

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Evangelisierung?!

ISSN: 0555-9308

41. Jahrgang, 2021-1

Evangelisierung im Kontext der Neuformierung des Religiösen Bestandsaufnahme eines umstrittenen Begriffs

Abstract

Kaum ein theologischer Begriff ist so mehrdeutig und umstritten wie der Begriff „Evangelisation“ (Evangelisierung, Neu-Evangelisierung, Re-Evangelisierung etc.). Dazu tragen sowohl die Vergangenheit (Kolonialisierung) und die Gegenwart (christlicher Traditionsabbruch) bei. Der Beitrag möchte auf dieser Grundlage den Begriff in drei beispielhaften Dokumenten und einer Bewegung (Re-Evangelisation) untersuchen, um so eine möglichst große Trennschärfe und eventuelle Gemeinsamkeiten der jeweiligen Bedeutungen herauszuarbeiten.

Hardly any theological term is as ambiguous and controversial as the term "evangelization" (also found in the terms new-evangelization, re-evangelization, etc.). Both the events of the past (colonization) and of the present (break with Christian traditions) have contributed to this. That is the basis for this paper, which examines the term in three exemplary documents and one movement (re-evangelization), the goal being to determine the greatest possible distinctiveness as well as any possible commonalities in the respective terms.

Anfang des 20. Jahrhunderts formulierte der Missionswissenschaftler Martin Kähler¹ mit dem Satz „Mission ist die Mutter der Theologie“ die Zentralität und Wichtigkeit von Mission und Evangelisation² in der Theologie. Und so ging das lange 19. Jahrhundert, geprägt durch Globalisierung, Kolonialisierung und ein eurozentrisches Weltbild, als Missionsjahrhundert in die Geschichte ein,³ welches im Jahre 1910 mit der ersten Weltmissionskonferenz in Edinburgh einer weltweiten Bestandsaufnahme zum Thema Mission und Evangelisation⁴ unterzogen wurde. Es herrschte bis dahin geradezu ein

¹ Martin Kähler, *Schriften zur Christologie und Mission*, München 1971, 190.

² Eine Differenzierung der Begrifflichkeiten erfolgt im Laufe des Beitrags.

³ So schreibt bspw. 1913 der Missionswissenschaftler Joseph Schmidlin: „[...] in Missions- wie in Kolonialkreisen breche sich die Überzeugung Bahn, daß Mission und Kolonisation zwei gegebene Größen sind, die bei aller Verschiedenheit keine Gegensätze darstellen, aber auch nicht vornehm aneinander vorübergehen dürfen, sondern miteinander rechnen und aufeinander Rücksicht nehmen, ja Hand in Hand arbeiten müssen, wenn ein gedeihliches und bleibendes Resultat erzielt werden soll. Wie die beiden großen sozialen Autoritäten Staat und Kirche in der Heimat, so und noch viel stärker sollten sich in den Schutzgebieten Mission und Kolonialpolitik stützen und ergänzen.“ Gert Paczensky von, *Verbrechen im Namen Christi. Mission und Kolonialismus*, München 2000, hier 223.

⁴ Im ersten geschichtlichen Teil wird das Begriffspaar „Mission und Evangelisation“, Eberhard Jüngel folgend, gemeinsam gebraucht, der zweiten Teil konzentriert sich dann auf „Evangelisation“. Eberhard Jüngel, *„Mission und Evangelisation“*, in: *Ganz werden. Theologische Erörterungen* V. Tübingen 2003, 115–136.

Missionstriumphalismus, der das Ziel der Weltevangelisierung vor Augen hatte.⁵ In den darauffolgenden Jahrzehnten wurde Mission zunehmend kritischer betrachtet und dies aus nachvollziehbaren Gründen.

Evangelisation – Kritik an einem belasteten Begriff

Die beiden Weltkriege und das Ende der Kolonialisierung führten in der Folgezeit zu prinzipiellen Anfragen an das Missions- und Evangelisationsverständnis in Theologie und Kirche. Daraus folgte eine Grundlagenkrise, welche vor allem in der Unklarheit über Grund, Ziel und Motiv von Mission und Evangelisation bestand. Der Optimismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist einer existenziellen Ernüchterung gewichen, denn gerade die christlichen Länder der westlichen Welt hatten es geschafft, fast die ganze Welt in eine Katastrophe zu stürzen.⁶ Dies und der christliche Traditionsabbruch führten zu einer Erschütterung des westlichen Sendungsbewusstseins⁷ und zur Erkenntnis, dass Mission mehr sein musste als die Ausbreitung der westlichen Christenheit⁸. Die südlichen Kirchen in den ehemaligen Missionsgebieten begannen, die übernommenen westlichen Theologien kritisch zu hinterfragen und entwickelten ihre eigenen kontextuellen Ansätze.⁹ Die vielfache Migration einer zunehmend globalen Welt brachte zudem Menschen mit unterschiedlichen Kulturen und Religionen zusammen. Zudem bildete sich im Westen eine religiös pluralistische Gesellschaft heraus, was die Christ*innen (und Kirchen) herausfordert, sich mit anderen Weltanschauungen und Religionen auseinanderzusetzen.¹⁰ Während sich die Kirchen in den südlichen Ländern stark ausbreiteten, schrumpften die der westlichen Länder zunehmend.¹¹ Innerhalb der ökumenischen Bewegung nahm dabei die Frage nach der Bedeutung und des Umgangs mit Mission und Evangelisation eine zentrale Fragestellung ein. Aber spätestens seit Mitte der 1960er-Jahre wurde klar, dass die Spannung zwischen dem Lernen aus der Vergangenheit und dem weiteren Gebrauch der Begriffe ‚Mission‘ und auch ‚Evangelisation‘ zunehmend schwieriger wurde. Es kam zu unterschiedlichen Entwicklungen: Während innerhalb der ökumenischen Bewegung Mission zunehmend unter

⁵ <http://go.wwu.de/mk53r> (Stand: 6.11.2020).

⁶ „Das Ende einer Missionsepoche, nämlich des Großen Jahrhunderts der Mission (K.S. Latourette), das sich mit den Ereignissen des I. Weltkrieges jedoch aus mehreren Gründen seinem Ende zuneigte.“ (Henning Wrogemann, *Missionstheologien der Gegenwart*, Gütersloh 2013, hier 59).

⁷ Ebd.

⁸ David Bosch, *Mission im Wandel. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie*, Gießen 2012, hier 5.

⁹ Bosch fasst unter Dritte-Welt-Theologien kontextuelle Ansätze wie Befreiungstheologie, Black Theology oder asiatische Theologien wie Minjung Theologie zusammen. Vgl. Bosch, *Mission* (s. Anm. 8) 4.

¹⁰ Bosch, *Mission* (s. Anm. 8) 3f.

¹¹ Ausführlich über die Verschiebung der Christenheit vom Norden in den Süden: Todd M. Johnson – Gina A. Zurlo (Hg.), *World Christian Database*, Leiden/Boston 2020.

dem Begriff ‚Schalomisierung‘ subsumiert und vor allem als Forderung nach einer Humanisierung der Welt¹² und einem Dialog mit den Religionen verstanden wurde,¹³ wehrten sich die evangelikale Bewegung¹⁴ gegen diese Interpretation des Missionsbegriffs, betonte das Primat der Evangelisation als Wortverkündigung¹⁵ und verließ weitgehend die ökumenische Bewegung.¹⁶ In den darauffolgenden Jahren wurde es vor allem im protestantischen Raum zunehmend ruhig um die Begriffe Mission und Evangelisation.

Säkularität und die Neuformierung des Religiösen

Der eben schon angedeutete Traditionsabbruch des Westens ist als Teil von gesellschaftlichen Transformationsprozessen seit der Aufklärung zu verstehen und wurde schon seit Ende des 19. Jahrhunderts von Soziologen wie Georg Simmel oder Émile Durkheim diskutiert, die weitgehend vom Ende der Religion und des Christlichen ausgingen.¹⁷ Parallel gab es in der entstehenden Diskussion mehrere Begriffe, die dies auf ähnliche Weise beschrieben, wie Dechristianisierung, Entchristlichung oder Entkirchli-

¹² So prägte der indische Theologe M.M. Thomas auf der Weltmissionskonferenz in Mexiko City im Jahr 1963 den Begriff „Säkularökumenismus“, der die Säkularisierung als Chance und als Befreiungsbewegung des Menschen von der Unterdrückung beschrieb (Wrogemann, Missionstheologien [s. Anm. 6] 114). Eine ausführliche Diskussion dieses verheißungsgeschichtlichen Ansatzes von Johannes C. Hoekendijk siehe Wrogemann, Missionstheologien (s. Anm. 6) 84.

¹³ Zur ökumenischen Entwicklung sind vor allem die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen und die Weltmissionskonferenzen des Internationalen Missionsrates beziehungsweise später der Kommission für Weltmission und Evangelisation zu betrachten, ausführlich: Wrogemann, Missionstheologien (s. Anm. 6).

¹⁴ Ausführlich zur evangelikalen Entwicklung: Erhard Berneburg, Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie: unter besonderer Berücksichtigung der Lausanner Bewegung für Weltevangalisation (1974–1989), Wuppertal 1997. Interessant ist, dass in diesem Beginn die pfingstlerischen und charismatischen Gruppen kaum eine Rolle gespielt haben, obwohl sie weltweit schon eine relevant große und gefestigte Gruppe waren.

¹⁵ Beispielhaft sei hier auf die Wheaton Declaration (1966) hingewiesen: „Als entscheidend sehen wir den ‚evangelistischen Auftrag‘. Das Evangelium muß in unserer Generation Menschen jeden Volkes, jeder Sprache und Nation gepredigt werden. Das ist die allererste Aufgabe der Kirche.“ (Peter Beyerhaus [Hg.], Die Wheaton-Erklärung. Grundfragen der Mission. [Christusbekenntnis heute 13], Bad Liebenzell 1970, 8.

¹⁶ Schon in den 1960er-Jahren gab es unter vielen konservativen Strömungen vermehrt Kritik am Kurs der Ökumene (angefangen 1961 mit der Integration des Internationalen Missionsrats in den Ökumenischen Rat der Kirchen bis zum Ökumenischen Rat der Kirchen in Uppsala 1968) und es bildete sich zunehmend eine Parallelstruktur (zum Beispiel die von der Interdenominational Foreign Missions Association [IFMA] und der Evangelical Foreign Missions Association [EFMA] veranstaltete Konferenz in Wheaton im Jahr 1966), bevor es 1974 mit dem Lausanner Kongress für Weltmission zum Bruch kam. Vgl. Wrogemann, Missionstheologien (s. Anm. 6) 128–135.

¹⁷ José Casanova, Public Religions in the Modern World, Chicago/London 1994, hier 12.

chung.¹⁸ Einigkeit bestand vor allem darin, dass sich das Christentum wohl mehr und mehr in der Moderne auflösen wird. Aus diesen Überlegungen entstanden dann in den 1960er-Jahren verschiedene Theorien, wie sich Religion in der Moderne entwickelt.¹⁹ Ab den 1990er-Jahren setzte sich eine neue Deutung durch, die von einer Renaissance des Religiösen und einer „De-Säkularisierung“ oder vom Kommen einer „post-säkularen“ Gesellschaft gesprochen hat. Der Berliner Historiker Benjamin Ziemann fasst diese Entwicklungen als Neuformierung des Religiösen in der Moderne zusammen.²⁰

Charles Taylor und ‚Ein säkulares Zeitalter‘

Ich möchte in dieser Frage der Deutung des kanadischen Philosophen und Politikwissenschaftlers Charles Taylor und seinem umfassenden Ansatz im Buch „Ein säkulares Zeitalter“ folgen. Er analysiert darin die religiösen Veränderungsprozesse multiperspektivisch aus historischer, philosophischer, anthropologischer und religiöser Perspektive.²¹ Dabei vertritt er die These, dass es auf der einen Seite zu einem Niedergang des Religiösen im öffentlichen Raum gekommen ist und auf der anderen Seite

¹⁸ Andreas Holzem, Dechristianisierung und Rechristianisierung. Der deutsche Katholizismus im europäischen Vergleich, in: Kirchliche Zeitgeschichte, (1998), 11, 1, Säkularisierung, Dechristianisierung und Rechristianisierung, 69–93, hier 69. Gleichzeitig gab es dazu entsprechende Gegenbegriffe, die in die Diskussion eingeführt wurden: der Begriff Rechristianisierung bezieht sich teilweise auch auf die Dechristianisierung und zieht vor allem auf die Milieubildungstendenzen der Katholischen Kirche im 19. Jahrhunderts ab (vgl. Holzem, Dechristianisierung, 80–95).

¹⁹ In der Religionssoziologie haben sich für die Deutung von Religion und Moderne im Wesentlichen drei Modelle herauskristallisiert. 1. Die Säkularisierungsthese geht von der Grundspannung zwischen Moderne und Religion aus und sieht einen andauernden Abwärtstrend der Religion, nachdem die Wissenschaft der Moderne die Religion ‚entzaubert‘ hat. 2. Die Individualisierungsthese (Privatisierungsthese) geht davon aus, dass Religiosität eine konstante Grundfunktion des Individuums ist und sich vor allem von der institutionellen auf die persönlich-individuelle Ebene verschoben hat (‚Privatisierung der Religion‘). 3. Das Marktmodell geht auch von einer konstanten Grundfunktion des Individuums nach Religion aus, sieht darin aber einen positiven Effekt, der sich in einer Konkurrenz verschiedener religiöser Angebote wie religiöser Gemeinschaften, Glaubensüberzeugungen und religiöser Praktiken zeigt. Vgl. Gert Pickel – Antonius Liedhegener, Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland. Fallstudien und Vergleiche, Berlin 2016, hier 79.

²⁰ Benjamin Ziemann, Säkularisierung und Neuformierung des Religiösen. Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: Beiträge zum Rahmenthema „Säkularisierung und Neuformierung des Religiösen. Gesellschaft und Religion in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts“, Archiv für Sozialgeschichte (2011) 51, hier 3.

²¹ Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Berlin 2012. Beispielhaft sei hier zitiert: „In diesem Sinn hängt Säkularität vom gesamten Verstehenskontext ab, in dem sich unsere Erfahrung und unser Streben auf moralischem, spirituellem oder religiösen Gebiet abspielt.“ (Taylor, Ein säkulares Zeitalter, 16). Ausführlich dazu: Tobias Faix, „Wie spricht die Kirche zu unserer Welt?“ Von Charles Taylors ‚Bewohnenden‘ und ‚Suchenden‘ und deren Bedeutung für die Kirche, in: Ethik und Gesellschaft. Ökumenische Zeitschrift für Sozialethik, (2019) 1, <http://go.wvu.de/zd3ej> (Stand: 8.11.2020).

das Religiöse in „neuen Pfaden“ wieder und weiterhin stattfindet. Mit dem Begriff ‚Säkularität‘ umschreibt Taylor dabei „eine neue Gestalt der zum Glauben veranlassenden und durch Glauben bestimmten Erfahrung“²². Taylor unterteilt die Entwicklung in drei Dimensionen (Säkularität 1–3), die sich über Jahrhunderte entwickeln und ihre Wirkungskraft entfalten. Säkularität 1 beschreibt dabei den Rückzug und die Abtrennung der Religion aus dem öffentlichen Raum, z.B. Politik, Wirtschaft oder Recht; Säkularität 2 das Schwinden subjektiver religiöser Überzeugungen, wie der Niedergang des religiösen Glaubens sowie die Kirchenbindung und als Säkularität 3 beschreibt Taylor die Veränderung der Bedingungen des Glaubens als priorisierende Option und das Entstehen der säkularen Option. Dabei möchte Taylor auch die Subtraktionsgeschichte des Säkularisierungsparadigmas korrigieren,²³ denn vielen Errungenschaften in der modernen Welt liegen, so Taylor, theologische und spirituelle Motive zugrunde, weshalb die moderne Welt aus zweierlei Richtungen zu deuten ist: sowohl religiös als auch immanent.²⁴ Dabei beschreibt er das voraufklärerische christliche Weltbild als ‚kosmische Ordnung‘ (christlicher Glaube als Sonne, um die alles andere kreist), die durch die Entwicklung der Säkularität 1–3 abgelöst und durch eine explodierender ‚Super-Nova‘ der Religiosität und der Nicht-Religiosität (Pluralität von Religionen und Weltanschauungen) ersetzt wurde.²⁵ Bezogen auf unser Thema bedeutet dies, dass die Überlegenheit des Missions- und Evangelisationsverständnisses des Westens als ‚kosmische Ordnung‘ immer mehr infrage gestellt wurde und in einer sich verändernden Welt neu die eigene Legitimität begründen muss. Dies gilt sowohl für die Frage, wie sich die christliche Mission und Evangelisation im Bezug zu den anderen Religionen und Weltanschauungen verhält (Stichwort Dialog), als auch die Frage, welche Rolle Mission und Evangelisation für das eigene Selbstverständnis spielt (Stichwort: Kirchenentwicklung). Denn in diesen gesellschaftlichen und religiösen Prozessen der Neuformierung erleben wir eine institutionelle Säkularisierung, die die beiden großen Kirchen in Form von Kirchenaustritten massiv trifft.

Kirchenaustritte bringen die Kirche in Not

Im Jahr 2019 sind 542.771 Mitglieder ausgetreten (Katholische Kirche: 272.771; EKD: 270.000),²⁶ was für beide Kirchen gravierende Folgen auf gleich auf mehreren Ebenen

²² Taylor, *Säkulares Zeitalter* (s. Anm. 21) 703; vertiefend: ebd. 48–76.

²³ Eine ausführliche Diskussion um Taylors Alternativentwurf zum klassischen Säkularisierungsparadigma: Matthias Koenig, *Jenseits des Säkularisierungsparadigmas?*, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 63 (2011), 649–673, <https://doi.org/10.1007/s11577-011-0150-5> (Stand: 8.11.2020).

²⁴ Taylor, *Säkulares Zeitalter* (s. Anm. 21) 171.

²⁵ Taylor, *Säkulares Zeitalter* (s. Anm. 21) 507.

²⁶ Warum Menschen aus der Kirche austreten, wurde in den letzten Jahrzehnten verhältnismäßig gut erforscht. Seit den 1970er-Jahren gibt es immer wieder Studien zum Thema Kirchenaustritte. Zudem wurden Kirchenaustrittsmotivationen immer wieder empirisch untersucht mit interessanten

hat: a) auf persönlicher Ebene, da aus biblisch-theologischer Sicht für die Kirche jede einzelne Person wichtig ist, b) auf kirchenpolitischer Ebene, denn die Kirche verliert insgesamt an Relevanz und gesellschaftlichem Einfluss und c) auf ökonomischer Ebene, da jeder Austritt die Kirche im Durchschnitt 469 € an fehlenden Kirchensteuern kostet.²⁷ Die Frage, warum diese Menschen die Kirchen verlassen, verweist somit auf ein zentrales Problem der kirchlichen Zukunft. Es ist also nicht verwunderlich, dass die Kirchen sich mit der Frage von Mission und Evangelisation dringend auseinandersetzen müssen; zum einen, um in einer religiös pluralen Welt sprach- und anschlussfähig zu bleiben, und zum anderen, dass Menschen Glauben und Kirche wieder neu für sich entdecken, da sich die Kirche in einem beispiellosen Schrumpfungsprozess befindet. Denn die Folgen des Traditionsabbruchs auf die Kirchen lässt sich wie folgt zusammenfassen: Menschen haben a) kaum Anbindung an die traditionelle, konfessionelle Glaubenssprache der Kirchen, b) kaum Anbindung an die institutionellen Organisationen/Kirchen, die traditionell für diese Glaubenssprache verantwortlich sind, und c) kaum Anbindung an semantische Verständnisse theologischer Grundbegriffe des Glaubens (dogmatische Grundaussagen).

Es ist also durchaus plausibel, dass sich die Kirchen, nicht zuletzt um ihrer selbst willen, wieder intensiver mit dem Thema Mission und Evangelisation auseinandersetzen.

Die Rehabilitation: Evangelisation als Herzschlag und Atmen der Kirche

Deshalb hat es in den letzten Jahrzehnten wieder, wenn auch vorsichtig, eine Annäherung an das Thema Evangelisation gegeben. Sie soll an zwei Beispielen verdeutlicht werden.

a) *Aus evangelischer Sicht* möchte ich die Rede von Eberhard Jüngel bei der EKD-Synode 1999 herausheben, in dem er Evangelisation als „Herzschlag und Atem“ der Kirche bezeichnet und damit wesentlich zur Rehabilitierung des Begriffs Evangelisation für das kirchliche Handlungsfeld im Protestantismus beigetragen hat: „Wenn die Kirche ein Herz hätte, ein Herz, das noch schlägt, dann würden Evangelisation und Mission den Rhythmus des Herzens der Kirche in hohem Maße bestimmen. Und Defizite bei der missionarischen Tätigkeit der christlichen Kirche, Mängel bei ihrem evangelizesthai würden sofort zu schweren Herzrhythmusstörungen führen ... Doch wenn Mission und Evangelisation nicht Sache der ganzen Kirche ist oder wie-

und über Jahrzehnten stabilen Ergebnissen, wie der Tübinger Theologe Kretzschmar zusammenfasst: „Der Kirchenaustritt kann bis in die 1950er Jahre als individuelle Reaktion auf das jeweilige Verhältnis von Staat und Kirche betrachtet werden.“ Gerald Kretzschmar, Kirchenbindung – Konturen aus der Sicht der Mitglieder, in: Heinrich Bedford-Strohm – Volker Jung (Hg.), Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2015, 214–217, hier 214.

²⁷ Quelle: Statistisches Bundesamt (2020), Berechnung: Forschungszentrum Generationenverträge Universität Freiburg.

der wird, dann ist etwas mit dem Herzschlag der Kirche nicht in Ordnung.“²⁸ Diese Priorisierung von Evangelisation wurde dann auf der Synode aufgenommen und für die EKD neu formuliert: „Es hat eine Zeit gegeben, in der es den Anschein haben konnte, als sei die missionarische Orientierung das Markenzeichen nur einer einzelnen Strömung in unserer Kirche. Heute sagen wir gemeinsam: Weitergabe des Glaubens und Wachstum der Gemeinden sind unsere vordringliche Aufgabe, an dieser Stelle müssen die Kräfte konzentriert werden.“²⁹

b) *Aus katholischer Sicht* möchte ich auf den von Johannes Paul II. eingeführten Begriff Neuevangelisierung eingehen, der inhaltlich das Apostolische Schreiben *Evangelii nuntiandi*³⁰ von Papst Paul VI. aufnimmt und 1990 in seiner achten Enzyklika *Redemptoris Missio. Über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages* das Thema der Evangelisation in einer zunehmend säkularen Welt fortsetzt. Dort schreibt er: „Das vorliegende Dokument hat eine innere Zielrichtung: die Erneuerung des Glaubens und des christlichen Lebens. Durch die Mission wird die Kirche tatsächlich erneuert, Glaube und christliche Identität werden bestärkt und erhalten neuen Schwung und neue Motivation. Der Glaube wird stark durch Weitergabe! Die neue Evangelisierung der christlichen Völker findet Anregung und Halt im Einsatz für die sich weltweit betätigende Mission. [...] Ich halte die Zeit für gekommen, da alle kirchlichen Kräfte für die neue Evangelisierung und für die Mission *ad gentes* einzusetzen sind.“³¹

Die beiden Beispiele weisen auf die Dringlichkeit hin, mit der sich die beiden angesprochenen Kirchen in den gesellschaftlich beschriebenen Transformationen mit dem Begriff Evangelisation beschäftigen sollen und haben jeweils einen Prozess angestoßen, der in den folgenden Jahrzehnten vielfach aufgenommen wurde. Dazu kam und kommt, dass sich ein Richtungswechsel von Mission und Evangelisation in der globalen Welt vollzogen hat und heute Europa als Missionsland gilt, in das viele Kirchen der südlichen Länder ihre Missionare zur Evangelisation schicken.

Im Folgenden sollen vor dem Hintergrund der bisher beschriebenen Entwicklung vier neuere Ansätze der Evangelisierung beschrieben werden, um einen Einblick in die aktuelle inhaltlichen und konfessionellen Ausprägung der Debatte zu vermitteln.

²⁸ Eberhard Jüngel, Referat zur Einführung in das Schwerpunktthema, 4. Tagung der 9. Synode der EKD, Leipzig, 7.–12. November 1999, <http://go.wwu.de/94cgi> (Stand: 10.9.2020). In Buchform ist die Rede erschienen: Jüngel, „Mission und Evangelisation“ (s. Anm. 4).

²⁹ EKD, 4. Tagung der 9. Synode der EKD: https://www.ekd.de/evangelium1_2001.html (Stand: 10.9.2020).

³⁰ „Das Zweite Vatikanische Konzil hat daran erinnert, und auch die Synode von 1974 hat dieses Thema von der Kirche, die sich durch eine beständige Bekehrung und Erneuerung selbst evangelisiert, um die Welt glaubwürdig zu evangelisieren, mit Nachdruck aufgegriffen.“ *Evangelii Nuntiandi: Über die Evangelisierung in der Welt von heute*, <http://go.wwu.de/c4l-7> (Stand: 10.9.2020).

³¹ *Redemptoris Missio. Über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages*, Abschnitt 2, <http://go.wwu.de/hxovk> (Stand: 12.11.2020).

Die (neue) Evangelisierung – eine katholische Perspektive: „Evangelii Gaudium“

Das Apostolische Schreiben *Evangelii gaudium* (EG)³² von Papst Franziskus behandelt explizit die evangelistische Verkündigung in der heutigen Zeit und betont gleichermaßen die soziale Dimension der Evangelisierung³³, wie beispielsweise die „gesellschaftliche Eingliederung der Armen“.³⁴ So schreibt Papst Franziskus programmatisch: „Vom Kern des Evangeliums her erkennen wir die enge Verbindung zwischen Evangelisierung und menschlicher Förderung, die sich notwendig in allem missionarischen Handeln ausdrücken und entfalten muss.“³⁵ Und weiter: „Evangelisierende mit Geist sind Verkünder des Evangeliums, die beten und arbeiten. Vom Gesichtspunkt der Evangelisierung aus nützen weder mystische Angebote ohne ein starkes soziales und missionarisches Engagement noch soziales oder pastorales Reden und Handeln ohne eine Spiritualität, die das Herz verwandelt.“³⁶ Dies ist eine auffallende Annäherung zwischen Kultur und Evangelium, die auf der einen Seite das Primat der Evangelisation beibehält und Gedanken von *Lumen gentium* und *Evangelium nuntiandi* aufnimmt und auf der anderen Seite den südamerikanischen Kontext auf vielfache Weise (von der Zitation der Bischofskonferenz von Aparecida bis zur Volksfrömmigkeit) berücksichtigt und den Ausgegrenzten und Armen einen zentralen Platz gibt. *Evangelii gaudium* betont, dass es sowohl um das Innenleben der Menschen gehe als auch um soziale Fragen wie Armut und den Einsatz für globale soziale Gerechtigkeit. Es geht weg von einer „abgeschotteten Geisteshaltung“³⁷ und Papst Franziskus redet eher von „kontinentaler Mission“ als von Neuevangelisierung (wie seine Vorgänger).³⁸

Die Qualität von *Evangelii gaudium* als missionstheologisches Lehrschreiben liegt ohne Zweifel in der gleichermaßen starken Betonung der Evangelisierung sowie einer prophetischen und gesellschaftlichen Kritik und dem Aufruf zur sozialen Verantwortung für unsere Welt.³⁹ Wichtig ist des Weiteren die pneumatologische Dimension bei

³² Die Zitation erfolgt dabei gemäß der Nummerierung der Absätze im Dokument zusammen mit der Abkürzung für das Dokument (EG).

³³ Interessant ist die Semantik, während bisher im katholischen Raum eher von Neu-Evangelisierung gesprochen wurde, führt Papst Franziskus die Beschreibung „neue Evangelisierung“ ein, um so einen neuen theologischen Akzent zu setzen.

³⁴ EG 186.

³⁵ EG 178.

³⁶ EG 262.

³⁷ EG 2.

³⁸ Vgl. Erzbischof Rino Fisichella, *Evangelii gaudium*, Das Programm eines Pontifikats; in: Harald Heinrich – Bertram Meier – Gerda Riedl (Hg.), *Neue Evangelisierung – Kirche konkret. Personen – Positionen – Perspektiven*, Paderborn 2014, 20–30, hier 20.

³⁹ Vergleiche dazu: Die 2007 von der Kongregation für die Glaubenslehre veröffentlichte „Lehrmäßige Note zu einigen Aspekten der Evangelisierung“ hat drei inhaltliche Ausrichtungen von Evangelisierung: a) „Evangelisierung“ als *missio ad gentes* [Sendung zu den Völkern], b) „Evangelisierung“, um die gewöhnliche Seelsorge zu bezeichnen und c) von „Neuevangelisierung“, um die zu beschreiben, die den christlichen Glauben nicht mehr praktizieren, <http://go.wwu.de/u2a3s>, (Stand: 9.11.2020).

Papst Franziskus, die eine größere Öffnung zu pfingstlerischen/charismatischen Strömungen zulässt, die gerade auch im römischen Katholizismus in Lateinamerika ausgeprägter sind als bei uns. Gleichzeitig stärkt *Evangelii gaudium* damit auch einen Brückenschlag zur Ökumene mit den Orthodoxen. Die Pneumologie soll für die Westkirche die Verbindung zu den sehr unterschiedlichen Akteuren im Osten und im Süden herstellen.

Fassen wir das Verständnis zu Evangelisierung zusammen, dann stellen wir fest, dass Evangelisierung als ganzheitliches Missionsparadigma verstanden wird, das nicht nur eine Wortverkündigung (gegenüber der Tat) priorisiert, sondern beides gleichermaßen unter dem Dach einer missionarischen Spiritualität betont.

Evangelisation – eine evangelikale Perspektive: Die Kapstadt-Verpflichtung

Kapstadt (2010) ist der dritte große Kongress der evangelikalen Lausanner Bewegung nach 1974 in Lausanne und 1989 in Manila. Die *Kapstadt-Verpflichtung* besteht aus zwei unterschiedlichen Teilen, der erste Teil steht unter der Perspektive der Liebe Gottes und der Liebe zu Gott und den Menschen und wurde von einem Theologischen Komitee unter Leitung von Christopher Wright bereits vor dem Kongress in Kapstadt erarbeitet⁴⁰, während der zweite Teil („Call to Action“) nach dem Kongress folgte. Diese Vorgehensweise führte auch zu kritischen Kommentaren.⁴¹ Der erste Teil versucht die Gesamtentwicklung der Lausanner Bewegung von 1974 bis Kapstadt aufzunehmen und eine Entwicklung hin zu einem integralen Missionsverständnis aufzuzeigen, ohne dass die Zentralität der Evangelisation zurückgestellt wird: „Unsere ganze Mission muss deshalb die Integration von Evangelisation und verbindlichem Engagement in

⁴⁰ Die Lausanner Bewegung hat von Beginn an zwei Flügel, die sich in einem geografischen „Nord-Süd-Achse“ zeigen. Während die sogenannten „radical evangelicals“ ein integrales Missionsverständnis fordern, verteidigen viele westliche Vertreter*innen ein Primat der Evangelisation vor der sozialen Tat. Vermittlungsversuche sind immer wieder an ihre Grenzen gestoßen, wie zum Beispiel 1983, als „Transformation“ als vermittelnder Begriff eingeführt wurde, der sich ab 2004 mehr und mehr durchsetzte: Vgl. <https://lausanne.org/content/statement/transformation-the-church-in-response-to-human-need> (Stand: 30.4.2020). Dieser wurde auch an mehreren Stellen in die Kapstadt-Verpflichtung mitaufgenommen, besonders in Teil 1, 8d. Ausführlich in: Tobias Faix, Transformation – sozialwissenschaftliche und theologische Annäherungen an einen sperrigen Begriff, in: Brennpunkt Gemeinde, (2018) 4, 10–16, sowie Birgit Winterhoff – Michael Herbst – Ulf Harder (Hg.), Von Lausanne nach Kapstadt. Der dritte Kongress für Weltevangalisation, Neukirchen 2012.

⁴¹ Der Greifswalder Theologe Michael Herbst kritisiert, man könne „den Eindruck einer ‚doppelten Buchführung‘ bekommen: hier die Lausanne-Theologie, dort das Kongressgeschehen mit qualitativ sehr unterschiedlichen Beiträgen, hier eine theologische Fortschreibung der integralen und holistischen Mission, dort ein Hin und Her von Beiträgen, die die integrale Mission zugunsten einer evangelistischen Priorisierung wieder zurückstellen wollten oder eben ganz im Gegenteil die Linie von Pattaya nun auch in Kapstadt deutlich fortsetzten“. Michael Herbst, Mission kehrt zurück. Internationale Gemeinden in Deutschland, ThBeitr 41 (2010) 1, 8–24.

der Welt widerspiegeln, die beide geordnet und angetrieben werden durch die ganze biblische Offenbarung des Evangeliums Gottes.⁴² Und weiter: „Evangelisation ist ihrem Wesen nach die Verkündigung des historischen biblischen Christus als Heiland und Herrn. Ziel ist es, Menschen zu bewegen, zu Ihm persönlich zu kommen und so mit Gott versöhnt zu werden.“⁴³ War 1974 der Artikel 5 (Evangelium und soziale Tat) noch ein „Fremdkörper“ in der „Lausanner Verpflichtung“, so ist bei der *Kapstadt-Verpflichtung* die integrale Mission als theologische Mitte klar erkennbar, so wird festgestellt, dass: „Evangelisation und soziale wie politische Betätigung gleichermaßen zu unserer Pflicht als Christen gehören. Denn beide sind notwendige Ausdrucksformen unserer Lehre von Gott und dem Menschen, unserer Liebe zum Nächsten.“⁴⁴

Fassen wir zusammen, dann stellen wir fest, dass Evangelisation ihrem Wesen nach als Verkündigung im Kontext eines integralen Missionsverständnisses verstanden wird (die soziale Tat wäre demnach der zweite Teil). Dies wird immer wieder angedeutet und umschrieben, ohne aber klar benannt zu werden.

Evangelisation – eine ökumenische Perspektive: „Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten“

Mit der Erklärung *Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten*⁴⁵ legte die Kommission für Weltmission und Evangelisation eine Erklärung vor, die auf der 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 2013 in Busan angenommen wurde.⁴⁶ Auffallend ist schon die Zusammensetzung der Gruppe, die die Erklärung entwickelt hat, denn es waren neben Mitgliedern des Ökumenischen Rates der Kirchen auch welche aus dem römisch-katholischen, dem evangelikalen und dem pentekostalen Kontext beteiligt.⁴⁷ Die Erklärung selbst hat einen pneumatologischen Schwerpunkt, der auf eine transformatorische Spiritualität abzielt. Außerdem wird auf die Nord-Süd-Achse geachtet, wenn es zum Beispiel heißt:

⁴² Kapstadt Verpflichtung, nach der deutschen Übersetzung zitiert: <http://go.wvu.de/m2j3c> (Stand: 8.6.21).

⁴³ Kapstadt Verpflichtung (s. Anm. 42).

⁴⁴ Weiter folgt die gegenseitige Bezogenheit: „Integrale Mission ist die Verkündigung und praktische Umsetzung des Evangeliums. Dies bedeutet nicht einfach, dass Evangelisation und soziales Engagement parallel erfolgen sollten. Vielmehr hat unsere Verkündigung bei integraler Mission soziale Konsequenzen, weil wir Menschen zu Liebe und Umkehr in allen Lebensbereichen aufrufen. Ebenso hat unser soziales Engagement evangelistische Konsequenzen, da wir die umwandelnde Gnade Jesu Christi bezeugen.“ Kapstadt Verpflichtung (s. Anm. 42).

⁴⁵ Die Missionserklärung *Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten* wird hier nach der deutschen Übersetzung zitiert: <http://go.wvu.de/ubev4>.

⁴⁶ Kirsteen Kim, Responding to the Changed Landscape of the 21st Century. The Process and Content of Together Towards Life, in: Kenneth R. Ross, Jooseop Keum, Kyriaki Avtzi, Roderick R. Hewitt, eds, Ecumenical Missiology 1910-2012, Regnum Edinburgh Centenary Series (Oxford: Regnum Books), 382-387.

⁴⁷ Kim, Responding (s. Anm. 46) 397.

„Mission ist als Bewegung verstanden worden, die vom Zentrum zur Peripherie und von den Privilegierten zu den Marginalisierten in der Gesellschaft verläuft. Heute beanspruchen Menschen an den Rändern der Gesellschaft, selbst Subjekte der Mission zu sein, und betonen den verwandelnden Charakter der Mission.“ Die vorliegende Erklärung hebt inhaltlich einige zentrale Entwicklungen im Verständnis der Mission des Heiligen Geistes innerhalb der Mission des dreieinigen Gottes (*missio Dei*) hervor, die in vier Hauptkapitel unterteilt werden: a) Geist der Mission: Atem des Lebens; b) Geist der Befreiung: Mission von den Rändern her, c) Geist der Gemeinschaft: Kirche unterwegs und d) Geist von Pfingsten: Gute Nachricht für alle. Dieser Geist Gottes ruft zur Buße und zur Umkehr, ihm zu folgen heißt, verwandelt zu werden in seiner Gegenwart (Transformation). Dazu gibt es eine explizit kritische Reflexion des Terminus Evangelisation, weil es in der Vergangenheit zu „Machtmissbrauch“ und „Verzerrungen“ gekommen ist (82)⁴⁸, deshalb braucht es eine Rückbesinnung auf ein biblisches Verständnis von Evangelisation, welches dann aufgezeigt wird: „Evangelisation bedeutet, die gute Nachricht in Wort und Tat mit anderen zu teilen. Evangelisation durch Verkündigung oder Predigt des Evangeliums (*kerygma*) ist zutiefst biblisch. Wenn jedoch unsere Worte nicht mit unseren Taten übereinstimmen, ist unsere Evangelisation nicht authentisch“ (86). Aber es bleibt nicht nur bei einer theoretischen Definition, es geht im Dokument vielmehr um eine Haltung der Evangelisation, die durch den Verhaltenskodex „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt: Empfehlungen für einen Verhaltenskodex“ dargelegt wird (90). Des Weiteren werden die Zusammenhänge zwischen Evangelisation, interreligiösem Dialog und christlicher Präsenz erörtert (93–96) sowie das Verhältnis zur Kultur geklärt (97–100).

Fassen wir das Verständnis von Evangelisation zusammen, so lässt sich festhalten, dass Evangelisation als ein Teil von Gottes Mission (*missio Dei*) angesehen wird, der seinen Schwerpunkt in der ausdrücklichen und absichtsvollen Bezeugung des Evangeliums als Einladung zur persönlichen Nachfolge begreift.⁴⁹

Re-Evangelisation – Eine afrikanische Perspektive: „reverse mission“

Im Gegensatz zu den bisher genannten drei Blickwinkeln, die sich an einem konkreten Dokument orientieren, geht dieser eher einem Phänomen nach, nämlich der Kirche des Südens und der Frage von besonders afrikanischer und südamerikanischer⁵⁰

⁴⁸ Hier und im Folgenden wird immer der nummerierte Abschnitt der Erklärung zitiert.

⁴⁹ „[D]er Schwerpunkt liegt bei ihr auf der Umkehr zu einem neuen Leben in Christus und zur Nachfolge“ (85). Hier sei auch darauf hingewiesen, dass sich dieses Evangelisations- und Missionsverständnis nicht in allen Abschnitten des Dokumentes so wiederfindet.

⁵⁰ Hier seien vor allem Portugal und Spanien genannt, die durch ihre Geschichte einen deutlich südamerikanischen Einschlag haben. Im weiteren Verlauf folge ich exemplarischen den afrikanischen Bewegungen.

Evangelisation in Europa, welche unter dem Stichwort „Re-Evangelisierung“⁵¹ und auch „reverse mission“ betrachtet werden soll. Dies scheint im Blick auf die historische Aufarbeitung und der globalen Entwicklung zwingend geboten. Folgen wir den Analysen des Religionswissenschaftlers Philip Jenkins⁵², der Statistik der „World Christian Database“⁵³ und Andrew F. Walls und seiner Studien zu „Mission and Migration“⁵⁴ dann werden die Dimensionen des Wandels erst richtig sichtbar: Vor 100 Jahren lebten mehr als 80 Prozent aller Christen*innen in Europa und Nordamerika, heute wohnen von 2,3 Milliarden Christen*innen zwei Drittel in Asien, Afrika und Lateinamerika. Dies bedeutet, dass die Zahl der Christen*innen im globalen Süden im Jahr 2025 auf 1,7 Milliarden Menschen anwachsen wird, während sie gleichzeitig in Nordamerika bei rund 270 Millionen stagniert und in Europa auf 514 Millionen schrumpft.⁵⁵ Ein zentraler Treiber ist, neben der Geburtenrate, die rasante Ausbreitung der Pfingstbewegung und charismatischer Bewegungen, die mit 610 Millionen Christ*innen innerhalb von Jahrzehnten zur zweitgrößten Gruppe des weltweiten Christentums wurde, auch weil Evangelisation, wörtliche Bibelauslegung und übernatürliche Erfahrungen eine zentrale Bedeutung haben. Besonders Evangelisation (mit dem Ziel der Bekehrung) steht im Mittelpunkt der Glaubenspraxis. Trotz des raschen Wachstums wird dieser globale Trend selten wahrgenommen. Und Jenkins weist darauf hin, dass gerade die theologisch konservativen Gruppen wachsen: „Die Konfessionen, die sich im Süden der Welt durchsetzen – radikale protestantische Sekten, evangelikale oder Pfingstkirchen oder orthodoxe Formen des römischen Katholizismus – sind stramm traditionell oder sogar reaktionär.“ Interessant ist, dass es seit Papst Johannes XXIII. und Papst Paul VI. durch die Katholische Charismatische Erneuerung eine enge Verbindung in die Katholischen Kirche gibt, die bis heute anhält.⁵⁶

⁵¹ Die Re-Evangelisierung Bewegung ist dabei keine theologisch homogene Bewegung, sondern füllt die Begriffe sehr unterschiedlich. Der zahlenmäßig größte Teil ist die Pfingstbewegung, die oftmals einen eher klassischen Evangelisationsbegriff als Wortverkündigung vertritt. Ausführlich: Jacqueline Grey, *Through the looking glass. Reflections on the re-evangelization of Europe through a post-colonial reading of Isaiah 2:1–5*, in: *Journal of the European Pentecostal Theological Association*, (2017) 37:1, 28–39, DOI: 10.1080/18124461.2016.1267500 (Stand: 8.11.20) und Marttijn Oosterbaan, *Virtual Re-Evangelization. Brazilian Churches, Media and the Postsecular City*, in: *Exploring the Postsecular*, Leiden 2010, doi: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004185449.i-406.111> (Stand: 8.11.20).

⁵² Philipp Jenkins, *Gottes Kontinent? Über die religiöse Krise Europas und die Zukunft von Islam und Christentum*, Freiburg 2008, 264.

⁵³ Todd M. Johnson – Gina A. Zurlo (Hg.), *World Christian Database*, Leiden/Boston 2019.

⁵⁴ Andrew F. Walls, *Mission and Migration: The Diaspora Factor in Christian History*, in: Chandler H. Im – Amos Yong (ed.), *Global Diasporas and Mission*, Edinburgh 2014, 19–37.

⁵⁵ Dies zeigt sich auch bei den weltweit 420 000 Missionar*innen, von denen mittlerweile über die Hälfte aus dem globalen Süden kommen.

⁵⁶ Margarete Eirich, „Pentekostalisierung des Christentums“: Einordnung und katholische Ausformung, *Catholica*. 71 (2017) 2, 140–152.

„Reverse mission“⁵⁷ bezeichnet zunächst die afrikanische, asiatische und südamerikanische Mission in die ehemaligen westlichen Senderländer.⁵⁸ Dies nimmt vor allem der Begriff Re-Evangelisierung auf, wie es Dele Jemirade am Beispiel der African Pentecostal Churches aufzeigt, die das Christentum wieder zu den westlichen Ländern zurückbringen, von wo aus sie in der Vergangenheit missioniert wurden. Dies wird explizit als Reaktion auf die Säkularisierung des Westens betrachtet.⁵⁹ Aber im Gesamtdiskurs bleibt sowohl der Begriff Re-Evangelisierung als auch Re-Mission mehrdeutig und die Eingrenzung auf eine Reaktion zur westlichen Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts greift deutlich zu kurz.⁶⁰ Fassen wir die Perspektiven aus afrikanischer Sicht zusammen, dann lässt sich ein heterogenes Bild zeichnen, dass auf der einen Seite Kritik an der westlichen Geschichtsschreibung erhebt, da kaum ein Einbezug der afrikanischen Theologie in die westliche Kirchengeschichte stattgefunden hat und insbesondere für Afrikas Kirchenentwicklung zentrale Personen wie Bischöfe und Evangelisten nicht berücksichtigt werden.⁶¹ Auf der anderen Seite lässt sich Selbstkritik an afrikanischen Theologien beobachten, die teilweise ein romantisierendes Bild von Mission

⁵⁷ Manchmal wird auch der Termini „blessed reflex“ benutzt, der schon im 19. Jahrhundert beschrieb, dass eines Tages Christen aus dem Süden (Südamerika, Afrika und Asien) als Missionare in den Norden (nach Europa und Nordamerika) kommen werden; weitere Begriffe wären „mission in reverse“ und „mission in return“ (Harvey C. Kwiyan, *Sent forth: African missionary work in the west*, New York 2014, 70–74) oder „migrant mission“ und „diaspora mission“ (Eric Morier-Genoud, „Reverse Mission“: A Critical Approach for a Problematic Subject, in: Veronique Altglas – Matthew Wood [Hg.], *Bringing Back the Social into the Sociology of Religion. Critical Approaches*, Leiden 2018, 169–188, hier 171).

⁵⁸ An dieser Stelle kann nicht auf den Diskurs der Dekolonialisierung („decolonization“) und die verschiedenen Begrifflichkeiten eingegangen werden, es wird dem Verständnis von Maldonado-Torres gefolgt, der Dekolonialisierung nicht als zeitlichen und räumlichen, sondern als erkenntnistheoretischen Begriff versteht: „Decoloniality refers to efforts at rehumanizing the world, to breaking hierarchies of difference that dehumanize subjects and communities and that destroy nature, and to the production of counter-discourses, counter-knowledges, counter-creative acts, and counter-practices that seek to dismantle coloniality and to open up multiple other forms of being in the world.“ (Nelson Maldonado-Torres, *Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality*, 10, <http://go.wvu.de/6sdud> [Stand: 8.11.20]) Das Anliegen von decoloniality ist ein Paradigmenwechsel, der häufig an den Begriffen „power, knowledge and being“ festgemacht wird, vgl. Thinandavha D. Mashau, *Unshackling the chains of coloniality. Reimagining decoloniality, Africanization and Reformation for a non-racial South Africa*, in: *HTS Theologies Studies/Theological Studies* 74 (2018) 3, 133.

⁵⁹ Dele Jemirade, *Reverse Mission and the Establishment of Redeemed Christian Church of God (RCCG) in Canada*, in: *Missionalia* 45 (2017) 3, 263–284, hier 264.

⁶⁰ Ein berechtigter Kritikpunkt an der Bezeichnung „reverse mission“ ist, dass sie eine geografische Festschreibung auf den Ursprung von Mission sei, vgl. Kwiyan, *African missionary* (s. Anm. 57) 74. Ausführlich: Matthias Ehmann, *Von der Reverse Mission zur Globalen Mission. Das Christentum im 21. Jahrhundert im Angesicht von Mission, Migration und Globalisierung*, in: *ThGespräch* 40 (2016) 3, 126–139, hier 129.

⁶¹ Ein Beispiel dies zu ändern, findet sich im *Dictionary of African Christian Biography*: <https://dacb.org> (Stand: 14.11.2020).

zeichnen, die wenig mit der Kolonialisierung zu tun hat.⁶² Gleichzeitig gibt es Kritik am Rassismus sowohl in Europa als auch in Afrika und die Forderung nach einer stärkeren Stimme afrikanischer Christ*innen in Kirche und Theologie.⁶³ Es ist auch deshalb komplex, weil auf der einen Seite Mission und Evangelisation elementare Bestandteile des afrikanischen Christentums darstellen, aber andererseits viele den Begriff „Mission“ und „Missionar*in“ mit dem kolonialen Erbe identifizieren und deshalb nicht gebrauchen.⁶⁴

Versuchen wir eine Einordnung des Begriffs, so wäre „reverse mission“ eher als Überbegriff einer missiologischen Reflexion zu bezeichnen, während „Re-Evangelisierung“ als eine Zuspitzung und Antwort auf die Säkularisierung der ehemaligen westlichen Senderländer zu verstehen ist, die vor allem im pentakostalen Kontexten zu beobachten ist.

Konsequenzen und Vergleich

Betrachten wir diesen großen geschichtlichen Bogen, dann fällt auf, dass sowohl die globalen Verschiebungen der Christenheit (Nord-Süd-Achse) inklusive der Aufarbeitung der jeweiligen Geschichte als auch die institutionelle Säkularisierung des Westens eine Umformung des Evangelisationsbegriffs mit sich gebracht haben. Der Schrumpfungsprozess der westlichen Kirchen hat die notwendigen und zugleich kritischen Missionsdiskurse stellenweise überwunden und eine Art „Zwang zur Evangelisation“ erlebt, der seinerseits wieder durch das globale Christentum maßgeblich beeinflusst wurde. So hat sich die Evangelisationsbewegung in den letzten 100 Jahren umgekehrt und der globale Süden ist zum Taktgeber beim Thema Evangelisation geworden.

Die neuen Gemeinsamkeiten entdecken

Dies hat maßgeblichen Einfluss auf die verschiedenen Verständnisse von Evangelisation/Evangelisierung in den untersuchten Dokumenten. Interessant ist dabei, dass gerade die ökumenische (mit *„Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten“*) und die evangelikale Perspektive (*Die Kapstadt-Verpflichtung*) sich inhaltlich deutlich angenähert haben und ihr Evangelisationsverständnis jeweils als Teil von Gottes Auftrag und Sendung verstanden wird. Dies ist besonders erwähnenswert, wenn man diese Entwicklung vor dem Hintergrund der Dissonanzen beider Strömungen in den 1970er- und 1980er-Jahren sieht. In eine

⁶² „Needless to say, I grew up with a romantic image of the missionary.“ Kwiyani, African missionary, (s. Anm. 57) 4.

⁶³ Kwiyani, African missionary, (s. Anm. 57) 198.

⁶⁴ Kwiyani, African missionary, (s. Anm. 57) 60–62.

ähnliche Richtung und doch mit einem anderen Akzent gehen die Entwicklungen von Papst Franziskus, der mit *Evangelii gaudium* ein ganzheitliches Verständnis von Evangelisierung vorgelegt hat, in der evangelistisches Handeln als permanenter Zustand des Christenmenschen verstanden wird und das sich in Evangelisierung durch Verkündigung, sozialem Engagement, pastoralem Reden und Spiritualität zeigt. Schwieriger wird die Einordnung bei der Terminologie Re-Evangelisation, da es zu viele unterschiedliche Denominationen gibt, die bisher nicht ausführlich systematisiert wurden. Vor allem in der (in sich auch sehr heterogenen) Pfingstbewegung findet man unter dem Begriff Re-Evangelisation ein Evangelisationsverständnis, das auf Verkündigung durch Worte und Krafterweisung fokussiert ist und sich auf die Senderländer des Westens konzentriert. Die Gemeinsamkeiten in den zeitgenössischen Missionsverständnissen der römisch-katholischen Kirche, der evangelikalen Bewegung und des Ökumenischen Rates der Kirchen wurden zuletzt (2011) in dem gemeinsamen Papier „*Mission Respekt. Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt*“ bekräftigt. Unklar bleibt dabei, wie sich pentekostale Missionsverständnisse zu diesem Dokument positionieren.

Der *Locus theologicus* der Evangelisierung

Säkularisierung kann als Chance und Herausforderung zu einer neuen Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Evangelisation verstanden werden, die eine neue Sprachfähigkeit über den eigenen Glauben und eine Öffnung zur Begegnung und Integration eines globalen Christentums beinhaltet. Besonders Papst Franziskus mahnt zu Evangelisierung als Grundlage des missionarischen Selbstverständnisses in der kirchlichen Praxis und persönlichen Spiritualität an und nimmt dadurch Evangelisation aus dem rechthaberischen und machtanfälligen Raum der Vergangenheit heraus. Der südafrikanische Missionswissenschaftler David Bosch bringt diese Haltung der Evangelisation gut auf den Punkt, wenn er schreibt: „Wir verkündigen den Glauben nicht als Richter oder Anwälte, sondern als Zeugen; nicht als Soldaten, sondern als Boten des Friedens; nicht als aggressive Verkäufer, sondern als Gesandte des dienenden Herrn.“⁶⁵ Evangelisierung lebt von der vorauslaufenden Selbstzurücknahme, weil sie der Kraft des Evangeliums vertraut und nicht dem eigenen Sendungsbewusstsein. Denn Evangelisation beschreibt das Heilshandeln Gottes am Menschen und der ganzen Schöpfung, ausgehend von seiner *missio Dei*⁶⁶. Dabei kann Evangelisation nie losgelöst vom kulturellen Gesamtzeugnis sowohl der Verkündenden als auch der Empfangenden gesehen werden und steht in einer Spannung zwischen der jeweiligen

⁶⁵ Bosch, *Mission* (s. Anm. 8) 577.

⁶⁶ Vgl. Wrogemann, *Missionstheologien* (s. Anm. 6) 114; Tobias Faix, „Mission und Evangelisation“, in: *Handbuch für Gemeinde- und Kirchenentwicklung*, hg. von Thomas Schlag – Ralph Kunz, Neukirchen 2014, hier 443; Wilhelm Richebächer, „*Missio Dei*“: Kopernikanische Wende oder Irrweg der Missionstheologie?, *Zeitschrift für Mission*, 29 (2003) 3, 143–162.

Kultur, in der die beteiligten Personen leben, und dem zu verkündenden Evangelium. Nur wenn diese Spannung aufrechterhalten wird, wenn die Angesprochenen auch die gute Botschaft von Gottes Heil, Versöhnung und Gerechtigkeit verstehen können, ergibt Evangelisation Sinn. Für die westlichen Kirchen liegt darin eine große Chance, sich, auch mithilfe aus den südlichen Ländern, zu revitalisieren und die eigene geistliche Geschichte zu reflektieren. Die westlichen Kirchen sind aufgefordert, geeignete ekklesiologische und kirchentheoretische sowie ökumenische Modelle zu finden, die auf die globalen Verschiebungen eingehen und sich für das globale Christentum öffnen. Für die evangelisierenden Geschwister aus dem globalen Süden beginnt eine kontextuelle Herausforderung rund um die Fragen von Evangelium und Kultur, um aus der reichhaltigen Geschichte zu lernen.

Prof. Tobias Faix, DTh (UNISA)

Professur für Praktische Theologie an der CVJM-Hochschule Kassel und Professor extraordinarius am Department of Christian Spirituality, Church History and Missiology, College of Human Sciences, University of South Africa

Hugo-Preuß-Straße 40

34131 Kassel-Bad Wilhelmshöhe

+49 (0) 561 3087-527

faix(at)cvjm-hochschule(dot)de

<https://www.cvjm-hochschule.de/hochschule/personen/person/person/faix-dth-unisa-tobias/>