbildung 14: Tabelle Axiales Codieren Evaluation Interview Karin.....	95
Abbildung 15: Axiales Codieren Evaluation Interview Karin.....	98
Abbildung 16: Tabelle Axiales Codieren Evaluation Interview Katharina	101
Abbildung 17: Axiales Codieren Evaluation Interview Katharina	105
Abbildung 18: Tabelle Selektiver Codierbaum	117
Abbildung 19: Typenbildung Vergleichsdimensionen	122
Abbildung 20: Typologie inert areligiös konfessionslos	123
Abbildung 21: Typologie ambivalent areligiös konfessionslos.....	125
Abbildung 22: Typologie konversiv areligiös konfessionslos.....	128
Abbildung 23: Typologie ambivalent religiös konfessionslos.....	130
Abbildung 24: Typologie konversiv religiös konfessionslos.....	132
Abbildung 25: Tabelle Systematische Evaluation alle Typologien	133
Abbildung 26: Systemische positive Rückkoppelung:	135
Abbildung 27: Beantwortung der Forschungsfrage	139
Abbildung 28: Modifizierte SWOT-Analyse missionale Gemeindeform	151

Abkürzungsverzeichnis

bzw.	beziehungsweise
ETP	Empirisch-theologischer Praxiszyklus
evtl.	eventuell
GBFE	Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa
Hg.	Herausgeber
MTh	Master of Theology
nnc	nonamechurch
u.a.	und andere
usw.	und so weiter
z.B.	Zum Beispiel

Einleitung

Persönliche Motivation

Mein Interesse am Gesamtthema „Gemeindegründung unter sogenannten Konfessionslosen“, von dem diese Arbeit einen Teilaspekt beleuchtet, ist in den Jahren 2000 - 2002 entstanden. Zu der Zeit befand ich mich mit meiner Familie als Missionsarzt bereits mehrere Jahre in einer Gemeindegründungsarbeit im Hochland von Peru. Damals fielen meiner Frau und mir diverse Nachrichten über die immer desolateren geistliche Situation in Deutschland auf. Besonders auffällig fanden wir einen Bericht vom Kongress Christlicher Führungskräfte im Jahr 2000, in dem unter anderem die geistliche Situation von Deutschland und Ägypten verglichen wurde. Wolfgang Simpson stellte fest, dass nur 1,8 Prozent der Deutschen, im Gegensatz zu 2,3 Prozent der Ägypter von sich sagen, sie hätten eine persönliche Beziehung zu Jesus (Simpson 2000:6). In Peru lag die Quote der sogenannten „Evangelicos“, die von sich behaupten eine persönliche Beziehung mit Jesus zu haben, je nach Quelle, sogar bei 12-15%. Nach Beendigung unseres Auftrages in Puno sahen wir unser nächstes missionarisches Ziel deswegen weder in einem neuen Projekt in Peru, noch in einem anderen Entwicklungsland, sondern in Deutschland. Der Wohnort wurde dabei bewusst gewählt, um in einer Gegend, mit für Deutschland größter geistlicher und materieller Armut, durch missionalen Gemeindebau gesellschaftstransformatorisch aktiv zu sein.¹ Es war für uns offensichtlich, dass diese Kriterien auf Ostdeutschland und dort wiederum besonders auf den Norden zutreffen würden. Aus diesem Grund zogen wir 2003 nach mehreren Erkundungsreisen in die Kleinstadt Parchim in Mecklenburg-Vorpommern. Nachdem ich dort zwei Jahre als Arzt in der Abteilung Innere Medizin im örtlichen Krankenhaus tätig war, arbeite ich seit 2006 in einer eigenen Praxis als Facharzt für Allgemeinmedizin. Sonntäglich treffen wir uns seit 2003 in unserem Haus zu einem Gesprächskreis, zu dem wir insbesondere sogenannte Konfessionslose einladen, um sie mit Gott bekannt zu machen. Das Fernziel ist die Gründung einer gesellschaftsrelevanten² Gemeinde. Dieses Gemeindegründungsprojekt nennen wir mittlerweile „nonamechurch“. Noch deutlicher wurde mir die Relevanz der vorliegenden Untersuchung durch die theoretische Beschäftigung mit dem ostdeutschen Kontext im Rahmen des Masterstudienganges Gesellschaftstransformation. Neben der hinlänglich bekannten schlechteren materiellen Situation im Osten, über die man täglich in den Nachrichten und

¹ In Anlehnung an Römer 15,20.

² Zur ausführlichen Beschreibung der Theologie des relevanten Gemeindebaus siehe: „Die Welt umarmen“ von Reimer 2009.

Zeitungen hört und liest, wurde auch die Einschätzung bezüglich der Anzahl der Konfessionslosen konkreter. „Statistisch sind es in Ostdeutschland etwa 12 Millionen (70-75 %), in Westdeutschland etwa 15 Millionen (20-25 %), Tendenz steigend“ (Laepfle & Barend 2007:7). Verschiedene Autoren, die sich mit der Situation in der ehemaligen DDR beschäftigen, übertreffen sich gegenseitig, um die schwierige Lage der Kirche in Ostdeutschland zu beschreiben. Tiefensee fasst den Zustand folgendermaßen zusammen: „Wenn Westeuropa so etwas wie ein kirchliches Katastrophengebiet bildet (P.L.Berger), dann ist Ostdeutschland das Epizentrum, oder - um ein anderes Bild aufzugreifen – es liegt angesichts der von Marx bis Nietzsche schon lange vorhergesagten und von Martin Buber eindringlich diagnostizierten ‚Gottesfinsternis‘ im Bereich des Kernschatten“ (Tiefensee 2000:24). Erhard Neubert hat die DDR-Geschichte einen „Supergau der Kirche“ genannt (zitiert in Tiefensee 2001:188). Sabine Schröder schreibt in ihrer sehr ernüchternden Doktorarbeit über freikirchliche Gemeindegründungen in Ostdeutschland von 1989 bis 2003: „... in Mecklenburg-Vorpommern scheint Gemeindegründung noch mühsamer als in anderen ostdeutschen Gegenden zu sein“ (2007:217).³

Für Parchim liegen vergleichbare Zahlen vor, wie ich im Rahmen einer Hausarbeit herausfand, in der ich 2010 unseren Wohnort einer Kontextanalyse unterzog. Im Jahre 2009 waren nur noch 26% der Bürger Mitglied in einer der beiden Großkirchen, bzw. einer Freikirche und nur 2,6% der Parchimer besuchten sonntäglich einen Gottesdienst.

Eine Antwort auf diese Situation scheint es nicht zu geben. Bei der Durchsicht der bisherigen Forschung fällt eine allgemeine Ratlosigkeit auf, wie man kirchlicherseits diesem Problem begegnen könnte.⁴ Das liegt vor allem an der besonderen Situation, dass

³ Die Schwierigkeiten von Gemeindegründungen in Mecklenburg-Vorpommern sind vielfältig. Ein Aspekt ist die geringe Bevölkerungsdichte. Von den 133 untersuchten ostdeutschen Initiativen kamen nur 15 aus Mecklenburg-Vorpommern (Schröder 2007: 183). Die Infrastruktur in der meist ländlichen Struktur ist für potentielle Gemeindegründer, besonders mit Familie nicht so attraktiv wie die Großstadt. Auffällig war in der Untersuchung von Schröder, dass der zeitliche Abstand zwischen Initiative und Gemeindegründung in Mecklenburg-Vorpommern im Vergleich zu den anderen ostdeutschen Bundesländern besonders groß war, was auf besonders langwierige und zähe Prozesse hinweist. Schröder sieht hier ursächlich einen Zusammenhang mit dem hohen Grad der Entkirchlichung und der besonderen Mentalität der Einwohner (:191). Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, dass noch immer mehr Menschen Mecklenburg-Vorpommern verlassen, als hinzuziehen. Dadurch verlieren auch die sowieso schon kleinen Gemeinden immer wieder wichtige Gemeindemitglieder und werden weiter geschwächt. Wegen fehlender Arbeitsplätze und Zukunftsaussichten ist es zudem gerade die junge Generation, die noch relativ leicht für den Glauben zu erreichen ist, die nach dem Schulabschluss wegzieht und so nicht mehr für den Gemeindebau zur Verfügung steht.

⁴ Deutlich wird dieser Mangel an Konzepten auch im missions- und kommunikationswissenschaftlichen Standardwerk zur Interkulturellen Verkündigung „Missionarische Verkündigung im kulturellen Kontext“ von David Hesselgrave (1999). Dort finden sich Abschnitte zur kulturübergreifenden Kommunikation für naturalistische, tribalistische, hinduistisch-buddhistische, chinesische, monotheistische, synkretistische und multireligiösen Weltanschauung, einen Hinweis zur Kommunikation des Evangeliums in einem konfessionslosen Kontext sucht man jedoch vergeblich.

zum ersten Mal in der Geschichte des Christentums dieses auf ein überwiegend atheistisches Umfeld trifft (Tiefensee 2001:202).

In den meisten Arbeiten zur religiösen Situation in Ostdeutschland werden mehr Fragen aufgeworfen als Antworten gegeben. Tiefensee (:39) antwortet in einem Interview auf die Frage, wie man denn überhaupt mit „religiös unmusikalischen“ Menschen ins Gespräch kommen soll: „... es gibt auch noch keine ‚Strategie‘, wie mit dieser Situation konstruktiv umgegangen werden kann“. In zweifacher Hinsicht besteht also ein großer Forschungsbedarf bezüglich der Frage der Erreichbarkeit von Konfessionslosen für den Glauben: Im Hinblick auf Ostdeutschland, aber auch modellhaft für ganz Deutschland. Auch im Westen Deutschlands ist in verschiedenen Gegenden bereits jetzt, zukünftig aber noch viel mehr, mit einer ganz ähnlichen Situation zu rechnen (Domsgen 2005:11).

Die hier vorgestellte Untersuchung soll einen Beitrag leisten, um mehr über die missionale Ansprechbarkeit ostdeutscher Konfessionsloser zu erfahren.

Forschungsfrage und Abgrenzung

Mit der missionalen Ansprechbarkeit Konfessionsloser wird in dieser Untersuchung die Responsivität⁵ (lateinisch „respondere“ - antworten), also die Ansprechempfindlichkeit Konfessionsloser untersucht. Es geht um die Reaktionen, bzw. um die „Antworten“ von Konfessionslosen auf den Kontakt mit der missionalen Gemeindegründungsinitiative nonamechurch. In diesem Sinn wird in dieser Arbeit auch der Begriff Erreichbarkeit verwendet.

Es wird folgende Forschungsfrage gestellt: Warum kommen so genannte Konfessionslose zu den Treffen der missionalen Gemeindegründungsinitiative nonamechurch? Konkret wird danach gefragt:

- Warum, beziehungsweise wie, sind Konfessionslose zum ersten Mal zu den Treffen der nonamechurch gekommen?
- Warum sind sie immer wieder gekommen und noch da, beziehungsweise was hält sie?
- Werden sie voraussichtlich auch in Zukunft bleiben?
- Welche Rolle spielt bei der Beantwortung dieser Fragen die religiöse Wahrnehmung, die Art des Erstkontaktes, der Programmablauf, die Beziehungen, beziehungsweise die

⁵ Der Begriff wird in der Medizin (Ansprechen auf Medikamente), der Psychologie und Pädagogik (z.B. die Bereitschaft vor Eltern, auf Interaktions- und Kommunikationsversuche des Kindes einzugehen) (Remsberger 2011:116), sowie in der Politik (Bereitschaft der gewählten Repräsentanten, Wünsche und Interessen der Bürger bei der Gesetzgebung zu berücksichtigen) verwendet um das „Antwortverhalten“ oder die „Antwortbereitschaft“ im weitesten Sinne zu bezeichnen. <http://de.wikipedia.org/wiki/Responsivit%C3%A4t> (Stand 24.09.2011).

Zusammensetzung der Personen in der Gruppe, die Mitarbeit, die persönliche Wahrnehmung auf geistlicher, praktischer oder ritueller Ebene?

Natürlich kann hier kein umfassender Überblick über die missionale Ansprechbarkeit Konfessionsloser gegeben werden. Schließlich werden exemplarisch nur 10 Probanden der nonamechurch aus der Kleinstadt Parchim untersucht. Eine Generalisierung auf ganz Ostdeutschland oder alle Konfessionslosen ist damit sicher nicht möglich. Zu klein ist die Datenmenge und zu unterschiedlich stellen sich die lokalen und persönlichen Gegebenheiten in anderen Orten und Initiativen dar. Trotz dieser Einschränkungen will die vorliegende Untersuchung einen Beitrag zum besseren Verständnis der Ansprechbarkeit Konfessionsloser liefern.

Vorgehensweise und Methoden⁶

Grundsätzlich entwickelt sich die Arbeit in drei Schritten:

- Kapitel 1 und 2 beschäftigen sich mit dem Verständnis der kirchlichen Situation in einer postsozialistischen, überwiegend konfessionslosen Gesellschaft.
- Kapitel 3 stellt das Forschungsdesign und die Durchführung der empirisch-praktischen Untersuchung vor.
- Im Kapitel 4 folgt die Auswertung und Interpretation der Ergebnisse, sowie der missiologische Diskurs.

Nachdem in den ersten beiden Hauptpunkten ein theoretischer Überblick über die Problemfelder der Forschungsfrage im postsozialistischen Milieu einer ostdeutschen Kleinstadt sowie das Konzept der missionalen Gemeindegründungsinitiative nonamechurch beschrieben wird, folgt der empirisch-theologische Hauptteil der Arbeit.

Wegen der geringen Teilnehmerzahl der Treffen der nonamechurch kommt für die empirische Untersuchung eine quantitative Erhebung nicht in Frage. Da es um die Frage nach Beweggründen geht, liegt es nahe, eine qualitative Untersuchung durchzuführen (Flick, Von Kardorff & Steinlee 2003:17).

Im Rahmen des empirisch-theologischen Praxiszyklus, der im Kapitel 3 ausführlich beschrieben wird, werden 10 halbstandardisierte Leitfadeninterviews mit konfessionslosen Teilnehmern der nonamechurch geführt. Die daraus gewonnenen Erkenntnisse sollen zu einem verbesserten Verständnis führen, wie Konfessionslose für den Glauben erreicht

⁶ In der Einleitung werden bereits etliche Begriffe genannt, ohne sie gleich zu definieren. Da die Begriffsbildung größtenteils sehr komplex ist und um Wiederholungen zu vermeiden, erfolgt sie im weiteren Verlauf jeweils in den entsprechenden Kapiteln.

werden. Auf eine Hypothese wird verzichtet, da das Konzept dieser Arbeit nicht auf dem „hypothetiko-deduktiven Ansatz“ beruht (Kelle & Kluge 1999:35), sondern auf einer theoriegeleiteten Forschung, welche auf eine Hypothesenbildung verzichtet. Dadurch bekommt die qualitative Untersuchung eine „explorative, heuristische Funktion“ (:35). Hypothesen und Theorien sollen im Verlauf des empirisch-theologischen Praxiszyklus entstehen.⁷

Die Forschungsarbeit ist im Rahmen der Disziplin Missiologie angelegt und dort der empirischen Theologie zugeordnet. Dies macht eine intradisziplinäre Vorgehensweise nach Van der Veen und ihre Begründung notwendig, da die qualitative Fallstudie auf Werkzeuge der empirischen Sozialforschung zurückgreift, die wiederum in den Handlungswissenschaften beheimatet ist (Flick & Kardorff: 2005:13).

Im Einzelnen werden die Kapitel folgendermaßen gefüllt:

In Kapitel 1 wird zum Verständnis des Kontextes das Phänomen Konfessionslose und DDR-Nostalgiker dargestellt. Um die besondere Situation in Ostdeutschland darzustellen, wird die unterschiedliche Milieuentwicklung in Ost- und Westdeutschland grob skizziert. Der Schwerpunkt liegt dabei auf dem fast nur in Ostdeutschland anzutreffenden Milieu: den DDR-Nostalgischen. Auch hierbei soll die besondere Problematik der missionarischen Ansprechbarkeit dieses Milieus, in dem es fast nur sogenannte „Konfessionslose“ gibt, aufgezeigt werden. Diese zu untersuchende Gruppe der Konfessionslosen soll näher beleuchtet werden. Um ihre schwere Erreichbarkeit für den Glauben aufzuzeigen, werden die typischen Charakteristika des „homo areligioso“, für den Religion und Glaube gar keine Rolle mehr spielen, erklärt. Im Anschluss folgen historische und theologische Erklärungsversuche, wie es zu dem starken Anstieg der Konfessionslosen in der Gesellschaft kommen konnte.

In Kapitel 2 wird das Modell der missionalen Gemeindeform als eine mögliche Antwort auf die Konfessionslosigkeit erläutert. Dabei werden grundsätzliche Begriffe wie *missio Dei*, *Ekklesia*, Inkarnation, Kontextualisierung und Ganzheitlichkeit erklärt. Die typischen Charakteristika einer missionalen Gemeinde werden sodann mit dem Erscheinungsbild und dem Konzept der Gemeindegründungsinitiative *nonamechurch* verglichen.

Kapitel 3 formt den Hauptteil der Arbeit. Hier wird die qualitative Untersuchung auf der Grundlage des empirisch-theologischen Praxiszyklus von Tobias Faix dokumentiert. Auf diesem methodischen Ansatz erfolgt die Erstellung eines halbstandardisierten Fragebogens. Nach der kriteriengesteuerten Fallauswahl nach Kelle & Kluge werden

⁷ Die verwendete Methodologie wird in Kapitel 3 ausführlich beschrieben.

halbstandardisierte Interviews durchgeführt, die dann transkribiert werden. Die Codierung und Auswertung des Datenmaterials erfolgt nach der „Grounded Theory“ (Strauss & Corbin) als theoretisches Sampling. Danach finden die Theoriebildung, die Typenbildung (nach Kelle) und die Ergebnissicherung statt. Wie bei der „Grounded Theory“ üblich, wird eine zirkuläre Vorgehensweise angewandt (Kuckartz 2007:78).

In Kapitel 4 werden die Ergebnisse der vorangegangenen Kapitel zusammengefasst und interpretiert. Die Forschungsfrage soll beantwortet werden und Empfehlungen werden ausgesprochen. Im missiologischen Diskurs soll die Frage beantwortet werden, wie Konfessionslose Bekehrung, Gottesdienst und Gemeinde wahrnehmen und inwiefern das missionale Gemeindemodell eine sinnvolle Antwort auf das Problem der schweren Erreichbarkeit von Konfessionslosen gibt.

Stand der Forschung

Zur konkreten Forschungsfrage nach der missionalen Erreichbarkeit von ostdeutschen Konfessionslosen durch die Treffen einer missionalen Gemeindegründungsinitiative am Beispiel der nonamechurch liegt, soweit zum jetzigen Zeitpunkt bekannt, keine Veröffentlichung vor. Zum Stand der Forschung über Gemeindegründung in Ostdeutschland stellt Schröder (2007:11) in ihrer Dissertation fest:

„Das Thema ‚Gemeindegründung von Freikirchen in Ostdeutschland‘ ist noch gar nicht in den Blick wissenschaftlicher Untersuchungen genommen worden. Hier kann lediglich auf Zeitschriften und Missionsaussagen von Bünden und Missionswerken bzw. auf deren Hand- und Arbeitsbücher zurückgegriffen werden“.

Ihre eigene Arbeit liefert einen quantitativen Überblick über freikirchliche Gemeindegründungen in Ostdeutschland nach der Wende. Einige Gründe für die geringe Forschungstätigkeit liegen in der politischen Situation bis 1990 (Pollack 1991). Für den Zeitraum danach fasst Domsgen (2005:9) zusammen, dass für die Religionspädagogik Ostdeutschland keinen Forschungsschwerpunkt darstellt, weil entsprechende Fragestellungen nicht mehr „en vogue“ sind, zum Teil die Notwendigkeit einer solchen Forschung generell in Frage gestellt wird und man auch keine alten Gräben aufreißen, bzw. vertiefen möchte.⁸ Zur Thematik der Konfessionslosen, der missionalen Kirche und zum Thema Milieus steht reichlich Literatur zur Verfügung.

⁸ Neuere empirische Forschungsergebnisse der religiösen Landschaft in nachvolkskirchlicher Zeit mit besonderer Beachtung der Situation in Ostdeutschland finden sich unter anderem bei Professor Herbst und dem von ihm geleiteten Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung.

1. Konfessionslose und DDR-Nostalgiker

In der Einleitung zu ihrem Buch „Forcierte Säkularität“ beschreibt die Kultur- und Religionssoziologin Wohlrab-Sahr ironisch die Prozesse der Säkularisierung im Osten Deutschlands als ein riesiges, in zweifachem Sinne „gelungenes“ Experiment. Erstens ist es dem DDR-Staat gelungen, in relativ kurzer Zeit unter Realbedingungen Kirchenmitgliedschaft, religiöse Praxis und Glaubensüberzeugungen auf einen weltweiten Tiefstand zu bringen. Zum Zweiten war die Politik des DDR-Staates auch insoweit erfolgreich, als es gelang, einen noch 20 Jahre nach dem Mauerfall andauernden Effekt zu erzeugen (Wohlrab-Sahr 2009:13). Diese „andauernden Effekte“ sind zu berücksichtigen, wenn es darum geht, die missionale Ansprechbarkeit Konfessionsloser zu erforschen. Eine Möglichkeit dies zu tun ist die Betrachtung der Situation aus der Milieuperspektive. Schulz stellt dazu fest: „Wer das Evangelium nicht in seiner ‚Sprache‘ hören kann, wer nicht sieht, welche Bedeutung es für seine Lebenswirklichkeit hat, wird es vermutlich kaum verstehen“ (Schulz, Hauschildt & Kohler 2008:34). Zu dem gleichen Ergebnis kommt auch Schröder, die in dem Resümee ihrer Untersuchung über Gemeindegründungen in Ostdeutschland die Notwendigkeit aufzeigt, das Evangelium milieuentsprechend zu predigen (Schröder 2007:264).

In diesem Kapitel sollen ostdeutsche Milieus vorgestellt und auf ihre missionarische Ansprechbarkeit hin untersucht werden. Damit wird eine Grundlage für das Verständnis der empirischen Untersuchung, die im Kapitel 3 beschrieben wird, gelegt. Es werden zunächst zentrale Begriffe definiert. Anschließend wird die Entwicklung der ostdeutschen Milieus mit Hinweis auf die Unterschiedlichkeit zu Westdeutschland grob skizziert. Der Schwerpunkt liegt dabei auf dem einzig noch verbliebenen typisch ostdeutschen Milieu: den DDR-Nostalgischen.⁹ Die Problematik der missionarischen Ansprechbarkeit dieses Milieus, in dem es fast nur sogenannte „Konfessionslose“ gibt, wird beleuchtet. Die Erfahrungen der Gemeindegründungsinitiative nonamechurch mit DDR-Nostalgischen und Konfessionslosen im ostdeutschen Kleinstadtmilieu in Parchim zeigen einen Weg, wie man milieusensibel arbeiten kann. Anhand einer sogenannten „DDR-Weihnachtsfeier“ wird die Vorgehensweise dargestellt. Die besonderen Schwierigkeiten und einige Möglichkeiten der missionarischen Ansprechbarkeit werden zum Schluss zusammengefasst.

⁹ Die Tatsache, dass in der gesamtdeutschen Sinus-Milieu-Übersicht von 2010 das DDR-Nostalgische Milieu nicht mehr auftaucht, beeinträchtigt diese Untersuchung nicht, wie unter Punkt 1.2.2. ausführlich dargelegt wird.

1.1. Überblick Milieus

Der Zusammenbruch der DDR und die Vereinigung mit Westdeutschland vor zwanzig Jahren haben einen gemeinsamen Staat hervorgebracht. Große Anstrengungen werden unternommen, um zwei ursprünglich gänzlich unterschiedlich strukturierte Systeme mit unterschiedlichen politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen miteinander zu verbinden (Geißler 2008:373). Infrastruktur und Löhne werden einander angeglichen - Menschen lassen sich jedoch nicht per Dekret angleichen. Ostdeutsche bringen Prägungen ein, die auf spezifischen, sehr verschiedenen Erfahrungen und, im Vergleich zu Westdeutschland, unterschiedlich gewachsenen gesellschaftlichen Strukturen beruhen. Daraus resultieren gravierende Unterschiede in Lebensweise, Vorlieben, und unter anderem auch im Umgang und der Erfahrung mit Religion.

Noch Jahre nach dem Mauerfall und auch in der neu herangewachsenen Generation, die die DDR nicht mehr bewusst erlebte, haben sich diese Unterschiede nicht nivelliert (Klein 2001:23).

Werden diese Unterschiede nicht beachtet, kann es zu enormen Konflikten und Frustrationen kommen, die nicht selten in den Bezeichnungen „Besserwessi“ oder „Jammerossi“ enden (Ahbe 2005:31). Hinter „diesen Irritationen stehen grundsätzlich andere kulturelle und mentale Prägungen, Erwartungen und Selbstverständlichkeiten in Ost und West“ (Klein 2001:12). Entscheidend zu dem Dilemma trägt die Idee bei, überall werde ja die gleiche Sprache, nämlich Deutsch, gesprochen. Zur Kommunikation gehören aber nicht nur die Verwendung der gleichen Sprache, sondern auch die Deutung des Gesagten, die Einstufung von Wertehierarchien, kulturelle Hintergründe oder die Einordnung der Körpersprache (:15), um nur einige Aspekte zu nennen.

Die Milieuperspektive hilft, die sonst nicht gesehenen Differenzen verschiedener Subkulturen, zum Beispiel Vorlieben, Gewohnheiten und Konturen zu erkennen (Schulz, Hauschildt & Kohler 2008:13). Dazu gehören Unterschiede in Wertorientierung und Lebenszielen, Einstellungen zu Arbeit, Freizeit, Konsum, zu Familie und Partnerschaft, Zukunftsperspektiven, politischen Grundüberzeugungen, Lebensstilen (Geißler 2008:110) und eben auch zur Religion.

Die Milieuanalyse stellt eine Methode dar, um die Sozialstruktur der Gesellschaft zu verstehen. Diese Methode hat sich in Westdeutschland zunächst in der Marktforschung (Geißler 2008:110), aber auch für politische Analysen (Vester 2006:10-17) und nicht

zuletzt für Religionsforschung (Schulz, Hauschildt & Kohler 2008:13) in der Praxis bewährt.

1.1.1. Entstehung des Milieukonzeptes

Um die Struktur der sozialen Unterschiede der Gesellschaft zu untersuchen, hat die Soziologie verschiedene Modelle entwickelt. Im Folgenden wird die im Laufe der Zeit immer weitergehende Differenzierung grob skizziert.

Während die vormoderne und vorindustrielle Gesellschaft als starres Ständesystem organisiert war, wandelten sich mit Erstarren des Bürgertums die strengen Fesseln dieser Ordnung (Schulz, Hauschildt & Kohler 2008:37). Technische und geistige Veränderungen im 17. – 18. Jahrhundert brachen mit dem Erstarren der Industrie die Ständegesellschaft auf. Industrielle wurden reicher als der vom Grundbesitz lebende Adel. Arbeiter, egal aus welchem Stand, wurden gesucht. Nicht mehr die Geburt, sondern die faktische Tätigkeit prägte die Zugehörigkeit zur Großgruppe, die im 19. Jahrhundert zur Herausbildung eines Klassenbewusstseins der Arbeiterklasse führte (:38). Nachdem im 20. Jahrhundert durch zunehmende Demokratisierung soziale Sicherungssysteme entstanden waren, wurden in der Bundesrepublik der 50er-Jahre soziale Ungleichheiten mit dem Begriff der „Schichten“¹⁰ dargestellt. Eine kleine reiche Oberschicht wurde von einer breiten und ausdifferenzierten Mittelschicht aus Beamten und Angestellten und der Unterschicht, bestehend vor allem aus Arbeitern, unterschieden (:39). Berufsstellung, Einkommen und Bildung entschieden die Schichtzugehörigkeit. In der weiteren Entwicklung nahm die Bedeutung der Industrie zugunsten der Dienstleistung (Tertiarisierung) ab. Durch steigende Einkommen, bei sinkenden Wochenarbeitszeiten konnten sich die Menschen zunehmend einen gewissen Luxus leisten und der Bereich der Freizeit wurde immer wichtiger. Die Soziologie beschrieb die daraus entstehenden Großgruppen von Menschen als „soziale Lagen“ (:40; Geißler 2008:104).

Die weiter zunehmende Ausdifferenzierung und Pluralisierung der Gesellschaft, in der immer mehr Image, Alter, Bildung, Stile, Werte und Lebensziele eine entscheidende Rolle bei der Lebensführung spielen, wird heutzutage durch die Milieuanalyse¹¹, die Lebensstilanalyse, aber auch durch Konzepte der Lebensführungstypologie beschrieben (Schulz, Hauschildt & Kohler 2008 :42).

¹⁰ Eine ausführliche Beschreibung der Begriffe Schichten und Klassen, die bis auf Karl Marx ins 19. Jahrhundert zurückreichen, findet man bei Geißler (Geißler 2008:93-94).

¹¹ Hradil weist darauf hin, dass der sozialwissenschaftliche Milieubegriff bereits von Hippolyte Taine (1823-1892) begründet wurde (Hradil 2006:3).

Im Unterschied zum Schichtbegriff betont die Milieuanalyse „die ‚subjektive‘ Seite der Gesellschaft. Sie bezeichnet Gruppierungen gleicher Mentalitäten“ (Hradil 2006:5). Verschiedene Gruppen der Gesellschaft werden durch die Milieuanalyse zunächst gemäß ihrer kulturellen Vielfalt, also Wertorientierung, Einstellung, Verhaltensweise und Interaktion geordnet, erst im Anschluss werden Zusammenhänge mit objektiven, sozialstrukturellen Merkmalen berücksichtigt (Geißler 2008:106).

1.1.2. Theorie und Definition des Milieubegriffes

In der Frage, ob eher genetische bzw. psychische Einflüsse oder die Umwelt die Fähigkeiten, Orientierungen und Handlungsdispositionen prägen, nimmt die Milieutheorie die Position ein, dass diese hauptsächlich durch Einflüsse und Erfahrungen der Lebensumwelt, vor allem der Sozialschicht geprägt werden (Fuch-Heinritz: 433). Hradil (2006) betont aber, dass Milieutheorien weder deterministisch noch intentional sind. „Soziale Milieus werden vielmehr als Gruppierungen handlungsfähiger Menschen gesehen, die in der praktischen Auseinandersetzung mit aktuellen Lebensbedingungen und historischen Hinterlassenschaften bestimmte gemeinsame Mentalitäten entwickeln“ (:5). Je nach Theorie steht dabei mehr der unbewusste Determinismus oder die bewusste Intentionalität im Vordergrund.

- Eine häufige Grundlage von Milieustudien ist die Habitus Theorie Pierre Bourdieus: Anpassungsprozesse an die Lebensbedingungen sozialer Klassen bewirken die Entstehung sozialer Milieus. Die ungleiche Verteilung von ökonomischem, Bildungs- und sozialem, also Beziehungskapital bewirkt die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Klasse (:5). Weitgehend unbewusst entstehen verschiedene Habitusformen, die sich in verschiedenen Denk-, Wahrnehmungs- und Bewertungsmustern zeigen. Dadurch entsteht ein bestimmtes klassenspezifisches Handeln, welches sich in unterschiedlichen Lebensstilen zeigt und die Möglichkeiten des alltäglichen Handelns begrenzt (:6).
- Im Gegensatz zur Habitus Theorie betonen Identitätstheorien, das Zustandekommen von sozialen Milieus hänge von dem eigenen Bemühen ab, eine eigene Identität zu entwickeln und dokumentieren zu wollen. Selbstzuordnung einerseits und Abgrenzung von anderen Gruppierungen andererseits bestimmt die jeweilige Zugehörigkeit (:6).
- Die Individualisierungstheorie erklärt, dass die Zunahme von Ressourcen, Freiheiten und Sicherheiten zur Herauslösung des Individuums aus

althergebrachten Verbindlichkeiten führt. Allgemeingültige Vorbilder fallen weg und es kommt zum freiwilligen, oft nur temporären Anschluss an bestimmte neue Milieus (:7).

Als Definition des Milieubegriffes soll hier die Definition von Schulz dienen. Milieus sind demnach „Idealtypen von Menschen, die sich in den berücksichtigten Aspekten mit hoher Wahrscheinlichkeit sehr ähnlich sind, also ähnliche Wertvorstellungen haben, ähnliche stilistische Vorlieben und meist auch einen ähnlichen Status in der Gesellschaft“ (Schulz 2008:45).

Ähnlich wie die Schicht-, Klassen- und Lagenmodelle weisen auch die Lebensstil- und Milieumodelle unscharfe Begriffe auf, die unterschiedlich gefüllt werden, was die Vergleichbarkeit der verschiedenen Untersuchungen erschwert (Geißler 2008:106). Zudem wurden die verschiedenen Untersuchungen zu verschiedenen Zeiträumen durchgeführt, was die Vergleichbarkeit zusätzlich erschwert. Die Einteilung der Gesellschaft in verschiedene Milieus ist vielfältig und letztlich in stetem Wandel. Diese Arbeit orientiert sich weitgehend an den ursprünglich für Marktforschung entworfenen „Sinus-Milieus“¹² (Braune-Krickau 2009:247). Sie eignen sich für diese Arbeit besonders gut, da sie im Ost-West-Vergleich eingesetzt wurden und sie im Gegensatz zu anderen Milieu- und Lebensstilanalysen¹³ durch die in den letzten Jahrzehnten kontinuierlich durchgeführten Repräsentativumfragen auch quantitative und qualitative Veränderungen der Milieustruktur empirisch abbilden (Geißler 2008:110). Entscheidend für die Verwendung der Sinus-Milieus anstelle der Lebensstilgruppen ist jedoch die nur in der Sinus-Studie erfolgte Beschreibung des Milieus der DDR-Nostalgischen, welches sich in großen Teilen mit der hier zu untersuchenden Gruppe der Konfessionslosen deckt.

Zu einem guten Teil ist das Gefüge sozialer Milieus und damit auch die Werthaltung und Mentalität schichtabhängig. Nach Vester gilt: „Die *Grenze der Distinktion* trennt die oberen von den mittleren Milieus, die *Grenze der Respektabilität* trennt die mittleren von den unteren Milieus“ (Vester 2001:95). Mit Distinktion ist dabei die kulturelle Ab- und Ausgrenzung von den oberen Milieus, zum Beispiel durch die Aneignung von Kunst, oder den Stoff des Lesens gemeint. Respektabilität bezieht sich auf die Stellung durch

¹² Das Modell der Sinus- Milieus für das Jahr 2007 findet sich hier:

<http://www.sociovision.de/loesungen/sinus-milieus.html> (Stand 29.12.2009).

¹³ Generell kann man Milieus und Lebensstile nicht genau gegeneinander abgrenzen (Geißler 2008:106). In der Betrachtung des Verhältnisses von Milieu und Lebensstil, kann man jeweils einen konstanten und einen veränderbaren Aspekt erkennen. Während Milieus eher auf eine relativ beständige, schwer zu ändernde Struktur hinweisen, gehen Lebensstilmodelle eher von einem veränderbaren aktiv gestaltbaren Charakter aus. Während Lebensstile eher auf der Mikroebene anzusiedeln sind, befindet man sich mit dem Milieubegriff eher auf der Meso- bzw. Makroebene (:106-110).

Statussicherheit (Geißler 2008:112). So sind für mittlere Milieus stetige Arbeits- und Lebensverhältnisse sehr wichtig, Leistungs- und Pflichtethik spielen eine große Rolle, über die man sich gegen die unteren Milieus abgrenzt, denen man Charaktermangel als Ursache ihrer unsicheren Lebens- und Beschäftigungsverhältnisse vorwirft (Vester 2001:95). Innerhalb einzelner Schichten finden sich mehrere Milieus „nebeneinander“. Bestimmte soziale Milieus reichen aber auch über Schichtgrenzen hinweg. Horizontal bestimmen Tradition und Modernität und damit natürlich auch das Alter die jeweilige Schichtzugehörigkeit.

In der Realität sind die Grenzen zwischen den Milieus durchlässig. Viele Menschen stehen am Rande, zwischen oder sogar in mehreren Milieus. Letztlich handelt es sich bei Milieus um theoretische Kategorien der Sozialwissenschaft, die helfen sollen, eine Gesellschaft zu verstehen, „in deren Sozialstruktur kaum noch klar definierte Gruppierungen existieren“ (Hradil 2006:7). Strack weist darauf hin, dass „zu beachten ist, dass die Namen der Milieus nur einen illustrativen Charakter haben, weil sie lediglich jeweils einen Aspekt betonen und zudem durch den gesellschaftlichen Wandel schnell überholt sein können. Die Bezeichnungen der Milieus dürfen auf keinen Fall als Diskriminierung missverstanden werden“ (Strack 2008:52-53). Das fällt angesichts der emotional negativ besetzten Begriffe wie „Hedonisten“ und „DDR-Nostalgische“ m. E. nicht unbedingt leicht.

1.2. Ostdeutsche soziale Milieus

1.2.1. Ostdeutsche Milieus zu DDR-Zeiten

Für die Zeit vor der Wiedervereinigung stehen keine verlässlichen Daten über die Gesellschaftsstruktur der DDR zur Verfügung. Die Daten der DDR-Forschung sowie die staatseigenen Selbstdarstellungen der DDR zeichnen das idealisierte Bild einer uniformierten, wenig oder kaum lebensweltlich differenzierten Gesellschaft. Die Wirklichkeit aber gestaltete sich bereits zu DDR-Zeiten komplizierter (Müller & Rink 1997:246). Der Verlauf vor der Wende muss aus den späteren Daten rekonstruiert werden (Hofmann 2009). Vester (2001:526) geht davon aus, dass sich 1991 noch das Gefüge der Milieus, wie es sich in 40 Jahren DDR entwickelt hatte, zeigte. Die folgende Abbildung unter Verwendung von adaptiertem Material der Bundeszentrale für politische Bildung, sowie neueren Daten aus den Sinusstudien, veranschaulicht vereinfacht die Milieustärken und insbesondere die Entwicklung des DDR-Nostalgischen Milieus bezogen auf die DDR bzw. Ostdeutschland.

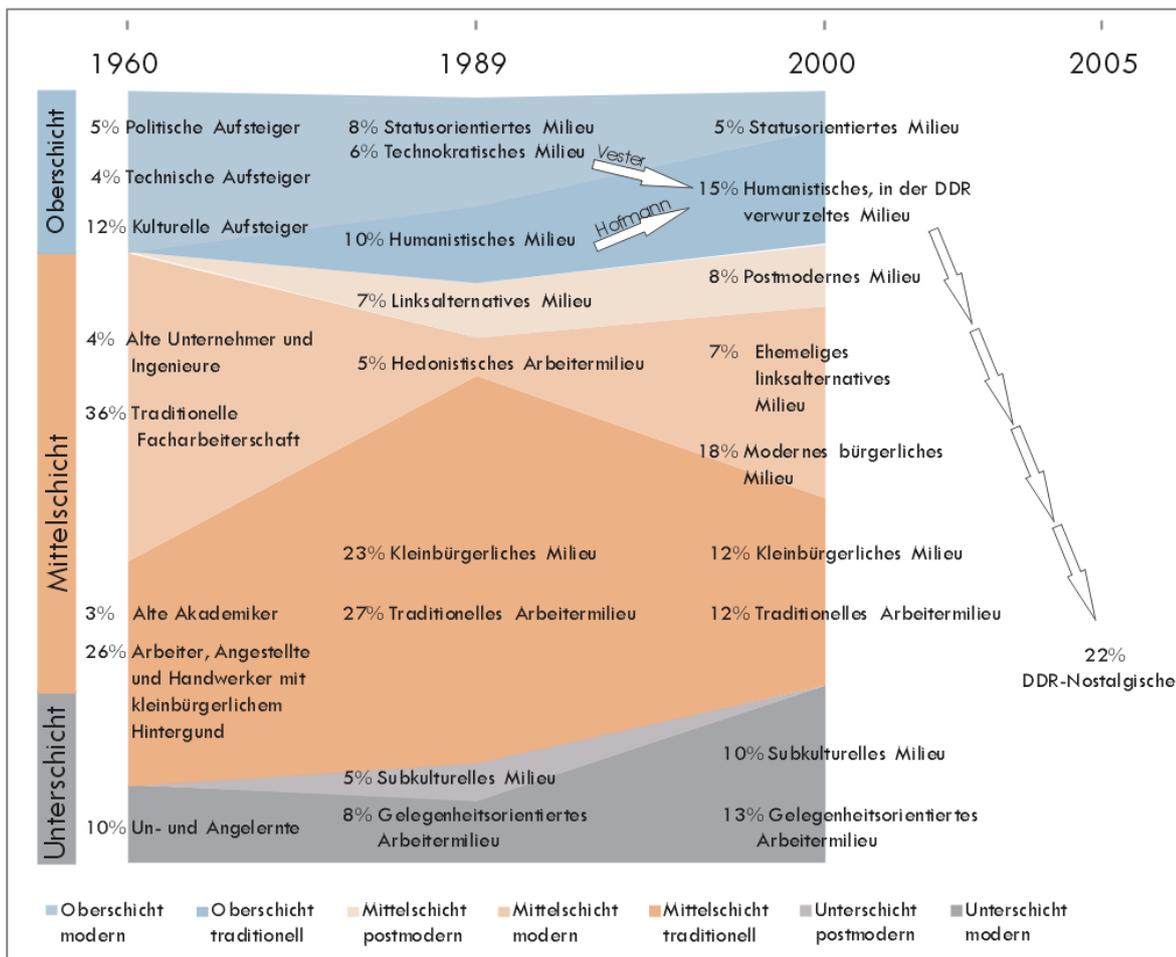


Abbildung 1: Eigene Abbildung. Anteile und Entwicklung der DDR-Milieus, adaptiert nach Hofmann in Bundeszentrale für politische Bildung 2010, auf Grundlage der Sinusmilieus. Die Zahlen für 1960 wurden aus dem statistischen Jahrbuch der DDR abgeleitet (<http://www.bpb.de/files/JIEGS0.pdf>, Stand 04.04.2011). Die Zahl für 2005 aus Geißler 2008:112. Je nach Theorie entstand das Humanistische, in der DDR verwurzelte Milieu eher aus dem Technokratischen Milieu (Vester) oder dem Humanistischen Milieu (Hofmann). Bis 2005 kam es zu einem deutlichen Schichtabstieg und das Milieu wird als DDR-Nostalgische bezeichnet. Die Zahlen beziehen sich auf Ostdeutschland.

1.2.2. Transition: Von ostdeutschen und westdeutschen Milieus zu gesamtdeutschen Milieus

Die soziale Mobilität in Ostdeutschland war Mitte der neunziger Jahre extrem hoch. „Über Jahre hinweg wurden innerhalb von 12 Monaten mehr als die Hälfte aller sozialen Positionen (Arbeitsstellen und Berufspositionen) gewechselt. Dem hohen Anteil von 77% Abstiegen stehen dabei 23% Aufstiege gegenüber (Hofmann 2009).

Die ostdeutsche Gesellschaft zeigt in der Grundstruktur eine, anderen hochentwickelten Ländern ähnliche, Aufteilung in drei Schichten. Die Schichten sind jedoch deutlich anders unterteilt.¹⁴ Die Ähnlichkeiten zwischen Ost- und Westdeutschland erklären sich durch den gemeinsamen Ursprung beider Gesellschaften, sowie das sich ähnelnde Grundmuster

¹⁴ Eine graphische Gegenüberstellung der Sinus-Milieus Ost und West bei Rainer Geißler über „Facetten der modernen Sozialstruktur“ in dem Heft 269, überarbeitete Neuauflage 2004 „Informationen zur politischen Bildung“ findet sich hier: http://www1.bpb.de/publikationen/3KK1NR,2,0,Facetten_der_modernen_Sozialstruktur.html#art2 (Stand 27.12.2009).

hochentwickelter Gesellschaften. Die Ursachen der Unterschiede zur Gesellschaftsstruktur von Westdeutschland können als Folge zweier von außen kommender Veränderungen gesehen werden: zum einen der in der DDR nach 1945 stattgefundenen sozialistischen Umschichtung des oberen Milieus und deren Folgen auf alle anderen Milieus, die nach 1970 in eine lange Phase der Stagnation mündete, zum anderen der nach der Wiedervereinigung stattfindenden Veränderungen der Mittelschicht, die zu einem noch uneinheitlicheren Bild der Milieus als in Westdeutschland geführt haben (Vester 2001:527).

Für die 1990er Jahre wurden für Ost und West unterschiedliche Milieumodelle entwickelt. Mittlerweile geht man davon aus, dass sich die Unterschiede nivelliert haben und es wurde ab 2005 von Sinus Sociovision nur noch eine gesamtdeutsche Milieu-Landkarte publiziert, die als Relikt die „DDR-Nostalgischen“ enthielt (Geißler 2008:112). Mindestens quantitativ bestehen jedoch nach wie vor erhebliche Unterschiede zwischen den Milieus in beiden Landesteilen. „DDR-Nostalgische“ machten 2005 in den neuen Ländern 22%, im Westen aber nur 2% der Bevölkerung aus (:112). Die eher westlich geprägten Hedonisten stellen im Osten nur 5,9 Prozent, im Westen dagegen 12,3 Prozent (Kalka & Allgayer 2007:62). Unterschiede bestehen auch in der Quantität der verschiedenen Schichten, wie im Abschnitt 1.2.3. anhand der Milieuverteilung im Jahr 2000 aufgezeigt wird.

In der neuen Sinusstudie von 2010 verschwand das Milieu der DDR-Nostalgischen komplett, da nur Milieus bis zu einer Stärke von 4% der gesamtdeutschen Bevölkerung dargestellt werden. Dennoch spielt das DDR-Nostalgische Milieu regional, eben in Ostdeutschland, auch weiterhin eine wichtige Rolle. Sinus-Geschäftsführer Bodo Flaig erklärt: „Natürlich gibt es diese Menschen immer noch“. Sie werden im Gesamtdeutschland-Modell von 2010 überwiegend dem neu definierten „Prekären Milieu“ zugerechnet. Ein Teil ist jedoch auch den „Traditionellen“ zugeordnet worden, wenige „DDR-Nostalgische“ finden sich auch in der „bürgerlichen Mitte“ wieder (Lohmar 2010). Auch wenn das DDR-Nostalgische Milieu als solches in der Sinusstudie von 2010 nicht mehr auftaucht, hat sich ihre Mentalität zwar mit den Charakteristika der anderen Milieus vermischt, bleibt aber dennoch erhalten. Deutlich wird das in Umfragen wie dem Sozialreport der Volkssolidarität 2010. Nur 15% der befragten Ostdeutschen geben in der Befragung an, sich als „richtiger Bundesbürger“ zu sehen, immerhin 9% „möchten die DDR wiederhaben“. 59% stimmen der Aussage zu: „Ich möchte weder die DDR wiederhaben, noch fühle ich mich in der Bundesrepublik schon richtig wohl“ (:28). Immerhin 23 % der Arbeitslosen sowie 35 % der Beschäftigten in prekären

Arbeitsverhältnissen geben seit Jahren unverändert an, „die DDR wiederhaben zu wollen“ (:29). Man könnte also gut einen großen Teil der ostdeutschen Bevölkerung als „DDR-nostalgoid“ bezeichnen. Damit bildet die ursprüngliche Beschreibung des DDR-Nostalgie Milieus weiterhin eine gute Grundlage für diese Forschungsarbeit.

1.2.3. Ostdeutsche Milieus seit 2000

Geißler stellt in seiner Gegenüberstellung der Ost/West-Sinustmilieus vom Jahr 2000 fest, dass das Volumen des Oberschichtmilieus mit etwa einem Fünftel der Bevölkerung im Westen größer ist als im Osten. Dort nehmen die Unterschichtmilieus mit einem Drittel (gegenüber einem Viertel im Westen) ein deutlich größeres Volumen ein (Geißler 2004:78).

Die ost- und westdeutsche Oberschicht teilt sich in jeweils zwei Milieus auf: im Westen sind dies das traditionelle, etablierte Milieu und das intellektuelle Milieu mit stärkeren sozialen, ökologischen und individualistischen Zügen, im Osten das konservative, bürgerlich-humanistische und das westorientierte status - und karriereorientierte Milieu.

Der untere Bereich der gesellschaftlichen Hierarchie ähnelt sich in Ost und West. Etwa ein Zehntel kann jeweils dem konsummaterialistischen und dem hedonistischen (genussorientierten) Milieu zugeordnet werden. Unterschiedlich bildet sich hingegen das traditionelle Arbeitermilieu ab. Während es in den Alten Ländern bis zum Jahr 2000 auf 4% geschrumpft ist, macht es in den Neuen Bundesländern, „vom Klassenbewusstsein und Arbeiterstolz geprägt sowie mit bäuerlichen Elementen durchmischt“, immerhin 13% der Bevölkerung aus (Geißler 2004).

Die Mitte der Gesellschaft birgt im Westen Deutschlands fünf und im Osten Deutschlands, mit dem sogenannten DDR-verwurzelten Milieu, sogar sechs verschiedene Milieus.

1.2.4. Fazit

Hofmann fasst den Zustand der Milieus in Ostdeutschland folgendermaßen zusammen: Nach der friedlichen Revolution kam es zu einer zeitrafferartigen Gesellschaftsentwicklung in der DDR. Die traditionellen Milieus verkleinerten sich und eine, wenn auch kleine, aber moderne Mitte entstand (40% der sozialen Milieus, im Westen sind es 60%). „Wie im Westen ist Ostdeutschland aber auch ein Laboratorium postmoderner Lebenskulturen geworden“. Die sozialen Verhältnisse haben sich allerdings letztlich nicht umgeschichtet. „Oben blieb oben und unten blieb unten, nur die Abstände vergrößerten sich“ (Hofmann 2009). Eine Ausnahme davon stellt das ehemalige

Humanistische, in der DDR verwurzelte Milieu dar, welches bis 2000 in der unteren Oberschicht angesiedelt war und aus dem sich das DDR-Nostalgische Milieu entwickelt hat, das vor allem in der Unterschicht und oberen Mittelschicht anzusiedeln ist.

Unter Punkt 1.3 soll die für Ostdeutschland typische Gruppe der DDR-Nostalgischen näher charakterisiert werden.

1.3. Das Milieu der DDR-Nostalgischen

1.3.1. Das Phänomen der DDR-Nostalgie

Das Phänomen der DDR-Nostalgie ist ein relativ junges Phänomen. Es entstand nicht direkt nach der Wende. Zunächst überwog die Euphorie über die deutsche Einheit. Die Beschäftigung mit der Vergangenheit war zunächst irrelevant (Bartl 2006:4). Erst Mitte der 90er Jahre kam es vor allem durch enttäuschte Erwartungen über den Zusammenschluss der beiden Staaten und die öffentliche Thematisierung von fast ausschließlich negativen Themen über die DDR unter Auslassung der Alltagserfahrung der DDR-Bürger zu einem ersten Höhepunkt der DDR-Nostalgie (Neller 2006:187)¹⁵, 2003 kam es zu einem erneuten Höhepunkt. Zu diesem Zeitpunkt schätzten 40% (!) der ehemaligen DDR-Bürger in ihrer summarisch retrospektiven Bewertung die DDR positiv ein (:187).

Bartl, Ahbe, Nehler und andere kommen zu einer differenzierten Bewertung der Ursachen und Auswirkungen der DDR-Nostalgie:

- Sie stellt nicht nur eine Verklärung der Vergangenheit dar, sondern die Rücknahme der totalen „Verteufelung der DDR und ihrer ehemaligen Bevölkerung“ (Bartl 2006:21).
- Sie dient „als eine Art Relativierung, die unangenehme Wahrheiten über die Eigengruppe oder das eigene Leben zurückweisen will“ (Ahbe 2005: 65).
- „Zum anderen stellt Ostalgie eine Art Selbsttherapie dar, die die Auswirkungen der in den 1990er Jahren erfolgten geschichtspolitischen Kolonisierung der Ostdeutschen ausgleicht“ (:65).
- Sie sollte als Integrationsstrategie vieler Ostdeutscher verstanden werden, die nicht die DDR wieder herbeisehnen, aber doch „auf ihre eigenen, von denen der

¹⁵ Eine ausführliche Begriffsbestimmung der DDR-Nostalgie, Ostalgie und verwandten Erscheinungen erklärt Bartl (2006: 4-6): „Das bekannteste Schlagwort ist sicher Ostalgie, das synonym zur DDR-Nostalgie gebraucht wird. Das Wortspiel aus Osten und Nostalgie wurde angeblich 1995 von dem Dresdner Kabarettisten Uwe Steimle geprägt. Ostalgie ist jedoch laut Ahbe insbesondere pejorativ konnotiert, da sowohl „Ost“ als auch „Nostalgie“ eher für Defizitäres stehen – „Nostalgie“, weil es dem optimistischen, modernen Zeitgeist entgegenläuft und „Ost“ oder „ostig“, weil es mit rostig, marode und überholt in Verbindung gebracht wird“.

westdeutschen Mehrheit abweichenden Erfahrungen, Erinnerungen und Werte nicht verzichten wollen“ (Ahbe 2005:66).

- Unter den DDR-Nostalgischen kann zwischen verschiedenen Affinitäten zur DDR-Ideologie unterschieden werden: Zum einen die „unideologischen“ Nostalgiker, die zwar nichts vom sozialistischen Gedankengut halten, aber dennoch in der DDR retrospektiv mehr positive als schlechte Seiten sehen. Auf der anderen Seite die „ideologischen“ Nostalgiker, die sowohl überzeugte Anhänger der Ideologie, als auch der praktischen Umsetzung des Sozialismus in der DDR sind.¹⁶ Die „ideologischen“ Nostalgiker machen über die Jahre stets die Mehrheit aus (2004: 69%), während es nur wenige „unideologische“ Nostalgiker (2004: 2%) gibt (Neller 2006:249-255).
- „Und schließlich ist Ostalgie ein kommerzielles Konzept, das einen Markt geschaffen hat und Bedürfnisse wecken will, die auf diesem Markt befriedigt werden sollen“ (Ahbe 2005:65).¹⁷
- Bartl ist überzeugt, dass DDR-Nostalgie solange bestehen wird, bis es zu einer materiellen Verbesserung und auch zu einem differenzierten, öffentlichen, für Ostdeutsche annehmbaren Diskurs über die DDR gekommen ist (Bartl 2006:24).

Nach dieser kurzen Beschreibung der DDR-Nostalgie wird im nächsten Abschnitt der Frage nachgegangen, aus welchen Ursprungsmilieus vor der Wiedervereinigung sich das DDR-Nostalgischen Milieu entwickelte.

1.3.2. Ursprungsmilieus der DDR-Nostalgischen

Aus welchen ursprünglichen Milieus sich das Milieu der DDR-Nostalgischen entwickelt hat, wird unterschiedlich beurteilt.

Vester sieht das rationalistisch-technokratische Milieu, das in der DDR ca. 7% der Bevölkerung ausmachte, als Keimzelle des DDR-verwurzelten Milieus (Vester 2001:529). Deren Repräsentanten werden später in der gesamtdeutschen Studie von Sinus als DDR-Nostalgische bezeichnet und machten 2007 5% der gesamtdeutschen Bevölkerung aus. Das rationalistisch-technokratische Milieu bestand vor allem aus Angestellten und Beamten mit hohen Bildungsabschlüssen in leitenden Positionen in Staat und Wirtschaft mit mittleren und hohen Einkommen (:529). Sie standen häufig in kritischer Opposition zur hemmenden Macht der Bürokratie und charakterisierten sich durch hohes Arbeitsethos, Karriere- und

¹⁶ Nichtnostalgiker, welche die Idee des Sozialismus befürworteten, aber sie im DDR Regime nicht gut umgesetzt sahen, gehören streng genommen nicht in das Milieu der DDR-Nostalgischen.

¹⁷ Siehe auch Sinus Studie (Kalka & Allgayer 2007:61-67).

Perfektionsstreben, Elitebewusstsein, Machbarkeit und Rationalität. Enttäuscht vom Ausschluss aus dem wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Umbau nach 1989 besinnen sich diese Milieus stärker auf die DDR zurück (:529).

Hofmann (2009:4) sieht dagegen das dem rationalistisch-technokratischen Milieu nahestehende bürgerlich-humanistische Milieu mit seinen Anpassungsschwierigkeiten als Ursprung der DDR-Nostalgischen. Das bürgerlich-humanistische Milieu bestand aus Menschen mit gehobenen und höheren Bildungsabschlüssen. Wissenschaftler, Ärzte, Rechtsanwälte und Pädagogen dominierten darin. Christliche Wertvorstellungen und Tugenden wie Pflichterfüllung, Disziplin und soziales Engagement prägten ihre Lebensziele. Auf die Achtung der Menschenwürde, Toleranz und Solidarität wurde Wert gelegt. Kunst und Kultur wurden wertgeschätzt (Vester 1994:49). Hoffman geht davon aus, dass sich dieses Milieu aufgespalten hat. Der Teil der beruflich nicht fest integrierten Intellektuellen, die „an ihrem aufklärerischen und sozialistischen Ethos als Integrationsideologie“ (Hofmann 2009:5) festhielten und sich gegen die Elitekonkurrenz aus dem Westen nicht durchsetzen konnten, schlossen sich zum DDR-verwurzelten Milieu zusammen. Der andere Teil, der etablierte humanistische Anteil, verbürgerlichte sich, und es fand eine neue Elitenbildung statt. Auf Grund ihrer Sozialerfahrungen steht diese allerdings ebenfalls in einer gewissen Distanz zur westlichen Demokratie- und Freiheitserfahrung (:5).¹⁸

1.3.3. Charakteristika der DDR-Nostalgischen

Wie bereits aus der oben beschriebenen, geschichtlichen Entwicklung verständlich wird, handelt es sich bei den DDR-Nostalgischen hauptsächlich um resignierte „Wende-Verlierer“, die sich auch weiterhin durch das Festhalten an preußischen Tugenden und altsozialistischen Vorstellungen von Gerechtigkeit und Solidarität auszeichnen. Laut Sinus Sociovision¹⁹ liegt der Altersschwerpunkt bei den über 45-Jährigen, viele gehörten früher zum Führungskader in Partei, Verwaltung, Wissenschaft und Kultur, und sind heute vor allem Angestellte und Arbeiter mit der höchsten Arbeitslosenrate im Milieuvergleich (Wippermann & Magelhaes 2005:164). Eine ausführliche Charakterisierung der Besonderheiten der DDR-Nostalgiker im Bezug auf Lebensstil, Alltagsästhetik, soziale Identität, Freizeit, Sprache, Gestus, Kommunikationsbesonderheiten, Sehnsüchte und

¹⁸ Meines Erachtens haben beide Recht. 15% humanistisches in der DDR verwurzeltes Milieu kann sich weder nur aus 10% humanistischem Milieu, noch nur aus 6% Technokratischem Milieu speisen. Das würde auch unsere persönliche Erfahrung im Umgang mit DDR-Nostalgischen bestätigen.

¹⁹ www.sociovision.de/uploads/tx.../informationen_2009_01.pdf (Stand 09.01.2010).

Tagträume, Lebenssinn, Weltanschauung und Religion, ist aus der Tabelle 1 im Unterpunkt 1.5.2. ersichtlich.

1.4. „Konfessionslose“

Nach der Beschreibung der DDR-Nostalgischen werden im Folgenden Konfessionslose charakterisiert, um anschließend beide Gruppen in Beziehung zueinander zu setzen.

1.4.1. Charakterisierung

Der Begriff Konfessionslose ist ein kirchlicherseits eingebürgerter Begriff, um die Menschen zu beschreiben, die keiner Religion oder Religionsgemeinschaft angehören (Laepfle & Bärend 2007:7). Konfessionslose selbst haben in diesem Sinne keine entsprechende Selbstreflexion. „Sie verstehen sich überwiegend nicht als Atheisten, sie wollen nur mit einer besonderen Gottesbeziehung nichts zu tun haben. Sie haben vergessen, dass sie Gott vergessen haben“ (Bärend 2007:15-16). Der Begriff „konfessionslos“ ist aus verschiedenen Gründen umstritten (:15). Zum einen handelt es sich bei den Konfessionslosen um eine durchaus heterogene Gruppe. „Viele sind auf postmoderne Weise ‚glaubenstolerant‘, lassen also unterschiedliche religiöse Bindungen gleichgültig nebeneinander stehen. Andere dagegen sind ausgesprochen ‚kondessorsch‘ nichtkirchlich. Wieder andere - sie dürften vor allem im Westen unseres Landes zahlreich sein - haben sich in einer ungestillten religiösen Sehnsucht, enttäuscht von der Kirche (oder einem subjektiven Kirchenbild) zurückgezogen“ (Laepfle & Bärend 2007:7). Der Begriff „Konfessionslose“ suggeriert zudem, „die so bezeichneten Menschen fühlten sich - analog zu Obdachlosen oder Arbeitslosen - mit einem Mangel behaftet, würden also den Glauben subjektiv entbehren und seien auf religiöse Defizite hin anzusprechen“ (:7). Mahlburg empfiehlt folgenden Umgang mit dem Wort Konfessionslose: „Da die ebenfalls diskutierte Bezeichnung ‚konfessionsfrei‘ im Gegenzug indirekt die anderen als ‚kirchlich Gebundene‘ diskreditiert, also als in gewisser Art unfrei diskreditiert, ist dem Dilemma ‚nur zu entgehen, wenn man ‚Konfessionslosigkeit‘ und ‚Konfessionslose‘ bewusst als Behelfsbezeichnungen versteht und im übrigen zu beschreiben versucht, was und wen man meint“ (Mahlburg Fred 2002:243). Da zurzeit kein anderer Begriff Verwendung findet und er in der theologischen Literatur allgemein anerkannt ist, wird er auch hier gebraucht. Wenn in dieser Arbeit von Konfessionslosen gesprochen wird, sind ostdeutsche Konfessionslose gemeint, die keine Gottesbeziehung haben und auch bisher nicht an einer solchen interessiert waren. Eine intellektuelle oder emotionale Offenheit für religiöse Themen und Phänomene, die laut Religionsmonitor 2008 bei erstaunlichen 20% (Petzoldt

2009:133) der Konfessionslosen in Ostdeutschland vorhanden ist, soll damit nicht ausgeschlossen sein. Im Normalfall allerdings ziehen sich säkularisierte Konfessionslose nicht in eine individuelle Religiosität zurück, sondern sind schlicht „religionsabstinent“ (Pollack & Pickel 2000:306). Oder anders ausgedrückt: „Konfessionslose fühlen sich normal, wenn sie sich religiös indifferent verhalten“ (Schröder 2007:112). Und es soll noch einmal betont werden: Konfessionslosigkeit darf nicht mit Atheismus verwechselt werden. Der Atheist „glaubt“, dass es keinen Gott gibt, in der ostdeutschen Gedankenwelt dagegen gibt es Gott oft gar nicht (:113). Drei Viertel der Bevölkerung Parchims gehören zur Gruppe der Konfessionslosen.

1.4.2. Konfessionslose und DDR-Nostalgische

Betrachtet man die Einstellungen der DDR-Nostalgischen zu Kirche, Religion, Bibel und Glaube, bilden sie eine Teilmenge des in Ostdeutschland großen Lagers der Konfessionslosen. Nicht alle Konfessionslosen sind DDR-nostalgisch, aber fast alle DDR-Nostalgischen sind konfessionslos. Religion ist für sie identisch mit Kirche. An beidem besteht kein Interesse. Die Grundhaltung Religion und Kirche gegenüber ist negativ, beide stehen unter dem Verdacht der „Massenverdummung“, Religion und Kirche werden deswegen auch mit der SED verglichen und sind grundsätzlich etwas für schwache Menschen. „Die Geselligkeit mit Gleichgesinnten (die Enklave der Deprimierten)“ dient als Religionsersatz (Wippermann & Magelhaes 2005:178). „Eventuell erinnert man sich nostalgisch an die Rolle der Kirche zu DDR-Zeiten und an die Unruhen vor der Wiedervereinigung und kann sich höchstens vorstellen, dass die Kirche ihr soziales Engagement intensiviert“ (Vellguth 2006:36).

1.4.3. Geschichtliche Entwicklung der Konfessionslosigkeit im Osten Deutschlands

Der prozentual stärkste Rückgang der Christen fand in den Jahren nach 1945 statt. Durchschnittlich verringerte sich die Anzahl der Christen von 94% innerhalb von zwei Generationen auf unter 30 % auf das ganze Land bezogen, während sich die Konfessionslosen von etwa 6% auf zwei Drittel der Bevölkerung verzehnfachten (Göllner & Huber 2006:18).

Dass die Ursachen nicht nur an dem sozialistisch geprägten System und den durch sie verursachten Repressalien liegen kann, wird deutlich, wenn man Ostdeutschland mit anderen ehemals sozialistischen Ländern mit zum Teil deutlich restriktiverer Religionspolitik vergleicht. In der Sowjetunion oder in Albanien mit zuweilen tödlichem

Ausgang für Dissidenten ist es nicht annähernd zu einer vergleichbaren Religionslosigkeit gekommen wie in Ostdeutschland (Tiefensee 2007:71). Auch die Entwicklung nach dem Zusammenbruch des SED-Systems macht den Unterschied zu anderen Ländern deutlich. Während in Ostdeutschland die Mitgliederzahlen der Kirchen weiter rückläufig sind, kam es zum Beispiel in Estland seit 1990 gegenüber 1987 zu einer Verzehnfachung der Taufzahlen (Wohlrab-Sahr 2002:22).

Obwohl die ausgeprägte Areligiosität der ostdeutschen Region vordergründig ein Ergebnis der SED-Diktatur zu sein scheint, liegen die Ursachen historisch weiter zurück und sind komplex. Von Bedeutung ist, dass der heutige Nordosten Deutschlands als eines der letzten Gebiete Europas erst im 12. Jahrhundert christianisiert wurde (Meiß 2008:85; Karge, Münch & Schmied 2004:246). Entscheidend scheint für Nordostdeutschland die Tatsache zu sein, dass das Christentum seit der teils gewaltsam vorgenommenen Christianisierung nur selten die Möglichkeit hatte, so Fuß zu fassen, dass sich die Bevölkerung mit dem christlichen Glauben langfristig und tiefgehend identifizieren konnte (Schröder 2007:105). Bis zur Reformation konnte sich keine lange Tradition ausbilden. Die Landarbeiter der Gutsherren wurden von der Kirche nicht erreicht. Erweckungen fanden in Ostdeutschland nur in wenigen Gegenden statt. Die NS-Zeit förderte weitere Massenausritte. Die Konflikte zwischen nationalsozialistischen Feiern und Konfirmation waren dabei nur eine Vorwegnahme der späteren Auseinandersetzung mit der sozialistischen Jugendweihe (:104). Als nach 1945 durch die Landreform die kirchlich einflussreichen Großgrundbesitzer vertrieben wurden, verlor die evangelische Bevölkerung ihre letzten Stützen (Tiefensee 2007:71). Das SED-Regime setzte letztlich nur fort, was viel früher schon begonnen hatte (Schröder 2007:105).

Auch die Wende brachte keine Änderung. Die geistliche Krise wird ganz im Gegensatz zur materiellen Krise nur von kirchlichen Insidern als eine solche empfunden, nicht jedoch von den Betroffenen. Mittlerweile sind viele Ostdeutsche schon in der dritten Generation konfessionslos (Herbst 2007:102). Ein religiöses Grundverständnis ist damit verloren gegangen.

Seit 1989 ist eine neue Generation herangewachsen, die nicht mehr im DDR-Regime geboren wurde. Der „Schwerkraft der Normalität“ folgend, geben zwar laut der Studie „Gott nach dem Kommunismus“ 98% der konfessionslosen Eltern ihre „Konfessionslosigkeit“ erfolgreich an ihre Kinder weiter (Herbst 2007:105), trotzdem fällt auf, dass sich diese Generation ganz im Gegensatz zu der Entwicklung im Westen Deutschlands zunehmend für den Glauben öffnet. Die Kulturosoziologin Wohlrab-Sahr stellt fest, dass im Osten, im Gegensatz zu Westdeutschland der Anteil derjenigen, die an

Gott glauben, von Geburtsjahr zu Geburtsjahr steigt (Wohlrab-Sahr 2002:21). Diese Öffnung gegenüber Religion schlägt sich allerdings nicht, wie in anderen ehemals sozialistischen Ländern, im Anschluss an eine Kirche nieder (:22).

1.5. Ansprechbarkeit der DDR-Nostalgischen

1.5.1. Vorschläge von Schulz

Genau wie die Konfessionslosen stellen die DDR-Nostalgischen ein für den Glauben und die Kirche schwer erreichbares Milieu dar. Schulz stellt die Frage:

„Welche Chancen hat eine Kirche in Zukunft mit ihrer Arbeit mit Menschen, die mit der traditionsbewahrenden Funktion der Kirche wenig anfangen können oder auf die weder kirchliche Fortbildungsangebote noch das gemeinschaftliche Miteinander einen Reiz ausüben?“ (Schulz, Hauschildt & Kohler 2008:211),

weil sie „nie einer Religionsgemeinschaft angehört haben und immer schon konfessionslos waren“ (:212). Da Schulz zwischen den Milieus innerhalb der Kirche²⁰ und den Milieus Konfessionsloser große Ähnlichkeit sieht (:47), empfiehlt sie letztlich auch ähnliche Strategien zur Erreichung der Konfessionslosen. Innerhalb der Kirche unterscheidet sie 6 Milieus, bei denen sie unterschiedliche Zugänge zur Kirche vermutet. Bezüglich der „Zurückgezogenen“ empfiehlt sie, dass kirchliche Arbeit möglicherweise durch die „Zuwendung zu den Schwachen“ plausibel wird (:213). Sinnvoll und nützlich erscheint den „Geselligen“ die Kirche möglicherweise, wenn sie als Träger verschiedener sozialer Angebote auftritt, wobei sie jedoch nicht zur Mitgliedschaft aufrufen darf (:215). Ähnliches gilt für die „Kritischen“. Für sie sind zusätzlich die Ziele der Kirche insgesamt von Bedeutung. Kulturelle, wertorientierte und gesellschaftskritische Arbeit der Kirche, Rituale und Dialog spielen für sie eine große Rolle (:216). Die „Mobilen“ können, so Schulz, durch mediale Events erreicht werden. Um sie in der Kirche zu verwurzeln, mahnt sie Kreativität an. Die „bodenständigen“ Konfessionslosen sind durch ihre andersgeartete Lebenswelt ähnlich schwer wie die „Zurückgezogenen“ zu erreichen. Eine Zusammenarbeit mit Heimat- und Kirchenbauvereinen stellt vermutlich eine Kontaktmöglichkeit dar (:217). „Der Sinn für das Informative“, „die Neugier, die Lust am Lernen, die Suche nach Verständnis für eine gesellschaftliche Kraft“, wäre eine Chance, den ebenfalls schwer zu erreichenden „Hochkulturellen“ den Sinn der Arbeit der Kirche plausibel zu machen (:218).

²⁰ Schulz bezieht sich auf die Typologie der vierten EKD-Mitgliederstudie (Schulz, Hauschildt & Kohler 2008:46).

Schulz weist auf die große Bedeutung des Wissens um die eigene Herkunft hin (Schulz, Hauschildt & Kohler 2008:263). Schließlich geht es um mehr als nur die Formulierung einer Botschaft für das eigene Milieu. Bevor es im Folgenden um den Ansatz der nonamechurch geht, wird deswegen auf die spezielle Milieuzugehörigkeit der Leiter der Gemeindegründungsinitiative eingegangen.

1.5.2. Situierung des Forschers

Die Milieuverortung von mir und meiner Familie fällt bei einer sehr „bunten“²¹ Vergangenheit schwer. Aufgewachsen bin ich in einer Familie, die man nach der Sinusstudie von 1980 im traditionellen Arbeitermilieu lokalisieren würde (beschaulich-geregelter Feierabend in zahllosen Vereinsgaststätten, Schrebergarten am Rande der großen Industriequartiere, materielle und soziale Sicherheit, Solidar- und Gemeinschaftswerte, bescheidener Wohlstand), in meinem Fall in der unteren Mittelschicht. Nach dem Durchlaufen verschiedener Etappen, die, durch zahlreiche langjährige Auslandsaufenthalte bedingt, meines Erachtens in keines der typisch deutschen Milieus einzuordnen sind, würde ich nach den Sinusmilieus 2010 jetzt am ehesten im Milieu der modernen Performer eingeordnet werden, auch wenn ich nicht mehr zu dessen Altersschwerpunkt gehöre. Intensives Leben – beruflich und privat, Flexibilität, hohes Bildungsniveau, Freiberufler, gehobenes eigenes Einkommen, Kreativität und Innovativität als oberste Ziele, grenzenloser Einsatz für „das eigene Ding“, hohe Frustrationstoleranz und Ausdauer bei der Verfolgung von Zielen, Multimedia-Begeisterung, selbstverständliche Integration der neuen Medien in das berufliche und private Leben, positive Einstellung zum technologischen Fortschritt – all dies sind Charakteristika, mit denen dieses Milieu beschrieben wird, die durchaus auf mich zutreffen. Nach langjährigen Auslandsaufenthalten würde ich mich allerdings noch spezifischer bei den sogenannten „Third Culture Kids“ (Pollock, Van Reken & Pflüger 2003:394) einordnen, also weder in der einen noch in der anderen Kultur und damit auch in keinem spezifischen Milieu. Sowohl die theoretische Einordnung in das Milieu der modernen Performer, als auch die Identifikation mit der „Third Culture“ erscheint mir, wenn auch persönlich nicht immer ganz einfach, für das Erreichen fremder Milieus eine gute Voraussetzung.

²¹ Bevor ich 2006 als Facharzt für Allgemeinmedizin eine Praxis in Ostdeutschland übernahm, arbeitete ich in der Abteilung für Innere Medizin in der Asklepiosklinik Parchim, davor in der Abteilung für Chirurgie der Kreisklinik Roth bei Nürnberg. Von 1993 - 2002 war ich als Gemeindegründer und Arzt im Hochland von Peru tätig, davor als Praxisassistent in Nürnberg, meiner Heimatstadt, und davor fast zwei Jahre in den Bereichen Innere Medizin, Chirurgie, Gynäkologie, sowie Kinderheilkunde im afrikanischen Königreich Lesotho am Krankenhaus „Queen Elizabeth II“ in der dortigen Hauptstadt Maseru. Schon zu Studienzeiten gab es mehrere Einsätze und Praktika im außereuropäischen Ausland (Indien, Nepal, Malaysia, Peru, Afrika).

1.5.3. Praktische Erfahrungen der missionarischen Ansprechbarkeit in der nonamechurch

Die Vermutungen von Schulz finden wir in unseren Erfahrungen in der nonamechurch bestätigt, wobei meines Erachtens die „Kritischen“ von ihrer Charakteristik den überaus größten Teil der DDR-Nostalgischen stellen dürften. Entsprechend werden die Treffen der nonamechurch kulturell und wertorientiert geprägt, spielen Dialog und Rituale eine große Rolle. Im Folgenden wird gezeigt, wie die theoretischen Überlegungen der vorangegangenen Abschnitte praktisch umgesetzt werden können.

Sonntäglich trifft sich die nonamechurch in einem Gesprächskreis mit sogenannten Konfessionslosen, um diese mit Gott bekannt zu machen und dem Fernziel, eine gesellschaftsrelevante Gemeinde²² zu gründen.

Zurzeit haben wir ein geräumiges, einladendes Haus, in dem sowohl die wöchentlichen Treffen mit derzeit etwa 10 - 20 Teilnehmern, als auch die „special events“ mit bis zu 60 Personen stattfinden. Typischerweise sind über 50% der Teilnehmer (zum Teil ehemalige) Konfessionslose. Auch wenn nicht alle zum Milieu der DDR-Nostalgischen gehören, ist bei fast allen die Affinität zur DDR recht ausgeprägt. Das große Haus ermöglicht es uns, in einer Art Lebensgemeinschaft mit Kurz- und Langzeitgästen zusammenzuleben. Dadurch ist es uns möglich, in einzelne Personen zu investieren und ganzheitliches Christsein lebensnah zu vermitteln. Wir sind der Überzeugung, dass die ostdeutsche Situation eine besondere Aufmerksamkeit braucht und unser erklärtes Ziel ist es, Konfessionslose zu erreichen.

2005 wurde im Auftrag der katholischen Kirche eine qualitative Arbeit zur Unterstützung der publizistischen und pastoralen Arbeit in Auftrag gegeben (das sogenannte Zielgruppenhandbuch). Obwohl sie wenig konkrete Anwendung bietet, wie verschiedene Milieus erreicht werden können, gewährt sie doch eine gute Beschreibung verschiedener Lebensaspekte, die mit Glaube und Religion zu tun haben. Im Folgenden werden einige der Einschätzungen, die das Zielgruppen-Handbuch (Wippermann & Magelhaes 2005: 163-180) bezüglich des DDR-Nostalgischen Milieus nennt, Ansprechmöglichkeiten zugeordnet, wie sie in der nonamechurch Anwendung finden. Als praktisches Beispiel wird, wo möglich, stichwortartig die Beschreibung einer im Dezember 2009 durchgeführten, speziellen DDR-Weihnachtsfeier gegeben. Nicht alle Teilnehmer der

²² Zur ausführlichen Beschreibung der Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus siehe „Die Welt umarmen“ von Professor Reimer 2009.

Weihnachtsfeier gehörten zu dem Milieu der DDR-Nostalgischen, einen hohen Anteil stellten jedoch Konfessionslose.

Charakteristika des Milieus DDR-Nostalgische laut Zielgruppen-Handbuch der katholischen Kirche	Ansprechmöglichkeiten in der Gemeindegründungsinitiative nonamechurch	Praktisches Beispiel: Kontextualisierte ²³ DDR-Weihnachtsfeier vom 12.12.2009
<p>Lebensstil</p> <p>Aktive Freizeitgestaltung als Kompensation des Gefühls, nicht mehr gebraucht zu werden: Heimwerken, Hausumbau, Lesen, Engagement in Vereinen.</p>	<p>Den Nachbarn, Arbeitskollegen, etc. um Hilfe bitten. Ihm so zeigen, dass er gebraucht wird (Bsp. Gartenarbeit). Sich zusammen mit ihnen in Vereinen, z.B. Schulelternrat engagieren.</p>	<p>Jeder bringt etwas mit.</p> <p>Möglichst viele am Ablauf beteiligen.</p> <p>Ein Nachbar, der sonst nie kommt, bringt seine Familie mit, und spielt die Rolle des Weihnachtsmannes.</p>
<p>Alltagsästhetik</p> <p>Geschmacksfragen haben keine Priorität.</p>	<p>Nicht protzen, einfache Wohnzimmergestaltung.</p>	<p>Es gibt typische Ostprodukte zu essen, einen mit Lametta behängten, DDR-geschmückten Weihnachtsbaum, DDR-Geschenke, Westpakete.</p> <p>Eine Teilnehmerin aus Ostdeutschland zieht sich bewusst eine Küchenschürze an und trägt Lockenwickler.</p>
<p>Soziale Identität</p> <p>Sieht sich als Opfer, „Mensch zweiter Klasse“.</p> <p>Utopie von Gleichheit, Solidarität und Gerechtigkeit.</p> <p>Kleiner nachbarschaftlicher Kreis.</p> <p>Zurückhaltend, bescheiden, verbittert, resigniert.</p>	<p>Jesus als Opfer präsentieren.</p> <p>Ganzheitliches Christsein predigen und leben. Ekklesia.</p> <p>Persönliche Einladung zum Gesprächskreis zu uns nach Hause.</p> <p>Jesus leidet mit. „Heilung der Vergangenheit“.</p>	<p>Jesus, der als Opfer im Futtertrog geboren wird.</p> <p>In der weiteren Weihnachtsgeschichte kommen Arme (Hirten) und Reiche (Magier) vor.</p> <p>Die Weihnachtsfeier findet im großen Wohnzimmer einer Privatwohnung statt.</p> <p>Die schwierige Situation der „Heiligen Familie“ als Identifikationsmöglichkeit.</p>
<p>Freizeit</p> <p>Garten, Basteln, Do-it-yourself.</p> <p>Nachbarschaftshilfe</p>	<p>Gegenseitige Hilfe im Garten, bei Umzügen.</p> <p>Tipps für Garten und Umbauten geben lassen.</p>	<p>Gemeinsam wird im Vorfeld für die Dekoration gebastelt.</p> <p>DDR spezifische Utensilien (Musik, Bilder) werden mitgebracht.</p> <p>Weihnachtskartenbasteln²⁴</p> <p>Tipps für den Weihnachtsbaum wurden eingeholt.</p>

²³ Das Konzept der Kontextualisierung wird unter 2.2.4. genauer beschrieben.

²⁴ Es wurden erst, wie zu DDR-Zeit üblich, typische Papiersterne aus gefaltetem Papier geschnitten, die dann auf Papier geklebt und mit Weihnachtswünschen versehen wurden. Nach einem Losverfahren wurden sie anschließend unter den Teilnehmern ausgetauscht.

	Alte Kulturen, Geographie, Geschichte, Politik, wird im Fernsehen erlebt.	Archäologie, biblische Geschichte, z.B. Papyrologie. Aktuelle Bezüge zu TV-Sendungen herstellen.	Das Rahmenprogramm bildete die in der DDR traditionelle Sendung „Zwischen Frühstück und Gänsebraten“, mittels des Programms „crazy speech“ ²⁵ wurden Bilder alter Darsteller zum Leben erweckt und mit persönlichen Texten versehen. Videosequenzen mit alter DDR-Werbung wurden als Vorschlag für Weihnachtsgeschenke eingespielt. ²⁶
	Ausflüge	Kanufahrten, zur BuGa nach Schwerin, etc.	
Sprache und Gestus	Ausgeprägtes Mitteilungsbedürfnis mit ausführlichen Schilderungen der eigenen ausweglosen miserablen Situation.	Zulassen, zuhören, nach dem Motto: „erst verstehen, dann verstanden werden“, viel Raum für Gespräche und diskussionsartige Beteiligung.	Auspacken der DDR-Weihnachtsgeschenke und des „Westpakets“ ²⁷ mit ausführlicher Schilderung des Inhaltes und der damit verbundenen Emotionen.
Kommunikationsfallen	Westler wissen nichts über Ostdeutschland. Zentrale Ansprechpartner sollten nicht aus dem Westen kommen, man vermutet schnell Respektlosigkeit und Überheblichkeit gegenüber „Ostlern“.	Immer wieder zuhören, staunen, bewundern, wie mit der Situation umgegangen wurde. Jede Meinung zählt, wird nicht korrigiert. Jede Frage ist erlaubt und wird ernst genommen.	Ein Märchenquiz ²⁸ (Märchen waren und sind ein essentieller Bestandteil der DDR-Weihnacht) ²⁹ „Ostler“ führen durch das Programm. Sie können selbst auch über die Schattenseiten der DDR (Weihnacht) sprechen. ³⁰
Sehnsüchte und Tagträume	Sich etwas mehr leisten können.	Die Wohnung, bzw. den Computer bewundern und um eine Begehung, bzw. Erklärung bitten und umgekehrt auch gewähren.	Den tieferen Sinn der Geschenke der 3 Weisen erklären.

²⁵ Mit dem Programm können Fotos vollautomatisch lippensynchronisiert werden.

²⁶ An den anderen Adventssonntagen wurde jeweils die Weihnachtsfeier von anderen Ländern thematisiert, nach landesüblichen Bräuchen gefeiert und der Bezug zum Glauben hergestellt.

²⁷ Das Paket wurde sorgfältig ausgepackt, das Geschenkpapier zur Wiederverwertung gefaltet. Nach dem Öffnen des Pakets wurde zunächst an dem Paket gerochen, um den typischen Geruch von Palmolive Seife, Sarotti Schokolade und Jakobs Krönung zu genießen.

²⁸ In der Tat kam es zu einem kleinen Konflikt, als die einzige Teilnehmerin aus Westdeutschland in der Vorbereitung behauptete: „Ihr hattet ja nichts in der DDR“, ähnlich konterte später eine Ostlerin: „Im Westen kennt ihr ja keine Märchen“.

²⁹ An der Schule wird normalerweise zu Weihnachten kein Krippenspiel oder ein mit religiösen Inhalten gefülltes Theater gespielt. Typische Aufführungen sind Grimms Märchen, wie „Der Froschkönig“ oder „Rotkäppchen“ in verschiedenen Variationen.

³⁰ So wurde z.B. der ironisch-sarkastische Text „Weihnachten in der DDR“ (Reinhard Ulbrich, 1998; <http://www.schmunzelmal.de/Weihnachten/DDR-Weihnachten.htm> Stand 09.01.2010) von einer Teilnehmerin, die stark im DDR-nostalgischen Milieu verwurzelt ist, vorgelesen und alle konnten herzlich darüber lachen.

Lebenssinn	Nostalgische Verklärung der guten sozialistischen Zeit, die von guten Idealen getragen war.	Ganzheitliches Christsein.	
	Früher der Beruf als Lebensinhalt, jetzt vielfach („hauptberuflich“) arbeitslos.	Zeitnot ist meist nicht das Problem.	Wenn der Weihnachtsengel verkündet: Freuet Euch, verkündet er „Frohe Weihnachten“, wie wir es auch tun. Was gibt wahre Freude?
	Wir-Identität, Opfermentalität.	Auf Mangelsituationen in anderen Länder, z.B. Peru hinweisen.	
	Hang sich zu verkriechen.	Notwendigkeit immer wieder taktvoll und kreativ einzuladen.	
	Familie gibt Lebenssinn.	Die Gruppe kann Familienersatz oder Ergänzung sein.	
Demonstration der eigenen Robustheit: „Ich kam damals zurecht und heute auch“.	Versteckte Hilferufe ernst nehmen.		
Idole: Gleichgesinnte und Gleichbetroffene. Das nachbarschaftliche Netzwerk organisieren.	Einladung zu Geburtstagsfeiern, Teilnahme und Einladung zu Straßenfesten.		
Weltanschauung	Jegliche Weltanschauung steht seit der DDR-Erfahrung unter Generalverdacht.	Drängen und Pauschalierungen vermeiden. Besonders „geistliche“ Teilnehmer werden darauf hingewiesen, plumpe Bekehrungsversuche zu unterlassen.	
	Glaube nur an das, was sichtbar und messbar ist.	Kippfiguren bieten die Möglichkeit, diese Vorstellung zu hinterfragen.	
	Wunsch nach Erkenntnis, Tendenz zu sozialpolitischen Pauschalurteilen und Verschwörungstheorien.	Filme wie „Illuminati“ oder „Sakrileg“ nutzen um biblische Wahrheiten daran zu verdeutlichen.	
Bibel	Geschichtliches Interesse.	Biblische Archäologie bekannt machen.	
	Wahrheit		
	Werte: Ordnung, Disziplin, Solidarität.	Die Bergpredigt oder die Zehn Gebote behandeln.	
	Kein Bezug zum eigenen Leben.	Immer wieder den persönlichen Bezug herstellen, regelmäßige Lebensberichte.	
	Komplizierte Sprache.	mit Übersetzungen wie der „Volxbibel“ oder „Hoffnung für alle“ arbeiten.	
Märchenhafter Charakter.	Vergleich mit Märchen: Bsp.: „Was hat der Froschkönig mit dem Glauben zu tun“, aber auch den Unterschied verdeutlichen.	Märchen beginnen mit „Es war einmal...“, die Weihnachtsgeschichte mit: „Es begab sich aber...“.	

Abbildung 2 Tabelle DDR-Nostalgische und ihre praktische Ansprechbarkeit

Die oben skizzierte milieuspezifische Arbeit hat sich in der nonamechurch bewährt. Zum einen sehen wir, wie gerade Konfessionslose erreicht werden und sich in den Treffen wohlfühlen, zum anderen haben wir den Eindruck, dass es gelingt das Evangelium milieugerecht zu vermitteln. Nach sechs Jahren lesen vormals am Evangelium desinteressierte Konfessionslose selbstständig die Bibel, beten, erfahren Lebensveränderung, machen Erlebnisse mit Gott in ihrem Alltag und geben sogar gelegentlich von ihrem noch unsicheren Glauben an andere weiter.

1.6. Schlussfolgerungen

Die Milieuperspektive ist, wie Schulz es ausdrückt, eine „zauberhafte Sehhilfe“ (Schulz, Hauschildt & Kohler 2008:13), die uns dabei hilft, vorher Unsichtbares zu entdecken.

„Sie entdramatisiert die Wahrheitsfrage, indem sie die in den theologischen Positionen auch enthaltenen ästhetischen Vorlieben und milieuspezifischen Wahrnehmungsmuster offen legt. Wie der christliche Glaube der Inkarnation Gottes, in dem zu einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Kultur lebenden Menschen Jesus vertraut, so sehr darf er auch in der milieuspezifischen Variante der frohen Botschaft die eine Wahrheit Gottes erkennen“ (:271).

Ich schließe mich der Einschätzung an, dass sich die Milieuperspektive vorzüglich eignet, um kirchliche Arbeit zu analysieren und zu planen. Gleichfalls gilt zu beachten: Fertige Patentlösungen bekommt man durch sie nicht (:13).

Gerade wenn es um die missionarische Erreichbarkeit des Milieus DDR-Nostalgische geht, bietet die Milieuperspektive zwar eine fokussierte Sichtweise an, Antworten für die praktische Umsetzung findet man jedoch selten. Den Grund dafür nennt Tiefensee, wenn er klarstellt:

„die christliche Botschaft ist in ihrer zweitausendjährigen Geschichte immer auf andere Religionen, nie aber auf ein areligiöses Milieu getroffen, wie es sich vor allem in den neuen Bundesländern etabliert hat. Da es auf wenige europäische Regionen begrenzt und historisch relativ jung ist – einen »Volksatheismus« gibt es feststellbar frühestens seit Ende des 19. Jahrhunderts -, herrscht zunächst vorwiegend Ratlosigkeit im Umgang mit dieser Erscheinung, was missionarische Initiativen nicht gerade beflügelt“ (Tiefensee 2007:66-76).

Meines Erachtens bedarf es zum Erreichen der DDR-Nostalgischen viel Sensibilität. Letztlich geht es nicht nur darum, sie zu verstehen, sondern mit ihnen zu leben. Strack schlägt als „Sensibilisierungsübung“ vor, Orte zu besuchen, an denen sich bestimmte Milieus treffen und auch deren Zeitungen und Bücher zu lesen (Strack 2008:71). Im Fall der DDR-Nostalgischen würde das zum Beispiel heißen, auf Jugendweihe-Feiern zu gehen,

„Super Illu“ und „Mach mal Pause“ (Wippermann & Magelhaes Isabel 2005:168-169) zu lesen und die lokale Zeitung zu abonnieren.

Ein wichtiger Ansatzpunkt scheint mir, das bei den Milieuanalysen deutlich gewordene intellektuelle Interesse der DDR-Nostalgischen und Konfessionslosen an der Bibel.³¹ Ein überraschend großer Wissensdurst an der Bibel entspricht auch unserer praktischen Erfahrung.

Wir schließen uns den wenigen an, die in der jetzigen kirchlichen Situation in Ostdeutschland, insbesondere bei den konfessionslosen Menschen des DDR-Nostalgischen Milieus, eine Chance sehen und teilen Bischof Wankes Meinung: „‘Der Wind‘, er weht derzeit der Kirche nicht nur ins Gesicht wie früher. Er weht aus unterschiedlichen Richtungen – manchmal auch als unterstützender Rückenwind“ (Facijs 2010). Wir beobachten ebenfalls, dass das Christentum im Osten Deutschlands so unbekannt ist, dass es viele schon wieder interessant finden (Facijs 2010).

Wenig erfolgversprechend erscheint allerdings das bei allen kirchlichen Milieustudien zu beobachtende Ziel der Integration in die bestehende evangelische oder katholische Kirche. Die kontextuelle Entfremdung ist m.E. bereits sehr weit fortgeschritten. Nur in Veranstaltungen, die speziell niederschwellig für Konfessionslose angelegt sind, halte ich eine Integration für möglich.

Chancenreicher erscheint, durch das stark kontextuell ausgerichtete Arbeiten, das Konzept der missionalen Kirche zu sein, welches im nächsten Kapitel ausführlich dargestellt werden soll. Es birgt viele Möglichkeiten, die indifferent, skeptisch bis negativ eingestellten Konfessionslosen mit dem Evangelium bekannt zu machen.

³¹ Eine interessante Parallele zeigt sich in Tschechien, wo prozentual ähnlich viele Konfessionslose leben wie in Ostdeutschland. Dort war die Bibel 2009 Bestseller, nachdem eine neue Übersetzung in moderner Sprache herauskam (Limberg 2010).

2. Missionale Kirche und nonamechurch

Im Folgenden wird das Konzept der „missionalen Gemeinde“ erklärt und der Frage nachgegangen, inwiefern es ein geeignetes Modell für Gemeindegründungen in dem im vorangegangenen Kapitel aus der Milieuperspektive skizzierten postsozialistischen Umfeld Ostdeutschland sein kann. Dazu soll nach einer kurzen allgemeinen Standortbestimmung das theologische Fundament der missionalen Kirche umrissen werden. Anschließend folgt ein kurzer geschichtlicher Abriss und es wird die Idee der missionalen Gemeinde erklärt. Zuletzt wird das Konzept der missionalen Gemeinde mit der Gemeindegründungsinitiative nonamechurch in der mecklenburgischen Kleinstadt Parchim verglichen und eine abschließende Beurteilung gegeben.

2.1. Kurze Standortbestimmung der Kirche in Deutschland

Während sich das Christentum in vielen Ländern Afrikas, Südamerikas, sogar in Indien und China ausbreitet, nimmt dessen Einfluss im vormals christlichen Abendland ab (Barrett, Kurian & Johnson 2001).³² Nur noch verhältnismäßig wenige Menschen der sogenannten 1. Welt haben aktiv etwas mit der Kirche zu tun oder kennen das Evangelium. Wir leben in einer „postchristlichen“ Welt (Kimball 2005:13). Sogar das als sehr christlich empfundene Nordamerika entwickelt sich in diese Richtung und wird bereits als zahlenmäßig größtes englisch sprechendes Missionsgebiet bezeichnet (:67). In Europa sieht es noch deutlich schlechter aus. In der Untersuchung „Wie Europa lebt und glaubt“ findet Zulehner bereits 1993 nur 35% Befragte, die „an einen leibhaftigen Gott glauben“ (Zulehner & Denz 1993:29). „Ich glaube, dass es einen Gott gibt, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat“, bejahten 2008 in Deutschland nur 22% (Rainer Volz/Paul M. Zulehner 2009:231). Die Situation in Ostdeutschland stellt sich noch schlechter dar, wie man an der wachsenden Anzahl Konfessionsloser ablesen kann. „Die größte Konfession“ unter den Männern in Deutschland sind in der Männerstudie von 2008, in der 970 Frauen und 1470 Männer befragt wurden (Rainer Volz/Paul M. Zulehner 2009:32) die (weithin unorganisierten) Konfessionslosen (35 %). Die beiden Altkonfessionen (Protestanten und Katholiken) sind in etwa gleich stark (28 %). Zusammen würden sie die Mehrheit bilden (56 %). Der Anteil der Muslime liegt bei 3,9 %“ (:237). Die Affinität der verbleibenden Kirchenmitglieder zu ihrer Kirche ist nicht besonders groß. Lediglich 3,9% der

³² Der Religionswissenschaftler Jenkins schreibt in seiner Analyse zur weltweiten Entwicklung der Zukunft des Christentums: „Das Zeitalter des westlich geprägten Christentums wird noch zu unseren Lebzeiten zu Ende gehen und das neue Zeitalter des ‚südlichen Christentums‘ bricht an“ (Jenkins 2006:14).

evangelischen und 16,8% der katholischen Mitglieder geben an „jeden oder fast jeden Sonntag“ einen Gottesdienst zu besuchen (Rainer Volz/Paul M. Zulehner 2009:257). Insgesamt wird in Deutschland die Kirche nur von 21% der Männer und 23% der Frauen als förderlich empfunden. 30% der Männer und 41% der Frauen sehen keinen Einfluß der Kirche auf ihr Leben, 15% der Männer und 11% der Frauen merken nichts von der Kirche (:263). Nur etwa 10% der Konfessionslosen können Sympathie für die Kirche entwickeln (:238). Die Situation wurde schon seit langem erkannt. Verschiedene internationale und nationale Strategien wurden entworfen, um dem Problem zu begegnen. AD2000 & Beyond wurde 1989 in Singapur gegründet. Über 300 kirchliche Mitarbeiter aus über 50 Nationen dachten über Weltevangelisation bis zum Jahr 2000 nach. 1990 wurde sowohl auf katholischer Seite, als auch von vielen evangelischen Werken das Jahrzehnt der Evangelisation ausgerufen. Führende Repräsentanten der Weltweiten Evangelischen Allianz, des Lausanner Komitees für Weltevangelisation und der Missionsbewegung AD2000 vereinbarten 1999 ein „globales Forum“ zu bilden, dessen besonderes Anliegen Mission und Weltevangelisation ist.³³ Auf der Kundgebung der EKD-Synode 1999 wurde festgestellt: Die „Weitergabe des Glaubens und Wachstum der Gemeinde sind unsere vordringliche Aufgabe, an dieser Stelle müssen die Kräfte zentriert werden“ (Kundgebung der EKD-Synode 1999, in: EKD: Reden, 42. zitiert in Böhlemann 2006:39). Während man die Gründung von Gemeinden anfangs für den besten Weg hielt, um den postmodernen Westen zu erreichen (Reimer 2009:21), ging, trotz vieler Aktivitäten, die Zahl der Gemeinden und der Kirchenmitglieder weiter zurück, je mehr das Jahrzehnt voranschritt (Frost 2008:42). Als Kern des Problems sieht Frost, „dass viele neue Gemeinden als kleine Kopien der alten gegründet wurden und damit lediglich das überholte Denken reproduzierten“ (Frost 2008:42). Seiner Meinung nach funktionieren bereits die schon bestehenden Gemeinden nicht und haben „gravierende Fehler“, die bei einer „klassischen Gemeindegründung“, „wie ein Virus“ fortgepflanzt werden. Es reiche nicht, einige äußere Eigenschaften der Kirche zu verändern. Er fordert deswegen, dass: „eine völlig neue Bewegung auf einer neuen Basis geboren werden“, muss (:42-43). Auch McLaren ist der Überzeugung, dass es nichts bringt, „neue Formen von kulturell angepasster Ekklesia zu erfinden oder unser Missionsmodell effektiver zu gestalten“ (Frost & Hirsch 2009:53), er hält die Neugründung des Christentums für die dringlichste Frage (Frost & Hirsch 2009:6). Eine Restaurierung der Gemeinde („Restored Church“ (McLaren 2006:27)) nach dem

³³ Nähere Informationen auf der zwar geschlossenen aber noch abrufbaren Webseite: <http://www.ad2000.org/ad2kovr.htm>, eines der Nachfolgeprojekte kann auf der Seite <http://www.joshuaproject.net/> abgerufen werden.

Motto: „was müssen wir besser machen („Church of the Lost Detail“(:27)), um Menschen zu erreichen“ reicht McLaren nicht, er schlägt eine neukonzipierte Gemeinde („reinvented church“) vor.

„Diese neue Gemeinde sucht nicht nach bloßer sozio-kultureller Adaption oder kopiert die Urgemeinde weitgehend, sondern versucht zu verstehen, wie die neutestamentliche Gemeinde ihr Heilsangebot für die auch damals schon so unterschiedlich gestaltete Welt formulierte und sich dann entsprechend in die jeweilige Kultur hinein kontextualisierte“ (Reimer 2009:22).

McLaren kommt zu dem Schluß, dass nicht weniger als eine „Revolution“ nötig ist, um die Kirche noch zu retten (Frost 2008:37-38). Auch Guder und Barrett sind der Meinung, dass die Kirche neu erfunden oder zumindest neu entdeckt werden muss (1998:77). Die Fragen nach der Rettung der Kirche durch Gemeindeerneuerung oder Neugründung stellt sich im postsozialistisch konfessionslos geprägten Umfeld von Ostdeutschland besonders dringlich. Der katholische Religionsphilosoph Tiefensee antwortet in einem Interview auf die Frage, wie man denn überhaupt mit „religiös unmusikalischen“ Menschen ins Gespräch kommen soll: „... es gibt auch noch keine ‚Strategie‘, wie mit dieser Situation konstruktiv umgegangen werden kann“ (Tiefensee 2001:39). Auch Schröder beobachtete in ihrer Dissertation über freikirchliche Gemeindegründungen in Ostdeutschland die Tendenz, dass meist nur die ursprüngliche äußere Gemeindeform der „Mutterkirche“ verpflanzt wurde. Auch sie stellt sich die Frage, ob klassische Freikirchen, die ihre Hauptgründungszeit im 19. Jahrhundert, im Kontext des Rationalismus zu Beginn der Moderne während der einsetzenden Industrialisierung hatten (:40-43), in ihrer Form für das postmoderne Ostdeutschland des 21. Jahrhundert geeignet sind. Ohne Gemeindeaufbau und Neugründungen gegeneinander auszuspielen, mahnt sie eine bessere Kontextualisierung, Kreativität und Ganzheitlichkeit, sowie eine Christuszentriertheit bei Neugründungen an (Schröder 2007:155-156). Ohne es so zu nennen, hat sie damit die Grundsätze der „missionalen Kirche“ angesprochen. Im folgenden Abschnitt wird das theologische Konzept der missionalen Kirche vorgestellt. Unter Punkt 2.3. erfolgt schließlich der Versuch einer Definition.

2.2. Theologisches Konzept der missionalen Kirche

2.2.1. missio Dei

Toni Jones ist folgender Meinung: „If the emergent church has anything rare, or even unique, it's this nexus of theory and practice, of innovative theology and innovative

practice“ (Jones 2008: XIX).³⁴ Das theologische Konzept hinter der emergent church und der missionalen Kirche heißt missio Dei. Dahinter verbirgt sich die Idee, dass Gott ein missionarischer Gott ist. Dieses Verständnis in der Theologie ist erst in den letzten 70 Jahren entstanden (Bosch 1991:389). Während sich bis dahin die Kirche für Mission verantwortlich gesehen hat, wurde auf der Willingen Konferenz des IMC³⁵ 1952 zwar noch nicht der Terminus „missio Dei“, doch aber die Idee, die letztlich zu dem Begriff führte, herausgearbeitet, nämlich, dass Gott als von Natur aus missionarisch angesehen wird. Nach diesem neuen Verständnis bedeutet Mission die Teilnahme an der Sendung Gottes (:390). Die klassische Doktrin der missio Dei als Gott dem Vater, der den Sohn sendet (Joh 8,42; 1. Joh 4,14; Kol 1,15-20) und Gott dem Vater und dem Sohn, die den Heiligen Geist senden (Joh 14;16; Lk 11,13) wurde also erweitert, nämlich als Gott den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, welche die Kirche in die Welt senden (Joh 20,21; Apg 1,8). Indem die Solidarität mit dem inkarnierten und gekreuzigten Christus betont wird, wurde gleichzeitig jede Möglichkeit der Triumphhaltung der Mission verhindert. Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass das Konzept der missio Dei dazu führte, dass Mission nicht primär als Aktivität der Kirche anzusehen ist, sondern als eine Eigenschaft Gottes. Es gibt also folglich nicht Mission, weil es die Kirche gibt, sondern umgekehrt: Es gibt die Kirche, weil es Mission gibt (:390). Entsprechend Guder lässt sich zusammenfassen: „Mission“ heißt „Sendung“ und das beschreibt das zentrale biblische Thema von Gottes Absicht in der Geschichte, welches im Alten Testament beginnt, an der Berufung Israels sichtbar wird, durch das alle Nationen gesegnet werden sollen, das seinen offenbarenden Höhepunkt in der inkarnatorischen Tat durch den gekreuzigten und auferstandenen Jesus hat. Es findet seine Fortsetzung durch den Heiligen Geist, der die Kirche ruft und ermächtigt als Gottes Zeugin der Guten Nachricht. Diese Absicht Gottes gilt auch heute noch, dass durch die Kirche allen Kulturen das Evangelium von Jesus Christus bezeugt wird (Guder & Barrett 1998:4). Aus der Sicht eines „missionarischen Gottes“ folgt die Wahrnehmung der Kirche als einer Gesendeten. Das Gesandt sein ist demnach Wesenszug der Kirche und entspricht den Worten Jesu, wenn er von der Sendung

³⁴ Wenn im Folgenden der Begriff „emergent church“ verwendet wird, ist damit die „emergent missional church“ gemeint, also eine „emergent church“, die „missional“ ist. Die Klarstellung ist wichtig, da sich nicht alle Autoren über den grundsätzlich missionalen Charakter der emerging church einig sind. Im Gegensatz zu Faix und Aschoff, welche die Emerging Bewegung in Deutschland grundsätzlich als den „Versuch einer Kontextualisierung des Evangeliums in das örtliche Milieu“ (Faix & Aschoff 2009:164) einordnen, schreibt Roxburgh, dass viele „emergent churches“ nichts anderes als neue Formen von attraktionalen Gemeinden sind. Die missionale Natur der Gemeinde wird dabei oft nicht verstanden, ein echtes Interesse an ihrem Umfeld fehlt. Während Roxburgh betont, dass sich einige „emergent churches“ in die missionale Richtung („missional conversation“) entwickeln, betont er, „the category of emergent and the imagination of missional are two different things (Roxburgh 2009:54).

³⁵ IMC = International Mission Council

seiner Jünger spricht: „Wie der Vater mich gesandt hat, so sende ich jetzt euch“ (Joh 20,21 NGÜ).

2.2.2. *Ekklesia*

In der missionalen Bewegung wird Wert darauf gelegt, Kirche (Gemeinde) in seiner ursprünglichen Bedeutung des Wortes zu verstehen. Es geht auf den griechischen Ursprung „ekklesia“ zurück. Im Deutschen wird das Wort sowohl mit Kirche (aus dem althochdeutschen „Kiricha“) übersetzt, was vom griechischen kyriakos abgeleitet ist und „zum Herrn gehörig“ bedeutet (Meiß 2007:28), als auch mit „Gemeinde“. Die spanische Übersetzung „iglesia“ oder auch die französische „église“ kommen dem Original wesentlich näher. Maßgeblich für die Übersetzung als „Gemeinde“ war die Entscheidung Luthers,

„der in seinem NT konsequent ‚Ekklesia‘ mit ‚Gemeinde‘ übersetzte, weil ihm das Wort ‚Kirche‘ undeutlich und missverständlich erschien, während er in ‚Gemeinde‘ die biblischen Aspekte der Versammlung von Menschen und der gegliederten Gemeinschaft angedeutet fand“ (EKL 2003:3684).

Heutzutage werden die Wörter Kirche und Gemeinde eher mit der Beschreibung eines Ortes verbunden. Dies ist am Sprachgebrauch zu erkennen: „Wir gehen in die Kirche“ oder „Treffen wir uns in der Gemeinde?“. Guder stellt in Anlehnung an Bosch die Behauptung auf, dass diese Interpretation von Ekklesia zur Zeit der Reformatoren entstanden sei, denen es wichtig war, einen Ort der reinen Lehre zu schaffen, einen Ort, an dem sich die wahre Kirche mit der richtigen Anwendung der Sakramente und der richtigen Kirchendisziplin trifft (Guder & Barrett 1998: 79-80). Ursprünglich war der Begriff Ekklesia dagegen anders gefüllt. Er wurde bereits in vorchristlicher Zeit verwendet. Dort entstammt er dem Bereich des Politischen und bezeichnet die aus den stimmberechtigten freien Männern bestehende Volksversammlung oder, allgemeiner, die öffentliche Versammlung (EKL 2003:6157). Zunächst war der Begriff also kein religiöses Wort³⁶. Es ist anzunehmen, dass Paulus beim Gebrauch des Wortes die politische und damit die in die Gesellschaft hinein wirkende Funktion dieser Gemeinschaft wichtig war. Es hätten eine Reihe anderer Begriffe zur Verfügung gestanden, so zum Beispiel „thiasoi“, das gebräuchliche griechische Wort für religiöse Treffen (Bosch 1991:468) oder „agora“, „panegyris“, „heorte“, „koinonthiasos“ sowie speziell das naheliegende Wort „synagoge“. Zu Paulus‘ Zeit war die „ekklesia“ die Zusammenkunft der Ältesten einer Gemeinschaft, die sich regelmäßig traf,

³⁶ Das Wort wird auch in der Bibel für nichtreligiöse Versammlungen verwendet (vgl. Apg 19,32 und Apg 19,41).

um die unterschiedlichsten gesellschaftlichen Probleme der Gemeinschaft zu besprechen. Es war also dementsprechend eine Gemeinschaft, die für die Gesellschaft da war (Frost & Hirsch 2009:39-40). Analog dazu findet sich in der hebräischen Bibel der Begriff „qahal“, als „die zur Entscheidung zusammengerufene Gemeinschaft des Volkes Gottes“ (Reimer 2009:37). Im Neuen Testament wurde Ekklesia

„in erster Linie gebraucht, um die Nachfolger Jesu zu beschreiben. Im Sinne einer Versammlung wurde es vor allem benutzt, um die Gruppen zu bezeichnen, die sich in den Häusern trafen (Röm 16.5; 1 Kor 16.19). Man versammelte sich nicht in der Kirche, sondern die Kirche versammelte sich (Apg 14.27)“ (Kimball & Schütz 2005:89).

„Eine Kirche ist weder ein Gebäude, noch eine Organisation, sondern vielmehr eine organische Gemeinschaft von Gläubigen“ (Frost & Hirsch 2009:35). Durch dieses Verständnis von ekklesia verzichtet die missionale Kirche auf spezielle Gebäude. Sie nutzt Privathäuser und grundsätzlich jeglichen säkularen Raum, um sich als Kirche zu versammeln. Die missionale Bewegung gebraucht hierfür verschiedene termini. Unter dem sogenannten „first place“ versteht sie eigene Wohnungen, unter „second place“ den Arbeitsplatz, die Schule oder Ausbildungsstätte und mit dem Begriff „third place“ verbindet sie die Orte, an denen Menschen ihre Freizeit verbringen, wie zum Beispiel auch Fitness Center, Pubs, Cafes, etc. An allen Orten, insbesondere an den „third places“, kann Kirche stattfinden (Hirsch 2006:145). Die missionale Bewegung ist überzeugt, dass Jesus einen Lebensstil einsetzte, der den Tempel nicht mehr länger nötig hatte (N.T Wright zitiert in Frost & Hirsch 2009:96). Die obige Beschreibung der ursprünglichen Ekklesia erscheint weit entfernt von dem, was heute allgemein unter Kirche verstanden wird, entspricht aber dem Konzept der missionalen Kirche, die sich als Nachfolger Jesu und damit als in die Gesellschaft bzw. Nachbarschaft gesandt versteht (Frost & Hirsch 2009:40). In einer aktuellen Umfrage waren die drei am höchsten eingestuften Irritationen mit der aktuellen Kirche folgende: „Reden und Tun passen nicht zusammen“, „Die Kirche geht am wirklichen Leben des Einzelnen vorbei“ und „ist einfach nicht mehr zeitgemäß“ (Volz & Zulehner 2009:243). Gleichzeitig wird Jesus Christus aber als Vorbild akzeptiert. Ähnlich zitiert Frost Interviews aus Kimballs Buch „They like Jesus but Not the Church“, um das gleiche Dilemma darzustellen. Die Skepsis der Menschen gilt der Kirche, der sie nicht trauen (Frost & Hirsch 2009:208). Das gilt in besonderem Maße für den postsozialistischen Kontext Ostdeutschlands. Zu DDR-Zeiten wurde die Kirche aktiv diffamiert. Eine Rückkehr zur Ekklesia im ursprünglichen Sinn bietet die Möglichkeit, die negativen Argumente gegen die Kirche Stück für Stück zu entkräften.

2.2.3. Inkarnation

Das theologische Konzept der Inkarnation ist für die missionale Kirche von großer Bedeutung. Es steckt die Vorstellung dahinter, dass die Gemeinde, die heutzutage der Leib Christi in der Welt ist (Eph 1, 23), entsprechend dem ewigen und allmächtigen Gott, der als Mensch in die Welt kam (Joh 1, 1-17), ebenso in die Welt hineinwirken muss. Die Spannung, „in der Welt aber nicht von der Welt“ (Joh 17,13-16) zu sein, birgt gewisse Gefahren, aber eben auch Möglichkeiten in sich und muss ausgehalten werden. So wie Gott von einer völlig anderen Wirklichkeit seiner Herrlichkeit in die Kultur der Menschen kam, sendet Gott seine Kirche ebenso in die verschiedenen Kulturen der Menschheit (Reimer 2009:154). Reimer fasst die vielfältigen Konsequenzen dieses Konzeptes folgendermaßen zusammen (:154-156):

- Das Evangelium kann in verschiedene Kulturen gebracht werden, ohne die kulturellen Grundlagen der jeweiligen Menschen zu zerstören.
- Das inkarnatorische Wesen der Gemeinde führt dazu, sich auf die Lebenswelt der Menschen, die man erreichen will, einzulassen. Die Kraft, die in der Kenosis Christi (Entäußerung (EKL 2003:6088)) liegt, ist dabei Vorbild. Studium und Kenntnis der jeweiligen Sprache, Kultur und die Bereitschaft zur Inkulturation sind dabei ebenso vorausgesetzt wie die örtliche Präsenz.
- Inkarnatorisches Handeln beinhaltet das Hingehen, weniger das Warten, dass die anderen kommen. Es setzt eine „zentrifugale statt zentripetale Aktion“ oder, anders ausgedrückt, eine „Geh-, nicht eine Komm-Struktur“ voraus.

Im Kontext der Kirche in Ostdeutschland bleibt keine andere Option, da die Kirche in vielen Fällen gar nicht mehr da ist: Es muss hingegangen werden. Wo das inkarnatorisch geschieht, hat Gemeindegründung eine Chance.

2.2.4. Kontextualisierung

Das Wort Kontextualisierung wurde in den frühen 70er Jahren geprägt (Bosch 1991:420). Jahrhundertlang wurde jede Abweichung von der „reinen Lehre“, egal welcher kirchlichen Strömung, als Heterodoxie³⁷ oder Häresie³⁸ betrachtet. Kirchen und Denominationen betrachteten ihre „Lehre“ als jeweils „objektive“ Wahrheit der Bibel. Im

³⁷ griech. eterodoxia = andere Meinung bezeichnet im theologisch/kirchlichen Kontext eine von der offiziellen kirchlichen Lehre abweichende Lehrmeinung (EKL 2003:4817).

³⁸ Häresie (Ignatius), meint heute, v.a. im kath. Sprachgebrauch, eher die formale Abweichung von der Rechtgläubigkeit (EKL 2003:4817).

Zeitalter der Aufklärung war diese Sichtweise nicht mehr haltbar. Theologie muss Antworten auf konkrete Situationen finden, da Gott Antworten auf verschiedene Situationen hat. Bosch zitiert Schreier, der erklärt, dass kontextualisierte Mission die Erarbeitung einer Vielzahl „lokaler Theologien“ mit einschließt (Bosch 1991:427). Das birgt natürlich die Gefahr, dass dadurch die Einheit des christlichen Bekenntnisses verlorenght (Reimer 2009:197). Das ist ein Grund, dass kontextualisierte Mission, wenn sie überhaupt bekannt ist, auch in weiten Teilen der deutschen Gemeindeflandschaft kritisch gesehen wird (Faix 2009:119). Letztlich jedoch gibt es keine andere Wahl³⁹. Theologie wird immer kontextuell sein. Es bleibt lediglich die Frage, ob dies bewusst berücksichtigt wird und Fragen des Kontextes mutig bearbeitet werden. Um kontextuell theologisch korrekt zu arbeiten und die Gefahr des Synkretismus auf ein Minimum zu beschränken, bietet sich die Anwendung des Praxiszyklus nach Kritzinger an. Sie beinhaltet fünf wichtige Schritte: 1. Involvierung, 2. Kontextanalyse, 3. Theologische Reflektion, 4. Spiritualität, 5. Planung (Reimer 2009:200-203, Kritzinger 2002:147-150). Die „reinvented church“, die von der missionalen Bewegung vorgeschlagen wird, ist in diesem Sinne eine kontextualisierte Kirche. Frost sieht es als klassische Aufgabe eines interkulturierenden Missionars an, „das Evangelium in eine neue Kultur zu übersetzen, ohne es zu verraten“ (Frost 2008:37). Saayman drückt das folgendermaßen aus: Christliche Mission hat die Aufgabe, die in jedem Kontext vorhandenen „bad news“ zu erkennen und Gottes „good news“ zu verkünden und zwar auf eine verständliche und attraktive Weise (Saayman 1995:199). Wie sich die Kontextualisierung auf die missionarische Arbeit konkret auswirkt, hängt letztlich stark von der Schule des theologischen Denkens ab. So werden in der Orthodoxie stärker suprakulturelle und göttliche Elemente der biblischen Offenbarung als bedeutsam eingestuft, während hin zur Neoorthodoxie, dem Neoliberalismus bzw. dem Liberalismus kulturelle und menschliche Elemente der biblischen Offenbarung stärker betont werden⁴⁰ (Hesselgrave 2010:86-90). Die vorliegende Arbeit schließt sich der Definition von Kontextualisierung von Hesselgrave an:

„Kontextualisation kann als der Versuch verstanden werden, die Botschaft der Person, der Werke, des Wortes und des Willens Gottes auf eine Weise zu kommunizieren, die Gottes Offenbarung treu ist, besonders wie sie in den Lehren der Heiligen Schrift dargelegt wird, und die für die Empfänger in der jeweiligen Kultur und in ihren existentiellen Kontexten bedeutsam ist. Kontextualisierung ist sowohl verbal als auch nonverbal und bezieht sich auf

³⁹ Reimer zitiert Stephan Bevans, der in diesem Zusammenhang von einem „theologischen Imperativ“ spricht (Reimer 2009:199).

⁴⁰ Ein übersichtliches Schaubild zu dieser Thematik und den daraus resultierenden Konsequenzen findet sich bei bei Hesselgrave (2010:90).

theologisches Nachdenken, Übersetzen, Auslegen und Anwenden der Bibel, einen inkarnatorischen Lebensstil, Evangelisation, christliche Bildung und Erziehung, Gemeindegründung und –wachstum, Gemeindeorganisation, Gottesdienstformen – also auf alle Aktivitäten, die zur Ausführung des Missionsbefehls gehören“ (:89-90).

Dass Kontextualisierung in der Praxis keineswegs einfach ist, zeigt das hier vereinfacht dargestellte „Drei-Kulturen-Modell“ der missionarischen Kommunikation“ (:64):

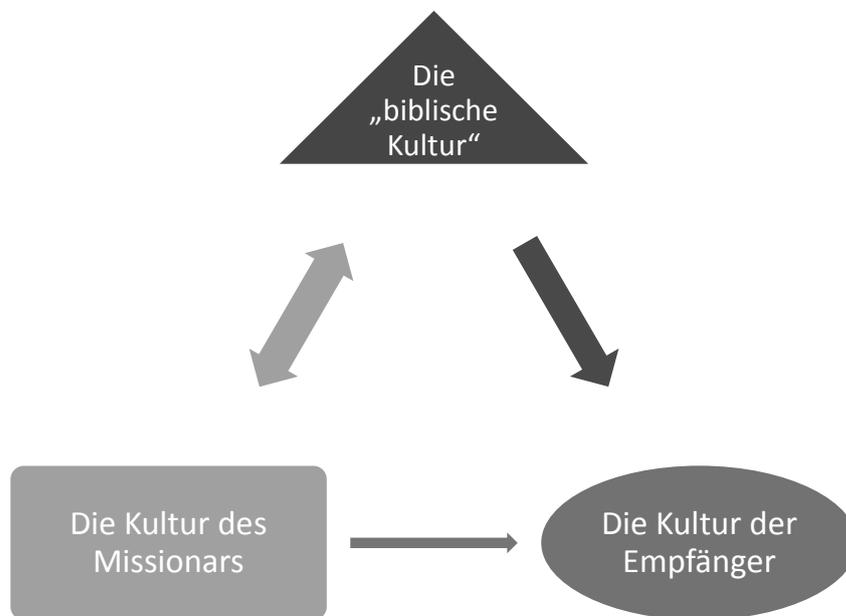


Abbildung 3: Drei-Kulturen-Modell der missionarischen Kommunikation nach Hesselgrave

Im Schaubild werden die Bestandteile einer kontextuellen Kommunikation in Beziehung zueinander gesetzt. Es gilt zu bedenken, dass die missionarische Botschaft der Bibel durch Apostel und Propheten in den Sprachen und kulturellen Kontexten der Bibel mitgeteilt wurde. Bereits diese haben die Botschaft, die sie empfangen haben zunächst decodiert und dann in Symbole encodiert⁴¹, die diesen Kulturen verständlich waren. Der Missionar wiederum kommt aus einer völlig anderen Kultur, mit völlig anderen Weltanschauungen und Wertesystemen. Durch das Encodieren und Decodieren, dessen, was er versteht, entsteht erneut eine Botschaft auf der Grundlage seines Kontextes. Der Missionar stellt sich nun die Aufgabe, die Botschaft der „biblischen Kultur“ in ihrer möglichst ursprünglichen Bedeutung zu verstehen und sie dann in einer Weise zu erklären, dass sie für die

⁴¹ Hesselgrave verwendet bei der Beschreibung seines Kommunikationsmodells das kybernetische Modell von Shannon und Weaver, welches Elemente wie Sender, Empfänger, Kanal, Code, Encodierung, Decodierung, Störung und Rückkoppelung enthält. Er geht davon aus, dass „die Botschaft“ nie in dem Sinne existiert, dass sie eine unabhängige Existenz hätte, sondern, „dass der primäre Ort von Botschaften in Menschen ist – in Quellen und Empfängern“ (Hesselgrave 2010:15-16).

Empfänger im Kontext ihrer eigenen Kultur möglichst sinnvoll und überzeugend ist. Dabei ist zu bedenken, dass beim Empfänger eine erneute Codierung und Decodierung erfolgt (vgl. Hesselgrave 2010:64-65). Wenn die kulturelle Prädisposition des Missionars bei diesem Prozess möglichst gering geblieben ist und die Botschaft möglichst nah am Original, aber verständlich kommuniziert wurde, kann man von einer gelungenen Kontextualisierung ausgehen. Die Schwierigkeit der Kontextualisierung bei dem Versuch Konfessionslose missionar anzusprechen, liegt in der völligen Fremdheit der „biblischen Kultur“ für den Konfessionslosen und in der für den Missionar schwer zu begreifenden Kultur der Konfessionslosen als Empfänger. Ein Beispiel, wie eine Kontextualisierung aussehen kann, wurde bereits im Punkt 1.5.3 am Beispiel einer „DDR-Weihnachtsfeier“ gezeigt.

2.2.5. *Ganzheitlichkeit*

Eine weitere Grundlage der missionalen Kirche ist die angestrebte Ganzheitlichkeit. Die Beschäftigung mit Ganzheitlichkeit ist keineswegs neu. Definitionsgemäß versteht man darunter die „gefügehafte Totalität aller Teile in der Gesamtheit ihrer Eigenschaften und Beziehungen“ (Metzger: 662-669). Aristoteles lehrte, dass das Ganze mehr ist als die Summe der Teile (so genannte Übersummativität). Die holistische, also ganzheitliche Mission definierte Hughes Dewi als „the task of bringing the whole of life under the lordship of Jesus Christ“ (Dewi 2004), mit der Betonung der Ergänzung von sozialem und geistlichem Engagement. Die sogenannte „Integral mission“, wie das Micah Network in Oxford (2001) holistische, also ganzheitliche Mission bezeichnet, definiert ganzheitliche Mission als „die Proklamation und Demonstration der frohen Botschaft“.⁴²

Ähnlich wie Padilla auf dem Lausanner Kongress in Pattaya, Thailand 2004, bemerkte, dass das Adjektiv „ganzheitlich“ eine „Korrektur gegenüber einem einseitigen Verständnis von Mission ist, das entweder die vertikale oder die horizontale Dimension überbetont“ und „dass sowohl Verkündigung als auch soziales und politisches Engagement zu unserer Pflicht als Christen gehören“ (Padilla 2004:1), wird der Aspekt der Ganzheitlichkeit in der missionalen Kirche fundamental ernst genommen. Auf die Frage „Was ist Mission?“, antwortet Frost:

„Es ist der Impuls der Gläubigen, sich nach außen zu strecken. Es stellt, mehr und viel weiter als Evangelisation oder soziale Gerechtigkeit es können, die unwiderstehliche Sogwirkung des Geistes dar, der uns nach außen zieht, uns aussendet, um die Herrschaft Jesu in allem und über alles zu verkünden. Das kann einige konkrete Formen annehmen, wie zum Beispiel Menschen von der guten

⁴² Ausführlicher in: „*The Micah Declaration on Integral Mission*“, (http://www.micahnetwork.org/sites/default/files/doc/page/mn_integral_mission_declaration_en.pdf) (Stand 02.10.2011).

Botschaft weiterzuerzählen, Gemeinden zu gründen, den Hungrigen Essen zu geben oder gegen Ungerechtigkeit anzugehen. All das sind missionale Handlungen. Mission an sich meint, die alles umspannende Sendung der Gläubigen, aktiver Teil der Gesellschaft zu sein und in jedem Bereich des Lebens Boden für Jesus zu gewinnen“ (Frost & Hirsch 2009:227).

Damit greift die missionale Gemeinde ein Konzept auf, welches schon immer in der Geschichte der Kirche vorhanden war, nur anders benannt wurde. Padilla stellt die Missionsbewegung um Graf Zinzendorf als ein Beispiel heraus. Ziegenbalg, einer ihrer ersten Missionare, sprach zwar nicht von Ganzheitlichkeit aber vom „*Dienst der Seele*“ der untrennbar mit dem „*Dienst des Leibes*“ verknüpft ist (Padilla 2004:19).

2.3. Das „neue“ Modell der missionalen Kirche

2.3.1. Begriffsbestimmung

„Mission kommt vom lateinischen Verb `mittere`, was so viel wie `entsenden` bedeutet, substantiviert heißt Mission schlicht Sendung und betont Bewegung“ (Bischoff & Faix 2009:80). Missionale Kirche meint also eigentlich „entsendete Kirche“. Allerdings wird der Begriff „missional“ von verschiedenen Leuten in verschiedenen Denominationen unterschiedlich gefüllt. Zum Teil ist er bereits zum Modewort verkommen. McLaren bedauert es, wenn das Wort mit Begriffen wie „emerging, emergent, fresh expressions, new expressions, mission-shaped“ gleichgestellt wird (Frost & Hirsch 2009:227). Auch Roxburgh beklagt die Abnutzung des Begriffes missional. Während die Verwendung des Wortes missional zunächst dazu einlud, neu über Gottes Wirken in und durch die Gemeinde nachzudenken, dient es jetzt bereits dazu praktisch alles zu beschreiben, was die Kirche tut (Roxburgh 2009: 31). Auf vier Seiten beschreibt er, was er unter missional nicht verstehen möchte (:31-34). Um inhaltliche Verwechslungen zu vermeiden, soll die Entstehung des Begriffs kurz skizziert werden. Der Begriff „missional“ kommt aus dem Englischen, ist im Oxford English Dictionary von 1907 zu finden und war ursprünglich ein Synonym für missionarisch (Reimer 2009:221).⁴³ Nach der Herausgabe des Buches: „The Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America“ durch das „Gospel and Our Culture Network“ (GOCN) 1998 wurde der Begriff im kirchlichen Raum wahrgenommen, nun allerdings, um ihn mit dem Konzept der missio Dei zu füllen. Guder schreibt, dass die Beschäftigung mit dem Thema der missionalen Kirche vor allem durch

⁴³ Reppenhausen fand den Begriff allerdings schon in einer britischen Veröffentlichung von 1883, wo ein gewisser Bischoff Tozer als „Missional Bishop of Central Africa“ bezeichnet wurde, weist allerdings darauf hin, dass der Begriff nicht weit verbreitet war und grundsätzlich als Äquivalent zu „missionary“ Verwendung fand (Reppenhausen 2009:17).

eine Monographie von Newbigin „The Other Side of 1984: Questions for the Churches“ angestoßen wurde, welche ursprünglich als Diskussionsgrundlage für den Rat der britischen Kirche geschrieben wurde. Darin fasste Newbigin, der als Rückkehrer vom indischen Missionseinsatz für die westliche Situation besonders sensibilisiert war, die theologisch und missiologisch längst bekannten Realitäten der westlichen Welt zusammen (Guder & Barrett 1998:3). Ohne den Fortschritt der Mission in der Welt zu schmälern, war klar, dass in der Mission der bisherigen Form nicht nur das Evangelium weitergegeben, sondern auch die westliche Kultur insbesondere die Kirchenkultur mitgeliefert wurde (:3). Um eine Unterscheidung zum bisherigen Verständnis von Mission zu erreichen, brauchte es einen neuen Begriff, der das umschreiben sollte, was mit der *missio Dei* gemeint war. In einer Korrespondenz mit Ed Stetzer erklärt Guder, dass der Terminus „missionale Kirche“ vom GONC gewählt wurde, da er inhaltlich noch nicht gefüllt war und es darum ging, einen Weg zu finden, die fundamental missionarische Natur der Kirche zu beschreiben.⁴⁴ Es entstand eine Richtung, die sich von einem kirchenzentrierten zu einem gotteszentrierten Missionsverständnis bewegte (Guder & Barrett 1998:3). Theologisch gesehen wurde folgende Formel herausgearbeitet: Die Christologie bestimmt die Missiologie und diese wiederum die Ekklesiologie (Frost 2008:38). Vertreter der missionalen Kirche weisen immer wieder darauf hin, dass damit letztlich nichts Neues passiert, sondern nur eine Rückbesinnung auf die ursprüngliche Bedeutung der Kirche stattfindet (Kimball & Schütz 2005:25). Als revolutionär neu empfinden auch Bischoff und Faix die Ideen der missionalen Kirche nicht. Neu ist aber die Anwendung dieses Konzeptes von Kirche nicht für die Situation in Übersee, sondern für die Westliche Welt (Bischoff & Faix 2008:82).⁴⁵ McLaren ruft dazu auf, die aktuellen Kirchen-Modelle, professionelle und institutionalisierte Formen, mit dem Vorbild des Neuen Testaments und den Evangelien zu vergleichen. Er erwartet, dabei einige ernsthafte Diskrepanzen zu finden. „Es wird Zeit, dass wir die Kirche neu an der Person Jesu ausrichten, anstatt uns auf die Marketingstrategien einer flachen Konsumkultur einzulassen“ (Frost & Hirsch 2009:237).

⁴⁴ <http://blogs.lifeway.com/blog/edstetzer/2007/08/meanings-of-missional-part-1-1.html> (Stand 07.10.2011).

⁴⁵ Saayman vertritt die Ansicht, dass es keine wesentlichen Unterschiede zwischen den Begriffen *missional* und *missionary* gibt. Etymologisch sind sie identisch und beide beziehen sich auf die *missio Dei*. Er sieht den Gebrauch des Terminus *missional* als ein spezifisches Phänomen der postmodernen Kultur des Nordatlantiks unter anderem auch als eine Art Neubenennung von Mission, die durch ihre Fehler in Misskredit gekommen ist (Saayman 2010:15-16).

2.3.2. Vorläufer der missionalen Bewegung

Um zu verdeutlichen, dass es sich bei dem Thema missionale Kirche nicht um eine kurzfristige Modeerscheinung handelt, werden im Folgenden einige der ursprünglichen Vertreter des theologischen Gedankengutes, auf die sich die missionale Bewegung beruft, genannt.⁴⁶

Mehrere wichtige Vordenker der missionalen Bewegung wie Newbigin, Guder, Roxburgh, Frost, Hirsch oder Kimball sind bereits erwähnt bzw. zitiert worden. Das theologische Gedankengut reicht aber noch weiter zurück. Da es kein Gründungsdatum bzw. Geburtsstädte gibt, hat die missionale Bewegung ähnlich wie die „emergente“ Bewegung viele Mütter und Väter (Aschoff 2009:152). Im Internet finden sich unzählige Autoren, Diskussionsforen und Blogs, die sich mit dem Thema beschäftigen. Nur beispielhaft sollen hier Barth, Bonhoeffer und Moltmann genannt werden, auf die im Zusammenhang mit der missionalen Bewegung immer wieder zurückgegriffen wird.

Barth war einer der ersten Theologen, der Mission als eine Aktivität Gottes darstellte. Sein Einfluss auf die Missiologie erreichte einen Höhepunkt auf der bereits erwähnten Willingen Konferenz (1952), wo zum ersten Mal zwar nicht der Begriff, aber doch die Idee der *missio Dei* einen Durchbruch erzielte (Bosch 1991:389-390). In seiner „Dogmatik im Grundriss“, der Niederschrift einer Vorlesungsreihe, die er in der Nachkriegszeit in Bonn hielt, ruft er auf: „Lassen Sie uns Kirche sein!“ (Barth 1977:165). Er weist darauf hin, dass es wohl heißt „credo in Spiritum“, aber eben nicht „credo in ecclesiam“, sondern „credo ecclesiam“. Er stellt klar, dass die Gemeinde *ekklesia* nicht das Ziel, sondern ein Mittel Gottes ist, vom heiligen Geist bewirkt, um sich von Gott gebrauchen zu lassen (Barth 1977:166).

Bonhoeffer wird als Vorläufer der missionalen Kirche gesehen, unter anderem wegen seiner Notiz im „Entwurf einer Arbeit“ über das „Für-andere-da-sein“ Jesu, woraus er das „Dasein-für-andere“ als echte Transzendenzerfahrung ableitet, sowie der bekannten Formel: „Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“ (Bonhoeffer & Bethge

⁴⁶ Ebeling wagt in seinem Artikel: „Emerging church – Wiederbelebung alter Träume zwischen 1960 und 1980“ folgende These: „Die emerging church nimmt Ansätze früherer Generationen wieder auf, erweitert und ergänzt sie“ (Ebeling 2009:147). Als Reaktion auf gesellschaftliche Veränderung subsumiert er einen Pool an Bewegungen, die er als Vorläufer der emerging church benennt. Dabei zählt er Ereignisse und Bewegungen auf, wie: das Zweite Vatikanische Konzil, Taizé, Gnadenthal (Jesus-Bruderschaft), Darmstadt (Marienschwestern), The Sojourners, Jesus-People, Teen Challenge, Jugend mit einer Mission, die charismatische Erneuerungsbewegung und die Lausanner Weltmissionskonferenz von 1974, aber auch die Programme des Weltrates der Kirchen (:149-150).

1980:191-192). Auch die an diese Formel anschließende Aufforderung Bonhoeffers zum sozialen Engagement der Kirche passt zu dem ganzheitlichen und radikalen missionalen Konzept: „Um einen Anfang zu machen, muss sie (die Kirche) alles Eigentum den Notleidenden schenken“ (:193).

In dem 1974 erschienenen Buch „Kirche in der Kraft des Geistes: ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie“ von Jürgen Moltmann, klingen fast alle Anliegen der missionalen Kirche bereits an. Als Antwort auf die „Zerstörung des Corpus Cristianum“ an der „Schwelle der Neuzeit“, was wohl der „postchristlichen Welt“ der missionalen Autoren in der Postmoderne entsprechen dürfte, sieht Moltmann die missionarische Kirche. Diese „hat“ nicht eine Mission, sondern die Mission Christi schafft sich ihre Kirche. In der Verwirklichung des Laienpostulates steht „jeder Einzelne, mit allen Kräften und Möglichkeiten in der Mission des Reiches Gottes“. Moltmann erwartet für dieses Zeitalter eine Rückbesinnung auf die Charismen und ein „ganzheitliches Zeugnis des Heils“, „das vom Glauben über die Politik bis zur Ökonomie keinen Bereich des Lebens ohne Hoffnung lässt“. Nicht um die Ausbreitung der Kirche geht es, sondern um die *missio Dei*, die als Ziel die Ausbreitung des Reiches Gottes hat (Moltmann 1975:23-24).

2.3.3. *Missionarisch oder missional?*

Nicht nur der Begriff *missional* wird mit Inhalt gefüllt, auch der Begriff *missionarisch* erfährt durch die Verfechter der missionalen Theologie eine allerdings zumeist negative Inhaltsfüllung. Zu beachten ist dabei, dass die Begriffe in der „missionalen Literatur“ nicht von allen Repräsentanten gleich verwendet werden. Bei den Übersetzungen ins Deutsche fällt außerdem auf, dass Begriffe nicht konsequent jeweils als *missionarisch*, beziehungsweise *missional* übersetzt werden.⁴⁷

- Der Begriff *missionarisch* wird negativ belegt. Er stellt die überkommene antiquierte Methode dar: Spezialisten (Missionare) werden von Gemeinden mit der Missionsaufgabe beauftragt, Mission wird vor allem als „Auslandsarbeit“ angesehen. Gemeindemodelle aus der Heimat werden mit wenig Sensibilität und ohne den Vollzug einer Inkulturation des Evangeliums aus dem Heimatland

⁴⁷ Siehe zum Beispiel das Buch von Frost und Hirsch: „Die Zukunft gestalten“. Wo in der Originalausgabe: „The shaping of things to come“ von „missional church“ die Rede ist, wird im Deutschen jeweils mit „missionarische Kirche“ übersetzt. Auf die gleichwertige Verwendung der beiden Begriffe, selbst in Guders grundlegendem Buch „Missional church“ weist Saayman in seinem Aufsatz „Missionary or missional“ hin und stellt in Frage, ob inhaltlich überhaupt bedeutende Unterschiede bestehen (2010:5-16).

exportiert. Ihre Ekklesiologie ist attraktional⁴⁸. Mit attraktional ist eine Institution gemeint, die Menschen in sakrale Räume einlädt, um dort etwas vom Evangelium zu erfahren (Frost 2008:30). Missionarisch betont die Tätigkeit der Mission, also das Tun einer Person oder Kirche.

- Der Begriff missional wird positiv belegt und mit dem Konzept der *missio Dei* gefüllt. Er steht für: „vom Wesen her missionarisch“. Die missionale Kirche wird als inkarnierend beschrieben (:31). Frost sieht missional als synonym mit biblisch. Die Mission muss im Zentrum stehen, alles andere, wie Lobpreis, Gemeinschaft, Jüngerschaft etc. erfährt erst durch die Mission ihren ganzen Wert und ihre Tiefe (Frost & Hirsch 2009:227). Im Gegensatz zu attraktional ist missional mit Sendung assoziiert (Hirsch 2006:62). Inkulturation findet statt. Missional beschreibt die Identität und das Wesen, also das Selbstverständnis einer Person oder Kirche.

Daraus folgt, wie Burri es ausdrückt:

„Eine missionale Kirche ist auch missionarisch. Eine missionarische Kirche muss aber nicht zwingend missional sein, da ihre missionarische Tätigkeit nur eine von vielen Aktivitäten sein kann und sie Mission nicht als Zentrum, sondern als Teilaufgabe der Gemeinde sehen kann. In diesem Fall wäre die Kirche nicht missional“.⁴⁹

Die „missionale Idee“ besticht durch ihre Einfachheit, Logik, Theologie und begeisterten Anhängern. Das radikale Denken ihrer Vertreter, gepaart mit deren praktischer Erfahrung und vielen großen und kleinen Geschichten von „missionalem Erfolg“ begeistert.

Bei näherer Beschäftigung mit dem Thema müssen jedoch einige Fragen an das Konzept gestellt werden. Die Realität sieht nicht so einfach aus. Einige Anfragen sollen im nächsten Kapitel unter dem Oberbegriff „Missionalismus“ angesprochen werden.

2.3.4. „Missionalismus?“⁵⁰

Das Verständnis von „missionaler Kirche“ wird von manchen Theologen auch kritisch bewertet. Die *nonamechurch*, welche im nächsten Abschnitt ausführlicher beschrieben

⁴⁸ Das entspricht den „Komm- und Geh-Strukturen“ der ÖRK-Studie »Kirche für andere« (1967), die „sprach jedoch im Blick auf die gottesdienstlich gebaute Parochie von einem »morphologischen Fundamentalismus«, der von einer »Komm-Struktur« geprägt sei, während es auf die in »Geh-Strukturen« bewegliche »Kirche in der Raumschaft« ankomme“ (EKL 2003:3727).

⁴⁹ Siehe auch den Blog auf der Seite des IGW <http://blog.igw.edu/2009/03/24/missional-missionarisch-oder-beides/> (Stand 07.10.2011).

⁵⁰ Der Begriff „Missionalismus“ wird von Gordon MacDonald in „*leadership.journal.net*“ im Artikel vom 1.1.2007 „Dangers of Missionalism“, „Even the best causes can become cold, prideful, and all-consuming“ verwendet <http://www.christianitytoday.com/le/2007/winter/16.38.html> (Stand 07.10.2011).

wird, ist sich dieser Anfragen bewusst und möchte die im Folgenden beschriebenen Gefahren minimieren.

Gordon Mc Donald veröffentlichte 2007 einen Artikel zum Thema „dangers of Missionalism“. Obwohl er viele Aspekte beschreibt, mit denen sich eine missionale Gemeinde nicht identifizieren würde, eignet sich die Bezeichnung Missionalismus doch, um auf die Gefahren bzw. Schattenseiten der missionalen Bewegung hinzuweisen, die, wie auch bei anderen Bewegungen, besonders bei einer zu starken Ideologisierung zustande kommen. Im Folgenden sollen sechs dieser Gefahren knapp erläutert werden:

- Bis auf wenige Ausnahmen, wie zum Beispiel Roxburgh, der auch Interesse und Hoffnung für Gemeindegründung innerhalb bestehender Denominationen und der Entwicklung missionaler Gemeinden aus bisher traditionellen Gemeinden hat (Roxburgh 2009:7), fällt die gründliche Dekonstruktion der traditionellen Kirchenmodelle durch die Vertreter der missionalen Gemeindeidee auf (Ebeling 2009:158). Gelegentlich wird zwar betont, dass man nicht gegen die traditionelle Kirche wäre, oft genug aber nur, um im gleichen Satz ihre Insuffizienz nur noch stärker zu beschreiben. Das Christentum wird als der „größte Stolperstein für die Ausbreitung des Christentums“ gesehen (Hirsch 2006:63), als „Auslaufmodell“ bzw. als „gescheitertes Experiment“ (Frost 2008:35). Klassische Kirchenmodelle werden mit einem „Virus“ verglichen. Eine „völlige Neuerfindung und Neukonstruktion“, ja eine „Revolution“ wird gefordert. Man muss die Frage stellen, ob diese radikalen Ansichten nicht zum Untergang statt zur Umgestaltung von Gemeinden führen werden, vor allem dann, wenn die notwendige Reife und ein Konzept zum Umgang mit diesen Gedanken fehlt.⁵¹
- In der Praxis kann es sehr destruktiv wirken, alles Alte abzuschaffen, ohne ein rechtes Konzept für etwas Neues zu haben. Es verwundert nicht, wenn man nicht ankommt, wenn man den Weg nicht kennt. Auch Roxburgh weist speziell darauf hin, dass missional sein meint: „... entering a journey without any road maps...“ (Roxburgh 2009:15). Andere Theologen, wie zum Beispiel Herbst, teilen die

⁵¹ Vor der Gefahr unerwarteter Konsequenzen warnt auch der Neutestamentler Professor Carson: “I worry about (unwitting) drift from Scripture, and partly because this movement feels like an exercise in pendulum swinging, where the law of unintended consequences can do a lot of damage before the pendulum comes to rest“ (Carson 2005:44). Ähnlich äußert sich Reppenhausen in seiner Inauguraldissertation, wenn er zusammenfassend fragt, ob nicht “zu starke Gegensätze aufgebaut werden zwischen Moderne und Postmoderne, Evangelical und evangelical, herkömmlich und innovativ, bigott und authentisch“. Die Moderne, die Megakirchen und der traditionelle Evangelikalismus mit seiner angeblich engstirnigen und gesetzlichen Theologie und Gemeinden sind in aller Regel negativ besetzt. Die Moderne, die Megakirchen und die traditionellen evangelikalen Kirchen werden zu Inbegriffen dessen, was man nicht will oder für irrelevant empfindet (Reppenhausen 2009:277).

radikale Ansicht der missionalen Kirche nicht und sehen gerade das noch immer große Potential, welches in der Volkskirche schlummert. Er betont, dass verschiedene Modelle nebeneinander notwendig sind, um Konfessionslose zu erreichen (Herbst 2001:109). Für die Bewegung der missionalen Kirche trifft zu, was Ebeling über die ihr nahe stehende Bewegung der emerging church sagt: Wenn sich „die Bewegung verabsolutiert und sich von der organisationalen und institutionellen Dimension der christlichen Kirche trennt, läuft sie Gefahr, häretisch zu werden. Weil bei einer derartigen, bis ins Äußerste gehenden Dekonstruktion auch jedes prüfende Korrektiv abgelehnt wird“ (Ebeling 2009:160).⁵²

- Es erfolgt eine postmoderne Neukonstruktion theologischer Schlüsselbegriffe (:158). Zum Teil werden bekannte Sinninhalte modifiziert, zum Teil werden Begriffe aber auch komplett neu besetzt. Oben wurde das am Beispiel der Begriffe „missional“ und „missionarisch“ veranschaulicht. Schwierig wird es dann zum Beispiel, wenn Gemeinden als messianisch, statt christlich bezeichnet werden (Frost 2008:31). „Es wird übersehen, dass der Begriff ‚messianisch‘ bereits besetzt ist, um damit vor allem diejenigen jüdischen Gemeinden zu bezeichnen, die Jesus als den Messias Israels bekennen“ (Ebeling 2009:158-159). Wenn missional gleichgesetzt wird mit biblisch, wie das bei Frost und Hirsch geschieht (Frost & Hirsch 2009:227), fragt man sich außerdem, ob alle Gemeinden, die sich nicht als missional bezeichnen dadurch zu unbiblischen Gemeinden werden? Erschwerend kommt hinzu, dass es exakte Definitionen nicht gibt. David Sills (D.Miss, Ph.D) schreibt in seinem Blog, dass es in der typisch postmodernen Art kaum zu allgemein akzeptierten Definitionen kommt. Auf die Frage, was denn mit missional gemeint sei, antwortet er „It depends on whom you ask“.⁵³
- Manche Autoren der emerging-church Literatur gehen von einem sehr positiven Menschenbild aus. Wie von selbst werden sich die Menschen verändern, indem die Neudefinition von Kirche stattfindet. Es klingt ziemlich utopisch, wenn Kimball enthusiastisch schreibt: „Das führt ganz automatisch zum Ende der Konsum-

⁵² Siehe auch Reppenhausen 2009:279.

⁵³ Ausführlicher auf der Webseite: <http://davidsills.blogspot.com/2009/04/stream-of-missional-consciousness.html> (Stand 07.10.2011); deutlich wird der bereits vorangeschrittene Inhaltsverlust des Wortes „missional“ in folgenden Internet Kommentaren :“When ‘missional’ was the word-of-the-month, it meant more than blogging, untucking your shirt, growing facial hair, cussing in the pulpit, drinking beer and criticizing mega-churches“, „Missional used to be more about acting like a missionary, and less about talking about being missional“, “Missional was originally about having compassion for the lost - even though ‘lost’ was banned from the official missional lexicon - unless the L word was referring to that weird TV show.”, “We all need to get back to simply living and preaching the gospel - in a way that makes sense to the people in our culture and community. That’s being missional” (http://smurrell.multiply.com/journal/item/372/On_Being_Missional Stand 07.10.2011).

Mentalität und verändert alles“ (Kimball & Schütz 2005:93). Die Erfahrung zeigt jedoch, dass sich automatisch selten etwas verändert und schon gar nicht alles. Die Realität ist anstrengender.

- Gordon beschreibt eine weitere nicht zu unterschätzende Gefahr, wenn missionale Gemeinde falsch verstanden, beziehungsweise falsch praktiziert wird. Im Leadership.journal.net postete er am 1.1.2007, dass insbesondere dann, wenn Mission ins Zentrum der Gemeinde gestellt wird, „workaholics“ die Folge sein können.⁵⁴ Wenn es zu keiner Ausgeglichenheit kommt, ist Burnout vorprogrammiert. Einer der Gründe, die die Gemeindegrowthbewegung aufgehalten hat, war die Tatsache, dass es wesentlich anstrengender und zeitintensiver war, eine Gemeinde zu gründen, als ursprünglich erwartet. Dies wird meines Erachtens die missionale Gemeinde mit ihrem noch umfassenderen Konzept noch stärker treffen.
- Bei der Sichtung der missionalen Literatur fällt auf, dass häufig im Nachhinein bereits bestehende Arbeiten als missional klassifiziert werden. Die Arbeiten waren jeweils zu einer Zeit entstanden, als die missionale Diskussion noch gar nicht angelaufen war oder waren unabhängig davon entstanden. Es bleibt abzuwarten, ob zukünftige, bewusst missional gestaltete Ansätze tatsächlich eine Wirkung entfalten.⁵⁵ Ganz einfach wird das nicht sein, da es schlussendlich nicht um ein Konzept, sondern um eine Haltung geht.

2.4. Ist die nonamechurch eine missionale Gemeinde?

2.4.1. Definition missionale Kirche

Die Problematik einer Definition der missionale Kirche wurde weiter oben bereits erwähnt. Roxburgh ist der Überzeugung, dass die Begriffsbestimmung nicht einfach ist (Roxburgh 2009:45). Zusammenfassend spricht er von der „missional church“ als: „an alternative imagination for being the church... that is shaped by mystery, memory and mission“ (:45). Trotz obiger Überlegungen soll in dieser Arbeit eine Gemeinde als missional gelten, die

⁵⁴ Überzogen wird das Problem der Überarbeitung in folgendem Blog aufgegriffen: “If you poor schmucks think you can just have church on Sunday you’re WRONG. Have you slept in the gutter with the homeless today? What about getting your drug addict neighbor into treatment? Did you let that runaway stay in your home and take your kids’ piggy banks on the way out? WHY NOT?! You’re not a REAL Christian are you?! What?! You live in the ‘burbs?! What kind of lukewarm loser are you?! Are you saying you actually drink lattes, you know you could donate that money to help save child slave prostitutes or donate it to the One Campaign” (<http://www.swingingfromthevine.com/2008/07/02/potential-problems-with-missional/>).

⁵⁵ Frost und Hirsch beschreiben das Beispiel von Brock, früher Evangelist und Gemeindegründer, der jetzt stolz darauf ist, im Gegensatz zu früher, 90% seiner Zeit mit Nichtchristen zu verbringen, indem er einen Schuhladen führt und Gespräche mit seinen Kunden führt. Noch seien allerdings keiner seiner Kunden zum Glauben gekommen! (Frost 2008:52).

ganzheitlich, inkarnierend missionarisch-gesendet tätig ist und es als ihren zentralen Auftrag versteht, als eine Gemeinde, die als Ekklesia eine Versammlung von Herausgerufenen ist, die Verantwortung für ihren jeweiligen Kontext zu übernehmen.

2.4.2. *Was ist die nonamechurch?*

Bei der Bezeichnung nonamechurch handelt es sich um ein Behelfskonstrukt, um die seit 2003 sonntäglich stattfindenden Treffen in einem Privathaus in der Kleinstadt Parchim im postsozialistisch geprägten Mecklenburg-Vorpommern zu beschreiben.

Um einen für Konfessionslose von vornherein abschreckenden Namen zu vermeiden, wird dabei versucht, Begrifflichkeiten so weit und so lange wie möglich zu vermeiden. Dem Treffen wurde bis jetzt kein Name gegeben (= „no name“). Lange wurden Patienten aus der Arztpraxis, Nachbarn, Freunde einfach zum Kaffeetrinken und Gespräch nach Hause eingeladen. Die Teilnehmer selbst nennen das Treffen zurzeit „Gesprächskreis“.

Gleichzeitig wird damit auch der vielbeschriebene „Verlust der religiösen Sprache“ (Tiefensee 2001:203) der ostdeutschen Konfessionslosen aufgegriffen. Es wird mit dem Namen „no name“ zum Ausdruck gebracht, dass es darum geht, zusammen mit den Teilnehmern Begriffe zu finden, beziehungsweise zu füllen, um religiöse Wahrheiten zu beschreiben und zu erleben. Gemeinsam sollen dabei neue „kontextualisierte Formen“ im Sinne einer „reinvented church“ (Mc Laren zitiert in Reimer 2009:22) entstehen.

Zuletzt erinnert uns die Bezeichnung nonamechurch an die Situation, die in Apostelgeschichte 17,23 beschrieben ist:

„Denn als ich umherging und eure Heiligtümer besichtigte, fand ich auch einen Altar, auf dem geschrieben stand: „Dem unbekanntem Gott“. Nun verkündige ich euch den, welchen ihr verehrt, ohne ihn zu kennen“.

In Analogie wird in der nonamechurch ein den Konfessionslosen bisher unbekannter Gott, das heißt ein Gott, der für sie bis jetzt keinen Namen hat, verkündigt.

Wollte man die Treffen der nonamechurch klassifizieren, würde man, obwohl wir zukunftsweisend das Wort „church“ verwenden, im jetzigen Stadium eher von einer Gemeindegründungsinitiative sprechen. Mittlerweile gibt es einige Christen unter den Teilnehmern und es haben einige Bekehrungen im Sinne der Definition von William James stattgefunden, der die Bekehrung eines Menschen vor allem daran festmacht, „dass religiöse Vorstellungen, die früher in seinem Bewusstsein an der Peripherie lagen, jetzt eine zentrale Stelle einnehmen, und dass religiöse Ziele jetzt den gewohnheitsmäßigen Mittelpunkt seines persönlichen Innenlebens bilden“ (William James zitiert in Schröder 2010:46-47). Dennoch sind die meisten von ihnen noch ganz am Anfang, sich aus früheren

Denk- und Verhaltensmustern herausrufen zu lassen. Eine echte Verantwortung für den Kontext wird höchstens im Ansatz wahrgenommen. Organisatorische Strukturen bestehen höchstens inoffiziell. Weder im organisatorischen, noch im Sinne von Ekklesia kann also von Gemeinde die Rede sein.

2.4.3. Vergleich der nonamechurch mit dem missionalen Gemeindemodell

Während der Beschäftigung mit dem Thema der missionalen Kirche fallen einige Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede auf, die im Folgenden tabellarisch aufgelistet sind. Die für die missionale Gemeinde typischen Begriffe wurden bereits erklärt.

Missionales Gemeindemodell	Nonamechurch
Modell für die postchristliche Kultur.	Gemeindegründungsinitiative in einer postsozialistischen Kultur.
Spricht postchristliche Menschen an. Es ist anzunehmen, dass die Generation zuvor noch Christen waren. Sie wissen nicht mehr was Christsein heißt und/oder haben eine negative Einstellung dem christlichen Glauben gegenüber.	Spricht Konfessionslose an, die zum Teil bereits in der 3. Generation nichtchristlich sind. Diese „haben vergessen, dass sie Gott vergessen haben“ (Bärend 2007:15-16). Sie haben dem christlichen Glauben gegenüber gar keine Einstellung. Tiefensee nennt sie „homo areligiosus“ (2001:188-203).
Das Problem ist lange bekannt, wird mit einer typischen Missionarssituation, bzw. der Situation der Urgemeinde verglichen; jetzt allerdings in der westlichen Welt in einem multireligiösen Kontext.	Neues Problem. Areligiöser Kontext.
Möchte keine Kopie sein.	Ist keine Kopie. Bevor wir die Arbeit in Parchim begannen, haben wir während zwei Rundreisen durch Mecklenburg-Vorpommern Gemeindegründungsinitiativen besucht, um ein Modell zu finden, haben aber letztlich keine Gemeindegründungsinitiativen gefunden, die Konfessionslose erreichen. ⁵⁶

⁵⁶ Das soll nicht heißen, dass es keine Gemeindegründungsinitiativen gibt, die Konfessionslose erreichen.

Keine vorgegebene Strategie, die Strategie wird im jeweiligen Umfeld neu erfunden.	Keine Strategie, die Strategie wird mit den Teilnehmern neu erarbeitet.
missio Dei: Die Kirche sieht sich als gesendet, beauftragt von Gott.	Die Leiter sehen sich als gesendet. Mission geht von Gott aus. Es wird als Vorteil angesehen, von keiner Kirche oder Werk ausgesendet zu sein. Die Auseinandersetzung mit den Traditionen einer aussendenden Kirche fällt dadurch weg. ⁵⁷
Ekklesia Konzept: Die Gemeinde wirkt in die Gesellschaft.	Gründungsinitiative will in die Kleinstadt wirken. Hartz 4 Empfänger, Russlanddeutsche und Asylanten werden genauso erreicht, wie z. B. Lehrer.
Nutzt Privathäuser und sogenannte „Third places“.	Nutzt Privathäuser und „Third places“. (z. B. Arztpraxis)
Inkarnatorisch	Inkarnatorisch: Die Leiter: Als Arzt in die Gesellschaft der Mecklenburger. Als Eltern in die Situation am Gymnasium unserer Kinder. Als Großstädter in eine Kleinstadt. Als Missionare, die zwei Jahre in Afrika und neun Jahre in Peru gelebt haben, in die deutsche Kultur. Als Westdeutsche in die ostdeutsche Kultur.
Kontextualisierung	Die ostdeutsche Mentalität und Problematik der Konfessionslosen wird ernst genommen ⁵⁸ .
Ganzheitlichkeit	Ganzheitlichkeit, zum Beispiel: Patienten werden zum gemeinsamen Wohnen eingeladen, psychosoziale Hilfe in Gesprächstherapie, Kontakte mit Asylanten, Sprachhilfe für Irakerin, Patenschaftsaktion, Besuch im „Müllviertel“ in Kairo/Ägypten, Teilnahme am israelisch-deutschen Austauschprogramm der „Johannes-Rau-Stiftung“, Nachhilfeunterricht, Nachbarschaftshilfe, Kinderbetreuung.

Abbildung 4: Tabelle Missionale Gemeinde Vergleich mit nonamechurch

⁵⁷ Die Reflexion der persönlichen Glaubensgeschichte bleibt notwendig. Durch die Vernetzung mit anderen missionalen Gemeinden findet Korrektur statt.

⁵⁸ Ein Beispiel: Den bibelunkundigen Konfessionslosen sind Kapitel und Verse in der Bibel nicht bekannt. Beim Bibellesen fragten sie: „Was sollen alle diese Zahlen?“ Der Sprachgebrauch: groß 4, klein 5 für Kapitel 4, Vers 5 von ihnen selbst eingeführt, ist seither eine alternative Kapitel- und Versbezeichnung. (Das entspricht interessanterweise der Wortwahl der Quechuaindianer, unter denen die Gründer der nonamechurch jahrelang gearbeitet haben, die in ihrer Sprache kein Wort für Kapitel und Vers haben und stattdessen „hatun“ (groß) und „huch`uy“ (klein) für Kapitel respektive Vers sagen.)

Im Prinzip kann man die nonamechurch als eine missionale Gemeindegründungsinitiative bezeichnen. Hauptunterschied ist die Zielgruppe. Während die missionale Gemeinde den Anspruch erhebt die postchristliche Kultur zu erreichen, versucht die nonamechurch Konfessionslose zu erreichen, die man „post-postchristlich“ nennen müsste.

2.5. Missionale Kirche, aber kein Missionalismus

Beachtenswert ist, dass die nonamechurch ohne jede Kenntnis des missionalen Konzepts entstanden ist. Dennoch hilft das Modell der missionalen Kirche die nonamechurch theologisch und auch praktisch einzuordnen. Die Gemeindegründungsinitiative nonamechurch kommt sich dadurch weniger exotisch vor, kann Strategien besser entwickeln und ihr Konzept systematischer kommunizieren.

Die Strategie der missionalen Kirche scheint für Gemeindegründungsinitiativen im ostdeutschen Raum geeignet zu sein. Sie birgt viele Möglichkeiten, die indifferent bis skeptisch eingestellten Konfessionslosen mit dem Evangelium bekannt zu machen.

Besonders hilfreich sind dabei die oben beschriebenen Merkmale der Inkarnation und Kontextualisierung. Die ablehnende Haltung, Furcht vor Neuem, der „Ossi-Wessi“ Konflikt werden dadurch entschärft. Die Rückbesinnung auf die ursprüngliche Bedeutung von Ekklesia ermöglicht einen Neuanfang und ist eine gute Antwort auf die postsozialistisch negativen Assoziationen bezüglich Glaube und Kirche. Treffen in den sogenannten „third places“ macht es Konfessionslosen, die noch nie in ihrem Leben eine Kirche betreten haben, leichter Kontakt mit dem christlichen Glauben aufzunehmen. Für das dünn besiedelte Flächenbundesland Mecklenburg-Vorpommern mit vielen kleinen verstreuten Dörfern und wenigen größeren Städten, ist die Vorstellung der missionalen Kirche mit vielen kleinen unabhängigen Kirchen (Frost 2008:121) geeigneter, als die von großen Gemeinden.

Nicht täuschen sollte man sich allerdings über die Dauer des Prozesses, den eine Gemeindegründungsinitiative brauchen wird. Wenn man die Inkarnation Jesu betrachtet, der erst mit 30 Jahren seinen öffentlichen Dienst begann, um dann über drei Jahre vor allem mit einem engen Kreis von zwölf Menschen sehr intensiv zusammen zu arbeiten und zu leben, wird ersichtlich, mit welcher zeitlichen Dimension zu rechnen ist.

Negativ kann sich die unter Ostdeutschen noch stärker als unter Westdeutschen verbreitete Vorstellung auswirken, dass alles, was nicht zur offiziellen katholischen oder

evangelischen Kirche gehört, eine Sekte ist, vor der Vorsicht geboten ist (Schröder 2007:49-51).

Während es scheint, dass Frost und manche anderen Vertreter der missionalen Bewegung vor allem Gemeindeneugründungen bzw. komplette Gemeindeumgestaltungen favorisieren und die Möglichkeit, dass Gott auch weiter über etablierte klassische Kirchen wirkt, als sehr gering einschätzen,⁵⁹ bin ich mit Herbst der Meinung, dass auch Gemeindeerneuerung ein gutes Modell ist, welches Gott zum Erreichen von Menschen gebraucht (Herbst 2001:109).

Dass „missionale Kirche“ das Allheilmittel für die postchristliche Situation ist, halte ich sowohl weltweit, als auch für den deutschen und insbesondere für den ostdeutschen Kontext für unwahrscheinlich. Die Übertragbarkeit der Beispiele, die größtenteils aus dem angelsächsischen Raum kommen, scheint wegen der im europäischen Festland ganz anderen kirchlichen und sozialen Geschichte und Gegebenheiten nicht vorhanden. Man beachte allein die anders geartete (ost-) deutsche Bevölkerungsstruktur mit deutlich höherem Anteil von alten und damit eher konservativen Menschen. Eine Feinfühligkeit oder gar Inkulturation gegenüber dieser besonders in Mecklenburg-Vorpommern vorherrschenden Bevölkerungsschicht findet man in der Literatur der missionalen Kirche kaum. Der Verdacht, dass es sich zumindest zum Teil um eine Protestbewegung gegen Megachurches, Lobpreis usw. handelt, scheint nicht unberechtigt.⁶⁰

Viel entscheidender als die Konzepte der missionalen Kirche scheinen mir, wie auch Frost und Hirsch schreiben, Personen, die sich zum missionalen Leben und zur missionalen Gemeindegründung herausfordern lassen und eignen. „Missiologen wie Charles Brock und George Patterson bestätigen, dass ein ‚Mann des Friedens‘ (Lk 10,5-7) das Wichtigste für eine gesunde Gemeindegründung ist“ (Frost 2008:119-120). Hybels drückt es folgendermaßen aus: „Die Ortsgemeinde ist die Hoffnung der Welt, und ihre Zukunft liegt in erster Linie in der Hand der Menschen, die sie führen“ (Hybels 2003:29).

⁵⁹ In diese Richtung geht auch ein Artikel des liberalen Theologieprofessors Horton in „The Church in Emerging Culture: Five Perspectives“, der Peter Wagner zitiert: „Traditional church models no longer work in our fast-changing world“ (Horton 2003:112).

⁶⁰ Diese Einschätzung zur Bewegung der Emerging Church teilt Carson, wenn er in seinem Buch „Becoming Conversant with the Emerging Church“ die überwiegende Protestmentalität der emerging church gegen traditionelle Kirchen, megachurches und Sucherorientierten Gottesdiensten zusammenfassend beschreibt: „... the emerging church movement is characterized by a fair bit of protest against traditional evangelism and, more broadly, against all that it understands by modernism. But some of its proponents add another front of protest – namely, the seeker-sensitive church, the megachurch“ (Carson 2005:36).

3. Qualitative Untersuchung auf der Grundlage des empirisch-theologischen Praxiszyklus (ETP)

In der Untersuchung von Faix über „Gottesvorstellungen bei Jugendlichen“ hat dieser „den empirisch-theologischen Praxiszyklus“ umfassend vorgestellt und dessen Kompatibilität mit der Grounded Theory⁶¹ aufgezeigt. Die wissenschaftstheoretischen Hintergründe sollen hier nicht erneut reflektiert werden.⁶² Um kein eigenes System entwickeln zu müssen und da sich der ETP mit seiner missionswissenschaftlichen Ausrichtung und seinen im wesentlichen allgemeingültigen methodologischen Grundlagen zur Theoriegenerierung für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit hervorragend eignet, wird der von Faix vorgeschlagene Weg angewandt. Auch wegen der geringen Teilnehmerzahl der Treffen der nonamechurch, aber insbesondere wegen der Frage nach den Beweggründen, wird die Studie als qualitative Untersuchung durchgeführt (Flick, Von Kardorff & Steinlee 2003:17). Die daraus gewonnenen Erkenntnisse sollen zu einem verbesserten Verständnis führen, wie Konfessionslose für den Glauben erreicht werden. Da sich die Forschung damit auf relativem Neuland bewegt, eignet sich das Konzept der Grounded Theory zur Theoriegenerierung. Auf eine Ausgangshypothese wird dabei verzichtet. Das Konzept dieser Arbeit beruht somit nicht auf einem „hypothetiko-deduktiven Ansatz“ (Kelle & Kluge 1999:35), sondern auf der theoriegeleiteten Forschung. Die qualitative Untersuchung bekommt infolgedessen eine „explorative, heuristische Funktion“ (:35). Hypothesen und Theorien werden im Verlauf des empirisch-theologischen Praxiszyklus entstehen. Das Konzept des ETP wird im folgenden Abschnitt kurz skizziert und dann Schritt für Schritt angewendet.

⁶¹ Im Deutschen wird der Begriff oft als „Grounded Theory“ verwendet, oder aber als „gegenstandsverankerte/gegenstandsnahe/gegenstandsbezogene Theoriebildung“ umschrieben. Die daraus entstehenden Missverständnisse erläutert Strübing (2008:13-14): „Grounded“ im Namen „Grounded Theory“ soll auf die Verankerung der Theoriebildung in der Empirie, in den Daten hinweisen. Die englische Bezeichnung ist insofern ungünstig, als es sich hierbei um die Theoriebildung, nicht jedoch um die Theorie selbst handelt, wie die englische Bezeichnung suggeriert. Eine vielleicht treffendere, jedoch zu umständliche Formulierung lautet „Forschungsstil zur Erarbeitung von in empirischen Daten gegründeten Theorien“ (http://de.wikipedia.org/wiki/Grounded_Theory Stand 09.09.2011).

⁶² Das Vorgehen von Faix basiert in Anlehnung an Bosch stark auf einer kontextuellen Theologie. Die Arbeitsweise orientiert sich an dem von Ziebertz und Van der Ven beschriebenen intradisziplinären Ansatz (Faix 2007:35-42). Bei einem intradisziplinären Vorgehen werden weder Forschungsergebnisse noch Techniken aus anderen Disziplinen kritiklos übernommen. Insbesondere die Grundannahmen der jeweiligen Disziplin werden vor dem selbständigen und notwendigen eigenen empirischen Arbeiten der Theologie reflektiert und wo nötig adaptiert. Mit Ziebertz geht Faix von zyklischen Forschungsprozessen aus, die auch die Wiederholung von einzelnen Forschungsschritten einschließt. Wissenschaftstheoretisch orientiert sich Faix an Bosch, Kuhn und Nußbaum mit dem Versuch liberale und evangelikale Ansätze zu integrieren (:53-56).

3.1. Der empirisch-theologische Praxiszyklus

Der empirisch-theologische Praxiszyklus stellt eine auf einem intra-disziplinären Ansatz beruhende Weiterentwicklung des Fünf-Phasen-Zyklus von van der Veen dar (Faix 2007:42). Dieser wurde durch neueste Ergebnisse der qualitativen Sozialforschung und der empirischen Theologie ergänzt. Im Mittelpunkt des Zyklus steht die "permanente missiologische Reflexion aus Induktion, Deduktion und Abduktion"⁶³ (: 64). Die sechs Schritte oder Phasen des empirisch-theologischen Praxiszyklus sind: 1. Die Forschungsplanung, 2. das Praxisfeld, 3. die Konzeptualisierung, 4. die Datenerhebung, 5. die Datenanalyse, 6. der Forschungsbericht (:65). Die sechs Phasen des Zyklus können in drei großen wissenschaftstheoretischen Zusammenhängen, nämlich dem Entdeckungszusammenhang (Phase 1 und 2), dem Begründungszusammenhang (Phase 3 – 5) und dem Verwendungszusammenhang (Phase 6) gesehen werden (:65). Der ETP kann als ein sich ständig reflektierender Forschungskreislauf (:66) verstanden werden, der sich aus den oben erwähnten ebenfalls wiederum zyklisch konzipierten kleineren Zyklen zusammensetzt (:64-67). Diese Zusammenhänge werden am von Faix entworfenen Schaubild deutlich (Faix 2007:66):

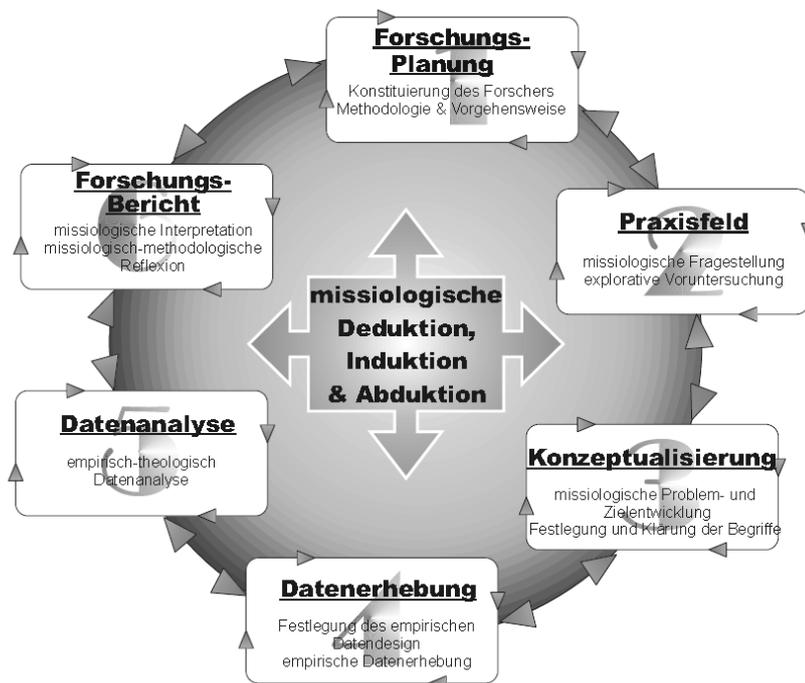


Abbildung 5: Der empirisch-theologische Praxiszyklus nach Faix

⁶³ Bei der Induktion wird von einzelnen Fällen einer Klasse auf das Ganze geschlossen (Kern 2007:290). Bei der Deduktion können aus wahren oder als wahr angenommenen Aussagen (Theorien) weitere Aussagen (auf einen Einzelfall) abgeleitet werden (:122). Bei der Abduktion geht es in der qualitativen Sozialforschung darum, angesichts überraschender Daten eine Regel zu finden, aus der eine Hypothese gebildet werden kann (Fuchs-Heinritz 2007:13).

Im Folgenden wird der empirisch-theologische Praxiszyklus, anhand einer qualitativen Untersuchung zur Anwendung kommen. Wie in der Einleitung bereits ausgeführt, wird dabei folgende Frage untersucht: Warum kommen so genannte Konfessionslose zu den Treffen der missionalen Gemeindegründungsinitiative nonamechurch?

3.2. Phase 1: Die Forschungsplanung

3.2.1. Konstituierung des Forschers

Laut Faix kann der empirisch-theologische Praxiszyklus beginnen, wenn folgende Grundsituation gegeben ist: „Ein Forscher ist auf etwas gestoßen, was ihm interessant erscheint, wovon er gerne mehr wissen möchte, oder er ist auf etwas gestoßen, was er gerne überprüfen würde“ (Faix 2007:133). Wenn dieses Interesse geweckt ist und gleichzeitig ein Forschungsbedarf vorhanden ist, muss sich der Forscher, da er nicht als „Neutrum“ im Forschungsfeld arbeitet, „Gedanken über seine Person und sein Verständnis innerhalb des Forschungsinteresses machen“ (:134). Seine Kenntnis der Situation einerseits, ebenso wie die nötige Distanz zum Forschungsthema andererseits, sind wichtig, um möglichst objektive Ergebnisse zu erhalten und müssen deswegen permanent reflektiert werden (Kelle & Kluge 1999:30).

Die Entwicklung meiner persönlichen Motivation am Gesamtthema „Gemeindegründung unter Konfessionslosen“, von dem diese Arbeit einen Teilaspekt beleuchtet, wurde in der Einleitung bereits ausführlich beschrieben, meine soziale Situierung wurde unter Punkt 1.5.2. aufgezeigt. Aus der eigenen Betroffenheit, die zur Gründung der nonamechurch führte, wird klar, dass eine persönliche Befangenheit unvermeidbar ist. Dadurch, dass ich selbst Gründer der nonamechurch bin und somit die meisten der Befragten bereits über einen längeren Zeitraum kenne, ergeben sich einige positive Aspekte, gleichzeitig aber auch Gefahren. Durch die vorhandene Vertrautheit lassen sich Zugänge zu Informationen gewinnen, die einem unbekanntem Interviewer unter Umständen verwehrt geblieben wären. Aus der zum Teil langjährigen Kenntnis der persönlichen Situation der Probanden, werden spezifische Nachfragen möglich. Gleichzeitig können bereits entwickelte Ansichten den Blick auf neue Erkenntnisse versperren. Von Seiten der Interviewten besteht besonders die Gefahr, dass auf Grund persönlicher Freundschaft negative Aspekte verschwiegen oder nur in abgemilderter Form weitergegeben werden.⁶⁴ Der realistischen Gefahr, die bei jeder

⁶⁴ Zur Distanz und Nähe des Forschers schreibt Kelle: „Hierbei zeigt sich ein für die qualitative Forschung typischer *Zirkel*: Zugang zu finden zu dem Wissen der Akteure ist einerseits das *Ziel* der Forschungsbemühungen, andererseits aber auch deren *Voraussetzung*, denn der Forscher oder die Forscherin müssen schließlich über alltägliche Sprech- und Verstehenskompetenzen verfügen, weil sie sonst gar nicht in der Lage wären, Handlungen und Äußerungen der Akteure im untersuchten Feld zu verstehen. Das ist aber in

Form der Befragung, aber besonders bei qualitativen Interviews besteht, die Objektivität zu verlieren, soll in der Untersuchung durch die ständige Überprüfung und Reflexion der Fragen, Vorgehensweise und Ziele begegnet werden (s.a. Faix 2007:134).

3.2.2. *Methodologie und Vorgehensweise*

Das Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, am Beispiel der Gemeindegründungsinitiative nonamechurch die missionale Ansprechbarkeit Konfessionsloser zu analysieren.

Der Aufbau der Forschungsarbeit stellt sich folgendermaßen dar: In den ersten beiden Kapiteln wurde der Kontext, in dem die Untersuchung stattfindet, abgegrenzt.

- Nachdem in Kapitel 1 unter Zuhilfenahme der Milieustudien über DDR-Nostalgiker eine Annäherung an die Frage erreicht wurde, welche Personengruppe mit der Bezeichnung „Konfessionslose“ gemeint ist, beschrieb Kapitel 2 das Phänomen der missionalen Gemeindeform. Die beiden Kapitel wurden literarisch-theoretisch erarbeitet und in wichtigen Aspekten mit den realen Gegebenheiten der nonamechurch verglichen.
- Darauf folgt nun in Kapitel 3 die empirische Untersuchung. Als methodologischer Rahmen dient der bereits beschriebene ETP. Mit der empirischen Untersuchung soll die im nächsten Unterpunkt beschriebene Forschungsfrage beantwortet werden. Die Antworten zu dieser Frage liefert die Auswertung von zehn, mittels halbstandardisierter Fragebögen durchgeführten Interviews Konfessionsloser, die mindestens ein Jahr an den Treffen der nonamechurch teilgenommen hatten. Bedeutsam ist, dass die Methoden bei der Anwendung des ETP nicht starr vorgeschrieben sind, sondern sich im Verlauf der Untersuchung entwickeln (Faix 2007:135). Ziel der Methode ist es, mittels der Grounded Theory eine Theorie zu entwickeln, die bei der Beantwortung der Forschungsfrage hilfreich ist. Wenn hier von Grounded Theory die Rede ist, ist damit nicht die Gegenstandsorientierte Theoriebildung gemeint, wie sie Glaser vertritt, die eine deduktive Theoriebildung ablehnt. Vielmehr wird immer wieder auf das eigene Vorwissen, als auch auf das vorhandene theoretische Vorwissen anderer Forscher zurückgegriffen (Kelle & Kluge 1999:31-37). In meinem Fall beinhaltet das sowohl theologisches, als auch

der Regel nur dann möglich, wenn die Kultur, in der die Untersuchung stattfindet, einen mehr oder weniger engen Bezug zur Lebenswelt des Forschers oder der Forscherin aufweist. Je enger dieser Bezug aber ist, desto größer wird auch das Risiko, dass die notwendige Distanz zum Untersuchungsfeld verloren geht - relevante soziale Phänomene können auch dann leicht ‚übersehen‘ werden, wenn sie zu den Alltagsselfverständlichkeiten des Forschers oder der Forscherin gehören“ (Kelle & Kluge 1999:30).

im Bereich der Humanmedizin und im Rahmen des Theologiestudiums erworbenes soziologisches und psychologisches Vorwissen. Persönliche Einflüsse sind besonders durch die Involviertheit als Gründer und Leiter der nonamechurch zu erwarten, sicherlich aber auch durch die längeren Auslandsaufenthalte in außereuropäischen Kulturen mit völlig anderen sozialen und religiösen Gegebenheiten, nämlich zwei Jahre Arbeit als Arzt in Lesotho, sowie neun Jahre Gemeindegründungsarbeit im Hochland von Peru.

- In Kapitel 4 werden die missiologischen Herausforderungen diskutiert, welche sich aus den Antworten zur Forschungsfrage formulierten Thesen ergeben.

3.2.3. Forschungsfrage

Auch die Forschungsfrage mit ihren Teilaspekten wurde bereits in der Einleitung ausführlich besprochen. Nur die Hauptfrage soll hier noch einmal wiederholt werden:

Um die missionale Ansprechbarkeit Konfessionsloser zu untersuchen, wird folgender Frage nachgegangen: Warum kommen so genannte Konfessionslose zu den Treffen der missionalen Gemeindegründungsinitiative nonamechurch?

Es handelt sich hierbei um eine angewandt-wissenschaftliche Forschungsfrage (Faix 2007:136) mit dem Ziel der praktischen Anwendbarkeit der Erkenntnisse.

In den Kapiteln 2 und 3 wurde bisher auf deduktive Weise versucht, sich einer Antwort zu nähern. Zum einen, indem die Untersuchungsgruppe der Konfessionslosen mit Hilfe der Milieustudien anhand der Charakteristika der DDR-Nostalgiker beschrieben wurde, zum anderen, indem die Gemeindeform der nonamechurch als missional church, bzw. missionale Gemeindegründungsinitiative erklärt wurde.

Im Folgenden wird der Forschungsfrage zusätzlich auf abduktive bzw. induktive Weise nachgegangen, indem qualitative Interviews konfessionsloser Teilnehmer der nonamechurch untersucht werden.

3.2.4. Interviewleitfaden

Teilstandardisierte Befragungen stehen zwischen den Extremen der vollstandardisierten und der nichtstandardisierten Befragungen und sind die in der qualitativen Forschung besonders häufig angewandten Varianten (Hopf 2003:351).

Obwohl es häufig zu Mischformen kommt und in der Praxis die Interviewform oft gar nicht benannt wird (:353), kann man grundsätzlich folgende Interviewformen voneinander unterscheiden: Struktur- oder Dilemma-Interview, klinisches Interview, biographisches Interview, problemzentriertes Interview, episodisches Interview, Experteninterview,

ethnographisches Interview, fokussiertes Interview, narratives Interview (:353) oder das halbstandardisierte Leitfaden-Interview (Aufzählung nicht umfassend). In dieser Arbeit wird das halbstandardisierte Leitfaden-Interview gewählt. Dieses hat den Vorteil, dass der Erkenntnisgewinn sowohl in der Erhebungs-, als auch in der Auswertungsphase von einem induktiv-deduktiven Wechselverhältnis geprägt wird, das weder eine feste Hypothesenbildung, noch eine absolute Offenheit voraussetzt, sondern eine theoriegeleitete Forschung ermöglicht. Der Interviewer nutzt in diesem prozesshaften Vorgehen sein theoretisches Wissen, um es in die Interviews einfließen zu lassen (Kelle & Kluge 1999:14).

In der Praxis zeichnet sich die Methode dadurch aus, dass es Raum für freie Antworten, sowie Nachfragen lässt und die Reihenfolge der Fragen nicht eingehalten werden muss, gleichzeitig aber einen Leitfaden mit Themenbereichen bietet, der in der Auswertung einen Vergleich der Fragen und Antworten ermöglicht (Schmidt 2003:447-455, zitiert in Faix 2007). Die teilstandardisierte Befragung ermöglicht eine intensive Auseinandersetzung mit dem Thema, mit dem Ziel die subjektive Sichtweise des Befragten herauszufinden.

3.3. Phase 2: Das Praxisfeld

3.3.1. Die explorative Voruntersuchung als Pretest

Für die explorative Vorstudie wurde ein Interviewleitfaden mit offenen Fragen entworfen und zunächst an zwei Personen getestet. Die Teilnehmer wurden darüber informiert, dass es sich um die Erprobung von Fragen bzw. Fragetechniken im Rahmen einer Masterarbeit im Studium „Gesellschaftstransformation“ handelt. Bei der Fragebogenkonstruktion wurde auf eine einfach zu beantwortende Eröffnungsfrage geachtet. Anschließend wurde nach der Trichtermethode von allgemeinen zu besonderen Themen vorgegangen (Mamnek 2001:291 zitiert in Faix 2007).⁶⁵

Im Pretest wurden alle Fragen als gut, relevant, verständlich und als nicht zu indiskret empfunden. Für die inhaltliche Auswertung waren genügend Daten enthalten, bei einer von den Befragten nicht zu lang empfundenen Dauer des Interviews von 22 bzw. 35 Minuten.

Aus der Analyse der beiden Pretests kam es beim endgültigen Interviewleitfaden zu einigen Veränderungen:

⁶⁵ Für den Fragebogen wurden folgende zehn Frageblöcke mit jeweils einem Hauptthema, ein bis zwei Hauptfragen und bis zu fünf Eventualfragen erstellt: 1) Eingangsfrage, 2) Emotionale und kognitive Ebene des Erstkontakts, 3) Religiöse Biographie, 4) Emotionale und kognitive Wahrnehmung des Programms, 5) Zwischenmenschliche Interaktion, 6) Änderung/geistliche Transformation, 7) Diakonie, 8) Praktische Transformation, 9) Rituelle Transformation, 10) Zukunftsperspektive.

Zum besseren Verständnis wurden Begriffe umformuliert. Beispielsweise wurde statt nach dem Glauben in der endgültigen Version nach der Einstellung zu Religion gefragt und statt nach unterschiedlichen sozialen Milieus wurde nach unterschiedlichen sozialen Hintergründen gefragt. Insgesamt wurden einige Fragen logisch schlüssiger geordnet und offener formuliert, um „ja/nein“-Antworten vorzubeugen und damit die Wahrscheinlichkeit der Entstehung von umfangreicherem verwertbarem Datenmaterial zu erhöhen.

3.4. Phase 3: Die Konzeptualisierung

In der nächsten Phase des empirisch-theologischen Praxiszyklus werden die wichtigen, bisher noch nicht festgelegten Begriffe geklärt und es soll noch einmal die missiologische Problem- und Zielentwicklung dargestellt werden. Diese prägt letztlich den gesamten weiteren Forschungsprozess (Faix 2007: 151).

3.4.1. Festlegung und Klärung der wichtigsten Begriffe

Aus Platzgründen ist es nicht möglich hier eine ausführliche Definition der verschiedenen Begriffe, die in dieser Arbeit Verwendung finden, darzulegen. Es soll im Folgenden lediglich beschrieben werden, was in dieser Untersuchung unter den jeweiligen Termini verstanden wird.

Einige Begriffe wurden zum besseren Verständnis bereits in den entsprechenden Kapiteln behandelt. Andere werden, der besseren Übersicht wegen, bei ihrem erstmaligen Erscheinen geklärt.

- Als Definition des **Milieubegriffes** (ausführlich in 1.1.2.) wurde die Definition von Schulz gebraucht. Milieus sind demnach „Idealtypen von Menschen, die sich in den berücksichtigten Aspekten mit hoher Wahrscheinlichkeit sehr ähnlich sind, also ähnliche Wertvorstellungen haben, ähnliche stilistische Vorlieben und meist auch einen ähnlichen Status in der Gesellschaft“ (Schulz 2008:45).
- Der wichtige Begriff **DDR-Nostalgische** wurde bereits ausführlich in Kapitel 1.3.3. und 1.5.2. erklärt und dient in dieser Arbeit zur milieuspezifischen Charakterisierung vieler ostdeutscher Konfessionsloser.
- **Konfessionslos** (ausführlich s. Punkt 1.4.) wird hier nach Laepple & Barend als ein kirchlicherseits eingebürgerter Begriff verstanden, um die Menschen zu beschreiben, die keiner Religion oder Religionsgemeinschaft angehören (2007:7).
- Die Schwierigkeiten den Terminus **missionale Kirche** zu beschreiben, wurden im Punkt 2.4.1. dargelegt. In dieser Arbeit wird eine Gemeinde als missional

angesehen, wenn sie ganzheitlich, inkarnierend missionarisch-gesendet tätig ist und das auch als ihren zentralen Auftrag versteht, also eine Gemeinde, die als Ekklesia, eine Versammlung von Herausgerufenen, die Verantwortung für ihren jeweiligen Kontext übernimmt.

- Um die Bedeutung der vorliegenden Untersuchung richtig einzuschätzen, ist es notwendig, den lokalen Kontext der **Kreisstadt Parchim** zusätzlich zu den immer wieder angeklungenen Details aus den Kapiteln 1 und 2 näher zu skizzieren.⁶⁶ Hier einige wichtige Details:
 - Die Kreisstadt Parchim im ostdeutschen Bundesland Mecklenburg-Vorpommern befindet sich etwa 40 km südöstlich der Landeshauptstadt Schwerin und hat etwa 18,000 Einwohner.
 - Wenn man heute das beschauliche Städtchen Parchim besucht, kann man die erstaunlich kriegerische Vergangenheit⁶⁷ und die soziale Not dieses Ortes nicht erahnen. Laut Armutsatlas befindet sich Parchim (Region Westmecklenburg) von 97 Raumordnungsregionen mit 23,4% Armut im Bundesvergleich an drittletzter Stelle (Martens 2009:50). Trotzdem ging es Parchim objektiv gesehen (z.B. Arbeitslosenquote) allerdings noch nie so gut wie heute. Subjektiv wird das natürlich nicht von allen so empfunden (Baumann 2010:11). Die Not der Menschen in Parchim besteht meines Erachtens weniger auf materiellem Gebiet, sondern eher auf psychosozialem (:12).
 - Abgesehen von dem Einsatz von Franziskanermönchen (Behrens 2002:9, Ulpts 1995:49) im frühen Mittelalter und einer lokal begrenzten Erweckungsbewegung im Stadtteil Slate, scheint es unter den breiten Bevölkerungsschichten zu keinem Zeitpunkt zu einer ernsthaften, tieferen

⁶⁶ Rambo bemängelt, dass Psychologen in ihren Forschungsarbeiten zu Konversion häufig die sozialen und kulturellen Variablen vernachlässigt haben. Er präzisiert: „Yet we cannot talk adequately about a person’s psyche without contextualizing that psyche. Someone growing up in a small, remote town lives in a world different from that of a person in an urban environment with its supermarket of social, moral, and religious options“ (Rambo 1993:30).

⁶⁷ In den Kriegswirren des Dreißigjährigen Krieges wurde die Stadt Parchim nicht weniger als 35 Mal besetzt und durchzogen (Augustin 1995:127-140). Während des ersten Weltkrieges wurde am Stadtrand von Parchim eines der größten Kriegsgefangenenlager Deutschlands mit einer Kapazität von bis zu 25.000 Gefangenen eingerichtet. Dieses blieb mit mehreren Tausend russischen Kriegsgefangenen noch bis Mitte 1921 bestehen (Karge & Stutz 2008:294). Von 1939 bis 1945 wurde ein Zwangsarbeiterlager im Stadtteil Bramfeld betrieben, in dem etwa 1200 polnische und sowjetische Frauen und Männer untergebracht waren. Schätzungsweise 40.000 bis 50.000 Menschen wurden von 1942 bis 1945 durch das Lager geschleust (Behrens 2004:133). Auf dem 1937 eröffneten Militärflugplatz von Parchim waren zeitweise bis zu 3000 Soldaten stationiert. Im Februar 1943 entstand als Geheime Kommandosache A4 das „Heimat Lager Slate“, ein Lager für V-Waffen. Die Kapazitätsplanung belief sich auf 540 sogenannte V2 (Vergeltungs-) Waffen (Gessert 2006:54).

Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben gekommen zu sein (Baumann 2010:9-10).

- Bevölkerungsmäßig erwarten die Stadtplaner ein weiteres Schrumpfen der Stadt (Seebauer 2003:107). Innerhalb verschiedener Szenarien wird insgesamt mit Verlusten von bis zu 3000 Personen bis 2015 gerechnet. Zu erwartende schwache Geburtenzahlen, Wegziehen der jüngeren Generation und Zuzüge älterer Menschen werden voraussichtlich zu einer weiteren Überalterung bzw. Unterjüngung Parchims führen (:10-11).
- Das Konzept der **nonamechurch** wurde bereits ausführlich unter Punkt 2.4.2. beschrieben. Sie wurde dort als missionale Gemeindegründungsinitiative klassifiziert. Da die Besucher und auch die Interviewten nach wie vor von **Gesprächskreis** sprechen, werden nonamechurch und Gesprächskreis in der folgenden Untersuchung synonym verwendet.

3.4.2. Die missiologische Problem- und Zielentwicklung

Die missiologische Problem- und Zielentwicklung wurde bereits in der Einleitung beschrieben. Zusammengefasst besteht das Problem in der schlechten Ansprechbarkeit von ostdeutschen Konfessionslosen auf Glaubensfragen und insbesondere der Schwierigkeit, sie zu gemeindlichen Veranstaltungen, wie die der nonamechurch, einzuladen. Es stellt sich somit die Frage, wie man sogenannte Konfessionslose für den Glauben an Gott interessieren kann. Dazu sollen zehn Besucher über ihre Teilnahme an den Treffen der nonamechurch befragt werden. Daraus werden Rückschlüsse gezogen, die zu einem verbesserten Verständnis und Konzept führen sollen, wie man Konfessionslose für den Glauben erreichen kann.

3.5. Phase 4: Die Datenerhebung

3.5.1. Forschungsdesign

Um den im nächsten Hauptpunkt folgenden komplexen Ablauf der empirischen Forschung besser nachvollziehen zu können, wird hier schematisch das Forschungsdesign dargestellt. Die Abläufe, sowie die Konzepte, auf denen es sich gründet sind dadurch leicht erkennbar (s.a. Faix 2007:157):

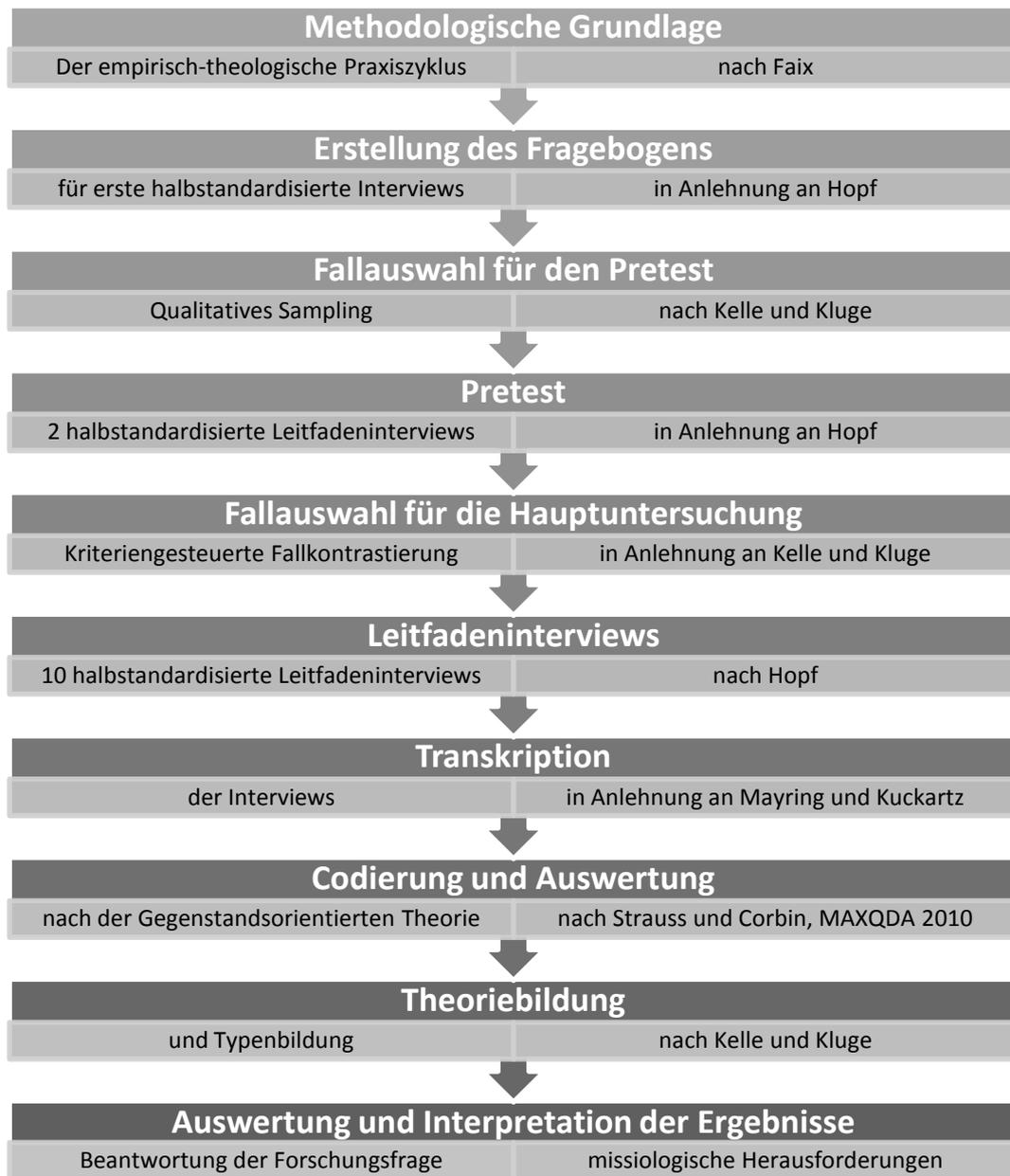


Abbildung 6: Das empirische Forschungsdesign

3.5.2. Die empirische Datenerhebung

3.5.2.1. Untersuchungspersonen

Zunächst stellt sich die Frage, welche Personen für die Interviews geeignet wären, um brauchbares Material zur Beantwortung der Forschungsfrage zu erhalten. Theoretisch könnte man beliebige konfessionslose Personen aus der Stadt Parchim befragen. Dabei gilt es allerdings Folgendes zu bedenken: Personen, die zu keinem kirchlichen Treffen gehen, mit der Frage zu konfrontieren: „Wie muss eine christliche Kirche oder Gemeinde beziehungsweise ein Gottesdienst oder ein Treffen gestaltet sein, an dem Sie teilnehmen würden“, wäre in Mecklenburg-Vorpommern wahrscheinlich nicht sehr fruchtbar. Von

Seiten der Konfessionslosen besteht meistens weder ein entsprechendes Verlangen nach, noch eine Vorstellung von Gemeinde. Selbst das notwendige Vokabularium wäre nicht vorhanden. Es ist sogar davon auszugehen, dass Fragen nach Glaube und Religiosität gar nicht verstanden werden,⁶⁸ dass Glaube nicht vermisst wird (Wolff 2002:57) und alles, was christlich ist, von vornherein eher negativ belegt ist (Keller:2007).⁶⁹ Selbst wenn man Antworten auf diese Fragen bekäme, wüsste man durch eine solche Umfrage längst nicht, ob die Personen dann tatsächlich kämen (Rainer 2001:23). Um das missiologische Problem beantworten zu können, bietet es sich an, Personen zu untersuchen, die bereits an den Treffen der nonamechurch teilnehmen.⁷⁰

Als Interviewpartner wurden deswegen zehn ursprünglich konfessionslose, in Ostdeutschland geborene und aufgewachsene Personen ausgewählt, die mindestens ein Jahr an den Treffen der nonamechurch teilnahmen. Ein elftes, stattgefundenes Interview wurde nicht in die Untersuchung aufgenommen, nachdem sich während der Befragung herausstellte, dass kurz vor und während der Kontaktaufnahme mit der nonamechurch ausgiebige Begegnungen mit einer anderen christlichen Gemeinde stattfanden, so dass von einer Konfessionslosigkeit, wie in Kapitel 1 beschrieben, nicht auszugehen war. Die Daten der Probanden wurden, um § 3 der BDSG zu genügen, anonymisiert (Helfferich 2005:170).

Um eine kriteriengesteuerte Fallkontrastierung⁷¹ herbeizuführen, wurden sowohl Personen befragt, die regelmäßig Teilnehmer des Gesprächskreises sind (5), als auch solche, die nur selten (2) oder aus verschiedenen Gründen nicht mehr (3) an den regelmäßigen Treffen teilnehmen. Es wurde auf unterschiedliche soziale Hintergründe geachtet. Unter den Befragten befinden sich sowohl zwei Lehrer, als auch zwei Hartz 4 Empfänger. Ein geschlechterspezifischer Ausgleich konnte bei dem aktuellen Frauenüberschuss bei den

⁶⁸ Ein anschauliches Beispiel hierzu von Wohlrab-Sahr: „Am Ende der kurzen Gespräche fragte er jeweils, ob die Betreffenden ‚eher christlich oder eher atheistisch eingestellt‘ seien. Während die älteren Befragten sich in der Regel eindeutig einem dieser beiden Pole zuordneten, antwortete eine Gruppe von Jugendlichen - gewissermaßen kollektiv - auf diese Frage: ‚Weder noch, normal halt‘“ (Wohlrab-Sahr 2002:11).

⁶⁹ Ein anschauliches Beispiel hierfür bietet Keller in seiner Masterarbeit über Gemeindegründung in Ostberlin: „Für Menschen in Marzahn-Hellersdorf ist die christliche Botschaft so positioniert, als ob das Wäschewaschen am Fluss vorgeschlagen würde. Früher war das sicher mal ein notwendiges Übel, aber heute ist die Wissenschaft einfach weiter“ (Keller 2007:101).

⁷⁰ Rainer nennt solche Personen für den amerikanischen Kontext die „formerly unchurched“ (Rainer 2001:22). Die Teilnehmer der Treffen der nonamechurch kann man wegen immer noch mangelnder Verbindlichkeit und auch noch sehr unausgereiften Glaubensüberzeugungen nicht als „ehemalige Konfessionslose“ bezeichnen.

⁷¹ „Beim *theoretical sampling* werden Untersuchungseinheiten miteinander verglichen, die eine oder mehrere interessierende Kategorien gemeinsam haben und hinsichtlich theoretisch bedeutsamer Merkmale entweder *relevante Unterschiede* oder *große Ähnlichkeiten* aufweisen. GLASER und STRAUSS sprechen dabei von den *Methoden der Minimierung* (*‚minimization‘*) und *Maximierung* (*‚maximization‘*) von Unterschieden“ (Kelle & Kluge 1999:45).

Konfessionslosen in der nonamechurch nicht erreicht werden, nur zwei Männer waren unter den Untersuchungspersonen. Neun der zehn Probanden waren seit Geburt ihr Leben lang konfessionslos. Eine Frau wurde als Kind getauft und konfirmiert, war dann aber bereits in ihrer Jugend aus der Kirche ausgetreten und wurde somit als einzige bewusst konfessionslos. Außer einem siebzehnjährigen Schüler waren alle anderen Untersuchten Erwachsene in einem Alter zwischen 40 und 50 Jahren. Fünf Personen sind geschieden, wovon eine wieder geheiratet hatte und eine andere seit Jahren erneut in einer festen Partnerschaft lebt. Insgesamt sind zwei Probanden verheiratet, zwei weitere verwitwet.

3.5.2.2. *Interview und Transkription*

Die Untersuchungspersonen wurden zum Interviewer nach Hause eingeladen, die Interviews wurden in den Räumen durchgeführt, in denen sonntäglich die Treffen der nonamechurch stattfinden. Um Vertrauen zu schaffen und den Ablauf zu erklären, wurden vor dem Interview Getränke gereicht und einige einleitende Worte gesprochen. Die Probanden wurden darüber informiert, dass es sich bei dem Interview um eine qualitative Untersuchung für eine Masterarbeit handelt. Es wurde darauf hingewiesen, dass es keine falschen Antworten gibt, dass es um persönliche Erfahrungen und Meinungen geht und sie vor allem frei erzählen sollen. Besondere Betonung wurde darauf gelegt, dass die Interviewten mit ihren Antworten keine Rücksicht auf meine Person nehmen sollten. Ich wies darauf hin, dass ich mich über offene, ehrliche Antworten freuen würde und auch kritische und negative Aussagen erwünscht seien. Mit der Aufnahme auf einen mp3-Player erklärten sich alle einverstanden.

Als Transkriptionsmethode wurde eine modifizierte, kommentierte, wörtliche Transkription in „literarische Umschrift“, die den Dialekt mit unserem gebräuchlichen Alphabet wiedergibt, gewählt (Mayring 2002:89). Bei der kommentierten Transkription wurden zusätzliche Informationen über das Wortprotokoll hinaus nach festgelegten Kriterien festgehalten (:94). Im konkreten Fall wurden die Transkriptionsregeln, wie sie Kuckartz für die computerunterstützte Auswertung empfiehlt, verwendet (2007: 43-45).⁷² Es handelt sich dabei um eine wörtliche, aber nicht lautsprachliche Transkriptionsmethode, bei der mundartliche Sprache nicht mit transkribiert wird. Insgesamt werden die Interviews dem Schriftdeutsch angenähert, um so die computergestützte Auswertung, zum Beispiel die lexikalische Analyse, zu erleichtern. Die Interviews waren zwischen 19 und 57 Minuten lang, sie sind als mp3 Aufnahmen gespeichert und in anonymisierter transkribierter Form auf der beiliegenden CD einsehbar.

⁷² Die wichtigsten Transkriptionsregeln für die computerunterstützte Auswertung, die Kuckartz, Dresing, Rädiker und Stefer empfehlen, sind im Anhang aufgeführt.

Nach der Beschreibung des Untersuchungskonzeptes folgt jetzt die Dokumentation der Datenanalyse.

3.6. Phase 5: Die Datenanalyse

3.6.1. Die empirisch-theologische Datenanalyse mit Hilfe von maxqda

Für die Datenanalyse wurde mit dem Computerprogramm maxqda2010 gearbeitet. Es eignet sich besonders gut für die Anwendung der „Grounded Theory“. Exploration, Interpretation und Kategorisierung werden durch die eigens dafür strukturierte Benutzeroberfläche erleichtert (Kuckartz 2007:14).

3.6.2. Kategorienbildung

Die transkribierten Interviews wurden nach dem Import als RTF-Datei in das Programm einerseits deduktiv durch Kategorienbildung aus den Fragestellungen des Leitfadens aufgearbeitet und andererseits durch induktives Schließen bearbeitet. Auffällige Stellen wurden als Codes markiert und später zusammengefasst, um ihrerseits Kategorien zu bilden. Kuckartz (2007:58) weist darauf hin, dass auch bei dieser Art der Kategoriebildung das Vor- und Kontextwissen des Forschers nicht unterschätzt werden sollte. Letztlich wird es beim Codieren immer zu einer Mixtur von induktiver und deduktiver Vorgehensweise kommen, da ja spätestens, wenn induktiv eine neue Kategorie entstanden ist, das Material erneut deduktiv nach ähnlichen Textpassagen abgesucht wird (:67).

Im abduktiven Schließen wurden Einzelaussagen, die sich keiner Kategorie zuordnen ließen, die aber dennoch für die Forschungsfrage von Bedeutung sind, überprüft, um daraus „überraschende Tatsachen“ zu bilden, bis nach mehrfacher Überprüfung daraus eigene Kategorien oder Unterkategorien gebildet wurden (Faix 2007:162).

3.6.3. Ergebnisse und Beschreibung des ersten offenen Codierens

Zunächst wurde, basierend auf dem Interviewleitfaden als Grundgerüst der Untersuchung, unten aufgeführtes Kategoriensystem erstellt.

1. Religiöse Wahrnehmung vor der Teilnahme am Gesprächskreis
2. Erstkontakt mit dem Gesprächskreis
3. Wahrnehmung des Programms
4. Zwischenmenschliche Interaktion
5. Geistliche Transformation
6. Empfangene Diakonie

7. Gebende Diakonie
8. Praktische Transformation
9. Rituelle Transformation
10. Zukunftsperspektive

Danach erfolgten zwei Durchgänge offenen Codierens der transkribierten Interviews.

Der erste Durchgang orientierte sich einerseits in deduktiver Weise an den bereits durch den Interviewleitfaden grob vorgegebenen Kategorien, andererseits entstanden sowohl deduktiv, induktiv als auch abduktiv neue Unter- und Subkategorien. An den für die Forschungsfrage nach der missionalen Ansprechbarkeit Konfessionsloser besonders bedeutsamen Stellen, wie der Frage der religiösen Vorerfahrung, der geistlichen Transformation und der Zukunftsperspektive wurde zum Teil „In-Vivo-Codiert“. Dabei werden besonders treffende und ausdrucksstarke Worte oder Ausdrücke der Interviewpartner als Kategorie verwendet. Kukartz bezeichnet solche Kategorien als „natürlichen Code“, der „in den Köpfen der Beforschten vorhanden ist und nicht etwa eine Konstruktion des Forschers darstellt“ (Kukartz 2007:67).

Als Beispiel für die „In-Vivo-Codierung“ sei hier die Kategorie „Geistliche Transformation“ aufgeführt. Die verschiedenen Subkategorien wurden dabei bereits beim Codieren nach ihrer Gewichtung von „geringe Ausprägung geistlicher Transformation“ zu „starke Ausprägung geistlicher Transformation“ geordnet. Die Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Häufigkeit der auftretenden Codes.

Geistliche Transformation [0]

- keine wesentliche Veränderung [2]
- ich glaube immer noch nicht an Gott [1]
- Problem, Gott als Person zu sehen [6]
- ich brauche Gott nicht, Menschen helfen mir [1]
- man denkt darüber nach [1]
- es beschäftigt mich [2]
- ich bin etwas aufgeschlossener geworden [1]
- viele offene Fragen [1]
- warum lässt Gott das zu? [3]
- nicht mehr so distanziert [2]
- Gott ist mir sympathischer geworden [1]
- neugierig [1]
- Zweifel [1]
- Gott ist immer da, wenn ich ihn brauche [1]
- ein gutes Verhältnis zu Gott [2]
- auf dem Weg [2]
- Glauben hat sich entwickelt [1]
- Jesus die Präferenz geben [2]
- auf Jesus vertrauen [1]
- Leben Jesus übergeben [1]
- auf Jesus Christus festgelegt [2]
- ich bin Christ [5]

Abbildung 7: Tabelle Beispiel „In-Vivo-Codierung“

Vor allem durch die „In-Vivo-Codierung“ entstand erwartungsgemäß eine recht hohe Anzahl von insgesamt 84 Unterkategorien, die zunächst den zehn Hauptkategorien zugeordnet wurden, sowie insgesamt 56 Subkategorien, die wiederum den Unterkategorien zugeordnet wurden. Den jeweiligen Unter- und Subkategorien wurden unterschiedlich viele Codes (1-22) zugeteilt. Insgesamt wurden in den zehn Interviews während des ersten offenen Codierens maximal 506 Codes gesetzt.⁷³

Im Verlauf des Codierprozesses kam es in zirkulärer Weise, entsprechend dem ETP, zu vielen Veränderungen und Entwicklungen. Die interessantesten Ergebnisse des ersten offenen Codierens waren folgende:

- Die beiden, durch den Interviewleitfaden vorgegebenen Hauptkategorien „Empfangene Diakonie“ und „Gebende Diakonie“, wurden aufgegeben, da die Interviews dazu nur wenig Datenmaterial lieferten. Die wenigen Codierungen, die zu Diakonie passten, wurden in der neugeschaffenen Unterkategorie „Mitarbeit“ in der Kategorie „Praktische Transformation“ eingeordnet.
- Unter der Hauptkategorie „Religiöse Wahrnehmung“ vor der Teilnahme am Gesprächskreis entstanden neben vielen erwarteten Kategorien auch unerwartete Kategorien, z.B. „esoterische Vorerfahrungen“. Wegen zahlreicher ähnlicher Aussagen wurde hier auch die Subkategorie „Kirchengebäude“ aufgenommen.
- Unter der neu entstandenen Unterkategorie „christliche Erfahrungen in der Familie“ wurde eine Subkategorie „Kinder“ gebildet, denn bei drei der zehn Befragten war der Kontakt mit dem Glauben, bzw. der Kontakt mit dem Gesprächskreis direkt oder indirekt durch die bereits gläubig gewordenen Kinder zustande gekommen.
- Hochinteressant war es, die Entstehung der Unterkategorie „Lebenskrise“ zu verfolgen. Ohne dass explizit danach gefragt wurde, gaben sieben der zehn Befragten an, eine solche zum Zeitpunkt der Kontaktaufnahme gehabt zu haben. Andererseits betonten drei der Untersuchten, gerade keine Krise zu diesem Zeitpunkt gehabt zu haben.

⁷³ Die Entwicklung des Codierbaumes ist auf der beiliegenden CD einsehbar. Die Originalanalyse kann als MAXQDA2010 Datei beim Verfasser eingesehen werden. Als Beispiel für die Vorgehensweise sind die Codes der Unterkategorie „Religiöse Wahrnehmung vor der Teilnahme am Gesprächskreis/Erfahrungen mit Religion im politischen System der DDR“ im Anhang aufgeführt. Die komplette Liste der Codes ist auf der CD als Word Dokument einsehbar. Sie umfasst 116 Seiten.

- Unter der Kategorie „Wahrnehmung des Programms“ wurde unter dem Unterpunkt „Motivation zur Teilnahme“ die Subkategorie „Wissensvermittlung“ erstellt. Sie nahm vor allem mit zahlreichen Codes zu den Stichworten geschichtliche Themen, Lebenshilfethemen und religiöse Themen einen recht breiten Raum ein.
- Nachdem von mehreren Probanden Äußerungen zur Altersstruktur des Gesprächskreises gemacht wurde, entstand in der Unterkategorie „Zusammensetzung der Gruppe“ in der Kategorie „Zwischenmenschliche Interaktion“ zusätzlich zu den Subgruppen „verschiedene Nationalitäten“ und „unterschiedliche soziale Hintergründe“ die Subgruppe „unterschiedliche Generationen“.
- Eine wichtige, zu einem späteren Zeitpunkt noch zu analysierende Unterkategorie entstand in der Kategorie „Zukunftsperspektive“ und wurde „Verabschiedet“ genannt. In ihr wurden Aussagen zu den Gründen der Interviewpartner gesammelt, warum sie den Gesprächskreis verlassen hatten.

3.6.4. Ergebnisse des zweiten offenen Codierens

Beim weiteren Codieren wurden sowohl die Interviews als auch alle bis dahin gebildeten Kategorien, Unter- und Subkategorien, sowie bereits entwickelte Dimensionen erneut durchgegangen. Dabei wurden unter anderem Codes neu gesetzt, in verschiedene Kategorien verschoben und zum Teil zusammengefasst. Kategorien aller Ebenen wurden, wo sinnvoll, umbenannt, neue entstanden. Die im ersten Codiervorgang entstandenen acht Hauptkategorien wurden beibehalten und durch eine weitere ergänzt: Die bisherige Unterkategorie „Zusammensetzung der Gruppe“ wurde zur Hauptkategorie erhoben, da die darin gruppierten Codes inhaltlich mehr Beobachtungen darstellten als tatsächliche „Interaktionen“ der Personen innerhalb der Gruppe. Innerhalb der Hauptkategorien wurden die Unterkategorien und in diesen wiederum die Subkategorien zum Teil inhaltlich und zum Teil nach der Anzahl der codierten Textfragmente geordnet. Die zahlreichen Subkategorien, die durch die „In-Vivo-Codierung“ entstanden waren, wurden, um besser miteinander verglichen werden zu können und um den Codierbaum übersichtlicher zu gestalten, wo möglich, in sinnentsprechenden Subkategorien subsumiert. Aus dem oben aufgeführten Beispiel zur Hauptkategorie „Geistliche Transformation“ wurde so folgende Codierung:

Geistliche Transformation [0]
 Inertie [9]
 Ambivalenz [19]

Nach mehrfacher Durchsicht liegen nun 9 Hauptkategorien mit insgesamt 41 Nebenkategorien vor. Nach dem zweiten Codieren waren insgesamt 497 Codes gesetzt worden. Zur Nachvollziehbarkeit hier der letztgültige Codierbaum:

Codesystem [497]

- Religiöse Wahrnehmung vor der Teilnahme am Gesprächskreis [0]
 - Erfahrungen mit Religion im politischen System der DDR [12]
 - Kirche [0]
 - negative Wahrnehmung der Kirche [13]
 - neutrale Wahrnehmung der Kirche [3]
 - positive Wahrnehmung der Kirche [1]
 - Schule [0]
 - keine schulischen Berührungspunkte [7]
 - negative schulische Erfahrungen [2]
 - Familie [0]
 - keine familiären christlichen Erfahrungen [11]
 - Großeltern [5]
 - Kinder [3]
 - Partner [2]
 - Bibel [0]
 - versucht zu lesen [6]
 - historisches Dokument [4]
 - nie in Kontakt damit gewesen [4]
 - ohne christliche Vorerfahrung [8]
 - religiöse Vorerfahrung [12]
 - Gottesvorstellung vorhanden [7]
 - religiös interessiert/offen [7]
 - unwissend [5]
 - Sektenproblematik [2]
 - religiös negative Grundeinstellung [1]
- Erstkontakt mit dem Gesprächskreis [0]
 - Lebenskrise [0]
 - Lebenskrise zur Zeit des Erstkontaktes [11]
 - keine Lebenskrise erinnerlich [3]
 - Anfangsmotivation [0]
 - etwas lernen [1]
 - Neugierde [1]
 - esoterische Motivation [2]
 - Persönliche Einladung [0]
 - Eingeladen durch Freunde [10]
 - Eingeladen durch Familienangehörigen [5]
 - verschiedene Kontakte in der Schule [3]
 - Arztpraxis [1]
 - Wahrnehmung beim Erstkontakt [0]
 - Versammlungsort [0]
 - Privathaus als Treffpunkt wird positiv empfunden [10]
 - Hemmschwelle Kirchengebäude [9]
 - Kirchengebäude wäre egal gewesen [2]
 - Bezeichnung des Treffens [0]
 - neutrale Bezeichnung war wichtig [5]
 - kirchlicher Name hätte abgeschreckt [6]
 - kirchlicher Name hätte nicht abgeschreckt [3]
 - positive Wahrnehmung [0]
 - Gastfreundschaft [7]
 - kein Zwang [6]
 - Begleitung durch Bekannte [2]
 - negative Wahrnehmung [0]

	Unsicherheit [5]
	gemeinsames Gebet wird als Überforderung empfunden [5]
	Angst davor sich festzulegen [1]
	christliche Thematik wird als negativ empfunden [1]
Wahrnehmung des Programms [0]	
	angenehme Atmosphäre [27]
	günstiger Zeitpunkt [6]
	was stört [4]
	Motivation zur Teilnahme [0]
	Gemeinschaft/Gespräch [8]
	religiöse Motivation [5]
	Gartenarbeit [1]
	Wissensvermittlung [0]
	Lebenshilfethemen [12]
	religiöse Themen [10]
	geschichtliche Themen [9]
	Bedeutung [10]
	Lieder [0]
	werden positiv empfunden [5]
	werden neutral empfunden [1]
	werden negativ empfunden [1]
	Erfahrungsberichte [6]
	gemeinsames Gebet [0]
	wird negativ empfunden [4]
	wird positiv empfunden [3]
Zwischenmenschliche Interaktion [0]	
	Kontakt zu anderen Teilnehmern [5]
	Gesprächskreis behindert Beziehungen [1]
	wenig Kontakt [6]
Zusammensetzung der Gruppe [0]	
	Nationalitäten [9]
	soziale Hintergründe [7]
	Generationen [3]
Geistliche Transformation [0]	
	Inertie [9]
	Ambivalenz [19]
	Konversion [13]
Praktische Transformation [0]	
	Persönlichkeitsveränderung [17]
	Mitarbeit [15]
Rituelle Transformation [0]	
	christliche Gemeinschaft ist wichtig [1]
	Bibellese [12]
	Gebetspraxis [13]
Zukunftsperspektive [0]	
	Verbesserungsvorschläge [16]
	Gesprächskreis soll so bleiben wie er ist [11]
	relevante Themen aufgreifen [6]
	Verabschiedet [8]

Abbildung 8: Tabelle Codierbaum offenes Codieren

3.6.5. Dimensionalisierung innerhalb von Kategorien und „Gewichtungen“

Schon beim ersten, aber auch erneut beim zweiten Durchlauf des offenen Codierens, wurden Unterkategorien und Subkategorien nach ihrer Wertigkeit (z.B. Anzahl der Codes oder Bedeutung für die Fragestellung) innerhalb einer Hauptkategorie geordnet. Einige Kategorien wurden in Dimensionen aufgeteilt. Entsprechend der Interviews konnten den Codes dabei nicht immer nur zwei Dimensionen z.B. „viel-wenig“ zugeordnet werden,

häufig gab es die gerade für Konfessionslose typischen Aussagen, welche als neutral eingestuft wurden. Im obigen Codierbaum kann man diese Vorgehensweise am Beispiel der Unterkategorien „Lieder“, „Gemeinsames Gebet“ oder auch an der Subkategorie „Bezeichnung des Treffens“ nachvollziehen.

Waren viele sehr ähnliche, aber doch nicht identische Aussagen in einer Kategorie zusammengefasst, wurden diese Codes mittels des ComputerProgramms maxqda10 „gewichtet“. Dabei wurden Gewichtungswerte zwischen 1 und 100 für eine Aussage vergeben. Diese Variablen erlauben es festzuhalten, zu welchem Grad ein bestimmtes, codiertes Segment das von der Kategorie Gemeinde zum Ausdruck bringt (s.a. pdf-Manual zu maxqda10 S.143). Im Rahmen der weiteren Auswertung werden diese Gewichtungen als Selektionskriterium noch von Bedeutung sein.

Im Folgenden wird die „Gewichtung“ am Beispiel der Untergruppe „Rituelle Transformation\Bibellese“ verdeutlicht:

Bei der genauen Analyse der Codes dieser Untergruppe fällt auf, dass sich die Einstellung zur Bibel nur in einem Fall nicht, in allen anderen Fällen aber in unterschiedlicher Ausprägung geändert hat. In der Übersicht sieht die daraus resultierende Wertung wie folgt aus:

Keine veränderte Einstellung und weiterhin negative Assoziation mit der Bibel	1
Veränderte Einstellung zur Bibel	20
Positive Assoziation mit der Bibel	40
Gelegentliches lesen der Bibel	60
Praktische Konsequenzen aus der Bibellese	80
Regelmäßiges Studium der Bibel mit praktischen Konsequenzen	100

Abbildung 9: Tabelle Gewichtung am Beispiel Bibellese

Maximal konnten die Zahl 100 erreicht werden, was allerdings in keinem Code der Fall war.

Da zum Teil mehrere Codes für ein und dieselbe Person vorliegen und in dem Code unterschiedlich gewichtete und unterschiedlich viele Aussagen zu dem Aspekt Bibellese gemacht werden, ergibt sich in der später folgenden Analyse die Notwendigkeit diese Aussagen zusammen zu fassen und für die Gesamtaussage einer Person im Zusammenhang zu bewerten.

Nach der Gewichtung der Interviews folgte als nächstes die lexikalische Analyse, deren Ergebnisse im folgenden Abschnitt dargestellt werden.

3.6.6. Die lexikalische Analyse

„Die lexikalische Suche ist generell zur Textexploration gut geeignet“, schreibt Kuckartz (2007:120), weist aber gleichzeitig auf deren Stärken und Schwächen hin. Obwohl er bemerkt, dass es sich bei dem Verfahren nicht um den Königsweg handelt, birgt es doch große Vorteile, wie die Schnelligkeit und Einfachheit mit der gearbeitet werden kann. Für den gesamten Text oder auch für Teilabschnitte lassen sich Informationen über Worte und Begriffe herausfinden. Die Häufigkeit und die Zuordnung zu verschiedenen Probanden und Textzusammenhänge lassen sich leicht sichtbar machen. Allerdings muss, wenn das Programm Maxqda verwendet wird, auf korrekte Rechtschreibung und durchgehend identische Schreibweise geachtet werden, da Variationen von Wörtern nicht erkannt werden. Erschwerend wirkt sich aus, dass viele Wörter mehrere Bedeutungen haben, ein Zugriff zum Kontext muss deswegen jederzeit gewährleistet sein (Kuckartz 2007:127). Besonders bei der lexikalischen Analyse werden die Transkriptionsregeln, wie sie Kuckartz für die computergestützte Textanalyse empfiehlt, wichtig.

Das Unterprogramm maxdictio, welches innerhalb von maxqda10 die lexikalische Analyse durchführt, zählte in den hier vorliegenden zehn Interviews insgesamt 42.228 Wörter. 3367 verschiedene Wörter und Wortkombinationen wiederholten sich unterschiedlich oft in den jeweiligen Interviews und innerhalb der unterschiedlichen Kategorien. Am häufigsten kam das Wort „ich“, nämlich 1898-mal vor. Um wenig aussagekräftige Worte aus der weiteren Analyse auszublenden, wurde eine sogenannte Negativliste erstellt, in der die Wörter fielen, die für die weitere Untersuchung nicht von Bedeutung waren (z.B. Artikel oder Bindewörter). Die restlichen als bedeutsam eingestuften Wörter, mit ihren Varianten noch 204, wurden als konkordante Schlüsselbegriffe nach Hauptkategorien geordnet aufgelistet. Es wurden dabei nur solche Wörter angezeigt, bei denen eine Forschungsrelevanz zu erwarten ist. Für die Analyse bedeutsam ist die Sortierung der Begriffe nach Hauptkategorien, sowie Unterkategorien und die Unterscheidung, wie oft der Begriff vom Interviewer und wie oft vom Befragten verwendet wurde. Um die Relevanz einer begrifflichen Häufung weiter einschätzen zu können, wurde auch untersucht, wie häufig ein Wort insgesamt in allen Dokumenten und allen Kategorien vorkommt. Die Angabe, wie häufig ein Begriff vom Interviewer gebraucht wird, erscheint insofern wichtig, als durch die häufige Verwendung eines Begriffes durch den Untersucher der fälschliche Eindruck der besonderen Bedeutung eines Wortes entstehen kann. So hat zum Beispiel der Begriff Nationalitäten in der Kategorie „Zusammensetzung der Gruppe“ nur eine scheinbare Signifikanz. Von neun Mal, die er in dieser Kategorie Verwendung findet, wurde er sieben Mal vom Interviewer und nur zwei Mal vom Befragten verwendet.

Besonders bedeutsam sind Worte, die vom Interviewer kaum oder gar nicht verwendet werden, aber vom Befragten selbständig in das Gespräch eingebracht werden. Dies war zum Beispiel in der Kategorie „Religiöse Wahrnehmung vor der Teilnahme am Gesprächskreis“ bei den Begriffen „Christenlehre“ (7x), „Großeltern“ (10x), „Gott“ (25x) und „Sekte“ (2x) der Fall. Auffällig häufig sprachen die Interviewten von „guter Atmosphäre“. Er wurde von ihnen 22 Mal verwendet, nur ein Mal vom Untersucher. Sechs Mal sprachen die Befragten im Zusammenhang mit dem Erstkontakt mit dem Gesprächskreis davon, wie wichtig es ihnen war, dass „kein Zwang“ ausgeübt wurde. Das Wort „Problem“ tauchte nur bei den Interviewten im Zusammenhang mit dem Erstkontakt mit dem Gesprächskreis elf Mal auf. Ebenfalls nur von den Befragten wurden in der Kategorie „Wahrnehmung des Programms“ die Begriffe „Geschichte“ (9x) „Gespräch“ (7x), aber auch „Bibel“ (10x), und „Glaube“ (12x) verwendet. In der Kategorie „Zukunftsperspektive“ fiel eine, nur von den Befragten verwendete Häufung des Begriffes „Themen“ (10x) auf. Erstaunlich selten tauchten folgende Begriffe auf: „Sekte“ (2x) in „Religiöse Wahrnehmung vor der Teilnahme am Gesprächskreis“ und „Freundschaften“ (1x in „Zwischenmenschliche Interaktion“). Das Wort „Gemeinde“ wird von den Befragten erst in der Kategorie „Zukunftsperspektive“ und zwar nur drei Mal verwendet, vorher wurde es nicht verwendet, stattdessen wurde von „Kirche“ gesprochen.⁷⁴

Schon bei der groben Durchsicht der Häufigkeit und Verteilung der Schlüsselbegriffe sind, wie oben dargestellt, Besonderheiten deutlich geworden. Weitere Zusammenhänge und Erkenntnisse werden im nächsten Schritt durch den Code-Matrix Browser und den Code-Relation Browser dargestellt. Beide stellen wichtige Analysen des Textes dar, die für das anschließende axiale Codieren hilfreich sind, bei dem durch eine thematische Codierung weitere Details im Forschungsmaterial aufgezeigt werden.

3.6.7. Code-Matrix Browser

Der Code-Matrix-Browser zeigt auf einer graphischen Oberfläche im Überblick, wie viele Codierungen die einzelnen Interviews in den entsprechenden Kategorien, Unter- und Subkategorien aufweisen. Die Häufigkeit wird durch die Farbe, sowie Größe von Punkten oder wahlweise Quadraten oder durch die numerische Angabe der Anzahl der Codes dargestellt.

Als mögliche Interpretation würde man davon ausgehen, dass je mehr codierte Textstellen zu einer Kategorie bei einem Interviewten vorhanden sind, umso bedeutsamer wäre es,

⁷⁴ Eine ausführliche Tabelle zu den Auffälligkeiten der lexikalischen Analyse ist im Anhang einsehbar.

dieses Thema und seine Zusammenhänge für die entsprechende Person genauer zu untersuchen und zu interpretieren.

Kategorieübergreifende Auffälligkeiten können so aufgezeigt werden und dann beim axialen Codieren vertieft werden. So fällt zum Beispiel beim Interview mit Katharina auf, dass sie besonders viele Codes in der Kategorie „Erfahrung mit Religion im politischen System“ aufweist und gleichzeitig auch die positive Wahrnehmung der nonamechurch mit „kein Zwang“ für sie wichtig war. Oder bei Sarah, die, obwohl konfessionslos, viele Codes in der Unterkategorie „religiöse Vorerfahrung“ aufweist, gleichzeitig dann auch die meisten Codes in der Unterkategorie „Konversion“ hat. Die Korrelationen können mit Hilfe des Programms leicht inhaltlich überprüft werden. Das ist wichtig, wie folgender Zusammenhang zeigt: Sowohl im Interview mit Susi, als auch mit Marion fallen viele Codes in der Unterkategorie „positive Atmosphäre“ auf, gleichviele haben sie allerdings auch in der Unterkategorie „Verabschiedet“. Nicht in allen Interviews kam es zu verwertbaren Korrelationen.⁷⁵

3.6.8. Code Relationsbrowser

Ein weiteres Werkzeug der Textanalyse ist der Code-Relationsbrowser. Durch ihn können Beziehungen zwischen den verschiedenen Kategorien angezeigt werden. Das Darstellungsprinzip ist das gleiche wie beim Code-Matrix-Browser. Gehäufte Korrelationen zwischen zwei Kategorien lassen einen Zusammenhang vermuten. In der Analyse zeigen sich hier keine besonders ausgeprägten Korrelationen. Zwei bis drei Überschneidungen bestehen in folgenden Zusammenhängen:

- Wer über die Großeltern religiöse Erfahrungen gemacht hatte, hat auch eine negative Wahrnehmung der Kirche.
- Wer von Familienangehörigen eingeladen wurde, wurde gleichzeitig auch von Freunden eingeladen.
- Wer Erfahrungen mit Religion im politischen System der DDR hatte, erwähnte auch negative schulische Erfahrungen bezüglich Religion.
- Wer eine Hemmschwelle hat, ein Kirchengebäude zu betreten, für den ist ein Privathaus eine gute Alternative.
- Wenn eine religiöse Vorerfahrung vorhanden war, war auch ein gewisses

⁷⁵ Eine ausführliche Auflistung der wichtigsten Korrelationen ist im Anhang einsehbar.

Gottesverständnis vorhanden.

- Kontakte mit den Teilnehmern des Gesprächskreises in der Schule korrelierten mit Einladung in die nonamechurch durch Freunde.
- Wer die Atmosphäre angenehm empfand, erwähnte gleichzeitig keinen Zwang zu verspüren.

3.6.9. Kreuztabellen

Da der Prozess der geistlichen Transformation als ein wesentliches Element anzusehen ist, um der Forschungsfrage nach der missionalen Ansprechbarkeit auf den Grund zu gehen, werden im nächsten Schritt die im bisherigen Codierprozess beobachteten kategorieübergreifenden Auffälligkeiten diesbezüglich durch die Erstellung einer Kreuztabelle dargestellt.

In der folgenden modifizierten Kreuztabelle werden die religiösen Wahrnehmungen vor dem Kontakt zur nonamechurch mit der religiösen Wahrnehmung zum Zeitpunkt der Interviews miteinander in Beziehung gesetzt. In der unteren Zeile sind die religiösen Wahrnehmungen der interviewten Personen vor dem Kontakt zur nonamechurch in folgender Reihenfolge eingetragen. Je weiter links, desto stärker konfessionslos ausgeprägt waren die Antworten. In der oberen Zeile wurden typische Aussagen über die religiöse Wahrnehmung zum Zeitpunkt der Interviews eingetragen. Je weiter rechts, desto stärker war die Öffnung für den Glauben ausgeprägt.

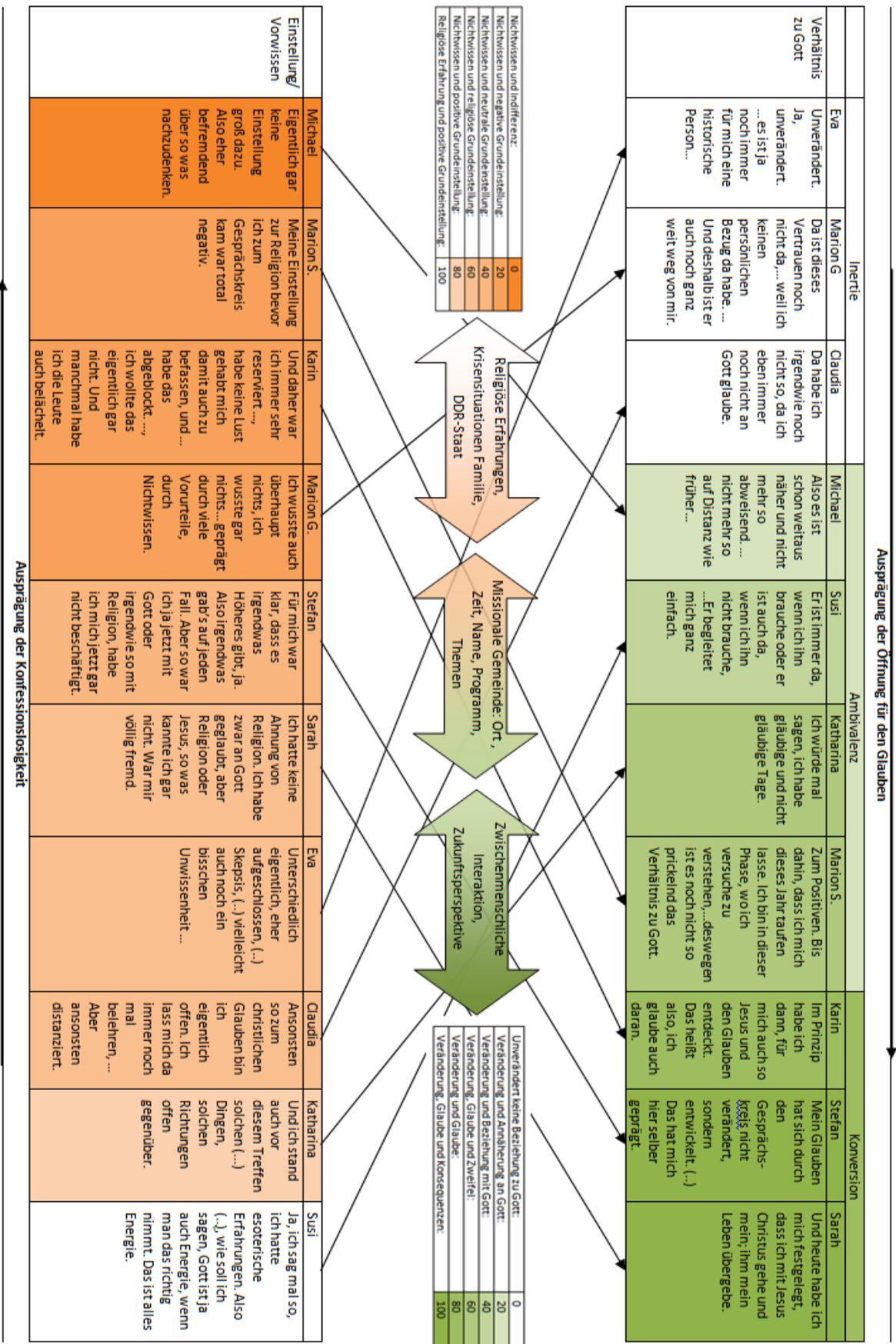


Abbildung 10: Kreuztabelle Übersicht missionale Ansprechbarkeit aller Interviewpartner

Die Verknüpfung zwischen unterer und oberer Zeile zeigt die religiöse Entwicklung der Einzelperson. Um den Einfluss des Gesprächskreises auf diese Entwicklung anzudeuten, ist in der Mitte eine Reihe stellvertretender Faktoren genannt. Als Ergebnis zeigen die verschiedenen Verbindungslinien ein buntes Bild an Entwicklungen, von keiner Öffnung für den Glauben (im weiteren Verlauf wird hier von Inertie gesprochen), über eine mittelstarke Öffnung für den Glauben (im weiteren Verlauf wird hier von Ambivalenz gesprochen) bis hin zur Konversion⁷⁶. Auffällig ist dabei, dass Personen mit weiter links gelegenen Ausgangsposition, also mit stärker ausgeprägter konfessionsloser Charakteristik, eine stärkere Veränderung in Richtung Konversion durchmachten, während die weiter rechts gelegenen Personen mit schwächerer konfessionsloser Ausprägung eher weniger Veränderung durchgemacht haben. Im Forschungsbericht wird noch ausführlicher zu diesem Phänomen Stellung genommen. Im anschließenden axialen Codieren wird dieses Phänomen der unterschiedlichen missionalen Ansprechbarkeit näher untersucht.

3.6.10. Das axiale Codieren

Beim axialen Codieren findet eine Verfeinerung und Differenzierung des offenen Codierens statt. Die zahlreichen Codes werden, jetzt kategorieübergreifend, entsprechend ihrer inhaltlichen Verknüpfung, miteinander in Verbindung gebracht (Faix 2007:92-94). Es wird nachfolgend mit Hilfe des Codierparadigmas nach Strauss & Corbin „um die ‚Achse‘ einer Kategorie bzw. eines Konzeptes herum codiert“ (Strübing 2008:27). Strübing vergleicht den Vorgang mit Schnitten durch das bereits vorhandene Material, um bestimmte Phänomene zu verstehen und zu erklären (:28).⁷⁷ Letztlich sollen durch das axiale Codieren Muster, also wiederholt auftauchende Beziehungen zwischen Eigenschaften und Dimensionen von Kategorien, näher untersucht werden.

Der analytische Schwerpunkt soll hier bei der unterschiedlich starken Öffnung für den Glauben liegen (Phänomen), die in der bisherigen Analyse der Daten aufgefallen ist.

Schematisch, nach dem Codierparadigma von Strauss & Corbin (Strübing 2008:28; Faix 2007:193-194) dargestellt, ergibt sich für die vorliegende Untersuchung folgende axiale Anordnung der Kernkategorien:

⁷⁶ Die Begriffe Inertie, Ambivalenz und Konversion werden im Verlauf der Untersuchung zunehmend an Bedeutung gewinnen und im Arbeitsschritt „Selektives Codieren“ als Hauptkategorien funktionieren. Die Erklärung und Eingrenzung der Begriffe erfolgt dort im Abschnitt 3.6.12.

⁷⁷ Einen Mediziner erinnert der Vorgang an eine Schnittsektion im Rahmen der topografischen Anatomie, bei der im Präparat ein Schnitt gemacht wird, um das Verhältnis verschiedener Strukturen zueinander inklusive ihrer Funktionen verstehen zu können.

- 1) Das „**Phänomen**“, welches im Zentrum der Aufmerksamkeit steht, ist die missionale Ansprechbarkeit, welche durch die Ausprägung der geistlichen Transformation am besten veranschaulicht werden kann. Wie sich aus dem offenen Codieren ergab, und in der Kreuztabelle veranschaulicht wurde, findet entweder keine, bzw. kaum Veränderung statt (Inertie), das neue Verhältnis zu Gott wird als noch andauernder Prozess beschrieben oder als unsicher (Ambivalenz) oder aber eine Entscheidung (Konversion) wurde bereits getroffen.
- 2) Die „**kausale/ursächliche Bedingung**“ für das Phänomen der missionalen Ansprechbarkeit entsteht durch den Erstkontakt mit dem Gesprächskreis. Eine eventuell durchgemachte Lebenskrise, die persönliche Einladung und die Wahrnehmung beim Erstkontakt spielen dabei eine wichtige Rolle.
- 3) Der „**Kontext**“ zum Phänomen der missionalen Erreichbarkeit Konfessionsloser wird durch die religiöse Wahrnehmung vor der Teilnahme am Gesprächskreis beschrieben. Sie ist stark von Erfahrungen mit Religion im politischen System der DDR, Erfahrungen mit Kirche, Bibel, Familie und dem Vorhanden- oder Nichtvorhandensein von religiösem Interesse geprägt.
- 4) „**Intervenierende Bedingung**“ ist die Wahrnehmung des Programms der Treffen der nonamechurch. Zwischenmenschliche Interaktion und die Zusammensetzung der Gruppe spielen hier eine wichtige Rolle.
- 5) „**Handlungs- und Interaktionsstrategien**“ sind eine sich verändernde Wahrnehmung des Programms der nonamechurch, welche sich an der Beurteilung der Lieder, Erfahrungsberichte, Gebet und der während der Treffen stattfindenden Wissensvermittlung zeigt.
- 6) Die „**Konsequenzen**“ aus der missionarischen Ansprechbarkeit können anhand der praktischen und rituellen Transformation beobachtet werden und an der Zukunftsperspektive, die sowohl Verbesserungsvorschläge beinhaltet als auch die Option sich von dem Treffen zu verabschieden.

Im Schaubild, adaptiert nach Strauss, können die Zusammenhänge vereinfacht folgendermaßen dargestellt werden:

Kodierparadigma (adaptiert nach Strauss)

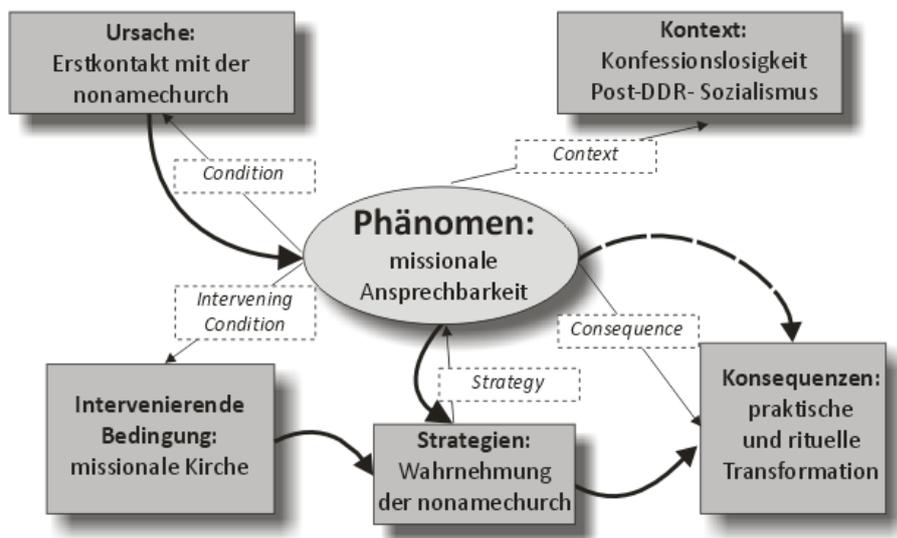


Abbildung 11: Codierparadigma adaptiert nach Strauss

Die zehn Interviews wurden nach diesem Codierparadigma bearbeitet. Im weiteren Verlauf werden exemplarisch drei Interviews dargestellt, die sich in der Ansprechbarkeit deutlich voneinander unterscheiden, nämlich je ein Interview mit geringer, mit starker und mit mittlerer stattgefundenen Veränderung.⁷⁸ Alle anderen Interviews können einem dieser drei exemplarischen Interviews zugeordnet werden. Ihre Besonderheiten werden gesondert dargestellt.

Inertie: keine Öffnung für den Glauben, geringste Veränderung

Evaluation Interview Eva

Codierparadigma	Kategorie	Unterkategorie	Subkategorie/Ausprägung
Phänomen	geistliche Transformation (missionale Ansprechbarkeit)	Inert	Unverändert keine Beziehung zu Gott. Konfessionslos
Ursache	Erstkontakt mit dem Gesprächskreis	Lebenskrise Persönliche Einladung Wahrnehmung beim Erstkontakt	nein Freundin/Schule Gastfreundschaft/Zeitpunkt/ Privathaus oder Kirchengebäude spielen keine Rolle

⁷⁸ Im Prinzip erfolgt damit bereits eine Vorbereitung für die spätere Typenbildung nach Kelle und Kluge.

Kontext	religiöse Wahrnehmung vor der Teilnahme am Gesprächskreis (Konfessionslose)	Erfahrungen mit Religion im politischen System der DDR Schule Kirche Familie Bibel Religiöses Interesse	Vorhanden -kritisch keine negativ Großeltern Versucht zu lesen nein/unwissend/negativ
Strategien	Wahrnehmung des Programms	Lieder Erfahrungsberichte Gebet Wissensvermittlung	positiv/neutral bereichernd negativ Lebenshilfe/geschichtlich
Intervenierende Bedingungen	Wahrnehmung des Programms Zwischenmensch- liche Interaktion	Atmosphäre Zusammensetzung der Gruppe	angenehm Nationalitäten
Konsequenzen	Praktische Transformation rituelle Transformation Zukunfts- perspektive	Persönlichkeitsverände- rung Bibellesen Gebetspraxis Verbesserungs- vorschläge relevante Themen aufgreifen	schwach selten in Notlagen lieber kleiner Kreis geschichtliche Themen

Abbildung 12: Tabelle Axiales Codieren Evaluation Interview Eva

1) Das „Phänomen“: geistliche Transformation

Hier findet kaum geistliche Transformation statt. Trotz häufiger und langjähriger Teilnahme an den Treffen, kam es zu keiner Öffnung in Glaubensfragen. Die Interviewte ist in ihrer konfessionslosen Ausprägung verharret. Auf die Frage, wie sie ihr Verhältnis zu Gott jetzt beschreiben würde, antwortet sie: *„Unverändert. Ja, unverändert. Vielleicht verstehe ich aber die, die glauben eher. (..) Das ist, wie gesagt, es ist ja noch immer für mich eine historische Person, wo ich dann nachher aufhöre. Dieser nächste Schritt ist dann, fehlt irgendwo. Da weiß ich nicht, wie ich den am besten oder ich scheue auch davor, das weiß ich nicht“*.

2) Die „kausale/ursächliche Bedingung“ : Erstkontakt mit dem Gesprächskreis

Den Erstkontakt hatte Eva über eine Freundin, im Rahmen schulischer Aktivitäten (Elternbeirat). Sowohl der Name des Treffens, als auch das private Setting waren für sie nicht von entscheidender Bedeutung. Wichtig waren ihr die *„lockere Atmosphäre“* und der Kontakt zu der Freundin, die sie eingeladen hatte. Interessiert bemerkte sie, *„dass man zu nichts gezwungen wurde“*. Negative Wahrnehmungen werden nicht gemacht. Eine Lebenskrise lag zum Zeitpunkt der Kontaktaufnahme nicht vor.

3) Der „**Kontext**“: religiöse Wahrnehmung vor der Teilnahme am Gesprächskreis

Außer bei der Beerdigung der Großmutter, die subjektiv als sehr negativ empfunden wurde, gab es keine weiteren religiösen Vorerfahrungen, auch keine schulischen. Eva ist im kirchenkritischen DDR-Sozialismus aufgewachsen. Ihre Einstellung zur Kirche sieht sie *„auf Grund der geschichtlichen Entwicklung auch sehr kritisch ...“*. Eine Bibel war von den Großeltern noch vorhanden, der Versuch sie zu lesen scheiterte auf den ersten Seiten. Die Haltung zu Glaube wird mit unterschiedlichen Attributen beschrieben: *„skeptisch“*, *„neutral“*, *„aufgeschlossen“*, *„unwissend“*.

4) „**Handlungs- und Interaktionsstrategien**“: Wahrnehmung des Programms

Mehrmals wird die angenehme Atmosphäre der Treffen gelobt. Geschichtliche Themen und was damit im Zusammenhang steht, haben Eva interessiert. Gemeinsame Lieder werden als Einstimmung gut gefunden, vor allem mit dem gemeinsamen Beten hat Eva Schwierigkeiten, *„... weil ich das lieber, wenn, dann für mich alleine mache“*.

5) „**Intervenierende Bedingung**“: Wahrnehmung des Programms

Zu tiefen Beziehungen mit den anderen Teilnehmern des Gesprächskreises ist es bisher nicht gekommen. Bei der Zusammensetzung der Gruppe hat vor allem die internationale Zusammensetzung interessiert. Die Unterschiedlichkeit der Asylanten wird aber durchaus auch mit einer gewissen Distanz wahrgenommen: *„Das sind auch immer teilweise Extreme dann dabei, wo man dann sagt, Mensch, das würde dir nie im Traum einfallen“*.

6) Die „**Konsequenzen**“: Praktische und rituelle Transformation

Auf die inerte Reaktion auf die missionale Gemeinde, ohne geistliche Transformation, folgt auch keine persönliche und/oder rituelle Transformation. Nach einer Lebensveränderung gefragt, antwortet Eva: *„...vielleicht nur die Offenheit, die ich dann vielleicht mehr ausgebaut habe. Aber ansonsten würde ich sagen, nicht wesentlich anders oder man merkt es nicht“*. Sie würde sich eigentlich einen kleineren, noch gemütlicheren Kreis, wie am Anfang wünschen. *„Also für mich ist die Größe so ein bisschen Hemmnis. Also ich fand das kleinere, familiäre gemütlicher...“*.

Bewertung: Im folgenden Schaubild sind die Zusammenhänge noch einmal schematisch im Überblick dargestellt:

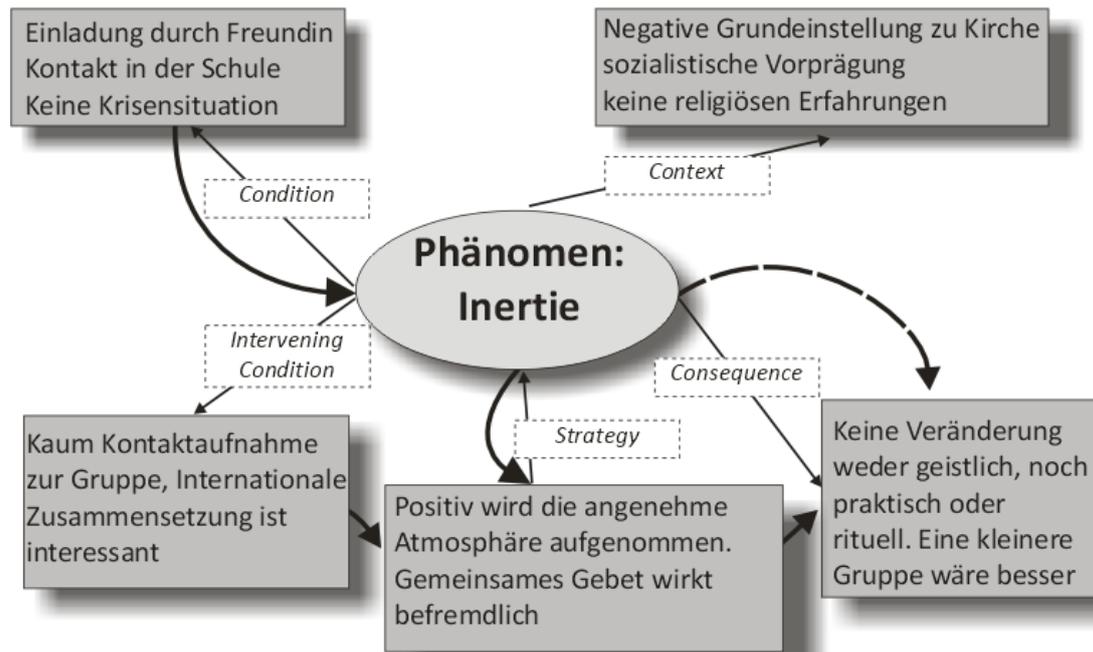


Abbildung 13: Axiales Codieren Evaluation Interview Eva

Eva war und ist immer noch eine typische Konfessionslose. Sie hat von allen Interviewten die geringste Veränderung erlebt. Im kirchenfeindlichen DDR-Umfeld aufgewachsen, war ihr letzter erinnerlicher religiöser Kontakt vor der Begegnung mit der nonamechurch die als negativ empfundene Beerdigung ihrer Großmutter. Sie hat die für viele DDR-Nostalgiker typischen Bedenken vor Institutionen, wozu sie auch die Kirche zählt. Sie zeichnet sich durch eine eher indifferente Haltung zu Kirchengebäuden und religiösen Namen aus, wobei man den Eindruck gewinnt, dass sie sich bisher wenig mit der Thematik auseinandergesetzt hat. Sie selbst bezeichnet sich als unwissend, was Religion und christlichen Glauben angeht. Zum Gesprächskreis ist sie durch eine persönliche Einladung gekommen, die auch zusammen mit der angenehmen Atmosphäre und den interessanten (geschichtlichen) Themen ihre Motivation zum weiteren Kommen war. Das erklärt eventuell auch ihren Wunsch nach einem eher kleineren Kreis für die Zukunft. Eine Krisensituation bestand bei der Kontaktaufnahme nicht. Es kam bis zum Zeitpunkt des Interviews zu keiner nennenswerten Persönlichkeitsveränderung durch die Besuche des Gesprächskreises. Sie passt gut zu dem Motto, welches man unter Konfessionslosen immer wieder hört. „Jetzt bin ich 40 Jahre ohne Gott ausgekommen, wozu sollte ich ihn jetzt brauchen“. Abgesehen davon, dass Eva durch die missionale Gemeinde nonamechurch in Kontakt mit dem christlichen Glauben gekommen ist, wurde sie religiös bisher nicht angesprochen.

Evaluation weiterer Interviews aus der Gruppe Inertie: keine Öffnung für den Glauben, geringste Veränderung:

Ein ähnlich inertes Phänomen wie bei Eva wird auch in den Interviews mit Marion G. und Claudia deutlich. Auch bei ihnen kommt es kaum zu einer geistlichen Transformation. Besonderheiten werden im Folgenden kurz skizziert.

Evaluation Interview Marion G.

Als Erklärung für ihre inerte Entwicklung spricht Marion G. das Theodizeeproblem an. Sie lässt anklingen, dass sie bisher aus eigener Kraft und mit Hilfe ihrer Freunde das Leben gemeistert hätte. Außer über ihre Großeltern hatte sie auch über ihre Eltern und ihren jetzt geschiedenen Ehepartner subjektiv durchweg negativ empfundene religiöse Erfahrungen gemacht. Treffen in einem Privathaus waren für sie entscheidend wichtig, um am Gesprächskreis teilzunehmen. Bezüglich des Programms ist sie aus intellektuellen Gründen auch an religiösen Themen interessiert. Mit Ausnahme von einem mittlerweile gewachsenen Respekt vor dem Christentum kam es zu keiner weiteren praktischen oder rituellen Transformation.

Evaluation Interview Claudia

Genau wie Marion G. erklärt Claudia, dass sie sich wegen des Theodizeeproblems schwer tue an einen persönlichen Gott zu glauben. Auch für sie war es entscheidend wichtig, dass die Treffen der nonamechurch nicht in einem kirchlichen Gebäude stattfinden. An religiöse Erfahrungen in ihrer Familie konnte sie sich nicht erinnern. Eine Bibel hatte sie vor der Teilnahme am Gesprächskreis *„noch nie in den Fingern gehabt“*. Von Freunden wurde sie darauf angesprochen, ob die nonamechurch nicht eine Sekte sei. Beeinflusst hätte sie das allerdings nicht: *„Nachdem ich öfter mal erzählt habe, dass ich da hingehere und dass Ihr christlich seid und dann haben eben manche gesagt, (stöhnt) hört sich nach Sekte an. Habe ich immer gesagt, nein. Das ist Quatsch. (...) So einige, ja die sind da eben auch so distanziert zu diesem christlichen Glauben. Aber ja, ich habe dann immer gesagt, ich gehe da hin, weil es mich interessiert. Gut und dann habe ich das gemacht“*. Manche Lebenshilfethemen empfand sie als Überforderung. Sie wünschte sich, dass das gemeinsame Gebet abgeschafft würde und mehr Zeit im Anschluss an die Treffen zum Gespräch zur Verfügung stehen würde. Der Kontakt mit der nonamechurch hatte bei ihr zu keiner veränderten Haltung gegenüber Gott, Gebet oder Bibel geführt.

Konversion: maximale Öffnung für den Glauben, stärkste Veränderung

Evaluation Interview Karin

Codierparadigma	Kategorie	Unterkategorie	Subkategorie/Ausprägung
Phänomen	geistliche Transformation (missionale Ansprechbarkeit)	Konversion	Glaube und Veränderung
Ursache	Erstkontakt mit dem Gesprächskreis	Lebenskrise Persönliche Einladung Wahrnehmung beim Erstkontakt	ja Freundin/Schule Gastfreundschaft/Zeitpunkt Privathaus oder Kirchen- gebäude spielen eine Rolle
Kontext	religiöse Wahrnehmung vor der Teilnahme am Gesprächskreis (Konfessionslose)	Erfahrungen mit Religion im politischen System der DDR Schule Kirche Familie Bibel religiöses Interesse	Vorhanden –kritisch, negativ Religion Opium fürs Volk negativ negativ Großeltern versucht zu lesen nein
Strategien	Wahrnehmung des Programms	Lieder Erfahrungsberichte Gebet Wissensvermittlung	positiv positiv Lebenshilfe/Geschichte/ Religion
Intervenierende Bedingungen	Wahrnehmung des Programms Zwischen- menschliche Interaktion	Atmosphäre Zusammensetzung der Gruppe	angenehm Viel Kontakt Nationalitäten/soziale Hintergründe
Konsequenzen	Praktische Transformation rituelle Transformation Zukunfts- perspektive	Persönlichkeits- veränderung Bibellese Gebetspraxis Verbesserungs- vorschläge Relevante Themen aufgreifen	stark gelegentlich oft lieber mehr Leute Gemeindegründung Sprecher einladen soll so bleiben

Abbildung 14: Tabelle Axiales Codieren Evaluation Interview Karin

1) Das „Phänomen“: geistliche Transformation

Hier findet eine deutliche geistliche Transformation statt. Trotz konfessionslosem Hintergrund kommt es zu einer ausgeprägten Öffnung in Glaubensfragen. Die Interviewte bezeichnet sich jetzt selbst als Christ. Obwohl noch Zweifel bestehen, bekennt sie doch letztlich: „...im Prinzip habe ich dann, für mich auch so Jesus und den Glauben entdeckt. Das heißt also, ich glaube auch daran“. „Und das habe ich (..), ist praktisch so, dass dieser Glaube hier in mir gewachsen ist, dass ich den hier kennengelernt habe, und ich dadurch auch Christ geworden bin oder fast Christ,

vielleicht noch nicht ganz. Aber es bringt die Zeit (lächelt). Ich glaube daran“.

2) Die „**kausale/ursächliche Bedingung**“ : Erstkontakt mit dem Gesprächskreis

Den Erstkontakt hatte Karin über eine Freundin, im Rahmen schulischer Aktivitäten [Elternbeirat d.V.]. Das „namenlose“ Treffen in Privatatmosphäre zu einem für sie relativ geeigneten Zeitpunkt fand sie vor allem wegen der angenehmen Atmosphäre attraktiv. Wichtig waren ihr *„...so ein Gefühl der Wertschätzung und des Willkommenseins da, und ich habe auch das Gefühl gehabt, dass man sich um mich hier gekümmert und bemüht hat...“*. Schwer gefallen ist anfänglich das gemeinsame Gebet. Zum Zeitpunkt der Kontaktaufnahme lag eine Lebenskrise vor.

3) Der „**Kontext**“: religiöse Wahrnehmung vor der Teilnahme am Gesprächskreis

Außer bei, subjektiv als recht negativ empfunden, Besuchen von Weihnachtsgottesdiensten mit der Großmutter, wurden keine weiteren religiösen Vorerfahrungen gemacht. *„Und ich fands auch schrecklich mit meiner Oma in die Kirche zu gehen, weil die einfach nicht wirklich war, die war so kalt, und ich habe das alles nicht verstanden“*. Die Schulerfahrung und anschließende Erfahrungen im Studium als Geschichtslehrerin in einem sozialistischen System produzierte eine äußerst negative Haltung dem Glauben und der Kirche gegenüber: *„ich habe immer Leute, die christlichen Glaubens waren, nicht so für voll genommen, weil ich so erzogen wurde in der Schule und überall. Wir waren ja noch im Sozialismus. Da habe ich eben gelernt Religion ist Opium fürs Volk. Das haben sie uns eingebläut und dann habe ich eben von der Religion auch nicht sehr viel gehalten“*. Durch einen Klassenkameraden kam die Interviewte in Kontakt mit dem Alten Testament, beim Versuch es zu lesen stellte sie fest: *„Und da habe ich mal ein bisschen den Anfang drin gelesen und dann habe ich da aber nichts mit anfangen können und dann habe ich es weggestellt“*. Ein religiöses Interesse vor dem Kontakt mit der nonamechurch verneint die Probandin.

4) „**Handlungs- und Interaktionsstrategien**“: Wahrnehmung des Programms

Sowohl das gemeinsame Singen, als später auch die gemeinsamen Gebetszeiten werden positiv empfunden. Lebenshilfethemen, geschichtliche und religiöse Themen finden bei ihr Interesse. Auf die Frage warum sie ein zweites und weitere Male in den Gesprächskreis gekommen ist, antwortet sie: *„Ja, einfach aus Neugier, aus Wissensdurst, weil ich immer das Ziel hatte, in meinem Beruf, du kannst immer noch was besser machen, und das kann nicht schaden und wer weiß wozu das noch gut ist“*

und die Leute sind alle nett da und man kann auch andere Dinge erfahren, man kann vielleicht auch noch Leute kennen lernen. Einfach (..) na so bin ich halt, ich will immer was Neues wissen. Ich bin stetig am Lernen, irgendwas will ich immer neu dazu lernen. Entweder auf Reisen oder durch Lesen oder halt durch andere Dinge. Und das war einfach ein schöner Anlass“.

5) **„Intervenierende Bedingung“** : Wahrnehmung des Programms

Ein entscheidender Aspekt, immer wieder in den Gesprächskreis zu kommen, war die Gastfreundschaft, die so empfunden wurde: *„Das wart halt Ihr, mit eurer gastgeberlichen Freundlichkeit und was Ihr alles so für uns getan habt und wie Ihr das gestaltet habt. Und das war so, dass mich das animiert hat, ...“*. Karin baute viele Kontakte mit den anderen Teilnehmern des Gesprächskreises auf. Bei der Zusammensetzung der Gruppe hat sowohl die internationale Zusammensetzung, als auch die Diversität der sozialen Hintergründe der Teilnehmer einen positiven Eindruck gemacht.

6) Die **„Konsequenzen“**: Praktische und rituelle Transformation

Als jemand, der mit dem sozialistischen Weltbild aufgewachsen ist, macht Karin eine erstaunliche geistliche, aber auch praktische und rituelle Transformation durch. Sie fühlt sich jetzt unter Christen wohl und integriert ihren Glauben in die Arbeitsstelle. Sie reflektiert auch unter der Woche das im Gesprächskreis gehörte, betet und liest die Bibel gelegentlich. Sie wünscht sich noch mehr interessante Themen für den Gesprächskreis, numerisches Wachstum und denkt sogar an Gemeindegründung. Insgesamt ist sie mit dem missionalen Charakter der Treffen zufrieden: *„Aber so vom ganzen Ablauf her (..), dass man mit Gesang und wie man Christus oder Jesus erlebt hat und wie man, dass man betet und auch zu bestimmten Themen sich unterhält, das ist schon ganz gut“*.

Bewertung: Im folgenden Schaubild sind die Zusammenhänge noch einmal schematisch im Überblick dargestellt:

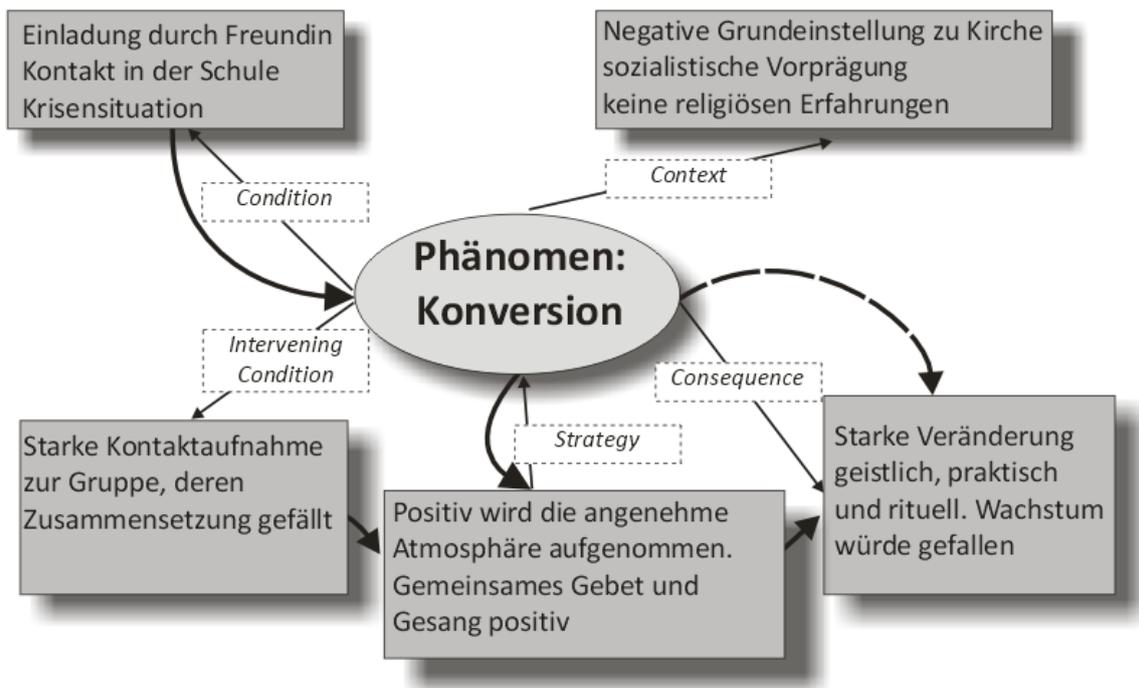


Abbildung 15: Axiales Codieren Evaluation Interview Karin

Karin hat von allen Interviewten den größten Wandel erfahren. Sie versteht sich nun selbst als Christin. Ähnlich wie Eva ist sie in einem sozialistischen Umfeld aufgewachsen. Auch ihre religiösen Kontakte vor der Teilnahme an den Treffen der nonamechurch war negativ und unverständlich empfundene Erlebnisse mit der Großmutter bei den Besuchen der Weihnachtsgottesdienste. Als Lehrerin in der DDR ausgebildet, dürfte sie besonders stark sozialistisch indoktriniert worden sein. Trotzdem lässt sie sich offensichtlich wegen einer Mischung aus Neugierde und mehrfachen freundlichen Einladungen auf die Treffen des Gesprächskreises ein. Hilfreich war für sie, dass das Treffen keinen Namen hatte und in einer Privatatmosphäre, also nicht in einem kirchlichen Gebäude stattfand, zu einem für sie günstigen Zeitpunkt am Sonntagnachmittag. Während der Treffen findet sie vor allem die Atmosphäre und das Angenommensein gut. Ihr Interesse gilt nicht nur geschichtlichen und Lebenshilfethemen, sondern auch religiösen Themen. Mit dem Programmablauf, den gemeinsamen Gebeten, den Lebensberichten und dem gemeinsamen Singen hat sie keine Schwierigkeiten. Zum Zeitpunkt der Kontaktaufnahme bestand im Unterschied zu dem vorherigen Interview eine Krisensituation. Karin fühlt sich unter Christen zunehmend wohl. Sie macht eine starke Veränderung der Persönlichkeit durch, geistliche Rituale sind zunehmend auch Bestandteil ihres Alltages. Der weitere Werdegang des Gesprächskreises wird reflektiert, bei Wachstum des Kreises wird eine Gemeindegründung oder der Anschluss an eine andere Gemeinde in Erwägung gezogen.

Karin wurde durch die missionale Gemeinde erreicht.

Evaluation weiterer Interviews aus der Gruppe Konversion: maximale Öffnung für den Glauben, stärkste Veränderung:

Ganz ähnlich wie bei Karin, kam es auch bei Stefan und Sarah zu einer stark ausgeprägten Öffnung für den Glauben, die hier als Konversion bezeichnet wird. Die Interviews werden nachfolgend zusammenfassend evaluiert:

Evaluation Interview Stefan

Stefan bezeichnet sein jetziges Verhältnis mit Gott als „...*ein sehr gutes,...*“. Es kam zu enormen Veränderungen in seinem Leben: „*Ich habe mich ganz doll durch Gott auch verändert*“. *Er versucht „...so gut wie möglich nach dem zu leben, was Gott sagt,...*“ und lebt eine persönliche Beziehung mit Gott: „*Ja, also mit Gott habe ich ganz viele coole Dinge erlebt und für mich ist Gott auch mein Papa geworden*“. Als einziger Proband ist er durch seine Mutter zum Gesprächskreis eingeladen worden. Auch für ihn waren ein Privathaus als Treffpunkt, sowie kein christlicher Name für das Treffen von großer Bedeutung: „*Also es wäre vielleicht erstmal ein bisschen seltsam gewesen, wenn du so hinkommst und dann steht da irgendwie, weiß nicht, „Vereinigte Jesusliebhaber“ oder so. Irgendwas ja, wo du erstmal denkst, okay das ist mir jetzt schon mal ein bisschen zu hart ja, also hier Jesus und so*“. Als nicht mehr in der DDR, sondern nach der Wiedervereinigung aufgewachsen, hat er keine negative schulische Erfahrung mit Religion. Obwohl seine Schule evangelisch war, kann er sich nicht an religiöse Inhalte erinnern. Eine Bibel hatte er nie gelesen. Als Jugendlicher war es ihm wichtig, dass bei den Treffen nicht nur ältere Menschen, sondern alle Generationen vertreten waren. Seine Konversion, die er maßgeblich als Ergebnis seines Kontaktes mit der nonamechurch sieht, hat dazu geführt, dass er regelmäßig sowohl die Bibel liest als auch betet. Auch er wünscht sich Wachstum für den Kreis und zusätzlich tiefere geistliche Themen, hat allerdings inzwischen die nonamechurch verlassen, um in einer wie er sagt „richtigen“ Gemeinde [Landeskirchliche Gemeinschaft EC d. V.] mitzuarbeiten.

Evaluation Interview Sarah

Für Sarah war es bedeutsam, dass sie sich im Glauben festgelegt hat: „*Ja, da hat sich natürlich ganz doll geändert, dass ich also nicht mehr nur an Gott glaube, sondern an Jesus Christus, und dass ich dadurch wirklich ähm ... mich auch festgelegt habe*“. Im Gegensatz zu den anderen beiden Befragten in dieser Gruppe hatte sie bereits einige religiöse, vor allem esoterische Vorerfahrung gesammelt. Das war auch Teil ihrer

Motivation um in den Gesprächskreis zu kommen. Aus „*Neugierde*“ wollte sie einerseits ihr bereits vorhandenes religiöses Wissen ausbauen, zum anderen wollte sie ihre esoterische Erfahrung auch weitergeben. Es kam zu einer starken Persönlichkeitsveränderung, die sich im familiären Zusammenleben zeigt: „*Das gab es ja jetzt so im letzten und vorletzten Jahr ganz doll, dass es nur noch aneinander ging. So wütend und aggressiv ähm, das gibt es gar nicht mehr. Also es kommt vielleicht noch mal ein Streit vor, aber es ist nicht so, also diese; diese Aggression und die Wut sind nicht mehr da*“. Auch in der Arbeitswelt gibt es klare Auswirkungen: „*Ich arbeite ja im Heim und das spüren die. Also die finden das toll, wenn ich da bin und äh wir machen jeden Morgen Bibelstunde*“. Sarah gab an, jetzt regelmäßig zu beten und häufig die Bibel zu lesen.

Ambivalenz: Auf dem Weg zum Glauben, mittlere Veränderung

Evaluation Interview Katharina

Codierparadigma	Kategorie	Unterkategorie	Subkategorie/Ausprägung
Phänomen	geistliche Transformation (missionale Ansprechbarkeit)	Prozess	Glaube, Veränderung, Zweifel
Ursache	Erstkontakt mit dem Gesprächskreis	Lebenskrise Persönliche Einladung Wahrnehmung beim Erstkontakt	ja Freundin/Schule Gastfreundschaft/Zeitpunkt Privathaus oder Kirchengebäude, auch der Name spielen eine Rolle kein Zwang
Kontext	religiöse Wahrnehmung vor der Teilnahme am Gesprächskreis (Konfessionslose)	Erfahrungen mit Religion im politischen System der DDR Schule Kirche Familie Bibel Religiöses Interesse	Vorhanden –kritisch – kaum Kontakt positiv Kind Historisches Zeugnis offen, Sektenangst
Strategien	Wahrnehmung des Programms	Lieder Erfahrungsberichte Gebet Wissensvermittlung	positiv positiv positiv Lebenshilfe/Geschichte/ Religion
Intervenierende Bedingungen	Wahrnehmung des Programms Zwischenmenschliche Interaktion	Atmosphäre Zusammensetzung der Gruppe	angenehm viel Kontakt Nationalitäten/soziale Hintergründe/Generationen
Konsequenzen	Praktische Transformation rituelle	Persönlichkeitsveränderung Bibellese	stark gelegentlich

Transformation	Gebetspraxis	selten
Zukunfts- perspektive	Verbesserungs- vorschläge	interessante Themen
	Relevante Themen	alle Generationen zusammen
	aufgreifen	soll so bleiben

Abbildung 16: Tabelle Axiales Codieren Evaluation Interview Katharina

1) Das „**Phänomen**“: geistliche Transformation

Hier findet eine teilweise geistliche Transformation statt. Trotz konfessionslosem Hintergrund kommt es zu einer gewissen Öffnung in Glaubensfragen. Die Interviewte bezeichnet sich jetzt selbst als mal gläubig, mal nicht. Mit der Idee eines persönlichen Gottes hat sie Schwierigkeiten. *„... ich würde mal sagen, ich habe gläubige und nicht gläubige Tage“*. *„Also es würde mir leichter fallen, wenn ich wüsste, das ist eine Person und die sieht so und so aus, deswegen bin ich da noch so ein bisschen auf der Suche“*. *„Also die Einstellung zum Glauben ist noch offener geworden, noch neugieriger geworden. Wobei ich mich noch nicht definitiv als gläubig bezeichnen würde. Dazu bin ich vielleicht zum Zweifler, sozusagen, (lächelt) erzogen worden oder in der DDR-Zeit auch so geworden. Man ist dann halt so ein bisschen, will sich nicht so festnageln lassen oder ist ein bisschen skeptisch geworden, so verschiedenen Richtungen gegenüber, weil man eben, ja also jahrelang, Jahrzehnte lang auch so geprägt wurde. Aber je mehr ich mich eigentlich damit beschäftige, umso mehr weiß ich, dass das noch (..), alles noch unvollständig ist, was ich weiß und das da noch so verschiedene Ebenen sind, die ich erst noch nacherleben muss. Und das ist ja gerade das, was ich eigentlich möchte, aber was man auch nicht erzwingen kann. Das kommt eben von selbst. Also das ist so der Unterschied zwischen mir und M. Die hat das eben alles schon erlebt und verinnerlicht, und ich will das so mehr vom Verstand und das geht natürlich nicht (lacht). Also das muss auch vom Erleben her kommen und da warte ich eben noch drauf“*.

2) Die „**kausale/ursächliche Bedingung**“ : Erstkontakt mit dem Gesprächskreis

Den Erstkontakt hatte Katharina über eine Freundin, mit der sie schon als Kind in der Schule war und die bereits Teilnehmerin an den Treffen der nonamechurch war. Sie war damals in einer schwierigen Lebenssituation mit vielen Umbrüchen. *„Wie ich schon am gesagt habe, war ich ja zum Beginn dieses Gesprächskreises für mich in einer eigentlich Lebenskrise und habe so ein bisschen nach dem Sinn gesucht, wie das nun weiter gehen soll mit mir und überhaupt. Und ja, war manches Mal sicherlich auch schon am Verzweifeln, so nach dem Motto, da gibt's kein Morgen mehr (lächelt)“*. Wohl durch die DDR-Vergangenheit bedingte Abneigung der

Kirche gegenüber, war es für Katharina wichtig, dass die Treffen in einem Privathaus stattfinden. Dadurch, dass das Treffen keinen Namen hatte, wurde es von ihr auch keiner „Organisation“ oder „Partei“ zugeordnet. Gleichzeitig entfiel für sie dadurch der Verdacht, es könne sich um eine Sekte handeln. *„Der Name des Treffens spielte für mich erst mal gar keine Rolle, zumal es ja gar keinen Namen gab. Der ist ja später (lächelt) entstanden und den Namen finde ich auch absolut treffend, weil ich selber (...), wie soll ich jetzt sagen, doch schon ein bisschen Befindlichkeiten habe mich Parteien oder Organisationen oder wie auch immer zuzuordnen und was die Religion und die religiösen Gruppen anbelangt, bin ich da noch sehr unbeleckt und muss mich auch in verschiedenste christliche Gruppen erst noch rein denken oder darüber informieren und habe dann immer so ein bisschen die Achtung davor, ist das jetzt eine christliche Gruppe oder ist das eine Sekte. Also darüber wusste ich am Anfang einfach zu wenig und wollte mich einfach erstmal informieren und deswegen fand ich es gut, dass es keinen Namen hat. Also das es jetzt nicht auf irgendwie, was weiß ich, freichristlich, oder irgendwas festgelegt wurde, worüber ich vielleicht noch zu wenig weiß. Also es hatte erst mal keinen Namen und das war genau richtig für meine Situation“*. Auch für Katharina war die Atmosphäre ein entscheidender Faktor, um sich in der nonamechurch wohl zu fühlen. Dreimal erwähnt sie, wie wichtig es war, keinen Zwang zu verspüren. *„Aber dass man da verschiedenste Leute kennen lernt und ganz in netter Atmosphäre über verschiedenste Themen, die man, die einem im Leben so begegnen, diskutieren kann und da auch keine, kein Zwang, kein religiöser Zwang dahinter steht“*. *„Aber ich habe das schnell gemerkt, dass das eben nicht verpflichtend ist. Man konnte auch sich mal einfach verweigern oder mal nichts dazu sagen, das war auch okay. Und insofern war das für mich kein Problem auch wieder zu kommen“*, *„...ja ganz locker ist und keiner gezwungen ist, da ganz stramm wie in der Schule zu sitzen...“*.

3) Der „Kontext“: religiöse Wahrnehmung vor der Teilnahme am Gesprächskreis

Obwohl beide Eltern noch getauft waren, bestanden nur über die bereits gläubig gewordene Tochter Erfahrungen mit dem christlichen Glauben. Trotz typischer DDR-Sozialisation beschreibt sie sich als offen gegenüber religiösen Treffen. Kirche wurde von ihr vor allem mit dem Gebäude assoziiert. *„Ich hatte sehr wenig Kontakt zur Kirche. Kirche bedeutete für mich an sich mehr so dieses Gebäude als historisches oder kulturelles Gebäude oder kulturelle Institution. Also die Institution der Kirche an sich, damit hatte ich eben, dadurch dass ich selber nicht religiös war, kaum*

Kontakt“. Eine freikirchliche Veranstaltung, auf der sie mit ihrer Tochter war, hat sie positiv erlebt. Eine entscheidende Erfahrung war die positive Veränderung, die sie an ihrer Tochter bemerkt hat. Die Bibel hat sie bisher als historisches Zeugnis verstanden und wurde von ihr im Rahmen einer Lehrbuchbearbeitung mitbenutzt. *„Die Bibel selbst habe ich natürlich auch vor diesem Treffen schon mal in der Hand gehabt, aber mehr so als (..), ja auch ein historisches Zeitzeugnis. Ich habe die sogar auch für meine Lehrbuchbearbeitung mit benutzt, teilweise“*.

4) **„Handlungs- und Interaktionsstrategien“**: Wahrnehmung des Programms

Auch Katharina empfindet die Gestaltung des Gesprächskreises inklusive gemeinsames Singen, gemeinsame Gebetszeiten, Lebensberichte sowie Lebenshilfethemen, geschichtliche und religiöse Themen positiv. *„Die Gebetszeit finde ich auch sehr gut. Vor allen Dingen finde ich gut, dass wir in kleinen Gruppen beten, weil das auch wieder noch privater ist, als wenn jeder jetzt laut seinen Wunsch für die Woche äußern würde vor allen. Also ich finde das in einem kleinen Kreis persönlicher“*.

5) **„Intervenierende Bedingung“** : Wahrnehmung des Programms

Ein entscheidender Aspekt immer wieder in den Gesprächskreis zu kommen war die Gastfreundschaft, die so empfunden wurde: *„...aber ich weiß, dass ich von Anfang an, obwohl ich ja euch nicht kannte und auch niemanden hier kannte, außer C., ganz warmherzig empfangen wurde und als wenn man sich schon ewig kennt und dass ich (..), das erste Mal mir auch aufgefallen ist, dass da sehr viel Wert auf die Atmosphäre gelegt wird mit Kaffee und Kuchen und das hat mich beim ersten Mal schon erstaunt, was für ein Aufwand dafür betrieben wird“*. Katharina hat gute und viele Kontakte zu den anderen Teilnehmern aufgebaut. Explizit erwähnt sie mit einigen bereits Urlaub gemacht zu haben. Auch sonst finden außerhalb der sonntäglichen Treffen Begegnungen statt. *„Ja, also die Kontakte durch C., die bestanden ja schon vorher. Die haben sich dadurch natürlich auch weiter entwickelt oder wurden weiter gepflegt. Und durch diesen Gesprächskreis hat man auch neue Freundschaften aufgebaut, gemeinsam Urlaub miteinander gemacht. Aber eben auch so, (..) pflegt man diese Kontakte dadurch auch außerhalb dieses Kreises, dass man sich natürlich in der Stadt mal sieht und grüßt, miteinander erzählt oder auch auf anderen Ereignissen mal wieder trifft, im Konzert, im Theater, im Kino, wo auch immer und ja sich dann kennt und austauscht und ein bisschen was übereinander weiß“*. Die Zusammensetzung der Gruppe findet sie in jeder Hinsicht gut, würde sich aber noch

mehr Beteiligung der Jugend und Kinder wünschen. .

6) Die „**Konsequenzen**“: Praktische und rituelle Transformation

Die Interviewte hat sich seit ihrer Teilnahme am Gesprächskreis stark verändert. Manchmal fragt sie sich, wie sie es ohne den Kontakt geschafft hätte, den vielen Herausforderungen, vor denen sie stand, entgegenzutreten. *„Und durch den Gesprächskreis und durch das Kennenlernen der verschiedenen Leute und ihrer Situation, habe ich gemerkt, dass andere Leute natürlich auch Probleme haben und nicht nur ich. Und dass das immer irgendwie weiter geht und wenn man denkt, heute geht gleich gerade gar nicht, dann wird morgen eben gleich wieder ein ganz anderer Tag und dass die Kraft zu dieser Stärke, sozusagen, natürlich auch aus dem Glauben kommt. Also einfach man mehr in sich ruht. Also ich bin, glaube ich, insgesamt wesentlich ruhiger geworden, weniger hektisch und sehe manches auch nicht mehr so verbissen und alles als mein Problem an, sondern manches kann ich auch abgeben und das ist eben nicht, für das bin ich nicht alleine verantwortlich. Und das, glaube ich, macht den Glauben, macht auch der Glaube mit“.* *„(..) Ja, wie hat sich mein Leben verändert. Also ich habe (..), weiß nicht, ob das nun damit zu tun hat, doch das war ja schon die Zeit, als ich hierhergekommen bin, genau, war ich ja gerade dabei, meinen Wohnort zu ändern und die Arbeit zu ändern. Und wenn ich das heute manchmal so bedenke, dann kann ich mir eigentlich nur selber an den Kopf fassen (lächelt), dass ich das alles so gemacht habe. Habe ich sicherlich auch durchgestanden, weil ich wusste dann, wenn Not am Mann ist, kann ich immer Leute fragen, ich kenne ja jetzt wieder mehr. Und diese innere Stärke habe ich auch erst gelernt, würde ich sagen, also auch mir alleine zu vertrauen und auf Gott dann in dem Falle oder auf die Leute“.* Sie hat angefangen mit ihrer Tochter die Bibel zu studieren. Obwohl sie das gemeinsame Gebet füreinander in der Gruppe gut findet, vermitteln ihre Aussagen den Eindruck, dass sie sich mit dem persönlichen Gebet schwer tut. *„Also ich würde, wenn dann schon für mich alleine beten, auch wahrscheinlich, wenn ich, ja wenn ich das so zu einem Ritual am Tag mache. Also da bin ich auch noch nicht, was heißt diszipliniert dazu, also da muss ich noch so meinen Rhythmus finden, wie das in meinen Tagesablauf passt. Also bei M. weiß ich zum Beispiel, die geht morgens gar nicht aus dem Haus, ohne irgendwas in der Bibel gelesen zu haben. Die nimmt sich die Zeit und wenn der Morgen noch so hektisch ist und setzt sich zwei, drei Minuten aufs Bett und sucht sich ihre Stellen da raus und macht das so zum Tagesmotto, nehme ich mal an. Und ich habe da noch nicht so die*

Ruhe gefunden. Bei mir wäre es wahrscheinlich eher abends so, dass ich so zur Ruhe komme und dann das nutze. So kann ich es mir vorstellen. Aber die Form hier miteinander zu beten, einer für den anderen, finde ich auch sehr gut, wenn es ein kleiner Kreis ist“. Die Ursache dafür könnte gut sein, dass es ihr nach wie vor schwer fällt, sich Gott als ein persönliches Gegenüber vorzustellen. „Ich habe ja immer noch so ein bisschen Schwierigkeit mir das als eine Person oder als etwas Imaginäres oder eine Kraft oder was auch immer vorzustellen. Da bin ich ja noch nicht so ganz eins mit mir (lächelt)“. Für die Zukunft wünscht sie sich vor allem immer wieder „interessante Themen“. Ansonsten würde sie den Gesprächskreis „gerne so weiter führen“.

Bewertung: Im folgenden Schaubild sind die Zusammenhänge noch einmal schematisch im Überblick dargestellt.

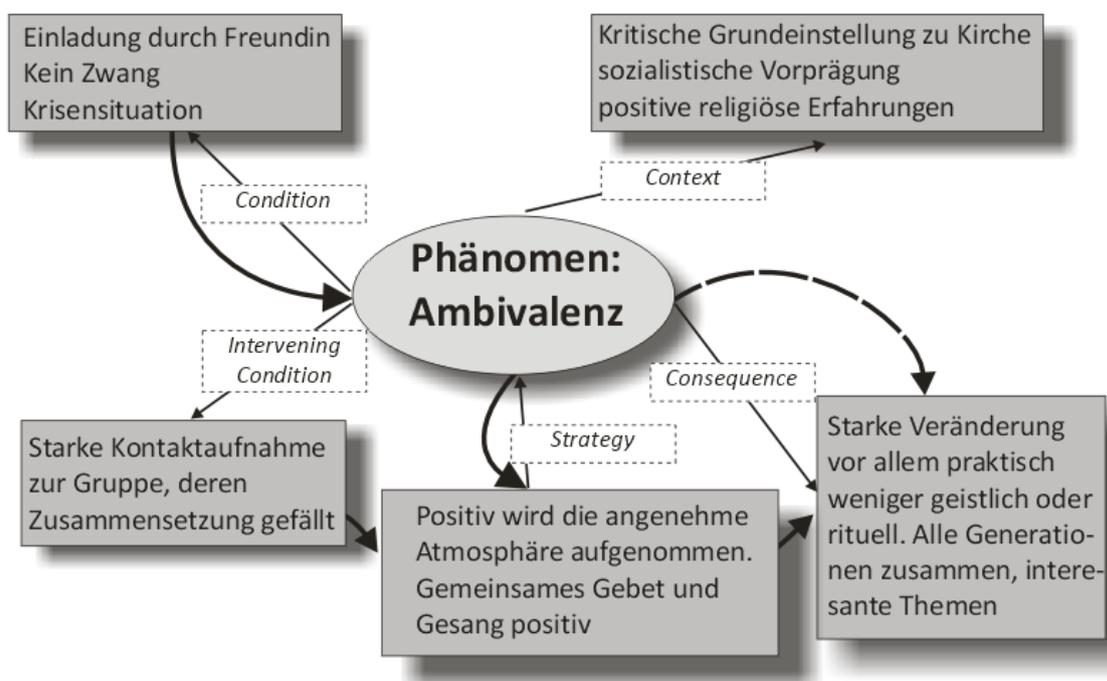


Abbildung 17: Axiales Codieren Evaluation Interview Katharina

Katharina hat eine, im Vergleich mit den anderen Interviewten mittelstarke Veränderung erlebt. Sie ist von ihrer ursprünglich typisch konfessionslosen Haltung abgerückt und hat sich dem Glauben gegenüber geöffnet. Ähnlich wie die beiden vorherigen Probandinnen ist sie in einem sozialistischen Umfeld aufgewachsen. Auch ihr einziger religiöser Kontakt vor der Teilnahme an den Treffen der nonamechurch war familiärer Natur. In diesem Fall nicht negativ und nicht durch die Großmutter, sondern durch die bereits gläubig gewordene Tochter, die sich ihrer Meinung nach zum Positiven verändert hatte.

Durch das als positiv eingeschätzte Erleben einer christlichen Veranstaltung hat sie sich religiösen Themen gegenüber geöffnet. Erneut scheint die für DDR-Nostalgiker typische Angst vor Institutionen und auch Sekten durch die offene Gestaltung des Programms, sowie den privaten Versammlungsort einer „namenlosen“ missionalen Gemeindeform geholfen zu haben, einen Kontakt mit dem christlichen Glauben herzustellen. Eine positive Atmosphäre scheint ebenso wichtig zu sein, wie interessante Themen aus allen Bereichen des Lebens, inklusive Religion. In der Krisensituation, die sie durchlebte, fand sie Halt und Hoffnung in der Gruppe und ansatzweise auch im Glauben. Insgesamt wird der Gesprächskreis positiv eingeschätzt. Praktisch scheint es zu Veränderung im Umgang mit Anforderungen des täglichen Lebens gekommen zu sein. Das rituelle Ausleben des Glaubens hängt noch von der Initiative der Tochter ab. Eine große Offenheit und Erwartung an weitere christliche Erfahrungen sind vorhanden.

Evaluation weiterer Interviews aus der Gruppe Ambivalenz: Auf dem Weg zum Glauben, mittlere Veränderung:

Zu einer mittelstarken Öffnung für den Glauben kam es ebenfalls bei Michael, Susi und Marion S. Nachfolgend eine kurze Übersicht der Besonderheiten ihrer Interviews im Vergleich zum oben ausführlich geschilderten Interview von Katharina.

Evaluation Interview Michael

Michael war Religion gegenüber sehr indifferent eingestellt. Im politischen System der DDR machte er keine Erfahrungen mit Religion, weil diese in seinem Leben keine Rolle gespielt hatte. Weder in der Schule, noch in der Familie wurde Religion thematisiert. Trotzdem ließ er sich von seiner langjährigen Lebenspartnerin, die den Gesprächskreis bereits besuchte, einladen und begann religiöse Gespräche mit der Tochter zu führen, die sich zwischenzeitlich der Landeskirchlichen Gemeinschaft angeschlossen hatte. Im Gegensatz zu Katharina betonte Michael zum Zeitpunkt des Erstkontaktes keine Lebenskrise gehabt zu haben. Der Versammlungsort war für ihn nicht entscheidend, auch von einem kirchlichen Namen hätte er sich nicht abschrecken lassen: „...*welchen Namen er gehabt hätte, ob er einen speziellen Namen oder nicht hatte, oder ob es nun, dann nun gleich mit Kirche; es hätte mich nicht abgeschreckt*“. Mit den anderen Teilnehmern hat Michael wenig Kontakt, was auch daran liegt, dass er häufig über längere Perioden im Ausland arbeitet. Seine Beziehung zu Gott beschreibt er ambivalent folgendermaßen: „*Eigentlich bin ich nicht so weit, wo ich sagen würde, ich bin hundertprozentig davon überzeugt, auch wenn ich selbst manchmal dazu bete oder mal mit ihm spreche, weil es dann alles so ist. Oder dass es ihn, in dem Sinne so gibt. Weil es gibt immer offene*

Fragen oder viele Fragen, wo ich dann sage, wo ist er denn eben, wo könnte er sein. Fängt er an, wo ist er?“. Die Treffen will Michael auch in Zukunft besuchen, er äußert sich dazu folgendermaßen: „Also ich komme weiter. Mich wirst du nicht los“.

Evaluation Interview Susi

Susi ist die einzige Interviewte, die als Kind getauft und konfirmiert wurde. Bereits in der Jugend ist sie bewusst aus Protest aus der Kirche ausgetreten und damit konfessionslos geworden. Sie beschreibt die Ursachen dafür folgendermaßen: *„...und meine Eltern, na gut, die haben uns da, sozusagen, mehr oder weniger gezwungen. Ich habe auch die Konfirmation erhalten. Bin dann aber ausgetreten, weil ich ein absolutes Problem mit der Institution Kirche habe, immer noch und immer wieder und, also ich trenne Glauben und Kirche ganz extrem“.* Sie befand sich zum Zeitpunkt der Kontaktaufnahme mit dem Gesprächskreis in einer schweren Krisensituation und beschreibt die Veränderung, die sie durchmachte als *„Weg zurück ins Leben“.* Vor dem Kontakt mit der nonamechurch hatte sie bereits einige esoterische Erfahrungen gesammelt, die sich auch in ihrem jetzigen Gottesbild noch niederschlagen: *„Gott ist ja auch Energie, wenn man das richtig nimmt. Das ist alles Energie. Wir Menschen haben ja auch, Gott hat uns geschaffen und in uns ist ja auch Gott. Und auch wir haben Energie. Und wir haben in der heutigen Zeit auch verlernt, unsere eigenen Selbstheilungskräfte zu aktivieren. Und das ist das, was ich jetzt auch wieder lerne, (..) auf mich und meinen Körper zu hören, zu gucken, was will ich wirklich, geht's mir damit gut. (..) Und denn die Frage, soll ich das machen irgendwie. Also es gibt Informationen, es ist ein Austausch von Informationen. Wenn ich mich schlecht fühle, mache ich es nicht und wenn ich mich gut fühle, positiv die Gefühle ankommen, mache ich es. Ich frage aber, ich frage ihn danach. Es ist, ich frage Gott danach, ob das in Ordnung ist. Und er findet einen Weg mir Informationen zu schicken. Also ich weiß nicht, wie ich das erklären soll. Ich weiß es nicht, es ist eine Gefühlssache“.* Mittlerweile ist sie, der Großstadtatmosphäre und Arbeitsplatzsuche wegen nach Berlin gezogen.

Evaluation Interview Marion S

Auch Marion S. beschreibt ihre jetzige Ausprägung des Glaubens ambivalent. Einerseits beantwortet sie die Frage nach Veränderung in ihrer Einstellung zum Glauben durch den Gesprächskreis als: *„Zum Positiven. Bis dahin, dass ich mich dieses Jahr taufen lasse“.* Andererseits verneint sie auf Grund persönlicher Leidenserfahrung auf recht widersprüchliche Art einen Fortschritt in ihrer Gottesbeziehung: *„Mein Verhältnis zu Gott (..) hat sich nicht geändert. Ich hatte noch nie eine negative Einstellung gegen Gott.“*

Ich bin in dieser Phase, wo ich versuche zu verstehen, (...) warum ich ein schweres Leben hatte oder noch nicht richtig leben konnte. Und deswegen ist es noch nicht so prickelnd das Verhältnis zu Gott“. Sie wurde durch Nachbarn eingeladen. Auch für sie spielten der Ort und der Name des Treffens eine bedeutsame Rolle. Sie sagt dazu: *„würde es zum Beispiel Jesushaus heißen, ach nee, dann hätte ich einen Rückzieher gemacht“.* Ihre Erfahrungen mit Kirche bis zum Kontakt mit der nonamechurch empfand sie als *„total negativ“.* Sie beschreibt ihren ersten Kirchgang folgendermaßen: *„Als ich das erste Mal Heiligabend in die Kirche gegangen bin, (...) so prickelnd fand ich es nicht. Die Lieder waren altbacken und man, und ich hatte das Gefühl, würde mich das erdrücken die Atmosphäre. Schuldgefühle kamen hoch. Nicht (...) Gefühle, die man aussprechen kann, einfach eine ganz schwere Last. (...) Und ja, das fand ich nicht prickelnd“.* Familiäre religiöse Vorerfahrungen gab es nicht. Marion S. erklärt, sie *„hatte vorher nie eine Bibel gesehen. Wusste gerade mal wie Bibel geschrieben wird“.* Facettenreich beschreibt sie ihre esoterischen religiösen Vorerfahrung, die sie im Rückblick negativ bewertet: *„Zum Geistheiler gegangen, zum Geistheiler ja. Und (...) dadurch, dass die ersten Berührungen, gab natürlich eine, tja (...) also daraufhin folgten dann eben andere Berührungen, mit dem Schamanismus, mit Familienstellen, mit (...) Reiki, ja und da ich ja auf der Suche war, habe ich alles ausprobiert oder mit mir auch machen lassen. Und deswegen denke ich mal, dass vieles wie ein Bumerang zurück kam und es mir danach noch schlechter ging, und ich noch verzweifelter war und noch hilfloser. Und merkte dann, oh Mann, man wird ja abhängig. Ohne deren Hilfe komme ich jetzt gar nicht mehr klar. Also eigentlich war es grausam“.* Ihre grundsätzliche Offenheit für religiöse Phänomene und ihr Interesse an religiösen Themen lässt sie in die nonamechurch gehen. Bedeutsam war für sie auch, dass sie dort keinen Zwang verspürte. Die gemeinsamen Gebetszeiten empfand sie *„immer zu hektisch“.* Sie bemerkt dazu: *„Ich gerate automatisch unter Druck und bin dann blockiert. (...)“.* Ähnlich wie bei ihren anderen Antworten beschreibt sie auch ihre Persönlichkeitsveränderung als ambivalent, negiert zuerst jede Veränderung, um dann doch welche zu beschreiben: *„Bis jetzt noch nicht, denn nicht merke ich, also (...) vom Positiven her. Also manches, positive Veränderungen, also (...) von meinem Temperament her nämlich, hat es erstmal ein bisschen runtergefahren, weil ich, ich war vorher temperamentvoller. Mich hat es runtergefahren“.* Marion S. ist insgesamt mit dem Ablauf des Gesprächskreises zufrieden, allerdings würde sie sich mehr Ernsthaftigkeit im Bezug auf den Glauben bei den anderen Teilnehmern wünschen: *„Mir sind noch zu viele dabei, die den Gesprächskreis, ja als netten Sonntag sehen, gute schöne Kaffeerunde. (...) Ich vermisse, dass oder ich habe das Gefühl, dass es da viele*

gibt, die gar nicht bereit sind weiter zu gehen“. Mittlerweile ist sie, vielleicht auch aus diesem Grund zur Landeskirchlichen Gemeinschaft gewechselt.

3.6.11. Evaluation der Erkenntnisse des axialen Codierens

Durch den Prozess des axialen Codierens wurden nachvollziehbar innere Zusammenhänge innerhalb der einzelnen Interviews zwischen den verschiedenen Codes, Subkategorien und Kategorien aufgezeigt. Jedes Interview hat sich in den Details anders dargestellt. Allerdings waren auch auffällige Ähnlichkeiten zwischen den Aussagen der Probanden festzustellen, welche die Aufteilung der Interviews nach der Ausprägung ihrer Öffnung für den Glauben in drei Gruppen bestätigten. Diese Gruppen wurden bereits als „Inertie“, „Ambivalenz“ und „Konversion“ bezeichnet. Diese Aufteilung wird später als Grundlage des selektiven Codierens dienlich sein und dort ausführlich erklärt.

Interviewübergreifend wurden neue Zusammenhänge deutlich. Interessante Beobachtungen werden mit Blick auf ihre Auswirkung auf die missionale Ansprechbarkeit nachfolgend dargestellt:

Familiäre religiöse Erfahrungen

Erfahrungen mit Eltern- und Großelterngeneration werden in Bezug auf Religion, soweit überhaupt vorhanden, durchgängig negativ geschildert. Meist waren es die Großeltern, die einen minimalen Kontakt zu der Kirche herstellten. Vier der zehn Untersuchten gaben an, sich an überhaupt keinen familiären religiösen Kontakt erinnern zu können. Bei weiteren drei Interviewten waren die Eltern zwar kirchlich, Religion wurde aber nie thematisiert. Eine Probandin fühlte sich von Eltern zur Konfirmation gezwungen, eine Tatsache, die zu ihrem Austritt aus der Kirche führte und bis jetzt ein negatives Bild von Kirche aufrecht erhält.

Die negativ empfundenen religiösen Erfahrungen durch die Großeltern führten eher zu einer geringeren Öffnung für den Glauben, als wenn gar keine religiösen Erfahrungen in der Eltern- bzw. Großelterngeneration Erinnerungswürdig waren. Vorsichtig spekulativ könnte man vermuten, dass hier ungewollt eine Art Immunisierung gegen alles religiöse stattfand, indem eine Minidosis (negativ empfundene) religiöse Erfahrung appliziert wurde, die dann im Erwachsenenalter zu einer Resistenz jeglicher Religion gegenüber geführt hat.

Ganz anders wirkte sich familiäre religiöse Erfahrung aus, wenn sie auf der Ebene von Partnerschaft oder durch die Kinder stattfand. In vier Fällen hatten sich die Kinder

entweder vorher (3) oder gleichzeitig (1) für den Glauben geöffnet. Bei diesen Fällen kam es auch bei den Eltern zu einer ausgeprägten Öffnung für den Glauben. Ähnlich verhielt es sich, wenn sich der Lebenspartner gleichzeitig oder vorher für den Glauben geöffnet hatte.

Religiöse Erfahrung im DDR-Staat und in der Schule

Ein Proband ist erst nach der Wende zur Schule gegangen. Diese Schule war zwar dem Namen nach evangelisch, die Lehrer waren jedoch allesamt noch im DDR-System politisch geformt worden, so dass nachvollziehbar keine als positiv bewertete religiöse Prägung stattfand⁷⁹. Sieben der neun im DDR-System aufgewachsenen Befragten sprechen davon, eine negative Beeinflussung bezüglich Religion durch die Gesellschaft und Schule bekommen und auch übernommen zu haben. Bei einem der verbleibenden Probanden hat man den Verdacht, dass er so konfessionslos war, dass er selbst negative Konnotationen gegenüber Religion nicht wahrnahm. Drei der Interviewten wurden zu DDR-Zeiten als Lehrer ausgebildet, zwei davon sogar in dem zu sozialistischen Zeiten sehr sensiblen Fach Geschichte. Obwohl davon auszugehen ist, dass hier eine noch stärkere antireligiöse Beeinflussung erfolgte (zwei von ihnen zitierten im Interview den ihnen beigebrachten Zusammenhang Religion sei Opium des bzw. für das Volk⁸⁰), wirkte sich das nicht erkennbar auf ihre missionale Ansprechbarkeit aus. Je eine von ihnen findet sich in der Gruppe Inertie, Ambivalenz und Konversion wieder. Zusammenfassend hat man den Eindruck, dass diese ausgeprägte Form negativer religiöser Erfahrung im DDR-Staat zwar zur Konfessionslosigkeit führte, aber kein entscheidender Indikator dafür ist, ob sich Menschen für den Glauben öffnen oder nicht.

Krisensituation

Sieben der zehn Befragten waren zum Zeitpunkt der Kontaktaufnahme mit dem Gesprächskreis in einer Krisensituation gewesen. Der Kontakt mit der nonamechurch half ihnen in der Bewältigung dieser Krise. Die drei, die erwähnten, keine Krisensituation gehabt zu haben, befinden sich unter den vier Probanden mit der geringsten Ausprägung

⁷⁹ Als die Schule vor Jahren versuchte ihr evangelisches Profil zu stärken, wandte sich eine der Lehrerinnen an uns, mit der Bitte um „Nachhilfe“ in Religionsfragen. Nicht einmal rudimentäre Kenntnisse über den christlichen Glauben waren vorhanden.

⁸⁰ „Religion als ‚das Opium des Volkes‘ ist eine Aussage von Karl Marx. Das Zitat stammt aus der um die Jahreswende 1843/44 verfassten Einleitung zu seiner Schrift ‚Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie‘. Diese Einleitung hat er 1844 in der zusammen mit Arnold Ruge herausgegebenen Zeitschrift Deutsch-Französische Jahrbücher veröffentlicht. Häufig wird das Zitat mit der späteren Lenin'schen Variante Religion ist Opium für das Volk verwechselt“ (http://de.wikipedia.org/wiki/Opium_des_Volkes Stand 10.06.2011). Diese Vorstellung hat sich bei vielen ostdeutschen Konfessionslosen wie ein Engramm eingepägt. Es wird direkt oder indirekt in Gesprächen über Religion fast reflexartig gebraucht.

der Öffnung für den Glauben, so dass man davon ausgehen kann, dass zwischen dem Vorhandensein eines Krisenereignisses und der Öffnung für den Glauben eine positive Korrelation besteht.

Bedeutung des missionalen Charakters des Treffens

Als wichtigstes gemeinsames Merkmal der Interviewten bleibt festzuhalten, dass sich alle zehn durch die nonamechurch auf eine Auseinandersetzung mit religiösen Fragen eingelassen haben. Dies wurde durch den missionalen Charakter der Gemeinde begünstigt. Für die meisten spielte es eine entscheidende Rolle, dass das Treffen keinen spezifisch christlichen Namen hatte und nicht in einem klassisch kirchlichen Gebäude, sondern in einem Privathaus stattfand. Wiederholt erklärten die Befragten, dass dadurch grundsätzlich bei ihnen vorhandene Verunsicherungen gegen Institutionen, Organisationen oder Sekten zerstreut wurden. Mehrfach wurde betont, dass Sonntagnachmittag als Zeitpunkt eine wichtige Rolle spielte, sozusagen als Abschluss eines aktiven Wochenendes und als Inspiration für die beginnende Woche. Mit entscheidend für die Teilnehmer, immer wieder zu kommen, waren die zahlreichen persönlichen Einladungen, die lockere freundliche Atmosphäre und die kreative Präsentation von interessanten Themen aus den Bereichen Geschichte, Lebenshilfe und Religion. Das geistliche Programm wurde, was die Lieder und die Lebensberichte betrifft, durchaus positiv bewertet, was die gemeinsamen Gebetszeiten betrifft, toleriert oder aber auch als negativ empfunden. Für die meisten wurde der relativ kleine Rahmen von 10 bis 20 Teilnehmern als vorteilhaft empfunden. Die große Diversität der Gruppe bezüglich verschiedener Nationen und Generationen, sowie unterschiedlicher Milieus wurde generell positiv aufgenommen. In Vorwegnahme der Beantwortung der Forschungsfrage könnte man hier sagen, dass das missionale Gemeindemodell geeignet ist, um ostdeutsche Konfessionslose zu erreichen. Das gilt allerdings zunächst nur in dem Sinne, sie mit dem christlichen Glauben überhaupt in Kontakt zu bringen.

Vorerfahrung mit der Bibel

Erstaunlicherweise hatte fast die Hälfte der Interviewten noch nie Kontakt mit der Bibel gehabt. Die anderen sechs versuchten die Bibel zu lesen, kamen aber über wenige Seiten nicht hinaus. Der Inhalt wurde als unverständlich, zu kompliziert und nicht relevant eingestuft. Auffällig ist, dass drei der vier, die aussagten, noch nie Kontakt mit der Bibel gehabt zu haben, auf der Seite mit der geringsten Öffnung für den Glauben anzutreffen sind. Wahrscheinlich zeigt sich in dem Versuch die Bibel zu lesen ein grundsätzlich größeres Interesse und eine prinzipiell größere Offenheit für religiöse Themen.

Zukunftsperspektive

Obwohl alle Probanden aussagen, grundsätzlich mit dem Charakter und Ablauf des Gesprächskreises zufrieden zu sein, gibt es doch einige Anmerkungen und ganz unterschiedliche Zukunftsperspektiven. Interessanterweise wünschen sich die Befragten der Inertie-Gruppe lieber einen kleineren Rahmen mit weniger Teilnehmern, wohingegen sich die bereits konvertierten eher ein zahlenmäßiges Wachstum erhoffen. Während sich inert reagierende Befragte weniger christliche Inhalte wünschen, ist es bei den Konvertierten umgekehrt. Die unterschiedlichen Einschätzungen führen zu verschiedenen Reaktionen: Mit allen zehn Befragten bestehen nach wie vor regelmäßige persönliche Kontakte. Aus der Gruppe der Inerten nehmen jedoch zwei Personen seit drei bzw. fünf Monaten nicht mehr an den Treffen teil. Die Vermutung liegt nahe, dass ihnen die Treffen zu groß und/oder zu „geistlich“ geworden sind. Eine Interviewte aus der Gruppe Ambivalenz ist, nachdem sie ihre persönliche Krise (mit Hilfe des Gesprächskreises) überwunden hat, nach Berlin gezogen, wo sie bisher keinen Kontakt mit einer Gemeinde aufgenommen hat. Auch unter den vier Interviewten mit der stärksten Öffnung für den Glauben haben zwei die nonamechurch verlassen. In beiden Fällen, um sich einer anderen größeren lokalen Gemeinde anzuschließen. Beide sehnten sich nach tieferen geistlichen Inhalten und nach der Gemeinschaft mit mehr ernsthaften Christen.

Zusammenfassend kann hier festgehalten werden, dass durch die nonamechurch zwar ostdeutsche Konfessionslose in Kontakt mit dem christlichen Glauben gebracht werden, sich missionaler Gemeindebau jedoch schwierig gestaltet, da es zu oben beschriebenen Abgängen kommt. Die Frage, die an dieser Stelle gestellt werden muss, hier allerdings nicht beantwortet werden kann, da sie nicht Thema und Forschungsziel dieser Arbeit ist, lautet: Ist das missionale Gemeindemodell für die Gemeindegründung im ostdeutschen konfessionslosen Raum ein geeignetes Modell oder eher ein Durchgangsstadium, weil einerseits die „hardcore“-Konfessionslosen nach einer Schnupperphase ihr Interesse wieder verlieren und den Treffen fern bleiben und andererseits die Teilnehmer, die sich für den Glauben öffnen und konvertieren, bald nach einer „richtigen“ Kirche Ausschau halten und dorthin abwandern.⁸¹

⁸¹ Ein Grund dafür könnte sein, dass konfessionslose Ostdeutsche auf Grund der geschichtlichen Erfahrungen Institutionen, Parteien und Organisationen einerseits skeptisch gegenüberstehen, andererseits diese jedoch einen großen Teil ihres Lebens prägten. Eventuell ist das missionale Gemeindemodell aus diesem Blickwinkel zu unstrukturiert und unkonventionell um als Organisation Kirche oder Gemeinde ernstgenommen zu werden.

3.6.12. Das selektive Codieren

Durch die bisherigen Arbeitsschritte wurde das Material mit verschiedenen Techniken und in verschiedene Richtungen hin ausgewertet. Es ist eine Fülle an Datenmaterial und Ergebnissen entstanden. Durch das selektive Codieren auf bestimmte Vergleichsdimensionen soll nun die Forschungsarbeit noch näher an die Forschungsfrage geführt werden (Faix 2007:252). Dadurch erfolgt gleichzeitig eine Reduktion der Komplexität mit dem Ziel, Sinnzusammenhänge aufzudecken, zu verstehen und zu erklären. Damit wird ein zusätzlicher wichtiger Beitrag zur späteren Typenbildung geleistet (s. Kelle & Kluge 1999:92).

Im nächsten Schritt findet eine weitere Fokussierung statt und es sollen neue Kernkategorien entstehen, die sich auf die Zielfrage konzentrieren, nämlich auf das

Phänomen der *missionalen Ansprechbarkeit* bei *ostdeutschen Konfessionslosen*

Als Grundlage für die Formulierung der Kernkategorien dient die unterschiedliche Öffnung der Probanden für den Glauben, die als Reaktion auf die Perzeption der missionalen Gemeinde nonamechurch entstanden ist. Bereits beim axialen Codieren hatte sich gezeigt, dass die Interviews entsprechend diesem Merkmal in eine Gruppe mit entweder starker, mittlerer oder geringer Öffnung eingeordnet werden können.

Diese Gruppen, deren Bezeichnungen erstmalig als Ergebnis des zweiten offenen Codiervorganges als Unterpunkte der Kategorie „Geistliche Transformation“ auftauchten, sollen hier noch einmal näher charakterisiert werden, bevor das weitere Vorgehen beschrieben wird:

Inertie: Das Wort inert wird hier den Naturwissenschaften entlehnt. Als chemisch inert (lat. für „untätig, unbeteiligt, träge“) bezeichnet man Substanzen, die unter den jeweils gegebenen Bedingungen mit potentiellen Reaktionspartnern (etwa Luft, Wasser, Edukte und Produkte einer Reaktion) nicht oder nur in verschwindend geringem Maße reagieren.⁸² Ähnlich, wie es chemische Substanzen gibt, die kaum auf ihre Umwelt reagieren, scheinen hier Personen, obwohl sie mit der missionalen Gemeinde in Kontakt kommen, nicht oder kaum zu reagieren, das heißt, sie öffnen sich nicht oder kaum für

⁸² (http://de.wikipedia.org/wiki/Inerte_Substanz, Stand 07.06.2001)

den Glauben.

Rambo sieht in dieser Verhaltensweise die normale und vorherrschende Reaktion der meisten Individuen und Gesellschaften auf Bekehrungsversuche und spricht dabei von „rejection und resistance“. Erklärend weist er darauf hin, dass, selbst wenn es in seltenen Fällen zu regionalen meist zeitlich limitierten außergewöhnlich häufigen Konversionen kommt, der Großteil der Bevölkerung eine Bekehrung auch unter solchen Umständen ablehnt. Dieser weitaus größere Teil der Bevölkerung wird in den Beschreibungen zumeist vernachlässigt oder gar nicht erwähnt (Rambo 1993:35-36).

Im Blick auf die vorliegende Arbeit wurde der von mir gewählte Begriff „Inertie“ den Ausdrücken „Widerstand“ oder „Ablehnung“ vorgezogen. In der für Konfessionslose typischen Weise wurde der Glaube ja nicht abgelehnt oder ihm widerstanden, sondern es interessiert den einzelnen einfach nicht, er reagiert inert.

Ambivalenz: Der Begriff Ambivalenz wurde ursprünglich von Bleuler geprägt und im Rahmen der Tiefenpsychologie zur Beschreibung von an Schizophrenie erkrankten Menschen verwandt (Klima 2007:31). Bleuler unterschied zwischen affektiver Ambivalenz: „Die gleiche Vorstellung ist von positiven und negativen Gefühlen betont“, voluntärer Ambivalenz, die er auch Ambitendenz nannte: „Man will etwas und zugleich will man es nicht, oder will zugleich das Gegenteil“ und intellektueller Ambivalenz: „Man deutet etwas positiv und zugleich negativ“ (Bleuler 1979:85-97). Alle drei Beschreibungen treffen recht gut das Verhalten einiger der untersuchten Konfessionslosen bezüglich Religion in der Begegnung mit der nonamechurch. Aus der Krankheitslehre kommend, wird der Begriff in den meisten Fällen negativ gedeutet und für Konfliktfälle verwendet (Miller & Rollnick 2009:31). Diese Arbeit folgt allerdings der Vorstellung von Miller & Rollnick, die in Ambivalenz einen „normalen Aspekt der menschlichen Natur“, als einen natürlichen „Schritt im Prozess der Veränderung“ sehen, gleichzeitig aber auch darauf hinweisen, dass es ungesund wäre, in der Ambivalenz stecken zu bleiben (:32).

Konversion: Da der Begriff „Bekehrung“ belastet ist und mit negativen Erfahrungen und Klischees in Verbindung gebracht wird (Zimmermann 2010:23), soll hier der Terminus Konversion verwendet werden, um die in der Untersuchung beobachtete größtmögliche Öffnung für den Glauben zu beschreiben.

Wie so häufig bei Definitionen, fällt diese auch bei der Konversion je nach Standpunkt und Hintergrund sehr unterschiedlich aus. Minimalistisch gesprochen kann man mit

Rambo sagen: „...conversion is what a faith group says it is“ (Rambo 1993:xiv). Theologisch betrachtet, schließt sich die vorliegende Arbeit der von der Greifswalder Studie gebrauchten Definition von William James an, welche die Bekehrung eines Menschen vor allem daran festmacht, „...dass religiöse Vorstellungen, die früher in seinem Bewusstsein an der Peripherie lagen, jetzt eine zentrale Stelle einnehmen, und dass religiöse Ziele jetzt den gewohnheitsmäßigen Mittelpunkt seines persönlichen Innenlebens bilden“ (William James zitiert in Zimmermann 2010:46-47). Da bei sogenannten areligiösen Konfessionslosen auch in der Peripherie ihres Bewusstseins nicht unbedingt von einer religiösen Vorstellung ausgegangen werden kann⁸³, wird diese Definition erweitert. Es wird hier auch dann von Konversion gesprochen, wenn initial keine religiöse Vorstellung vorhanden war, religiöse Vorstellungen und Ziele aber jetzt „den gewohnheitsmäßigen Mittelpunkt“ des „persönlichen Innenlebens“ bilden.

Funktionell bestätigen sich in den bisherigen, hier gemachten Untersuchungen die Beobachtungen, die Rambo über Konversion festgehalten hat: „(a) conversion is a process over time, not a single event; (b) conversion is contextual and thereby influences and is influenced by a matrix of relationships, expectations, and situations; and (c) factors in the conversion process are multiple, interactive, and cumulative. There is no one cause of conversion, no one process, and no one simple consequence of that process“ (Rambo 1993:5).

Codierbaum nach dem selektiven Codieren

Durch die neuen Hauptkategorien schichten sich viele Codes um, neue Unterkategorien entstehen und neue Dimensionierungen werden angewandt. Einige Unterkategorien, ebenso wie einige Codes mussten lediglich zusammengefasst oder umsortiert werden. Insgesamt erfolgt eine deutliche Reduktion der Anzahl der Hauptkategorien von neun auf nunmehr nur noch drei. Ähnlich reduziert sich auch die Anzahl der Unterkategorien von 41 auf je drei pro Hauptkategorie, insgesamt also neun. Die Subkategorien wurden allesamt neu dimensioniert. Um Dimensionen bereits im Codierbaum sichtbar zu machen, wurde die Verteilung der Dimensionen innerhalb der jeweiligen Subkategorie entweder mit einem Gleichheitszeichen (=) oder einem Größer-als-Zeichen (>) bzw. Kleiner-als-Zeichen (<) versehen. Tendenzen werden dadurch schnell sichtbar und unterschiedliche Gewichtungen einzelner Merkmale zwischen den verschiedenen Hautgruppen sind leicht ablesbar. Ebenfalls im Codierbaum angegeben ist die Verteilung

⁸³ Siehe hierzu auch die Ausführungen von Tiefensee zum Thema homo areligiosus (Tiefensee, Eberhard 2001. 'Homo areligiosus', *Lebendiges Zeugnis*, vol. 56, 188-203).

der Interviews auf die drei Hauptkategorien.

Der Codierbaum sieht nach dem selektiven Codieren folgendermaßen aus:

Inertie: Geringe Öffnung für den Glauben (Interviews von Eva, Marion G. und Claudia)

- Religiöse Voraussetzungen
 - Erfahrungen mit Religion im politischen System der DDR inkl. Schule
Negativ
 - Erfahrungen mit Kirche
Negativ > keine
 - Erfahrungen mit der Bibel
Vorhanden < nicht vorhanden
 - Lebenskrise zum Zeitpunkt der Kontaktaufnahme
Ja < nein
 - Erfahrungen in der Familie (alle Generationen)
Negativ > keine
 - Transzendente Vorstellung
Nicht vorhanden
- Wahrnehmung der missionalen Gemeinde
 - Privathaus
 - Wichtig
 - Name
 - Nicht wichtig
 - Gestaltung
 - Positiv > negativ
 - Gebet
 - Positiv < negativ
- Konsequenzen
 - Praktische Transformation (Persönlichkeit, Familie, Arbeitswelt)
Kaum
 - Rituelle Transformation (Gebet, Bibellese)
Kaum
 - Zukunftsperspektive
Keine Teilnahme > Weitere Teilnahme

Ambivalenz: Mittelstarke Öffnung für den Glauben (Interviews von Michael, Susi, Katharina, Marion S.)

- Religiöse Voraussetzungen
 - Erfahrungen mit Religion im politischen System der DDR inkl. Schule
Negativ > keine
 - Erfahrungen mit Kirche
Positiv=keine < negativ
 - Erfahrungen mit der Bibel
Vorhanden > nicht vorhanden
 - Lebenskrise zum Zeitpunkt der Kontaktaufnahme
Ja > nein
 - Erfahrungen in der Generation der Eltern und Großeltern
Negativ = positiv
 - Erfahrungen mit Partner und Kindern
Negativ = positiv
 - Transzendente Vorstellung
Vorhanden = nicht vorhanden
- Wahrnehmung der missionalen Gemeinde
 - Privathaus
 - Wichtig > nicht wichtig
 - Name
 - Wichtig > nicht wichtig
 - Gestaltung
 - Positiv > negativ
 - Gebet
 - Positiv < negativ
- Konsequenzen

	Praktische Transformation (Persönlichkeit, Familie, Arbeitswelt)
	Mittel > stark
	Rituelle Transformation (Gebet, Bibellese)
	Mittel > stark
	Zukunftsperspektive
	Weitere Teilnahme > Zu anderer Gemeinde=Weggezogen
Konversion: Starke Öffnung für den Glauben (Interviews von Karin, Stefan und Sarah)	
	Religiöse Voraussetzungen
	Erfahrungen mit Religion im politischen System der DDR inkl. Schule
	Negativ < keine
	Erfahrungen mit Kirche
	Negativ > keine
	Erfahrungen mit der Bibel
	Vorhanden > nicht vorhanden
	Lebenskrise zum Zeitpunkt der Kontaktaufnahme
	Ja
	Erfahrungen in der Familie (alle Generationen)
	Negativ < keine
	Transzendente Vorstellung
	Nicht vorhanden < vorhanden
	Wahrnehmung der missionalen Gemeinde
	Privathaus
	Wichtig
	Namenlos
	Wichtig > nicht wichtig
	Gestaltung
	Positiv > negativ
	Gebet
	Positiv > negativ
	Konsequenzen
	Praktische Transformation (Persönlichkeit, Familie, Arbeitswelt)
	stark
	Rituelle Transformation (Gebet, Bibellese)
	Mittel > stark
	Zukunftsperspektive
	Weitere Teilnahme > Zu anderer Gemeinde

Abbildung 18: Tabelle Selektiver Codierbaum

3.6.13. Analyse des selektiven Codierens

Indem das gewonnene Material zuerst axial und dann selektiv codiert wurde, konnten empirische Regelmäßigkeiten analysiert werden. Es entstand sowohl ein Überblick über potentielle Kombinations- und Vergleichsmöglichkeiten, als auch eine Übersicht über die Verteilung der einzelnen Interviews. Die Interviews konnten in die Gruppen Inertie, Ambivalenz und Konversion eingeordnet werden und wurden sowohl durch den Prozess des axialen, als auch des selektiven Codierens im Bezug auf ihre interne Homogenität, und auf ihre externe Heterogenität verglichen (vgl.. Kelle & Kluge 1999:93).

Trotz der grundsätzlich externen Heterogenität der Gruppen, können im direkten Vergleich sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede ausgemacht werden.

Keine Unterschiede zeigten sich hinsichtlich der in allen Gruppen vorherrschenden negativen Vorerfahrungen mit Kirche, der Präferenz eines Privathauses als Versammlungsort und der gleichermaßen positiven Einschätzung der Gestaltung der

Treffen.

Die Unterschiede sollen als vorbereitender Schritt für die Typenbildung in den verschiedenen Gruppen übersichtsartig aufgelistet werden. Zu einem großen Teil sind die Ergebnisse mit denen aus dem axialen Codieren identisch und wurden dort bereits analysiert:

- Erfahrungen mit DDR System und Schule: In der Inertie-Gruppe wurden durchweg negative Erfahrungen gesammelt. In der Ambivalenz-Gruppe gab es auch Probanden, die keine religiösen Erfahrungen mit DDR-System und Schule hatten. In der Gruppe Konversion überwogen diejenigen, die keine Erfahrungen mit Religion im DDR-System gemacht hatten.
- Vorerfahrung mit der Bibel: Je häufiger in einer Gruppe die bereits vorbestehende Erfahrung mit der Bibel war, um so größer war die Öffnung für den Glauben.
- Lebenskrise: Je häufiger eine Lebenskrise vorhanden war, desto stärker ausgeprägt war die Öffnung für den Glauben.
- Erfahrung mit der Generation der Eltern und Großeltern: Kontakt mit religiösen Großeltern findet sich vor allem in der Gruppe Inertie.
- Erfahrungen mit dem Partner und den Kindern: Waren in der Inertie-Gruppe in keinem Fall Partner oder Kinder religiös, ist das in der Ambivalenz- und in der Konversion-Gruppe in mehreren Fällen zu beobachten.
- Transzendente Vorstellung: Als neue Subkategorie wurden hier esoterische Vorerfahrungen und das grundsätzliche Überzeugt sein, dass es etwas Höheres gibt, ohne dass dies jedoch konfessionelle Auswirkungen hatte, zusammengefasst. Vor dem Kontakt mit der nonamechurch hatte in der Inertie-Gruppe niemand und in der Gruppe Konversion die meisten ein transzendentes Weltbild. In der Ambivalenz –Gruppe war die Situation ausgeglichen.
- Namenlos: während es der Inertie-Gruppe unwichtig war, wie das Treffen benannt wird, war es in den beiden anderen Gruppen eher wichtig. Es scheint hier wieder so zu sein, dass sich die Befragten der Inertie-Gruppe so wenig mit Religion beschäftigten, dass auch christliche Namen keinerlei Assoziationen bei ihnen hervorgerufen hätten.
- Gebet: Das gemeinsame Gebet wurde in der Inertie- und in der Ambivalenz-Gruppe eher negativ und nur in der Konversions-Gruppe eher positiv bewertet.

- Praktische Transformation: Während in der Inertie-Gruppe erwartungsgemäß kaum praktische Transformation stattfand, waren es in den beiden anderen Gruppen mehr Befragte, die eine mittlere und einige, die sogar eine starke praktische Transformation erlebten.
- Zukunftsperspektive: Während in der Inertie-Gruppe zur Zeit zwei Befragte ohne direkte Angabe von Gründen nicht an den Treffen teilnehmen, verabschiedeten sich in der Ambivalenz- und in der Konversions-Gruppe jeweils einer, um in eine andere Gemeinde zu gehen. Ein Teilnehmer der Ambivalenz-Gruppe ist umgezogen und nimmt deswegen nicht mehr an den Treffen teil.

3.6.14. Theoretische Sättigung

Werden alle bisher gewonnenen Ergebnisse aus der offenen, axialen und selektiven Codierung, sowie die Ergebnisse aus der lexikalischen Analyse, dem Code-Matrix-Browser und dem Code-Relations-Browser miteinander verglichen, ist eine hohe Kongruenz der Resultate offensichtlich. Nachdem keine neuen theoretisch relevanten Ähnlichkeiten und Unterschiede mehr sichtbar wurden, kann man im Sinne der Grounded Theory von einer „theoretischen Sättigung“ ausgehen (Kelle & Kluge 1999:46). Die weitere Datenanalyse wird aus diesem Grund hier abgeschlossen und es wird zur Interpretation der Ergebnisse übergegangen.

3.7. Phase 6: Der Forschungsbericht

3.7.1. Typenbildung nach Kelle und Kluge

Bei der nachfolgenden Typenbildung werden die gewonnenen Erkenntnisse und das so entstandene Material möglichst praxisnah sortiert und aufbereitet. Durch die kriteriengesteuerte Fallauswahl wurden die Grundlagen für die Konstruktion der im Folgenden vorgestellten Typologie gelegt. In den vorausgegangenen Arbeitsschritten wurden bereits ähnliche Fälle in Gruppen zusammengefasst und von (möglichst) differenten Fällen getrennt. Der bisher stattgefundene Gruppierungsprozess hat zu Kernkategorien geführt, welche die von Kelle & Kluge geforderten tatsächlich bestehenden Ähnlichkeiten (interne Homogenität) und Unterschiede (externe Heterogenität) zwischen den „Untersuchungselementen“, in diesem Fall ostdeutsche Konfessionslose, recht exakt beschreiben und anhand derer die ermittelten Gruppen und Typen gut charakterisiert werden können (Kluge & Kelle 1999: 83).

Theoretisch kann die Typenbildung noch immer unter einer Vielzahl von Perspektiven

erfolgen, was jeweils zu unterschiedlichen Gruppen und Typologien führen würde (Kelle & Kluge 1999:11). Unter allen unterschiedlichen Merkmalen, die bei den Konfessionslosen bisher herausgearbeitet wurden, bietet allerdings die Frage nach dem Vorhandensein einer transzendentalen Vorstellung⁸⁴ die besten Voraussetzungen, um vorbestehende Unterschiede der Konfessionslosen zu beschreiben. In dieser Vorstellung subsumiert sich einerseits die Beeinflussung durch das DDR-Staats- und Schulwesen, das eine nicht transzendente Weltsicht induzierte, andererseits können dem transzendentalen Weltbild viele untersuchte Charakteristiken zugerechnet werden, wie esoterische Vorerfahrungen, Glaube an ein höheres Wesen, eventuell auch das stärkere religiöse Interesse bei den Probanden, die zumindest versucht hatten die Bibel zu lesen, sowie entfernt auch die existenziellen, eventuell dadurch transzendentalen Überlegungen, die bei einer Lebenskrise entstehen.

Die selektive Codierung hat gezeigt, dass die oben genannten Charakteristika, in den drei Gruppen (Inertie, Ambivalenz und Konversion) unterschiedlich stark auftreten.

Im weiteren Verlauf wird bei Konfessionslosen mit transzendentalen Weltbild oder entsprechenden Erfahrungen von „religiösen Konfessionslosen“ gesprochen und im gegenteiligen Fall von „areligiösen Konfessionslosen“.⁸⁵

Im Folgenden werden die Interviews von initial religiösen Konfessionslosen und initial areligiösen Konfessionslosen in Beziehung zur stattgefundenen Öffnung für den Glauben, also den Gruppen Inertie, Ambivalenz und Konversion, gesetzt.

In der Kreuztabelle können die so entstandenen Grundtypen übersichtlich dargestellt werden:

⁸⁴ Gemäß der Immanenz – Transzendenz Unterscheidung, soll hier mit Transzendenz, entsprechend der Sozialphänomenologie, die Erfahrung des Nicht-Gegenwärtigen verstanden werden, das trotzdem sozusagen als Horizont Bestandteil der gegenwärtigen Erfahrung ist (Krech 2007:286). Die Anzeichen für Transzendenzvorstellungen bei Konfessionslosen sind im Text aufgeführt.

⁸⁵ Religiosität soll in der hier verwendeten Form nicht als Kontrast zu „konfessionslos“ verstanden werden. „Religiosität ist in den letzten Jahren ein fast überstrapazierter Begriff, der gerade im postmodernen Vakuum oftmals nach Belieben gefüllt wird“ (Horx 2000: 146-153, zitiert bei Faix 2007). Beobachtet man die laufende Diskussion, wird es immer schwieriger Religion überhaupt zu definieren oder den Religionsbegriff einzuengen. Die Bandbreite der Definitionen reicht von der „expliziten Religion“, eine in der Kirchensoziologie aufgenommene Bezeichnung für ausdrücklich als solche wahrgenommene Religion mit geübter religiöser Erfahrung, insbesondere in Form der Erfüllung institutionalisierter kirchlicher Erwartung (Matthes 2007:549), bis hin zur sogenannten „unsichtbaren Religion“, ein von Luckmann geprägter Ausdruck zur Bezeichnung eines Religionsverständnisses, nach dem die religiöse Funktion in der Bewältigung jeder Form von Transzendenz Erfahrung besteht (Krech 2007:249-250). Aus Platzgründen kann hier nicht auf die sehr interessante weitere Diskussion und die jeweiligen Vor- und Nachteile der verschiedenen Standpunkte eingegangen werden. Für unseren Zusammenhang hilft die eher auf die Praxis und für das konfessionslose Umfeld brauchbare Begriffsbestimmung von Pollack, der seine Definition für Religion daran festmacht, ob „ein Mensch religiöse Fragen stellt und/oder religiöse Antworten findet oder gibt“ (Schröder 2007:110). In diesem Sinne kann man durchaus religiöse und areligiöse Konfessionslose voneinander unterscheiden.

Zunahme der Öffnung für den Glauben ↑	Missionale Ansprechbarkeit	Konversion	keine transzendente Grundeinstellung, Öffnung für den Glauben III <i>Karin</i>	transzendente Grundeinstellung, Öffnung für den Glauben V <i>Stefan, Sarah</i>
	Ambivalenz	keine transzendente Grundeinstellung, ambivalente Öffnung für den Glauben II <i>Michael, Katharina</i>	transzendente Grundeinstellung, ambivalente Öffnung für den Glauben IV <i>Marion S., Susi</i>	
	Inertie	keine transzendente Grundeinstellung, keine Öffnung für den Glauben I <i>Eva, Marion G., Claudia</i>	transzendente Grundeinstellung, keine Öffnung für den Glauben	
		areligiös	religiös	Konfessionslos

Tabelle 2: Kreuztabelle Typologien

Durch die Zuordnung der verschiedenen Interviews zu den so entstandenen Grundtypen wird deutlich:

- Durch die nonamechurch mit ihrer missionale Gemeindeform werden sowohl religiöse Konfessionslose als auch areligiöse Konfessionslose angesprochen.
- Nur eine wirklich areligiöse Konfessionslose erlebt eine Konversion.
- Die größte Gruppe bilden die inerten areligiösen Konfessionslosen.
- Bei allen Interviewten, die eine religiöse Grundeinstellung hatten, war auch eine Zunahme der Religiosität im Sinne einer Öffnung für den Glauben festzustellen.
- Deswegen entsteht für die religiösen Konfessionslosen für das Feld Inertie kein Grundtyp, der sich beschreiben ließe.

Nachfolgend werden die fünf Grundtypen beschrieben, wobei die jeweils typischsten Aussagen der Vertreter der jeweiligen Gruppe zur Verdeutlichung herangezogen werden. Eine Zuspitzung und Verallgemeinerung ist in diesem Schritt gewollt und soll dazu führen die „Eigenarten der Einzelfälle besonders gut ‚messen‘ und erkennen zu können“ (Kelle & Kluge 1999:96). Eine zusammenfassende Interpretation der Ergebnisse dieser Typenbildung folgt erst, nachdem alle Typen charakterisiert wurden.

Im nächsten Schaubild wird (in Anlehnung an Kelle & Kluge 1999:89) noch einmal deutlich, wie die Vergleichsdimensionen der Typologie einerseits auf Grund der Forschungsfrage und andererseits auf Grund der Datenanalyse zustande kommen.

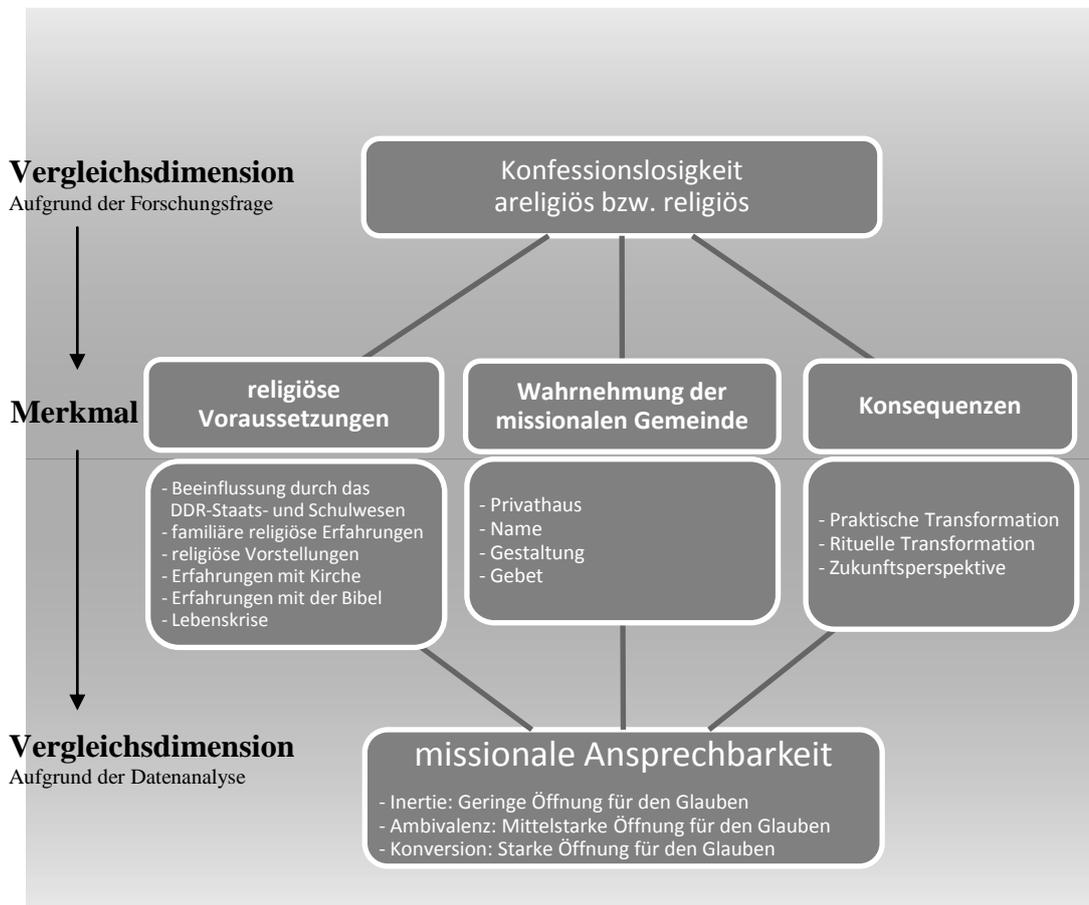


Abbildung 19: Typenbildung Vergleichsdimensionen

3.7.1.1. Charakterisierung der Typologie I: Inerte areligiöse Konfessionslose

Probanden, die diesem Typ zugeordnet werden können, hatten keine religiöse transzendente Grundeinstellung. Es findet bei ihnen trotz des Kontaktes mit der nonamechurch kaum eine Öffnung für religiöse Fragen statt.

Vom politischen System der DDR wurden sie durchwegs negativ gegenüber der Kirche geprägt. Die wenigen Erfahrungen, die mit der Kirche gemacht wurden, wurden durchwegs negativ bewertet. Eine Lebenskrise wird von den meisten zum Zeitpunkt der Kontaktaufnahme mit der nonamechurch verneint. Religiöse Erfahrungen in der Familie waren nicht erinnerlich oder wurden von der Mehrzahl negativ gedeutet. Eine Jenseitsvorstellung war bei keinem der Interviewten dieses Typus vorhanden. Die Mehrzahl hatte noch keinerlei Erfahrung mit der Bibel gesammelt. Exemplarisch sei hier die Aussage von Claudia genannt, die auf die Frage nach ihrer Einstellung zu Bibel antwortete: „*War mir bis dahin total fremd. Es war so was Abstraktes. Habe ich nie gesehen, nie in den Fingern gehabt. Habe ich erst hier bei euch kennengelernt*“.

Allen war die Tatsache, dass die Treffen in einem Privathaus stattfanden wichtig, der

Name spielte für sie keine Rolle. Während die Gesamtgestaltung der Treffen überwiegend positiv beurteilt wurde, hatten die meisten mit dem Gebet Schwierigkeiten.

Insgesamt kam es durch den Kontakt mit der nonamechurch weder zu einer praktischen noch zu einer rituellen Transformation. Eine recht typische Antwort gibt Marion G., wenn sie auf die Frage nach ihrem jetzigen Verhältnis zu Gott sagt: „*wir sind nach wie vor noch weit voneinander entfernt. ... ich habe nach wie vor ein Problem, ein ganz großes Problem damit, mich ihm aber anvertrauen zu können. Das geht nach wie vor nicht..., da ich eben immer noch nicht an Gott glaube*“. Nach mehreren Jahren Teilnahme, nimmt zurzeit, trotz weiter bestehender persönlicher Kontakte, keiner dieser Typologie Zugehörigen an den Treffen teil.

Im Schaubild kann dieser Typus folgendermaßen dargestellt werden:

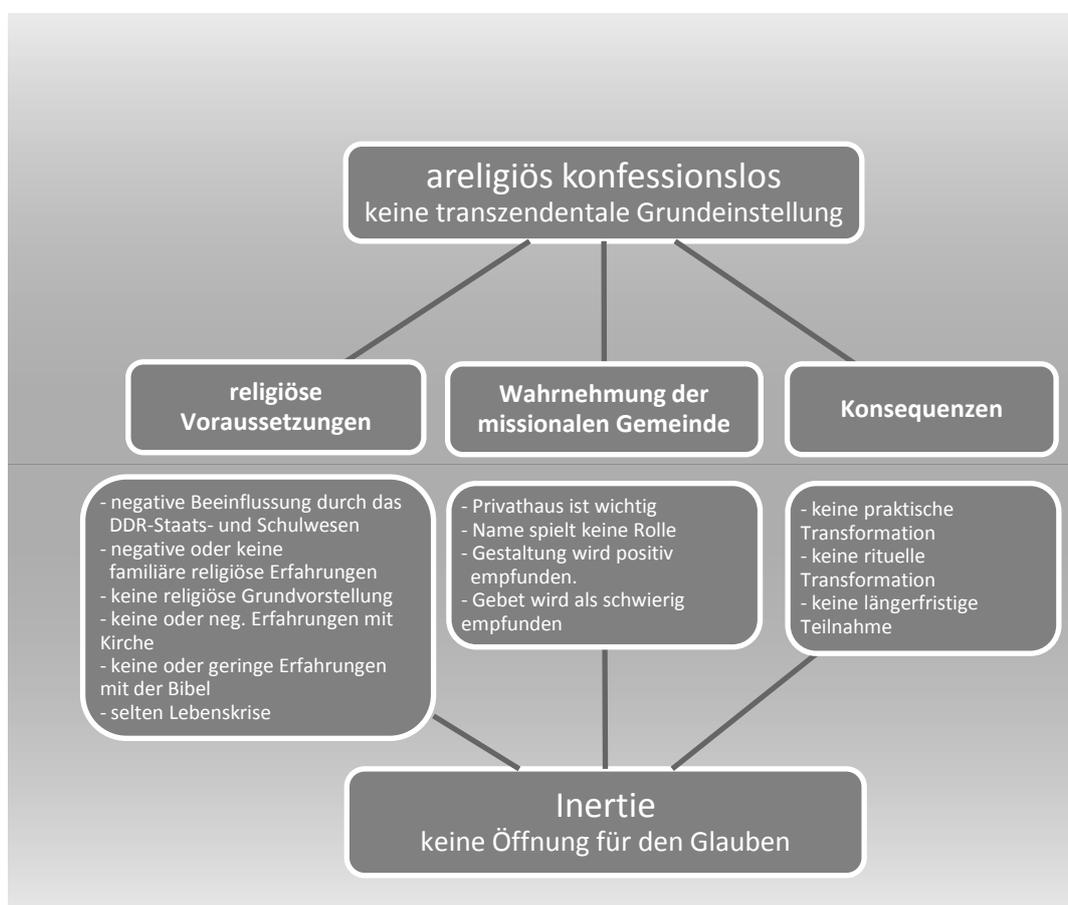


Abbildung 20: Typologie inert areligiös konfessionslos

3.7.1.2. Charakterisierung der Typologie II: Ambivalente areligiöse Konfessionslose

In dieser Gruppe finden sich Personen, die keine transzendente Grundeinstellung hatten, sich zum Zeitpunkt des Interviews teilweise für den Glauben geöffnet hatten und insgesamt eine ambivalente Einstellung zu Glaubensfragen entwickelt haben.

Im Gegensatz zur Typologie I erwähnten ambivalente areligiöse Konfessionslose in den Interviews keine negativen Erfahrungen mit Religion im politischen System der DDR oder in der Schule. Mit der Kirche gab es keine negativen Assoziationen, sie wurde kaum wahrgenommen, am ehesten noch als Kirchengebäude, jedoch ohne Funktion. Michael drückt das folgendermaßen aus: *„Kirche bedeutete für mich an sich mehr so dieses Gebäude als historisches oder kulturelles Gebäude oder kulturelle Institution“*. Religiöse Erfahrungen in der Generation der Eltern- oder Großeltern waren nicht vorhanden. Allerdings waren bei beiden Repräsentanten dieser Gruppe die Kinder bereits gläubig geworden, was Interesse am Glauben geweckt hatte und insgesamt positiv interpretiert wurde. Katharina bemerkt dazu: *„Aber M. ist da, hat sich da ganz anders entwickelt und das ist eindeutig dem Religionsunterricht und der Persönlichkeit des Religionslehrers zuzuschreiben, aber auch ihrem Freundeskreis. Sämtliche Freunde von ihr haben irgendwie einen Draht zur Religion, hatten selbst Christenlehre und sie selbst hat das jetzt in den letzten Jahren intensiver gepflegt und hat sich da auch sehr schnell in die Richtung entwickelt. Und dadurch, dass ich gemerkt habe, dass ihr das gut tut, hat es mich auch persönlich interessiert und dann bin ich zu solchen, ja Treffen mal gegangen,...“*. Eine transzendente Vorstellung war wie in der Typologie I vor dem Kontakt mit der nonamechurch nicht vorhanden. Michael beantwortet die Frage nach seiner Einstellung zu Religion vor dem Kontakt mit dem Gesprächskreis folgendermaßen: *„Eigentlich gar keine Einstellung groß dazu. Also eher befremdend über so was nachzudenken. Sicherlich vom geschichtlichen her; Sachen her äh schon interessiert oder schon immer interessiert. Was sich auch auf der; die Sache, warum ich hier überhaupt her gekommen bin. Aber so drüber nachzudenken, wie es hier diskutiert wird, war von vornherein nicht mein Anliegen“*. Erfahrungen mit der Bibel waren entweder nicht vorhanden oder wurden im Rahmen des Geschichtsstudiums gemacht. Ein Proband dieser Gruppe hatte zum Zeitpunkt der Kontaktaufnahme eine Lebenskrise, der andere nicht.

Dass die Treffen in einem Privathaus stattfanden, war in dieser Gruppe nicht so wichtig, wurde aber doch als hilfreich empfunden. Ähnlich verhielt es sich mit dem Namen des Treffens. Katharina meint hierzu: *„...deswegen fand ich es gut, dass es keinen Namen hat. Also dass es jetzt nicht auf irgendwie, was weiß ich, freichristlich, oder irgendwas festgelegt wurde, worüber ich vielleicht noch zu wenig weiß. Also es hatte erstmal keinen Namen und das war genau richtig für meine Situation“*. Die Gesamtgestaltung der Treffen, wie auch das gemeinsame Gebet wurde überwiegend positiv beurteilt.

Insgesamt kam es zu einer gewissen geistlichen Transformation. Ambivalente areligiöse Konfessionslose haben sich für den Glauben geöffnet, sind jedoch noch zu keiner sicheren Gottesvorstellung gekommen. Katharina spricht davon sowohl „gläubige und nicht gläubige Tage“ zu haben. Michael beschreibt sein Verhältnis zu Gott als „Ja, aber nicht so sage ich mal so befremdend so wie, wie ich das früher, bevor ich hierher gekommen bin, hatte. Also es ist schon weitaus näher und nicht mehr so abweisend. Na abweisend würde ich nicht sagen, habe ich früher auch nicht, aber nicht mehr so auf Distanz wie früher“, während er gleichzeitig betont: „Eigentlich bin ich nicht so weit, wo ich sagen würde, ich bin hundertprozentig davon überzeugt, auch wenn ich selbst manchmal dazu bete oder mal mit ihm spreche, weil es dann alles so ist. Oder dass es ihn, in dem Sinne so gibt. Weil es gibt immer offene Fragen oder viele Fragen, wo ich dann sage, wo ist er denn eben, wo könnte er sein. Fängt er an, wo ist er?“. Bei beiden kam es sowohl zu praktischen als auch zu rituellen Veränderungen. Gelegentlich beten sie und lesen auch die Bibel. Der Umgang mit anderen Menschen verbesserte sich. Katharina beschrieb auch eine positive Charakterveränderung. Die Repräsentanten dieser Gruppe nehmen weiterhin an den Treffen der nonamechurch teil.

Im Schaubild kann dieser Typus folgendermaßen dargestellt werden:

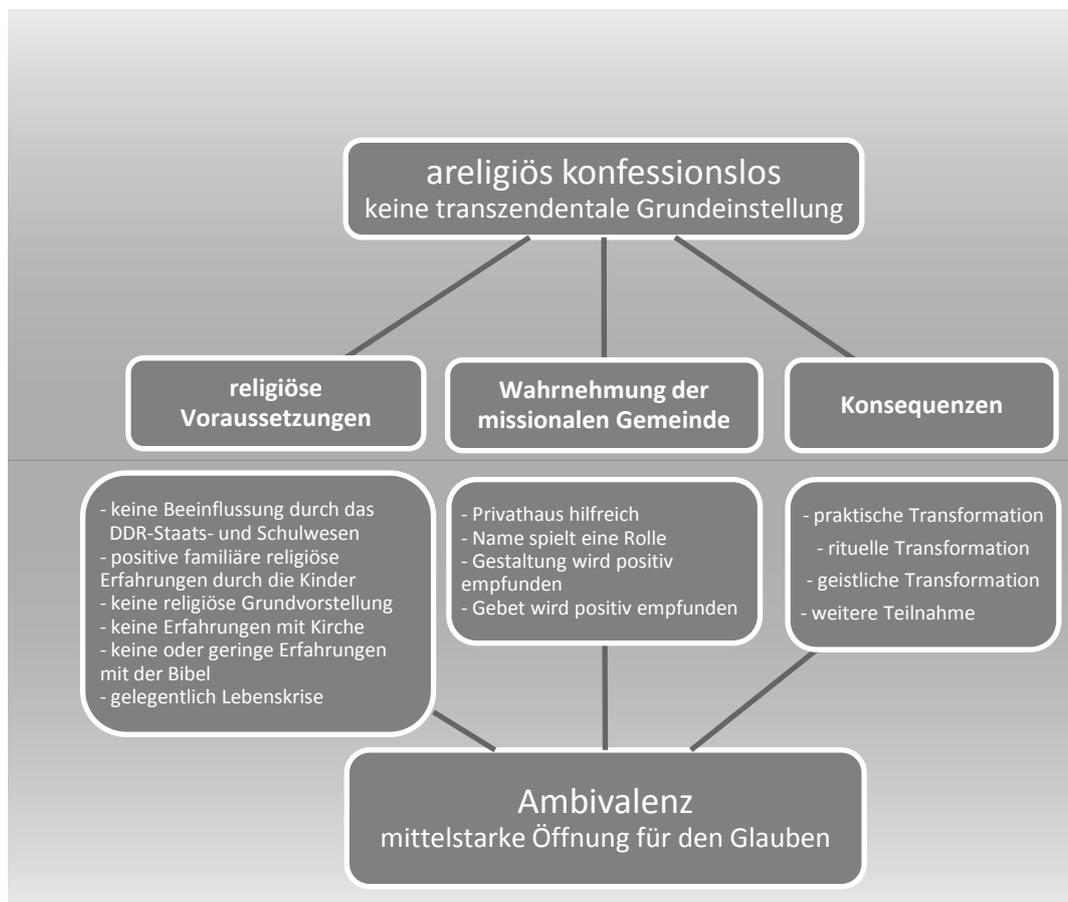


Abbildung 21: Typologie ambivalent areligiös konfessionslos

3.7.1.3. Charakterisierung der Typologie III: Konvertierte areligiöse Konfessionslose

Konvertierte areligiöse Konfessionslose sind Personen, die keine transzendente Grundeinstellung hatten, sich zum Zeitpunkt des Interviews für den Glauben geöffnet hatten und eine überzeugte Einstellung zu Glaubensfragen entwickelt haben.

In dieser Untersuchung betrifft dieses Merkmal nur eine Person. Sie hatte sowohl durch das politische System und die Schule, als auch durch die Generation der Großeltern ausgeprägt negative Erfahrungen mit Religion gemacht. Sie erklärt das unter anderem so: „...ja vielleicht hat das damit zu tun, dass wir halt so erzogen worden sind. Dass man uns das in unserer marxistischen Ideologie so eingeredet hat. Das war ja immer so, dass man gesagt hat, oder ich habe es ja auch an Beispielen aus der Geschichte von Lehrern halt auch erklärt bekommen, dass eben die Kirche Menschen ausgebeutet hat in der Vergangenheit, dass sie (..) ein schlechtes Beispiel abgegeben hat, wenn man so an das Mittelalter denkt, an das späte Mittelalter. Dass da eben keine Seelsorge mehr betrieben wurde, sondern, Martin Luther hat das ja oft zum Anlass genommen, dann für die Reformation, dass man halt die Kirche oder die Kirchenvertreter nur noch an sich gedacht haben und an ihr Luxusleben und das hat sich so festgesetzt. Und da habe ich immer gedacht, na ja und wenn man den Vatikan sieht und was da alles so nach außen hin für Prunk dargestellt wird, das kann irgendwie nichts Gutes sein, das ist eigentlich nur Verschwendung der Gelder von den Leuten die vielleicht diese Gelder hingegeben haben. Und da war ich immer sehr skeptisch. Ich habe eigentlich nicht so hinter die Gedanken geguckt. Eigentlich nur vom Äußeren bin ich da wahrscheinlich rangegangen“. Unerwähnt blieb in dem ansonsten sehr ausführlichen Interview, dass die Tochter regelmäßig einen christlichen Jugendkreis besucht. Erfahrungen mit der Bibel gab es kaum: „Aber ich habe mich nie mit der Bibel befasst. Also ich habe da nie drin gelesen oder vielleicht von Berufswegen unbewusst, dass wir da mal irgendwelche Bibelstellen in irgendwelchen Lesebüchern drin hatten, das weiß ich nicht genau. Ich vermute es mal, vielleicht die Weihnachtsgeschichte. Aber sonst eigentlich nichts Großartiges“. Die wenigen Kirchenbesuche mit der Großmutter wurden als „schrecklich“ beschrieben. Ein religiöses Vorinteresse wurde nicht artikuliert. Zum Zeitpunkt der Kontaktaufnahme mit der nonamechurch litt Karin immer noch an einer vor Jahren durchgemachten Lebenskrise.

Sowohl der Name des Treffens als auch die Tatsache, dass die Treffen in einem

Privathaus stattfanden, waren wichtige Details, um vor allem in der Anfangssituation, den Kontakt zu vereinfachen. Karin erklärt, wenn es sich bei dem Treffpunkt um ein kirchliches Gebäude gehandelt hätte: *„dann wäre ich vielleicht auch gar nicht gekommen, weil ich damit ja absolut gar nichts zu tun hatte mit Kirche. Und da hätte ich mich total unsicher gefühlt und wüsste auch gar nicht, was da überhaupt von mir erwartet wird, was auf mich zukommt. Und vielleicht hätte dann gehört, wenn das da irgendwo sein sollte, hätte ich vielleicht gesagt, ich kann nicht oder ich wäre einfach nicht gekommen und hätte im letzten Moment vielleicht angerufen oder irgendwas“*. Zum Namen des Treffens bemerkt sie: *„Aber so, wenn man das anders genannt hätte, dann wären das wohl sehr viele Vorbehalte gewesen bei mir, dann wäre ich misstrauisch und das ist keine gute Basis am Anfang“*. Noch stärker als in der Typologie II werden die Gesamtgestaltung der Treffen, wie auch das gemeinsame Gebet positiv beurteilt.

Im Verlauf kam es zu einer markanten praktischen, rituellen und auch geistlichen Transformation. Sowohl in ihrem Selbstverständnis, als auch in ihrer Wahrnehmung kam es zu ausgeprägten Veränderungen. Karin beschreibt diese Veränderungen wie folgt: *„Ich habe sehr viel mehr Selbstbewusstsein, ich habe auch, ich gehe mit offenen Augen durch die Welt“*, *„Und ich bin auch hellhöriger geworden für zwischenmenschliche Probleme oder für soziale Probleme. Und da versuche ich auch zu helfen oder das ein bisschen zu lindern. Ich versuche eigentlich immer, wie man sagt, Christ zu sein“*, *„ich gucke, wie schön Gott die Natur geschaffen hat, was er alles für eine Vielfalt geschaffen hat“*, *„Und mein Verhältnis ist eigentlich so, dass ich, ja, dass ich einfach schon sagen kann, ich bin ein Christ“*. Bis heute nimmt Karin regelmäßig an den Treffen der nonamechurch teil.

Im Schaubild kann dieser Typus folgendermaßen dargestellt werden:

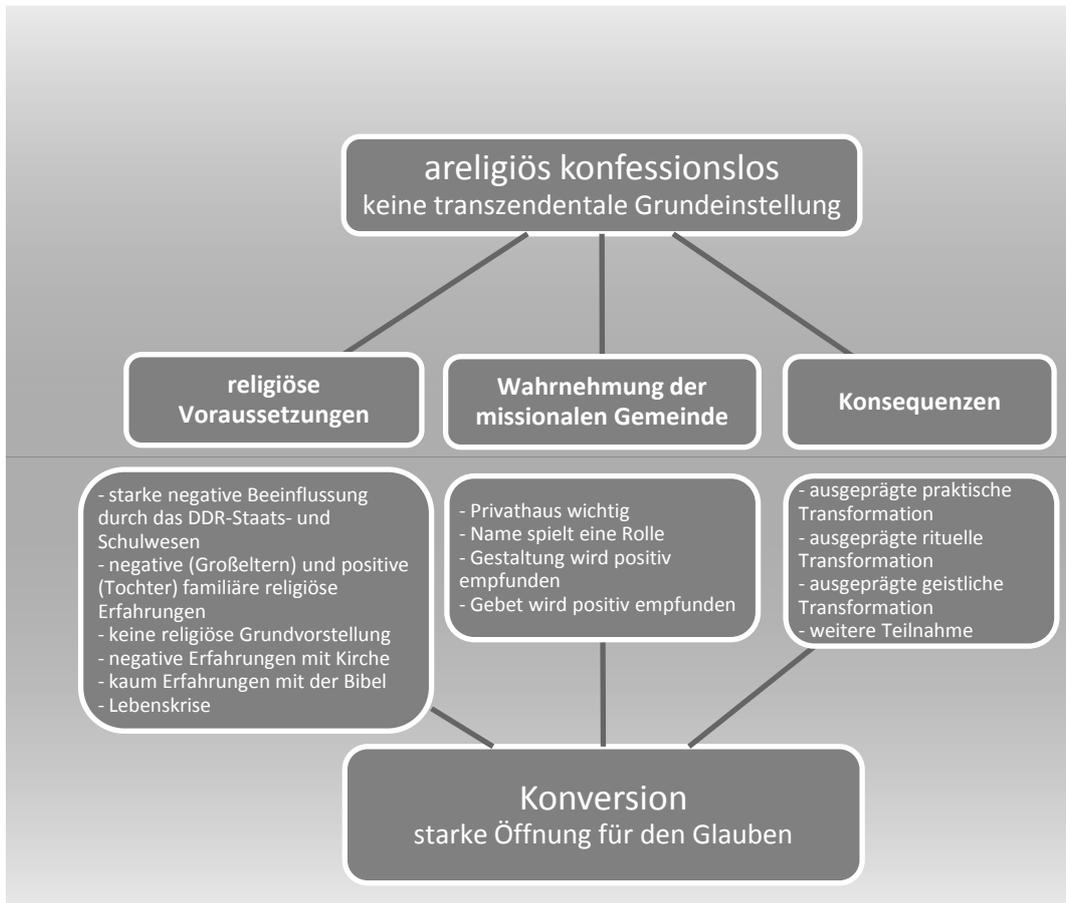


Abbildung 22: Typologie konversiv areligiös konfessionslos

3.7.1.4. Charakterisierung der Typologie IV: Ambivalente religiöse Konfessionslose

Die Teilnehmer der Typologie ambivalente religiöse Konfessionslosigkeit hatten bereits vor dem Erstkontakt mit der nonamechurch eine transzendente religiöse Grundeinstellung. Es kam bei ihnen zu einer ambivalenten Öffnung für den Glauben. Eine Beeinflussung durch das politische System thematisierten sie in ihren Interviews nicht. Ein besonderer schulischer Einfluss bezüglich Religion war ihnen nicht aufgefallen. Obwohl eine Repräsentantin dieser Typologie sogar getauft und konfirmiert wurde, spielte Religion in ihrem familiären Umfeld sonst keine Rolle. Auf die Frage: „Würdest Du sagen, Du wurdest christlich erzogen?“, antwortet die konfirmierte, später aus der Kirche wieder ausgetretene Konfessionslose: „Nee, ich sage mal, ich wurde so erzogen, ja dass ich ein ordentlicher Mensch geworden bin, weil ich würde das jetzt nicht direkt als christlich bezeichnen. Es waren schon Elemente dabei, jetzt von meiner Oma aus, aber dass ich das jetzt so wahrgenommen habe in meiner Jugend, kann ich nicht sagen, nee“. Die von ihr als Zwang empfundene Konfirmation stellte ein negatives Erlebnis dar. Die beiden Probanden dieser Typologie hatten bereits reichlich esoterische Erfahrungen gesammelt, welche nun

im Nachhinein negativ gedeutet werden: *„Zum Geistheiler gegangen, zum Geistheiler ja. Und (...) dadurch, dass die ersten Berührungen, gab natürlich eine, tja (...) also daraufhin folgten dann eben andere Berührungen, mit dem Schamanismus, mit Familienstellen, mit (...) Reki, ja und da ich ja auf der Suche war, habe ich alles ausprobiert oder mit mir auch machen lassen. Und deswegen denke ich mal, dass vieles wie ein Bumerang zurück kam und es mir danach noch schlechter ging, und ich noch verzweifelter war und noch hilfloser. Und merkte dann, oh Mann, man wird ja abhängig. Ohne deren Hilfe komme ich jetzt gar nicht mehr klar. Also eigentlich war es grausam“*. Während eine Interviewte die Bibel schon mal als *„ein Buch wie jedes andere“* gelesen hatte, gab die andere an, sie *„Hatte vorher nie eine Bibel gesehen. Wusste gerade mal, wie Bibel geschrieben wird“*. Als der Kontakt zur nonamechurch entstand, befanden sich beide in einer Lebenskrise.

Für diesen Typus war es sehr wichtig, dass die Treffen der nonamechurch in einem Privathaus stattfanden. Auf die Nachfrage, wie sie reagiert hätte, wenn das Treffen in einem kirchlichen Gebäude stattgefunden hätte, konstatiert Marion: *„Hätte ich ein Problem gehabt. Da hätte ich ein absolutes Problem gehabt. Also ich glaube, dann wäre ich auch nicht hingegangen“*. Susi äußert sich ähnlich stark, indem sie sagt: *„...ich kann da nicht reingehen“*, und an anderer Stelle: *„irgendwie, habe ich da einen Horror da vor Kirchen“*. Ähnlich eindeutig fielen auch ihre Aussagen zum Namen des Treffens aus: *„...wäre ich nicht hingegangen“*, *„der Name Gesprächskreis lief für mich optimal, weil sagt eigentlich alles und lässt auch viel offen. Ja. Hätte der, würde das nicht Gesprächskreis halten, sondern, ich glaube, am Anfang würde es zum Beispiel Jesushaus heißen, ach nee, dann hätte ich einen Rückzieher gemacht“*. Während das Programm positiv aufgenommen wurde, waren einer Repräsentantin dieser Typologie die Gebetszeiten *„zu hektisch“*.

Bei beiden kam es sowohl zu praktischen als auch zu rituellen Veränderungen in ihrem Leben. Gelegentlich beten sie und lesen die Bibel. Durch die Anstöße in den Treffen des Gesprächskreises kam es bei beiden vor allem zur Aufarbeitung persönlicher Probleme. Beide Untersuchungspersonen dieser Gruppe nehmen nicht mehr an den Treffen der nonamechurch teil. Eine ist zu einer andern Gemeinde gewechselt. Sie erklärt ihren Wechsel folgendermaßen: *„Ganz ehrlich, ich vermisse in dem Gesprächskreis die Menschen, die es wirklich ernst meinen. Mir sind noch zu viele dabei, die den Gesprächskreis, ja als netten Sonntag sehen, gute schöne Kaffeerunde. (...) Ich vermisse, dass oder ich habe das Gefühl, dass es da viele gibt, die gar nicht bereit sind weiter zu gehen“*. Die andere Probandin ist aus beruflichen Gründen nach Berlin gezogen, aber hat sich dort noch keiner Gemeinde angeschlossen.

Im Schaubild kann dieser Typus folgendermaßen dargestellt werden:

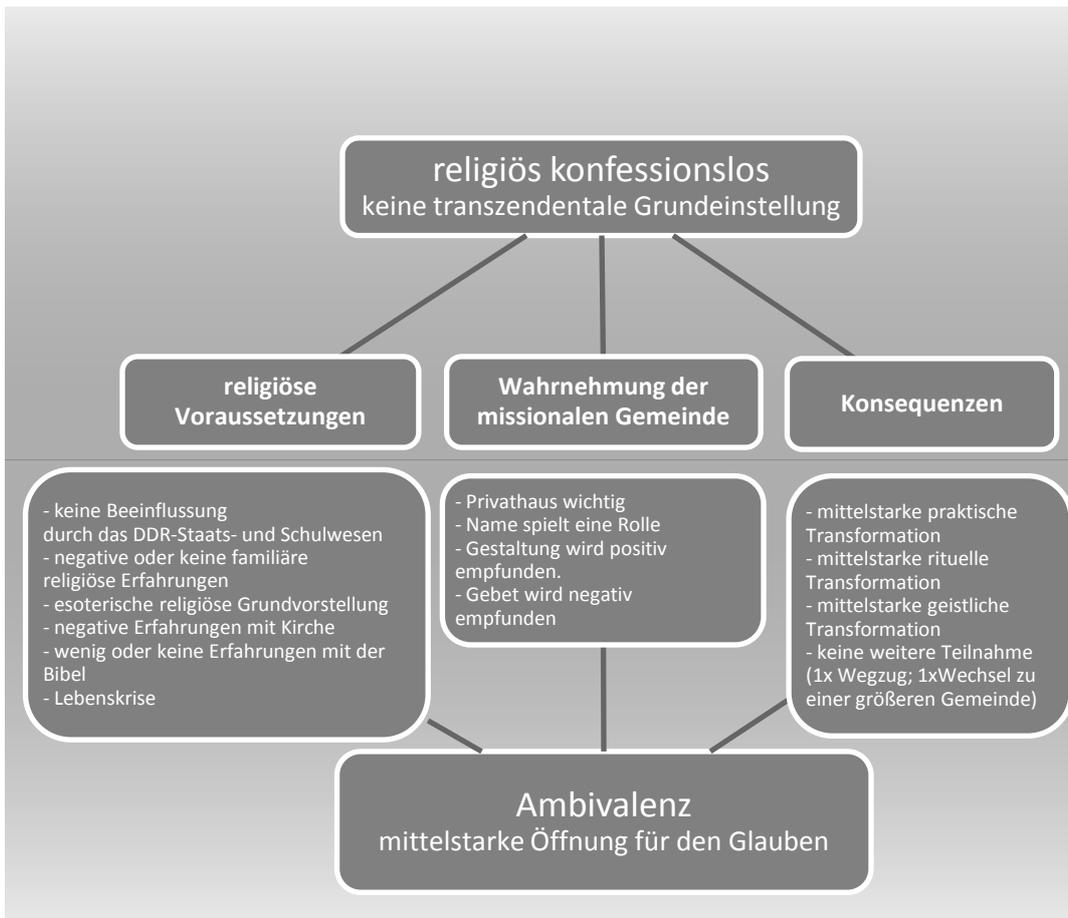


Abbildung 23: Typologie ambivalent religiös konfessionslos

3.7.1.5. Charakterisierung der Typologie V: Konvertierte religiöse Konfessionslose

Konvertierte religiöse Konfessionslose sind Personen, die bereits vor dem Kontakt mit der nonamechurch eine transzendente Grundeinstellung hatten, sich zum Zeitpunkt des Interviews für den Glauben geöffnet hatten und eine überzeugte Einstellung zu Glaubensfragen entwickelt haben.

Vom politischen System der DDR wurden sie nicht geprägt. In einem Fall waren in diesem Zusammenhang weder positive noch negative Assoziationen mit Religion erinnerlich, in dem anderen Fall handelt es sich um einen Jugendlichen, dessen Sozialisation erst nach dem Mauerfall begann. Kirche wurde ohne negative Konnotation ausschließlich mit dem Kirchengebäude in Verbindung gebracht. Obwohl der Jugendliche in eine evangelische Schule ging, bringt er diese Zeit nicht mit Religion in Beziehung. Er erinnert sich: „Nee, gar nicht. Also das war halt ganz normal, weil es eine freie Schule war. Das war meiner Mama damals wichtig, weil sie es halt besser fand für mich auch. Aber da ging's halt ganz wenig nur um Glauben, oder ich kann mich daran nicht mehr erinnern. Aber wenn ich mich nicht daran erinnern kann, denke ich, da war

da auch nichts so wichtiges“. Christliche familiäre Erfahrungen negieren beide. Trotzdem kann man beide als religiös bezeichnen. Sarah sammelte ausgiebig esoterische Erfahrungen: *„So, und dann war ich auf der Suche und habe, also mich im Reiki einweihen lassen, habe mir; habe Steine gezogen oder Karten gelegt oder was weiß ich. Oder habe weiße Magie betrieben. Und ähm, weil ich auf der Suche war, ich wollte es verändern und habe aber gemerkt, es gab so ein paar Dinge, die sich wirklich verändert haben, aber ähm, ähm ja, das; aber so wirklich verändert hat sich das nicht“*. Für Stefan *„war klar, dass es irgendwas Höheres gibt, ja. Also irgendwas gab’s auf jeden Fall. Aber so war ich ja jetzt mit Gott oder irgendwie so mit Religion, habe ich mich jetzt gar nicht beschäftigt“*. Während Stefan nie in der Bibel gelesen hatte, scheiterte Sarah trotz mehrfacher Versuche an den Genealogien: *„Ähm, ich fand das ein sehr spannendes Buch und habe es vielleicht zwei- oder dreimal versucht vorne an-; anzufangen zu lesen. Aber ich fand das dann sehr schwierig, und dann habe ich es wieder weggelegt. So, wenn schon die; diese Auflistung kam, wer, wann, wo geboren wurde, oder wer von wem das Kind ist, und so, das fand ich alles zu schwierig und dann habe ich es wieder weggelegt“*. Auch in dieser Typologie befanden sich beide in einer Lebenskrise, als der Kontakt zur nonamechurch entstand.

Beiden war die Tatsache wichtig, dass die Treffen in einem Privathaus stattfanden. Eine ebenso große Rolle spielte der Name. Stefan drückt das so aus: *„Also es wäre vielleicht erstmal ein bisschen seltsam gewesen, wenn du so hinkommst und dann steht da irgendwie, weiß nicht, „Vereinigte Jesusliebhaber“ oder so. Irgendwas ja, wo du erstmal denkst, okay das ist mir jetzt schon mal ein bisschen zu hart ja, also hier Jesus und so“*. Sowohl die Gesamtgestaltung der Treffen, als auch das gemeinsame Abschlussgebet in Gruppen, wurde positiv beurteilt.

Verglichen mit den anderen Typologien erfolgt hier die stärkste praktische, rituelle und geistliche Transformation. Sowohl Sarah als auch Stefan haben sich mittlerweile taufen lassen und bezeichnen sich selbst als gläubige Christen. Ihr Glaube hat sich positiv auf ihr Familienleben ausgewirkt. Besonders Sarah, die in einem Altersheim arbeitet, bringt ihre Glaubensvorstellungen dort praktisch ein: *„Auf meiner Arbeit ähm ist es, glaube ich, einfach noch ähm so, dass ich meine Arbeit ähm, ja einfach die Liebe Gottes auch weiter geben kann und das spüren die Heimbewohner. Ich arbeite ja im Heim und das spüren die. Also die finden das toll, wenn ich da bin und äh wir machen jeden Morgen Bibelstunde. Und das finden die einfach gut. Das ist eine gute, also es hat sozusagen einfach einen guten Effekt“*. Während Sarah weiterhin zu den Treffen der nonamechurch

kommt, ist Stefan zu einer wie er sagt „richtigen Kirche“ gewechselt. Die Gründe beschreibt er folgendermaßen: „Ja, weil ich halt hierdurch Jesus sehr dolle kennengelernt habe, selber lieb gewonnen habe. Und weil halt, in der Kirche sind halt schon noch mehr Angebote für Leute auch. Hier ist halt auch dieser Gesprächskreis und auch dienstags noch so ein Kreis. Aber da gibt es halt noch viel mehr. Da gibt's auch Jugendkreise, EC plus. Das sind alles so Sachen, wo ich selber noch mehr, ja noch mehr vom Glauben bekommen kann. Und das ist halt, darum gehe ich da halt hin so“.

Im Schaubild kann dieser Typus folgendermaßen dargestellt werden:

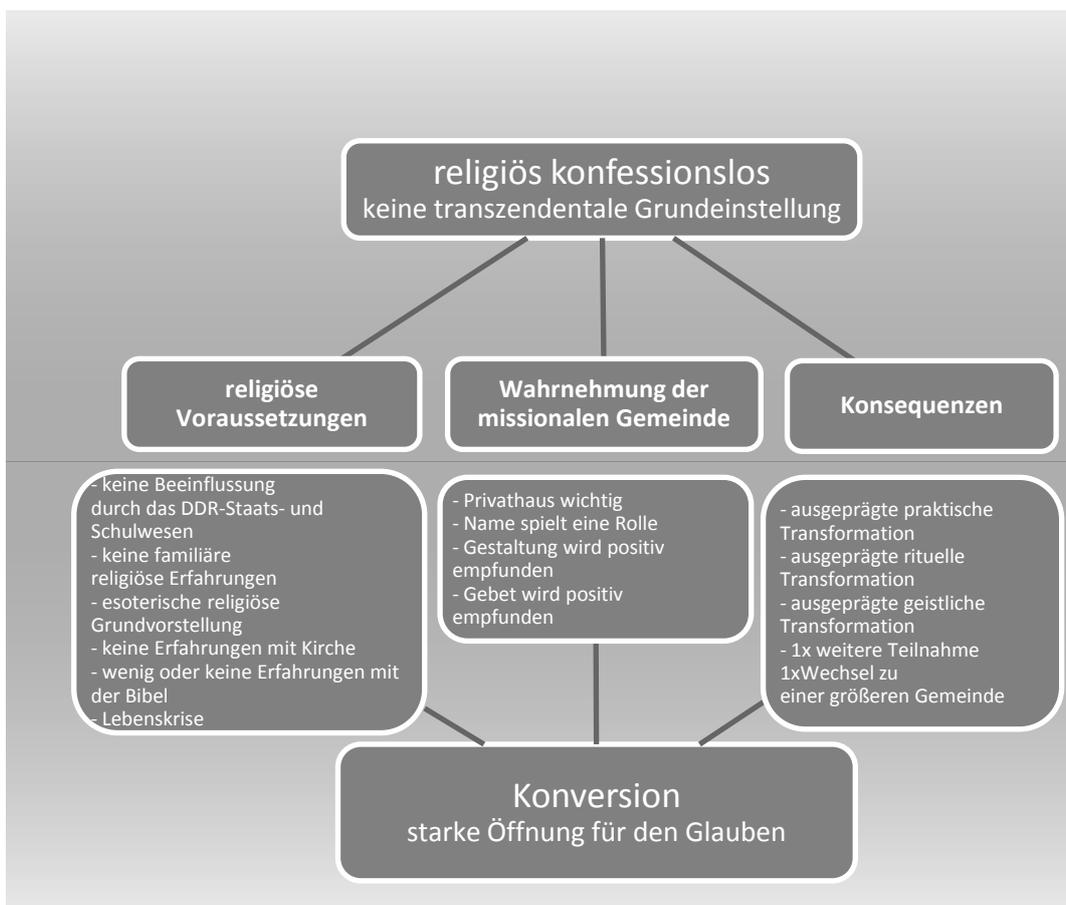


Abbildung 24: Typologie konversiv religiös konfessionslos

3.7.2. Zusammenfassende Interpretation der Ergebnisse

Um Wiederholungen zu vermeiden, wurde bei der Darstellung der unterschiedlichen Typologien auf eine Evaluation der Ergebnisse weitgehend verzichtet. Diese soll im Weiteren im Vergleich aller Typologien geschehen.

3.7.2.1. Systematische Evaluation im Hinblick auf die Zielfragen

Statistische und allgemeingültige Aussagen können mit einer qualitativen Untersuchung nicht und in dem sehr begrenzten Rahmen einer Masterarbeit erst recht nicht gemacht werden. Die folgende Tabelle soll deswegen nur als Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse aus der Analyse der verschiedenen Typologien im Hinblick auf die Zielfragen dienen. Damit werden Tendenzen aufgezeigt, die bei der Interpretation der Ergebnisse und bei der Beantwortung der Zielfragen hilfreich sind. Die Tabelle vergleicht die Typologien speziell in den Bereichen Religiöse Vorerfahrung, Perzeption der nonamechurch und Zukunftsperspektive. Wo keine homogene Verteilung der Antworten vorlag, wurden die verschiedenen Tendenzen entweder mit einem Gleichheitszeichen (=) versehen, wenn die unterschiedlichen Aussagen gleich stark waren, oder mit einem Größer-als-Zeichen (>) bzw. Kleiner-als-Zeichen (<), wenn die Aussagen unterschiedlich häufig vertreten waren. Missiologische Konsequenzen aus der nun folgenden Analyse werden in Kapitel 4 bei der Beantwortung der Forschungsfragen sowie der Besprechung der missionarischen Herausforderungen vorgeschlagen.

		<i>Typologie Konfessionslose</i>				
		<i>areligiös</i>			<i>religiös</i>	
		<i>Inert</i>	<i>Ambivalent</i>	<i>Konvertiert</i>	<i>Ambivalent</i>	<i>Konvertiert</i>
Religiöse Vorerfahrungen	Staat und Schule	negativ	nein	negativ	nein	nein
	Kirche	nein>neg	nein	negativ	negativ	nein
	Eltern/Großeltern	nein>neg	nein	negativ	negativ	nein
	Kinder	nein	positiv	positiv	nein	nein
	Lebenskrise	nein>ja	ja=nein	ja	ja	ja
	Persönliche Einladung	ja	ja	ja	ja	ja
Perzeption	missionaler Charakter	positiv	positiv	positiv	positiv	positiv
	Zusammensetzung	positiv	positiv	positiv	positiv	positiv
	religiöses Programm	negativ	positiv	positiv	pos.=neg	positiv
Zukunft	Verbleib in der nnc	nein (nur in einem Fall ja)	ja	ja	nein	ja=nein

Abbildung 25: Tabelle Systematische Evaluation alle Typologien

3.7.2.1.1. Evaluation der Ergebnisse im Hinblick auf die religiöse Vorerfahrung

Erwartungsgemäß hatte im DDR-System keiner der Untersuchten positive religiöse Vorerfahrungen durch den Staat oder die Schulzeit sammeln können. Das trifft auch auf den Probanden zu, der seine Sozialisation bereits zu gesamtdeutscher Zeit erfuhr. Die Beeinflussung wurde dennoch unterschiedlich empfunden. Während religiöse Konfessionslose in den Interviews keine negativen Assoziationen mit Religion durch Staat und Schule erwähnten, war das bei areligiösen Konfessionslosen in den Gruppen Inertie und Konversion sehr wohl der Fall. Folgende Schlussfolgerung liegt nahe: Die negative Beeinflussung gegenüber Religion hatte, wenn sie stattfand und wahrgenommen wurde, im Untersuchungskollektiv im Sinne des atheistischen Sozialismus erfolgreich relativ häufig areligiöse Konfessionslose hervorgebracht. Trotz dieser Prägung kam es auf Grund anderer Einflüsse bei einigen areligiösen Konfessionslosen zu einer mittelstarken, in einem Fall sogar zu einer starken Öffnung für den Glauben. Dass es sowohl bei areligiösen als auch bei religiösen Konfessionslosen zu einer ambivalenten Öffnung für den Glauben oder aber auch zu Konversion kam, scheint dabei nicht an dem Kontakt zu Kirche oder den religiösen Erfahrungen mit der Eltern- bzw. Großelterngeneration zu liegen. In diesen Bereichen wurde in keinem Fall von positiven Beeinflussungen berichtet. Eine Glaubensöffnung erfolgte jedoch bei Untersuchungspersonen, die eine Lebenskrise zum Zeitpunkt des Kontaktes mit der nonamechurch angaben. Für die Gruppe der areligiösen Konfessionslosen kam es zu einer Öffnung für den Glauben, wenn es zusätzlich bereits gläubig gewordene Kinder in der Familie gab. In seinem multidimensionalen prozessorientierten Konversionsmodell (Rambo 1993:17) betont auch Rambo die wichtige Rolle einer „crisis“ für den Bekehrungsprozess: „Some form of crisis usually precedes conversion“ (:44), wobei er darauf hinweist, dass eine Krise allein nicht ausreicht und auch nicht in jedem Fall eine Konversion fördert, aber als Katalysator dienen kann (:48). Eine Erklärung für dieses Phänomen bietet die Greifswalder Studie über Konversion bei Erwachsenen an, indem sie betont, dass Krisen nur dann etwas mit konversiven Wegen zu tun hat, wenn die Betroffenen für Hilfe offen sind, solche tatsächlich kirchlicherseits angeboten bekommen und sie dann auch annehmen (Zimmermann & Schröder 2010:98-99).

3.7.2.1.2. Evaluation der Ergebnisse im Hinblick auf die Perzeption der Treffen der nonamechurch

Der missionale Charakter und auch die unterschiedliche soziale Zusammensetzung des Gesprächskreises wurden von allen Typologien positiv empfunden. Fast alle Interviewten

betonten, dass ein informelles Treffen ohne Namen, an einem neutralen Ort, mit einem interaktiven Programm von entscheidender Bedeutung waren, um erstmals das Treffen zu besuchen und auch, um die nächsten Male wiederzukommen. Das religiöse Programm wurde hingegen unterschiedlich bewertet. Während kaum jemand mit dem Singen christlicher Lieder Schwierigkeiten hatte, fiel das Beten vor allem anfänglich eher schwer, war ungewohnt und wirkte gelegentlich sogar abschreckend. Je stärker die Öffnung für den Glauben war, umso positiver wurde im Verlauf auch das religiöse Programm wahrgenommen. Gleichzeitig kann man davon ausgehen, dass seinerseits auch das religiöse Programm eine stärkere Öffnung für den Glauben bewirkte. Fand keine Öffnung für den Glauben statt, wurde das religiöse Programm auch im Verlauf eher negativ bewertet. In diesem Fall bewirkte das religiöse Programm keine weitere Öffnung für den Glauben. Diesen Zusammenhang, der auch als systemische positive Rückkoppelung beschrieben werden kann, ist in folgender Abbildung dargestellt:

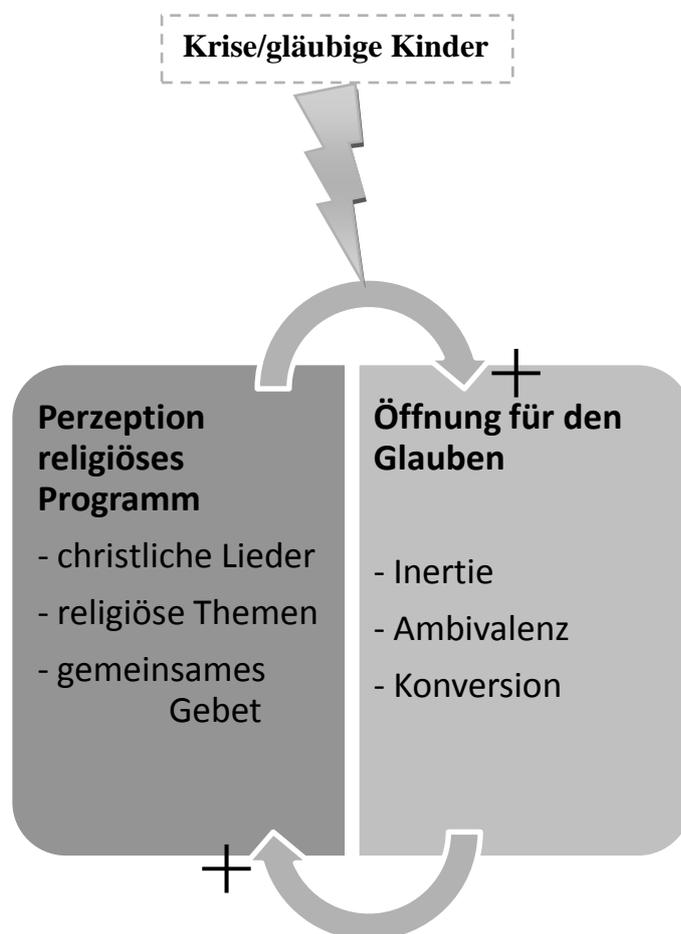


Abbildung 26: Systemische positive Rückkoppelung: je stärker die Öffnung für den Glauben, umso positiver wird auch das religiöse Programm aufgenommen, gleichzeitig gilt: je positiver die Perzeption des religiösen Programms ist, desto stärker fällt die Öffnung für den Glauben aus. Das Pluszeichen beschreibt aus systemischer Sicht gleichzeitig den umgekehrten Fall, nämlich wenn kaum eine Öffnung für den Glauben stattfindet, wird auch das religiöse Programm eher negativ empfunden und wenn dieses negativ empfunden wird, kommt es auch kaum zu einer Öffnung für den Glauben (siehe dazu auch Matthäus 13,12). Durchbrochen wurde die zuletzt beschriebene Rückkoppelung in der vorliegenden Analyse, wenn eine Krisensituation vorlag und/oder gläubige Kinder in der Familie waren.

In beiden Fällen kann die systemische positive Rückkoppelung zu einem Dilemma führen und sich negativ auf die Zukunftsperspektive der Gemeindeentwicklung auswirken, wie nachfolgend deutlich wird.

3.7.2.1.3. Evaluation der Ergebnisse im Hinblick auf die Zukunftsperspektive

Obwohl zu allen Befragten noch persönliche Kontakte bestehen, nehmen zum Zeitpunkt dieser Untersuchung nur noch 50% der Interviewten regelmäßig am Gesprächskreis teil. Sowohl aus der Gruppe der areligiösen, als auch aus der Gruppe der religiösen Konfessionslosen kam es zu Verabschiedungen. Während es bei der religiösen Gruppe sowohl bei den Ambivalenten, als auch den Konvertierten zu Orts- und/oder Gemeindefwechsel kam, waren es bei den areligiösen Konfessionslosen nur Repräsentanten der Inertie-Gruppe, welche sich vorläufig verabschiedeten, ohne, dass bei ihnen ein Ortswechsel oder ein Wechsel in eine andere Gemeinde stattfand. Wendet man die oben vorgestellte Erklärung einer systemischen positiven Rückkoppelung an, kommt man zu folgender Deutung:

- Einige religiöse Konfessionslose erlebten nach ihrer ambivalenten oder konversiven Glaubensentwicklung eine immer stärkere Öffnung für den Glauben, sahen sich im Rahmen dessen auch nach anderen (größeren, „richtigeren“, weiterentwickelten) Gemeinden um und wechselten schließlich dorthin. Sie fühlten sich in der missionalen nonamechurch unterfordert und sehnten sich nach mehr theologischem Input und/oder christlicher Gemeinschaft.
- Areligiöse Konfessionslose verloren nach einiger Zeit das Interesse an den Treffen, da es zu keiner Öffnung für den Glauben kam, wodurch auch das religiöse Programm weiterhin bzw. sogar zunehmend als störend empfunden wurde.

3.7.3. Gütekriterien der empirischen qualitativen Forschung

In der bisherigen Darstellung des Vorgehens und der Analyse wurden Gütekriterien der qualitativen Forschung bereits mehrfach angesprochen. Im Folgenden werden die Kernkriterien zur Bewertung qualitativer Forschung, wie sie Steincke (1999) fordert, noch einmal zusammengefasst und es wird aufgezeigt, an welcher Stelle sie in dieser Untersuchung genauer beschrieben wurden.

Intersubjektive Nachvollziehbarkeit: Die einzelnen methodischen Schritte des empirisch-theologischen Praxiszyklus nach Faix wurden im vorliegenden Kapitel 3 dargestellt. Die in diesem Prozess entstandenen Kategorien und Auswertungen wurden ausführlich dokumentiert und sind entweder im Text oder im Anhang nachvollziehbar

aufgeführt. Belegstellen aus den Interviews, die zu den Ergebnissen geführt haben, sind zahlreich in den entsprechenden Textpassagen eingefügt.

Indikation des Forschungsprozesses und der Bewertungskriterien: Die Verwendung teilstandardisierter Leitfadeninterviews wurde unter Punkt 3.2.4 begründet. Das Entstehen des Interviewleitfadens inklusive der Veränderungen für die Hauptuntersuchung nach einem Pretest wurde beschrieben.

Empirische Verankerung der Theoriebildung: Durch Auswertung der entstandenen Kategorien erfolgte in Punkt 3.7.1, im Rahmen der Grounded Theory, die Typenbildung nach Kelle und Kluge, sowie deren Charakterisierung. Erneut wurden die Ergebnisse an Hand von Textbeispielen erläutert.

Limitation: Auf die eingeschränkte Aussagefähigkeit dieser Studie wurde mehrfach hingewiesen. Als qualitative Studie im begrenzten Rahmen einer Masterarbeit sind allgemeingültige Aussagen eher nicht zu erwarten. Die im folgenden Kapitel skizzierten Schlussfolgerungen und Thesen sind als vorläufig und durch größere und trianguläre Untersuchungen zu verifizierende Aussagen zu verstehen. Die Beschreibung der Auswahl und Charakterisierung der Untersuchungspersonen erfolgte im Unterkapitel 3.5.2.1. Auf die Beachtung des speziellen Kontextes wurde in Kapitel 1 ausführlich bei der Milieubeschreibung von DDR-Nostalgikern und unter Punkt 3.4.1. bei der Charakterisierung der ostdeutschen Kleinstadt Parchim hingewiesen.

Reflektierte Subjektivität: Mehrfach (Einleitung, Kapitel 1.5.2., 3.2.1.) wurde auf die persönliche Motivation, Situierung und Konstituierung des Verfassers hingewiesen. Die konsequente Anwendung des ETP half diese zu reflektieren mit dem Ziel, möglichst objektive Daten und Ergebnisse zu generieren.

Kohärenz: Auf Kohärenz wurde in der gesamten Arbeit geachtet. Überleitungen, Zusammenfassungen und Ausblicke insbesondere die Darstellung des Studiendesigns unter Punkt 3.5.1 sollten den logischen Forschungsablauf zusammenhängend und leicht nachvollziehbar darstellen.

Relevanz: Mehrfach (z.B. Einleitung) wurde die Relevanz der Untersuchung angesprochen. Unter Punkt 3.4.2 wurde die missiologische Problem- und Zielentwicklung beschrieben. Im jetzt folgenden Schlusskapitel werden vorläufige Thesen sowie Empfehlungen für die missionarische Praxis vorgestellt.

4. Die missiologisch-theologische Reflexion

Das Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, die missionale Ansprechbarkeit zu analysieren. Dazu wurden die Interviews von 10 Konfessionslosen ausgewertet, die mindestens ein Jahr an den Treffen der nonamechurch teilgenommen hatten. Es stellte sich heraus, dass diese Gruppe anhand ihrer Vorerfahrungen in zwei Untergruppen eingeteilt werden kann. Sie werden als religiöse und areligiöse Konfessionslose beschrieben. Innerhalb beider Gruppen lassen sich wiederum zwei bis drei Untergruppen feststellen, was den Veränderungsprozess über einen gewissen Zeitraum betrifft: Sie werden als Inerte, Ambivalente und Konvertierte bezeichnet.

Als relevante Faktoren (Variablen) stellten sich dabei das Durchleben einer Krise und das Vorhandensein von eigenen Kindern mit positiven Glaubenserfahrungen heraus.

Mit der missiologisch-theologischen Reflexion folgt jetzt eine Zusammenfassung der Ergebnisse. Gleichzeitig wird die Forschungsfrage aus dem gewonnenen Material heraus beantwortet und diskutiert. Dazu werden Thesen formuliert. Die missiologischen Herausforderungen, die sich aus den Thesen ergeben, werden anschließend erörtert.

Erneut soll hier darauf hingewiesen werden, dass es sich durch die Vorläufigkeit der Untersuchungsergebnisse auch um vorläufige Thesen handelt. Der limitierte Umfang als Masterarbeit und dadurch bedingt die relativ geringe Anzahl von Interviews lassen keine allgemeingültigen Schlüsse zu. Immer zu bedenken ist bei allen nachfolgenden Aussagen der spezielle Kontext der ostdeutschen Kleinstadt in Mecklenburg-Vorpommern, sowie die spezielle Situation der Leiter der nonamechurch als Arzt und langjährige Missionare in Afrika und Südamerika.

4.1. Beantwortung der Forschungsfrage

Festgehalten soll hier zuerst noch einmal, dass durch die missionale Gemeindegründungsinitiative nonamechurch tatsächlich Konfessionslose in dem Sinn erreicht werden, dass diese, zumindest eine Zeit lang, regelmäßig an den Treffen des Gesprächskreises teilnehmen. Das ist, wenn man die Untersuchung von Schröder betrachtet, durchaus nicht selbstverständlich. In vielen Fällen werden auch in Gemeindegründungsprojekten neben Transferchristen vor allem Entkirchlichte und nur wenige Konfessionslose erreicht (Schröder 2007:216).

Durch die Typenbildung zeigt sich, dass die erreichten Konfessionslosen in eine Gruppe religiöse und in eine Gruppe areligiöse Konfessionslose unterteilt werden können. Wie bereits in der Beschreibung der einzelnen Typologien angeklungen, öffneten sich

religiöse Konfessionslose stärker und häufiger für den Glauben als areligiöse Konfessionslose.

Aus diesen Sachverhalten lässt sich die erste These formulieren:

These 1: Den typischen Konfessionslosen, gibt es nicht.⁸⁶ Eine bedeutsame Unterscheidung ist die Unterteilung in religiöse und areligiöse Konfessionslose, da sie einen deutlichen Unterschied in der religiösen Ansprechbarkeit bedingt.

Wenn die Forschungsfrage beantwortet werden soll, die nach den Gründen fragt, warum Konfessionslose zu den Treffen der nonamechurch erstmalig, weiterhin bzw. nicht mehr kommen, kann dies, wie die Untersuchung gezeigt hat, nicht nur mit der Motivation der Teilnehmer erklärt werden. Es handelt sich vielmehr um ein nicht linear ablaufendes multifaktorielles Geschehen. Sowohl der gesellschaftliche und familiäre Kontext, die Interaktion mit den anderen Teilnehmern, insbesondere den Leitern der nonamechurch, der Grad der Öffnung für den Glauben, als auch die spezifische Gemeindestruktur der nonamechurch spielten in unterschiedlichen Ausprägungen und Kombinationen jeweils eine mehr oder weniger wichtige Rolle. Folgende Grafik verdeutlicht die Zusammenhänge:

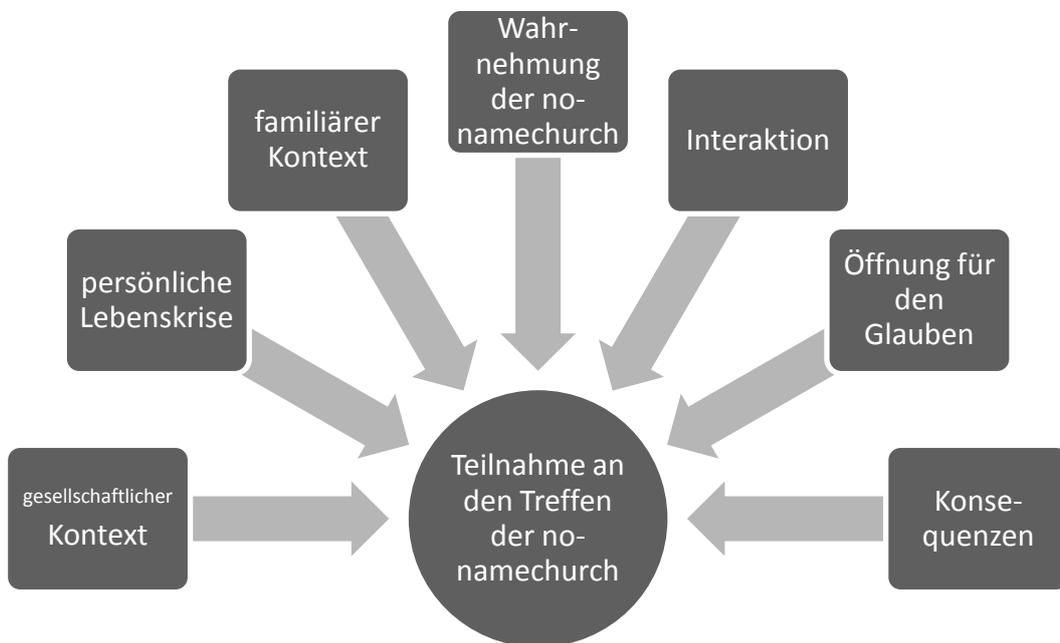


Abbildung 27: Beantwortung der Forschungsfrage

Im weiteren Verlauf werden die einzelnen Aspekte genauer aufgeschlüsselt. Da hier das

⁸⁶ So auch Herbst der angesichts der Unterschiedlichkeit fordert „Schon weil es den Konfessionslosen nicht gibt, ist Pluralität unabdingbar“ (Herbst 2008:12).

Ziel die Beantwortung der Forschungsfrage ist, wird vor allem auf Aspekte eingegangen, die den Besuch des Gesprächskreises beeinflusst haben.

4.1.1. Gesellschaftlicher Kontext: Neugierde und intellektuelles Interesse

Vor allem der politische Kontext hatte einen bedeutsamen Einfluss auf die Ansprechbarkeit Konfessionsloser. Außer bei einer Untersuchungsperson wuchsen alle in dem religionskritischen sozialistischen Gefüge des DDR-Staates auf. Wie bereits beschrieben, hatte dieser Einfluss, der vor allem während der schulischen und universitären Ausbildung stattfand und wahrgenommen wurde, ein negatives Bild von Religion, Kirche und Glaube zur Folge. Innerlich war bei den meisten Probanden eine Abneigung gegen alles Religiöse und Kirchliche entstanden. In einem Aspekt war diese Art der Sozialisation aber auch förderlich für den Besuch des Gesprächskreises: Das Ausblenden von Religion aus dem bisherigen Leben der Probanden hatte einen umfangreichen Informationsmangel zur Folge. Die Neugierde und das intellektuelle Interesse an religiösen und auch christlichen Themen waren Faktoren, die dazu führten, dass die Abneigung vor einer religiösen und christlichen Veranstaltung überwunden wurde (s.a. Facius 2010). Die interaktive intellektuelle, gleichzeitig kontextualisierte Beschäftigung mit dem christlichen Glauben, wie dies am Beispiel der „DDR-Weihnachtsfeier“ in Kapitel 2 ausgeführt wurde, war ein Baustein, der zur Teilnahme an den Treffen des Gesprächskreises führte.

Daraus folgend lässt sich folgende These formulieren:

These 2: Das atheistische System hat zu einem Informationsmangel bezüglich des christlichen Glaubens geführt. Durch kontextualisierte Informationsveranstaltungen über den christlichen Glauben können Konfessionslose angesprochen werden.

4.1.2. Persönliche Lebenskrise: Anteilnahme und Hilfestellung

Der Großteil der Untersuchungspersonen gab an, zum Zeitpunkt der Kontaktaufnahme mit der nonamechurch eine Lebenskrise durchgemacht zu haben. Wie oben bereits beschrieben, bewirkten diese Krisen wie eine Art Katalysator eine verstärkte Öffnung für den Glauben. Hilfreich dafür waren von Seiten der nonamechurch sowohl die Beschäftigung mit Lebenshilfethemen, vor allem im Themenbereich Beziehungen, als auch die persönliche Verfügbarkeit der Leitungspersonen in Notsituationen. Die praktische Hilfe reichte von psychosozialer Gesprächstherapie über Arbeitsvermittlung bis hin zur temporären häuslichen Aufnahme einzelner Personen, die sich in psychischen

oder sozial kritischen Lagen befanden. In einigen Fällen führte das dazu, dass Konfessionslose, selbst wenn keine Öffnung für den Glauben stattfand, doch weiter an den Treffen des Gesprächskreises teilnehmen. Das ganzheitliche Angebot der missionalen Gemeindegründungsinitiative war also ein weiterer Teilaspekt, der für die erstmalige, bzw. weitere Teilnahme an den Treffen der nonamechurch von Bedeutung war. Immer wieder wurde in den Interviews erwähnt, wie wichtig der soziale Aspekt der Treffen war, der holistisch, völlig unabhängig von der religiösen Entwicklung des Einzelnen gelebt wurde (s. a. 2.2.5. Ganzheitlichkeit).⁸⁷ Einschränkend muss auch hier wieder darauf hingewiesen werden, dass nur dann aus dem Hilfsangebot eine missionarische Ansprechbarkeit resultierte, wenn sowohl die Krisensituation als auch das Hilfsangebot als solche wahrgenommen und die Hilfe auch angenommen wurden. Haben Personen ein stark ausgeprägtes autarkes Selbstvertrauen, was sich nicht selten in Äußerungen ausdrückt wie: „jetzt bin ich 40 Jahre ohne Gott durchs Leben gekommen, wozu sollte ich Gott jetzt brauchen“, folgt daraus, dass Hilfsangebote nicht angenommen werden. In diesem Fall bewirkte eine Krisensituation auch keine erhöhte Ansprechbarkeit für den Glauben.

Folgende These lässt sich formulieren:

These 3: In Krisensituationen lassen sich Konfessionslose oft durch das ganzheitliche Angebot des christlichen Glaubens, welches auch soziale Komponenten einschließt, für den christlichen Glauben ansprechen.

4.1.3. Familiärer Kontext: gläubige Kinder

Im Familienkontext konnten verschiedenen Arten von Einflüssen unterschieden werden. Während der Glaube der Eltern und Großeltern von den Probanden durchgehend negativ empfunden wurde, bewirkten gläubig gewordene Kinder bei Konfessionslosen eine Öffnung für den christlichen Glauben. Diese Öffnung wurde durch ein entsprechendes Informationsdefizit über Religion und den christlichen Glauben von Seiten der Eltern gegenüber dem Informationsvorsprung der Kinder hervorgerufen. Die Mütter und Väter versuchten ihre Informationslücken durch den Besuch der Treffen der nonamechurch auszugleichen. Parallel dazu war aber auch die Beobachtung einer positiven sozialen und

⁸⁷ Die in der Greifswalder Studie „Wie finden Erwachsenen zum Glauben?“ erarbeitete These, dass Erwachsene mit und ohne Krisensituation Konversion erleben (Zimmermann & Schröder 2010:98-99) widerspricht diesem Ergebnis nicht. Es handelt sich bei der Greifswalder Studie um eine schriftlich durchgeführte Studie mit subjektiven Selbstaussagen. Bei näherem Nachfragen, wie das im Rahmen von halbstandardisiertem Leitfadenterview in der vorliegenden Studie möglich war, wären eventuell doch noch mehr Krisensituationen erinnert worden. Außerdem beschränkt sich die Greifswalder Studie nicht nur auf Konfessionslose.

charakterlichen Entwicklung bei den Kindern ein Grund um zum Gesprächskreis zu gehen und die Ursachen dafür herauszufinden.

Zusammenfassend lässt sich hier die These formulieren:

These 4: Erwachsene Konfessionslose lassen sich leichter für den Glauben ansprechen, wenn ihre Kinder bereits vor ihnen konversive lebensverändernde Erfahrungen gemacht haben.

4.1.4. Wahrnehmung der nonamechurch: missionale Gemeindestruktur

Unter Wahrnehmung der missionalen Gemeindestruktur sollen hier die Räume, bzw. Gelegenheiten verstanden werden, die einen Erstkontakt mit der nonamechurch überhaupt ermöglichen und die Impulse, die von solchen Erstbegegnungen ausgehen und über den weiteren Verlauf mitentscheiden. Wie bereits mehrfach angesprochen, war die missionale Struktur der Treffen mit einem im Vergleich zu den Groß- bzw. Freikirchen informellen eher kleinen Treffen ohne Namen, an einem neutralen Ort, mit einem interaktiven Programm an einem Sonntagnachmittag, das nicht von einem offiziellen geistlichen Würdenträger geleitet wurde von entscheidender Wichtigkeit für die Erst- und Folgeteilnahme der Untersuchungspersonen. Abgesehen von der äußeren Struktur der Treffen war besonders die Tatsache wichtig, dass christliche Themen und Rituale nicht im Vordergrund standen. Von einigen Untersuchungspersonen, aus der Typologie inerte areligiöse Konfessionslose wurde bemängelt, dass christliche Inhalte in Form von Liedern und gemeinsamen Gebet im Verlauf im zeitlichen Rahmen zugenommen haben.

Die aus dieser Tatsache ableitbare These lautet:

These 5: Der informelle Charakter der missionalen Gemeindestruktur ist eine geeignete Form, um Konfessionslose für den Glauben anzusprechen.

4.1.5. Interaktion: Einladung zu einer pluralen Gruppe mit flacher Hierarchie

Als Interaktion soll hier der Kontakt und die Entwicklung von Beziehungen innerhalb der Gruppe verstanden werden. Als besonders wichtig wurden in den Interviews häufig die wiederholten persönlichen Einladungen angesprochen, die in einem vertrauten Rahmen von Nachbarschaft, schulischen Aktivitäten und im Arzt-Patientenverhältnis stattfanden. Sicher spielte auch das Interesse an der als ungewöhnlich empfundenen Einladung durch den Hausarzt bzw. durch das Leitungsehepaar mit westdeutschem Hintergrund, mit besonders aus ostdeutscher Sicht kurioser Vergangenheit, nämlich ausgeprägter Auslandserfahrung durch jahrelangen Einsatz in Afrika und Peru, eine wichtige Rolle. Es

wurde häufig die Frage gestellt, warum ein „Wessi“, noch dazu Arzt, mit solch einer Vergangenheit nach Parchim zieht und zu sich nach Hause einlädt. Dadurch konnte Neugierde geweckt werden. Ein in Konfessionslosen vorhandenes sozialistisch anerzogenes tiefes Misstrauen gegenüber kirchlichen Würdenträgern, das in den Interviews immer wieder thematisiert wurde, konnte bei den Leitern durch das Arbeiten als „Zeltmachermissionare“ ohne geistlichen Titel wie Pastor oder Pfarrer vermieden werden. Positiv wurde mehrfach die ethnisch und sozial plurale Zusammensetzung der Treffen mit Menschen aus verschiedenen Milieus und Nationen eingeschätzt. Wichtig für die Konfessionslosen war das Gefühl, ernst genommen zu werden. Hilfreich wurde die Anwesenheit mehrerer konfessionsloser Gleichgesinnter empfunden. Damit wurden Unsicherheiten durch vorhandene Informationsdefizite minimiert und offene Fragen nicht als peinlich empfunden.

Hier kann folgende These formuliert werden:

These 6: Konfessionslose lassen sich zu einem christlichen Treffen einladen, wenn sie wiederholt persönlich zu einer pluralen Gruppe mit flacher Hierarchie eingeladen werden, an der möglichst bereits andere Konfessionslose teilnehmen.

4.1.6. Öffnung für den Glauben: entscheidend für den weiteren Verbleib

Ob die Interviewten auch weiterhin zu den Treffen der nonamechurch kommen oder nicht, hing entscheidend von der weiteren Öffnung für den Glauben ab. Zwei Varianten, die zu einer Distanzierung der Teilnehmer führten, wurden weiter oben bereits beschrieben. Während ambivalente und konvertierte areligiöse Konfessionslose weiterhin an den Treffen teilnehmen, kam es bei den inerten areligiösen Konfessionslosen ohne Öffnung für den Glauben zu den meisten Verabschiedungen. Fand über einen längeren Zeitraum keine Öffnung für den Glauben statt, verloren areligiöse Konfessionslose zunehmend das Interesse an den Treffen, wodurch auch das religiöse Programm weiterhin bzw. sogar zunehmend als störend empfunden wurde.

In diesem Zusammenhang weist Rambo auf ein wichtiges Detail hin, wenn ein Konversionsversuch in einem Kontext stattfindet, in dem nichts über den christlichen Glauben bekannt ist. Er beschreibt den möglichen Konversionskandidaten als deutlich passiver und wegen des Wissensdefizites als machtlos, außer in der letzten Konsequenz, nämlich „nein“ zu sagen (Rambo 1993:44-45). Das Fernbleiben der inerten areligiösen Konfessionslosen kann im vorliegenden Zusammenhang als ein solches „nein“ verstanden werden.

Folgende These kann postuliert werden:

These 7: Auch areligiöse Konfessionslose lassen sich durch die missionale Gemeindeform für den Glauben ansprechen. Findet jedoch keine Öffnung für den Glauben statt, wird nach einiger Zeit selbst die missionale Gemeindeform als nicht attraktiv empfunden und an den Treffen wird nicht mehr teilgenommen.

Es stellt sich hier die Frage, ob die Konversionsdefinition von William James eine Erklärung dafür bietet, warum sich areligiöse Konfessionslose selten für den Glauben öffnen. James geht davon aus, dass bei einem Konvertierten

„religiöse Vorstellungen, die früher in seinem Bewusstsein an der Peripherie lagen, jetzt eine zentrale Stelle einnehmen und dass religiöse Ziele jetzt den gewohnheitsmäßigen Mittelpunkt seines persönlichen Innenlebens bilden“ (William James zitiert in Zimmermann 2010:46-47).

Wenn in der Peripherie initial keine religiöse Vorstellung vorhanden ist, wie das bei areligiösen Konfessionslosen der Fall scheint, kann diese konsequenterweise nicht zum gewohnheitsmäßigen Mittelpunkt des persönlichen Innenlebens werden, es kann folglich zu keiner Konversion kommen.⁸⁸

Bei den religiösen Konfessionslosen kam es ebenfalls zu einigen Verabschiedungen. Wobei ihre Ansprechbarkeit für christliche Themen nicht abgenommen, sondern vielleicht sogar zugenommen hat. Sie wechselten mit dem Wunsch nach tieferen geistlichen und Gemeinschafts-Erfahrungen zu anderen Gemeinden.

Etwas gewagt resultiert daraus die These:

These 8: Areligiöse Konfessionslose ohne jede religiöse Vorstellung können nach der Definition von James keine Konversion erleben.

4.1.7. Konsequenzen: entscheidend für den weiteren Verbleib

Der Kontakt mit der nonamechurch hatte in jedem Fall Konsequenzen u.a. in affektiver, intellektueller und ethischer Hinsicht sowie im Blick auf den sozialen Umgang. In der Minimalversion bei einigen inerten areligiösen Konfessionslosen, die mittlerweile dem Treffen fern bleiben, kam es zu mehr theoretischem Wissen über religiöse und christliche Inhalte und dadurch, wie sie das selbst ausdrücken, oft auch zu mehr Toleranz und Respekt gegenüber der religiösen bzw. christlichen Thematik. In der Maximalversion trafen ehemals Konfessionslose die Entscheidung, ihr Leben in Zukunft mit Gott zu

⁸⁸ Ob es Menschen ohne religiöse Vorstellung gibt, ist fraglich und hängt davon ab, wie weit Religion definiert wird (s.a. Tiefensee 2001 „homo areligioso“). Eine Ausnahme von dieser Annahme wäre allerdings in der vorliegenden Untersuchung Karin, die als areligiöse Konfessionslose eine Konversion erlebt hat.

führen, dieses an Maßstäben der Bibel auszurichten und sich als Zeichen dafür taufen zu lassen. Es kam dabei zu erstaunlichen Lebensveränderungen mit weitreichenden Auswirkungen auf das familiäre und berufliche Leben. Je stärker die Öffnung für den Glauben war, umso ausgeprägter waren Veränderungen im Leben der Einzelnen erkennbar.

Die Affinität der Untersuchten zur weiteren Teilnahme an den Treffen der nonamechurch entwickelte sich ähnlich, wie das der Fall war, wenn es zu einer Öffnung für den Glauben kam.

Es ergibt sich die neunte These:

These 9: Je stärker sich Konfessionslose für den Glauben öffnen, umso deutlichere Lebensveränderungen sind die Konsequenz.

4.2. Missionarische Herausforderungen

Aus den bisherigen Beobachtungen ergeben sich eine Reihe von Konsequenzen, die große Herausforderungen, sowohl für die missionarische Praxis, für die missionale Gemeindeform und im konkreten Fall auch für die missionale nonamechurch darstellen. Sie werden nachfolgend beschrieben.

4.2.1. Herausforderung für die missionarische Praxis

4.2.1.1. Konfessionslosigkeit kontextuell verstehen

Der erste Schritt, der Herausforderung zu begegnen, Konfessionslose für den Glauben anzusprechen, besteht im Erkennen der Tatsache, dass Konfessionslose anders sind und deswegen tatsächlich auch anders und schwerer für den Glauben zu erreichen sind. Dieses Erkenntnis sollte zu einer intensiven Auseinandersetzung mit der besonderen Kultur und Persönlichkeit von Konfessionslosen führen.

Bedauernswerterweise setzen sich die meisten freikirchlichen ostdeutschen Gemeindegründungsinitiativen nicht mit der Thematik „Konfessionslose“ auseinander. Ein Drittel der von Schröder befragten Gemeindeleiter verneint sogar das Vorhandensein spezieller ostdeutscher Probleme. Ihrer Forschung entsprechend haben „sich nur wenige Gemeindegründungsarbeiten auf eine konfessionslose Zielgruppe eingestellt...“ Ihr Fazit lautet: „das Problem der Konfessionslosigkeit und die damit verbundene religiöse Sprachlosigkeit scheinen kaum im Blick der meisten Gründungsinitiativen zu sein“ (Schröder 2007:193). Im Bereich der Großkirchen wird die Problematik auf universitärer und institutioneller Ebene mittlerweile erkannt und reflektiert. Besonders die Organisation

„Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste im Diakonischen Werk der EKD“ (AMD)⁸⁹ und Professor Herbst, Inhaber des Lehrstuhls Praktische Theologie der evangelischen theologischen Universität Greifswald, setzen sich intensiv mit dem Phänomen auseinander. Die Besonderheit der Konfessionslosen, die im Osten Deutschlands die deutliche Mehrheit der Bevölkerung stellen, wird ernst genommen und es werden Versuche unternommen, auf deren spezifische Eigenheiten einzugehen. Das geschieht unter anderem in Form besonderer Gottesdienste für Konfessionslose, wie dem Greifswalder Gottesdienst „Greifbar“, unter Leitung von Professor Herbst, zu dem speziell Menschen eingeladen werden, die nicht zur Kirche gehören.⁹⁰ Weitere Beispiele sind das als missional einzustufende Gemeindepflanzungsprojekt der evangelischen Kirche im Plattenbauggebiet in Bergen / Rügen⁹¹ und die Eröffnung eines „Zentrums für den Dialog mit Konfessionslosen“ in Rostock seit September 2011.⁹²

Von katholischer Seite wird die Frage der Konfessionslosigkeit unter anderem von Professor Tiefensee reflektiert. Im Bistum Erfurt werden innovative Projekte speziell für Konfessionslose in verschiedenen Lebensabschnitten angeboten.⁹³ Die meisten dieser Unternehmungen haben allerdings immer noch experimentellen Charakter. Für die Mehrzahl der Gemeinden spielt das Thema Konfessionslose in den normalen sonntäglichen Gottesdiensten noch immer kaum eine Rolle. Dort versteht man sich zumeist nicht einmal als missionarische Kirche, noch viel weniger als missional.⁹⁴

Die Herausforderung besteht primär darin, das Thema in den Blickpunkt der Gemeinden zu bringen. Anschließend müssten Hilfen zum Verständnis des besonderen Kontextes der Konfessionslosen gegeben werden. Dann sollten kontextuelles Verständnis und Arbeiten mit Konfessionslosen, wie in Kapitel 2 beispielhaft beschrieben, gefördert werden. Schließlich sollte dieser Prozess dazu führen, eine, wie es Tiefensee ausdrückt,

⁸⁹ S. z.B. <http://www.a-m-d.de/denkanstoesse/meilensteine/konfessionslosigkeit-2007/index.htm> (Stand 27.09.2011).

⁹⁰ S. <http://www.greifbar.net/>, Greifbar versteht sich selbst als „Gemeinde Jesu in der Pommerschen Evangelischen Kirche“(Stand 27.09.2011).

⁹¹ Siehe <http://www.alt.uni-greifswald.de/~theol/~ieeg/bergen.html> (Stand 29.09.2011).

⁹² <http://www.ead.de/arbeitskreise/religionsfreiheit/nachrichten/einzelansicht/article/deutschland-rostockzentrum-fuer-den-dialog-mit-konfessionslosen.html> (Stand 07.10.2011)

⁹³ http://www.bistum-erfurt.de/front_content.php?idcat=1963 (Stand 27.09.2011). Als kreative sehr missional anmutende Beispiele seien hier genannt: Akademie im Kaufhaus, Begehbare Bibel, Feier der Lebenswende, Urnen-Begräbnisstätte für Christen und Nichtchristen, KirchenSprung, Segnungsgottesdienst für Kranke und ihre Helfer, Monatliches Totengedenken, Nächtliches Weihnachtslob im Erfurter Dom, Segnungsgottesdienst am Valentinstag. Die Veranstaltungen sind speziell für Christen und Nichtchristen konzipiert.

⁹⁴ Darüber hinaus fragen sich einige Theologen, ob eine Veränderung überhaupt gewollt wird, so z. Bsp Herbst, der Neubert zitiert, der die kritische Frage stellt: „Aber zu untersuchen wäre eben, ob nicht ein erheblicher Teil der kirchlichen Mitarbeiter und Funktionäre im Osten theologisch derart geprägt ist, dass es ihnen schwer fällt, Mission an Konfessionslosen als die eigentliche große Herausforderung zu sehen“ (Neubert 1998:377, zitiert in Herbst 2008:11). Herbst folgert daraus: „Da liegt ein massives Problem: Mancherorts können wir nicht nur nicht, sondern wollen es auch gar nicht“ (:11).

„verständliche Sprache in Wort, Zeichen und Tat zu finden“, um die Fragen der Konfessionslosen zu beantworten: „Wozu seid ihr Christen eigentlich gut? Wie geht glauben?“ (Tiefensee 2007:76). Christen müssten in diesen Themen kompetent sein. Sie sind die „Gotteserfahrenen“ und müssen hier Auskunft geben. „Den anderen ist nämlich die Sprache für diese Dinge abhanden gekommen“ (Bärend 2008:11). Um diesen Herausforderungen gerecht zu werden, muss in Zukunft vieles neu formuliert werden, müssen bestehende missionarische Konzepte und Modelle neu durchgesehen werden, insbesondere mit der Frage, „ob sie elementar genug sind“ (:11). Das Angebot an Materialien oder an Schulungen speziell zur kontextuellen Arbeit mit Konfessionslosen müsste deutlich ausgeweitet werden.

4.2.1.2. *Kinder- und Jugendarbeit unter Konfessionslosen*

Wie sich in der vorliegenden Studie anschaulich zeigt, wurden in einigen Fällen die eigenen Kinder und Jugendlichen, oft unbeabsichtigt, zum Katalysator für eine Glaubensöffnung ihrer konfessionslosen Eltern. War es früher zumindest theoretisch so, dass gläubige Erwachsene ihre unmündigen, als Säuglinge getauften Kinder im Glauben begleiteten, bis diese zum Zeitpunkt der Konfirmation ihren Glauben selbst bestätigen, scheint sich dies umgekehrt zu haben. Die Kinder- und Jugendarbeit der Kirchen erfährt durch diese Beobachtung einen enormen Bedeutungszuwachs. In diesem Zusammenhang bietet der schulische Religionsunterricht eine einzigartige Möglichkeit, Kinder und Jugendliche mit dem Glauben bekannt zu machen. Zu DDR- Zeiten in der Schule verboten, erfreut sich der Unterricht heute einer überraschenden Beliebtheit.⁹⁵ Charakteristisch für den evangelischen Religionsunterricht in Ostdeutschland ist der mit durchschnittlich 25% (Hahn 2008:26) hohe Anteil an ungetauften Schülerinnen und Schülern. Die Hauptgründe der Eltern und der religionsmündigen Schüler für die Anmeldung am evangelischen Religionsunterricht sind dabei Freunde, ein unattraktiver Ethikunterricht und Neugierde (:27). Wenn den Schülern im Unterricht nicht nur Ethik und Religion, sondern lebendiger Glaube nahe gebracht wird,⁹⁶ kann es bei den Schülern zu lebensverändernden Entscheidungen kommen, wodurch wiederum die Wahrscheinlichkeit steigt, dass sich auch die Eltern für den Glauben interessieren.

⁹⁵ „In den alten Bundesländern halten insgesamt 62 Prozent - und sogar 36 Prozent derjenigen, die keiner Konfession angehören - Religionsunterricht für notwendig. In den neuen Ländern, in denen sich der Religionsunterricht in den vergangenen zehn Jahren erst allmählich als ordentliches Lehrfach etablieren konnte, liegt dieser Anteil bei immerhin 33 Prozent“ (<http://www.ekd.de/presse/6639.html>, Stand 27.09.2011).

⁹⁶ 40% der konfessionslosen Schüler, die am Religionsunterricht teilgenommen haben, geben an, dieser habe ihnen den Glauben näher gebracht. „Relativ große Gruppen waren auch der Ansicht, der Religionsunterricht habe ihnen Jesus (41,5%) und die Kirche (46,8%) nahe gebracht“ (Hahn 2008:24).

Eine weitere interessante Möglichkeit, um Kinder und Jugendliche mit christlichen Themen in Berührung zu bringen, kann ein alternatives kirchliches Angebot zur Jugendweihe sein. Die katholische Kirche ist in diesem Bereich schon einige Zeit aktiv. Seit 1998 gibt es im Erfurter Dom eine „Feier der Lebenswende“ für konfessionslose Jugendliche. Konzipiert hat sie der damalige Dompfarrer Dr. Reinhard Hauke, heute Weihbischof in Erfurt. Das Angebot wendet sich speziell an konfessionslose Jugendliche, die keine Jugendweihe wünschen. Ein kreatives sinnvolles Programm macht die Jugendlichen auf unaufdringliche Weise mit dem Glauben und der Kirche bekannt.⁹⁷ Auch im Rahmen des Konfirmandenunterrichts wird über eine entsprechende Öffnung für Konfessionslose und die dazu nötige Umgestaltung nachgedacht. Leider werden aus ökonomischen und personellen Gründen nur wenig konkrete Anstrengungen in diese Richtung unternommen.⁹⁸ Theoretisch könnte eine attraktive Jugendarbeit eine Umkehrung der Ergebnisse der DDR-Zeit herbeiführen. So wie es der Sozialismus geschafft hatte, die kirchliche Jugendarbeit weitgehend durch parteigebundene, für Jugendliche durchaus attraktive Veranstaltungen zu ersetzen, wäre jetzt zumindest theoretisch auch das Umgekehrte möglich.

4.2.1.3. *Diakonisch-missionarischer Auftrag*

Persönliche Krisensituationen sind neben gläubigen Kindern der zweite große Faktor, der im Zusammenhang mit der Öffnung Konfessionsloser für den Glauben im Rahmen dieser Untersuchung auffällt. Nimmt man diesen Befund ernst, sollte darauf hingearbeitet werden, dass der diakonisch-missionarische Auftrag der Lokalgemeinde wieder eine wesentlich größere Rolle spielt, als das zurzeit der Fall ist. Tagungen der AMD zur „(Wieder-) Entdeckung und Erneuerung der Gemeindediakonie“ zielen in diese Richtung. Neu entstandene Netzwerke „mi-di“ (Mission und Diakonie), eine Zeitschrift, der Internetauftritt (www.midi-netzwerk.de) und Studientage an „Orten gelingender Praxis“ sollen den Wunsch zum eigenen Aufbruch wecken und gleichzeitig eine Art Ideenbörse darstellen.⁹⁹ Allerdings gilt: nur wenn das Hilfsangebot auch sichtbar und erreichbar ist und von den Konfessionslosen angenommen wird, kann es seinen katalytischen Effekt entfalten. Die diakonischen Aktivitäten müssten außerdem eng mit dem kerygmatischen Auftrag gekoppelt sein. Herbst drückt das zusammenfassend folgendermaßen aus: „Es

⁹⁷ S.a. http://www.bistum-erfurt.de/front_content.php?idcat=1966 (Stand 27.09.2011).

⁹⁸ Siehe dazu die Ausführungen von Domsgen über „Konfirmandenarbeit im Osten Deutschlands – Realität und Perspektiven Zukunfts- oder Auslaufmodell?“ (<http://pfarrerverband.medio.de/pfarrerblatt/archiv.php?a=show&id=2634> Stand 27.09.2011).

⁹⁹ „In Gottes Mission: Gemeinden als Stützpunkte der Liebe Gottes“ („Eine Tagung zur (Wieder-) Entdeckung und Erneuerung der Gemeindediakonie“), durchgeführt von der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste (AMD) im Diakonischen Werk der EKD vom 19. – 20.03.2010.

gäbe noch mehr solcher Chancen, wenn Diakonie und Bildungsträger, evangelistisch Bewegte und an Kasualien Interessierte sich als Zeugnisgemeinschaft verstünden, also als konzertierte Aktion, konfessionslose Menschen für Christus gewinnen zu wollen“ (Herbst 2008:11).

4.2.1.4. Informationsangebote zu christlichen Themen

Der dritte Faktor, der in der vorliegenden Studie eine große Rolle bei der Ansprechbarkeit von Konfessionslosen spielte, war das postsozialistische Informationsdefizit zu religiösen und christlichen Themen und die entsprechende daraus erwachsende Neugierde an diesen Themen. Diese Erkenntnis sollte dazu führen, kontextualisierte christliche Informationsveranstaltungen anzubieten und auch unter Konfessionslosen zu bewerben. Die Antworten, die areligiöse Konfessionslose auf religiöse Fragen geben, lassen dazu allerdings erschwerend vermuten, dass viele Konfessionslose gar nicht wissen, was sie nicht wissen! Dass es trotzdem möglich ist, Interesse für christliche Themen zu wecken hat zum Beispiel die Veranstaltung „Die Bibel – Eine gesprochene Symphonie“, vorgetragen von Ben Becker, gezeigt, von der auch viele Konfessionslose begeistert waren. Im kleineren unbekannteren Rahmen ist sicher auch hier wieder die persönliche Einladung zu einem christlichen Informationsangebot - so vorhanden und attraktiv aufbereitet - erfolgsversprechender, als eine groß angelegte Medienkampagne, die, wenn überhaupt, von Konfessionslosen unter Umständen sogar negativ wahrgenommen wird. Glaubenskurse in „third places“ könnten eine anziehende Ergänzung sein, zu der für Erwachsene gedachten aber selten von Konfessionslosen besuchten, sogenannten „Christenlehre“ der Großkirchen. Es würde sich hier anbieten zusammen mit ehemaligen Konfessionslosen Programme und Inhalte zu entwerfen, die, für den ostdeutschen Kontext überarbeitet, dann auch verstanden werden.

4.2.2. Herausforderung für die missionale Gemeindeform

Zusammenfassend wurde bei der Auswertung der Interviews deutlich, dass die missionale Gemeindeform eine geeignete Möglichkeit ist, um Konfessionslose in dem Sinne zu erreichen, dass sie zur Teilnahme an einem christlichen Treffen bereit sind und dadurch die Gelegenheit haben mit dem christlichen Glauben in Berührung zu kommen. Es muss allerdings im Hinblick auf die Zukunftsperspektive der missionalen Gemeindegründungsinitiative nonamechurch darauf hingewiesen werden, dass es auch nach acht Jahren Präsenz in Parchim zu keiner echten Gemeindegründung gekommen ist. Ob aus der nonamechurch noch eine Gemeinde entstehen kann, bleibt unklar. Zweifel daran kommen vor allem deswegen auf, weil konvertierte Konfessionslose die missionale

Struktur der nonamechurch nicht als Gemeinde erkannten und sich zum Teil in eine für sie „richtige Gemeinde“ verabschiedeten. Das mag für das persönliche Glaubensleben gut sein, aber für eine Gemeindegründungsarbeit ist es nicht förderlich, wenn diejenigen, welche die tragende Kraft der Gemeinde sein sollten, jeweils in andere Kirchen abwandern. Es muss hier die Frage erlaubt sein, ob die missionale Gemeindeform im Sinne einer emergent missional church eventuell doch eher eine Form für Entkirchlichte, Kirchenferne oder einfach nur kirchenmüde Christen darstellt. Bedeutsam könnte dabei sein, worauf auch Saaymann hinweist, dass das Konzept der missional church für den postchristlichen angloamerikanischen Bereich beschrieben wurde (2010:11). Guder bezeichnet dementsprechend sein Buch über „missional church“ im erweiterten Titel als „*A Vision for the Sending of the Church in North America*“ (Guder 1998) [Hervorhebung R.B.]. Ähnlich wie der südafrikanische ist auch der postsozialistische konfessionslose ostdeutsche Kontext ein völlig anderer und das Konzept lässt sich nur bedingt übertragen. Eine weitere Gefahr der missionalen Gemeinde besteht darin, dass Konfessionslose eine solche, da sie nicht zu den aus der DDR-Zeit bekannten Formen der Großkirchen gehört, schnell als Sekte klassifizieren. Damit wird der Besuch automatisch zum Tabu.¹⁰⁰ Um diesen Eindruck zu vermeiden, ist es hilfreich und notwendig, einen guten Kontakt zu den bestehenden offiziell von der Bevölkerung anerkannten Kirchen zu halten.

Die Frage, ob das missionale Gemeindemodell eine geeignete Struktur zur Gemeindegründung unter Konfessionslosen in Ostdeutschland ist, bleibt offen. Vielleicht ist es mit mehr Geduld und unter anderen Umständen möglich? Eventuell ist es, da im Normalfall eher kleinere Gemeinden entstehen, ein geeignetes Modell für die ländliche Situation in einem Flächenland mit vielen kleinen Dörfern. In unserem Kontext mit unseren Persönlichkeiten und Ressourcen war das zumindest bis jetzt nicht realisierbar. Wenn man allerdings die Situation mit den quantitativ auch eher mäßigen „Erfolgen“ der freikirchlichen Gemeindegründungen und den Versuchen der Großkirchen vergleicht, bleibt die missionale Gemeindeform trotzdem eine Chance, die zumindest weiter getestet und evaluiert werden sollte, denn viele Interviewte hatten erwähnt, dass sie nie den klassischen Gottesdienst einer Groß- oder Freikirche besuchen würden.

¹⁰⁰ Verschiedentlich wurde in Gesprächen mit Konfessionslosen erwähnt, dass der Mauerbau zwischen den beiden deutschen Staaten von DDR-Seite immer wieder als Schutzwall legitimiert wurde. Und zwar gegen Drogen, Sekten und Arbeitslosigkeit. In gewisser Hinsicht war das berechtigt, denn alle drei Phänomene traten nach der Wende gehäuft auf.

Die eben erwähnten Stärken, Schwächen, Gefahren und Chancen der missionalen Gemeindeform, lassen sich in einer modifizierten SWOT-Analyse¹⁰¹ wie folgt darstellen:

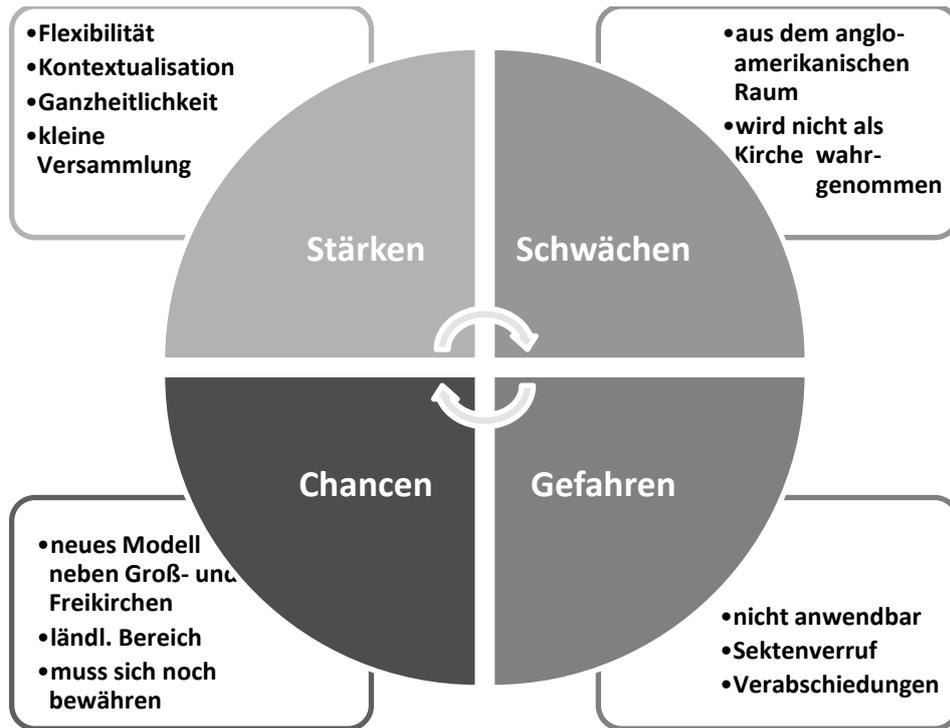


Abbildung 28: Modifizierte SWOT-Analyse missionale Gemeindeform

Zu beachten ist, dass die Stärken, wie am Modell dargestellt, simultan auch die Schwächen bedingen, aus denen wiederum Gefahren entstehen können, die gleichzeitig andererseits Chancen darstellen.

4.2.3. Herausforderung für die Gemeindegründungsinitiative nonamechurch

Die Kontext- und Milieuanalysen für die vorliegende Studie waren für das Verständnis des Kontextes sowie für das Verständnis der Eigenschaften von Konfessionslosen hilfreich. Auch die Beschäftigung mit der missionalen Gemeindeform war sehr lehrreich. Sie war mir vor Beginn dieser Arbeit nicht bekannt, gab aber letztlich dem von uns entwickeltem Konstrukt nonamechurch einen theologischen Rahmen, klarere Konturen und eine Richtung.

Am aufschlussreichsten waren die Durchführung und die Analyse der Interviews. Dabei gab es aus Sicht eines Gemeindegründers erfreuliche, ansonsten aber sehr ernüchternde Ergebnisse. Die Tatsache, dass tatsächlich Konfessionslose durch die Arbeit der

¹⁰¹ Die SWOT-Analyse ist ein engl. Akronym für Strengths (Stärken), Weaknesses (Schwächen), Opportunities (Chancen) und Threats (Bedrohungen). Sie wurde in den 1960er Jahren an der Harvard Business School als ein Instrument der Strategischen Planung zur Positionsbestimmung und zur Strategieentwicklung von Unternehmen und anderen Organisationen entwickelt (http://de.wikipedia.org/wiki/SWOT-Analyse#cite_ref-0, aus Heribert Meffert, Christoph Burmann und Manfred Kirchgorg: Marketing. 10. Auflage, Gabler: Wiesbaden 2008, S. 236 Stand 30.09.2011).

nonamechurch angesprochen werden, lässt den nicht geringen Aufwand, der mit der Arbeit der nonamechurch verbunden ist, lohnend und sinnvoll erscheinen.

Besonders bedeutsam war darüber hinaus die Analyse der Gespräche von ehemaligen Teilnehmern. Aus den Gründen ihres Wegbleibens können konkrete Handlungsstrategien abgeleitet werden:

Um zukünftig (auch neue) Konfessionslose ansprechen zu können, muss es weiterhin ein, was christliche Inhalte betrifft, sehr niederschwelliges Angebot geben. Da solch ein Angebot von den Konfessionslosen, die bereits eine ambivalente oder gar konversive Glaubenshaltung eingenommen haben, als nicht ausreichend empfunden wird, folgt daraus die Notwendigkeit verschiedener Aktivitäten um den Bedürfnissen möglichst vieler Typologien begegnen zu können. Vorstellbar wäre folgendes:

- Weiterhin die Durchführung von Treffen mit niederschwelligem christlichen Inhalt speziell auf Konfessionslose ausgerichtet, an den Sonntagnachmittagen. Spezifisch christliche Inhalte wie das gemeinsame Gebet würden aus diesen Treffen bewusst wieder herausgenommen. Im Glauben „fortgeschrittene“ Konfessionslose könnten ermutigt werden in diesem Rahmen ihrerseits missional aktiv zu werden.
- Unter der Woche ein Treffen für ambivalente und konvertierte Konfessionslose, mit ausgeprägtem christlichen Inhalt.
- Eventuell ebenfalls unter der Woche an „third places“, wie zum Beispiel der Arztpraxis, könnte ein reines Informationsangebot über den christlichen Glauben und Religion stattfinden, eventuell in Form eines sehr einfach gehaltenen Glaubenskurses.¹⁰²
- Weiterbestehen und noch ausgebaut werden sollten die Hilfsangebote für psychosoziale Nöte.
- Wünschenswert wäre der Ausbau der Arbeit unter Kindern und Jugendlichen.

Ein Problem bei der Realisierung dieser Ideen werden die personellen Ressourcen sein. Da die Arbeit bisher in den Händen des Gründungsehepaars und einigen gebliebenen konvertierten Konfessionslosen, sowie wenigen teilnehmenden Christen liegt, muss, um Überforderung vorzubeugen, parallel zu der oben beschriebenen Arbeit das Mitarbeiterkontingent aufgestockt werden. Dies kann sowohl durch Schulung der bereits vorhandenen oder durch Zuwachs von zugereisten christlichen Mitarbeitern, als auch durch Christen aus anderen Gemeinden geschehen. Inwieweit es allerdings möglich sein wird, in

¹⁰² Aus unserer Erfahrung sind auch die meisten Glaubenskurse noch viel zu sehr an Entkirchlichte gerichtet und setzen zu viel Vorwissen und Grundlagen voraus. Eine meines Erachtens gute Alternative bietet der Glaubenskurs von Burkhard Krause: „Reise ins Land des Glaubens: Christ werden - Christ bleiben“ (Krause 2008).

kurzer Zeit ehemalige Konfessionslose auszubilden und zu formen, und inwiefern es realistisch ist, geeignete Personen von außen für eine solche (kleine), für eine von vielen Christen eher unattraktiv empfundene Aufgabe zu gewinnen, ist fraglich.

Angesichts dieser Tatsachen ist in nächster Zukunft nur von einem langsamen Vorankommen auszugehen. Das wird von Seiten der Leiter eine große Frustrationstoleranz, Geduld, Ausdauer und weiterhin viel Kreativität erfordern. Das Achten auf eine gesunde Work-Life-Balance wird in der Pioniersituation enorm wichtig sein. Externe Supervisoren spielen in diesem Zusammenhang eine bedeutende Rolle.

Als missionale Gemeinde wird es außerdem wichtig und hilfreich sein, den größeren Kontext nicht aus den Augen zu verlieren. Auch die nonamechurch besteht nicht nur aus Konfessionslosen, sondern auch aus ehemaligen Kirchenfernen, Migrant*innen, Asylanten, Christen und anderen, die ebenfalls der Aufmerksamkeit bedürfen.

4.3. Schlusswort

Die im Verlauf der Untersuchung deutlich gewordenen Schwierigkeiten der Erreichbarkeit Konfessionsloser, wurden ausführlich dokumentiert und diskutiert. Viele Analogien, die diesen Umstand beschreiben, wurden bereits erwähnt: Tiefensee benutzt den Begriff „homo areligioso“ (2001), Noack pointiert: „Ossis sind immun gegen Religion“ (zitiert in Herbst 2008:9) und auch Max Webers Metapher von den „religiös Unmusikalischen“ wird bemüht (zitiert in Tiefensee 2000:5), um den religiösen Zustand Konfessionsloser zu beschreiben. Auf der Grundlage meiner medizinischen Ausbildung soll hier am Schluss noch eine eigene Analogie vorgestellt werden. In der vorliegenden Untersuchung geht es um die Ansprechbarkeit von Konfessionslosen. In der Medizin ist die Ansprechbarkeit von Patienten eine wichtige Frage. Bei einem reduzierten Bewusstseinszustand, den wir Koma nennen, wird der Patient immer wieder „angesprochen“, um den Grad seiner Vigilanz zu erkennen. Unterschieden werden dabei verschiedene Stadien. Angefangen vom Vollbild eines Komats, in dem vom Patienten keinerlei Reaktion erfolgt, zum sogenannten Wachkoma, mit minimalen aber nicht adäquaten Reaktionen, über verschiedene Stadien der Remission bis hin zur vollständigen Wiederherstellung des Bewusstseins.

Durch das „Ansprechen“ wird die Diagnose gestellt, durch wiederholtes Ansprechen findet aber auch bereits eine Therapie statt, mit dem Ziel durch eine Stimulierung eine verbesserte Bewusstseinslage zu erreichen. Unklar ist vor allem im tiefen Koma, wie viel der Patient jeweils von seinen Umgebungsreizen mitbekommt.

Wenn man Konfessionslose, insbesondere areligiöse, mit Patienten, die in einem tiefen Koma liegen, vergleicht, wird es auch bei ihnen wichtig sein, sie immer wieder

anzusprechen. Nur so kann man Veränderungen feststellen und auslösen. Auch wenn es zunächst zu keiner nennenswerten Veränderung oder Regung kommt, ist, wie im medizinischen Bereich, ebenfalls nicht geklärt, wie viel der Konfessionslose dennoch von seiner religiösen Umgebung wahrnimmt. Wichtig ist das Verständnis, dass das „Ansprechen“ selbst, vergleichbar mit komatösen Patienten nicht die Zustandsänderung bewirkt, sondern allenfalls eine Zustandsänderung auslöst, bzw. fördert. Das führt zu der Erkenntnis, dass wir zwar Konfessionslose ansprechen und dadurch einen möglichst fruchtbaren Boden schaffen können, aber nicht zwangsläufig eine Konversion bewirken können.

Aus medizinischer Sicht sollte die Hoffnung nie aufgegeben werden. Gelegentlich hört man von Patienten, die nach vier, nach 16, sogar nach 19 Jahren aus ihrem Koma erwacht sind¹⁰³. Man spricht dann auch in der Medizin von einem Wunder. Das Beispiel von Karin, die als areligiöse Konfessionslose eine Konversion erlebte, ist für uns ein mutmachendes Wunder.¹⁰⁴ Es zeigt uns, dass wir, wo Gott nicht aufgibt, es auch nicht tun sollten, denn „bei Gott ist kein Ding unmöglich“ (Lukas 1,37, LUT 1984).

¹⁰³ Siehe z.B.: Italiener nach vier Jahren aus Koma erwacht (<http://www.spiegel.de/panorama/0,1518,165483,00.html> Stand 30.09.2011), Wunder in New Mexiko: Frau nach 16 Jahren aus Koma erwacht (<http://www.spiegel.de/panorama/a-58776.html> Stand 30.09.2011), Pole nach 19 Jahren aus Koma erwacht (http://www.welt.de/vermischtes/article917797/Nach_19_Jahren_aus_Koma_erwacht.html Stand 20.09.2011)

¹⁰⁴ So auch Garth: „Wer Areligiöse mit dem Evangelium erreichen will, will das Unmögliche. Areligiöse mit der frohen Botschaft zu erreichen, ist ein Wunder. Es ist gut, dies zu wissen. So bleiben wir realistisch und entspannt“ (Garth 2009:278).

5. Literaturverzeichnis

- Ahbe, Thomas 2005. *Ostalgie, Zum Umgang mit der DDR-Vergangenheit in den 1990er Jahren*. Erfurt: Landeszentrale für Politische Bildung Thüringen. Online im Internet: URL <http://thomas-ahbe.de/Buecher.htm> [Stand 16.01.2010].
- Ahbe, Thomas & Gries, Rainer 2006. Gesellschaftsgeschichte als Generationengeschichte, in Schüle 2006. *Die DDR aus generationengeschichtlicher Perspektive - eine Inventur*. Leipzig: Leipziger Univ.-Verlag.
- Aschoff, Peter 2009. Eine „emergente“ Ahnengalerie in Faix, Weißenborn & Aschoff (Hg.): *Zeitgeist 2 Postmoderne Heimatkunde* Mahrburg an der Lahn: Francke. 152-161.
- Augustin, Karl 1995. *Geschichte der Stadt Parchim*. Schwerin: Stock & Stein.
- Barrett, David B., Kurian, Thomas, George & Todd, Johnson 2001. *World Christian Encyclopedia*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Bärend, Hartmut 2007. Konfessionslosigkeit - die missionarische Herausforderung der Kirche im 21. Jahrhundert, in Laepple & Bärend 2007 *Die so genannten Konfessionslosen und die Mission der Kirche - Festgabe für Hartmut Bärend*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 15-25.
- Bärend, Hartmut 2008. *Konfession? - Keine. Keine Wege zu den sog. Konfessionslosen in Deutschland*, Vortrag bei: Runder Tisch Evangelisation der Koalition für Evangelisation in Deutschland Berlin, 9./10. Juni 2008 (www.a-m-d.de/fileadmin/user_upload/Texte/.../HB20080610.doc Stand 26.09.2011)
- Barth, Karl 1977. *Dogmatik im Grundriss*. Zürich: Theol. Verl.
- Bartl, Rita 2006. *Zum Phänomen der „DDR-Nostalgie“*. Grin Verlag für akademische Texte.
- Baumann, Roland . 2010. *Religious mapping der ostdeutschen Kleinstadt Parchim*. Modularbeit Kontextanalyse im Studiengang Gesellschaftstransformation.
- Becker, Ulrich, Bolscho & Lehmann 2008. *Religion und Bildung im kulturellen Kontext: Analysen und Perspektiven für transdisziplinäres Begegnungslernen*. Kohlhammer.
- Behrens, Gerd 2002. *Parchim*. Parchim: Schriftenreihe des Museums der Stadt Parchim.
- Behrens, Gerd 2004. *Parchim Stadtgeschichte in Daten*. Parchim: Schriftenreihe des

Museums der Stadt Parchim.

- Bischoff, Mike & Faix, Tobias 2008. Die missionale Gemeinde, in Faix & Weißenborn (Hg.): *ZeitGeist, Kultur und Evangelium in der Postmoderne*. Marburg an der Lahn: Francke, 80-84.
- Bleuler, Manfred 1979 (Hg.). *Beiträge zur Schizophrenielehre der Züricher Psychiatrischen Universitätsklinik Burghölzli (1902-1971)*. Darmstadt: Wiss. Buchges, 85-97.
- Böhlemann, Peter 2006. *Wie die Kirche wachsen kann und was sie davon abhält*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Bonhoeffer, Dietrich & Bethge, Eberhard 1980. *Widerstand und Ergebung*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn.
- Bosch, David Jacobus 1991. *Transforming mission*. NY: Orbis Books, Maryknoll.
- Brätz, Herwig 2010. *550 Jahre Schwerin*. Sowa - Druk na zyczenie.
- Braune-Krickau, Tobias 2009. Eine Einführung in die unterschiedlichen Milieus, in Faix, Weißenborn & Aschoff (Hg.): *ZeitGeist 2 - Postmoderne Heimatkunde*. Marburg an der Lahn: Francke, 247-260.
- Carson, D.A. 2005. *Becoming Conversant with the Emerging Church: Understanding a Movement and Its Implications*. Zondervan.
- Dewi, Hughes 2004. *Introduction. Holistic Mission*, Occasional Paper No. 33. Lausanne Committee for World Evangelization (LCWE)
http://www.lausanne.org/docs/2004forum/LOP33_IG4.pdf [Stand 03.10.2011].
- Domsgen, Michael 2005. *Konfessionslos - eine religionspädagogische Herausforderung*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst.
- Ebeling, Rainer 2009. Emerging church. In Ebeling & Meier: *Missionale Theologie*. Marburg: Francke, 145-162.
- Facius, Gernot 2010. *Katholische Kirche will den Osten missionieren*. Online im Internet: URL: <http://www.welt.de/politik/deutschland/article5862984/Katholische-Kirche-will-den-Osten-missionieren.html> [Stand 16.01.2010].
- Fahlbusch, Erwin 2003. *Evangelisches Kirchenlexikon*. Berlin: Directmedia.
- Faix, Tobias 2007. *Gottesvorstellungen bei Jugendlichen*. Berlin: Lit Verlag.
- Faix, Tobias 2009. „Heimattheologie“: Kontextualisierung – eine Theologie der Tat, in

- Faix, Weißenborn & Aschoff (Hg.): *ZeitGeist 2 Postmoderne Heimatkunde*
 Marburg an der Lahn: Francke. 119-127.
- Faix, Tobias & Aschoff, Peter 2009. Was ist emerging church? Sieben Perspektiven für die deutsche Entwicklung in Faix, Weißenborn & Aschoff (Hg.): *ZeitGeist 2 Postmoderne Heimatkunde*. Marburg an der Lahn: Francke. 162-171.
- Faix, Tobias, Reimer, Johannes & Brecht, Volker 2009. *Die Welt verändern*. Marburg an der Lahn: Francke.
- Flick, Uwe 2003. Design und Prozess qualitativer Forschung, in Flick: *Qualitative Forschung - ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl. 252-265.
- Flick, Uwe 2007. *Qualitative Sozialforschung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl.
- Flick, Uwe, Von Kardorff, Ernst & Steinlee, Ines 2003. Was ist qualitative Forschung?, in Flick: *Qualitative Forschung - ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl. 13-27.
- Flick, Uwe & Von Kardorff, Ernst u.a. 2005. *Qualitative Forschung Ein Handbuch*. Hamburg: Rowohlt.
- Frost, Michael & Hirsch, Alan 2004. *The shaping of things to come*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publ.
- Frost, Michael & Hirsch, Michael 2009. *Der wilde Messias*. Schwarzenfeld: Neufeld Verlag.
- Frost, Michael 2008. *Die Zukunft gestalten*. Glashütten: C & P Verlagsgesellschaft.
- Fuchs-Heinritz, Werner 2007. Abduktion. In Fuchs-Heinritz & Barlösius (Hg.): *Lexikon zur Soziologie*. Wiesbaden: Verl. für Sozialwiss. 13.
- Fuchs-Heinritz, Werner 2007. Milieutheorie. In Fuchs-Heinritz & Barlösius (Hg.): *Lexikon zur Soziologie*. Wiesbaden: Verl. für Sozialwiss. 433.
- Garth, Alexander 2009. Areligiöse in Ostdeutschland in Faix, Weißenborn & Aschoff (Hg.): *Zeitgeist 2 Postmoderne Heimatkunde*. Marburg an der Lahn: Francke. 276-281.
- Geißler, Rainer 2004. *Facetten der modernen Sozialstruktur*. Informationen zur politischen Bildung, vol. Heft 269, 78. Online im Internet: URL:

www.bpb.de/.../3KK1NR,0,Facetten_der_modernen_Sozialstruktur.htm [Stand 16.01.2010].

Geißler, Rainer 2008. *Die Sozialstruktur Deutschlands*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH, Wiesbaden.

Gessert, Rainer 2006. *Geheime Kommandosache: A4 Heimat Lager Slate*. Pütt. 53-58.

Guder, Darrell L. & Barrett, Lois 1998. *Missional church : A Vision for the Sending of the Church in North America (Gospel & Our Culture)*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub.

Hahn, Matthias 2008. Wer sind die Konfessionslosen? In Becker, Ulrich, Bolscho & Lehmann (Hg.): *Religion und Bildung im kulturellen Kontext: Analysen und Perspektiven für transdisziplinäres Begegnungslernen*. Kohlhammer.

Hansum, Jaap 2008. Jesus-Muslime, eine (Un)Möglichkeit für Evangelikale?, in: *Evangelikale Missiologie*. Vol. 24, 3. 88-93.

Heine, Heinrich 1833. *Französische Zustände*.

Helfferrich, Cornelia 2005. *Die Qualität qualitativer Daten*. Wiesbaden: Verl. für Sozialwiss.

Herbst, Michael 2001. *Und sie dreht sich doch!*. Asslar: Projektion-J-Verl.

Herbst, Michael 2008. Plurale Mission und missionarischer Pluralismus im postsozialistischen Kontext. Am Beispiel einer nach-volkskirchlichen ostdeutschen Region. Vortrag gehalten am 13.09.2008 in Bergen-Rotensee anlässlich des Kirchenleitertreffens des Lutherischen Weltbundes in Greifswald (11.-16.09.2008). <http://pix.kirche-mv.de/fileadmin/PEK-Downloadtexte/080913Herbst-LWB.pdf> [Stand 3.9.2011].

Hesselgrave, David 2010. *Missionarische Verkündigung im kulturellen Kontext: Eine Einführung*. ICI-Deutsches Büro, Asslar Berghausen, Gießen und Basel: Brunnen Verlag.

Hirsch, Alan 2006. *The forgotten ways*. Grand Rapids, Mich.: Brazos Press.

Hofmann, Michael 2009. *Wandel sozialer Milieus in Deutschland*. Online im Internet: URL: www.kas.de/wf/doc/kas_15671-544-1-30.pdf [Stand 16.01.2010].

Hopf, Christel 2003. Qualitative Interviews - ein Überblick. In Flick, Uwe (Hg.): *Qualitative Forschung - ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-

Taschenbuch-Verl. 349-359.

- Horton, Michael 2003. *The Church in Emerging Culture: Five Perspectives*. Zondervan.
- Horx, Matthias 2007. *Anleitung zum Zukunfts-Optimismus*. Frankfurt/Main: Campus-Verl.
- Hradil, Stefan 2006. Soziale Milieus - eine praxisorientierte Forschungsperspektive, in:
Politik und Zeitgeschichte, vol. 44-45, 3-10. Online im Internet: URL:
www.bpb.de/.../Z7ZFHI,0,Soziale_Milieus_eine_praxisorientierte_Forschungsperspektive.htm [Stand 16.01.2010].
- Hybels, Bill 2003. *Mutig führen*. Asslar: Projektion J.
- Jenkins, Philip 2006. *Die Zukunft des Christentums. Eine Analyse der weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert*. Brunnen-Verlag, Gießen.
- Jones, Toni 2008. *The New Christians*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Kalka, Jochen & Allgayer, Florian 2007. *Zielgruppen*. Landsberg am Lech: mi-Fachverl., REDLINE.
- Karge, Wolf, Münch, Ernst & Schmied, Hartmut 2004. *Die Geschichte Mecklenburgs*. Rostock: Hinstorff.
- Karge, Wolf & Stutz, Reno 2008. *Illustrierte Geschichte Mecklenburg-Vorpommerns*. Rostock: Hinstorff.
- Kelle, Udo & Kluge, Susann 1999. *Vom Einzelfall zum Typus*. Opladen: Leske + Budrich.
- Keller, Stefan 2007. *Gemeindegründung in einem areligiösen Kontext postsozialistischer Prägung*. Online im Internet: URL: <http://uir.unisa.ac.za/bitstream/10500/1270/1/dissertation.pdf> [Stand 23.10.2010].
- Kern, Lucian 2007. *Induktion, Deduktion*. In Fuchs-Heinritz & Barlösius (Hg.): *Lexikon zur Soziologie*. Wiesbaden: Verl. für Sozialwiss, 290, 122.
- Kimball, Dan & Schütz, Ingo 2005. *Emerging church*. Asslar: Gerth Medien.
- Klein, Olaf G. 2001. *Ihr könnt uns einfach nicht verstehen. Warum Ost- und Westdeutsche aneinander vorbeireden*. Frankfurt: Eichborn.
- Klima, Rolf 2007. *Ambivalenz*. In Fuchs-Heinritz & Barlösius (Hg.): *Lexikon zur Soziologie*. Wiesbaden: Verl. für Sozialwiss. 31.
- Klima, Rolf 2007. *Unsichtbare Religion*. In Fuchs-Heinritz & Barlösius (Hg.): *Lexikon zur Soziologie*. Wiesbaden: Verl. für Sozialwiss. 162.

- Köhnke, Otto 1995. *Vorderstadt Parchim*. Leipzig: Leipziger Verlagsgesellschaft.
- Kopfermann, Wolfram 1994. *Macht ohne Auftrag. Warum ich mich nicht an der „geistlichen Kriegsführung“ beteilige*. Emmelsbüll: C & P/Koinonia.
- Krause, Burghard 2008. *Reise ins Land des Glaubens Christ werden - Christ bleiben*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat.
- Krause, Klaus-Peter 2010. Alt wie ein Baum, in Jugendweihe Deutschland e.V. (Hg.): *Weltanschauung Jugend verändert die Welt*. Berlin: Duden Patec GmbH.
- Krech, Volkhard 2007. Unsichtbare Religion. In Fuchs-Heinritz & Barlösius (Hg.): *Lexikon zur Soziologie*. Wiesbaden: Verl. für Sozialwiss. 249-250.
- Krech, Volkhard 2007. Immanenz - Transzendenz. In Fuchs-Heinritz & Barlösius (Hg.): *Lexikon zur Soziologie*. Wiesbaden: Verl. für Sozialwiss. 286.
- Kritzinger J.N. 2002. *A question of missions – a mission of questions*. Who do you say that I am? (Mk 8:29). *Missionalia* 30:1 (April 2002). 144 – 173.
- Kuckartz, Udo 2007. *Einführung in die computergestützte Analyse qualitativer Daten*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften | GWV Fachverlage GmbH.
- Kühl, Fritz 1962. *Über die Herkunft und die Bedeutung des Ortsnamens Parchim*. Parchim.
- Laeppe, Ulrich & Bärend, Hartmut 2007. *Die so genannten Konfessionslosen und die Mission der Kirche*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl.
- Limberg, Bernhard 2010. *Tschechien: Die Bibel war der Bestseller 2009*. Online im Internet: URL:
[http://www.idea.de/nachrichten/medien/detailartikel/archive/2010/januar/artikel/tschechien-bibel-ist-bestseller-des-vergangenen-jahres-1.html?tx_ttnews\[day\]=03&cHash=cda19c4e88](http://www.idea.de/nachrichten/medien/detailartikel/archive/2010/januar/artikel/tschechien-bibel-ist-bestseller-des-vergangenen-jahres-1.html?tx_ttnews[day]=03&cHash=cda19c4e88) [Stand 16.01.2010].
- Lohmar, Henry 2010. *Soziologie: Die Mitte franst aus. Wissenschaftler haben die sozialen Milieus in Deutschland neu definiert – und teils Beunruhigendes herausgefunden*.
<http://www.maerkischeallgemeine.de/cms/beitrag/11915010/492531/Wissenschaftler-haben-die-sozialen-Milieus-in-Deutschland-neu.html> [Stand 4.4.2010].
- Mahlburg, Fred 2002. Konfessionslos außerhalb und innerhalb der Kirche. In Doyé Götz & Schwerin Eckart (Hg.): *Konfessionslos und religiös - gemeindepädagogische*

Perspektiven ; Eckart Schwerin zum 65. Geburtstag. Leipzig: Evang. Verl.-Anst. 243-254.

- Martens, Rudolf 2009. *Armutsatlas 2009. Unter unseren Verhältnissen ...Der erste Armutsatlas für Regionen in Deutschland.* Herausgeber: Der Paritätische Gesamtverband, Paritätische Forschungsstelle Downloadlinks auf der Internet Seite <http://www.forschung.paritaet.org/index.php?id=1477> [Stand 07.07.2009].
- Matthes, Joachim 2007. Religion, explizite, in Fuchs-Heinritz Werner & Barlösius Eva (Hg.): *Lexikon zur Soziologie.* Wiesbaden: Verl. für Sozialwiss. 549.
- Mayring, Philipp 2002. *Einführung in die qualitative Sozialforschung.* Weinheim: Beltz-Verl.
- MacDonald, Gordon 2007. "Dangers of Missionalism". In „leadership.journal.net“ im Artikel vom 1.1.2007. <http://www.christianitytoday.com/le/2007/winter/16.38.html> [Stand 07.10.2011].
- McLaren, Brian 2006. *The church on the other side.* Grand Rapids, Mich.: Zondervan.
- Meiß, Klaus 2007. *Geschichte der Alten Kirche.* Marburg: Francke.
- Meiß, Klaus 2008. *Geschichte des christlichen Mittelalters.* Marburg: Francke.
- Metzger, W. 1997: Ganzheit-Gestalt-Struktur, in: Wilhelm Arnold, Hans Jürgen Eysenck und Richard Meili (Hg.): *Lexikon der Psychologie,* S. 662-669. Augsburg: Bechtermünz.
- Miller & Rollnick 2009. *Motivierende Gesprächsführung.* Freiburg im Breisgau: Lambertus-Verlag.
- Moltmann, Jürgen 1975. *Kirche in der Kraft des Geistes.* München: Kaiser.
- Müller, Dagmar, Hofmann, Michael & Rink Dieter 1997. Diachrone Analysen von Lebensweisen in den neuen Bundesländern. Zum historischen und transformationsbedingten Wandel der sozialen Milieus, in Ostdeutschland, in Hradil Stefan (Hg.): *Aufstieg für alle?* Opladen: Leske + Budrich.
- Neller, Katja 2006. *DDR-Nostalgie.* Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften | GWV Fachverlage GmbH.
- Padilla, Rene 2004. *Ganzheitliche Mission.* Lausanne Occasional Papers.
(http://www.stoparmut2015.ch/fileadmin/user_upload/dateien/Hintergrund/Ger

ichtigkeit/Ganzheitliche_Mission.pdf [Stand 02.10.2011].

- Petzoldt, Matthias 2009. Zur religiösen Lage im Osten Deutschlands, in Rieger Martin & Jäger Matthias (Hg.): *Woran glaubt die Welt? - Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*. Gütersloh: Verl. Bertelsmann Stiftung. 125-150.
- Pollack, Detlef 1991. Überblick über den Stand der Forschung zum Thema Kirche und Religion in der DDR. *Zeitschrift für evangelische Ethik*. vol. 35, 4, 306-317. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Pollack, Detlef & Pickel, Gert 2000. *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland*. Opladen: Leske + Budrich.
- Pollock, David E., Van Reken, Ruth & Pflüger, Georg 2003. *Third Culture Kids*. Marburg an der Lahn: Francke.
- Rainer, Thomas 2001. *Surprising insights from the unchurched and proven ways to reach them*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Rambo, Lewis 1993. *Understanding religious conversion*. New Haven and London: Yale University Press.
- Reimer, Johannes 2009. *Die Welt umarmen*. Marburg an der Lahn: Francke.
- Reimer, Johannes 2010. *Gott in der Welt feiern*. Schwarzenfeld: Neufeld.
- Remsberger, Regina 2011. *Sensitive Responsivität. Zur Qualität pädagogischen Handelns im Kindergarten*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Reppenhausen, Martin 2009. *Auf dem Weg zu einer missionarischen Kirche in Nordamerika. Lesslie Newbigin, the Gospel and Our Culture Network and „Missional Church“*. Inauguraldissertation. Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, Theologische Fakultät.
- Rödder, Andreas 2009. *Deutschland einig Vaterland. Die Geschichte der Wiedervereinigung*. C.H.Beck Verlag.
- Roxburgh, Alan, Boren, Scott, & Priddy, Mark 2009. *Introducing the missional church*. Grand Rapids: Baker Books.
- Saayman, Willem 1995. *Christian mission history in South Africa. Rethinking the concept*. *Missionalia*, 23 <1995>, H. 2, S. 184-200.
- Saayman, Willem 2010. *Missionary or missional? A study in terminology*. *Missionalia*, 38 <2010>, H. 1, S. 5-16.

- Sack, Martin 2008. Posttraumatische Belastungsstörungen, in Rudolf, Gerd & Cierpka, Manfred (Hg.): *Psychotherapeutische Medizin und Psychosomatik - ein einführendes Lehrbuch auf psychodynamischer Grundlage*. Stuttgart: Thieme, 207-216.
- Schiffner, Georg 2008. *Plädoyer für eine christliche Heilkunde*. Hamburg: CiG.
- Schröder, Sabine 2007. *Konfessionslose erreichen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Schmitz, Ludger, Wefers, Karl, u.a. *Integriertes Stadtentwicklungskonzept Stadt Parchim. Endbericht Stand: 14. Januar 2003* Online im Internet: URL: <http://parchim.de/> [Stand: 15.04.2010].
- Schulz, Claudia, Hauschildt, Eberhard & Kohler, Eike 2008. *Milieus praktisch*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Schultze, Eberhart 2001. *Die Parchimer Flugplätze von 1937-2006 Ihre Geschichte und Gegenwart*. Schwerin: cw Verlagsgruppe.
- Seebauer & Wefers u.a. 2003. *Integriertes Stadtentwicklungskonzept Stadt Parchim*. Online im Internet: URL: http://www.parchim.de/download/ISEK%202006/2-2-4_Vertiefung-Weststadt.pdf [Stand 23.10.2010].
- Sills, David 2009. *A Stream of Missional Consciousness*. Blog Culturality and Missiology 2009. Online im Internet <http://davidsills.blogspot.com/2009/04/stream-of-missional-consciousness.html> [Stand 23.10.2010].
- Simpson, Wolfgang 1993. *Wie christlich ist Deutschland?* Weil am Rhein.
- Simpson, Wolfgang 2000. Deutschland - "eines der heidnischsten Länder der Erde", *Evangelisches Wochenmagazin IdeaSpektrum*, 2, 6.
- Sozialreport der Volkssolidarität 2010 http://www.sfz-ev.de/Aktuelles/Leben_2010/1_Sozialreport_2010.pdf [Stand 4.4.11]
- Steinke, I. 1999. *Kriterien qualitativer Forschung*. Weinheim: Juventa.
- Strack, Helmut 2008. Lebensstile/Milieus in der Kirche. In Hermelink Jan & Latzel Thorsten (Hg.): *Kirche empirisch - ein Werkbuch zur vierten EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft und zu anderen empirischen Studien*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus. 51-72.
- Strübing, Jörg 2008. *Grounded Theory. Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Theoriebildung*.

Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

- Tiefensee, Eberhard 2000. *Religiös unmusikalisch*. In J. Wanke (Hg.): Sammelband über das Schmochtitzer Kolloquium 24-53. Im Internet: URL: http://www2.uni-erfurt.de/tiefensee/Religi%F6s_unmusikalisch.pdf [Stand 23.10.2010].
- Tiefensee, Eberhard 2000. Religiös unmusikalisch, *Katechetische Blätter: Zeitschrift für Religionsunterricht. Gemeindegatechese*. 125, 88-95.
- Tiefensee, Eberhard 2001. Homo areligiosus, *Lebendiges Zeugnis*, vol. 56, 188-203.
- Tiefensee, Eberhard 2001. Ich bin nicht religiös, ich bin normal, in *Zeitung kritischer Christen*. vol. 13, 38-40.
- Tiefensee, Eberhard 2007. Areligiosität – Annäherung an ein Phänomen, in Laepple, Ulrich & Barend, Hartmut (Hg.): *Die so genannten Konfessionslosen und die Mission der Kirche - Festgabe für Hartmut Barend*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 66-76.
- Ulpts, Ingo 1995. *Die Bettelorden in Mecklenburg*. Werl: Dietrich-Coelde-Verl.
- Vellguth, Klaus 2006. Sag mir wo die Christen sind, *Anzeiger für die Seelsorge*, 114, 29-41. Online im Internet: URL: www.milieus-kirche.de/dokumente/sag-mir-wo-die-christen-sind.pdf [Stand 16.01.2010].
- Vester, Michael 1994. *Soziale Milieus in Ostdeutschland*. Köln: Bund-Verl.
- Vester, Michael 2001. *Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Vester, Michael 2006. Soziale Milieus und Gesellschaftspolitik, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*. vol. 44-45, 10-17 Online im Internet: URL: www.bpb.de/.../OZ7GSK,0,0,Soziale_Milieus.htm [Stand 16.01.2010].
- Volz, Rainer & Zulehner, Paul M. 2009. *Männer in Bewegung*. Baden-Baden: Nomos-Verl.
- Weeber und Partner 2009. *Stadt Parchim Monitoring Stadtentwicklung 2008*. Online im Internet: URL: <http://www.parchim.de/download/Endbericht.pdf> [Stand 30.10.2010].
- Wagner, Peter 1990. *Gemeindegründung*. Mainz-Kastel: C&P-Verl.
- Wermke, Michael 2006. *Evangelischer Religionsunterricht in Ostdeutschland. Empirische Befunde zur Teilnahme thüringischer Schülerinnen und Schüler*. Reihe:

Religionspädagogik im Diskurs (RPD), Bd. 2. IKS Garamond.

Wippermann, Carsten & Magelhaes, Isabel 2005. *Zielgruppen-Handbuch*. München: MDG.

Wohlrab-Sahr, Monika 2002. Konfessionslos gleich religionslos? Überlegungen zur Lage in Ostdeutschland. In Doyé Götz & Schwerin Eckart (Hg.): *Konfessionslos und religiös - gemeindepädagogische Perspektiven ; Eckart Schwerin zum 65. Geburtstag*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst. 11-27.

Wohlrab-Sahr, Monika u.a. 2009. *Forcierte Säkularität*. Frankfurt am Main: Campus Verl.

Wolff, Christian 2002. Gemeinde im konfessions- und religionslosen Umfeld - theologische Reflexion eigener Praxis. In Doyé, Götz & Schwerin, Eckart (Hg.): *Konfessionslos und religiös - gemeindepädagogische Perspektiven ; Eckart Schwerin zum 65. Geburtstag*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst. 57-70.

Zimmermann, Johannes & Schröder, K. 2010. *Wie finden Erwachsene zum Glauben? Einführung und Ergebnisse der Greifswalder Studie*. Neukirchen Vluyn: AUSAAT Verlag.

Zulehner, Paul Michael & Denz, Hermann 1993. *Wie Europa lebt und glaubt*. Düsseldorf: Patmos-Verl.

6. Inhaltsverzeichnis des Anhangs (auf CD, alphabetisch geordnet)

Axiales Codieren

Code-Matrix-Browser Ergebnisse

Codesystem erster Durchlauf

Interviews transkribiert und Transkriptionsregeln

Lexikalische Analyse

Segment Matrix Ergebnisse

Verwendete pdf Dateien

Wichtige verwendete Webseiten