



„Lass mich dich lernen ...“

Mission als Grundwort kirchlicher Erneuerung

„Lass mich dich lernen ...“

Mission als Grundwort kirchlicher Erneuerung

Die Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) in Erfurt ist eine Einrichtung der Deutschen Bischofskonferenz. Sie hat den Auftrag, die Entwicklung der Pastoral der Kirche in Deutschland unter einer evangelisierenden Perspektive zu unterstützen.

Die Reihe *KAMP kompakt* erscheint in unregelmäßigen Abständen und will Multiplikatoren und Multiplikatorinnen sowie Interessierten in gebündelter Form Ergebnisse der Arbeitsstelle und pastoral relevante Diskurse zugänglich machen.

Impressum

KAMP kompakt, Band 4

Herausgeber:

Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral

Holzheienstr. 14

99084 Erfurt

Telefon: 0361 / 54 14 91 – 0

Fax: 0361 / 54 14 91 – 90

E-Mail: sekretariat@kamp-erfurt.de

Internet: www.kamp-erfurt.de

Redaktion:

Markus-Liborius Hermann, Martin Hochholzer, Hubertus Schönemann, Jörg Termathe

Schriftzitate sind, soweit nicht anders vermerkt, der Einheitsübersetzung in der Fassung von 1980 entnommen. Alle Internetquellen wurden am 17.01.2017 überprüft.

Karikaturen:

Thomas Plaßmann

© 2017 Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral, Erfurt

ISSN 2195-9005

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	4
Wer den Auferstandenen entdeckt, kann glauben	6
Eine Osterpredigt <i>Bernhard Lippold</i>	
Missionarische Spiritualität <i>Markus-Liborius Hermann</i>	11
Deutschland Missionsland!?	40
Vom Senden und Empfangen <i>Hubertus Schönemann</i>	
Außenblick	68
In der Begegnung mit dem Anderen Mission und Kirche neu verstehen <i>Martin Hochholzer</i>	
Anhang	
Missionarische Selbstreflexion	97
Grundlegende Literatur	101

Einleitung

Will man sich einem Phänomen nähern, befragt man oft zunächst einmal Google. Wird der Begriff „Mission“ eingegeben, dann bietet die Suchmaschine zwei Definitionen an:

1. Auftrag, wichtige Sendung

und für die religiöse Variante:

2. die Verbreitung des (christlichen) Glaubens durch Predigt und soziale Dienste in der Welt.

Die erste Bestimmung spiegelt einen selbstverständlichen Gebrauch wider: Diplomaten haben Missionen, das Militär, die Werbung, und auch bei Firmen gehört ein *mission statement* dazu. Im religiösen Bereich erscheint der Begriff nach wie vor fast anstößig: Dort ist Mission für viele negativ besetzt, mit der belastenden Geschichte europäischer Kolonialherrschaft assoziiert und erscheint insgesamt als Ausdruck geistlich-religiöser Intoleranz anderen Menschen gegenüber, als so etwas wie „religiöser Hausfriedensbruch“.

Das Missionarische und sein Verständnis sind demnach sehr vielfältig; dies zieht sich wie ein roter Faden durch die Arbeit der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) der Deutschen Bischofskonferenz, die 2010 in Erfurt gegründet wurde und die Aufgabe hat, die Weiterentwicklung der Pastoral der Kirche in Deutschland unter der Leitidee einer „missionarischen Kirche“ zu begleiten und zu unterstützen. In diesem Sinne stellt die hier vorgelegte Publikation den Versuch einer Selbstvergewisserung dar. Es geht um ein Verständnis des „Missionarischen“ als Entwicklung einer lernenden Kirche, die am Fremden und Anderen das Evangelium vom nahegekommenen Gott neu buchstabiert. Für diese Positionierung ist das bekannte Diktum des 1994 verstorbenen Bischofs Klaus Hemmerle, auf das auch der Titel der vorliegenden Publikation anspielt, paradigmatisch:

Lass mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe.

Auf solche Weise verstandene Mission wird so zu einem wiederentdeckten Grundwort kirchlichen Lebens und kirchlicher Erneuerung, bei dem es auch um das individuelle und gemeinschaftliche Zeugnis als Erschließungsdienst der Gotteswirklichkeit bei den Menschen geht, aus dem Kirche ihre ekklesiologische Valenz als Kundschafterin und Botschafterin gewinnt. Die unterschiedlichen Beiträge wollen keine normative Missionstheologie bieten, sondern vielmehr Annäherungen, unterschiedliche Perspektiven und Akzente.

Für dieses Unternehmen haben wir unterschiedliche Textgattungen zusammengeführt. Den Auftakt bildet die Frohe Botschaft selbst, konkret das 21. Kapitel des Johannesevangeliums und eine von dort ausgehende Osterpredigt von Diakon *Bernhard Lippold*. Er sieht Ostern „mitten in die Welt hineingeschrieben“, als ein Ereignis, das sich auch heute beständig wiederholt. *Markus-Liborius Hermann* bietet im Anschluss Überlegungen zu einer missionarischen Spiritualität, um von dort pastorale Handlungsoptionen zu eröffnen. *Hubertus Schönemann* schreitet in einem nächsten Schritt das „Missionsland Deutschland“ ab. Dabei deckt er auf dem Weg zu einem erneuerten Missionsverständnis problematische Missionsverständnisse auf und setzt Akzente zu einer zeitgemäßen missionalen Ekklesiologie und Pastoral. *Martin Hochholzer* betont die missionarische Wirkung, die die konkrete Gestalt von Kirche und die konkreten Gläubigen allein durch ihr So-Sein in der Begegnung mit anderen Menschen entfalten. Im Blick auf die Vielfalt von Religionsgemeinschaften und Glaubensweisen erschließt er die Bedingtheit der gewohnten Form(en) der katholischen Kirche in Deutschland. Abgeschlossen wird das Heft durch einen Anhang, der in Form einer Selbstreflexion Kernfragen für die eigene missionarische Standortbestimmung formuliert und grundlegende Literatur nennt.

Wir wünschen Ihnen eine gewinnbringende Lektüre!

Markus-Liborius Hermann

Martin Hochholzer

Hubertus Schönemann

Jörg Termathe

Wer den Auferstandenen entdeckt, kann glauben

Eine Osterpredigt

Bernhard Lippold

Danach offenbarte sich Jesus den Jüngern noch einmal. Es war am See von Tiberias und er offenbarte sich in folgender Weise. Simon Petrus, Thomas, genannt Didymus (Zwillings), Natanaël aus Kana in Galiläa, die Söhne des Zebedäus und zwei andere von seinen Jüngern waren zusammen. Simon Petrus sagte zu ihnen: Ich gehe fischen. Sie sagten zu ihm: Wir kommen auch mit. Sie gingen hinaus und stiegen in das Boot. Aber in dieser Nacht fingen sie nichts. Als es schon Morgen wurde, stand Jesus am Ufer. Doch die Jünger wussten nicht, dass es Jesus war. Jesus sagte zu ihnen: Meine Kinder, habt ihr nicht etwas zu essen? Sie antworteten ihm: Nein. Er aber sagte zu ihnen: Werft das Netz auf der rechten Seite des Bootes aus und ihr werdet etwas fangen. Sie warfen das Netz aus und konnten es nicht wieder einholen, so voller Fische war es. Da sagte der Jünger, den Jesus liebte, zu Petrus: Es ist der Herr! Als Simon Petrus hörte, dass es der Herr sei, gürtete er sich das Obergewand um, weil er nackt war, und sprang in den See. Dann kamen die anderen Jünger mit dem Boot – sie waren nämlich nicht weit vom Land entfernt, nur etwa zweihundert Ellen – und zogen das Netz mit den Fischen hinter sich her. Als sie an Land gingen, sahen sie am Boden ein Kohlenfeuer und darauf Fisch und Brot. Jesus sagte zu ihnen: Bringt von den Fischen, die ihr gerade gefangen habt. Da ging Simon Petrus und zog das Netz an Land. Es war mit hundertdreiundfünfzig großen Fischen gefüllt, und obwohl es so viele waren, zerriss das Netz nicht. Jesus sagte zu ihnen: Kommt her und esst! Keiner von den Jüngern wagte ihn zu fragen: Wer bist du? Denn sie wussten, dass es der Herr war. Jesus trat heran, nahm das Brot und gab es ihnen, ebenso den Fisch. Dies war schon das dritte Mal, dass Jesus sich den Jüngern offenbarte, seit er von den Toten auferstanden war.

Als sie gegessen hatten, sagte Jesus zu Simon Petrus: Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich mehr als diese? Er antwortete ihm: Ja, Herr, du weißt, dass ich dich liebe. Jesus sagte zu ihm: Weide meine Lämmer! Zum zweiten Mal fragte er ihn: Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich? Er antwortete ihm: Ja, Herr, du weißt, dass ich dich liebe. Jesus sagte zu ihm: Weide meine Schafe! Zum dritten Mal fragte er ihn: Simon, Sohn

des Johannes, liebst du mich? Da wurde Petrus traurig, weil Jesus ihn zum dritten Mal gefragt hatte: Hast du mich lieb? Er gab ihm zu Antwort: Herr, du weißt alles; du weißt, dass ich dich lieb habe. Jesus sagte zu ihm: Weide meine Schafe! Amen, amen, das sage ich dir: Als du noch jung warst, hast du dich selbst gegürtet und konntest gehen, wohin du wolltest. Wenn du aber alt geworden bist, wirst du deine Hände ausstrecken und ein anderer wird dich gürtet und dich führen, wohin du nicht willst. Das sagte Jesus, um anzudeuten, durch welchen Tod er Gott verherrlichen würde. Nach diesen Worten sagte er zu ihm: Folge mir nach!

(Joh 21,1–19)

Die Osterzeit ist angefüllt mit den Geschichten von Begegnungen mit dem Auferstandenen: die beiden Jünger, die Jesus in ihrem Zuhause in Emmaus entdecken, der Thomas, der nicht glauben will, dass Jesus lebt. Heute hören wir von den sieben Fischern, die Jesus am See begegnen.

Die Geschichten haben etwas gemeinsam: Jesus ist in allen drei Geschichten wirklich anwesend – aber er wird nicht erkannt. Jesus zeigt sich, erklärt die Ereignisse, legt die Schrift aus, gibt Anweisungen – doch halten ihn alle für irgendeinen Fremden, der sie zwar tief im Herzen anspricht, aber doch fremd ist. Jesus, von dem wir dachten, dass er es sei, ist tot! Dann kommt die Erinnerung ins Spiel:

- der Lobpreis und das Brotbrechen,
- die vielen Fische im Netz,
- die Brote und die Fische zum Essen,
- die Wundmale am Körper,
- die dreimalige Verleugnung des Petrus!

Und plötzlich erkennen seine Jünger ihren Herrn und Meister: die zwei in Emmaus, der Thomas und die sieben Jünger am See Genezareth. Es ist, als ob sich das Osterereignis nicht in Jerusalem festmachen ließe. Ostern ist nicht an die Geschehnisse rund um das Pessachfest des Jahres 33 gebunden.

Es ist, als ob sich Ostern mitten in die Welt hineingeschrieben hat und immer wieder stattfindet:

- mitten in die Welt der Arbeit,
- hinein in das Suchen der Menschen nach Sinn und Heilung und Rettung,
- zwischen all die ergebnislosen Bemühungen um Gerechtigkeit und Frieden,
- genau dorthin, wo Erfolglosigkeit und Frustration sich breitmachen.

„Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?“, hatte der Engel am leeren Grab gesagt. Nun wundert euch nicht, dass euch nach erfolgloser Nacht auf dem See einer um etwas zu essen bittet. Ihr habt ja selber nichts. Also: Jagt ihn davon oder zieht in Gottes Namen noch einmal los, um etwas zu fangen. Wundert euch nicht, dass der Arme euch reich gemacht hat. So musste es doch kommen. Jesus hat es gesagt.

Jetzt resigniert doch nicht, weil es wieder eine ergebnislose europäische Konferenz zur Flüchtlingsfrage gab. Zieht die Mauern um Europa hoch oder nehmt die Herausforderung an: Zerredet nicht die Tatsache, dass die Fremden eventuell Rettung und Zukunft bedeuten. So muss es doch kommen. Jesus hat es so angekündigt.

Was regt ihr euch auf, das die Menschen scharenweise die Kirchen verlassen und dann noch provozierend fragen: Was habt ihr denn zu bieten? Die Türen zu, die Fenster auch: Der Heide kommt! – Oder: Fahrt doch noch einmal und immer wieder hinaus und werft die Netze aus ... Das ist die einzige Chance. Der Herr steht hier und erwartet uns mit dem Brot des Lebens für alle.

Es ist, als ob sich Ostern mitten in die Welt hineingeschrieben hat und immer wieder stattfindet:

- damals an dem Feuer mit den Broten und den Fischen,
- immer wenn die Friedenstifter erleben, wie ihnen Gott den Frieden in die Hände legt und alle Welt ehrfürchtig schweigt und staunt,
- jedes Mal, wenn alte Welten am Verbrennen sind und die Herausforderung zur Zukunft angenommen wird.

Die Jünger lernen, den Lebenden *nicht bei den Toten* zu suchen. Sie entdecken mitten in ihrem Alltag die immer wiederkehrenden Szenen, in denen Jesus Heilung und Befreiung ermöglicht hat. Sie erinnern sich, dass Jesus ständig

Grenzen überschritten hat – bis hin zu den Ausgegrenzten ist er gegangen und hatte Gemeinschaft mit ihnen.

Die Jünger ahnen, dass Jesus nicht das Eindeutige in den Mittelpunkt stellte, sondern das Paradox: Er lehrte die Demut und ließ sich mit unermesslich teurem Öl salben. Er lehrte die Gewaltlosigkeit und war überzeugt, das Schwert zu bringen. Er sprach in Bildern, damit die Unwissenden verstehen und die Wissenden verwirrt wurden. Er verkündete ein Reich ohne Ort, ohne Grenzzaun, ohne sichtbares Merkmal – ein Reich, das erst kommt und schon da ist und aus unserer Perspektive lediglich aus Peripherie besteht. Er ist im Himmel beim Vater und zugleich schon mitten unter uns da. Er geht aus dem Leben durch den Tod hinein in das Leben.

Die Jünger erinnern sich an Jesu Mobilität: „Folge mir nach!“, war sein Ruf und: „Lasst die Toten ihre Toten begraben!“ Die Jünger reisten mit leichtem Gepäck, ohne Vorratstasche und Geld – wie Schafe unter die Wölfe. Sie fasten nicht und betteln nicht – als Fresser und Säufer sind sie verschrien.

Die mit Jesus gezogen sind, verkündeten seine Botschaft und stellten sie dar: Das Erstarrte ist abzuwerfen wie aller Ballast. Die Abkehr von den geregelten Gewissheiten: wie die Vögel des Himmels und die Lilien ... Alle Fesselung an den Alltag und an die Gewohnheit löst sich auf. Man denkt an die Aufhebung der Schwerkraft.

Die Fußwaschung werden sie niemals vergessen können: „Wer bei euch groß sein will, der sei der Diener aller.“ – „Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher in das Reich Gottes.“

Sie erinnern sich an die Wunder und Heilungen und Dämonenaustreibungen: Er zeigt die Möglichkeiten, die alle Schöpfung in sich birgt.

Der Lebende geht voraus in unsere Heimat – nach Galiläa – dort sehen wir ihn. Sein Tod – ja sein schreckliches Ende – steht dem Leben nicht mehr im Weg. Die Ostergeschichten zeigen die Jünger in genau dieser Spannung: Der Osterglaube reißt ihnen die Todesbilder und die Todesangst aus der Seele. Der Auferstandene lebt. Damals wie heute.

Uns sind all die Geschichten, die den Jüngern in ihrer Erinnerung geblieben sind und die man dem Paulus in Damaskus erzählt hat, liebevoll aufgeschrie-

ben. Wir können all das zur Kenntnis nehmen. Von den Jüngern Jesu lernen wir aber, dass sie das Erlebte wieder neu erleben und nun im *Osterlicht* im Sinne Jesu und in seinem Geiste versuchen zu handeln.

Auch wir sollen die Schriften lesen in dem Geist, in dem sie geschrieben sind:

- im Dank erfahrener Rettung,
- im Hunger nach Leben und Gerechtigkeit,
- in der Trauer über erlittenes Unglück,
- im Jubel glücklicher Erfüllung.

Es ist, als ob sich Ostern mitten in die Welt hineingeschrieben hat und immer wieder stattfindet:

Weil der Auferstandene lebt, erreicht er auch jeden von uns mit der Frage: „Liebst du mich?“ Vielleicht hörst du die Frage nur, wenn du einige Jesusgeschichten schon in deinem Leben entdeckt hast. Vielleicht kannst du nur antworten, wenn du schon einmal voller Sehnsucht oder Hunger, wenn du schon mal voller Dank und Jubel warst. Vielleicht erreicht der Auferstandene nur diejenigen, die sich von diesem Ostergeschehen aufbrechen lassen.

Missionarische Spiritualität¹

Markus-Liborius Hermann

Die biblische *Emmaus-Perikope* (Lk 24,13–35) kann helfen zu verstehen, was Mission heute bedeuten kann. Nach den dramatischen Ereignissen vor und nach Jesu Tod gingen zwei seiner Jünger weg von Jerusalem und „sprachen miteinander über all das, was sich ereignet hatte“. Während sie gehen, kommt Jesus hinzu. Er geht mit ihnen mit, an ihrer Seite, weg von Jerusalem, gewissermaßen in die „falsche“ Richtung. Er passt sich ihrem Rhythmus an, hört ihre Erlebnisse und ihre Wahrnehmung des Geschehenen, ihre Hoffnungen und deren Zerbrechen und Scheitern. Er selbst spricht erst, nachdem er ihre „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (*Gaudium et spes* 1) gehört hat. Sein sich anschließendes Erklären und Darlegen durch die Auslegung der Schrift ist jedoch nur ein Erstes; es folgt die durch ihn und in ihm *erfahrbare Gottesgemeinschaft* im Brechen des Brotes. Durch dieses realisierte Reich-Gottes-Geschehen gehen „ihnen die Augen auf“, ihnen wird eine neue Perspektive geschenkt, „Augen des Glaubens“ (Pierre Rousselot). Das bringt die Herzen der Emmaus-Jünger zum „Brennen“, das treibt sie heraus, zum Weitersagen, zur Mission.

Beim Thema *Missionarisch Kirche sein* geht es nicht um eine Spezialform von Kirche, sondern um eine ursprüngliche Gestalt der Kirche, die eine pastorale *Grundhaltung* nach sich zieht, welche *alle* Christen betrifft und auf den Weg und in die Nachfolge ruft: eine *missionarische Pastoral*. Hier finden sich zahlreiche Überschneidungen zu dem, was auch über eine *katechumenale Kirche* zu sagen wäre (vgl. Hermann 2016a) – auch die Bezeichnungen *Kirche der Beteiligung* und

¹ Der Text nimmt bereits vom Autor vorliegende Texte auf, u. a.: *Missionarisch Kirche sein als Grundhaltung aller kirchlichen Pastoral*, auf: www.kamp-erfurt.de/grundhaltung; *Zwischen Missionsbefehl (Mt 28,19) und „mitgehender“ Mission (Lk 24,15). Innere Spannungen biblischer Missionstexte*, in: *evangel* 3/2014. Die Schriftzitate in diesem Beitrag entsprechen der revidierten Fassung der Einheitsübersetzung von 2016.

der *Prozesse der lokalen Kirchenentwicklung* lassen sich in diesen Zusammenhang einordnen – in gewisser Weise kann man von unterschiedlichen Chiffren sprechen, die jeweils einen Aspekt besonders betonen. In der Sache geht es um einen umfassenden pastoralen Ansatz, der sich als eine konkrete Realisierung des Paradigmas „Missionarisch Kirche sein“ beschreiben lässt, oder, wie es Erzbischof Robert Zollitsch formulierte, als „eine pilgernde, hörende und dienende Kirche“ (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2010). Im Folgenden wird die Frage beleuchtet, was eine missionarische Spiritualität ausmacht. Dafür soll zunächst ein Blick auf die Schrift geworfen (1.) und die Geschichte befragt (2.) werden, um im Weiteren Anlässe und Ursachen der pastoralen Neuausrichtung (3.) zu betrachten und von dort Handlungsmöglichkeiten (4.) aufzuzeigen.

1. Biblische Aspekte

Jesu Botschaft vom Kommen der Gottesherrschaft kann man nicht für sich behalten. Jesus behält sie nicht für sich und auch seine Jünger sollen sie in seinem Auftrag anderen anvertrauen. So beginnt das öffentliche Wirken Jesu mit den Worten:

Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!

(Mk 1,15)

Das hier zum ersten Mal benannte Reich Gottes soll auch die Verkündigung der Jünger prägen (vgl. Mt 10,7; Lk 10,9–11). Der Sendungsgedanke ist so im Kern als jesuanisch zu bezeichnen. Die neutestamentliche Terminologie zur Beschreibung der urchristlichen Mission ist jedoch sehr vielfältig (Pesch 1982, 14 f.), auch wenn im Neuen Testament Grundlinien auszumachen sind.

Gottes Erbarmen für Israel. Das Wirken Jesu

Jesus verkündet das Kommen des Gottesreiches und wendet sich an die „verlorenen Schafe des Hauses Israel“ (Mt 10,5). Allein die Wahl der Zwölf

steht zeichenhaft für die Erneuerung des Gottesvolkes. Dabei sind besonders die „Kleinen“ im Blick:

Selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes. Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet gesättigt werden. Selig, die ihr jetzt weint, denn ihr werdet lachen.

(Lk 6,20 f.)

Hier spielt sicher Jesaja eine große Rolle, der im Blick auf den Neuanfang von Gott her gesagt hatte:

Der Herr [...] hat mich gesandt, um den Armen frohe Botschaft zu bringen, um die zu heilen, die gebrochenen Herzens sind, um den Gefangenen Freilassung auszurufen und den Gefesselten Befreiung, [...] um alle Trauernden zu trösten.

(Jes 61,1–2)

Diesen Anbruch der Gottesherrschaft zu verkünden ist das Modell der Aussendung der Jünger:

Geht! Siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe. Nehmt keinen Geldbeutel mit, keine Vorratstasche und keine Schuhe! Grüßt niemanden auf dem Weg! Wenn ihr in ein Haus kommt, so sagt als Erstes: Friede diesem Haus! Und wenn dort ein Sohn des Friedens wohnt, wird euer Friede auf ihm ruhen; andernfalls wird er zu euch zurückkehren. Bleibt in diesem Haus, esst und trinkt, was man euch anbietet [...].

(Lk 10,3–7)

Mit den Armen Armut teilen, mit den Hungernden Hunger, die Ernsthaftigkeit der Bitte um das tägliche Brot nachvollziehen können – diese „Methode“ zwingt die Jünger, sich ganz und gar auf die einzulassen, zu denen sie gesandt sind. Die Gastfreundschaft der Gastgeber wird dabei zu einem „Anknüpfungspunkt, über Gott und die Welt, über Jesus und seine Frohe Botschaft so ins Gespräch zu kommen, dass der Friede Gottes sich vertiefen und ausbreiten kann“ (Söding 2011, 504). Der Friede Gottes soll und muss also „im Miteinander des gemeinsamen Lebens“ (März 2009, 100) erprobt werden: Es geht hier um die „das Leben erneuernde Zuwendung des Erbarmens Gottes“ (ebd.). Und dieses gilt allen in Israel, daher wird Jesus auch ein „Fresser und Säufer“, ein „Freund der Zöllner und Sünder“ (vgl. Lk 7,33 f.; Mk 2,16) genannt, da er sich auch zu den Unreinen, den Nicht-Frommen, den Nicht-Stubenreinen setzte und mit ihnen aß: Dies ist praktizierte Gottesherrschaft, erfahrbare und

erlebbare Feste des Erbarmens Gottes (vgl. Zachäus; Lk 19,1–10). Hier steht nicht wie bei Johannes, dem Täufer, das Gericht im Vordergrund, sondern „die schon in der Gegenwart gegebene Erfahrung der Gottesherrschaft“ (März 2009, 101).

Die *Zwölf* haben bei der Sendung durch Jesus eine besondere Funktion. Jesus „macht“ sie, was normalerweise mit „er setzte sie ein“ übersetzt wird, doch ist der schöpferische Akt deutlich wahrnehmbar: So wie Gott im Anfang Himmel und Erde schuf bzw. „machte“ (vgl. Gen 1,1), so schafft bzw. macht Jesus die *Zwölf* (das Verb ist im Griechischen jeweils gleich).

Und er machte die Zwölf, damit sie mit ihm seien und damit er sie aussende, zu verkünden und mit Vollmacht Dämonen auszutreiben.

(Mk 3,14 f.)

Diese „Menschenfischer“ (Mk 1,17) sollen „Menschen für die Herrschaft Gottes und die Gemeinschaft mit Jesus gewinnen. Jesus beruft Jünger, um das Evangelium der Gottesherrschaft zu verbreiten“ (Söding 2011, 500) und bevollmächtigt sie auch, dies tun zu können. Damit ist das Evangelium in Wort und Tat, das mit Jesus nahegekommene Reich Gottes, nicht mehr allein in Jesus selbst erfahrbar, sondern auch in der Begegnung mit den von ihm beauftragten und bevollmächtigten Jüngern. Dies schmälert aber in keiner Weise die Tatsache, dass die Initiative immer von Jesus ausgeht, er bleibt „Meister und Herr“ (Joh 13,13), man kann getrost von einem absoluten „Primat Jesu“ sprechen (Söding 2011, 496 ff.):

Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und dazu bestimmt, dass ihr euch aufmacht und Frucht bringt und dass eure Frucht bleibt.

(Joh 15,16)

Diesem Verhältnis entspricht, dass die Berufung der Jünger mit den Worten „Kommt her, mir nach!“ (Mk 1,17) geschieht. Korrekt müsste es übersetzt werden mit: „Hinter mich!“ Das Sich-hinter-Jesus-Stellen, das Ihm-Nachfolgen ist entscheidend – gerade auch in schwierigen Situationen, wie Mk 8,33 zeigt. Petri nachvollziehbarer Wunsch nach einem Messias, der menschlichen Gottesbildern entspricht, bringt Jesus dazu, ihn zurechtzuweisen, allerdings nicht mit den Worten, die in der Einheitsübersetzung von 1980 zu lesen sind: „Weg mit dir, Satan, geh mir aus den Augen!“, sondern mit der Aufforderung,

sich wie bei der Erstberufung erneut hinter Jesus einzuordnen, ihm und seinem Weg zu folgen: „Hinter mich!“² Nachfolge ist also: sich auf den Weg zu machen, „hinter“ Jesus herzugehen, den Spuren Christi zu folgen (vgl. 1 Petr 2,21).

Hier wird kein bloßes Hinterhertappen angezielt, sondern ein Auftrag und damit verbunden ein Anteil-Erhalten an der Vollmacht, mit der Jesus selbst ausgestattet ist – dies aber „nicht als Belohnung für besondere Treue oder als Auszeichnung einer Elite, sondern im Interesse all derer, die Jesus für die Gottesherrschaft erst noch gewinnen will“ (Söding 2011, 498 f.). Jesus beauftragt und bevollmächtigt seine Jünger, ihn zu repräsentieren und an seiner Autorität zu partizipieren (vgl. Mk 9,37 par. Lk 9,48; Mt 10,40; Lk 10,16; Joh 13,20). Dies ist aber zuallererst ein *Dienst*, so wie Jesu Leben und Sterben im Ganzen ein Dienst ist, ein Für-die-anderen-da-Sein (vgl. Mk 10,45), „um zu suchen und zu retten, was verloren ist“ (Lk 19,10).

Von Bedeutung ist hierbei auch, dass die Formen der Zugehörigkeit zu Jesus schon biblisch sehr vielfältig sind: Neben den eingehender behandelten Zwölf, den Repräsentanten des eschatologischen Israels, lassen sich viele beeindrucken (vgl. Lk 11,27 f.), manche gewähren Gastfreundschaft, bzw. finanzielle Unterstützung (vgl. Mk 9,41 ff.), einige schenken seiner Botschaft von ganzem Herzen Glauben (vgl. Lk 19,1–10), Einzelne (wenige) werden von ihm in die Nachfolge gerufen (vgl. Mt 8,18 ff. par. Lk 9,57 ff.).

Matthäische Dissonanzen

Bei den biblischen Darstellungen der Mission fällt aber eines auf: Jesus „überschreitet zwar in Einzelfällen die [in Israel; MLH] üblichen Grenzen hin auf die Heiden, bewegt sich aber aufs Ganze gesehen in Israel“ (März 2009, 96). Erstaunlicherweise geht die nachösterliche Mission sehr schnell über Israel (*missio interna*) hinaus und wendet sich den Heiden, den Völkern (*missio*

² Die 2016 revidierte Einheitsübersetzung trägt dem Rechnung und übersetzt: „Tritt hinter mich“.

externa) zu. Zwei berühmte Texte aus dem Matthäusevangelium markieren diesen Übergang:

Diese Zwölf sandte Jesus aus und gebot ihnen: Geht nicht den Weg zu den Heiden und betretet keine Stadt der Samariter, sondern geht zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel!

(Mt 10,5 f.)

Hier findet sich der Rahmen der vorösterlichen Wandermission Jesu, die ausschließlich auf Israel zielt. Doch keine 20 Jahre später wird genau das, was hier ausgeschlossen wird, durch die christlichen Missionare getan: Ausdrücklich geraten auch die Heiden, die Völker, in den Fokus christlicher Mission. Matthäus nimmt diese Spannung in seinem Evangelium auf und beschreibt die Erweiterung des Missionsauftrags mit dem „klassischen“ sogenannten „Missionsbefehl“:

Mir ist alle Vollmacht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht und macht alle Völker zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Und siehe, ich bin mit euch alle Tage bis zum Ende der Welt.

(Mt 28,18–20)

Das missionarische Wirken Jesu hatte also ein anderes Format als das der nachösterlichen Kirche. Lukas reagiert darauf mit der Abfassung seines „Doppelwerks“, dem Evangelium (Lk) und der Apostelgeschichte (Apg). Während sich ersteres auf das Leben Jesu bezieht, „läuft das Wort Gottes weiter“, eben in der Geschichte der Kirche („Apostelgeschichte“). Das vorösterliche Missionswerk ist also Aufgabe und Möglichkeit einiger weniger, das nachösterliche stellt sich jedoch als das „aller [...], die an das Evangelium glauben (Mk 8,34)“ (Söding 2011, 495), dar. Ostern ist in diesem Sinn eine Entgrenzung des göttlichen Heilshandelns auf alle Völker hin.

Gottes Erbarmen für die Völker. Die Kirche

Ostern erweist den Gekreuzigten als den zu Gott Erhöhten. Nur durch dieses Ereignis ist es überhaupt zu verstehen, dass die „Sache Jesu“ weitergeht. Die gerade noch verängstigten und niedergeschlagenen Jünger machen sich auf

und tragen den österlichen Impuls nach dem Geistempfang am Pfingstfest weiter. Jesus wird vergegenwärtigt, die Verkündigung wird christozentrisch. Doch trotz der Beschreibung diverser Zuwächse (vgl. Apg 2,41; 5,12–16; 6,7) versteht sich die Jüngergemeinde nach wie vor als eine Gruppe in Israel mit messianischer Prägung. Daher begann die christliche Mission anfangs normalerweise in den Synagogen (vgl. Paulus). Dort fanden sich u. a. auch sympathisierende Heiden, die Gottesfürchtigen, die wichtige Adressaten der christlichen Verkündigung darstellten.

In der Apostelgeschichte findet sich einer der wichtigen Begriffe, die hinter dem lateinischen Begriff *missio* stehen: *apostolê* (Apg 1,25; vgl. auch: Röm 1,5; 1 Kor 9,2; Gal 2,8), der nicht vom Titel und Amt des *apostolos* zu trennen ist. Von Bedeutung ist hierbei, dass das „Apostelamt [...] zunächst keine Ausrichtung [hat], die nach außen zielt, sondern nach innen: in das Zentrum des Volkes Gottes hinein. Es dient der Neu-Ordnung des Volkes Gottes“ (Wucherpennig 2003, 1 f.). Bei Paulus treten dann die zentrifugalen Kräfte nach „außen“ stärker zum Vorschein. In Kreisen, die um Jerusalem als Mittelpunkt seines „Missionsgebiets“ herum wachsen, verkündet er das Evangelium: „So habe ich von Jerusalem aus im Umkreis bis nach Illyrien überallhin das Evangelium Christi gebracht“ (Röm 15,19b). Die nach Ostern und Pfingsten einsetzende Bewegung überschreitet alle vorher noch wahrzunehmenden Grenzen. Dabei sind vor allem die *Städte* von Bedeutung, die die Zentren des religiösen, kulturellen und politischen Lebens darstellten. Nicht umsonst ist die Apostelgeschichte ausgespannt zwischen Jerusalem und Rom. Dazwischen liegen Ephesus, Athen, Korinth etc. In den Städten sollten die christlichen Gemeinschaften als strategische missionarische Zentren ausstrahlen und anknüpfen. Dies gelang offenbar so gut, dass man mit Fug und Recht vom Christentum als Stadtreligion sprechen kann (vgl. Bendemann/Tiwald 2012; Ebner 2012; Söding 2014). Auf dem Areopag in Athen hält Paulus dann auch seine berühmte Heidenmissionspredigt (vgl. Apg 17), die sich um die Anschlussfähigkeit der christlichen Botschaft an die antike Philosophie bemüht. Diese Rede bricht mit dem Hinweis auf die Auferstehung Jesu von den Toten ab „und zeigt damit in der Tat die entscheidende Differenz zur antiken Weltsicht auf“ (März 2009, 104). Am „Gekreuzigten: für Juden ein Ärgernis, für Heiden eine Torheit“ (1 Kor 1,23) und an der Stellung zu ihm

entscheidet sich letztlich alles. Durch ihn sind aber nun auch alle Menschen, „Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau“ (Gal 3,28) eingeladen, sich dem Reich Gottes anzuvertrauen, denn in Christus Jesus sind alle „einer“.

Dies ist dann auch das durchtragende Moment: Es geht bei der Mission nicht darum, „durch den Hinzugewinn von Sympathisanten Einfluss zu gewinnen oder die eigene religiöse Aktionsbasis zu vergrößern. Es geht vielmehr darum, angesichts vielfacher existentieller Not der Menschen das Erbarmen Gottes zu verkünden und zu leben“ (März 2009, 105). Diente Jesu Wirken in Israel also als Zeichen von Gottes Erbarmen in Israel, so verdeutlicht die nachösterliche Mission insgesamt das allen Völkern, allen Menschen nahekommende Erbarmen Gottes. Das neue Volk Gottes ist Israel in eschatologischer Vollen- dung, ein universales Heilsangebot für alle Völker, entgrenztes Erbarmen, universales Zeichen für die Gegenwart und Zukunft der Gottesherrschaft. Wegen dieser „Frohen Botschaft“ sind die Christen „Zeugen Jesu“ (Apg 2,14.32), „Christi Wohlgeruch“ (2 Kor 2,14), „ein Brief Christi“ (2 Kor 3,2–6). In diesem Sinne kann die Mission auch nicht zur Diskussion stehen, denn die Liebe Gottes steht nicht zur Diskussion – sie steht nicht in menschlicher Verfügungsgewalt:

Wenn ich nämlich das Evangelium verkünde, gebührt mir deswegen kein Ruhm; denn ein Zwang liegt auf mir. Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!

(1 Kor 9,16)

2. Der Missionsbegriff – Historische Aspekte

Die Verkündigung des Evangeliums unter allen Menschen hatte im Neuen Testament also vielfältige Begrifflichkeiten angenommen – umso mehr stellt sich die Frage, woher die Bezeichnung „Mission“ eigentlich stammt. Erhellend ist dabei, dass sich der Begriff „Mission“ ursprünglich im Rahmen der *Trinitätstheologie* findet, um die Sendung des Sohnes durch den Vater sowie die Sendung des Geistes durch den Sohn zu bezeichnen. Dabei wird von *Sendungen* (*missiones*) gesprochen. Von dort aus fand er Eingang in die pastorale Sprachwelt der Kirche. Diese Aufnahme in die Pastoral ist in der Sache äußerst

sinnvoll, da die Mission, d. h. die Sendung der Kirche in die Welt und zu allen Menschen, ihren tiefsten Grund im kommunikativen und trinitarischen Wesen Gottes hat. Diese Sendung setzt sich in der Fleischwerdung des Sohnes fort, in der Gott den Menschen in Jesus Christus nahe kommt, ihnen gewissermaßen „auf den Pelz rückt“ und ihnen in der Welt, in der sie leben, nicht in irgendeiner anderen Welt, seine Freundschaft anbietet (vgl. *Dei verbum* 2 unter Verweis auf Ex 33,11 und Joh 15,14–15). So kann der Hebräerbrief von den Menschen als den „Brüdern“ Jesu sprechen (Hebr 2,17). Dieser Sendung schließt sich die Sendung der Kirche an, die das universale Heilssakrament, also „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ ist (*Lumen gentium* 1). Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus setzt sich so in der Kirche als dem Leib Christi fort. Missionarische Pastoral ist daher immer kirchliche Pastoral und umgekehrt. In der innertrinitarischen Sendung gründet die universale Heilsgemeinschaft, an der alle Menschen durch Verkündigung und sakramentale Eingliederung beteiligt werden sollen. Der eigentliche Ursprung des missionarischen Unterwegs-Seins der Kirche ist also die trinitarische Sendung.

Als *terminus technicus* etablierte sich die Bezeichnung „Mission“ erst im 16. Jahrhundert. Die Jesuiten, die neben den drei Ordensgelübden Armut, Gehorsam und Ehelosigkeit das Gelübde *de missionibus*, das Gelübde der „Mission“, abzulegen hatten, verbanden damit die Anstrengungen zur Ausbreitung des Glaubens, der bewussten Verkündigung des Evangeliums unter Nichtchristen: So gehörte die Mission von Anfang an zum Charisma des Jesuitenordens. Im Rückblick verwundert auch der Zeitpunkt nicht – war das 16. Jahrhundert doch von der Entdeckung und dem Aufbruch in die „Neue Welt“ und von den Wirren der Reformation geprägt. „Der Gründer, Ignatius von Loyola, und seine ersten Gefährten verbanden Pilgerschaft und Mission zu einem einzigen Ideal. Die Idee einer ortsungebundenen und missionarisch ausgerichteten Pilgerschaft sollte auch die Grunddynamik des noch jungen Ordens bestimmen, und sie schlug sich in den Satzungen des Ordens nieder“ (Collet 2010, 21). Durch das Gelübde *de missionibus* erklärte sich jeder Jesuit dazu bereit, an den Ort zu gehen, an den er geschickt (diese nannten sich *Divisiones* oder *Missiones*) und den Auftrag zu erfüllen, der ihm aufgetragen wurde. „Mission bedeutete dementsprechend sowohl den Akt der Sendung als

auch den Auftrag, der zu erfüllen war. Mission bedeutete darüber hinaus auch den Ort, wo diese Arbeit verrichtet wurde“ (ebd. 22). Der erste große Missionstheoretiker der Neuzeit, José de Acosta SJ (1540–1600), definierte Mission in seinem aus dem Jahr 1588 stammenden Grundlagenwerk „De procuranda indorum salute“ folgendermaßen: „Unter Missionen verstehe ich jene Reisen und Pilgerschaften, die man unternimmt, um Stadt für Stadt das Wort Gottes zu verkünden“. Von dort her etablierte sich dieser Wortgebrauch von Mission auch außerhalb der Gesellschaft Jesu, wenn er dort auch „immer mehr die Arbeit der Evangeliumsverkündigung bei Ungläubigen und Häretikern“ (ebd.) bezeichnete.

3. Anlässe und Ursachen der pastoralen Neuausrichtung im 20. und 21. Jahrhundert

Im 20. Jahrhundert wurde vor allem angesichts von *Krisenerfahrungen* neu über den Begriff der Mission nachgedacht, sei es beispielsweise von *Josef Pieper* (1904–1997) und von *Alfred Delp SJ* (1907–1945) zu Zeiten der nationalsozialistischen Diktatur, oder von *Ivo Zeiger SJ* (1898–1952) nach dem Zweiten Weltkrieg. Ähnliches geschah auch durch die Denkmurbrüche in den 1960er-Jahren im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965). Da Krisen grundsätzlich zur Neuorientierung nötigen, ist dies auch angesichts der sich gegenseitig verstärkenden kirchlichen Krisen in den letzten Jahren keine Überraschung (vgl. Ebertz 2011). Alles in allem wird jedoch deutlich, dass der in der Krise steckende Missionsgedanke als „Grundwort kirchlichen Lebens“ (Karl Lehmann) zurückkehrt: Neben den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, unter denen im missionarischen Zusammenhang vor allen *Gaudium et spes*, *Lumen gentium* und *Ad gentes* genannt sein müssen, sticht hier besonders die 1975 von Paul VI. veröffentlichte Enzyklika *Evangelii nuntiandi* heraus, die als ein klassischer Basistext zum Thema Mission und Evangelisierung gelten kann. 1990 unterschied Johannes Paul II. in seiner Missionsenzyklika *Redemptoris missio* drei Formen von Mission: Die *Erstmission* (*missio ad gentes*): dort wo das Evangelium noch nicht bekannt ist; die *normale Seelsorge*: wo die Kirche in Gemeinden lebt und solide Strukturen besitzt und die *neue Evangelisierung*: in Ländern alter christlicher Tradition, in denen ganze Gruppen von Getauften

den lebendigen Glauben verloren haben (*Redemptoris missio* 33). 1996 formulierten die französischen Bischöfe in ihrem „Brief an die Katholiken Frankreichs“ unter dem Titel *Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft* („*Proposer la foi*“) das Anliegen, ein neues Kapitel der missionarischen Sendung der Kirche unter den gegenwärtigen Bedingungen unserer mitteleuropäischen Kultur zu eröffnen: Den Glauben selbstbewusst und demütig anbieten oder vorschlagen. 2000 veröffentlichte die Deutsche Bischofskonferenz das von der Pastoralkommission erarbeitete Schreiben „*Zeit zur Aussaat*“ – *Missionarisch Kirche sein* und machte sich damit die Anliegen von *Evangelii nuntiandi* und *Proposer la foi* zu eigen. 2004 wurde dies um die weltkirchliche Perspektive ergänzt: *Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche* legt vor dem Hintergrund des schwindenden weltmissionarischen Bewusstseins unter den katholischen Christen in Deutschland auf der Grundlage des Zweiten Vatikanischen Konzils und der nachkonziliaren Lehrverkündigung ein erneuertes, theologisches Missionsverständnis dar, das in der Berufung eines jeden Menschen zur Freiheit und zur Wahrheit seine Mitte hat. 2013 veröffentlichte Papst Franziskus das Apostolische Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute und setzte damit ein Ausrufezeichen hinter den missionarischen Grundauftrag der Kirche. Daran schloss sich 2015 das Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral „*Gemeinsam Kirche sein*“ an, dass den Weg von der Volkskirche zu einer Kirche des Volkes Gottes begleiten und unterstützen will. Es wirbt für eine „Kirche im Werden“, für die eine dynamische Sicht der Taufe und des Christseins theologisch leitend ist.

All diese Texte stellen grundlegende Anfragen an pastorale Selbstverständlichkeiten und damit auch ekklesiologische Fragen: „Haben wir uns vielleicht viel zu sehr in unseren Gemeinden eingerichtet? Kreisen wir nicht zu stark um uns selbst? Gibt es bei uns den Willen zu wachsen statt zu schrumpfen? Interessieren uns die anderen, die draußen sind, wirklich? Haben wir noch den Mut, andere auf den Glauben anzusprechen, oder sind wir vielleicht selbst nicht mehr so ganz von unserer Sache überzeugt und riskieren wir vielleicht deshalb nichts mehr?“ (Kasper 2011, 28). Sehen die Zukunftsvisionen mancher so aus, dass man sich das erhofft, was man verloren hat? Findet sich nicht zum Teil eine große „Sehnsucht nach dem Vergangenen“ (Bucher 2011, 359), da man wusste, was man hat? Was bedeutet eine solche „Selbstgenügsamkeit im

Glauben“ (Koch 2011, 43), ein solches Nicht-wachsen-Wollen, ein solcher Unwille zur Veränderung? Ist eine solche „selbstgenügsame Besitzstandswahrung“ (ebd.) nicht Ausdruck dessen, was Joachim Wanke eine mangelnde Überzeugung genannt hat, dass uns mit dem Evangelium etwas sehr Kostbares anvertraut wurde (Wanke 2000). So mahnt auch Papst Franziskus an, „auf dem Weg einer pastoralen und missionarischen Neuausrichtung [bzw. Umkehr; MLH] voranzuschreiten, der die Dinge nicht so belassen darf, wie sie sind“. Er fordert einen „Zustand permanenter Mission“ (*Evangelii gaudium* 25). Dies bedarf natürlich einer vorangehenden Situationsanalyse.

Ein „säkulares Zeitalter“ (Charles Taylor)

Grundsätzlich muss man konstatieren, dass unser „säkulares Zeitalter“ (Charles Taylor) nicht mehr von einem fraglos vorgegebenen Gotteshorizont bestimmt ist. Vielmehr steht heute, zumindest in unseren Breitengraden, der Gottesglaube insgesamt zur Disposition, „nicht irgendwelche Einzelheiten des christlichen Glaubensbekenntnisses“ (Wanke 2011). All diese „Einzelheiten“ werden in der säkularen Öffentlichkeit zumeist als irrelevant betrachtet, als lebensferne Fachdiskussion jenseits der eigenen Lebenswirklichkeiten. Wie ist nun die aktuelle Situation zu beschreiben?

Im Rückblick kann in Deutschland spätestens seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts mit zunehmend beschleunigender Dynamik von einer massiven Umwälzung des gesellschaftlichen Lebens gesprochen werden, wobei auf dem politischen, wirtschaftlichen und geistesgeschichtlichen Feld seit dem 18. Jahrhundert Modernisierungsprozesse festzustellen sind: „Gewachsene Milieus lösen sich mehr und mehr auf; über Jahrhunderte hinweg geprägte Selbstverständlichkeiten verschwinden. Einen allgemein anerkannten Ersatz gibt es nicht“ (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2012, 13; Robert Zollitsch). Neben einer wachsenden Arbeitsteilung findet sich auch eine „Segmentierung der Lebensbereiche“ (Rahner 1966, 208), die zur Folge hat, „dass der einzelne [Mensch] eine Fülle von Rollen zu übernehmen hat und ständig seine Rollen wechseln muss“ (ebd. 209; aufg. bei: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2012, 13 f.). Diese Entwicklung betrifft natürlich auch den Bereich des Religiösen. Sie wurde bis zur Jahrtausendwende vor

allem als *Säkularisierung* bezeichnet, im Sinne eines linear ablaufenden unumkehrbaren Prozesses des Bedeutungsverlustes von Religion. Im weiteren Verlauf wurde sie durch die *Individualisierungsthese* und das *Marktmodell* ergänzt, bzw. zu ersetzen versucht.

An dieser Stelle soll auf den kanadischen Soziologen *Charles Taylor* rekurriert werden, der mit seinem Werk *Ein säkulares Zeitalter* aus dem Jahr 2009 einen entscheidenden Diskussionsbeitrag eingebracht hat. Für ihn bedeutet Säkularität „nicht einfach ein Verschwinden des Religiösen aus der Öffentlichkeit oder den Rückgang von Glaubenspraxis und Glaubenswissen im Sinne einer Subtraktionsgeschichte, sondern einen tiefen Umgestaltungsprozess fundamentaler Lebens-Erfahrungen und damit eine positive Herausforderung und Chance, innerweltliche Sinnsuche als legitim und ernstzunehmend zu akzeptieren“ (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2012, 6). Säkularität zeigt sich somit in unseren west- und mitteleuropäischen Gesellschaften geradezu „als Bedingung des Religiösen“ (ebd. 5) – nicht als ein zu bekämpfender Gegner des Glaubens. Das Phänomen Säkularität ist vielmehr ein Prozess, der sich mit einer gewissen inneren Logik daraus ergibt, dass in einer pluralen Gesellschaft Menschen auf ganz unterschiedliche Art und Weise ihren Sinnbedürfnissen nachgehen können. Die einen finden nach wie vor Sinn in den klassischen Formen der Religiosität. Aber neben diesen gibt es unter pluralen Verhältnissen viele Alternativen. Und deswegen ist Religion nur eine Möglichkeit unter vielen anderen auch, ein sinnerfülltes Leben zu praktizieren. Dieses zentrale Charakteristikum – *Pluralismus* – hatte *Karl Rahner* bereits 1966 als das „Fehlen einer letzten, allen übergeordneten und alles durchwaltenden ideologischen und funktionalen Steuerung sämtlicher Vorgänge dieses Systems, die im System selbst ihren Platz hätte“ (Rahner 1966, 210) beschrieben.

In ähnlicher Stoßrichtung beschreibt *Karl Gabriel* die aktuelle Situation im Blick auf den Pluralismus als die „multiplen Modernen“ und zeigt damit eine Differenzierung im Sinne der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen an (Gabriel 2008). War es „unter den kulturellen Bedingungen der Vor-Moderne [...] kaum möglich, so etwas wie Sinn, Fülle und gelingendes Leben außerhalb einer Religion zu erfahren“ (Zollitsch 2012, 1), so stellt Religion in unserer säkularen Zeit nur noch eine Möglichkeit der Sinndeutung unter mehreren dar – „bis hin zur religiösen Indifferenz und radikalem Atheismus“ (ebd.). Damit ist das

Christsein, so *Maria Widl*, kein Erbe mehr, nicht mehr „normal“, sondern wird zu einer echten persönlichen Entscheidung. Das Traditionschristentum wandelt sich mehr und mehr zu einem Wahlchristentum. Die Kirche hat kein Monopol mehr auf Religion, sondern steht in einer Konkurrenz der Hoffnungen. Glaube ist zudem keine Konvention mehr, „das, was sich gehört“, sondern eher ein prophetisches Zeichen (vgl. Widl/Loffeld 2013).

Interessant ist hier ein Blick auf die besondere Situation in Ostdeutschland. Während in den sogenannten alten Bundesländern vor allem eine Emanzipation von den Kirchen im Sinne einer Befreiung gesellschaftlicher Teilbereiche von der Deutungshoheit der Institution Kirche stattgefunden hat, so finden sich im Osten Deutschlands nur wenige Gläubige, viele von Kirche und Religion Unberührte, auch nur wenige Suchende. Man kann feststellen, dass sich der Glaube einerseits „[o]ffenbar [...] durch keine Macht besiegen [lässt]; man [...] aber auch ganz ohne ihn zufrieden und anständig leben“ kann (Widl 2011, 43). Diese Beobachtung erscheint theologisch zwar wenig befriedigend („der auf Gott geschaffene Mensch“), doch die Erfahrungen zwingen zu dieser nüchternen Feststellung. Eberhard Tiefensee konstatiert daher, dass „die These, jeder Mensch sei irgendwie religiös, transzendentalphilosophisch Sinn ergibt, empirisch aber falsch ist“ (Tiefensee 2016, 17). Der „Mehrwert des Glaubens“ ist nicht einfach plausibel zu machen: „Nicht zu glauben, scheint für viele tatsächlich ‚normal‘ sein zu können“ (Zollitsch 2012, 28). Man kann mit Bischof *Gerhard Feige* von einer „ererbten Gottlosigkeit“ (Feige 2010) sprechen.

Über den ostdeutschen Bezugsrahmen hinaus konkretisiert sich zudem in der neuen *außerkirchlichen* Religiosität das Phänomen, dass die Kirchen in der säkularen Postmoderne, bzw. den multiplen Modernen, das gesellschaftliche Monopol auf Religion im Sinne des Transzendenzbezugs verlieren (vgl. Widl 2011, 44). „Die Menschen haben nicht aufgehört, irgendwie geistlich zu leben, doch dieses Leben findet außerhalb der Kirche statt“ (Kolvenbach 2001, 32). Auch ist festzustellen, dass manche Menschen „ihr Bedürfnis nach Transzendierungserfahrungen auf völlig säkulare Weise befriedigen“ (Widl 2011, 44). *Maria Widl* spricht in diesem Zusammenhang von *Religionsanalogia* – konkret: z. B. Sport, virtuelle Welten, Wissenschaft, Freunde, Musik, Süchte und auch Gewalt; in Ostdeutschland besonders die Familie, die exakten Wissenschaften und der Pragmatismus des kleinen, alltäglichen Glücks (ebd. 45). Diese

Religionsanaloge erfüllen alle Funktionen von Religion, nach *Franz-Xaver Kaufmann* Identitätsstiftung, Handlungsführung, Sozialintegration, Kontingenzbewältigung, Kosmisierung und Welttdistanzierung (ebd. 44). Damit geht die „Grundbestimmung des Menschseins, ehemals umfassend in Christentum und Kirche als Religion abgedeckt, [...] völlig in die Selbstbestimmung des Menschen und die Selbstkonstruktion der Kultur über“ (Widl 2014, 32). Auf diese säkulare Weise können „Menschen [...] mit den Wechselfällen des Lebens durchaus pragmatisch umgehen, ohne auf das Konstrukt einer Religion zurückgreifen zu müssen. Im Osten Deutschlands tun sie dies nachweisbar und ohne dabei unglücklicher oder unmoralischer zu sein als im Westen“ (ebd. 31). Nicht-Christen sind „davon überzeugt, dass sie anständig leben können, ohne Christen zu sein“ (Pastoraler Arbeitskreis des Bistums Magdeburg 1997, 12). In dieser Situation muss sich eine missionarische Spiritualität verorten.

Aufbruch von Jesus Christus her

Eine missionarische Spiritualität kann nur von Jesus Christus her entworfen werden. Damit ist bereits ein entscheidender Punkt erreicht: Missionarische und evangelisierende Pastoral ist zuallererst keine Frage nach einer neuen Methode, „nach dem Einsatz neuer Medien und Techniken, oder der Anwendung von soziologischen, psychologischen oder pädagogischen Einsichten“ (Kasper 2011, 28). Dies alles kann zwar hilfreich sein, aber zuallererst geht es um die Frage, was das Evangelium ist, um das es beim Evangelisieren ja geht. Und hier lautet die Frage natürlich besser: Um wen geht es?

Jesus verkündet die Botschaft vom Kommen des messianischen Heils als Reich des Friedens, der Gerechtigkeit und des Lebens (vgl. Jes 9,1–6; 35; 49,9–50,3; 60 u. a.). Es ist in einer aus den Fugen geratenen Welt die Verheißung eines universalen Friedens (shalom) und einer neuen gerechten Ordnung“ (Kasper 2011, 29). Dieses Reich Gottes ist ein Geschenk, Gottes Gabe, Gnade, aber gleichzeitig auch Aufgabe des Menschen, unsere Aufgabe und „kein bequemes Ruhekissen“ (ebd. 30). Eben deshalb heißt es im Markusevangelium: „Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ – Das bedeutet eine „radikale Kursänderung in der Gesamtausrichtung unseres Lebens“ (ebd.). Papst em. Benedikt XVI. sagt

in diesem Zusammenhang: „Das Christentum ist keine Summe von Ideen, keine Philosophie oder Theologie, sondern ein Lebensstil“ (Benedikt XVI. 2009). Gerade deshalb, weil es um Jesus Christus geht, bedeutet eine neue Evangelisierung, eine neue Mission nicht ein neues und ein neumodisches Evangelium, auch nicht ein der Zeit angepasstes Evangelium. In diesem Zusammenhang sei auch im Anschluss an Walter Kasper noch folgendes erwähnt: „Wir dürfen uns nicht einbilden, wir könnten es besser als Jesus, der am Ende ans Kreuz geschlagen wurde und nur so den Weg zu Ostern bahnte“ (Kasper 2011, 33). All unsere Bemühungen werden nicht ohne Konflikte vonstattengehen, genauso wenig wie bei der „alten Evangelisierung“.

Eine „geistliche Herausforderung“ (Walter Kasper)

Bei dem Thema *Missionarisch Kirche sein* geht es also nicht primär um „Aktionen, neue Strukturen, neue Planstellen, zusätzliche Haushaltsmittel, nicht darum Gremien einzusetzen oder Konferenzen einzuberufen“ – es geht vielmehr um „eine geistliche Herausforderung“ (ebd. 34; Hervorhebung MLH). Es geht um die Einführung in die Freundschaft mit Jesus. Eine persönliche Beziehung, eine jede Freundschaft und noch mehr eine jede Nachfolge verlangt, dass ich den anderen kenne. Wenn wir Christen jedoch nicht mehr sprachfähig und nicht mehr auskunftsfähig sind, brauchen wir eine neue Art von Glaubensschule, die hilft, wieder sprachfähig zu werden. „Die eigentliche Glaubenskrise liegt heute im weitgehenden Verblässen des biblischen und kirchlichen Christusglaubens“ (Koch 2011, 48).

Und weil es zuerst und vor allem um die Gottesfrage geht, um eine Hinführung zum Geheimnis ist eine missionarische Spiritualität vor allem eine „Gebetsschule“ (Kasper 2011, 35), die in eine persönliche Beziehung führen kann. Schon die Jünger bitten Jesus aus diesem Grund: „Herr, lehre uns beten“ (Lk 11,1). Joachim Wanke plädiert dafür, „in die Gebetsschule des Herrn [zu] gehen“ (Wanke 2012) – eine Aufgabe, die Vorrang hat. Denn dadurch wird der „geistliche Grundwasserspiegel“ gehoben, dessen Vorhandensein „einen Garten oder einen Acker [erst] fruchtbar“ macht (ebd.).

Es geht so also alles in allem nicht um eine neue Kirche, sondern um eine *neue Art Kirche* zu sein, eben eine *missionarische*, was wie deutlich geworden sein

dürfte, keine neue Art, sondern eine ganz ursprüngliche ist. Wenn die Kirche nicht missionarisch ist, ist sie nicht mehr Kirche, sie verliert ihren ureigenen Zweck. Die Kirche ist als „Resonanzraum“ (Wanke 2004, 323) der Melodie des Evangeliums der erste Lebens- und Erfahrungsraum des Glaubens. Sie soll den Dank an Gott unter allen Menschen vervielfältigen (vgl. 2 Kor 4,15). Überdeutlich ist damit, dass die Kirche nicht um ihrer selbst willen da ist. „Sie soll Gottes Wirklichkeit bezeugen und möglichst alle Menschen mit Jesus Christus, mit seinem Evangelium in Berührung bringen“ (Wanke 2000, 37). Das ist der Gehalt der sakramentalen ekklesiologischen Bestimmung des Zweiten Vatikanischen Konzils, das die Kirche als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (*Lumen gentium* 1) beschreibt. Kirche ist nicht der „heilige Rest“, kein Rückzugsort für die Vollkommenen, sondern Ferment, Sauerteig. Aus genau diesem Grund ist auch Mission kein Anhängsel. Das Christentum gibt es nur, weil es die Mission gibt. Kurt Koch formuliert es folgendermaßen: „Wenn es die Kirche gibt, um zu evangelisieren, dann steht mit der Mission nichts weniger auf dem Spiel als die Kirche selbst, und zwar so sehr, dass man urteilen muss: Eine Kirche, die nicht mehr missioniert, hat im Grunde schon de-missioniert. Es ist vielmehr an der Zeit, dass wir uns als Christen und als Kirche auf unseren Missionsauftrag zurückbesinnen. Denn Mission ist nichts anderes als die Antwort der Kirche auf jene Liebe Gottes, die sie selbst erfahren hat und die sie den Menschen nicht vorenthalten darf“ (Koch 2004, 43 f.).

4. Handlungsoptionen

Als missionarische Grundhaltung ergibt sich daraus: Mission bedeutet das *Christsein von denen her zu entdecken, denen wir es sagen wollen*. Bezeichnend ist dafür die Aussage des verstorbenen Bischofs Klaus Hemmerle (1929–1994):

Lass mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe.

(Hemmerle 1996, 329)

Vieles wird hier deutlich, u. a. der *gemeinschaftliche Wegcharakter des christlichen Glaubens*. Denn dieser ist primär kein System von Glaubensartikeln, sondern

ein Weg in die und in der Nachfolge Jesu, dem „Urheber und Vollender des Glaubens“ (Hebr 12,2). Diesen Prozess hat Tertullian (150–220) folgendermaßen auf dem Punkt gebracht: „Fiunt, non nascuntur Christiani“ – man kommt nicht als Christ zur Welt, sondern *wird* Christ durch die Hinwendung zu Jesus, dem Christus. Insofern ist der christliche Gottesglaube „nicht andemonstrierbar. [Er muss] erprobt werden, um [seine] Evidenz zu erweisen [...]. Wenn man [...] nicht ergriffen wird, sind Belehrungsversuche mit der Zielrichtung ihrer Verinnerlichung meist aussichtslos. Was man aber tun kann ist: Man kann solche Bindungen bezeugen, man kann von ihnen erzählen, man kann sie empfehlen (‘vorschlagen’ – proposer [...]). Und genau das – bezeugen, erzählen, vorschlagen – sind die Felder, innerhalb derer sich eine missionarische Pastoral ereignen kann“ (Wanke 2010).

Grundsätzlich gilt hierbei, dass *alle Menschen* Gottes Volk sind, seine Liebe und Gnade bezieht sich auf alle Menschen und zwar *bedingungslos*. Gottes Liebe ist nicht davon abhängig, ob der Mensch zum Glauben an ihn kommt. Der Glaube ist nicht die Bedingung für das Von-Gott-geliebt-Werden. Ein Unterschied besteht aber sicher darin, ob der Mensch um diese Liebe Gottes weiß oder nicht (vgl. Fuchs 2016, 142). Dieses gläubige Wissen um die Liebe Gottes verlangt zweifellos nach Antwort und Nachfolge. Doch dies darf nicht in ein Schwarz-Weiß-Schema abrutschen, nach dem auf der einen Seite die Christen und auf der anderen Seite „die Anderen“ stehen. Das Evangelium kann nicht einfach wie ein Paket weitergereicht werden und ist uns Christen nicht näher als den anderen: „Wir Christen sind nicht besser als unsere Mitmenschen. Aber wir haben es besser. Wir haben in unseren Händen [...] was andere nicht haben, eine sehr präzise Landkarte, die das Lebensterrain im Überblick zeigt und die gangbaren Wege zu dem alles entscheidenden Ziel“ (Wanke 2004, 325). Aber auf diesem Weg sind die Christen wie alle Menschen als „wanderndes Gottesvolk“ unterwegs: „Wir kennen den Weg, auch wenn wir ihn schuldhaft und verbockt zeitweilig selbst nicht gehen“ (ebd.). So soll die grundlegende Perspektive folgendermaßen beschrieben sein: Beim Thema Mission „geht es um die Wiedergewinnung einer Grundbestimmung des Christseins und des Kircheseins: Wir sind nicht für uns selbst da. Wir haben als katholische Christen (in Gemeinschaft mit allen anderen Mitchristen in der Ökumene) für alle Mitbürger in diesem Land eine Aufgabe. Ohne das Evangelium Jesu Christi

fehlt [...] etwas Entscheidendes. Es fehlt [...] ‚das Licht von oben‘, der Gotteshorizont“ (ebd. 321).

In diesem Sinne hat auch das Zweite Vatikanische Konzil formuliert: Die „pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach ‚missionarisch‘ (d. h. als Gesandte unterwegs), da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes, des Vaters“ (*Ad gentes* 2). Wäre die Kirche nicht missionarisch, würde sie also ihr Wesen verfehlen. Damit berührt das Thema Mission *alle* kirchlichen Grundvollzüge (Martyria, Leiturgia, Diakonia, Koinonia) und lässt sich nicht auf bestimmte Aufgabenfelder, wie z. B. die Verkündigung, beschränken. Missionarisch Kirche zu sein ist eine *Grundhaltung* aller Pastoral und zuallererst ein geistlicher Prozess (vgl. Hermann 2010). Dabei spielen alle Glieder des Volkes Gottes eine bedeutsame Rolle. Papst Franziskus sagt in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* (2013): „Die Mission im Herzen des Volkes ist nicht ein Teil meines Lebens oder ein Schmuck, den ich auch wegnehmen kann; sie ist kein Anhang oder ein zusätzlicher Belang des Lebens. Sie ist etwas, das ich nicht aus meinem Sein ausreißen kann, außer ich will mich zerstören. *Ich bin eine Mission*



auf dieser Erde, und ihretwegen bin ich auf dieser Welt. Man muss erkennen, dass man selber gebrandmarkt ist für diese Mission, Licht zu bringen, zu segnen, zu beleben, aufzurichten, zu heilen, zu befreien“ (*Evangelii gaudium* 273; Hervorhebung MLH).

So erscheint als erster Adressat der Mission die Kirche selbst: „Die Kirche, Trägerin der Evangelisierung, beginnt damit, *sich selbst* zu evangelisieren. Als Gemeinschaft von Gläubigen, als Gemeinschaft gelebter und gepredigter Hoffnung, als Gemeinschaft brüderlicher Liebe muss die Kirche unablässig selbst vernehmen, was sie glauben muss, welches die Gründe ihrer Hoffnung sind und was das neue Gebot der Liebe ist“ (*Evangelii nuntiandi* 15).

In einem folgenden Schritt kommen alle Menschen in den Blick: Eberhard Tiefensee macht hierbei auf die jeweils unterschiedliche Stellung zur Gottesfrage aufmerksam. Während *Theisten* die Gottesfrage bejahen („Ich glaube, dass Gott existiert.“) und *Atheisten* die Gottesfrage verneinen („Ich glaube, dass Gott nicht existiert.“), so enthalten sich *Agnostiker* einer eindeutigen Antwort auf die Gottesfrage. Von *Areligiösen* wird die Gottesfrage nicht verstanden, sie erscheint ihnen „sinnlos“. Letztere sollen ein wenig näher beleuchtet werden, da diese stark differenzierte Gruppe der „religiös Unmusikalischen“, der religiös Indifferenten und der Konfessionslosen von großer Bedeutung ist. Es scheint, sie haben vergessen, dass sie Gott vergessen haben. Sie sind „Unberührte“, nicht „Entfremdete“. Beispielhaft kann dafür die oft zitierte Antwort einer Umfrage vom Leipziger Hauptbahnhof auf die Frage, ob man entweder christlich oder atheistisch sei, genannt werden: „Weder noch, normal halt.“ Bei diesen Menschen ist jedoch auch festzustellen, dass es keinen außergewöhnlichen Verfall der Wertvorstellungen gibt. Zudem hat sich eine stabile Feiernkultur etabliert und sogar „Grenzsituationen“ bieten kaum Anlass zur Umkehr. Aus kirchlicher Perspektive muss hier also konstatiert werden, dass es sich anscheinend auch ohne Gott gut leben lässt (vgl. insgesamt dazu Tiefensee 2015). Die theologische These der Religiosität als anthropologischer Konstante, lässt sich religionssoziologisch nicht immer erhärten. Vielleicht birgt die Annahme einer anthropologischen Konstante auch Gefahren für Religion und Kirche, denn der Trost, dass die „verlorenen Schäfchen“ an und für sich noch religiös sind – und damit zumindest potentiell vielleicht auch wieder

zurückkehren –, scheint angesichts des rasanten sozialen und kulturellen Wandels eine trügerische Hoffnung.

Entscheidend für die missionarische Grundhaltung erscheint die Frage, ob mit einem *Defizienzmodell* oder *Alteritätsmodell* gearbeitet wird. Das Defizienzmodell ist eher normativ und fragt, was beim Anderen *fehlt*, bzw. *ausfällt*. Es ist „das sowohl biblisch, eschatologisch wie auch wahrheitstheoretisch [...] am besten begründete. Mission [...] ist so gesehen zumindest als Therapie oder Belehrung zu interpretieren, wenn nicht sogar als ‚Gericht‘ über das defiziente oder falsche Menschsein“ (Tiefensee 2011, 14.). Das eher deskriptive Alteritätsmodell fragt dagegen, was beim Anderen *anders* ist. Damit entspricht es mehr der heutigen Differenz- und Pluralitätserfahrung, ist weniger auf Überzeugung und Belehrung als auf Dialog und eine gemeinsame Suche angelegt. Es wertet den Anderen nicht ab und beschreibt ihn nicht als defizitär, sondern schlicht als anders. Tiefensee plädiert daher verständlicherweise für eine Relativierung, wenn nicht gar Überwindung des Defizienzmodells (ebd.).

Biblisch können beiden Modellen Gleichnisse zugeordnet werden: Während das Gleichnis vom Sämann (vgl. Mk 4,3–9) eher dem Defizienzmodell entspricht, kann das Gleichnis vom Gastmahl (vgl. z. B. Lk 14,15–24) eher dem Alteritätsmodell zugeordnet werden. Bezeichnenderweise haben beide Gleichnisse Eingang in das Schreiben der Deutschen Bischöfe „*Zeit zur Aussaat*“. *Missionarisch Kirche sein* (2000) gefunden. Das Gleichnis vom Sämann prägt den Grundtext des Schreibens, das Gleichnis vom Gastmahl den unüblicherweise angehängten „Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland“ von Joachim Wanke (Wanke 2000), in dessen Perspektive „eher das Fest [...] [als der Zielpunkt missionarischen Bemühens erscheint] als ein quantifizierbarer und ständig bedrohter Ernteerfolg“ (Tiefensee 2011, 15).

Für eine missionarische Strategie würde dies bedeuten: vorsichtige Neugier statt Aggressivität; „Kernkompetenz“ (Wie und warum glaubt ihr an Gott? Wozu seid ihr als Christen eigentlich gut? Was bringt das Christentum? etc.) statt Kirchen-Interna und „Neuland“ statt „Rückeroberungen“. Tiefensee spricht beim letzten Punkt von „explorativer Mission“, „deren Ziel es nicht sein kann, ihr Operationsgebiet ‚religiöse Indifferenz‘ zum Verschwinden zu

bringen, sondern mit einem fast ethnologisch zu nennenden Interesse zunächst die Andersheit des Anderen wahrzunehmen und dann in der Selbstreflexion je neu zum Kern des Eigenen vorzustoßen“ (Tiefensee 2015, 5). Konkret hieße dies für den Erfurter Philosophen: den Glauben vorschlagen, sich jede Nostalgie verbieten, Machtfragen und Verlustängste beachten, neue Geistesverwandtschaften entdecken, mehr miteinander als übereinander reden, Respekt vor der Andersheit der Anderen, „neutralen“ Boden suchen und die eigene Veränderungsbereitschaft im Blick behalten (ebd. 6). Das bereits genannte Dokument *„Zeit zur Aussaat“* beschreibt darüber hinaus explizit auch eine *missionarische Spiritualität*, die sich durch ein demütiges Selbstbewusstsein, Gelassenheit und Gebet auszeichnet. Im Blick auf Wege missionarischer Verkündigung wird man sich immer der vorrangigen Bedeutung des gelebten Zeugnisses und des persönlichen Kontakts bewusst sein müssen. Für das *Zeugnis des Wortes* werden die Bereitschaft zum Zeugnis, eine Auskunftsfähigkeit und Sprachfähigkeit unverzichtbar sein. Bei all dem stellt die *Ökumene* eine „Überlebensfrage“ dar, da das Christentum in Zukunft nur dann als Gesprächspartner ernst genommen werden wird, wenn es sich als eine einheitliche christliche Kirche präsentiert, nicht als widersprüchliches Durcheinander. Daher ist dies auch ein zentraler Pfeiler einer missionarischen Pastoral, einer Pastoral, die für sich beanspruchen will, gehört zu werden (Wanke 2011). Es geht darum, gemeinsam, nicht gegeneinander, den Menschen den Gotteshorizont zu eröffnen. Damit stellt sich aber auch die noch nicht geklärte Frage möglicher ökumenischer Stellvertretung auf neue und dringliche Weise (vgl. insgesamt Hermann 2016b).

Zu guter Letzt stellt sich auch die Frage nach dem Ziel der Mission, denn daran entscheidet es sich, ob es bei einer missionarischen Pastoral um eine kirchliche Ur-Aufgabe oder um eine peinliche Neuetikettierung, um die Realisierung des Heilswillens Gottes oder gemeindliche „Vorfeldpastoral“, um den Dienst am Menschen oder verschleierte kirchliche Eigeninteressen geht. Die deutschen Bischöfe machen in Ihrem Schreiben *Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche* aus dem Jahr 2004 sehr deutlich: „Die Kirche ist hineingenommen in die Mission Gottes, die in Jesus Christus geschichtliche Gestalt angenommen hat und durch Gottes Geist inspiriert ist. Ziel dieser von Gott ausgehenden Mission ist die Verwirklichung des Reiches Gottes. Das hat die Kirche zu bezeugen,

hierzulande und in der weiten Welt“ (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2004, 9; Hervorhebung MLH). Hierbei ist immer darauf hinzuweisen, dass zwischen dem Reich Gottes und einer Kirchenmitgliedschaft zu unterscheiden ist, auch wenn selbstverständlich ein Zusammenhang besteht. Doch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gibt es auch eine Heilsmöglichkeit ohne ausdrückliches Votum (vgl. *Lumen gentium* 16), denn Gott will, dass alle Menschen gerettet werden (vgl. 1 Tim 2,4) – auch wenn dies natürlich keinen Heilsautomatismus bedeuten soll (*Apokatastasis*). Doch es sei an dieser Stelle noch einmal wiederholt: Alle Menschen sind Gottes Volk, seine Liebe und Gnade bezieht sich auf alle Menschen und zwar bedingungslos.

Vieles, was bereits im Blick auf die Adressaten gesagt wurde, wäre auch für die Frage nach dem „Wie“ zu wiederholen. Die Einladung zum Glauben bedenkend weist Bischof Wanke auf drei Aspekte hin (vgl. zum Folgenden: Wanke 2000, 37–41): Wie bei jeder Einladung muss dafür gesorgt werden, 1) dass die Einladung glaubwürdig ist; 2) dass sie wirklich „ankommt“ und 3) dass sie Vorfreude weckt. So müssen Christen im Blick auf die *Glaubwürdigkeit* selbst neu entdecken, dass der Glaube in der Nachfolge Jesu freisetzt und das Leben reich macht: „Nichtkirchliche Zeitgenossen reagieren dort sehr aufmerksam, wo Christen in Gesprächen, in Alltagsbegegnungen mit eigenen Lebenserfahrungen ‚herausrücken‘. Persönliches interessiert immer!“ Zweitens sollten Christen „häufiger, selbstverständlicher und mit ‚demütigem Selbstbewusstsein‘ von Gott zu anderen sprechen.“ Die (verständliche) Scheu, vorschnell religiöse Vokabeln zu gebrauchen, darf „nicht dazu führen, dass wir geistlich ‚stumm‘ werden.“ *Drittens* die Vorfreude: Friedrich Nietzsche höhnt in seinem Zarathustra über die Christen: „Bessere Lieder müssten sie mir singen, dass ich an ihren Erlöser glauben lerne: erlöster müssten mir seine Jünger aussehen!“ Wie Recht er damit hat. Wir brauchen die „Vision des ‚Festes‘, zu dem Gott uns alle einladen will. Wir brauchen die Vision Jesu vom Gottesreich, das schon hier und jetzt, mitten unter uns da ist.“ Damit stellen sich zahlreiche weitere Fragen: Wie feiern wir Gottesdienst? Wie begegnen wir einander? Wie gehen wir mit Konflikten und Problemen um? Wie begegnen wir denjenigen, die zum ersten Mal mit der Kirche in Berührung kommen, den nicht ganz „Stubenreinen“? Wie schaffen wir es, eine Atmosphäre des wirklichen Willkommens zu gestalten? Etc.

Missionserfolg?

Die Frage nach dem Erfolg der Mission ist äußerst spannend, wenn auch nicht abschließend zu beantworten. Das alleinige Kriterium des Mitgliederzuwachses kann es – auch wenn das Thema Wachstum biblisch gut begründet ist – vermutlich nicht sein, denn dann würde es sich bei der Mission eher um „Zählsorge“ statt um „Seelsorge“ handeln. Daher ist v. a. eines wichtig: „Jesus Christus selbst bezeichnet seine Jünger als Salz. *Salz ist nicht das Ganze*, aber es hat seinen Sinn nur im Bezug zu einem größeren Ganzen, das es ‚salzen‘, also mit seiner Kraft durchdringen soll“ (Wanke 2003; Hervorhebung MLH). Die Frage, die sich so stellt, ist also: Geht es bei der Einladung zum Glauben und zur Taufe zuerst um Mitgliederwerbung oder um die Vermittlung der Menschenfreundlichkeit Gottes (vgl. Tiefensee 2000). Das schließt sich sicher nicht aus, ist aber bei weitem nicht dasselbe ist. „Die Menschen werden umso mehr wieder in die Innenbereiche der Kirche hineinkommen, je mehr sie spüren, wie Christen und Kirchen *absichtslos* mit ihnen umgehen, ihr Bestes wollen, auch und gerade dann, wenn sie sich nicht integrieren“ (Fuchs 1992, 470). Gerade im Blick auf das bereits benannte Ziel der Mission – *die Verwirklichung des Reiches Gottes* – sollen daher mögliche alternative Erfolgsmesser ins Feld geführt werden: Ist die Liebe gewachsen? Herrscht Frieden statt Hass? Werden die Trauernden getröstet? Gibt es Gerechtigkeit und Barmherzigkeit? Nimmt man sich der Schwachen an? Hat Vergebung Vorrang vor Beleidigung, Einigkeit vor Zerstrittenheit, Wahrheit vor Irrtum, Hoffnung vor Verzweiflung? ... Die Reihe könnte und müsste natürlich fortgeführt werden. Es ist wichtig anzumerken, dass dieser abschließende Gedanke Mission weder auf gelebte Nächstenliebe „reduzieren“, noch den sogenannten „eschatologischen Vorbehalt“ überspielen soll – der neben der bleibenden Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, dem „Noch-nicht“, bekanntermaßen aber auch das „Schon“ beinhaltet. Es bleibt vielmehr festzuhalten, dass die entscheidenden Erfolgskriterien dem ausgewiesenen Ziel der Mission entsprechenden und daher „*Reich-Gottes-Kriterien*“ sein sollten.

5. Abschluss

All das Gesagte hat Auswirkungen, und zwar auf alle kirchlichen Vollzüge und Sozialformen, auf das Miteinander von Haupt- und Ehrenamtlichen, von Priestern und Laien, auf die Gestaltung der in allen (Erz-)Bistümern entstehenden großen pastoralen Räume, auf das ökumenische Miteinander, auf das weltkirchliche Lernen etc. Es ist deutlich, dass die Kirche auf dem Weg ist. Rainer Bucher spricht in diesem Zusammenhang von einem „Ende der Überschaubarkeit“ (Bucher 2011), die lange Zeit als wichtige Kategorie pastoraler Planung fungierte. Vielmehr treten wir nun in eine Zeit der „irreversiblen Unüberschaubarkeit“ ein, in der eine klare Trennung des „kirchlichen Innen“ und „gesellschaftlichen Außen“ nicht mehr so einfach möglich ist. Vor uns steht eine Zeit der Vielfalt von verschiedenen Formen der Ekklesialität, in denen die christliche Berufung vor Ort gelebt werden kann. Dabei darf jedoch nicht vergessen werden, und das hat die Geschichte gezeigt, dass der „christliche Glaube wie kaum eine andere Religion in der Lage [ist], die Frohe Botschaft Jesu Christi durch den alle endlichen Grenzen immer wieder durchbrechenden Geist Gottes allen Epochen, Kulturen und Sprachen zugänglich zu machen“ (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2006; Karl Lehmann). Dieser Geist Gottes sollte und kann Mut machen und eine jede missionarische Spiritualität befruchten.

Literatur:

- Bendemann, Reinhard von/Tiwald, Markus (Hg.), Das frühe Christentum und die Stadt (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 198), Stuttgart 2012.
- Benedikt XVI., Papst, Ansprache bei der ersten Generalkongregation der zweiten Sondersammlung der Bischofsynode für Afrika, 5.10.2009, auf: w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2009/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20091005_sinodo.html.
- Bucher, Rainer, „... mitten im Herzen des entchristlichten, um nicht zu sagen entgotteten Abendlandes“. Anmerkungen zum Memorandum „Kirche 2011: Ein notwendige Aufbruch“, in: Lebendige Seelsorge 5/2011, 359–361.

- Bucher, Rainer, Das Ende der Überschaubarkeit. Perspektiven einer zukünftigen Sozialgestalt von Kirche, in: Herder Korrespondenz Spezial 1/2011, 6–10.
- Collet, Giancarlo, Mission – ein anstößiges und zugleich inflationäres Wort, in: *euangel* 1/2010, 20–25, auf: www.kamp-erfurt.de/euangel-mission.
- Ebertz, Michael N., Vor der Aufgabe der Neugründung. Die Kirche in sich wechselseitig verstärkenden Krisen, in: Herder Korrespondenz Spezial 1/2011, 2–6.
- Ebner, Martin, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I (Grundrisse zum Neuen Testament 1,1), Göttingen 2012.
- Feige, Gerhard, „Gleicht euch nicht dieser Welt an ...“ (Röm 12,1–12). Predigt anlässlich der Schlussandacht der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda, 23.9.2010, auf: www.dbk.de/de/presse/details/?presseid=1673&cHash=449012355d2f32fdabfa9a57f3a82495.
- Fuchs, Ottmar, Was ist Neuevangelisierung?, in: *Stimmen der Zeit* 210 (7/1992) 465–472.
- Fuchs, Ottmar, Mission im Horizont des christlichen Glaubens – sieben Thesen, in: *Brennpunkt Gemeinde* 4/2016, 142–145.
- Halík, Tomáš, Geduld mit Gott. Leidenschaft und Geduld in Zeiten des Glaubens und des Unglaubens, Freiburg/Br. 2010.
- Hemmerle, Klaus, Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an?, in: Ders., *Spielräume Gottes und der Menschen: Beiträge zu Ansatz und Feldern kirchlichen Handelns*, Freiburg/Br. 1996, 324–339.
- Hermann, Markus-Liborius, Missionarisch Kirche sein als Grundhaltung aller kirchlichen Pastoral, 12.2.2010, auf: www.kamp-erfurt.de/grundhaltung.
- Hermann, Markus-Liborius, Unterwegs zum unbegreiflichen Gott. Katechumenal Kirche sein, in: Institut für Pastorale Bildung Freiburg (Hg.), *Getauft – in Beziehung gerufen. Der Katechumenat als ganzheitlicher Lernprozess im Glauben* (Herbstkonferenz 2016), Freiburg 2016a, 26–33.
- Hermann, Markus-Liborius, Glaube, Ökumene und Mission in säkularer Gesellschaft. Wer von Mission reden will, muss die Ökumene immer im Blick haben, in: *Ökumenische Rundschau* 4/2016 (2016b) 520–533.

- Kasper, Walter, Neue Evangelisierung – eine pastorale, theologische und geistliche Herausforderung, in: Augustin, George/Krämer, Klaus (Hg.), Mission als Herausforderung. Impulse zur Neuevangelisierung, Freiburg/Br. 2011, 23–39.
- Kertelge, Karl, Mission im Neuen Testament (Quaestiones Disputatae 93), Freiburg/Br. 1982.
- Koch, Kurt, Mission oder De-Mission der Kirche?, in: Augustin, George/Krämer, Klaus (Hg.), Mission als Herausforderung. Impulse zur Neuevangelisierung, Freiburg/Br. 2011, 41–79.
- Koch, Kurt, Vortrag am Tag der Seelsorgerinnen und Seelsorger in Münster, 18.11.2004, zit. nach: Zekorn, Stefan, Der „Heilige Rest“? Christliche Gemeinde und ihre Zukunft, Kevelaer 2011.
- Kolvenbach, Peter-Hans, Spiritualität als apostolische Aufgabe, in: Schönfeld, Andreas (Hg.), Spiritualität im Wandel. Leben aus Gottes Geist, Würzburg 2001, 25–38.
- März, Claus-Peter, Neutestamentliche Orientierungen zur Frage von Neuevangelisierung und Mission, in: Kranemann, Benedikt/Pilvousek, Josef/Wijlens, Myriam (Hg.), Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart (Erfurter Theologische Schriften 38), Würzburg 2009, 95–106.
- Pastoraler Arbeitskreis des Bistums Magdeburg (Hg.), Aussteigen – Umsteigen – Einsteigen. Ein Kursbuch für den Dialog mit Nichtchristen, Magdeburg 1997.
- Pesch, Rudolf, Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission, in: Kertelge, Karl, Mission im Neuen Testament (Quaestiones disputatae 93), Freiburg/Br. 1982, 11–70.
- Rahner, Karl, Grundzüge der Gegenwartssituation, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1, Freiburg 1966, 188–221.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche (Die deutschen Bischöfe 76), Bonn 2004.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Karl Kardinal Lehmann, Neue Zeichen der Zeit. Unterscheidungskriterien zur Diagnose der Situation der Kirche in der Gesellschaft und zum kirchlichen Handeln heute, Eröffnungsreferat bei der Herbst-Vollversammlung der DBK in Fulda, 19.9.2005 (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 26), Bonn 2006.

- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Erzbischof Robert Zollitsch, Zukunft der Kirche – Kirche für die Zukunft. Plädoyer für eine pilgernde, hörende und dienende Kirche, Impulsreferat bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda, 20.9.2010 (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 27), Bonn 2010.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Erzbischof Robert Zollitsch, Gott erfahren in einer säkularen Welt, Rede anlässlich des Kongresses „Wo-hin ist Gott?“, 31.12.2012 (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 28), Bonn 2012.
- Söding, Thomas, Die Verkündigung Jesu. Ereignis und Erinnerung, Freiburg/Br. 2011.
- Söding, Thomas, Urbaner Glaube. Die Stadtmission des frühen Christentums und heute, in: Hermann, Markus-Liborius/Schönemann, Hubertus (Hg.), Evangelium. Stadt. Kirche. Stadt- und Gemeindemissionen im säkularen Umfeld, Regensburg 2014, 153–172.
- Tiefensee, Eberhard, „Religiös unmusikalisch“? Ostdeutsche Mentalität zwischen Agnostizismus und flottierender Religiosität, in: Wanke, Joachim (Hg.), Wiedervereinigte Seelsorge. Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland, Leipzig 2000, 24–53.
- Tiefensee, Eberhard, Mission angesichts religiöser Indifferenz, in: Texte aus der VELKD 159 (November 2011), 7–17, auf: www.velkd.de/publikationen/download.php?53c3bce66e43be4f209556518c2fcb54.
- Tiefensee, Eberhard, Christsein in säkularer Umgebung, in: Religion unterrichten. Informationen für Religionslehrer_innen im Bistum Hildesheim (September 2–2015), 3–6, auf: www.bistum-hildesheim.de/fileadmin/dateien/PDFs/Schule_intern_Service/Publikationen_und_weitere_Schriften/Religion_Unterrichten_2_2015.pdf.
- Tiefensee, Eberhard, „Kirche hat eine Stellvertreterfunktion“. Ein Gespräch mit dem Erfurter Religionsphilosophen Eberhard Tiefensee, in: Herder Korrespondenz 12/2016, 17–21.
- Wanke, Joachim, Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), „Zeit zur Aussaat“ – Missionarisch Kirche sein (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000, 35–42.

- Wanke, Joachim, „Ich schäme mich des Evangeliums nicht!“ (Röm 1,16). Warum dieses Pauluswort auch heute gilt, Vortrag auf dem Pastorkongress des Bistums Erfurt in Erfurt, 10./11.10.2003, auf: www.bistum-erfurt.de/aktuelles/archiv-2000-2009/archiv-2003/ich-schaeme-mich-des-evangeliums-nicht.html.
- Wanke, Joachim, „Bitte keine Werbung einwerfen!“. Dürfen Christen heute missionieren?, in: Geist und Leben 77 (2004), 321–332.
- Wanke, Joachim, Missionarische Pastoral als Herausforderung in der Moderne, Vortrag zur Einweihung der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz in Erfurt, 15.01.2010, auf: www.kamp-erfurt.de/einweihung.
- Wanke, Joachim, Haben Katholiken am Reformationsjubiläum 2017 etwas zu feiern?, Vortrag beim Begegnungstag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der leitenden Geistlichen der Gliedkirche der EKD in Schwerte, 28.1.2011, auf: www.bistum-erfurt.de/aktuelles/altbischof-wanke-predigten-und-vortraege/archiv-bischof-2011/haben-katholiken-am-reformationsjubilaeum-2017-etwas-zu-feiern.html.
- Wanke, Joachim, Beten mit der Heiligen Schrift. Hirtenbrief des Erfurter Bischofs Joachim Wanke zur österlichen Bußzeit 2012, auf: www.bistum-erfurt.de/front_content.php?idart=19046.
- Wanke, Joachim, „Auskunfts-fähig für das Evangelium“, Dankrede zur Verleihung des Ökumenepreises der Katholischen Akademie Bayern, 25.6.2013, auf: www.bistum-erfurt.de/aktuelles/altbischof-wanke-predigten-und-vortraege/altbischof-wanke-archiv/dankwort-wanke-zum-oekumenepreis.html.
- Wucherpennig, Ansgar, Missionarische Kirche im Neuen Testament. Paulus, Lukas und die Pastoralbriefe als Stationen einer Entwicklung innerhalb des frühen Christentums, in: Geist und Leben 76 (2003) 434–445, zitiert nach: www.sankt-georgen.de/leseraum/wucherpennig2.pdf.
- Zollitsch, Robert, Säkularität als Herausforderung und Chance zur Neuevangelisierung, Statement des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz bei der XIII. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode, 15.10.2012, auf: www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse/102012-Bischofssynode-Statement-Saekularisierung-EB-Zollitsch.pdf.

Deutschland Missionsland!?

Vom Senden und Empfangen

Hubertus Schönemann

Anlässlich der Vorstellung des Buches „Gott oder Nichts. Ein Gespräch über den Glauben“ von Robert Kardinal Sarah formulierte der Kurienerzbischof Georg Gänswein am 20.11.2015 in Rom: „Dass in dieser prekären Lage der Auftrag, das Evangelium lebendig neu zu verkünden, an Dringlichkeit gewinnt, steht außer Frage. In dieser Stunde steht er (gemeint ist der Autor, Robert Sarah; HS) prophetisch auf. Er weiß: Das Evangelium, das einmal Kulturen umgeformt hat, ist nun in Gefahr, durch sogenannte ‚Lebenswirklichkeiten‘ umgeformt zu werden. Zweitausend Jahre lang hat die Kirche die Welt mit der Kraft des Evangeliums kultiviert. Umgekehrt wird es nicht funktionieren. Die Offenbarung darf nicht der Welt angepasst werden. Die Welt will Gott verschlingen. Gott aber will uns und die Welt gewinnen“ (Gänswein 2015).

1. Deutschland Missionsland?

Im Jahre 1941 bemerkte der Jesuit Alfred Delp bei einem Vortrag in Fulda: „Wir sind Missionsland geworden. Diese Erkenntnis muß vollzogen werden. Die Umwelt und die bestimmenden Faktoren alles Lebens sind unchristlich“ (zit. nach Bleistein 1982, 280). Einige Jahre später sprach der Mitarbeiter der Päpstlichen Mission in Kronberg im Taunus, Ivo Zeiger SJ, auf dem ersten Katholikentag nach dem Zweiten Weltkrieg am 2. September 1948 im Mainzer Dom über die „religiös-sittliche Lage und die Aufgabe der deutschen Katholiken“. Er formulierte: „Ja, Deutschland ist Missionsland geworden. Denn auch unsere noch scheinbar geborgenen Katholiken sind ungeborgten, sie sind in die Gefährdung geworfen“ (Zeiger 1949, 35). Zeiger weiter: Die Seelsorge müsse daher „buchstäblich aus den Fundamenten“ neu aufgebaut werden.

Dafür aber, so Zeiger weiter, „brauchen wir [...] eine neue Haltung, wir brauchen den Stolz und Mut von Eroberern [...] Wir haben unser Volk für Christus zu erobern“ (ebd. 39).

Im Jahr 1943 veröffentlichten Henri Godin und Yvan Daniel die Schrift *Frankreich Missionsland*. Darin teilten sie Frankreich in Gebiete des Christentums ein: in Gebiete, in denen der christliche Glaube lebendig gelebt wird (*les pays de chrétienté*), in Gebiete, die von der christlichen Kultur geprägt sind, wo der Glaube aber nicht mehr praktiziert wird (*les pays non pratiquants*), und schließlich in „Missionsgebiete“, wo selbst diese Kultur nicht mehr vorhanden ist (*les pays de mission*). Diese Gedanken erfuhren eine große öffentliche Resonanz. Frankreich, die „erste Tochter Roms“, als Missionsland, wo sich Europa selbst jahrhundertlang als Ursprung missionarischer Aussendung verstanden hatte. Entscheidend ist in unserem Zusammenhang nicht, wie früh der Missionsbegriff auf Länder Mitteleuropas angewendet wurde, sondern vielmehr, welche Vorstellungen mit diesem Begriff verbunden waren und sind und wie sich diese Vorstellungen in den letzten Jahren im Bewusstsein vieler verändert haben.

Mission ist so alt wie die Kirche selbst

In der Frühen Kirche war das „Missionarische“ offenbar noch nicht Gegenstand amtskirchlicher „Strategie“, wohl aber der christlichen Lebens- und Glaubenspraxis und ein inneres Bedürfnis. Wie von selbst richtete sich die Botschaft der Erlösung durch Jesus Christus an Menschen innerhalb des (Diaspora-)Judentums und an hellenistische Heidenchristen; die Paulusbriefe und die Apostelgeschichte geben davon Zeugnis. Im Imperium Romanum fand durch Migrationsbewegungen durch Soldaten, Händler etc. offenbar eine „kapillare Mission“ (Michael Sievernich) im sozialen Nahumfeld der Christen statt. Missionsbewegungen führten innerhalb des Imperiums nach Afrika und Germanien, außerhalb ins Zweistromland und nach Indien. Die sogenannte „Konstantinische Wende“ (313 Mailänder Vereinbarung, Christentum als *religio licita*; seit Kaiser Theodosius Staatsreligion 380) führte dann nach dem Niedergang des Römischen Westreiches (476/480) zu ersten „systematischen“ Missionen. Die Päpste hatten in Rom die „Nachfolge“ des Imperiums

(*Patrimonium Petri*) übernommen und sich den Franken als neuer Schutzmacht zugewendet. In diesem Kontext ist die iroschottische Mission in Süd- und West-Germanien mit Gallus, Pirmin, Kolumban und Bonifatius (6.–8. Jh.), später im 10. Jahrhundert die Mission des Nordens durch Ansgar zu verorten. Von Byzanz aus missionierten Kyrill und Methodius im 9. Jahrhundert den Osten Europas. Missionsbewegungen der Frühen Neuzeit waren mit der Entdeckung und Eroberung der Kolonialreiche der Spanier und Portugiesen im 15. Jahrhundert verbunden. Jesuiten wirkten in Indien, Japan und China.

Nach der Reformation ab dem 16. Jahrhundert verstand sich Mission konfessionalistisch als Teil der Gegenreformation. Eine spezielle Phase der Mission in Mitteleuropa stellt das koloniale 19. Jahrhundert dar. In dieser Zeit entstehen viele Missionsgesellschaften und -orden. Von dorthier wird „Weltmission“ bis heute im Sinne eines Eurozentrismus der Kolonisation und Industrialisierung verstanden. „In die Mission gehen“ bedeutet, Träger von (konfessionell und kirchlich verstandener) Religion und europäischer Kultur in die Kontinente Afrika, Amerika, Asien zu senden, um einen (als einseitig verstandenen) Transfer sicherzustellen. Ausgangssituation der missionarischen Tätigkeit waren pagane oder Naturreligionen. Die Missionare predigten, lehrten das Sprechen des Vaterunsers, vielleicht des Glaubensbekenntnisses und taufte. Provisorische Missionsbistümer wurden errichtet und Missionsbischöfe eingesetzt. Erst, wenn die neue „Tochterkirche“ gefestigt war, wenn Klerus und Bischöfe aus dem kulturellen Kontext kamen, konnte man von einer Ortskirche sprechen.

Mit der Christianisierung waren immer auch Kulturarbeit, Bildungsarbeit (Schulen, Ausbildung) und landwirtschaftlicher, hygienischer (Wasser), medizinischer (Krankenhäuser) und sozialer Fortschritt verbunden. Im Verständnis der Römischen Kirche, auf Rom zentralisiert, fand eine *plantatio* (Einpflanzung) der „wahren“ Religion und Kirche in der Dezentralität statt. Wir wissen nicht sehr viel darüber, was da an Glaubenskommunikation und geistlichen Wachstumsprozessen wirklich passiert ist. Das übliche Bild war: Über ihre Einwohner werden Gebiete christianisiert. Ziel war es, möglichst flächendeckend die neue Religion einzuführen. Man dachte territorial (so z. B. im Augsburger Religionsfrieden 1555 nach der Reformation: Aufteilung der Fürstentümer im deutschen Teil des Heiligen Römischen Reiches nach den

Konfessionen; *cuius regio, eius religio*) und verband diesen territorial-religiösen Anspruch auch mit politischen und/oder wirtschaftlichen Motiven. In Deutschland existierte bis zur sogenannten Säkularisation (Reichsdeputationshauptschluss von 1803) eine lange Tradition geistlich regierter Fürstentümer, bei denen Kirche und politische Herrschaft deckungsgleich waren. Die Missionsbewegungen haben dazu geführt, dass sich das „Christentum in der Neuzeit im Schlepptau von Kolonialismus und Imperialismus“ (Buckenmaier 2012, 282) zeigt und dies die Missionsvorstellungen bis heute fundamental prägt.

Von Missionsgebieten zu Missionsmilieus

Doch zurück ins Frankreich der 1940er-Jahre: Die neue Vorstellung ist, dass die „Arbeit“ eines Missionars nicht nur in einem klar abgegrenzten „Gebiet“ wie einem Staat oder einer Region stattfindet. Mission lässt sich vielmehr auch und gerade im europäischen Kontext „in einer Gesellschaft“, d. h. in einer fest umrissenen gesellschaftlichen Gruppe wie z. B. dem Proletariat, verorten. Godin und Daniel nehmen damit in der Analyse der Ausgangssituation keine geografische, sondern eine soziologische Perspektive ein. Geografisch zu verortende Missions„gebiete“ werden von sogenannten Missions„milieus“ unterschieden. Wir müssen zu verstehen suchen, was sich in der betreffenden Zeit als Hintergrund in Mitteleuropa vollzog. Mit Aufklärung und Modernisierung kam das kirchliche Christentum in Europa spätestens im 19. Jahrhundert in eine Rekrutierungs- und Tradierungskrise. Deutschland und Frankreich sind dafür zentrale Länder, auch wenn sie in ihrer konfessionellen Zusammensetzung sehr unterschiedlich sind. Angesichts der viele Bereiche der Gesellschaft verändernden modernisierenden Prozesse rief August Hinrich Wichern in den 1830er-Jahren aus sozialprotestantischem Geist die *Innere Mission* ins Leben. Katholische Ordensangehörige führten nach der Revolution von 1848 in Anlehnung an die Gegenreformation zahlreiche „Volksmissionen“ durch, um die durch die Modernisierungsschübe des 19. Jahrhunderts beeinflussten Gläubigen „bei der Herde zu halten“. Bis ins 20. Jahrhundert hinein gab es Versuche, mit Berufung auf kirchliche Positionen einen christlichen Ständestaat antiliberaler Stoßrichtung zu realisieren (z. B. der „Korporatismus“ im Italien Mussolinis, Francos Diktatur in Spanien, das Dollfuß/Schuschnigg-Regime in

Österreich 1933–1938). Ganz in diesem Sinne rief Pius XI. (1922–1939) nach dem Ersten Weltkrieg die Gläubigen zur *Katholischen Aktion* auf, um die Belange der (amtlichen, verfassten) Kirche in den jeweiligen nationalen Öffentlichkeiten nachdrücklich zu vertreten. Kleriker und Laien sollten im engen Schulterschluss mit dem Papst und den Bischöfen für die Verchristlichung der Welt, für die „Königsherrschaft Christi“, streiten und so den Kampf der Kirche gegen die Auswüchse des modernen „Laizismus“ – dieser „Pest unserer Zeit“, wie Pius XI. es 1925 formulierte – unterstützen. So wurde 1925 das Christkönigsfest eingeführt.

Zwischen Heimholung und Neuwerdung

Der Bischof von Münster, Michael Keller, forderte 1936 mit dem Buch „Katholische Aktion. Eine systematische Darstellung der Idee“ die „Mobilmachung der katholischen Laien“, um die „Herrschaft Christi in ihrem ganzen Umfange“ wieder herzustellen (Keller, Aktion 12). In einer parallelen Entwicklung entstanden ab 1927 in Frankreich die *Action Catholique* und die Christliche Arbeiter-Jugend, die *Jeunesse Ouvrière Chrétienne* (JOC), die die Wiederverchristlichung des Arbeitermilieus durch die Arbeiter selbst zum Ziel hatten. Diese Bewegung war verknüpft mit der Entstehung der französischen Arbeiterpriesterbewegung (*prêtres-ouvriers*) um Godin und Daniel. Kardinal Emmanuel Suhard unterstützte die Bewegung. Im Jahr 1942 wurde in Lisieux das Seminar der *Mission de France* gegründet. Die Bewegung stellt eine kontextuelle pastoral-missionale Theologie dar, die man heute als eine Form der Befreiungstheologie kennzeichnen könnte. Dies war in Rom zunehmend suspekt; nachdem Kardinal Suhard 1949 verstorben war, erfolgte zuerst ein Verbot von körperlichen Arbeiten für die Priesteramtskandidaten, dann 1953 die Anweisung, die Arbeiterpriester zurückzuziehen.

In diesen Entwicklungen wird die gesamte Doppelpoligkeit deutlich, die das „Missionale“¹ bis heute prägt: Einerseits ist eine Bewegung hin zu größerer

¹ Ich verwende den Begriff des „Missionarischen“ eher für operatives Tun von Personen oder Gruppen als Kirche, der Begriff des „Missionalen“ beschreibt für mich eher das Wesen oder die Grundlagen der Mission auf der Ebene der theologischen Reflexion.

Partizipation, zur Aufnahme lebensweltlicher Kontexte in die kirchlich-pastorale Befassung und Theologie festzustellen. Im Zweiten Vatikanischen Konzil sollte dies dann zur Formulierung des Laienapostolats und der „Zeichen der Zeit“ führen. Andererseits zeigt sich der Versuch der Hierarchie, Laien als ihre „Gehilfen“ auszusenden mit dem Ziel, „Heilmittel“ gegen das sich ausbreitende „Heidentum“, gegen sich entwickelnde Säkularisierung und Entkirchlichung zu sein. Diese Entwicklungen sollten gestoppt oder zurückgedrängt und die Menschen wieder zum wahren Glauben, zur wahren Kirche und zur herkömmlichen Frömmigkeit (zurück-)gewonnen werden. Hans Urs von Balthasar bezeichnete diese Dialektik als das „hybride Gebilde des modernen Klerikalismus, der auf diesem Wege aus seinem Ghetto auszubrechen versucht, statt dessen aber im Grund nur die Laien mit in sein Ghetto hineinzieht“ (Balthasar 1948, 13). Zumindest ein Teil des missionarischen Bewusstseins bestand (und besteht?) im Versuch, sich gegen modernisierende Tendenzen zu stemmen. Ungeachtet aller politischen Zäsuren und Erschütterungen setzte sich dieser Trend in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts fort, ohne dass zumindest die katholische Kirche ihr pastorales und ekklesiologisches Selbstverständnis den Säkularisierungs- und Entkirchlichungstendenzen angepasst hätte. Erst im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) öffnete sich die katholische Kirche für die „Zeichen der Zeit“ und versuchte, sich von der Vorstellung einer religiösen (und kirchlichen) Gesamtintegration moderner Gesellschaften zu lösen.

Offenbar sind auch heute noch Reste dieser Denkschemata vorhanden. Ein missionarisches Paradigma wird sich auch heute daran bewähren müssen, ob in unterschiedlichen Spielarten ein deckungsgleiches Verständnis von Kirche und Reich Gottes besteht (Integralismus, kirchliche Selbstreferentialität), ob eine Übereinstimmung von politischen und kirchlichen Realitäten versucht wird (Macht), ob die Kommunikation des Glaubens deduktiv, asymmetrisch und kleruszentriert gestaltet wird, und schließlich, ob die Aufrechterhaltung eines religiösen Wahrheitsanspruches in einer (nicht nur weltanschaulich, sondern lebensweltlich) pluralen Gesellschaft mit einem Durchsetzungsanspruch verbunden ist. Die Geschichte der Mission seit der beginnenden Neuzeit zeigt, dass es immer wieder Ansätze gab, den Integralismus und die kirchlich-pastorale Reaktion zu überwinden. Ansätze von Inkulturation und

Kontextualität gibt es schon bei den Jesuiten im 16. Jahrhundert (Francisco de Xavier, Matteo Ricci), die die fremde Sprache lernten, um das Evangelium von dorthier neu zu verstehen. Letztlich sind solche Versuche – wie auch die Bewegung der Arbeiterpriester – aber immer wieder von einem zentralistisch-integralen Verständnis von Mission kritisiert und behindert worden.

2. Auf dem Weg zu einem erneuerten Missionsverständnis. Fortschritte und Rückschritte

Man kann das Zweite Vatikanische Konzil als einen Durchbruch hin zu einer größeren Wahrnehmung von Lebenswirklichkeit verstehen. Dennoch sind der Prozess und die Texte des Konzils von der bereits beschriebenen Spannung geprägt. Das Konzil war insofern ein „missionarisches“, als die missionarische Sendung der Kirche als ihr ureigentliches Wesen verstanden wird (*Ad gentes*). Dies korrespondiert mit einem Offenbarungsverständnis, in dem der liebende Gott sich als Grund und Vorbild der kirchlichen Sendung in Freundschaft den Menschen zuwendet, mit ihnen den Dialog sucht und sie in seine Gemeinschaft einlädt. Er offenbart nicht primär Sätze mit propositionalem Gehalt über seine Wesenheit, sondern vielmehr sich selbst als Beziehungsangebot und als Geheimnis des Lebens (*Dei verbum*). Die beiden Kirchenkonstitutionen ergänzen sich somit komplementär: *Lumen gentium* bezeichnet die Kirche als Widerschein des Lichtes, das Jesus Christus selbst für die „Völker“ ist, und versteht gerade darin ihre Sakramentalität. Die Kirche findet jedoch nur dann zu ihrem Wesen, ihrer Bestimmung und Sendung, wenn sie sich auf den verändernden Dialog mit der Welt, in die sie inkarniert ist, mit der konkret vorfindlichen Gesellschaft und den Menschen, die in ihr leben, einlässt (*Gaudium et spes*). Die Kirche nimmt „Funken“ der göttlichen Wahrheit auch in den nicht-christlichen Religionen wahr, versucht also ihren Wahrheitsanspruch mit einer pluralen religiösen Situation zu vermitteln (*Nostra aetate*), sie erkennt die „moderne“ Glaubens- und Gewissensfreiheit an (*Dignitatis humanae*). Auch wenn dieses „Gesamtgebilde“ tatsächlich eine kleine Revolution darstellt, wurde im Konzil und in seiner Folge deutlich, dass Konsenstexte auch in unterschiedlicher Weise interpretiert werden können.

Die theologischen „Spannungen“ des Konzils werden im Diskurs über das Missionale in der Folge „weitergereicht“: Paul VI. benutzt in seinem nachsynodalen Schreiben bewusst die alternative Bezeichnung „Evangelisierung“, die er als inneres Lebensprinzip der Kirche sieht. Mit der Evangelisierung anderer muss immer die ständige Selbstevangelisierung verbunden sein (*Evangelii nuntiandi* 1975). Johannes Paul II. unterscheidet in seiner Enzyklika *Redemptoris missio* (1990) Erstverkündigung (*missio ad gentes*), normale Seelsorgetätigkeit der Kirche in christianisierten Ländern und eine neue Evangelisierung in Ländern, in denen der Glaube zwar in früheren Zeiten verkündet und „verwurzelt“ war, aber durch Säkularisierungs- und Entkirchlichungstendenzen nicht mehr lebensprägend sei. Auf einer ähnlichen Linie liegt *Novo millennio ineunte* (2001): An der Schwelle des dritten Jahrtausends wird nach der Sendung der Kirche gefragt. Die neue Evangelisierung wurde im Pontifikat von Benedikt XVI. durch das Motuproprio *Ubicumque et semper* (21.9.2010) mit der Gründung eines Päpstlichen Rates zur Förderung der Neuen Evangelisierung und mit der XIII. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode 2012 (Instrumentum Laboris und Enzyklika *Lumen fidei*) als Quintessenz des „Jahres des Glaubens“ entfaltet. Papst Franziskus setzt in seinem Schreiben *Evangelii gaudium* (2013) andere Akzente: Kirche soll auf die Straße, zu den Menschen gehen. Die „Freude des Evangeliums“ und die „verbeulte“ Kirche atmen eine lateinamerikanische Befreiungstheologie, die bereits die Synode von Aparecida (2007) mit der Ermutigung geprägt hat, die Sendung als Jünger und Apostel/Missionare aller Getauften neu zu entdecken und praktisch durchzubuchstabieren.

Für die deutsche Kirche machen zwei Dokumente unterschiedliche Akzente des Missionsverständnisses stark: „Zeit zur Aussaat“. *Missionarisch Kirche sein* (2000) wirbt dafür, neue Eingänge in die Kirche zu ermöglichen, den Glauben vom Erbe zum Angebot zu qualifizieren sowie Auskunfts- und eine neue Sprachfähigkeit zu entwickeln. Der beigefügte „Brief eines ostdeutschen Bischofs“ lässt den Kontext einer mehrheitlich konfessionslosen, kirchenfernen und religiös indifferenten Gesellschaft durchscheinen und stellt eine Pastoral der Annahme, des Willkommenseins, der Berührung und Berührbarkeit vor Augen. Der Gesamtduktus des Textes geht davon aus, dass Menschen sich vom Zeugnis der Christen mit „demütigem Selbstbewusstsein“ möglicherweise für

eine Annahme des christlichen Glaubens und zu einem Eintritt in die Kirche bewegen lassen. Das Dokument der deutschen Bischöfe *Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche* (2004) betont eher den Aspekt der Inkulturation des Evangeliums in seinen jeweiligen Kontextualisierungen und versteht das Ganze als einen gemeinsamen weltkirchlichen Lernprozess.

Problematische Missionsverständnisse

In all diesen Dokumenten und in der pastoralen Debatte wird es problematisch, wenn das „Missionarische“ als Top-down-Strategie zur Wiederherstellung vergangener Zustände verstanden wird. Wenn Feststellung von Mangel (an Priestern, an Finanzen, an Gläubigen) Ausgangspunkt missionarischer Bestrebungen ist, so ist damit zuerst ein Selbsterhaltungsinteresse der kirchlich-institutionellen Verfasstheit angezielt, was noch nicht etwas mit dem eigentlichen Ziel der Kirche zu tun hat, Menschen mit Jesus Christus in Berührung zu bringen und dem Evangelium Raum zu geben und es zu bezeugen.

So war manche Diözese in Deutschland angesichts der Kirchenaustritte der letzten Jahre um Bindungs- und Wiedergewinnungsstrategien für „Mitglieder“ bemüht. So verständlich diese Bemühungen aus Sicht einer Institution sind, die oft noch in der Perspektive einer Monopolsituation oder flächendeckender Erfassung agiert, greifen sie doch zu kurz, wenn die Sendung der Kirche auch durch Verletzlichkeit, durch Sterben und Auferweckt-Werden, von der Macht Gottes und der österlichen Existenz des Christus authentisches Zeugnis geben kann.

Die Gefahr eines Missverständnisses des Missionalen kann auch darin bestehen, unter der Argumentationsfigur weltkirchlicher Solidarität Priester aus Ländern des Südens in Deutschland einzusetzen, um eine priesterliche „Versorgung“ zumindest formell aufrechtzuerhalten. Die Erfahrungen sind durchaus ambivalent, insofern manche Priester mit den Vorstellungen der kirchlich-religiösen Situationen ihrer eigenen Heimatländer ihrerseits zur „Missionierung“ der Deutschen im herkömmlichen Modus beitragen wollen. Mission als anachronistische Restauration der kirchlich-christlichen Prägung Europas oder hin zu einem bestimmten Frömmigkeitstypus, den man vor

Augen hat, wird angesichts der sozio-kulturellen Gegebenheiten in Deutschland nicht zum Ziel führen.

3. Akzente zu einer zeitgemäßen missionalen Ekklesiologie und Pastoral in Deutschland

Die Impulse der Missionswissenschaft werden in der zeitgenössischen Pastoral offenbar noch viel zu wenig rezipiert. So hat ein zentraler Paradigmenwechsel stattgefunden: von der *Missio Ecclesiae* zur *Missio Dei*, von einem kirchenzentrierten zu einem Reich-Gottes-zentrierten Verständnis, vom Modus der Eroberung zum Modus des Dialogs (vgl. Pernia 2014, 10 f.). Ursprung und Quelle der Mission ist der dreieine Gott und seine Bewegung zur Welt, dessen Bewegung die Kirche als „Zeichen und Instrument“ nachzuvollziehen hat. Der immerwährende Dialog Gottes mit der Welt und der Menschheit, der sie einlädt und hineinzieht in die volle Gemeinschaft mit der (inner-)göttlichen Gemeinschaft, ist der Vorgang, der das Motiv und die Gestalt kirchlicher Mission bestimmen soll.

Ziel der Mission ist nicht die Kirche, sondern Gottes universaler Heilsplan: alles in Christus zu versöhnen (Kol 1,20) und den neuen Himmel und die neue Erde heraufzuführen (Offb 21,1–4). Die gute Nachricht vom Kommen des Gottesreiches (Lk 4,16–30; vgl. Jes 61,1) qualifiziert als Lesehilfe den sogenannten „Missionsbefehl“ (Mt 28,16–30). Mission wird so verstanden als Dialog, als Begegnung und als Prozess der „Einwohnung“ unter den Völkern, analog dazu, wie das präexistente Wort Gottes sich inkarniert hat (vgl. Joh 1,14). Ein solches Verständnis von Mission setzt Vielfalt voraus, deutet sie als Chance in der Vielfalt der Bezüge des Gottesreiches, die es zu entdecken gilt. Ein solches Verständnis von Mission heute lädt zur Umkehr ein: vom Aktivismus zur Kontemplation, vom Einzelkämpfertum zur Kooperation, von der Überheblichkeit zur Demut, von der Vorstellung, dass man selbst nur evangelisiert, zur Tatsache, dass man selbst sich immer wieder evangelisieren lassen muss.

So entwickelt sich Evangelisation zur Frage der Kontextualisierung des Evangeliums für die vielfältigen religiösen und kulturellen Kontexte in den Teilen dieser Welt und ihren Gesellschaften. Während in fast allen Kontinenten

des Südens kontextuelle Theologien entwickelt werden, scheint eine solche Entwicklung in der spezifischen Situation Europas und seiner verschiedenen Gesellschaften, was Modernisierung, Diversifizierung und Säkularität angeht, noch auszustehen. Die Leistung der *Mission de France* war, von den Missionsgebieten zu den Missionsmilieus vorzustoßen. In unseren Tagen scheint es nun um einen weiteren Schritt zu den „Kontexten“ als Raum und Material der christlichen Sendung zu gehen.

Die Kontexte der kirchlichen Situation in Deutschland

Die Kontexte in Deutschland sind zunächst davon geprägt, dass bestimmte bislang plausible Formen kirchlicher Gemeinschaftsbildung zu Ende gehen. Das in Reaktion auf das preußisch-protestantisch dominierte Kaiserreich entstandene „Katholisches Milieu“ ebenso wie die nach dem Zweiten Weltkrieg entstandene „Gemeindetheologie“ sind Ausprägungen eines volksgemeinschaftlich verstandenen „Katholizismus“ und können als Versuche gedeutet werden, den Modernisierungstendenzen der Gesellschaft in Deutschland kirchlicherseits etwas entgegenzusetzen, sie zumindest zu verzögern. Es scheint also, dass nach der offensichtlichen Erosion dieser kirchlichen Sozialformen derzeit eine nachholende Modernisierung in der Kirche stattfindet, die all das, was an Handlungsmodellen, inhaltlichen Vorstellungen, Partizipationserwartungen und personalen und immobilen Ressourcen vorhanden war und ist, auf den Prüfstand stellt. Thomas Großbölting hat in seinem Buch „Der verlorene Himmel“ die These vertreten, dass trotz einer vordergründigen kirchlichen Restauration in der „alten Bundesrepublik“ nach 1945 dennoch bereits lange vorher gesellschaftliche und mentale Veränderungen Raum gegriffen hatten, die das sozio-kulturelle Gefüge in Deutschland massiv verändert hatten und auch das religiös-kirchliche System nicht unberührt lassen sollten.

Mission als neue Inkulturation

Karl Jaspers hat in seinen geschichtsphilosophischen Schriften den nicht unumstrittenen Begriff der „Achsenzeit“ geprägt. In der Zeit 800 v. Chr. bis ca. 200 n. Chr. und in der spätantiken Folgezeit hätten die Gesellschaften in

kurzer Zeit bedeutende philosophische und technische Fortschritte gemacht und religiöse Kräfte gebündelt, die noch heute als geistige Grundlage des Menschseins Bedeutung hätten. In einer solchen Situation des radikalen sozio-kulturellen Wandels und der Veränderung stehen wir – so meine These – derzeit auch im Übergang von der klassischen Moderne zu einer neuen Epoche, die mit „später“, „zweiter“ oder „Postmoderne“ (Jean-François Lyotard) nur unzutreffend charakterisiert werden kann. Sie meint auch den Übergang von einer Industriegesellschaft zu einer Informations- oder Dienstleistungsgesellschaft. Nachwachsende Generationen – wie z. B. die sogenannte Generation Y – bilden neue Arten des Weltverhältnisses, neue Ästhetiken und Gemeinschaftsformen, neue Kommunikationsweisen aus. In einem solchen Epochenwandel ist Mission als ein Prozess des Dialogs und der Begegnung erforderlich, der das Christliche unter den Bedingungen der „Postmoderne“ neu versteht, hermeneutisch erschließt und adäquat zum Ausdruck bringt, also inkulturiert. Die Gegenwart selbst ist der Raum und das Material, in dem sich das Reich Gottes er-eignet und durch das das Evangelium und die Zeugnisse für Gottes Wirken erschlossen werden sollen. Das Christentum muss sich immer wieder durch eine neue Kultur selbst neu ausdrücken lassen, gewinnt dadurch eine neue Sprach- und Symbolgestalt. Dazu muss es an die kulturellen Bestände der jeweiligen Gegenwart anknüpfen. Keine Verweigerung, sondern eine bewusste Teilnahme an den Debatten ist angesagt. „Ein neues kulturelles System wie das frühe Christentum konnte nur entstehen, weil es in der Lage war, sich mit bestehenden kulturellen Strömungen zu vernetzen und Neuorganisationen von Vorstellungen und Überlieferungen vorzunehmen“ (Schnelle 2014, 76 f.).

Für das Verständnis des „Missionalen“ bedeutet dies eine Akzentverlagerung von der Defizitorientierung („Die Menschen glauben heute nicht mehr! Wir müssen sie zum Glauben zurückführen!“) zur Alteritätsorientierung („Der Glaube wird heute anders konfiguriert. Wir können daran lernen, die Botschaft neu auszudrücken, die uns aufgetragen ist.“). In einem solchen Sinne können wir formulieren: Die kirchliche Sendung „bringt nicht Gott zu den Menschen, sondern erschließt das Geheimnis Gottes, das schon bei den Menschen ist, durch Wort und Tat des Evangeliums“ (Polak 2012, 60). Aus der Krankenseelsorge kommt das Modell einer *Pastorale d'engendrement* („*Pastoral der Zeugung*“),

die davon ausgeht, dass die Beziehung, die ich zum kranken Menschen hin ermögliche, zum Raum werden kann, in dem Gott sich auf seine Weise er-eignet. In der Pastoral geht darum, dies zu heben und bewusst zu machen.

Das Christliche in einem neuen Typus von Moderne

Die Gegenwart als neuer Typus von Modernität ist seit mehreren Dekaden von einem umfassenden gesellschaftlichen Umbruch gekennzeichnet, der auch das religiöse Feld erfasst und innere Entwicklungen in den Religionsgemeinschaften in Gang setzt. Die sogenannte Postmoderne markiert nicht nur das „Ende der großen Erzählungen“ (Jean-François Lyotard), sondern stellt die Auflösung bestehender Strukturen bzw. ihre Umwandlung zu neuen Formaten von Kommunikation, Darstellung und Lebensstilen dar.

Zunächst bewirkt das grundlegende Freiheitsparadigma, das sich in Gewissens- bzw. Glaubensfreiheit realisiert, die Freiwilligkeit der religiösen Zugehörigkeit und Praxis. Religion und Kirche werden zum „Objekt“ der (mehr oder weniger bewussten) Wahl. Man kann einen wachsenden Widerspruch zwischen der Behauptung des Rechts der Individuen auf Subjektivität und traditionellen Regulierungssystemen beobachten. Dies führt neben dem Ende von Manipulation und institutionell-religiösem Druck zur Möglichkeit des Auseinanderdriftens von Glaubenspraxis und Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft (*believing without belonging* und *belonging without believing*). Glaube ist wie Nicht-Glaube eine mögliche Option, mit der diejenigen, die sie für sich treffen, nicht mehr unbedingt gesellschaftlich sanktioniert werden.

Zunehmende gesellschaftliche Pluralität, die individuell und strukturell zu immer größerer Diversität führt, stellt im religiösen System die Frage nach dem Zusammenhang von Vielfalt und Einheit, von individueller Prägung und kollektiver Identität in neuer Weise. Sie führt zu einer Individualisierung und Subjektivierung der Glaubensvorstellungen, verbunden mit Fragmentarisierung und Amalgamierung religiöser Versatzstücke (*bricolage*) auf dem Hintergrund einer großen Welle der Therapeutisierung und Psychologisierung. Selbstwerdung wird als Selbstermächtigung des religiösen Subjekts verstanden. Solche Individualität wird von kirchlich Verantwortlichen oft als

Egoismus oder Hedonismus verstanden. Sie ist jedoch einerseits als eine Gegebenheit des religiösen Subjekts der Gegenwart unhintergebar, andererseits ist sie nicht unbedingt etwas ganz Neues, vielmehr hatte sich der Individualisierungsprozess in der europäischen Geistes- und Frömmigkeitsgeschichte bereits lange angekündigt. Die Mystik eines Meister Eckhart suchte die Innerlichkeit des Seelengrundes, der Calvinismus persönliches Seelenheil („Rette deine Seele!“). Damit ist die Aufwertung des Weltlichen (Leben im Diesseits, Säkularität) und die Bestätigung der Unabhängigkeit des glaubenden Subjekts verbunden. Dies bedeutet nicht, dass Gemeinschaft nicht mehr gesucht wird. Es entwickeln sich jedoch (auch medial unterstützt) neue Formen von Gemeinschaft in der Hoffnung auf gegenseitigen Austausch als Mittel zur Bestätigung der persönlichen Sinnsysteme. Dies wird durch religiöse Institutionen und ihre herkömmlichen Gemeinschaftsformate derzeit offenbar nicht mehr oder nur noch partiell geleistet.

Was den damit bereits angesprochenen Aspekt der Säkularisierung angeht, so ist in der religionssoziologischen Forschung die einseitige Gleichsetzung von Säkularität mit dem Verlust von Religion (Gottlosigkeit) einem differenzierten Bild von mehreren Teilprozessen gewichen. Zunächst einmal kann Säkularisierung formal als die Gesamtheit der Umgestaltungsprozesse der Glaubensvorstellungen beschrieben werden, wie sie sich individuell und kollektiv – auf Gesellschaft und Politik bezogen – darstellen. Neben dem durchaus beobachtbaren Rückgang religiöser Überzeugungen und Praktiken findet sich auch eine Zurückdrängung der Religion in die Privatsphäre wie auch ein Rückgang des Einflusses religiöser Systeme auf Teilbereiche der Gesellschaft, wie sie sich angesichts der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft (vgl. Systemtheorie) als Modernisierungsprozesse zeigen. All dies gehört mit zu dem „Bündel“ von Säkularisierung.

Friedrich Wilhelm Graf hat darauf aufmerksam gemacht, dass Begriffe wie Entkirchlichung, Entchristlichung und Religionslosigkeit selten wertneutral benutzt werden: „Dechristianisierung‘, ‚Säkularisierung‘ und ‚Rechristianisierung‘ sind Begriffe mit einer widersprüchlichen, komplexen Geschichte, die über Religion, Kirchen und Universitätstheologie hinausweist. Die drei Begriffe sind im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert als kultur- und konfessionspolitische Kampfbegriffe geprägt worden“ (Graf 1997, 33 f.). So kann tatsächlich in

Deutschland zahlenmäßig eine Entkirchlichung als Erosion der Mitgliedschaft in der konfessionell-kirchlichen Verfasstheit konstatiert werden. Sie ist einerseits durch den demografischen Wandel und durch Migration bedingt (v. a. im Osten Deutschlands). Andererseits realisiert sich durch Kirchenausstritte oder Unterlassung der Taufe eigener Kinder eine Gegenbewegung gegen eine „Verkirchlichung“ des Christentums, die in den letzten zweihundert Jahren (v. a. im Westen Deutschlands) stattgefunden hat.

Als Entchristlichung kann zudem der Prozess bezeichnet werden, dass christliche Bestände sich aus dem institutionellen Zusammenhang verselbstständigt haben, aber in der gesellschaftlichen Kultur Europas ihrerseits aufgenommen wurden (z. B. Menschenrechte, Freiheitswerte und Beteiligungskulturen, die als Teil einer europäisch-christlichen Theorie der Person in der Geschichte Europas oft genug gegen den Widerstand der Kirchen Durchsetzung erfahren haben). Die gesellschaftliche Kultur hat diese Werte aber aus ihrem institutionell-religiösen Kontext zu großen Teilen herausemanzipiert. Man könnte sagen: Die christliche Vorstellungswelt hat sich im Säkularen verzeitigt (Werte und Grundrechte, Solidarität und Subsidiarität, Gerechtigkeit und Wirtschaften, Demokratie und Gleichberechtigung, Freiheit und Personalität ...). Solche Akzente der Modernisierung sind auch als „Geschenke des Christlichen“ an die Gesellschaft zu deuten; die verfasste Kirche sollte diese Teile der christlich-religiösen Traditionen Europas nicht exklusiv für sich reklamieren, sondern sich an diesen „Kindern“ erfreuen und sie wertschätzen, auch wenn sie sich oft als „Humanum“ von ihrem religiös-kirchlichen Ursprungskontext abgelöst haben und nun in säkularer Form weiterexistieren. Als theologische Konzepte bieten sich u. a. die aus der Fleischwerdung des Logos entlehnte Vorstellung von den *semina verbi*, den in der gesellschaftlichen Kultur verborgenen Samen des göttlichen Wortes (vgl. den *logos spermatikos* in der Patristik), oder die von den *loci theologici alieni*, den fremden theologischen Orten (Melchior Cano), an. Hier ist unter missionarischem Aspekt m. E. der Raum einer theologischen Erschließung der Gegenwart noch nicht ausreichend ausgeschöpft, wie sie auch an die Lehre von den „Zeichen der Zeit“, wie sie *Gaudium et spes* präsentiert, anschlussfähig ist.

Beim Nachdenken über Religionslosigkeit besteht zunächst die Schwierigkeit, dass „Religion“ kein theologischer Begriff ist (eher Glaube und Christentum).

Das Verständnis von Religionslosigkeit ist abhängig vom Religionsbegriff. Je nachdem, ob man einen substantiellen oder einen funktionalen Religionsbegriff vertritt, kann man zu unterschiedlichen Darstellungen kommen. So konstatiert Detlef Pollack in seinen religionssoziologischen Forschungen eher ein Abnehmen religiöser Bezüge, während der Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung tendenziell von einer Transformation der Religiosität einer zu weiten Teilen religiösen oder hochreligiösen Bevölkerung in Deutschland ausgeht. Die Soziologie, erst recht die Religionswissenschaft tun sich eher schwer, einen validen und vielseitig belastbaren Begriff des Religiösen zu formulieren. Danièle Hervieu-Léger versucht es und sieht in „'Religion' eine ideologische, praktische und symbolische Konfiguration, durch die sowohl für das Individuum als auch für das Kollektiv der Sinn der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Glaubenssequenz erzeugt, aufrechterhalten, entwickelt und kontrolliert wird“ (Hervieu-Léger 2004, 11). Maria Widl sieht in einem durch Franz Xaver Kaufmann erweiterten funktionalen Religionsbegriff die Möglichkeit, Religion als „Grundbestimmung des Menschseins“ (Widl 2013, 142) zu beschreiben. Der Umgang der Menschen mit den Dimensionen ihres Lebens erfolgt also zumindest „religionsanalog“. Glaubende und Kirche hätten die Aufgabe, sich auf die Religionsanalogie einzulassen, sie „im christlichen Geist zu erschließen und sie in einer kirchlichen Gestalt zu umfassen“ (ebd., 144).

Es scheint also in der Entwicklung in Deutschland ein Mehrfaches zu geben, das gleichzeitig und in unterschiedlichen Schüben stattfindet: zum einen tatsächlich einen Bedeutungsverlust des Glaubens (religiöse Indifferenz, negative Bezugsformen wie Atheismus und Agnostizismus), dann ein Wandel des Aggregatzustands des Religiösen (Inanspruchnahme von Kasualien ohne weiteres „gemeindliches Engagement“, populäre Formen, säkular interpretierter Glaube, Mischformen, Esoterik). Schließlich ist auch eine Verstärkung traditioneller religiöser Identitätsbezüge (Fundamentalismus) festzustellen, ebenso wie der (zaghafte) Versuch, eine Neuformatierung des Christlichen (hoffentlich nicht nur an der verfassten Kirche vorbei) zu erreichen. Derzeit ist es nicht ausgemacht, in welche Richtung es geht und ob diese Ausdifferenzierung nicht eine bleibende Qualität religiös-säkularer Gesamtrealität bleiben wird. Womöglich macht es gerade die Problematik unserer Zeit aus, dass eine Vereinbarung über Wahrnehmung und gemeinsame Zielrichtung eben nicht

möglich ist. Dies macht es insbesondere für Menschen, die für die kirchliche Institution Verantwortung tragen, schwierig, Verständigungen herbeizuführen und strategische Entwicklungen zu gestalten.

Wichtige Akzente einer zeitgenössischen Missiologie

Wenn man Mission in Deutschland nicht im Sinne einer Restauration vergangener Verhältnisse versteht, sondern sich auf die Herausforderung einer Neuinterpretation christlichen Glaubens und christlicher Existenz angesichts veränderter sozio-kultureller Bedingungen einlässt, so können wir die missionarische Aufgabe als Sendung von Christen und Kirche vielleicht formal zunächst so formulieren: Christlicher Glaube muss sich in der Vielfalt der Lebenswelten zu einem attraktiven, authentischen und lebensrelevanten Angebot entwickeln, das erfahrungsbezogen eine Erschließungsfunktion des Lebens auf das Reich Gottes hin hat. Dies hat im Sinne einer ständigen Vergewisserung des Glaubens eine Innendimension für die Glaubensvalidierung und in der Öffnung und Kooperation nach „außen“ eine Außendimension, wenn man diese Begriffe von „innen“ und „außen“ angesichts theologisch und praktisch fluider werdender Grenzen von Kirche überhaupt noch so gebrauchen will. Möglicherweise ist es gerade die Quintessenz der Ekklesiologie und Missiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass dieser Gegensatz von „innen“ und „außen“ im Blick auf das universale Heilshandeln Gottes in dieser Welt aufgehoben ist oder nur noch heuristischen Charakter hat, also für erkenntnisleitende Prozesse wichtig ist.

Theologische und pastorale Akzente einer Kirche im Übergang

Welcher Art wird „der Jünger/die Jüngerin“ morgen sein, welche Gestalt die „Gemeinde Jesu Christi“ morgen haben? Die Frage nach der Gestalt von Nachfolge als Teil der Gemeinde Jesu Christi ist *die* missionale Frage schlechthin: nicht in dem Sinne, dass alle hinzugenommen werden sollen zu der derzeitigen Sozialgestalt und der Glaubensform, die in der jüngeren Vergangenheit gelebt wurde; vielmehr als Frage, wie in veränderter Zeit das Evangelium Raum gewinnen und in der vielgestaltigen Bezeugung durch Menschen Ausdruck gewinnen kann. Dabei wird deutlich: Kirche wird ihre

Sendung umso mehr erfüllen, als sie sich nicht zum Selbstzweck macht. Sie steht im Dienst des Gottesreiches, sie kann Glauben nicht „machen“, das Reich Gottes nicht herbeiführen, sondern auf Christus und seine Vermittlungsgestalten zeugnishaft hinweisen.

Kirchliche Pastoral dient nicht primär der selbstreferentiellen Erhaltung institutioneller Kirchlichkeit, sondern dem Offenbarwerden dessen, was der Auferstandene als Lebendiger in unserer Zeit in Gang setzt. Dies kann die Kirche aber nur, wenn sie selbst sich diesem Wirken des Auferstandenen immer wieder „aussetzt“, sich für das „Wort“ öffnet, sich verletzlich macht und die einzelnen Gläubigen Zugang, Bewusstsein und Mitteilungsmöglichkeiten über ihre eigenen Erfahrungen mit Gott haben („meine Geschichte mit Gott erzählen“).

Die deutschen Bischöfe haben in ihrem Dokument *„Gemeinsam Kirche sein“* den Dienst an der Berufung aller zur Heiligkeit in das Zentrum kirchlicher Pastoral gerückt und können daher unaufgeregt formulieren: „Wir müssen die Kirche nicht retten“ (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2015, 10). Ein Problem mit Kirchaustritten oder der mehrheitlichen Konfessionslosigkeit wie z. B. im Osten Deutschlands liegt doch erst dann vor, wenn ein die Kirche gestaltendes, leitendes und als Institution erhaltendes Handeln vorrangig ist, das davon geprägt ist, dass das bisherige Verständnis von Kirche nicht in Frage gestellt werden soll. Es wird jedoch in Frage gestellt, „und das nicht nur, weil ihr die ökonomischen Grundlagen entzogen werden, sondern auch weil ihr volksskirchliches Selbstverständnis als flächendeckend vorhandener religiöser Dienstleister und als gesellschaftlich sichtbarer Repräsentant von Religion sich aufzulösen scheint“ (Evers 2014, 155).

Dieser Auflösungsprozess spricht nicht grundsätzlich und per se gegen eine Institutionalisierung, versteht aber deren Gestalt als aus dem Geschehen der Evangelisierung resultierend; man scheint also eine De-Institutionalisierung der bisherigen Formate hinnehmen zu müssen. Von den Menschen wird heute weniger die Konvergenz der von der Institution festgesetzten Glaubensnormen intendiert als vielmehr die Konvergenz der persönlichen Wege, in der Unterschiede anerkannt (Ambivalenz) und die miteinander geteilten Glaubensbezüge als prozesshafte Konzeption von Gemeinschaft bestätigt

werden (wechselseitige statt hierarchischer Glaubensvalidation). Die Option kleiner, in sich geschlossener (Elite-)Welten ist möglichst zu vermeiden.

Es geht also beim Kirche-Sein und Kirche-Werden darum, wie aus dem Evangelium als einem Geschehen, das Menschen mit Gott verbindet und sie für die Heilsgemeinde Christi gewinnt, die Kirche hervorgeht und sie als das, was sie als Geschöpf des Evangeliums wesentlich ist, erhalten wird. Die Sammlung der Heilsgemeinde einerseits und die Offenheit für alle als Sendung andererseits müssen neu miteinander in Beziehung gesetzt werden. Jüngerschaft gibt es nie ohne den Meister. Es gilt neu zu entdecken, dass neutestamentlich Kirche dort entsteht, wo Jesus Christus selbst in die Mitte tritt und unter Zuhilfenahme menschlicher Worte, Haltungen und Handlungen Menschen für seine Gemeinde gewinnt.

Dabei ist sicher „Diaspora“ als eine Situation von Minderheit und Nicht-Selbstverständlichkeit des christlichen Zeugnisses eine fundamentale Qualität und Rahmenbedingung. Sehr holzschnittartig könnte man in Anlehnung an Peter Hundertmark (vgl. Hundertmark 2015, 43 ff.) den Übergang folgendermaßen charakterisieren:

Volkskirche	Diaspora
quasi Deckungsgleichheit von Gesellschaft und Christen	Minderheit als Gegensatz zum „Mainstream“
Kulturchristentum	Nachfolge, Frage nach dem Evangelium
Glaube/Kirche selbstverständlich	nicht selbstverständlich
Glaube als Habitus	Glaube als Abenteuer und Weg
Lebensrelevanz oft unbedacht, unter der Versprachlichungsgrenze (Sprachlosigkeit)	Lebensrelevanz wird neu zur Frage und fordert neue Glaubensverantwortung (1 Petr 3,15)
Sozialisation	Initiation
Kindertaufe	Erwachsenentaufe, Katechumenat

Es spricht einiges dafür, dass sich die Situation der Kirche in Deutschland stärker von der linken Seite auf die rechte Seite der Tabelle verschieben wird. Mission und Evangelisierung heißen nicht: die Bereiche im „alten System“ (wieder) aufzufüllen und zum alten System zurückzukehren, sondern die Kirche im Ganzen sich verändern zu lassen, ihr eine neue Gestalt zu „gründen“. Im Bistum Magdeburg werden angesichts der Entkirchlungstendenzen neue ekklesiologische Bilder wie das einer „schöpferische Minderheit“ (Bischöfliches Ordinariat Magdeburg 2014) in einer Welt, die von Gott voll ist (Alfred Delp), handlungsleitend.

Danièle Hervieu-Léger hat in Abgrenzung von der Figur des „regelmäßig Praktizierenden“, dessen Unveränderlichkeit der religiösen Identität in der bisherigen Logik das Vorbild war und das die anderen nur in Abstufungen realisieren können (Regeln in unterschiedlichem Grad einhalten), zwei andere Figuren als Metaphern des Religiösen in Bewegung beschrieben:

Der „Pilger“ als Typus steht für den verschwimmenden Charakter der individuellen spirituellen Entwicklungsverläufe und für die Art und Weise, wie Menschen religiöse Gemeinschaftsbildung im Zeichen von Mobilität und Bindung auf Zeit realisieren. Beispiele wie Taizé, Jakobspilgerwege und Weltjugendtage zeigen, dass postmoderne Religiosität sich zunehmend in unterschiedlichen Formen religiöser Zeiteinteilung und Raumordnung gestaltet.

Der „Konvertit“ zeigt als Typus die Perspektive an, wie sich in der Gegenwart religiöse Identitäten bilden, m. a. W., wie Menschen zum Glauben kommen. Dabei steht einerseits das (dreifache) Phänomen der Bekehrung (Religion wechseln, annehmen, zu ihr zurückkehren) mit dem Bedeutungszuwachs der Freiwilligkeit und der biografischen Lebensdeutung im Zentrum, andererseits die Bedeutung begleiteter katechumenaler Wege des Christ-Seins und Kirche-Seins. „In einer derart zerbrechlichen Situation, in der sich die Zunahme der Nachfrage von ‚Nicht-Religiösen‘ nach Bekehrung gegenläufig zu der deutlichen Abnahme der Taufzahlen und der Teilnahme von Kindern am Katechismusunterricht entwickelt, kann die Figur des Konvertiten kaum den endgültigen Sieg der katholischen Wahrheit über Gleichgültigkeit und Irrtum vorausnehmen. Aber sie bietet die Möglichkeit, eine erneuerte Vorstellung von

einer Kirche zu konstruieren, die sich den ‚Sinnfragen‘ moderner Individuen öffnet, indem sie sich selbst als ‚erweiterte katechumenale Gemeinschaft‘ anbietet, und dies nicht nur für die bescheidene Zahl derer, die ihren getreuen Anhängern zugerechnet werden wollen, sondern vor allem auch für die viel größere Zahl von Personen in ihren ‚natürlichen‘ Einzugsbereichen, die ihre formale religiöse Zugehörigkeit nicht für eine gewählte persönliche Identität halten“ (Hervieu-Léger 2004, 104).

Stärkung einer Glaubensvalidierung durch bewusste und freie Glaubenssubjekte

Für die Glaubensvalidation (im Sinne eines grundlegenden Antwort-Gebens, als Ver-antwort-ung, die den Glauben erst entstehen lässt und bestärkt) wird heute die gemeinschafts- und identitätsbildende Funktion der geteilten Erfahrung, der direkten Kommunikation und des punktuellen Engagements immer wichtiger. Da Individuen ihre religiöse Identität selbst „konstruieren“, indem sie von den verschiedenen Symbolressourcen ausgehen, die ihnen zur Verfügung stehen und zu denen sie durch ihre Erfahrungen Zugang haben (Identität als Identifikationsweg), ermöglicht die mystagogische Praxis „meine Lebensgeschichte als Geschichte mit Gott erzählen“ jedem, sich mit auf den Weg zu machen. Kirche könnte so als einladende, nicht-paternalistische Lerngemeinschaft auch der Erwachsenen erlebt werden, Offenbarung könnte nicht als Informationsmitteilung transzendenter Sachverhalte, sondern als Erschließungsgeschehen menschlicher Grunderfahrungen wahrgenommen werden. Glaubenskommunikation muss aus ihrer wortbezogenen und amtlichen Engführung (Predigt, Katechese im engeren Sinne) herausgeführt werden, sie betrifft Lebenshaltungen und -stile, die Feiern des Lebens und des Glaubens und die (für beide Partner heilsame) Zugewandtheit zum Anderen, vor allem zu den Marginalisierten.

Die Herausforderung für die Kommunikation des Evangeliums ist daher, den Katechesebegriff breiter anzusetzen: nicht nur kursweise für verschiedene Jahrgänge als „Vorbereitung“ für den Sakramenten-„Empfang“, sondern einerseits differenzierter auf Lebenswenden bezogen (situations- und anlassbezogen), andererseits als Unterstützung von breiteren und stabileren „kate-

chetischen Milieus“. Die Erfahrung zeigt: Wo in einer Gemeinschaft, einem Gremium oder in einem Team regelmäßig die Schrift geteilt wird, also die Teilnehmer ihr Leben und ihr Kirche-Sein vom lebendigen Wort Gottes her verstehen und gestalten, da entstehen gefüllte Räume der Erfahrung des geteilten Glaubens und des Gebets. Da entsteht Sensibilität für vielfältige Glaubensprozesse bei sich und bei anderen. Glauben kann nur dort „gelernt“ werden, wo Glaube personal und authentisch gelebt wird.

Neue Gestalt(en) von kirchlicher Gemeinschaft (Pluralität und Gemeinschaft)

Das kirchliche „Wir“ verändert sich, wenn man sich auf diese Veränderungsprozesse in missionaler Absicht einlässt. Kooperation mit Christen anderer Denominationen, mit den Weltreligionen (in Deutschland insbesondere mit dem Islam) und den Nicht-Glaubenden (Ökumene der ersten bis dritten Art) kommt in den Blick und verändert die Sendung. Dabei entwickelt sich in einer gastfreundlichen und einer aus sich herausgehenden Kirche die klassische, an formalen Faktoren ablesbare „Mitgliedschaft“ zu einer inneren „Zugehörigkeit“ zur Kirche Jesu Christi weiter.

Die Grenzen werden fließender, es gibt verschiedene Formen von Partizipation, die einen Anteil am Geheimnis der Kirche und einen Beitrag auf dem gemeinsamen Weg ausmachen. Paulus spricht davon, dass der ungetaufte Ehepartner durch den getauften mitgeheiligt ist (1 Kor 7,14). Die Pastoraltheologie sieht die verfasste/organisierte Kirche als Glaubensgemeinschaft im Dienst des umfangreicher verstandenen Gottesvolkes/Leibes Christi als Pastoralgemeinschaft (vgl. Löffeld 2011). Das Konzil hat das Kirchenverständnis aus einer klassischen binnenorientierten Mitgliederlogik herausgeführt und mit dem Bezug auf die Menschen guten Willens in eine inklusive Gesellschaftslogik hineingestellt (Gemeinschaft der Menschheitsfamilie; vgl. *Lumen gentium* 1).

Dies hat Auswirkungen für die derzeitigen pastoralen Veränderungsprozesse. Dabei kann es nicht darum gehen, das klassische „Pfarrgemeindemodell“ in seiner fragwürdigen Milieuverengung zu restaurieren. Vielmehr muss die Frage sein: Wie müssen neue Gestalten christlicher Gemeinschaft aussehen und

gestaltet werden, damit die Getauften ihren Glauben gemeinschaftlich leben können (*form follows function*) und dies Relevanz nach außen entwickelt? Die Krise der „Pfarrgemeinde“ im bisherigen Pastoralmodell (territoriales und universalistisches Pfarrgemeindemonopol unter gleichzeitiger Ausweitung und Professionalisierung kategorialer und sozialer Dienste im Sinne von Milieu- und Sozialraumorientierung) führt überall in Deutschland zu Prozessen, die eine erneuerte Sozialgestalt der Kirche anzielen. Diese Prozesse dürfen nicht allein als strukturelle Reorganisationsprozesse, sondern müssen als gemeinsame geistliche Wege (Synodalität) gestaltet werden, die eine Kirche möglichst großer Beteiligung sowie mehr Relevanz und Resonanz des bezeugten Glaubens zum Ziel haben. Zwischenhaltepunkte auf diesem Wege sind sicherlich die kreativen Erfahrungen an alternativen, passageren oder kategorialen Pastoralorten (Krankenseelsorge, Citypastoral, Bahnhof- und Flughafenseelsorge, Telefon- und Internetseelsorge ...).



So wächst derzeit das Bewusstsein, dass sich Kirche in neuen Gestalten lokal entwickeln kann. Die Erfahrungen der Kleinen Christliche Gemeinschaften (*Basic Ecclesial Communities* mit Entwicklung einer geteilten Vision, Bibelteilen und dem Aufbau nachbarschaftlicher Communities), einer „Kirche der Beteiligung“ in den Ländern Lateinamerikas, Afrikas und Asiens, stellen ebenso eine kontextuelle Konzilsrezeption dar wie die *Fresh Expressions of Church*, die neuartigen Gemeindegründungen der Kirche von England.

All diesen Prozessen ist gemeinsam, kirchliche Gemeinschaft fluide, kontextuell, dezentral und lokal zu verstehen, gewissermaßen als aus Milieus und Lebensorten entstehende und in sie hinein inkulturierte Ausdrucksformen des Evangeliums. Peter Hundertmark schlägt die Bezeichnung „Ekklesien“ für solche neuen Gemeinschaftsformen vor (Hundertmark 2015, 12) und weist darauf hin, dass kommunikative Praxis und Beziehungen wichtiger sind als Strukturen und Territorium. Papst Franziskus meint Ähnliches, wenn er dazu ermutigt, Prozesse zu gestalten statt Räume zu besetzen (*Evangelii gaudium* 223). Kriterium ist für ihn, ob der lebendige Christus die Mitte ist, um die herum sich die kirchliche Gemeinschaft sammelt. Wie werden so Berufung und Antwort, Ruf und Nachfolge in unterschiedlichen Lebenswelten gestaltet?

Der Weg muss von einer zentralisierten, auf priesterlich-sakramentaler Versorgung und liturgischer Engführung basierenden Ekklesiologie zu einer Sendungsorientierung gegangen werden, die dezentral die vielfältigen Gestalten von Nachfolge vor Ort in Gemeinschaft und Dienst ermöglicht und stärkt.

Diese missionarischen Überlegungen sind der eigentliche Hintergrund für die Prozesse pastoraler Entwicklung in vielen Bistümern Deutschlands. Strukturelle „Fusionen“ von Pfarreien mit dem Hinweis auf den Mangel an Priestern, Finanzen und Gläubigen verbleiben im herkömmlichen Versorgungsdenken; die Gefahr besteht in der Reorganisation des Gehabten mit weniger Mitteln. Die deutschen Bischöfe weisen mit ihrem Dokument „*Gemeinsam Kirche sein*“ in eine andere Zukunft. Auf dem Hintergrund von *Lumen gentium* bekennen sie sich zur gemeinsamen Sendung der Getauften als der Grundlage einer sendungsorientierten Kirche. Die in der Taufe realisierte Christusförmigkeit als Teilhabe an der Sakramentalität der Gesamtkirche und ihrer Vollzüge ist die

noch weithin unentdeckte und wenig praktisch ausgestaltete Grundlage für das gemeinsame Priestertum aller Getauften.

Der auferstandene und durch den Geist vermittelt präsente Christus ist das Ur-Sakrament, die gemeinschaftliche Teilhabe (Partizipation) an ihm (vgl. Tauftheologie von Röm 6) stellt die Grund-Sakramentalität der Kirche dar, die sich in Gemeinschaft und Dienst vor Ort, aber auch in Gebet und einzelnen Feiern von Sakramenten und Sakramentalien entfaltet. Ein solches Verständnis des Sakramentalen stellt also nicht Spendung und Empfang der Sakramente als individuelle und „punktueller“ Heilsvermittlung („Rette deine Seele!“) in den Mittelpunkt pastoralen Handelns, sondern verweist in der Transparenz der Einzelvollzüge von Kirche auf ihre Grundsakramentalität, wie sie in Christus als dem Gott-Mensch wurzelt.

Diese Grundsakramentalität darf in (Lebens-)Prozessen und als Geschenk in einem weiteren Raum des „Sakramentalischen“ erfahren werden. Sie zeigt sich als „Sakrament des Bruders und der Schwester, das vor den Kirchentüren gespendet wird“ (Hans-Urs von Balthasar), als Zusage göttlichen Segens in einer Kasualfeier, als eine eucharistische Lebensgrundhaltung von Hingabe und Danksagung (2 Kor 4,14: „den Dank vervielfachen, Gott zur Ehre“), die die liturgische Feier der Eucharistie mit biografischer Relevanz ausstattet. Die ekklesiologisch-missionale Perspektive ist der Weg von der „Versorgung“ von Gläubigen durch allein zuständige Priester (unter dem Gesichtspunkt anderer pastoraler Vollzüge könnte man ergänzen: Hauptberufliche) zur „Stärkung und Begleitung der sakramentalen Kirche“, die in der Gemeinschaft der Getauften wirkt und ihr Zeugnis entfaltet.

So entsteht, wächst und entwickelt sich Kirche als lokale Gemeinschaft in unterschiedlichen Formen um Christus vor Ort. Dies bringt zwangsläufig neue Rollen von Gläubigen, Amtsträgern und anderen pastoralen Diensten mit sich. Eine Stärkung der Taufberufung der Gläubigen vor Ort, verbunden mit der Wahrnehmung, Entfaltung und Begleitung der gottgeschenkten Gaben (Charismen) zum Aufbau der Gemeinschaft als „Dienst an den Diensten“ fordert dazu heraus, von alten Pastoralkonzepten Abschied zu nehmen und Partizipation, Dezentralität, Loslassen und Freisetzen, transparente und ver-

trauensvolle Kommunikation, verschiedene non-direktive, vielmehr ermöglichende Formen von Leitung auf verschiedenen Ebenen einzuüben.

Auf diesem Hintergrund zeigen sich die Prozesse zur Entwicklung größerer pastoraler Räume oder großer Pfarreien nicht als ein Weiter-so-wie-bisher bei geringer werdenden Ressourcen. Eine solche Systematik wird zwangsläufig früher oder später scheitern und an die Wand fahren. Vielmehr geht es in großen pastoralen Einheiten (Pfarrei neuen Typs, Seelsorgeeinheit, Pfarreiengemeinschaft) darum, den Umgang mit Vielfalt und Inklusion einzuüben, Ambivalenzen positiv zu bearbeiten, Subsidiarität und Partizipation zuzulassen, das Evangelium als in den lebensweltlichen Kontexten inkulturiert zu entdecken und so den Zusammenhang von Lehre und Leben, von Evangelium und Existenz (Rainer Bucher) als kreativen Prozess, als Aneignung, nicht als bloße „Anwendung“ des von oben kommenden Prinzips zu verstehen.

Das heißt konkret: neue Ekklesien zu entdecken und zu „gründen“; auf dem Hintergrund des größeren pastoralen Raumes die Kindertagesstätte, die Schule, den Bahnhof, die Plattenbausiedlung, die Ordensgemeinschaft, den Hospizkreis, den Kreis der Flüchtlingshilfe, den Dorfladen und die Bushaltestelle als pastorale Orte in den Blick zu nehmen und zu profilieren, um plurale und sich ergänzende Realisierungs- und Bezeugungsformen des Evangeliums zu erreichen.

Weil die Kirche als komplexes System Teil einer Gesellschaft als komplexes System ist, braucht es daher in allen kirchlichen Prozessen, seien sie auf der Ebene einer Pfarrei, als Bistumsvergewisserung oder auf der Ebene der Kirche in Deutschland, die Fremdpropheten, die „bunten Vögel“, den Blick „der Welt“ oder „von außen“ auf die Kirche und ihre Gestalt und Vollzüge. Leitung auf verschiedenen Ebenen muss diese Prozesse in möglichst hohem Grad an Partizipation und Repräsentativität der Bezugssysteme ermöglichen und die Verbindlichkeit und Anschlussfähigkeit sicherstellen.

Innovation statt Stabilität

Wenn Deutschland als Missionsland verstanden wird, dann sicher nicht im Gänswein'schen Sinne als eine einseitig-obrigkeitliche Umformung der Kulturen durch das Evangelium im Kontext eines schwarz-weiß gemalten

Welt-Gott-Gegensatzes. Vielmehr geht es um das Wachsen einer Kirche, die sich in der Gegenwart in Deutschland von ihrer Sendung her neu entwirft und kontextuell und dezentral neue Gestalt gewinnt. Wenn sie dies wirklich will, wird sie sich „vom Modus größtmöglicher Stabilität und Beharrung auf den Modus größtmöglicher Flexibilität“ (Valentin Dessoy) umstellen müssen. Mit der Bereitstellung von sanktionsfreien Räume zum Experiment, dem Ausprobieren verschiedener Handlungsoptionen, der Auswertung von möglichst vielen Erfahrungen, der Ermutigung zu Innovationen und zum „Gründen“ neuartiger „Gemeinden“ oder „Orten des Evangeliums“ nimmt eine missionarische Kirche ihre Situation in der radikalisierten Moderne und an der Schwelle zu einer neuen Generation ernst und lässt sich auf das Neue ein.

Literatur:

- Balthasar, Hans-Urs von, *Der Laie und der Ordensstand*, Einsiedeln 1948.
- Bischöfliches Ordinariat Magdeburg, *Prozessbereich I Kommunikation* (Hg.), *Zukunftsbilder Bistum Magdeburg* 2019. *Wir sind Gottes Zeugen hier und heute. Einladung und Anregungen*, Magdeburg 2014.
- Bleistein, Roman (Hg.), Alfred Delp. *Gesammelte Schriften Bd. 1*, Frankfurt/Main 1982.
- Buckenmeier, Achim, *Theologie der Neuevangelisierung*, in: *Geist und Leben* 85 (2012) 278–288.
- Daniel, Yvan/Godin, Henri, *La France, pays de Mission?*, Lyon 1943.
- Evers, Dirk, „Wo zwei oder drei versammelt sind ...“. Ekklesiologische Perspektiven, in: Domszen, Michael/Evers, Dirk (Hg.), *Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext*, Leipzig 2014, 153–178.
- Gänswein, Georg, *Rede zur Vorstellung des Buches „Gott oder Nichts“ von Robert Kardinal Sarah in Rom, 20.11.2015*, auf: de.catholicnewsagency.com/story/exklusiv-gott-oder-nichts-rede-von-erzbischof-georg-ganswein-0209.
- Graf, Friedrich Wilhelm, ‚Dechristianisierung‘. Zur Problemgeschichte eines kulturpolitischen Topos, in: Lehmann, Hartmut (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung und Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997, 32–66.

- Großbölting, Thomas, Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013.
- Hennecke, Christian, Kirche steht Kopf. Unterwegs zur nächsten Reformation, Münster 2016.
- Hervieu-Léger, Danièle, Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung, Würzburg 2004.
- Hundertmark, Peter, Gemeinden gründen. Skizzen für eine Selbstorganisation der Christgläubigen, Annweiler 2015.
- Kaufmann, Franz-Xaver, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg/Br. 1979.
- Keller, Michael, Katholische Aktion. Eine systematische Darstellung ihrer Idee, Osnabrück 1933.
- Loffelt, Jan, Das andere Volk Gottes. Eine Pluralitätsherausforderung für die Pastoral, Würzburg 2011.
- Pernia, Antonio M., The State of Mission Today, in: Verbum SVD 55/1 (2014) 9–25.
- Polak, Regina, Mission in Europa? Auftrag – Herausforderung – Risiko, Innsbruck 2012.
- Schnelle, Udo, Die Attraktivität der frühchristlichen Gemeinden, in: Domsgen, Michael/Evers, Dirk (Hg.), Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext, Leipzig 2014, 75–94.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), „Gemeinsam Kirche sein“. Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral, Bonn 2015.
- Widl, Maria, Pastoraltheologie für säkulare Zeitgenossen – Eine praktisch-theologische Herausforderung, in: Söder, Joachim/Schönemann, Hubertus (Hg.), Wohin ist Gott? Gott erfahren im säkularen Zeitalter, Freiburg 2013, 137–149.
- Zeiger, Ivo, Die religiös-sittliche Lage und die Aufgabe der deutschen Katholiken, in: Generalsekretariat des Zentralkomitees der Katholiken Deutschlands zur Vorbereitung der Katholikentage (Hg.), Der Christ in der Not der Zeit. Der 72. Deutsche Katholikentag vom 1. bis 5. September 1948 in Mainz, Paderborn 1949, 24–39.

Außenblick

In der Begegnung mit dem Anderen Mission und Kirche neu verstehen

Martin Hochholzer

Die katholische Kirche in Deutschland befindet sich in einer Phase tiefgreifenden Umbruchs. Die Befassung mit „missionarischer Pastoral“ (oder auch „Mission“), die sich seit einigen Jahren in der Gründung entsprechender Seelsorgeamtsabteilungen oder auch der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) manifestiert, ist ein Versuch, diesem Umbruch zu begegnen – und auch, ihn zu verstehen. Dahinter steht das Bemühen, angesichts dieses Umbruchs, des Zusammenbruchs bisheriger Konzeptionen und der daraus resultierenden Verunsicherungen Kirchesein neu zu fassen, indem man Kirche unter dem Fokus des Missionarischen neu in den Blick nimmt.

Dabei entdeckt man von neuem, dass die Zielbestimmung der Kirche nicht in sich selbst liegt (Strukturerhalt ...), sondern vielmehr im Dienst an *allen* Menschen: Kirche als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“, wie es bereits das Zweite Vatikanum formuliert hat (*Lumen gentium* 1). Eine Zielbestimmung, die Orientierung geben und damit Verunsicherung abbauen kann – wenn man den Mut hat, Kirche entschlossen als „Proexistenz“, als Sendung zum Dienst für andere zu leben.

1. Mission als Begegnung mit dem Anderen

Man mag einwenden, dass durch diese neue Stellung von „Mission“ als ein Leitbegriff pastoraler und ekklesiologischer Reflexion der Missionsbegriff ungebührlich ausgeweitet wird; ja, dass dadurch Mission im Sinne der

Gewinnung neuer Mitglieder letztlich unter den Tisch fällt. Doch obwohl eine solche Einschätzung und Kritik (wie sie insbesondere von evangelikalen, konservativen und fundamentalistischen Kreisen zu hören ist) gelegentliche Einseitigkeiten zu entlarven vermag, besteht hier doch gleich wieder die Gefahr anderer Einseitigkeiten und Verkürzungen.

Denn ein Missionsbegriff, der theologisch von der göttlichen Liebesmission Jesu Christi seinen Ausgang nimmt, verweist nicht nur auf Missionierungsaktivitäten, sondern zuerst auf die Begegnung mit Gott, dann auf die Begegnung mit anderen Menschen, auf den Dienst für andere – und auch auf die Wirkung auf andere: Die Evangelien stellen dar, wie Jesus in seiner Sendung, seiner „Mission“, die Liebe des Vaters zu den Jüngern bringt – und wie diese die Liebe weitergeben sollen (vgl. exemplarisch Joh 15,1–17, die Aussendung der Zwölf in Mt 10,1–15 oder Lk 6,36: „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist!“); und: „Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt“ (Joh 13,34).

Wenn die Jünger sich nicht nur untereinander lieben (diese Binnenraum-Orientierung ist im johanneischen Schrifttum stark ausgeprägt), sondern durch ihr Leben und Tun andere Menschen zum Lobpreis Gottes führen, weil sie ihr Licht nicht unter den Scheffel stellen und Salz der Erde sind (vgl. Mt 5,13–16), dann wird aber deutlich, dass Mission mehr heißt, als „Ungläubige“ durch passende Worte zum „wahren Glauben“ zu führen.

Vielmehr gilt: Glaube ist kein abstraktes, theoretisches Gebilde, sondern realisiert und erschließt sich immer in konkreten Gläubigen. Natürlich kann man sich einer Religion auch über Literaturstudium annähern – aber auch diese Literatur ist von konkreten Menschen mit individueller Persönlichkeit geschrieben worden. Um wie viel bedeutender ist die Rolle von konkreten Menschen in der persönlichen Begegnung mit Anders- und Nichtgläubigen.

Und das heißt umgekehrt: Ich bin kein Glaubender, wenn der Glaube mich nicht irgendwie prägt, wenn in mir nicht eine Erfahrung Gottes (und sei es ein Kampf mit dem sich verbergenden Gott) durchscheint und ich so in meinem ganz alltäglichen Leben, in meinem Tun und mit meiner ganzen Persönlichkeit nicht zumindest ein wenig die Sendung der Liebe Gottes weitertrage. Etwas überspitzt ausgedrückt: Ich bin Mission!

Was für den einzelnen Gläubigen gilt, gilt auch für seine Glaubensgemeinschaft. Ob lokale Gruppen, Gemeindeverbünde, nationale Gemeinschaften oder weltumspannende Kirchen und Religionen: Sie alle sind „Missionspersönlichkeiten“ (mit ausgeprägten, teilweise geradezu „exzentrischen“ Charakterzügen). Noch vor jeglichem expliziten Bemühen um Mission haben sie eine (positive, negative ...) missionarische Wirkung, denn allein durch ihre Ausstrahlung laden sie dazu ein, sich dem jeweiligen Glauben anzunähern, oder schrecken ab. Darüber hinaus beeinflusst diese „Persönlichkeit“ den Missionsstil sowie das Verständnis von Mission überhaupt.

Wichtig ist – und was ich jetzt über das Christentum sage, gilt ganz ähnlich auch für andere Religionen: Das Evangelium, das im Sich-senden-Lassen von Christen Gestalt annimmt, gibt es nur mit dieser „persönlichen Note“, mit dieser Einfärbung durch eine bestimmte Kirche(n)gestalt) und ihre Mitglieder. Und auch das (implizite und explizite) missionarische Wirken der einzelnen Mitglieder ist durch ihre konfessionelle (kulturelle, spirituelle, nationalkirchliche ...) Herkunft geprägt.

Man muss nicht alles an einer Religion als Mission beschreiben, nicht überall gleich das Etikett „Mission“ draufkleben; aber egal, ob man bei Mission zuerst an den Dienst für die Welt oder an Mitgliedergewinnung denkt: Mission ist kein abkoppelbares, separates, autarkes Subsystem von Religion, sondern stets ist es letztlich die gesamte Glaubensgemeinschaft mit ihren konkreten Mitgliedern, die die Mission trägt und prägt.

Wenn ein einzelner Gläubiger oder eine ganze Glaubensgemeinschaft aber im (auch nur implizit) missionarischen Geschehen mit seiner/ihrer ganzen Persönlichkeit einem Andersgläubigen begegnet (oder sich auch nur der Welt mit ihrer Vielfalt der Glaubensformen stellt), dann ist das auch eine Begegnung mit dem Anderen: der Möglichkeit, dass es auch anders geht, dass mein Glaube nicht selbstverständlich ist. Mission ist in dieser Hinsicht durchaus riskant – mögliche Nebenwirkungen: Unklarheit, Verunsicherung, Orientierungsverlust, ja, sogar Verlust des eigenen Glaubens. Denn in einer missionarischen Begegnung muss ich mich immer zumindest ein Stück weit dem anderen öffnen,

mich auf ihn einlassen – und damit auch auf die Überzeugungen, die er mit seiner Persönlichkeit vertritt.

Vielleicht habe ich als Gegenüber einen überzeugten Atheisten, der nicht verstehen kann, wie man im 21. Jahrhundert noch an Gott glauben kann. Vielleicht ist mein Gegenüber aber auch wie ich ein deutscher Katholik, der aber eine geringfügig andere Art und Weise hat, seinen Glauben zu leben. Selbst im zweiten Fall zeigt sich die Nicht-Selbstverständlichkeit meines Glaubens, werde ich als Glaubender in Frage gestellt.¹

Hier erst wird Mission richtig herausgefordert: Wenn ich mich nur im kirchlichen Binnenraum unter Gleichgesinnten aufhalte, erfahre ich Selbstbestätigung, geschieht alles unhinterfragt, wird mein Glaube womöglich „bedeutungslos“, weil er keine sich von meiner Umgebung abhebende Bedeutung hat. Erst wenn in der Begegnung mit anderen mein Glaube nicht-selbstverständlich und damit begründungspflichtig wird, stellt sich die Frage, was mein Glaube für den anderen bedeuten könnte – und was er mir eigentlich bedeutet, so dass ich an ihm festhalte und nicht einfach den Glauben des anderen übernehme.

Kirchesein und Christsein bedeuten also wesentlich „Missionsein“ auch unter dieser Hinsicht, dass sich das Proprium meines Glaubens erst in der missionarischen Begegnung mit dem Anderen herauschält: Sei es, dass ich lerne, meinen Glauben in seiner konkreten Ausprägung zu begründen und zu rechtfertigen; sei es, dass ich lerne, dass manches, was ich für selbstverständlich genommen habe, gar nicht selbstverständlich ist: Dann erkenne ich vielleicht, dass es mehrere legitime Möglichkeiten gibt, wo ich bisher nur eine gesehen habe (z. B. verschiedene Frömmigkeitsstile) – oder ich muss vielleicht sogar einsehen, dass das, was ich bisher als selbstverständlich und damit als legitim ansah, sich gar nicht begründen und rechtfertigen lässt, dass ich, um meine Glaubensansichten zu retten, ebendiese Ansichten korrigieren muss (wie es

¹ Das heißt noch nicht, dass ich dem anderen „frag-würdig“ erscheine, also ihn zu einer Nachfrage zu mir und meinem Glauben anrege, oder dass ich dieses Infragestellen überhaupt an mich heranlasse.

z. B. die katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanum in der Frage der Religionsfreiheit getan hat).

Und schließlich: Wenn sich unser Glaube und Glaubensleben bzw. unser praktisches Kirchesein ändert, weil wir es in der Begegnung mit anderen auf den Prüfstand stellen, und wenn gilt, dass unser gesamtes Glaubens- und kirchliches Leben missionarische und damit auch ekklesiologische Relevanz hat, dann geht es hier letztlich um nicht weniger als um das grundlegende Verständnis von Mission und Kirche, das sich also in der Begegnung mit dem Anderen, der Konfrontation mit dem Nicht-Selbstverständlichen, entfaltet und weiterentwickelt.

Wer sich – wie es exemplarisch in der kirchlichen Weltanschauungsarbeit geschieht – der Auseinandersetzung mit anderen Religionen und christlichen Konfessionen und Gemeinschaften stellt, wird die Vielfalt religiöser Formen in unserer Welt wahrnehmen – und die Differenzen zum deutschen Katholizismus. Aus diesen Erfahrungen heraus möchte ich herausarbeiten, was an diesem deutschen Katholizismus, an unserer Weise, christlichen Glauben zu leben und Kirche zu gestalten, nicht-selbstverständlich ist, und der missiologischen und ekklesiologischen Relevanz dieser Nicht-Selbstverständlichkeiten nachgehen.

2. Die stets vorhandene Möglichkeit des Anderen

Im Folgenden kann ich natürlich nur eine Auswahl an Nicht-Selbstverständlichkeiten näher in den Blick nehmen. Mancher davon ist man sich heute in der Kirche (zumindest in Deutschland) durchaus bewusst, z. B. dass es nicht nur Christen gibt, sondern auch Angehörige vieler anderer Religionen. Anderes dagegen nehmen die meisten einfach noch für zu selbstverständlich, z. B. eine ausgefaltete Glaubenslehre und Theologie.

Der Blick auf die Nicht-Selbstverständlichkeiten und deren Bedeutung für Mission (missionarische Wirksamkeit, Missionsverständnis, Missionsstil ...) führt uns dann auch zur Frage nach einer guten Missionskultur (was, wie oben

hoffentlich deutlich geworden ist, untrennbar mit einer guten Kirchenkultur verbunden ist); doch das wollen wir dann in einem eigenen Kapitel bearbeiten.

Religion: Wenn wir nun also zunächst einmal (mit Blick auf die katholische Kirche in Deutschland) Nicht-Selbstverständlichkeiten identifizieren, ist zuerst die Nicht-Selbstverständlichkeit von Religion oder auch nur Religiosität zu nennen. Wir finden sowohl überzeugten (teilweise kämpferischen) Atheismus als auch eine Indifferenz, bei der die „Musikalität“ für Religion gänzlich verloren gegangen ist, wo es völlig aus dem Blick geraten ist, dass Religion sinnvoll oder gar für einen selbst von Belang sein könnte.

Solche Religionslosigkeit führt freilich nicht zum Fehlen von Überzeugungen, Werthaltungen, Altruismus und gesellschaftlichem Engagement. Im Gegenteil: Atheisten können sehr missionarisch sein – sei es, dass sie für sich eine Mission für die Verbesserung der Gesellschaft sehen, sei es, dass sie sogar aktiv religiös Gläubige von Religion kurieren und zum Nicht-Glauben bekehren wollen.

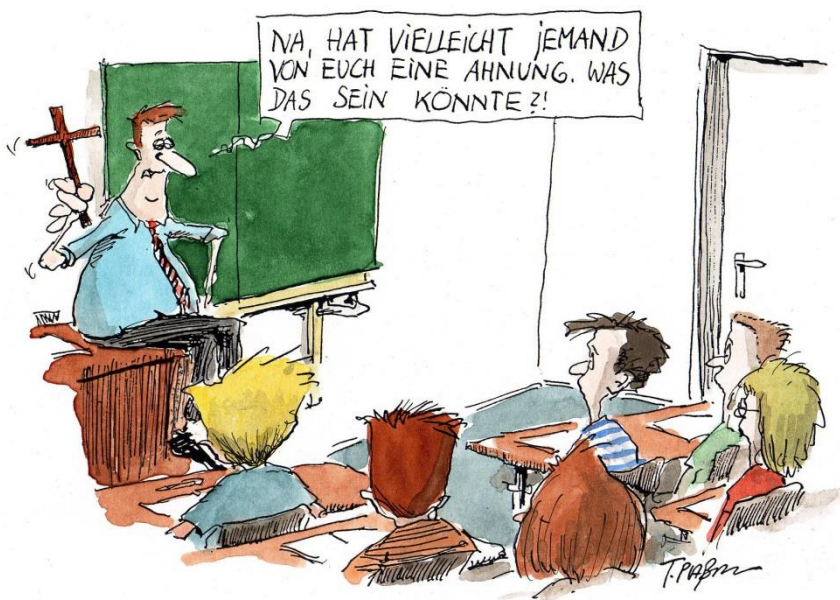
Darauf können Religionsgemeinschaften natürlich unterschiedlich reagieren.² Auf jeden Fall stellt sich die Frage nach der Vernünftigkeit von Religion überhaupt: Ist es für einen rational denkenden Menschen vor sich selbst vertretbar, an Gott und religiöse Lehren zu glauben? Und in einem weiteren Sinne von „vernünftig“: Ist Religion nicht vielmehr schädlich als nützlich für die Gesellschaft? Ist Religion in unserer „aufgeklärten“ und funktional ausdifferenzierten Gesellschaft nicht mittlerweile entbehrlich – für die Ordnung der Gesellschaft, für soziale Dienste, als Moralanstalt ...?

Auch die Kirche spürt diese Begründungspflicht, die sich durch das Aufkommen des Atheismus in der Neuzeit und durch seine Argumente ergibt. Und diese Begründungspflicht verlangt nicht nur nach Gegenargumenten, sondern ganz fundamental nach einem angemessenen Selbstverständnis in der Moderne, auf dem missionarisches Wirken in all seinen Facetten (Verkündigung, Dialog, gesellschaftliches Engagement ...) aufbauen kann.

² Zu der Nicht-Selbstverständlichkeit bestimmter Weisen des Umgangs mit Anders-/ Nichtgläubigen kommen wir noch.

Christentum: Die Bedeutung der Nicht-Selbstverständlichkeit von Religion für die missionarische Neuprofilierung von Kirche kann wohl kaum überschätzt werden. Zumindest für den europäischen Raum scheint sie heute gewichtiger zu sein als die Tatsache, dass das Christentum (zumal in seiner römisch-katholischen Ausprägung) inmitten einer Vielzahl anderer religiöser Bekenntnisse und Glaubensformen steht – und damit seine Quasi-Selbstverständlichkeit früherer Zeiten verloren hat.

Hier ließe sich das zu Religionslosigkeit Gesagte in adaptierter Weise wiederholen. Zugleich ist aber eine gewisse Verschärfung parallel zur Zunahme der Gemeinsamkeiten zu konstatieren: Je weniger Unterschiede zu sehen sind, desto schwieriger wird die Unterscheidung. Ist der Unterschied zwischen Religion und Nicht-Religion noch klar vor Augen, so sehen sich verschiedene Religionen heute mit der Vorstellung konfrontiert, sie hätten im Grunde alle denselben Kern; noch stärker verschwimmen die Unterschiede teilweise zwischen den christlichen Konfessionen (wenngleich sich hier auch wieder neue Grenzziehungen – oft quer zu den Konfessionen und Kirchen – entwickeln; vgl. Hochholzer 2014, 67–69).



Das hat Vor- und Nachteile: Gemeinsamkeiten und der Abbau von Abgrenzungen erleichtern die (missionarische) Kooperation und ein gemeinsames (christliches, religionsübergreifendes) Zeugnis. Andererseits wird es womöglich schwieriger, das eigene Profil, das ein besonderes missionarisches Potential haben kann, zu erkennen und zum Tragen zu bringen. Und es besteht die Gefahr, nach wie vor bestehende Unterschiede, die einen Unterschied machen oder auch großes Konfliktpotential bergen können, zu gering einzuschätzen oder gar zu übersehen – weil man angesichts vieler Gemeinsamkeiten zu selbstverständlich annimmt, der andere sähe auch dies oder jenes genauso.³

Mission: Ebenfalls nicht-selbstverständlich ist Mission – zumindest eine deutliche, gleichzeitige Ausprägung beider grundlegender Aspekte von Mission ad extra, also zu Nichtmitgliedern: nämlich die einladende Verkündigung des eigenen Glaubens und der tatkräftige Einsatz für andere aus dem Glauben heraus.

Dass beide Aspekte von Mission ausfallen, ist in unserer globalisierten Welt sicherlich die Ausnahme, mag aber vorkommen: etwa bei Stammesreligionen auf von der Außenwelt abgeschnittenen Inseln im Indischen Ozean⁴ oder in manchen Kreisen von Mystikern.

Die Zeugen Jehovas seien exemplarisch für einen Typus genannt, der intensiv missioniert, aber – aufgrund einer Abwertung der „Welt“ – den missionarischen Weltdienst vernachlässigt. Bei den liberalen Quäkern⁵ ist es eher umgekehrt.⁶

³ Oder man konzentriert sich auf Gemeinsamkeiten, anstatt Differenzen ernsthaft zu bearbeiten. Gerade im innerchristlichen und interreligiösen Dialog zeigt sich immer wieder, wie schwierig es ist, „ans Eingemachte zu gehen“.

⁴ Wobei sich aber hier – gerade wegen der Isolierung – nichts Sicheres sagen lässt.

⁵ Diese freikirchliche Richtung, die ihre Wurzeln im 17. Jahrhundert hat, ist für Pazifismus und soziales Engagement bekannt.

⁶ Ignorieren kann und muss man hier die immer wieder begegnende *kontrafaktische* Behauptung von manchen religiösen Gruppierungen, man würde nicht missionieren, die wohl wesentlich einer Abgrenzung zum historisch belasteten christlichen Missionsbegriff geschuldet ist. Natürlich lässt sich der islamische Begriff „da‘wa“ nicht mit dem

Interessant ist, dass der katholischen Kirche in Deutschland (wie auch dem liberalen Protestantismus hierzulande) immer wieder vorgeworfen wird, sie wäre „missionsvergessen“.⁷ Das führt uns direkt zu einigen Fragen, die sich aus diesen Beobachtungen ergeben: In welchem Verhältnis stehen diese beiden Aspekte von Mission zueinander? Lassen sie sich (zumindest für das Christentum) überhaupt trennen? Oder behindert die Betonung des einen Aspekts womöglich den anderen – führt etwa ein Verständnis von Kirche als Dienerin der Menschheit womöglich weg vom Willen zur Missionierung? Welcher Schatz liegt in der christlichen Botschaft – und wie dringend muss sie deshalb geteilt werden – und auf welche Weise?

Innerhalb des Christentums gibt es verschiedene Antworten auf diese Fragen. Dass man sich dennoch trotz aller (weiterhin bestehenden) Unterschiedlichkeiten annähern kann, zeigt die ÖRK-Missionserklärung „Gemeinsam für das Leben“⁸.

Akzeptanz der Nicht-Selbstverständlichkeit: Wie wir zunehmend sehen, ist so manches nicht selbstverständlich – auch nicht, dass man die Nicht-Selbstverständlichkeit des eigenen Glaubens akzeptiert! Diese Nicht-Akzeptanz kann sich aber in ganz unterschiedlichen Formen entfalten, die zu einem großen Teil dem fundamentalistischen Spektrum zuzuordnen sind: in der Entwicklung einer ausgeprägten dualistischen Scheidung zwischen dem Glauben und der bösen, ungläubigen Welt; in intensiven, teilweise aggressiven Missionsaktivitäten; im Rückzug ins Ghetto, in eine Parallelgesellschaft von Rechtgläubigen; oder auch in der Diskriminierung und Unterdrückung Andersgläubiger.

deutschen Wort „Mission“ gleichsetzen – gleichwohl umschließt er auch den Aspekt der Werbung zur Konversion. Und auch die neuheidnische Gruppe, für die Mission ein Unwort ist, zeigt sich offen für neue Mitglieder und betreibt womöglich „Öffentlichkeitsarbeit“.

⁷ Wobei hier teilweise ein einseitiger Missionsbegriff zum Vorschein kommt – oder aber auch der Wunsch nach einer Wiederherstellung eines idealisierten „christlichen Abendlands“ angesichts einer fantasierten „Islamisierung“.

⁸ Download z. B. auf: www.busan2013.de/uploads/media/Gemeinsam_fuer_das_Leben.pdf.

Wir sehen hier zum einen eine Wirkung nach innen: Wer nicht akzeptieren will, dass sein Glaube nicht als der einzig wahre anerkannt wird, sucht nach Selbstbestätigung (in der Abqualifizierung der Anderen als böse und der Hervorhebung der eigenen Wahrheit) und nach Reduktion der Irritationen, die sich in der Begegnung mit den Anderen ergeben können (durch Kontaktvermeidung oder durch mentale Abschottung gegen andere Ansichten).

Das aber wirkt sich auch nach außen aus, auf die Vermittlung des Glaubens an andere. Mit Blick speziell auf das Christentum gesprochen: Die Verbindung der Frohen Botschaft Jesu mit Anders- und Nichtglaubenden, die in meiner Person und in meinem Handeln (missionarisch) Gestalt finden soll, wird entweder abgebrochen bzw. kommt gar nicht erst zustande (im Falle des Rückzugs in Ghetto) oder wird in spezifischer Weise eingeschränkt – hin zu einer Einbahnkommunikation (da ja nur ich die Wahrheit habe) und mit eingeschränkter Achtung für den anderen (der sich durch seinen Un-/Irrglauben disqualifiziert hat).

Ja, es kann beeindruckend wirken, wenn der Missionar an der Haustür scheinbar auf alles eine klare, eindeutige Antwort weiß und unbeirrbar und unerschütterlich seinen Glauben vertritt. Und fundamentalistische Gruppierungen erstaunen immer wieder durch ihr Engagement, ihre Vitalität und ihre Überlebensfähigkeit in modernen Gesellschaften. Und das, obwohl Fundamentalismus quasi zwangsläufig zu mangelhafter Realitätswahrnehmung und geistiger Begrenztheit führt. Aus christlicher Sicht ist aber noch bedenklicher, dass Fundamentalismus mit Einschränkungen der Nächstenliebe einhergeht⁹ – und damit die Sendung Jesu, die Liebe des Vaters weiterzutragen, beeinträchtigt wird. Zudem lässt sich „fundamentalistisches Empowerment“ – etwa missionarischer Einsatz und enger Gruppenzusammenhalt durch religiösen Eifer – nur schwer über mehrere Generationen weitertragen; Gruppen wie die Fundamentalist Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (eine mormonische Gemeinschaft) oder die Zeugen Jehovas zeigen, wie sich das Bemühen darum

⁹ Durch Verleumdung und Abwertung Andersgläubiger, durch Ausschluss von „Abweichlern“ aus dem Raum der sich auf die „Rechtgläubigen“ konzentrierenden Liebe, ggf. durch Erziehung zu Hass oder gar Gewalt gegenüber „Ungläubigen“ ...

in Überwachung, Entmündigung der Mitglieder und Zwangsmaßnahmen niederschlagen kann.

Größe: Dass die katholische Kirche in Deutschland schrumpft, dass die Mitglieder der beiden großen Kirchen hierzulande in absehbarer Zeit weniger als 50 % der Bevölkerung ausmachen dürften, dass es ausgeprägte Diasporagebiete gibt: Das ist allgemein im Bewusstsein. Und doch hat ein gewisses Gefühl der eigenen Größe für die meisten Katholiken weiterhin den Charakter einer Selbstverständlichkeit. Was durchaus verständlich ist! Selbst im Osten Deutschlands ist Kirche flächendeckend präsent und weist volksskirchliche Züge auf: u. a. Zugehörigkeit zumeist per Kindertaufe sowie Gewicht in der Öffentlichkeit (etwa durch mediale Wahrnehmung), als sozialer Dienstleister, durch Berücksichtigung durch (semi-)staatliche Institutionen (Rundfunkräte ...); volksskirchliche Züge zeigen sich jedoch gerade auch im Denken, z. B. in einer gewissen Anspruchshaltung gegenüber Staat und Öffentlichkeit oder wenn in einem Diasporabistum die Minderheitensituation nicht angenommen wird, sondern man sich an einem traditionellen Katholizismus wie in geschlossen katholischen Gebieten orientiert (vgl. dazu Pogoda 2016).

Ob man in der Mehrheit ist oder nur eine verschwindend kleine Minderheit darstellt, ist zwar durchaus ein nicht belangloser Faktor für eine Religionsgemeinschaft, denn das wirkt sich tendenziell (!) auf Wahrnehmbarkeit, Einflussmöglichkeiten, gesellschaftliche Akzeptanz und auch auf innere Strukturen aus. Und dennoch hat Größe nur eine höchst relative Bedeutung: Es kommt wesentlich darauf an, mit welcher Einstellung man an die jeweilige Situation herangeht und was man daraus macht.

Daneben spielen freilich für die Wirkmächtigkeit gerade kleiner Religionsgemeinschaften auch einige besondere Faktoren, die nur schwer zu beeinflussen sind, eine Rolle: etwa religionsrechtliche Vorgaben (Religionsfreiheit ...) und die Einstellung der Bevölkerung zu „neuen“, „fremden“ Religionen im jeweiligen Land; oder ein Rücken- oder Gegenwind für das eigene Image ohne eigenes Zutun: Beispielsweise macht der Dalai Lama den Buddhismus generell für viele sympathisch, obwohl der Buddhismus äußerst vielfältig ist und der Dalai Lama nur das Oberhaupt *einer* Schule des *tibetischen* Buddhismus ist; die

Faszination des Ostens (mit Vorstellungen uralter Weisheit verbunden) kann von einem weiten Spektrum neureligiöser Gruppierungen aufgegriffen werden (Theosophie, Esoterik, neohinduistische Gruppen ...); und umgekehrt machen Assoziationen wie „Christen = Westen = Kreuzfahrer“ auch den orientalischen Kirchen in Nahost das Leben schwer.

Bleiben wir noch beim Image, da dies wesentlich dafür verantwortlich ist, dass es nicht selbstverständlich ist, dass kleine Gruppen nur eine entsprechend kleine Wirksamkeit entfalten können. Vielmehr ist es möglich, mit bestimmten Themen, Arbeitsfeldern, Institutionen und sonstigen Profilierungen eine (auch missionarische) Wirksamkeit weit über den Nahraum hinaus zu entfalten: Atheistische Weltanschauungsgemeinschaften treffen mit Religionskritik einen Nerv vieler Mitmenschen und besetzen dadurch, dass sie sich Aufklärung, Wissenschaftlichkeit und Humanismus auf die Fahnen schreiben, Felder des öffentlichen Diskurses. Das Thema Frieden nutzt die Vereinigungskirche (die heute unter dem Namen „Familienföderation für Weltfrieden und Vereinigung“ firmiert) für PR-wirksame Großveranstaltungen.¹⁰ Manche neureligiöse Bewegungen erreichen Menschen durch Angebote, die von vielen nicht als religiös-weltanschaulich geprägt, sondern als Lebenshilfe und Gesundheitsangebote wahrgenommen werden: etwa bestimmte Formen von Yoga und Meditation (wie z. B. Transzendente Meditation) oder Ayurveda. Zumindest der Quantität nach ein Erfolgsmodell sind Waldorfschulen und -kindergärten, die anthroposophische Vorstellungen transportieren.

Diese ganz unterschiedlichen Pfunde, mit denen religiöse Gruppen wuchern, führen freilich nicht unbedingt zu missionarischen Erfolgen im Sinne von Mitgliederzuwachs (darauf wird freilich auch ganz unterschiedlich abgezielt). Sie können aber wesentlich zum Außenbild beitragen, dabei helfen, Gedanken, Lehren und Anliegen zu verbreiten und wirksam werden zu lassen, und zu einem Umfeld niedrigschwellig verbundener Nichtmitglieder führen.

Es kann freilich auch vorkommen, dass ein bestimmter Aspekt des Profils von dem wegführt, was man eigentlich in den Mittelpunkt stellen will – das

¹⁰ Auch die Ahmadiyya, die sich als islamische Erneuerungsbewegung versteht, positioniert sich mit dem Thema Frieden im öffentlichen Raum.

prominenteste Beispiel dafür ist das sich in Terror etc. realisierende Gewaltpotential im Islam, gegen das islamische Organisationen und Muslime immer wieder *mühsam* ein anderes Islambild zu stellen versuchen.¹¹

Kleine – insbesondere junge, wenig institutionalisierte – Gruppen haben weiterhin häufig den Vorteil, dass sie flexibel auf neue Situationen reagieren und sich mit einem hohen Potential an Freiwilligen rasch neue Tätigkeitsfelder erschließen können; dies freilich oftmals nur mit knappen finanziellen Ressourcen (die eher bei großen Gruppen zu finden sind) und mit nur mangelhafter Professionalität. Zudem ist die Außenwirksamkeit (etwa soziales Engagement) von kleinen Gruppen häufig dadurch beschränkt, dass sie zu sehr mit sich selbst beschäftigt sind, z. B. dadurch, dass die Selbstorganisation die Ressourcen der Freiwilligen auffrisst, da es keine Hauptamtlichen gibt, oder dass man für sich keine gesamtgesellschaftliche Verantwortung im Blick hat, sondern sich auf die Sorge für die eigenen Mitglieder fokussiert.¹² Eine solche Sorge, die durchaus ihre Berechtigung hat, kann aber auch übergehen in eine gewisse Kontrolle – sei es Sozialkontrolle durch die Nähe zu anderen Mitgliedern oder Überwachung und Reglementierung durch die Leitung – und damit verbundene Enge bis hin zu massiver Freiheitsbeschränkung. Hier spielen neben der jeweiligen Lehre/Theologie auch die Persönlichkeiten der Leitenden eine entscheidende Rolle – und können diese Rolle gerade in kleinen

¹¹ Ein kurioses Beispiel aus der katholischen Kirche habe ich selbst mitverfolgt, als ich zu Studienzeiten in einem Nebengebäude des Passauer Salvatorkollegs wohnte: Die deutschen Salvatorianer suchten als Reaktion auf massiven Nachwuchsmangel nach einer Schärfung ihres spirituellen Profils – die Passauer Niederlassung war zwar vielen Einheimischen ein Begriff und sie verbanden damit etwas, aber nicht eine besondere Spiritualität, sondern den Obstbau, den das Kloster betrieb.

¹² Eine Studie erläutert exemplarisch für die „Evangelisch-Freikirchlichen“ in der Schweiz, wie intensiv die Mitglieder durch gemeindliche Aktivitäten zu einer Gemeinschaft zusammengebunden werden (vgl. Stolz u. a. 2014, 131–138). Aber auch in den von Diaspora- und DDR-Erfahrung geprägten ostdeutschen katholischen Gemeinden ist zu häufig noch fast nur die Kerngemeinde im Blick. – Allerdings zeigt die Heilsarmee, wie eine Gruppierung sich stark vom karitativen Einsatz für Nichtmitglieder her definieren kann. Bei anderen Glaubensgemeinschaften dagegen dienen quasi alle externen Aktivitäten der Missionierung.

Gruppen spielen, da diese gut überschaubar und damit auch überwachbar sind.

Hier zeigt sich ein wesentlicher Vorteil von katholischer Volkskirchlichkeit (zumindest in der Art, wie wir sie in Deutschland haben): Man kann als Einzelner in der Masse der Gläubigen untertauchen, auch nur am Rand oder in einer speziellen Nische mitlaufen ... Und umgekehrt ist von Seiten der Gemeinschaft eine gewisse Gelassenheit gegenüber verschiedenen, auch eher „unorthodoxen“ Spiritualitäts- und Lebensformen möglich. Diese Volkskirchlichkeit gilt es zu schätzen und zu erhalten als Offenheit und Andock- und Lebensmöglichkeit für ganz verschiedene Menschen – auch für Kirchenferne und Nichtmitglieder.¹³ Ein Umfeld von der Kirche wohlgesonnenen Nichtmitgliedern kann für ein missionarisches Hineinwirken in Welt und Gesellschaft von entscheidender Bedeutung sein. Auch Kooperationen mit Nicht- und Andersglaubenden können angezeigt sein. Freilich wird und muss man nicht alles können: Der Blick auf die kleinen Religionsgemeinschaften zeigt, dass es häufig ganz spezifische Kompetenzen und Felder sind, mit denen man punkten kann.

Fazit: Egal, welche Schlüsse man aus der wohl weiter voranschreitenden Schrumpfung der Zahl der Kirchenmitglieder zieht: Wie man darauf reagiert und wie man Kirchengestalt und missionarisches Wirken zu gestalten versucht, ist keineswegs selbstverständlich!

Form religiöser Zugehörigkeit: Henry S. Olcott – bekannt als Mitbegründer der Theosophischen Gesellschaft – glaubte, über den Buddhismus Bescheid zu wissen, als er 1880 Sri Lanka besuchte (vgl. zu diesem Beispiel Bretfeld 2012, 428 f.). Doch der Buddhismus, den er vorfand, war weniger von einer spirituellen Philosophie und Lehre geprägt. „Was er tatsächlich fand, war nach

¹³ Eine neue Herausforderung stellt sich natürlich bei der Frage, wo vielleicht doch klare Unterscheidungen gefragt sind – die höchst divergenten Positionen zur jüngsten Familiensynode und zu *Amoris laetitia* verdeutlichen sehr gut die Schwierigkeiten. Oder ein Beispiel aus der Weltanschauungsarbeit: Eine klare Grenze zwischen Esoterik und Kirche lässt sich nicht ziehen – im Gegenteil (vgl. dazu Funkschmidt 2016)!

eigener Aussage eine ‚ritualistische‘ Gesellschaft mit wenig Kenntnis über selbst die Grundlehren des Buddhismus“ (ebd. 428). Olcott schrieb daraufhin einen „Buddhistischen Katechismus“, um diesem „Mangel“ abzuhelpen – der aber auf entschiedenen Protest der Einheimischen stieß, die die Bedeutung korrekter Riten und Liturgien hervorhoben.

Auch heute noch lässt sich dieser Kontrast zwischen asiatischem Laienbuddhismus und westlichem Buddhismus beobachten: Westliche Konvertiten rezipieren Praktiken und Lehrinhalte, die im indisch-südostasiatischen Kontext eigentlich im Mönchs buddhismus beheimatet sind, während der Laienbuddhismus sich häufig weitgehend auf die Inanspruchnahme von „Riten-Dienstleistungen“ konzentriert.¹⁴

Diese Beobachtungen zum Buddhismus kontrastieren deutlich mit unseren westlichen, kirchenchristlich geprägten Vorstellungen davon, was Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft konstituiert. Zur klassischen katholischen (Konstitutions-)Form religiöser Zugehörigkeit gehört vor allem eine offizielle Aufnahme (Taufe, Konversion) – daran wird primär die Zugehörigkeit festgemacht – und gehören weiterhin bestimmte Elemente, die von der Vorstellung der Notwendigkeit einer dauerhaften (lebenslangen), bewussten Mitgliedschaft geprägt sind: die Kenntnis der Lehre, die Einhaltung religiöser Vorschriften und Gebote, die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinde, regelmäßige Teilnahme am gottesdienstlichen und Gemeindeleben ... De facto kann diese Zugehörigkeit sehr formal sein, gerade durch die Säuglingstaufe, der nicht zwangsläufig Gläubigkeit oder ein „religionskonformes“ Leben folgen muss.

Dass diese „klassisch-katholische“ Form nicht selbstverständlich ist, sehen wir schon bei den Evangelikalen, für die alle eben genannten Elemente ebenso wichtig sind, die aber neben dem äußerlichen Ausdruck der Zugehörigkeit von ihren Mitgliedern einen ganz persönlichen Akt der dauerhaften Zuwendung zu Gott – eine Bekehrung, eine „Wiedergeburt“ – erwarten (vgl. dazu Stolz u. a. 2014, 61–78). Der Unterschied etwa zum Laienbuddhismus, in den man einfach hineinwächst, ist frappierend. Ein bewusstes, exklusives Bekenntnis zu einem

¹⁴ Dies einmal sehr pauschal gesagt. Natürlich ist der Buddhismus in Wirklichkeit sehr vielfältig und auch ständigen Wandlungen unterworfen.

Glauben ist eben nur ein Modell. Gerade im asiatischen Raum erscheinen die Grenzen zwischen Religionen oft fließend, finden wir entsprechend Mehrfachzugehörigkeiten. Beispielsweise praktizieren die meisten Japaner sowohl Buddhismus als auch Shintoismus.

Man glaube aber nicht, dass uns Ähnliches nicht auch in Europa begegnet: Zur alljährlichen Tamilenwallfahrt nach Kevelaer kommen sowohl Katholiken als auch Hindus (vgl. Brüggemann 2016). Und viele schließen sich neureligiösen Gruppen etwa um Neuoffenbarer (die mit ihren Schriften die Bibel ergänzen, weiterführen, ersetzen ... wollen) herum an, ohne ihre Kirchenmitgliedschaft aufzugeben. Auch Gruppen, die (vielleicht bis auf eine Kerngruppe) gar keine formale Mitgliedschaft kennen (aber dennoch unter Umständen eine hohe Verbindlichkeit entfalten können), sind hierzulande vertreten, wie beispielsweise das Universelle Leben¹⁵. Für die Anthroposophie ist ein Umfeld von Interessierten, Wohlgesinnten und Menschen, die in verschiedenen Bereichen mit dieser Lehre in Berührung kommen, vielleicht noch bedeutender als die offiziellen Mitglieder der Anthroposophischen Gesellschaft. Und für den Bereich der Esoterik, die trotz aller Ablehnung von „Dogmatismus“ und „Zwangsstrukturen“ sehr wohl viele sehr nachdrücklich vertretene und autoritativ verkündete Lehren kennt, ist eine Netzwerkstruktur kennzeichnend.

Alle diese verschiedenen Formen funktionieren! Sie tragen lebendiges religiöses, spirituelles und gemeinschaftliches Leben. Sollte also die katholische Kirche an der oben skizzierten erwarteten Form der Zugehörigkeit festhalten? Einwände tun sich auf, zuerst in historischer Hinsicht: Die Kirche in anderen Zeiten sah deutlich anders aus, war etwa im Frühmittelalter weit von einer flächendeckenden „Versorgung und Katechese“ entfernt. Doch wir brauchen gar nicht in der Zeit zurückzugehen: Die lateinamerikanischen Basisgemeinden z. B. sind eine Antwort auf die dortige Unmöglichkeit einer Pfarrstruktur nach europäischem Muster. Und auch bei uns gibt es Menschen, für die ein „normales“ gemeindliches Leben gar nicht möglich ist: Schausteller, Hochsee-

¹⁵ Eine vor allem im Würzburger Raum beheimatete synkretistische Neuoffenbarungsreligion.

schiffer ... Das alles entlarvt die skizzierte Form als Idealtypus, wie er sich in einer bestimmten Epoche und in einem bestimmten Raum (Europa) entwickelt hat.

Damit ist dieser Idealtypus aber noch nicht unberechtigt. Vielmehr spiegelt er wider, was zu einer bestimmten Zeit als für ein religiöses Leben in christlicher (katholischer) Form notwendig erachtet wurde; so ist etwa die Verbindlichkeit, die sich darin abzeichnet, kein willkürlicher Zwang, sondern kann sich auf den drängenden Ruf Jesu zur konsequenten Nachfolge berufen.

Und dennoch zeigt gerade diese Funktion, dass diese Idealform kein Selbstzweck ist, sondern gerade im Wandel der Zeiten und angesichts der vielfältigen Situationen, in denen sich eine weltweite Kirche wiederfindet, ständig auf den Prüfstand zu stellen ist. Der Blick auf andere Religionen und Konfessionen kann dabei helfen, dafür sensibel zu werden, dass manches nicht selbstverständlich ist, was wir dafür halten. Z. B. demonstriert der Laienbuddhismus, wie man auch ohne tiefere Kenntnis religiöser Lehre, aber durch die Teilnahme an Ritualen in einen Glauben eingebunden sein kann. Die Freikirchen erinnern daran, dass angesichts unseres immer noch von Versorgungsdenken und auch ehemaliger Staatskirchlichkeit geprägten Kirchenbildes die persönliche Gottesbeziehung des einzelnen Gläubigen zentral ist. Und andere Glaubensvorstellungen wirken gerade dadurch in die Welt hinein, dass sie nicht oder weniger auf Mitgliedschaftsstrukturen basieren, sondern als Bewegung ihre Ideen verbreiten und in konkreten Projekten lebendig werden lassen.

Aber wie beim weltkirchlichen Lernen gilt auch hier: Höchstens selten wird man von den anderen etwas eins zu eins übernehmen können. Vielmehr gilt es, sich inspirieren zu lassen! Und davor: sich von anderen Möglichkeiten irritieren und aus der Bequemlichkeit eines Selbstverständlichkeitsdenkens herausreißen zu lassen. Denn wenn etwas nicht mehr selbstverständlich ist, ist es begründungspflichtig. In diesem Bereich könnte dann die Leitfrage für eine missionarische Kirchenentwicklung lauten: Wie sind herkömmliche Formen der Zugehörigkeit zur Kirche zu modifizieren und welche Formen sind neu zu erfinden, damit allen ein Zugang zu Gott erschlossen wird, der dem Anspruch

der christlichen Botschaft und den unterschiedlichen Bedürfnissen der Menschen gleichermaßen gerecht wird?

Ermutigung für die dafür nötige Kreativität mag sein, dass die Kirche selbst schon seit ihren Anfängen verschiedene Formen gleichzeitig nebeneinander kennt: Juden- und Heidenchristen, Ehelose und Verheiratete sowie verschiedene geistliche Gemeinschaften, von den klassischen Orden über die dritten Orden bis hin zu den Neuen Geistlichen Gemeinschaften ...

Individualität: Beim Bemühen um individuelle Zugangswege und Formen der Zugehörigkeit zum christlichen Glauben sollte man freilich eines nicht übersehen: Individualität in Glaubensdingen ist keineswegs selbstverständlich! Lassen wir den Aspekt der mangelnden Religionsfreiheit in leider noch viel zu vielen Ländern einmal beiseite: Teilweise ist die religiöse Zugehörigkeit mit ethnischer Zugehörigkeit eng verbunden, so etwa bei Juden und Eziden¹⁶. Und viele Russen bezeichnen sich ohne tiefergehende Religiosität als orthodox, weil sie „russisch“ und „orthodox“ gleichsetzen (vgl. Pollack/Rosta 2015, 273).

Nicht nur in Deutschland ist aber vor allem eines entscheidend: die Weitergabe des Glaubens durch die Eltern.¹⁷ Konversionen sind bei uns relativ selten.¹⁸ Durch die Eltern wird eine religiöse bzw. konfessionelle Zugehörigkeit ebenso weitergegeben wie Konfessionslosigkeit, die sich, wie sich gerade im Osten Deutschlands beobachten lässt, ebenfalls durch die Generationen „vererbt“.

Die Möglichkeit der individuellen Wahl einer Glaubensgemeinschaft wird also in unserer gemeinhin als individualistisch betrachteten Gesellschaft nur von wenigen wahrgenommen. Und auch bei Konversion (oder Verbleib) lassen sich häufig „Umweltabhängigkeiten“ beobachten: Die „Wahl“ der Religion/Konfession oder der Konfessionslosigkeit orientiert sich an der religiösen „Norm“ in der Region, in der man lebt (vgl. Pickel 2000, 217–220), oder am

¹⁶ Für die Angehörigen dieser vorderasiatischen Religion begegnet häufig auch die Schreibweise Jeziden (oder ähnlich).

¹⁷ Entsprechend problematisch ist es für die beiden großen Kirchen, dass die religiöse Sozialisation im Elternhaus massiv abbricht.

¹⁸ Abgesehen von der „Konversion“ zur Konfessionslosigkeit.

Ehepartner oder an Bekannten/Freunden, die einen in eine religiöse Gruppe einführen.

Auch wenn jeder Mensch seinen Glauben (und Nicht-Glauben) in einzigartiger Weise lebt, ist Glaube doch offenkundig auch ein Gemeinschaftsprojekt; etwas, das der Stützung und Bestätigung durch andere bedarf. Weltanschauungsbeauftragte wissen um die Problematik, dass in manchen neureligiösen Gruppen mögliche Irritationen durch andere Meinungen und Glaubensweisen systematisch reduziert werden, indem der Kontakt zur Außenwelt eingeschränkt wird. Anderswo führt die bisher nicht gekannte Konfrontation mit religiöser Pluralität zu heftigen Reaktionen, etwa zu Fundamentalismus. Und für unsere modernen Gesellschaften stellen Detlef Pollack und Gergely Rosta fest: „Im Widerspruch zu den Annahmen der Individualisierungstheorie erwies sich nicht der kirchlich ungebundene Gottesglaube als besonders autonom und selbstbestimmt, sondern der kirchlich gebundene“ (vgl. Pollack/Rosta 2015, 474). Das heißt: Es ist einfacher geworden, dem allgemeinen Trend zu folgen und höchstens eine periphere Kirchenmitgliedschaft oder eine vage Spiritualität zu pflegen, als bewusst ein kirchenverbundenes Christentum zu leben.

Gelassenheit ist also angesagt: Die zunehmende Entkirchlichung folgt mächtigen Trends, denen pastorale Initiativen kaum etwas entgegensetzen können, weil sie eine wirklich individuelle, ungewöhnliche Entscheidung von Menschen verlangen,¹⁹ die viel weniger Individualisten sind, als sie (und wir) meinen.

Die Verabschiedung vom Konzept der Volkskirche würde wohl auch kein missionarisch entscheidendes Mehr an Individualität bringen: Auch diejenigen, die die katholische Kirche zu einer Kirche der Entscheidung umbauen wollen, setzen bewusst oder unbewusst auf die Wirksamkeit der gegenseitigen Bestätigung – und zwar in einer (wesentlich) kleineren Gemeinschaft, verbunden mit der Verstärkung des Effekts durch Erhöhung der Abgrenzung nach außen (zur Welt, die das Ziel des missionarischen Wirkens sein sollte)

¹⁹ Gerade im Osten Deutschlands sind für viele die Christen merkwürdige Exoten.

und mit verschärfter Sanktionierung von echter, nonkonformer Individualität (und damit von pastoralem Kreativpotential).²⁰

Auch die Beobachtung, dass neureligiöse Gemeinschaften meist nur ganz kleine Gruppen sind, sollte dazu anregen, einmal in eine andere Richtung nachzudenken, um die missionarische Durchdringung der Gesellschaft zu erhöhen, um das Evangelium zu möglichst allen Menschen zu bringen: Wie kann Kirche sich so gestalten, dass sie – natürlich ohne billige Anbiederungen – zu einer Größe wird, die mit den Trends gesellschaftlicher Entwicklung kompatibel wird, die sich in diese Trends sinnvoll, heilsam, ja, sogar „lustvoll“ einfügen lässt?

Tradition/Theologie/Hauptamtlichkeit: Wer – wie kirchliche Weltanschauungsbeauftragte – in Dialog mit einer Fülle von anderen Religionen, Konfessionen und Weltanschauungen tritt, trifft meist auf viel Offenheit und Bereitschaft, den eigenen Glauben vorzustellen, und teilweise auch auf die Fähigkeit zur kritischen Selbstreflektion. Der Weltanschauungsbeauftragte, der als ausgebildeter Theologe und als kirchlicher Angestellter zu Besuch kommt, wird aber oftmals nicht auf andere Hauptamtliche stoßen, sondern auf engagierte Ehrenamtliche ohne jegliche theologische Ausbildung (die sich aber auch anspruchsvollen Fragen stellen). Und das liegt meistens daran, dass viele Gruppen sich kaum Hauptamtliche leisten (können) und es bei ihnen so etwas wie eine akademische Theologie gar nicht gibt.

Das gilt nicht nur für sehr junge Gruppen und solche aus dem esoterischen Sektor. In der Neuapostolischen Kirche (NAK) etwa leiten durchweg Ehrenamtliche die Gemeinden, und Hauptamtlichkeit kennt man nur in Spitzenpositionen, eine eigene Theologenausbildung dagegen gar nicht – und dabei hat die NAK allein in Deutschland rund 350.000 Mitglieder! Im freikirchlichen Bereich gibt es sog. Bibelschulen, aber auch mit „Freien Theologischen Hochschulen“ eine Annäherung an universitäres Niveau; aber nicht alle evangelikalen Pastoren haben auch nur eine Bibelschule besucht.

²⁰ Das lässt sich gut am evangelikalen Christentum lernen – freilich auch, dass es bei allen Verhärtungen auch immer wieder Neuaufbrüche gibt.

Doch man sollte nicht vergessen, dass – einmal ganz abgesehen von Hinduismus, Buddhismus etc. – auch für den sunnitischen Islam eine Ausbildung von gemeindeleitendem Personal an Hochschulen nicht selbstverständlich ist: ein Imam ist zuerst einmal ein Vorbeter und braucht nicht zwangsläufig eine theologische Ausbildung zu haben.²¹

Die Etablierung einer halbwegs fest verfassten Glaubenslehre und einer Theologie, die wesentlich von der Bezugnahme auf diese Glaubenslehre lebt, steht – ebenso wie die Herausbildung von Ämtern – im Kontext einer Traditionsbildung. Auch Tradition ist nicht selbstverständlich: Viele neue christliche Gruppen – z. B. junge Pfingstgemeinden – fallen durch eine nur selektive Aufnahme herkömmlicher christlicher Lehre bei Vernachlässigung anderer Teile der Tradition auf; und neuere religiöse Gruppierungen, die noch um ihren Gründer/ihre Gründerin herum in der Entstehungsphase sind, können (fast) naturgemäß noch keine ausgearbeitete Lehre und Tradition und eine dieser gegenüber kritisch reflektierende Theologie haben.

Aus missionarischer Sicht kann es toll sein, wenn man unbeschwert von Tradition, Theologie und Hauptamtlichkeit agieren kann! Denn Tradition kann ein regelrechter Hemmschuh sein, da es viel Energie kostet, Bestehendes zu bewahren, und da die (manchmal zwanghafte) Orientierung an Tradition, die als Vorgabe verstanden wird, das freie Denken einschränken und Innovationen unterdrücken kann. Hauptamtlichkeit bedeutet nicht nur ein Reservoir an Arbeitskraft, sondern auch Strukturen, Vorschriften, Bürokratie – auch das kann Spontaneität und Flexibilität beeinträchtigen. Und auch eine kritisch reflektierende Theologie führt zu einer Selbstbeschränkung, da man die ein oder andere Option in Wort und Handeln, die man sonst in (missionarischem ...) Eifer einfach ergriffen hätte, als nicht verantwortbar verwirft.

Und doch kann man beobachten, wie bei noch jungen religiösen Gruppen nach einer Weile die Reflexion der Tradition einsetzt, wie sich die Theologie

²¹ Natürlich gibt es theologische Ausbildungsstätten, sogar Universitäten, in der islamischen Welt. Die staatlich forcierte Einrichtung von islamischer Theologie im deutschen Universitätssystem stellt freilich ein hochspannendes Experiment unter Realbedingungen da, da hier traditionelle islamische Theologie massiv mit westlichen akademischen Denkstrukturen konfrontiert wird.

entfaltet, verfestigt und wie sie ausgearbeitet wird, wie nach ein paar Generationen die Abgrenzung gegenüber anderen Religionsgemeinschaften, die vielleicht am Anfang stark ausgeprägt war, einer Öffnung weicht, wie (was sich z. B. bei den alten Pfingstkirchen, aber auch bei anderen Freikirchen beobachten lässt) auch eine Annäherung an Theologisieren auf Hochschulniveau erfolgt (vgl. dazu exemplarisch die Beiträge in Haustein/Maltese 2014) – und wie zunehmend Kriterien festgelegt werden für den Zugang zu Ämtern, was mit einer Professionalisierung und der Zunahme von Hauptamtlichkeit einhergehen kann. Aber warum?

Natürlich kann man auf den quasi natürlichen Vorgang der „Veralltäglicung des Charismas“ der Gründungsgeneration verweisen. Aber es sprechen doch auch gute Gründe für solche Institutionalisierungen: Die Rückbesinnung auf den Anfang und auf die spezifische Tradition dient der ständig neu zu geschehenden Vergewisserung der eigenen (Gruppen-)Identität und des damit verbundenen (missionarischen) Auftrags. Mit dem freien und damit zwar durchaus wirksamen, aber auch ungezügelten und unbedachten Eifer des Anfangs gehen auch Probleme einher, etwa übergriffige Formen von Missionierung oder auch Vernachlässigung gesetzlicher Vorschriften, etwa im Arbeitsrecht; klare Regeln, Standards und ausgebildete Mitarbeiter minimieren die Zusammenstöße mit der Umwelt. Und gerade viele neupfingstlerische Gemeinden²² wirken wie eine Art „Durchlauferhitzer“, begeistern rasch, können aber die meisten mit doch eher oberflächlichen Botschaften und nicht gedeckten Versprechungen auf Dauer nicht wirklich an sich binden.

Traditionsbezug, akademische Theologie und professionelle Hauptamtliche prägen das (auch missionarische) Profil einer Religionsgemeinschaft entscheidend mit. Gerade die großen Kirchen sollten diese mühsam erarbeiteten Qualitäten als Profilmomente weiterhin schätzen. Denn sie sind nicht selbstverständlich und immer wieder bedroht: durch konservative und fundamentalistische Kreise, die für die Theologenausbildung lieber auf kirchliche Hochschulen

²² Man denke dabei nicht nur an den Neopentekostalismus des Südens, sondern etwa auch an die International Christian Fellowship (ICF) in Zürich. Auch bei vielen anderen nichtchristlichen neuen religiösen Bewegungen kann man Verweildauern von im Durchschnitt nur einigen wenigen Jahren beobachten.

als auf Fakultäten an staatlichen Universitäten (und die damit verbundenen kritischen Diskurse) setzen; durch Denkweisen, die sich an Bestehendem festklammern, Selbstkritik lieber unter den Tisch kehren und Tradition als Argument für Beharrung und nicht auch als kritischen Hinweis auf die Nicht-Selbstverständlichkeit des Bestehenden sehen; und durch den (Teil-)Ausfall kritisch-theologischen Denkens in bestimmten kirchlichen Kreisen, z. B. in der Exorzismusszene.

Noch viele andere Nicht-Selbstverständlichkeiten mit ekklesiogener und missionarischer Relevanz ließen sich anführen, z. B.:

- Dass Deutschland und seine Kultur immer noch grundlegend vom Christentum geprägt sind, bietet der hiesigen Kirche natürlich ganz andere missionarische Anknüpfungspunkte als etwa asiatischen Christen in ihren Ländern.
- Trotz massiver Defizite, wie sie sich gerade derzeit in teilweise unsäglichen Islamdebatten (und Pseudo-Islamdebatten) offenbaren, verfügen deutsche Katholiken doch über ein (im internationalen und interreligiösen Vergleich) nicht selbstverständliches Wissen über andere Religionen, das sich natürlich auch auf den Umgang mit und das Zugehen auf andere auswirkt.
- Leider ist es in unseren Gemeinden immer noch nicht selbstverständlich, eine Kultur der Offenheit und des aktiven Zugehens auf Besucher und neu Hinzukommende zu pflegen. Hier könnten wir uns von den Zeugen Jehovas, von Evangelikalen und anderen neureligiösen Gruppen eine Scheibe abschneiden – ohne es freilich zu übertreiben: Eine zu intensive „Betreuung“ von „Neuen“ kann auch als Vereinnahmung oder als Überwachung erscheinen!
- Ausgangspunkt des modernen westlichen Werte-Denkens ist – scheinbar ganz selbstverständlich – das autonome Individuum. Aber in der katholischen Kirche ist auch noch ein früheres, mittelalterliches Denken lebendig, das von Gott und seiner Ordnung der Welt den Ausgang nimmt – das gilt erst recht für viele Fundamentalisten und wohl auch für den Mainstream der islamischen Theologie. Oder denkt man gar – wie viele in China – vom Staat her, dem sich alles unterzuordnen habe, auch die Religion(sfreiheit)?

Sozialdienlich- und -verträglichkeit: Ein Punkt sei aber abschließend doch noch näher in den Blick genommen: Obwohl immer wieder behauptet wird, alle Religionen hätten im Grunde denselben Kern und alle Religionen wollten den Frieden, sind Religionen in ihren Zielsetzungen doch zuerst einmal ganz eigenständig. Sie pflegen einen Bezug zur Transzendenz, geben dem Leben ihrer Mitglieder Orientierung und Handlungsvorgaben, entwickeln eine bestimmte Sicht und Deutung der Welt ...²³ Das Wohl der Mitmenschen (zumal der Nicht-Mitglieder der eigenen Gemeinschaft) oder der Welt und Gesellschaft kann, aber muss nicht dabei im Blick sein: Welche Folgen die fundamentalistische Verachtung anderer Religionen haben kann, sehen wir gerade beim IS sehr deutlich. Aber es gibt auch andere – freilich viel weniger dramatische – Fälle: Im Zuge des Begehrens der Zeugen Jehovas, den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zu erhalten, wurde höchststrichterlich festgestellt, dass dafür (neben anderem) Gesetzestreue reicht, aber eine besondere Leistung für Staat und Gesellschaft gerade nicht erforderlich ist – was für diese Gruppe mit ihrer negativen Weltsicht schwierig gewesen wäre. Esoteriker sehen oftmals ihr Wirken als heilsam für die ganze Welt – ihre Praktiken sind aber häufig nur auf einen sehr begrenzten Innenkreis bezogen und oft genug eher gefährlich als sozialdienlich. Was das Feld Mission angeht: Auch dort ist selbst das grundlegende Bemühen um Sozialverträglichkeit nicht selbstverständlich, wie etwa die wirklich aggressiven Missionsmethoden von Shinchonji zeigen, die derzeit für Ärger sorgen.²⁴

Die Eigenständigkeit von Religion, ihre Nichtverfügbarkeit oder zumindest Nicht-immer-Verfügbarkeit für gesellschaftliche, soziale und politische Interessen, gilt es zuerst einmal zu verteidigen: Sozialdienlich- und -verträglichkeit ist nicht konstitutiv für eine Religion – und auch nicht für Religionsfreiheit. Und darüber hinaus sei mit Blick auf politische und gesellschaftliche Denksysteme, die Sozialdienlichkeit mit ideologischer Brille engführen, gesagt:

²³ Um nur einmal einige bei Religionen verbreitete Aspekte zu nennen. Dass es keine allgemein anerkannte Definition von Religion gibt, zeigt, wie wenig Religionen auf einen Nenner zu bringen sind.

²⁴ Zu dieser nur noch bedingt christlich zu nennenden, stark antiökumenischen Gruppe vgl. Koch/Lorenz 2016, 203–215.

Gerade der Aspekt des Widerständigen, die Einnahme einer „Gottesperspektive“ auf die Realität, der Protest gegen Missstände und die Unverfügbarkeit der Gottes- oder Transzendenzbeziehung für jegliche Verzweckung ist seit jeher etwas, das Religionen auszeichnet. Auf der anderen Seite zeigt nicht erst die Kritik und Polemik von atheistischer Seite an den „dunklen“ und den gesellschaftlich dysfunktionalen Seiten von Religion an, dass sich hier Wesentliches für die Außenwirkung und die Stellung in und zu der Öffentlichkeit – und damit für die missionarische Wirksamkeit – entscheidet²⁵.

3. Das Andere als Inspiration für eine gute Missions- und Kirchenkultur

Das Christentum entwirft sich von einem Gott her, der Mensch geworden ist und damit den Menschen – und zwar jeden Menschen! – zum Maßstab für den Weg zu Gott gemacht hat. Kirche muss sich demnach in ihrem Wesen und ihrer Mission auf das Wohl des Menschen – und zwar aller Menschen! – hin entwerfen. Dass dies nicht selbstverständlich ist, haben wir eben gesehen. Und wir haben im ganzen vorhergehenden Abschnitt auch gesehen, dass es für die Form, wie sich eine Religion und ihr missionarisches Wirken entfalten, ganz unterschiedliche Möglichkeiten gibt.

Kirche kann sich immer nur bemühen, sich ihrer Zielsetzung entsprechend zu entwickeln. Und: Wenn, wie anfangs dargelegt, Mission nichts Aufgesetztes ist, das zur Kirche und zum Christsein dazu kommt, sondern die Kirche in ihrem Wesen und in ihrer konkreten Gestalt (und ebenso der einzelne Gläubige) Mission *ist*, dann geht es nicht nur um den Erwerb einzelner Fähigkeiten und Eigenschaften, sondern die kontinuierliche missionarische Neuformung muss in das Wesen der Kirche selbst eingeschrieben sein, sich in Grundhaltungen niederschlagen; Kirche muss sich eine „Kultur des Missionarischen“ zu eigen machen.

²⁵ Dass es hier *auch* um die Begründung und Verteidigung einer rechtlichen Sonderstellung für Religionsgemeinschaften (z. B. Körperschaftsstatus) geht, ist nur ein Nebenaspekt.

Dass eine solche Missions- und Kirchenkultur eine gute ist, ist nicht selbstverständlich. Deshalb seien hier zum Abschluss einige Hinweise und Denkanstöße gegeben. Dabei beziehe ich das bisher Gesagte mit ein und schaue insbesondere auf das, was wir von anderen lernen können, und auf Nicht-Selbstverständlichkeiten.

- Wenn missionarische Wirksamkeit auf der eigenen „Missionspersönlichkeit“ beruht, mit der man anderen gegenübertritt und sich anderen zuwendet, dann beginnt Mission bei einem selbst, bei der Bereitschaft zur eigenen, immer wieder nötigen Umkehr und Reform (gerade auch angesichts sich ständig wandelnder Umstände und Gegebenheiten). Wichtig ist es, auch für selbstverständlich Gehaltenes immer wieder auf den Prüfstand zu stellen und gegebenenfalls als nicht-selbstverständlich zu identifizieren, da Schein-Selbstverständlichkeiten den Blick auf den Ursprung verstellen können. Dieser Ursprung ist aber nicht irgendeine konstruierte, idealisierte und – wenn es fundamentalistisch wird – verabsolutierte Kirchengestalt, sondern Gott, dem wir uns aber auch über die „Urkunde des Ursprungs“, die Bibel, und die tradierte Glaubenslehre immer nur stückweise annähern können.
- Mission ist mit einer Wirkung nach außen verbunden und in ihrer Wirksamkeit oft stark von der Wahrnehmung durch andere abhängig. Deshalb gehört zu einer guten Missionskultur die Fähigkeit, sich zumindest gelegentlich auf den Standpunkt des anderen zu stellen: Wie wirke ich, wie wirkt Kirche, wie wirkt unser missionarisches Tun auf andere? Wir gehen in Deutschland noch zu selbstverständlich davon aus, dass die Menschen (Nichtchristen und Kirchenmitglieder) über Kirche Bescheid wissen oder religiös ansprechbar sind. Und wir gehen auch noch viel zu selbstverständlich davon aus, dass unsere Denk- und Argumentationsmuster für andere plausibel oder nachvollziehbar oder überhaupt verständlich sind!²⁶ Ähnliches gilt für unsere Sprachkonventionen und Ästhetiken, die wir gewohnt

²⁶ Zum Beispiel befremdet viele „moderne Menschen“ so manche Ausprägung evangelikaler Missionstätigkeit: ihre Intensität, ihre Rigorosität, ihre Unsensibilität ... Diese Mission ist aber eingebettet in eine bestimmte Sicht auf Gott, die Welt und die Menschen, in ein bestimmtes Bibelverständnis, in eine bestimmte Soteriologie etc. Das hat eine gewisse Plausibilität – aber meist nur für die Gläubigen selbst.

sind, die auf andere aber vielleicht exotisch oder gar lächerlich wirken. Man konfrontiere sich einmal mit dem, was Neo-Atheisten über Kirche und Religion denken und schreiben!²⁷ Oder man tauche einmal in den Denk- und Sprach-Binnenraum einer anderen Glaubensgemeinschaft ein!²⁸

- In der katholischen Kirche gibt es noch eine starke Priester- und Hauptamtlichenzentrierung: Man delegiert das Sprechen über den Glauben an die „studierten Theologen“. Aber: Die gibt es in den meisten religiösen Gemeinschaften nicht! Dass auch „Laien“ die Sprach- und Auskunftsfähigkeit und -willigkeit in Glaubensdingen wiedergewinnen, ist deshalb kein irrealer Wunsch einer missionarischen Pastoral.
- Christliche Mission sollte nicht mit dem „Aufdrücken“ einer bestimmten Spiritualität und Lebensform (wie in manchen neueren innerkirchlichen Gruppen) verbunden sein, da es im Christentum eine legitime Pluralität gibt: Die heute vorhandenen unterschiedlichen Spiritualitäten und Lebensformen sind nicht selbstverständlich, sondern haben sich historisch entwickelt; und – wie wir gesehen haben – ganz unterschiedliche Formen religiösen Lebens können „funktionieren“ (was freilich nicht heißt, dass alle gut und lebensdienlich sind). Deshalb sollte eine missionarisch denkende Kirche offen sein für vielfältige Ausdrucksformen des Glaubens und auch für Experimente.
- Wie wir sehen, ist vieles nicht-selbstverständlich und man kann darüber auch unterschiedlicher Meinung sein. Dann gibt es auch Diskussionen. Deshalb sollte eine missionarische Kirche, die ja ständig mit der Nicht-Selbstverständlichkeit des Eigenen konfrontiert wird, auch eine gute Diskussionskultur auszeichnen – gerade im Interesse der eigenen Einheit, die ja ein christliches Ideal ist (vgl. Joh 17,21–23). Dies gilt gerade vor dem Hintergrund, dass die Akzeptanz von Nicht-Selbstverständlichkeit nicht selbstverständlich ist, dass also die fundamentalistische Versuchung, scheinbare Eindeutigkeit zu postulieren, in der Kirche allgegenwärtig ist.

²⁷ Z. B. auf www.ohne-gott.de.

²⁸ Beispielsweise durch den Besuch eines Gottesdienstes oder die Lektüre religiöser Schriften.

- Nicht vergessen sollte man, dass die missionarische Wirkkraft vieler religiöser Gruppen und Richtungen weniger in aktiver Mission liegt, sondern dass sie eher passiv durch ihre Ideen und Lehren, ihren Habitus und ihre Präsenz eine Anziehungskraft entfalten. Die Anthroposophie, der Buddhismus, aber auch die Esoterik sind Beispiele dafür, doch auch christliche Klöster und Wallfahrtsorte können solche attraktiven und missionarisch wirksamen Stätten sein. Hier spielt das Image eine entscheidende Rolle – das umgekehrt auch durch innerkirchliche Missstände beschädigt werden kann, die leider immer noch häufig nicht offensiv angegangen werden.
- „Fürchte dich nicht, du kleine Herde!“ (Lk 12,32): Nur nicht glauben, man könnte nur mit einer bestimmten Größe etwas erreichen – und angesichts schwindender Kirchenmitgliederzahlen wäre nicht mehr viel zu holen! Eine Mehrheitssituation in einem Land/einer Region ist für eine Religionsgemeinschaft – auch für eine missionarisch erfolgreiche – nicht die Regel. Vielmehr sollte man Gelassenheit lernen, da viele Entwicklungen im religiösen Feld von gesellschaftlichen Entwicklungen abhängig sind und kaum aktiv beeinflusst werden können; und manches braucht einfach Zeit, zeigt sich in seiner Wirksamkeit erst nach einigen Generationen: z. B. die Christianisierung des Imperium Romanum – oder die ökumenische Bewegung.
- Wie wir gesehen haben, ist in der katholischen Kirche in Deutschland vieles anders als in der Mehrzahl der anderen Religionsgemeinschaften. Das heißt auch: Wir haben besondere Eigenschaften und Stärken. Diese gilt es neu schätzen zu lernen, damit man mit diesen Pfunden wuchern kann!

Der Zulauf zu extremen Gruppen (Salafisten, radikale neureligiöse Bewegungen, Verschwörungstheoretiker, Links- und Rechtsradikale ...) ist ein Hinweis darauf, dass viele (nicht nur junge) Menschen sich engagieren möchten und für ihr Leben eine sinnvolle Aufgabe und Zielrichtung – eine „Mission“ – suchen (aber nicht immer etwas „Empfehlenswertes“ finden). Die Kirche hat von Jesus eine große, gute Aufgabe für die Welt bekommen – die Mitarbeit daran kann eine sinnvolle Lebensperspektive bieten, die die Kirche selbstbewusst anbieten darf.

Literatur:

- Bretfeld, Sven, Dynamiken der Religionsgeschichte: Lokale und translokale Verflechtungen, in: Stausberg, Michael (Hrsg.), Religionswissenschaft, Berlin – Boston 2012.
- Brüggemann, Alexander, Pilgerfest mit Weihrauch und Räucherstäbchen. Tausende Tamilen aus ganz Europa wallfahren nach Kevelaer, 09.08.2016, auf: www.domradio.de/nachrichten/2016-08-09/tausende-tamilen-aus-ganz-europa-wallfahren-nach-kevelaer.
- Funkschmidt, Kai (Hg.), Esoterik in der Kirche (EZW-Texte 244), Berlin 2016.
- Haustein, Jörg/Maltese, Giovanni (Hg.), Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie, Göttingen 2014.
- Hochholzer, Martin, Quer. Religion zwischen Verbindlichkeit und Grenzüberschreitung, in: Gefragt und hinterfragt. Religiös-weltanschauliche Pluralität und die neuen Bedingungen des Glaubens (KAMP kompakt 2), Erfurt 2014, 64–74.
- Koch, Oliver/Lorenz, Johannes, Shinchonji – „neuer Himmel und neue Erde“. Erläuterungen zu einer neureligiösen Bewegung aus Korea, in: EZW-Materialdienst 79 (6/2016) 203–215.
- Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.), Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten, Kreta 2012.
- Pickel, Gert, Konfessionslose in Ost- und Westdeutschland – ähnlich oder anders?, in: Pollack, Detlef/Pickel, Gert (Hg.), Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999 (Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 3), Opladen 2000, 206–235.
- Pogoda, Thomas, Keine Kirche im Exil – Kirche im Hier und Heute. Christsein als schöpferische Minderheit, in: *evangel* 2/2016.
- Pollack, Detlef/Rosta, Gergely, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich (Religion und Moderne 1), Frankfurt – New York 2015.
- Stolz, Jörg u. a., Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus (CULTuREL. Religionswissenschaftliche Forschungen 5), Zürich 2014.

Missionarische Selbstreflexion

Lebendigkeit des Glaubens

- Wie können wir für uns und für andere deutlicher werden lassen, dass Christus als der ausgestreckte Arm Gottes unsere Mitte ist? Wie steht es um unsere persönliche Beziehung zu Jesus Christus/zum lebendigen Gott?
- In welchen Kommunikations- und Begegnungsformen kann der Glaube an den auferstandenen Christus für unterschiedliche Menschen heute relevant werden?
- Feiern wir unsere Liturgien so, dass in ihnen tatsächlich die christliche Hoffnung einer Gemeinschaft und die Beteiligung vieler spürbar werden?
- Wenn Sakramentalität bedeutet, dass „Christus in der Mitte seines Volkes präsent ist“: Welche Situationen und Begegnungen kommen Ihnen in den Sinn, in denen das erlebbar wird? Wie können Sie dem stärkeren Raum geben?
- Was braucht es, dass sich unsere Pfarrei/Seelsorgeeinheit/Pfarreiengemeinschaft zu einer Gemeinschaft von Gemeinschaften/lokalen Kirchenkulturen/Ekklesien entwickeln kann?

Umgang mit Andersheit

- Was macht unsere missionarischen Grundhaltungen aus: Achten wir auf Augenhöhe, d. h. auf den Respekt vor der Andersheit der Anderen? Wollen wir mit Anderen oder lieber über Andere reden (Mission als Dialog)? Bin ich bereit, mich auf die Perspektive des/der Anderen einzulassen?
- Welche Orte, Prozesse und Personen sehen wir vor Ort, mit denen wir Kontakt aufnehmen sollten, um eine neue „Klangfarbe“ des Evangeliums zu entdecken, und wie können wir andere dazu mitnehmen?
- Interessieren uns Denken, Sprechen, Fragen und Dasein der „Anderen“? Sind wir bereit, neue Geistesverwandtschaften zu entdecken?
- Wollen wir, dass allen Menschen ein Zugang zu Gott erschlossen wird, der dem Anspruch der christlichen Botschaft und den unterschiedlichen Bedürfnissen der Menschen gleichermaßen gerecht wird?
- Sind wir in der Lage, auch dort Spuren des Evangeliums zu entdecken, wo sich Menschen nicht als Christen bekennen? Können wir auch dort mit

guten Früchten rechnen, wo wir als Einzelne oder als Gesamtheit der Christen nicht gesät haben?

Offenheit für neue Formen

- Nehmen wir unsere Gegenwart als Chance ernst, dem christlichen Glauben in veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen neue Ausdrucksformen zu geben?
- Wie erfinderisch, innovationsfreudig und innovationsoffen sind wir hinsichtlich der Notwendigkeit, herkömmliche Formen der Zugehörigkeit zur Kirche zu modifizieren und neue Formen zu erfinden?
- Können wir unterscheiden zwischen dem Glauben an Jesus Christus, der vielfältige Formen annehmen kann, und bestimmten geschichtlich und kulturell gewachsenen Gestalten von Kirche?
- Was ist der Ausgangspunkt unserer pastoralen Reflexionen: Kirche in der vertrauten Form, die tradierte Glaubenslehre, die Bibel in gewohnter Interpretation ... – oder bemühen wir uns, bis zum Ursprung unseres Glaubens zurückzugehen, dem stets anderen Gott, dem wir uns immer nur annähern können?
- Gelingt es uns, auch auf fragwürdige oder verkürzte Weisen des Christseins hinzuweisen und sie zu kritisieren und Menschen, die diese praktizieren, dennoch nicht aus dem Blick zu verlieren und zu begleiten?

Charismen- und Berufungsorientierung

- Was bedeutet es, von einer Aufgabenorientierung zu einer Charismenorientierung zu gelangen? Bekommen wir die (manchmal ausgeblendete oder ungewohnte) Weite der Begabungen in den Blick, die Gott schenkt, um Kirche zu sein?
- Was können wir tun, um Menschen in unserem Umfeld ihre „Lebensberufungen“ entdecken zu helfen und sie reifen und wirksam werden zu lassen?
- Nehmen wir die unterschiedlichen Suchbewegungen von Menschen nach Kraftquellen und Tiefe ihres Lebens ernst und bieten wir „Räume“ zur unaufdringlichen Begleitung an?

Rolle und Verantwortung der Leitung

- Welche Ideen haben Sie, wie Leitung und Partizipation (als geteilte Verantwortung) auf der Ebene der Gemeinde (lokale Gemeinschaft, Kirchort etc.), der Pfarrei (Seelsorgeeinheit), im Dekanat und auch auf Bistumsebene wahrgenommen werden sollten?
- Welche Rolle spielen in unserem Tun Machtfragen und Verlustängste?
- Wie bereitwillig überlassen wir das Sprechen über Gott und Glauben dem kirchlichen „Fachpersonal“ und wer ist das eigentlich für uns?

Motivation und Ziel

- Geht es uns darum, andere zu „erreichen“ und für unsere jetzige Gestalt von Kirche zu „vereinnahmen“, oder sind wir bereit, uns mit anderen zusammen als Kirche zu verändern?
- Betreiben wir mit unserem Zeugnis für den Glauben schlicht Nostalgie? Steckt hinter unserem Werben lediglich ein Zurückwollen in frühere, angeblich bessere Zeiten?
- Können wir Menschen mit einer anderen oder ohne Glaubensorientierung wertschätzen, ohne ihnen einen Mangel zu unterstellen, und die lernende Begegnung mit ihnen suchen?
- Was verändert sich, wenn wir Kirche nicht exklusiv, sondern inklusiv verstehen?

Vertrauen auf Gott

- Was bedeutet es für uns und unser Missionsverständnis, dass Gott bedingungslos liebt?
- Die Bischöfe formulieren im Dokument „Gemeinsam Kirche sein“ (2015): „Wir müssen die Kirche nicht retten.“ Wie geht es Ihnen mit dieser Aussage?
- Können wir die derzeitige Realität von Glaube und Kirche in Deutschland realistisch annehmen und doch Vertrauen haben in das Werk, das Gott in Gang setzt und für das wir Zeugen sind?
- Wie nehmen wir den derzeitigen Umbruch in der deutschen Kirche wahr: mehr als Bedrohung oder mehr als Chance?

Persönliche Veränderungsbereitschaft und Umkehr

- Was bedeutet Mission für meine persönliche Lebensführung? Wie sieht es mit meiner eigenen Veränderungsbereitschaft und Umkehr aus? Nehme ich mich auch selbst als Adressat meiner Mission wahr?
- Bemühe ich mich, mich in die Perspektive meiner Mitmenschen, in die Sichtweise von Nichtchristen etc. zu versetzen?
- Wie weit ist es mir möglich und vielleicht sogar schon zur Gewohnheit geworden, die mir geläufige Gestalt von Christsein zu hinterfragen und auf den Prüfstand zu stellen?
- Wie gehe ich mit der Vielfalt des kirchlichen Lebens und Glaubens um? Bin ich offen gegenüber verschiedenen Weisen, als Christ zu leben, und lasse ich mich von ihnen gegebenenfalls auch infrage stellen?
- Traue ich mich zugleich, für aus meiner Sicht glaubwürdige und authentische Formen des Christseins zu streiten und auf problematische Entwicklungen hinzuweisen?

Persönliches Zeugnis

- Wie bezeuge, erzähle und empfehle ich meinen eigenen Glauben? Spreche ich „kirchisch“? Gelingt es mir, ohne theologische/kirchliche Sprachfloskeln authentisch über meinen Glauben zu sprechen?
- Nehme ich die Herausforderung an, mich bei der Darstellung meines Glaubens auf das Vorwissen und die Erfahrungswelt von Anders- und Nicht-Glaubenden einzulassen?
- Was könnte der besondere Beitrag der katholischen Kirche in Deutschland für die Bezeugung des Evangeliums in der Welt sein? Was sind für mich die spezifischen Stärken unserer kirchlichen Tradition?
- Bin ich mir der Einzigartigkeit meiner persönlichen Glaubenserfahrung und meiner eigenen religiösen Sozialisation bewusst und lasse ich andere davon profitieren, ohne diese Einzigartigkeit absolut zu setzen?
- Was könnte mein Beitrag als Einzelner sein, damit das Evangelium in meinem Umfeld Wirklichkeit wird?

Grundlegende Literatur

- Bünker, Arnd, Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland, Münster 2004.
- Bünker, Arnd/Gellner, Christoph (Hg.), Kirche als Mission. Anstiftungen zu christlich entschiedener Zeitgenossenschaft (Beiträge zur Pastoralsoziologie 14), Zürich 2011.
- Entrich, Manfred/Wanke, Joachim (Hg.), In fremder Welt zu Hause. Anstöße für eine neue Pastoral, Stuttgart 2001.
- Halík, Tomáš, Geduld mit Gott. Leidenschaft und Geduld in Zeiten des Glaubens und des Unglaubens, Freiburg/Br. 2010.
- Hennecke, Christian, Alles steht Kopf. Unterwegs zur nächsten Reformation, Münster 2016.
- Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (Hg.), evangel. Magazin für missionarische Pastoral, Ausgabe 1 | September 2010, Erfurt 2010, auf: www.kamp-erfurt.de/euangel-mission.
- Kranemann, Benedikt/Pilvousek, Josef/Wijlens, Myriam (Hg.), Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart (Erfurter Theologische Schriften 38), Würzburg 2009.
- Polak, Regina, Mission in Europa. Auftrag – Herausforderung – Risiko, Innsbruck 2012.
- Sellmann, Matthias (Hg.), Deutschland – Missionsland? Zur Überwindung eines pastoralen Tabus (Quaestiones disputatae 206), Freiburg u. a. 2004.
- Sievernich, Michael, Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart (WBG), Darmstadt 2009.
- Stowasser, Martin/Helm, Franz (Hg.), Mission im Kontext Europas, Interdisziplinäre Beiträge zu einem zeitgemäßen Missionsverständnis (Wiener Forum für Theologie und Religion 3), Göttingen 2011.
- Sundermeier, Theo, Mission – Geschenk der Freiheit. Bausteine für eine Theologie der Mission, Frankfurt 2005.
- Wanke, Joachim, Missionarische Pastoral als Herausforderung in der Moderne. Vortrag zur Einweihung der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz in Erfurt, 15.01.2010, auf: www.kamp-erfurt.de/einweihung.

Wrogemann, Henning, Missionstheologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen (Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft 2), Gütersloh 2013.

Kirchliche Dokumente

Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.), Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten, Kreta 2012.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Papst Paul VI., Apostolisches Schreiben Evangelii nuntiandi über die Evangelisierung in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2), Bonn 1975.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die Bischöfe Frankreichs, Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs (Stimmen der Weltkirche 37), Bonn [1996] 2000.

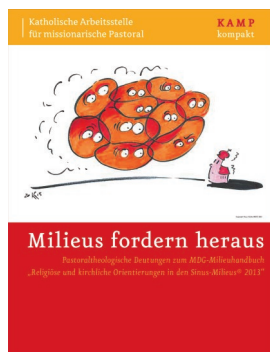
Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche (Die deutschen Bischöfe 76), Bonn 2004.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), Bonn 2014.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), „Gemeinsam Kirche sein“. Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral (Die deutschen Bischöfe 100), Bonn 2015.

Alle Bände unserer Reihe **KAMP kompakt** sind auf unserer Website unter www.kamp-erfurt.de/downloads frei zugänglich. Bisher sind erschienen:



Milieus fordern heraus. Pastoraltheologische Deutungen zum MDG-Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus® 2013“

Band 1 befasst sich mit einer pastoraltheologischen und religionssoziologischen Deutung der aktuellen „Sinus-Kirchenstudie“. Neben der Frage der Erreichbarkeit stellt sich jene nach den prophetischen Botschaften der Milieus für uns heute.



Gefragt und hinterfragt. Religiös-weltanschauliche Pluralität und die neuen Bedingungen des Glaubens

Band 2 präsentiert eine Tour d’Horizon durch die Vielfalt von Religion in der deutschen Gegenwart. und bietet so einen Einblick in die sich wandelnde Rolle von Christentum, Kirche, Esoterik, Atheismus etc. innerhalb der heutigen Gesellschaft.



Nähe und Weite statt Enge und Ferne. Zu den Chancen großer pastoraler Räume für eine missionarische Pastoral

Band 3 fragt nach den Chancen, die vergrößerte pastorale Räume für eine missionarische Pastoral bieten können. Die Broschüre präsentiert die Ergebnisse einer Pilotstudie der KAMP in neun großen pastoralen Räumen/Seelsorgeeinheiten.

