

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Evangelisierung?!

ISSN: 0555-9308

41. Jahrgang, 2021-1

Inhalt

Editorial	3–6
<i>Markus Luber</i>	
Evangelisierung im Spiegel interkulturell-theologischer Entwicklungen.....	7–19
<i>Michael Sievernich SJ</i>	
Eine nachkonziliare Initialzündung Das Schreiben <i>Evangelii nuntiandi</i> von Papst Paul VI. (1975)	21–36
<i>Tobias Faix</i>	
Evangelisierung im Kontext der Neuformierung des Religiösen Bestandsaufnahme eines umstrittenen Begriffs	37–52
<i>Hubertus Schönemann/Tobias Kläden</i>	
Mission als Paradigma einer sich transformierenden Pastoral	53–66
<i>Ryszard Hajduk CSsR</i>	
A brief plea for pre-evangelization	67–80
<i>Maria Soledad Del Villar Tagle</i>	
Mujeres-Iglesia Chile: evangelization, feminism, and faith in a Church in crisis	81–97

Fremder Blick

<i>Wilfried Eisele</i>	
„Evangelisierung“ Kritische Anmerkungen aus biblischer Sicht	99–104
<i>Norbert Köster</i>	
Fremde Federn. Aspekte des Evangeliums Zur kulturellen Rezeption des Christentums in historischer Sicht	105–111
<i>Aaron Langenfeld</i>	
Evangelisierung und Identität Eine systematische Reflexion auf den Begriff der Evangelisierung	113–118

Zur Debatte

Esther Göbel

Auf dem gemeinsamen Weg zur Selbst-Evangelisierung
Halbzeitbilanz einer Synodalen 119–124

Simon Hacker OP

Evangelisierung und Befremdung
Versöhnungsversuch mit einem ambivalenten Begriff 125–130

Forum

Tobias Kläden

Lässt sich Kirche entwickeln?
Fünf Herausforderungen aktueller Prozesse der Kirchenentwicklung 131–152

Margarete Fendt/Sebastian Kießig

(Religiöse) Events als neue Orte von Jugendpastoral?
Impulse zur Erstellung neuer *Jugendpastoraler Leitlinien* 153–167

Uto Meier/Marina Tsoi

Bildung ohne Grenzen – Bildung für Ausgegrenzte
Ein neues Lehrformat an der KUEI: Jesuit worldwide learning –
Higher Education at the margins by digital learning 169–188

Boris Kalbheim

Ein Blick ins Feld
Zum Umgang mit qualitativen Daten in
kleineren empirischen Untersuchungen 189–204

Sammelrezension

Katharina Karl

Migration, Flucht, Religion und fremdsprachige Gemeinden
Multiperspektivische Zugänge zu einem brennenden Thema 205–210

Liebe Leserinnen und Leser,

mit dem Synodalen Weg ist der Begriff „Evangelisierung“ wieder neu ins Feld der pastoralen Landschaft in Deutschland getreten. Zwar hat der Synodale Weg darauf verzichtet, ein eigenes Forum für Evangelisierung einzurichten, aber implizit ist sie Querschnittsthema des Prozesses. Es ist lange her, dass Ottmar Fuchs den Begriff der Evangelisierung als „Stopfgang“ bezeichnet und damit zum Ausdruck gebracht hat, wie vieldeutig, vielschichtig und auch ambivalent er verstanden und gefüllt wird.¹ Dies ist auch heute noch so und „Evangelisierung“ ist weiterhin ein heftig umstrittener und sehr unterschiedlich verwendeter Begriff. Umso dringlicher ist eine Klärung und Vertiefung dessen, was mit Evangelisierung gemeint ist. Das Anliegen der vorliegenden Ausgabe der ZPTh ist es daher, die Entwicklung und Verwendung von „Evangelisierung“ in den letzten Jahrzehnten in den Blick zu nehmen und von verschiedenen theologischen Disziplinen her zu beleuchten.

In der Rubrik der **Grundlagenbeiträge** setzen sich Autor*innen aus missionswissenschaftlicher, ökumenischer und interkultureller Sicht mit Aspekten und Konzepten zur Evangelisierung auseinander.

Mit einem interkulturellen Zugang setzt der erste Grundlagentext von *Markus Luber* an. Er macht deutlich, dass der nach dem II. Vatikanischen Konzil zum Leitbegriff gewordene Terminus Evangelisierung im missionsgeschichtlichen Umfeld geprägt wurde und situiert ihn so im interkulturellen Kontext. Luber nähert sich den Pragmatiken des Begriffs an, indem er „Momentaufnahmen“ soziokultureller, interkultureller und interreligiöser Aspekte des aktuellen weltkirchlichen Diskurses aufzeigt. Aus der nachkonziliaren theologischen Entwicklung liest er Spannungsverhältnisse ab, die sich im Missions- und Evangelisierungsverständnis verschiedener kirchlicher Dokumente zeigen, und setzt sich mit der Ambivalenz der Rede von Inkulturation und Heiligkeit im Kontext der Amazonassynode auseinander.

Michael Sievernich widmet sich der für das Paradigma der „Evangelisierung“ wegweisenden Enzyklika „*Evangelii nuntiandi*“ von Paul VI. aus dem Jahr 1975 und arbeitet wesentliche Stränge und Schwerpunkte heraus, wie den Bezug zur Befreiungstheologie und die Weiterentwicklung der Inkulturationsthematik. Daraus ergeben sich verschiedene Linien der Rezeptionsgeschichte von Medellín bis zur Prägung des Begriffs der Neuevangelisierung durch Johannes Paul II. Schließlich schlägt der Autor den Bogen zu Papst Franziskus und seiner Enzyklika „*Evangelii Gaudium*“ von 2013.

Aus ökumenischer Perspektive setzt sich *Tobias Faix* mit „Evangelisation“ und „Neu- bzw. Re-Evangelisierung“ auseinander. Ausgehend vom Phänomen der Säkularität als

¹ Vgl. Ottmar Fuchs, Ist der Begriff der „Evangelisierung“ eine „Stopfgang“?, in: *Katechetische Blätter* 112 (1987) 7, 499–514.

„Neuformierung des Religiösen“ analysiert er Dokumente der evangelischen und katholischen Kirche der letzten Jahrzehnte, bezieht auch die evangelikale Perspektive mit ein und verortet den Begriff im weltkirchlichen Kontext. Aus diesem Vergleich erarbeitet er Impulse für ein Verständnis von Evangelisation als „locus theologicus“ und Chance für ein globales Christentum, das aus der Vielfalt seiner Kulturen schöpft.

Dem Spezifikum des „Missionarischen“ gehen *Hubertus Schönemann* und *Tobias Kläden* von der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) in grundlegender Art und Weise nach und klären dazu in einem ersten Schritt das Verhältnis der Begriffe Mission und Evangelisierung angesichts einer heterogenen Begriffsgeschichte. Für ein neues und verändertes Missionsparadigma greifen sie im Anschluss daran drei Bausteine auf: Christentum als Lebensstil (Theobald), die „Ökumene der dritten Art“ (Tiefensee) und die Pastoral des Lernens (Sellmann). Der Fokus ist die Sendung der Kirche im säkularen Umfeld und der zukünftig zunehmenden Diasporasituation.

Ryszard Hajduk greift in seinem Beitrag zur Präevangelisierung einen Bereich heraus, der angesichts der abnehmenden kirchlichen Sozialisation in Europa relevant wird: Er entwirft die Präevangelisierung als angemessene Form der Vorbereitung von möglichen Empfänger*innen der frohen Botschaft vor der Verkündigung des christlichen Kerygmas. Dieser Anweg hat nach Hajduk das Ziel, Menschen zum Nachdenken über die christliche Botschaft anzuregen und evangeliumsgemäße Werte in modernen Gesellschaften zu fördern. Die Rolle der christlichen Gemeinschaft ist in diesem Sinne, das Zeugnis des Glaubens im Alltag sichtbar zu machen.

Nicht zuletzt die kirchlichen Entwicklungen in Lateinamerika haben den Evangelisierungsdiskurs stark geprägt und in die Theologie der Befreiung verwoben. Der Beitrag von *Maria Soledad Del Villar* gibt einen Einblick, wie Evangelisierung in dieser Linie heute dort verstanden werden kann. Sie berichtet von der chilenischen Frauenbewegung „Mujeres – Iglesia Chile“. Diese Bewegung entsprang der paradoxen Erfahrung der Zugehörigkeit und Sorge zur und um die Kirche sowie dem Leiden an Missbrauch und Diskriminierung, die durch sie ausgeübt wurden. Die Bewegung reagiert auf klerikalen Machtmissbrauch, sexuelle Gewalt und Diskriminierung. Glaubwürdigkeit und Teilhabe beschreibt del Villar als grundsätzliche Voraussetzungen für Evangelisierung. Diese geschieht, wenn Menschen ihren Weg der Befreiung und Ermächtigung teilen, indem sie ihre Geschichten erzählen.

Der **Fremde Blick** ist in dieser Ausgabe in der Weise zu verstehen, dass Vertreter*innen aus den theologischen Disziplinen „jenseits“ der Praktischen Theologie die Grundlagenbeiträge kommentieren und aus der Perspektive ihres jeweiligen Fachs analysieren.

Einer biblisch-theologischen Begriffskritik nimmt sich *Wilfried Eisele* an. Er erschließt den Begriff des Evangeliums als göttlichen Herrschaftsanspruch in und gegenüber dem politischen Kontext und den Herrschaftsansprüchen der Zeit Jesu. Anknüpfend an das Erste Testament wird Evangelium als Zuwendung Gottes zu den Menschen,

besonders den Armen, verstanden. Es ist grenzüberschreitend und universal, aber nie exklusiv. Der Beitrag macht deutlich, dass der Absolutheitsanspruch des Evangeliums nur von Gott her zu verstehen ist und über die Nachfolge Jesu hinausreicht.

Norbert Köster beschreibt exemplarisch anhand einer Betrachtung der Epochen der Christentumsgeschichte in Europa, wie Evangelium und Kultur schon immer in einem wechselseitigen Einflussprozess standen. Der für ihn im Prozess der Evangelisierung durch die Zeiten entscheidende Begriff ist der der Anpassung. Das Christentum hat sich, so der Autor, immer dann als tragfähig erwiesen, wenn es kulturell relevante Aspekte in der eigenen Praxis zu vermitteln vermochte. Auch in heute anstehenden Prozessen der Anpassung des Christentums an die säkulare Kultur ist ein Gestaltwandel zu erwarten, der von Köster als herausfordernd, aber durchaus positiv eingeschätzt wird.

Aaron Langenfeld nähert sich dem Thema aus systematisch-theologischer Sicht über die Frage nach kirchlicher Identität an und rezipiert dabei die Grundlagenbeiträge des vorliegenden Hefts. Die Identität der Kirche zeigt sich, wie Langenfeld u. a. auch trinitätstheologisch argumentiert, im Dasein für andere und begründet so die dynamische Fortentwicklung kirchlicher Gestalt. Evangelisierung ist für ihn dabei kein Prinzip, das auf Vereinheitlichung abzielt, sondern das vielfältige Geschichten erzählt. In diesem Sinne deutet er Evangelisierung schließlich als Aufbruch formalistischer Identitätskonstruktionen und somit als Gegenkonzept zu erstarrten Identitätsformen.

Zur Debatte stehen zwei Beiträge, die aus der Perspektive des Synodalen Wegs auf das Paradigma der Evangelisierung blicken. *Esther Göbel* stellt die Selbstevangelisierung ins Zentrum ihrer Betrachtungen. Sie sieht die Problematik der Divergenzen auf dem Synodalen Weg in den prägenden offenbarungstheologischen Differenzen (im Verständnis der Offenbarung im instruktions- und kommunikationstheoretischen Sinn) begründet. Dagegen ist Selbstevangelisierung, die sich auf kirchliche Strukturen und Reformen bezieht, nach Göbels Ansicht der Maßstab für den Synodalen Weg, auf den sich die Kirche als Ganze sowie alle Teilnehmenden verpflichten sollten, um die Kirche für das 21. Jahrhundert auszurichten.

Simon Hacker setzt sich mit der Befremdung über die Ambivalenz des Evangelisierungsbegriffs auseinander, wie er sie aktuell im Kontext des Gebrauchs auf dem Synodalen Weg wahrnimmt. Dazu diskutiert er vor dem Hintergrund der in der Ausgabe entfalteten Ansätze von Evangelisierung einige Vorbehalte und Strategien, die in seinen Augen die eigentliche Bedeutung verdunkeln. Er erschließt so einen neuen Zugang zur Reform der Kirche in diesem Land.

Im **Forum** sind in der vorliegenden Ausgabe vier Beiträge gesammelt, die teilweise einen Bezug zum Thema des Heftes aufweisen und teilweise darüberhinausgehend andere Themen zur Sprache bringen:

Tobias Kläden untersucht gegenwärtige Veränderungsprozesse, die sich hinter dem Trendbegriff der Kirchenentwicklung verbergen. Vor dem Hintergrund aktueller pasto-

raltheologischer Ansätze schildert er fünf Perspektiven auf pastorale Transformation und Herangehensweisen im Umgang mit Fragen der Kirchenentwicklung – von Sozialraum pastoral über Charismenorientierung bis zu Organisationsentwicklung – und problematisiert die dahinterliegenden Schwierigkeiten pastoraler Innovation.

Sebastian Kießig und *Margarete Fendt* nehmen die Bischofssynode zur Jugend 2018 zum Anlass, um deren Erkenntnisse mit Beobachtungen zur Jugendpastoral im deutschen Sprachraum in Verbindung zu bringen. Nach einer Analyse jugendlich-kirchlicher Eventkultur auf der einen und im Blick auf die Leitlinien zur Jugendpastoral von 1991 auf der anderen Seite postulieren sie mit dem Eventbegriff eine Erweiterung jugendpastoraler Schwerpunkte und Formate.

Uto Meier und *Marina Tsoi* stellen ein Bildungsprojekt vor, das zur wissenschaftlichen Reflexion anregt. Sie beschreiben das Programm „Jesuit-Worldwide-Learning“ als trans- und interdisziplinäres Projekt neuer universitärer Netzwerkarbeit. Ihr Beitrag erarbeitet eine theologische Fundierung des Ansatzes anhand der kirchlichen Lehrschreiben „Evangelii nuntiandi“ und „Evangelii gaudium“ und ein pädagogisches Konzept einer grenzüberschreitenden kirchlichen Bildungsarbeit.

Boris Kalbheim widmet sich der Frage nach dem Potenzial kleinerer qualitativer Untersuchungen. Der Umgang mit qualitativen Daten wird von ihm systematisch dargestellt und die Schritte des empirischen Vorgehens besonders für Qualifikationsarbeiten Schritt für Schritt erläutert, wobei die Bedingung des Forschens mit begrenzten finanziellen Mitteln Berücksichtigung findet. Der Person und dem biografischen Bezug der Forschenden wird für diesen Forschungsbereich eine besondere Bedeutung zugesprochen.

Die **Sammelrezension** zum Thema Flucht, Migration und Interkulturalität greift ein aktuelles, vielleicht in Folge der Corona-Pandemie etwas in den Hintergrund getretenes Thema auf. *Katharina Karl* rezensiert ein breites Spektrum an Forschungsfragen und -arbeiten zu Migration, Flucht, Vertreibung und christlichen Migrationsgemeinden, mit empirischer wie systematischer Methodik, sozialem, interdisziplinärem und interreligiösem, pastoraltheologischem und feministischem Hintergrund, darunter Handbücher wie Qualifikationsarbeiten.

In der Zusammensetzung der Zeitschriftenredaktion hat sich eine Veränderung ergeben: Thomas Schlag als Vertreter der evangelischen Praktischen Theologie ist ausgeschieden. Wir danken ihm für seine Mitarbeit und Inspiration. Neu zum Kreis der Herausgeber*innen ist Traugott Roser, Professor für Praktische Theologie an der evangelisch-theologischen Fakultät der WWU Münster. Mit seinen Schwerpunkten Seelsorgetheorie, Spiritual und Palliative Care, Queere Pastoraltheologie, Religion und Film sowie einem Interesse am Pilgern ergänzt er die Runde der Herausgeber*innen. Wir profitieren schon jetzt von der Zusammenarbeit und freuen uns, dass das Redaktionsteam nun wieder komplett ist.

Ulrich Feeser-Lichterfeld, Katharina Karl, Judith Könemann, Traugott Roser

Evangelisierung im Spiegel interkulturell-theologischer Entwicklungen

Abstract

Evangelisierung als Schnittmengenvokabel in postkonziliaren theologischen und missionswissenschaftlichen Diskursen vereinigt begriffsgeschichtlich diverse konfessionelle Prägungen und verbindet sich mit divergierenden Pragmatiken interkultureller theologischer Entwicklungen in außereuropäischen Kontexten. Entsprechend der lokalen Situierung des Christentums wird Evangelisierung alternativ oder komplementär zum kolonialgeschichtlich belasteten Missionsbegriff verwendet und mit politischer Befreiung, Inkulturation oder interreligiösem Dialog konnotiert. Die Unschärfe des Begriffs markiert zugleich ungeklärte missionstheologische Fragen und unabgeschlossene weltkirchliche Transformationen. Um die sichtbar gewordene Vieldimensionalität des Evangelisierungsgeschehens konzeptionell einzuholen, wird seine Deutung als Prozess der Idealbildung basierend auf Sakralerfahrung vorgeschlagen und mit Verweisen auf *Querida Amazonia* illustriert.

Evangelisation as a cross-section expression in post-conciliar theological and missiological discourses is associated genealogically with diverse denominational imprints and divergent pragmatics of intercultural theological developments in non-European contexts. According to local circumstances of Christianity, evangelisation is used as alternative or in complementarity to the colonial-historically burdened concept of mission and connoted with political liberation, inculturation or interreligious dialogue. At the same time, the vagueness of the term marks unresolved mission-theological questions and unfinished transformations of the world church. In order to conceptually integrate the obvious multidimensionality of evangelisation, its interpretation as a process of ideal formation based on sacred experience is proposed and underpinned with references from *Querida Amazonia*.

1. Ein Begriff mit verschiedenen Pragmatiken

Der Begriff Evangelisierung etablierte sich erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil im katholischen Diskurs und avancierte in der Nachkonzilszeit zu einem „tragfähigen Leitbegriff“¹ in der Beschreibung kirchlichen Handelns. Maßgeblich Anteil daran hatte vor allem das 1975 veröffentlichte Apostolische Schreiben *Evangelii nuntiandi* von Paul VI. Die Pragmatik ist bestimmt vom Ende der europäischen Kolonialzeit mit der Folge, dass ehemalige von Mutterkirchen abhängige Missionskirchen zu eigenständigen lokalen Kirchen transformieren, die sich in emanzipativen Prozessen vollziehen. Mit den politischen Veränderungen korrespondiert ein fundamentaler Wandel des kirchlichen Missionswesens. Mit ihm setzt eine Neubewertung von Mission hinsichtlich der Wertschätzung lokaler Kulturen und im Gefolge nichtchristlicher Religionen

¹ Michael Sievernich, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, 148.

als kulturprägende Größen ein.² In der Begriffswahl spiegelt sich eine neue Verhältnisbestimmung der christlichen Kirchen zu den Projekten der Nationwerdung und Positionierung zu den um sich greifenden Ideen der Fortschrittlichkeit und der humanitären Entwicklung, der Veränderung der Weltordnung und dem Aufkommen neuer Kommunikationsmedien. Dabei handelte es sich bei der Rede von Evangelisierung keineswegs um einen klar definierten Neologismus, sondern sie deckte eine Vielzahl von theologischen und kirchlichen Bedeutungszusammenhängen ab. Das zeigt sich heute noch in der Präferenz für die Begriffsvariante „Evangelisierung“ unter Evangelikalen und Katholiken, während in protestantischen Kreisen „Evangelisation“ verbreitet ist. Begriffsgeschichtliche Signifikanz lässt sich erstmals in protestantischen Missionsdiskursen im 19. Jahrhundert feststellen. Die Verwendung entfaltete Konjunktur im Zusammenhang mit der Vision einer umfassenden globalen Christianisierung um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Mit der Vereitelung dieses Ansinnens durch die weltpolitischen Entwicklungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nahm auch die Rede von Evangelisation ab. Nach der Aufnahme in die Konzilsdiskurse erlangte der Begriff erneut Prominenz in ökumenischen Erklärungen. Neben der Übersetzungsbedingten Variation bestehen konzeptionelle Unterschiede in der Verhältnisbestimmung zur Mission: Evangelisierung kann als Synonym stehen oder dient der Akzentsetzung durch Über- oder Unterordnung. In manchen Fällen zielt er auf die Ablösung des Missionsbegriffs. So erscheint er etwa im Rahmen einer polemisierenden Reaktion evangelikaler Christinnen und Christen auf die Ausweitung des Missionsbegriffes durch die etablierten protestantischen Kirchen, die an der Integration von sozialen und politischen Aktivitäten als genuinen Ausdruck christlicher Mission Anstoß nehmen, da er eine Vernachlässigung des Verkündigungsauftrags bedinge. Damit ist das Konfliktfeld Verkündigung versus Befreiung angesprochen, das die Begriffsdebatte nachhaltig prägt.³ Im Hintergrund stehen Phänomene wie die Social Gospel-Bewegung und der Widerstreit zwischen postmillenaristischen und prämillenaristischen theologischen Anlagen.

Eine verwirrende Vieldeutigkeit in der inhaltlichen Bestimmung und Unentschiedenheit in der Scheidung von Mission prägt auch die katholische Pragmatik. Mit der Rede von Evangelisierung wird ein Signal der Ablösung des kolonialgeschichtlich diskreditierten Missionsbegriffs gesetzt. Doch handelt es sich nicht ausschließlich um ein

² Vgl. bspw. mit Blick auf Indien: Felix Wilfred, *On the Banks of Ganges. Doing Contextual Theology*, revised Edition, Delhi 2005, 56–57.

³ David J. Bosch, *Mission im Wandel. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie*, deutsche Ausgabe der twentieth anniversary Edition 2011, hrsg. v. Martin Reppenhagen, Gießen 2012, 480–483. Dagegen setzt Sievernich pentekostale Evangelisation katholischer und protestantischer Evangelisierung gegenüber, vgl. Sievernich, *Die christliche Mission* (s. Anm. 1) 159–160. Klaus Wetzels scheint in seinem Kompendium begrifflich zwischen protestantischer Evangelisation und katholischer Evangelisierung zu differenzieren. Vgl. Ders., *Die Geschichte der christlichen Mission. Von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Kompendium*, Gießen 2019, 808.

sprachpolitisch motiviertes Vorgehen. Das II. Vatikanum präsentiert nicht nur eine neue Sprachregelung, sondern setzt die theologischen Parameter für das missionarische Wirken der Kirche neu. Das wird unter anderem in Bezügen zwischen *Ad gentes* (AG), *Lumen Gentium* (LG) und *Gaudium et spes* (GS) erkennbar.⁴ In der Verwendung des Begriffs spiegeln sich die dialogische Verhältnisbestimmung zur Welt und das ökumenische und interreligiöse Dialogangebot wider. Ebenso werden politisches und soziales Engagement mit der Rahmung durch eine Reich-Gottes-Theologie integriert und die Freiheit in Glaubensdingen wird affirmiert. Es entsteht eine Bedeutungsverdichtung, da sich in den Aussagen über den Sendungsauftrag der Kirche die zentralen theologischen Achsen des Konzils kreuzen. Diese entweder kontextlos oder aus einer europäisch-westlichen Perspektive formulierten Prinzipien bestimmen die Idee der Evangelisierung. Der Begriff ist aber gleichermaßen eingebettet in disparate lokale Kontexte kirchlicher Diskurslandschaften. Einige idealtypische Momentaufnahmen erschließen den Hintergrund der sich zuweilen begegnenden widersprüchlichen Bewertung des Begriffs in der nachkonziliaren Entwicklung.

2. Idealtypische kontextuelle Momentaufnahmen

In Lateinamerika mit einer nominell christianisierten Bevölkerung assoziiert Evangelisierung Glaubensvertiefung. Besondere Aufmerksamkeit verdient unter dieser Rücksicht die Konferenz von Puebla 1979, die unter dem Vorzeichen der Aktualisierung von *Evangelii Nuntiandi* auf die lokale Situation hin durch die CELAM gilt – vergleichbar mit der kontextuellen Umsetzung des II. Vatikanums durch die Versammlung in Medellín. Die Versammlung stellt den Dialog des Evangeliums mit der Lebenswirklichkeit der Menschen in den Mittelpunkt und orientiert sich am Axiom der „*evangelización liberadora*“: Die Wirkmächtigkeit der Evangelisierung muss am Befreiungspotenzial für die Armen bemessen werden. Auf diese Weise spielen die Armen eine entscheidende Rolle in der Auto-Evangelisierung der Kirche.⁵ Die kirchliche Missionstätigkeit richtet sich nicht nach außen, sondern sucht die Durchdringung der verschiedenen lokalen Milieus durch Neuevangelisierung (*nueva evangelización*) oder Reevangelisierung (*re-evangelización*). Mit der Thematisierung der „*evangelización explícita*“ wird Befreiungshandeln und Verkündigung zusammengeordnet.⁶ Wo das Wort Gottes mit der Lebenswirklichkeit der Gläubigen interagiert, entfaltet es eine emanzipative Wirkmächtigkeit. Erst 1992 mit dem Treffen der CELAM in Santo Domingo rücken das

⁴ Vgl. Kurt Kardinal Koch, Evangelisierung aus der „quellhaften Liebe“ heraus, in: Mariano Delgado – Michael Sievernich (Hg.), *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Freiburg im Breisgau 2013, 355–372. Vgl. ebd. 367–368, 356–358.

⁵ Vgl. Paulo Suess, *Teología de la Misión. Convocar y enviar: siervos y testigos del Reino*, Quito 2007, 131–132.

⁶ Vgl. ebd. 178

Thema indigene Bevölkerung und der Nexus von Evangelisierung und Inkulturation vor dem Hintergrund der Kolonialisierung in den Fokus. Inkulturation erlangt nun eine Scharnierfunktion unter der Voraussetzung, dass sie nicht die Implementierung einer universal postulierten christlichen Kultur verfolgt. „Evangelización inculturada“ ist als Ergebnis der Auseinandersetzung mit den kulturhegemonialen Praktiken der christlichen Mission zu lesen.⁷ Das durch eine kultursensitive Haltung charakterisierte Programm der Neuevangelisierung ist zu unterscheiden von Anstrengungen zur Re-Evangelisierung. Letztere reagieren auf Phänomene der schwindenden Glaubenspraxis. Im Gegensatz zu westlichen pastoralen Diskursen, die Neuevangelisierung in erster Linie mit Säkularisierungsprozessen assoziieren, wird im lateinamerikanischen Kontext die Verbindung mit Migration, und im Speziellen die Landflucht, aufgerufen.⁸ Evangelisierung integriert Aspekte der politischen und sozialen Befreiung, der Inkulturation und der Verkündigung. Es lässt sich nicht erkennen, dass die Rede von „Mission“ durch „Evangelisierung“ ersetzt würde. Durch die mehr oder weniger geschlossene Christianisierung und die kolonialgeschichtlichen Konstellationen bestehen andere Dringlichkeiten.

Anders stellt sich die Situation unter interreligiösen Verhältnissen dar, wo Christinnen und Christen eine Minderheit bilden. Nicht von ungefähr kam ein maßgeblicher Impuls während des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Inkulturation im Sinne einer Adaptation von nichtchristlichen Traditionen in das Christentum in Indien.⁹ Inkulturation adressiert dort jedoch nicht primär eine indigene kosmvisionäre Kultur, sondern geschieht vor dem Hintergrund der kulturellen Dominanz einer nichtchristlichen Religion und den problematischen Effekten christlicher Mission auf das interreligiöse Zusammenleben im Rahmen postkolonialer Prozesse nationaler Identitätsbildung. Unter den Vorzeichen dieser religionspolitischen Rahmenbedingungen kritisiert Michael Amaladoss eine christliche Vorstellung von Inkulturation, die sich auf eine inkarnationstheologisch untermauerte Evangelisierungsidee stützt: „[.T]he Christian discourse about inculturation evokes the image of the gospel going out into the world to conquer cultures, expressing itself in them and integrating them and thus enriching the various cultures. This is an image of domination and conquest.“¹⁰ Als problematisch erweist sich innerhalb einer religiös-interkulturellen Matrix die Vorstellung der „Verkörperung“, die in der inkarnationstheologischen Fundierung von Inkulturation mitschwingt. Die biologische Metapher vernachlässigt die dialogischen und differenziellen Aspekte im Zusammentreffen von Evangelium und Kultur genauso wie den fundamentalen Umstand der Vermitteltheit durch kulturell immer schon verortete Men-

⁷ Ebd. 138.

⁸ Vgl. ebd. 180–181.

⁹ Vgl. Paul Pullikan, *Inculturation and Liturgy: Some Conciliar and Post Conciliar Reflections from India*, in: Ders./Paul M. Collins (Hg.), *The Church and Culture in India, Inculturation: Theory and Praxis*, Delhi 2010, 68–89, 73.

¹⁰ Vgl. Michael Amaladoss, *Beyond inculturation. Can the Many be One?* Delhi 1998, 15–16.

schen. In dieser Sichtweise erweckt Evangelisierung als Inkulturation in den plurireligiösen Zusammenhängen Asiens einen kulturell hegemonialen und paternalistischen Eindruck. Unter diesen Vorzeichen entsteht eine Präferenz für ein Verständnis kirchlicher Mission, die sich paradigmatisch als Dialog statt Evangelisierung verwirklicht. Neben kulturell-religiösen Fragen adressiert Evangelisierung auch die Situation der Armut in Indien und definiert Befreiung von sozialer und ökonomischer Ungleichheit. Im Kontext des Kampfes gegen Kastendiskriminierung kritisiert die indische Dalit-Theologie inkulturierte Evangelisierung als kastenelitäres Projekt, durch das die christliche Botschaft ihres Befreiungspotenzials beraubt wird.¹¹ Die Dalit-Theologie drängt auf die kritische Analyse des Verhältnisses von religiöser Inkulturation, interreligiösem Dialog und sozialer Emanzipation im evangelisierenden Handeln.

Ein weiteres Begriffsszenarium äußert sich in afrikanischen Stimmen: Sie bestimmen die Emanzipation von europäischer kultureller Dominanz in der Auslegung der Schrift und der Glaubensgestaltung als Bedingung für die Erfüllung der Aufgabe der Evangelisierung in lokalen Kontexten.¹² Es ist vor allem die afrikanische christliche Elite im postkolonialen Setup, die deshalb der Verbindung von Evangelisierung mit Inkulturation einen hohen Stellenwert einräumt.¹³ Ein inkulturiertes Evangelium bildet die Voraussetzung für eine neue lokal-christliche Identitätsbildung. Emblematisch kann auf die Reflexionen von Charles Nyamiti hingewiesen werden, der mit seiner Theologie der Inkulturation auf die Erfahrung der Entfremdung durch den Kolonialismus reagiert und zugleich auf einen Brückenschlag zwischen christlichem Evangelium und afrikanischer Kultur zielt, um eine effektivere Verkündigung zu erreichen. Sein Programm der Afrikanisierung, das äußerliche Adaption transzendiert, will zum einen zur Anerkennung afrikanischer Werte führen, damit sie sowohl Theologie und Kirche als auch andere Kulturen inspirieren können. Zum anderen leistet sie einen Beitrag zur Transformation von sozio-kulturellen Konfigurationen, die mit dem Christentum unvereinbar sind, damit sich ein Effekt der Sanierung einstellen kann.¹⁴ Das inkulturierende Vorgehen erstreckt sich von liturgischer Adaption bis zu theologischer Kontextualisierung. In den Überlegungen von Nyamiti spiegelt sich auch die kontroverse Bewertung von Inkulturation und Befreiung, die mit der Diskussion der Evangelisierungskonzeption im südlichen Afrika in den 1970er-Jahren einhergeht. Der Vorwurf gegenüber der Inkulturationstheologie beinhaltet die Vernachlässigung der sozioökonomischen Realität und eine Überbewertung kultureller Ideen. Im Hintergrund steht die lateinamerikanische Befreiungstheologie und Black Theology. Nyamiti akzeptiert soziale und politi-

¹¹ Vgl. Sathinathan Clarke, *Dalits and Christianity. Subaltern Religion and Liberation Theology in India*, New Delhi 1998, 41–43.

¹² Vgl. Laurenti Magesa, *Anatomy of Inculturation. Transforming the Church in Africa*, Nairobi 2007, 165.

¹³ Vgl. Mika Vähäkangas, *In Search of Foundations for African Catholicism. Charles Nyamiti's Theological Methodology*, Leiden/Boston/Köln 1999.

¹⁴ Vgl. ebd. 18–20.

sche Themen als Gegenstand der Theologie, beharrt jedoch auf der Konstitutivität der religio-kulturellen Auseinandersetzung für die Entwicklung einer theologischen Antwort auf soziale Fragen.¹⁵ Die Frage nach dem kulturellen Bezugspunkt, die sich bei dieser Positionierung einstellt, beantwortet Nyamiti mit einem Rückgriff auf universale Werte, die sich bei entsprechender Versiertheit mit der kulturellen Kodierung freilegen lassen. Hier wird ein Grundproblem der angemessenen Integration kultureller Dynamiken und des innerafrikanischen kulturellen Pluralismus in der Evangelisierungskonzeption berührt, das sich anhand der Verhältnisbestimmung zu den Afrikanischen Traditionellen Religionen (ATR) auftut. Nyamiti verfolgt letztlich ein Programm der Christianisierung der ATRs, das eine Afrikanisierung des Christentums transzendiert.¹⁶

3. Evangelisierung als Kreuzungspunkt theologischer Auseinandersetzung

Werden diese Momentaufnahmen aus verschiedenen soziokulturellen und interreligiösen Konfigurationen zurückgespiegelt auf die theologische Konzeption von Evangelisierung, so zeigt sich, dass der Begriff die bleibenden Spannungen in der Bestimmung von Mission im Konzilsdekret *Ad gentes* transportiert.

Evangelisierung als Chiffre für kirchliches Handeln, das sich auf Befreiung und Entwicklung konzentriert und explizite Verkündigung ablehnt, steht in Verbindung mit der Zurückweisung einer institutionsfixierten Sichtweise auf Mission, die in der Trope der Kirchenpflanzung kondensiert. Diese Sichtweise steht in Spannung zu *Lumen gentium*, das mit Blick auf die kirchliche Mission das ganze Gottesvolk als gesandt vorstellt, während das Missionsdekret ministerial-hierarchische Funktionen ins Zentrum rückt.¹⁷ Die Reduktion des missionarischen Handelns auf Verkündigung und Kirchengründung in AG 6 gilt als Rückfall in eine ekklesiozentrische Sicht im Kontrast zur regnozentrischen Perspektive, für die die Trope *Missio dei* steht.¹⁸

Ein weiteres konfliktives Erbe aus dem Missionsdekret betrifft die Frage der Verhältnisbestimmung zur Kultur. Es geschieht ein entscheidender Schritt in der Formulierung der Zielsetzung der kulturellen Adaption in AG 22. Ausdruck der kulturellen Wertschätzung ist die Betonung der Bereicherung und Vollendung der Kirche. Die

¹⁵ Vgl. ebd. 30–33.

¹⁶ Vgl. ebd. 36–42.

¹⁷ Vgl. Peter Hünermann, *Ad gentes*. Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, in: Ders./Bernd Jochen Hilberath, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, Freiburg im Breisgau 2005 (SA 2009), 219–336, hier 266–267.

¹⁸ Vgl. James Chukwuma Okoye, *The Bible in Catholic Mission*, in: Stephen Bevans (Hg.), *A Century of Catholic Mission: Roman Catholic Missiology 1910 to the Present*, Oxford 2013, 123–125, <http://digitalshowcase.oru.edu/re2010series/1> (Stand: 6.11.2020).

wiederkehrende Trope stellt ein transversales Motiv des postkonziliaren Missionsdiskurses auf der Grundlage des ekklesiologischen Prinzips dar, dass die Gesamtkirche aus und in den Teilkirchen besteht (LG 23). Allerdings wird analog zur Wahrnehmung kultureller Pluralität *ad extra* kein Bewusstsein für historische Kontingenz *ad intra* sichtbar, sodass die genealogische Prägung kirchlicher Gestaltungen nicht ins Blickfeld gerät: „Es wird nicht darauf reflektiert, dass alle institutionellen Formen kirchlichen Lebens, auch die Sakramente, jeweils eine spezifische kulturell-geschichtliche Ausprägung haben. Insinuiert wird vielmehr, dass es einen gleichbleibenden Bestand solcher institutioneller Momente gibt, die in die unterschiedlichen Situationen der zu missionierenden Völker hineinzusetzen sind. Von dieser Grundaussage aus werden die möglichen Konditionen bestimmt, die auftreten können: Es können Lagen und Bedingungen sein, die von der Kirche, von den Völkern oder den verschiedenen Menschengruppen abhängen.“¹⁹

Ein weiteres Feld betrifft den Fragekomplex von expliziter Verkündigung und interreligiösem Dialog, der mit dem Verhältnis einer heilsuniversalistischen Sicht und kirchlicher und christologischer Mittlerschaft korreliert. Symptomatisch werden die Spannungen sichtbar in der Notwendigkeit einer Begriffsklärung, wie sie das Schreiben *Dialog und Mission*²⁰ im Jahr 1984 bietet. Das Dokument benennt Mission als übergeordnete Kategorie, die Evangelisierung und Dialog subsumiert (7). Evangelisierung wird in den Elementen lebendiges Zeugnis, humanitäres Engagement, liturgisches Leben sowie Verkündigung und Katechese entfaltet (13). Ein Durchbruch im Sinne der Konzilstheologie gelingt durch die Einführung der Festlegung auf den interreligiösen Dialog als genuine Verwirklichung der kirchlichen Mission. Auch die Enzyklika *Redemptoris missio* von Johannes Paul II., deren Untertitel den Charakter einer lehramtlichen Intervention zum Ausdruck bringt, ringt mit der Synthese verschiedener theologischer Stränge. Evangelisierung bezeichnet hier insgesamt die kirchliche Praxis in der Verwirklichung ihres missionarischen Auftrags. Vor allem bedeutet sie nicht die Ablösung der Mission *ad gentes*. Diese unterscheidet sich von Neu- bzw. Re-Evangelisierung durch die Verschiedenheit der Adressatinnen und Adressaten. Davon zu trennen ist wiederum das binnenperspektivische Ziel einer missionarischen Pastoral (33). Zwar wird eine Einsicht in das Ungenügen einer geografischen Verortung der Felder erkennbar, doch der Entfaltung der Inkulturationsidee liegt die klassische Aufteilung von christlichen Stammländern und „jungen“ überseeischen Kirchen zugrunde (52–53). Das Dokument *Dialog und Verkündigung*²¹ von 1991 affirmiert die Rede vom einen Evangelisierungsauftrag, der Verkündigung und Dialog umfasst (2), räumt aber auch ein, dass Evangelisierung in einem engeren und weiteren Sinne verwendet wird.

¹⁹ Hünermann, *Ad gentes* (s. Anm. 17) 264.

²⁰ Päpstliches Sekretariat für die Nichtchristen, *Dialog und Mission*, AAS 76 (1984), 816–828.

²¹ Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog, Kongregation für die Evangelisierung der Völker (Hg.), *Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi*, AAS 84 (1992), 414–446.

In der engeren Bedeutung benennt Evangelisierung Verkündigung, die jedoch nicht auf Predigt und Katechese reduziert werden soll (8). Letztlich verheddern sich diese Determinierungsversuche im tautologischen Gestrüpp, da die historischen und kontextuellen Bezüge der jeweiligen Semantik nicht angegeben werden. Und obwohl es nicht an Versuchen mangelt, reduktionistische Sichtweisen zurückzuweisen, bleiben in partikularen Situationen antagonistische Positionierungen bestehen. Während bspw. die Rhetorik der Neuevangelisierung in Deutschland restaurative Tendenzen ohne erkennbare programmatisch-theologische Stoßrichtung konnotiert,²² steht sie in Lateinamerika für die Revitalisierung des Glaubens durch verstärkte Aufmerksamkeit für veränderte Lebenswirklichkeiten.²³

Hinsichtlich der Aufmerksamkeit für die Situiertheit der Evangelisierungsprozesse stellt das Apostolische Schreiben *Evangelii gaudium*²⁴ von 2013 einen Entwicklungsschritt dar, indem es geografische Gebiete durch soziale Räume ersetzt.²⁵ Entsprechend verliert auch die Scheidung von Neu- oder Re-Evangelisierung die Zuordnung zu physischen Räumen. EG schließt den Hiatus von Befreiung und Verkündigung nicht, indem es beides anmahnt oder Korrekturen an einseitigen Positionen vornimmt, sondern es zielt darauf ab, eine veränderte Disposition im Entwurf der christlichen Glaubensvollzüge zu generieren. Evangelisierung erfährt eine Einbettung in eine Glaubensdynamik, die auf Erfahrungen der Selbstöffnung gegenüber Sozialität und Transzendenz rekurriert (8). Dieser Erfahrungswelt entspringt ein evangelisierendes Dasein, das sich kommunikativ und partizipativ in situativ unterschiedlichen Weisen äußert. Die neue Weise des In-der-Welt-Seins entfaltet eine evangelisierende Eigendynamik (9). Die veranschlagte Konstitutivität für die christliche Existenz löst das Axiom vom missionarischen Wesen der Kirche ein und das Verständnis von Evangelisierung weiter ab von der Vorstellung einer Sondertätigkeit, die durch spezialisiertes Personal erfüllt wird. Die charakteristische Erfahrungsbasiertheit des Zugangs kommt in EG durch die affektive Qualität der Begegnung mit dem Evangelium zum Ausdruck. Das emotionale Empfinden ist Indiz der Erfahrung von Selbsttranszendenz, die sich in Prozessen der Selbstbildung entfaltet (10). Das selbstüberschreitende Erleben beruht auf Neuheit und birgt ein Überraschungsmoment, das mit dem Gefühl passivischer Ergriffenheit einhergeht (11–12). Durchwegs werden enthusiastisierende Konditionen angeführt, die in der theologischen Kodierung als geistgewirkt ausgewiesen werden

²² Vgl. Arnd Bünker, *Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland*, Münster 2010, 590.

²³ Vgl. den Untertitel bei Leonardo Boff, *Gott kommt früher als der Missionar. Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit*, Düsseldorf 1991.

²⁴ Franziskus, *Evangelii Gaudium. Apostolisches Schreiben über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, <http://go.wvu.de/gj6qx> (Stand: 25.10.2020).

²⁵ Vgl. Markus Luber, *Räume der Mission als Orte der Theologie. Missio inter gentes im Licht von Evangelii gaudium*, in: Klara Csiszar – Martin Hochholzer – Ders. – Hubertus Schönemann (Hg.), *Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen*, Regensburg 2017, 58–72, hier 59.

(259–261) und mobilisierende Effekte zeitigen (z. B. 265 oder 278). Trotz der pneumatischen Akzente geht es nicht nur um eine charismatisch-enthusiastische Frömmigkeit in klischeehaften eruptiv-ekstatischen Gestaltungen. Auch beschränkt sich die Erfahrung der Selbstüberschreitung nicht allein auf spontane, punktuelle Erlebniszustände, sondern umfasst beispielsweise auch die konsolatorischen Effekte der ignatianischen Spiritualitätstradition.²⁶ Doch EG beschränkt die Glaubensdynamik nicht auf das religiöse Erleben. Die emotionalen Aspekte verbinden sich leitmotivisch mit Idealorientierungen. Die Unabdingbarkeit einer solidarischen Dimension der Evangelisierung als gegenseitiger Verwiesenheit von Spiritualität und Sozialität gehört zu den Kernaussagen. Die Besonderheit liegt jedoch nicht in der Vorlage oder Einschärfung eines veränderten Wertekatalogs, sondern im Interesse für die Genese von Idealbindungen im Horizont einer christlichen Spiritualität. Evangelisierung ist in diesem Zusammenhang eng mit dem Phänomen der Konversion verknüpft, sofern es nicht exklusiv als institutioneller Akt der religiösen Zugehörigkeitsmarkierung gefasst wird, sondern als fundamentale Umorientierung.

4. Eine handlungstheoretische sakralbasierte Sicht auf Evangelisierung

Zur Erfassung dieses glaubensdynamischen Modells von Evangelisierung, das die konstitutiven missionstheologischen Momente Inkulturation, Befreiung, Dialog und Verkündigung unter der Berücksichtigung von Kontextualisierungen, Materialisierungen und Institutionalisierungen innerhalb von Traditions- und Kommunikationsprozessen integriert, bietet sich eine handlungstheoretische Deutung basierend auf der neopragmatischen Anlage von Hans Joas an. Dieser integrative theoretische Rahmen liegt für das Verstehen einer evangelischen Neuorientierung insofern nahe, als er von zweckrational informierten Prämissen Abstand nimmt, während er Kreativität als konstitutive Qualität menschlichen Handelns postuliert.²⁷ Joas lokalisiert die Entstehung von Wertbindungen in Erfahrungen der Selbsttranszendenz und Selbstbildung. Kernmoment dieser Erfahrungen ist die Öffnung der Grenzen des Selbst und die Dezentrierung. Der Erfahrungstyp umfasst positive Überschreitungserfahrungen angesichts von Natur-, Kommunikations- und Begegnungserlebnissen ebenso wie negative Erschütterungserfahrungen ausgelöst durch existenzielle und existenzbedrohende Erfahrungen von Krankheit, Tod und Gewalt. In Joas' Konzeption zeichnen sich Wertbindungen durch Subjektivität und Kontingenz aus und sind geprägt von der Spannung zwischen Bindung und Freiheit.²⁸

²⁶ Vgl. ebd. 69.

²⁷ Vgl. Joas, Hans, *Die Macht des Heiligen, Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017, 423–424.

²⁸ Vgl. Schößler, Sabine, *Der Neopragmatismus von Hans Joas, Handeln, Glaube und Erfahrung*, Münster 2011, 75–78.

Erfahrungen der Selbsttranszendenz werden als Widerfahrnisse erlebt: „Mit diesem Begriff [der Selbsttranszendenz, M. L.] wird nicht einfach die Herausforderung an ein Selbst, eine neue Lage aktivisch zu bewältigen zum Thema. Es geht vielmehr um Erfahrungen, die eine fundamentale passive Dimension aufweisen – um Erfahrungen nicht des Ergreifens von Handlungsmöglichkeiten, sondern des Ergriffenwerdens, etwa durch Personen oder Ideale.“²⁹ Das kontingente Moment im Verbindlichkeitserleben korrespondiert mit der Unverfügbarkeit des Glaubensereignisses und ist ablesbar an emotionalen Reaktionen, die sich nicht bewerkstelligen lassen. Das Gefühl der Verpflichtung, das sich einstellt, wird nicht als limitierend erfahren, vielmehr handelt es sich um ein attraktives Geschehen, das eine emotional fundierte Wirkmächtigkeit entfaltet. Es entsteht eine subjektive Überzeugung der Unabdingbarkeit, die aufgrund ihrer Intensität keine Neutralität zulässt. Dieses qualitative Konglomerat wird durch die Kennzeichnung als „heilig“ zum Ausdruck gebracht.³⁰ Das Zustandekommen einer neuen Idealbindung entspricht einem Sakralisierungsprozess, der jedoch nicht zwangsläufig ein religiöses Phänomen darstellen muss. Die Rede von Sakralität darf nicht dazu verleiten, diese Phänomenologie vorschnell religiös-christozentrisch zu vereinnahmen. Die Attribuierung von Heiligkeit stellt in der Argumentation Joas’ zunächst ein anthropologisches Grunddatum dar, das erst durch eine entsprechende Interpretation den Bereich der religiösen Erfahrung betrifft. Dieser Punkt berührt den hohen Stellenwert, dem Joas der Rolle der Artikulation in seiner Argumentation beimisst: Ohne Artikulation ist es nicht möglich, von einer Erfahrung zu sprechen. Das Artikulationsgeschehen vollzieht sich in mehreren Stufen. Es bewegt sich zunächst innerhalb des individuellen Deutungshorizonts, zieht in weiteren Schritten Interpretationsangebote aus dem Umfeld mit ein und greift auf umfassendere kulturelle Muster zurück. Schließlich kann der Umstand eintreten, dass dort, wo keine stimmigen Artikulationen vorhanden sind, neue Deutungen entwickelt werden.³¹ Dabei muss die Artikulation nicht konsekutiv aus der Erfahrung erfolgen, sondern das Verhältnis kann auch als Wechselspiel beschrieben werden.³² Die Idealbildung kann bei der Begegnung mit einer Artikulation anheben, indem sie eine verschüttete Erfahrung wieder aufruft und eine geschwächte Bindung reaktiviert. Darüber hinaus besteht die Möglichkeit, dass das Zusammentreffen mit Ideen oder in Personen verkörperten Ideen Erfahrungen triggern, die einen Prozess der Idealbildung in Gang setzen.³³

Eine Illustration für den Zusammenhang von Artikulation und dem mobilisierenden Effekt einer affektiv qualifizierten Überschreitungserfahrung bietet das Apostolische

²⁹ Vgl. Joas, *Macht des Heiligen* (s. Anm. 24), 431.

³⁰ Vgl. ebd. 434.

³¹ Vgl. ebd. 436.

³² Vgl. Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg u. a. ²2004, 61–62.

³³ Vgl. ebd. 24.

Schreiben *Gaudete et exsultate*³⁴ von 2018 durch die Assoziation von Evangelisierung und *parrhesía*: „Wagemut, Entusiasmus, mit Freimut sprechen, apostolischer Eifer – all das ist im griechischen Wort *parrhesía* enthalten, dem Wort, mit dem die Bibel auch die Freiheit der Existenz ausdrückt, die offen ist, weil sie für Gott und für die anderen verfügbar ist [...]“ (129). Die Geisterfahrung (132) wird als ekstatisches Erleben der Selbstöffnung und Selbst-Erschütterung präzisiert (133). Es wird eine Phänomenologie des Ekstatischen durch ein semantisches Repertoire der Mobilisierung, Überschreitung und Enthusiasmierung präsentiert (137–139). Die antithetische Einstellung benennt ein „anthropozentrischer Immanentismus“, der mit einer evangelisierenden Haltung unvereinbar ist (35), da er auf Selbstverschlossenheit beruht (36). Das dahinterstehende Evangelisierungskonzept rekurriert auf Idealbildung in der Dynamik von Selbstüberschreitung und evangelischer Artikulation, die als pneumatisches Phänomen vorgestellt wird. Die Aufmerksamkeit für die Rolle der Artikulation, insbesondere durch das Augenmerk, das auf die Bedeutung von kulturellen Deutungsmustern in kreativen Handlungsprozessen gelegt wird,³⁵ stellt eine Verbindung zur Inkulturiertheit des Evangeliums her, wie sie nach dem Konzil konzeptionell entfaltet wurde. Mit der Verwiesenheit auf Inkulturation erhält evangelisierendes Sprechen und Handeln eine fundamental hermeneutische Qualität. Indem der Inkulturationsprozess an die Handelnden rückgebunden wird, rücken die Interaktionsprozesse zwischen Evangelium und Kultur ins Blickfeld. Die im Rahmen von Idealbildung verstandene Evangelisierung verlangt nach partikularer Artikulation unter Einbezug lokaler Deutungsmuster, da sie auf subjektive Erfahrungen der Selbsttranszendenz rekurriert. Einen motivationalen Effekt entfalten die Erfahrungen nur in Verbindung mit stimmigen Artikulationen. Umgekehrt besteht die Möglichkeit, dass kulturelle Denkungsweisen durch die Konfrontation mit der evangelischen Artikulation als widersprüchlich erfahren und zurückgewiesen werden. Das kritische Potenzial des Evangeliums bleibt gewahrt, wenn davon Ausgang genommen wird, dass Menschsein sich in kulturellen Einbettungen und Verflechtungen vollzieht, die in Überschreitungserfahrungen aber auch transzendiert werden können.

Ein Beispiel mit Blick auf den Zusammenhang von Evangelisierung und Inkulturation im Rahmen der Artikulation von interkulturellen Sakralerfahrungen bietet das 2020 verfasste Nachsynodale Schreiben *Querida Amazonia*³⁶, das eine dialogische Begegnung zwischen indigenen Kulturen und Evangelium veranschlagt. Mit dem Versuch der Fassung einer „Heiligkeit amazonischer Prägung“ (77–80) wird von einer kontingenten, religiös artikulierten Sakralerfahrung Ausgang genommen. Die anvisierte „soziale[n] und geistliche[n] Inkulturation“ intendiert einen kreativen Artikulationspro-

³⁴ Franziskus, *Gaudete et exsultate*. Apostolisches Schreiben über den Ruf zur Heiligkeit in der Welt von heute, <http://go.wwu.de/-grrq> (Stand: 25.10.2020).

³⁵ Vgl. ebd. 57–59.

³⁶ Franziskus, *Querida Amazonia*. Nachsynodales Apostolisches Schreiben, <http://go.wwu.de/10uxt> (Stand: 25.10.2020).

zess, indem es eine Offenheit gegenüber indigenen Werten und ihre Integration in die christliche Logos-Erfahrung vorschlägt (75–76). Der Hinweis auf das Mythische des Amazonas lässt sich als Chiffre für den selbsttranszendierenden Effekt in der Begegnung mit lokalen religiös-kulturellen Phänomenen lesen und darf nicht auf die Kennzeichnung einer Alternative zu rationalistischen Wirklichkeitsdeutungen reduziert werden. Die Bezugsmomente bestehen stattdessen in unitiven Erfahrungen, die die existenzielle Relationalität des menschlichen Daseins ins Relief heben und in kosmologischen Kategorien erfassen (70–74). Die Mahnung, in den Problemlösungsstrategien das Spirituelle nicht auszuklammern (76), zielt darauf ab, einen assistenzialistischen Zugang zu vermeiden. Stattdessen soll eine inkulturierende Evangelisierung Prozesse der Mobilisierung in Gang setzen, die auf Überschreitungserfahrungen und amazonischer Sakralartikulation beruht. Die sakraldynamische Sicht erlaubt es, Evangelisierung als Verkündigung im Sinne eines Artikulationsangebots zu integrieren, ohne dass es zu Formen von Indoktrination, Paternalismus oder kultureller Dominanz kommt. Voraussetzung ist die Aufmerksamkeit in der kirchlichen Verkündigung für das Zusammenspiel von Artikulation und Erfahrung, damit die Rede von Inkulturation von Heiligkeit sein kann (85). Untrügliches Indiz für die Wahrung des für den Idealbindungsprozess konstitutiven Zusammenspiels ist der Hinweis, dass die amazonische Heiligkeitserfahrung nun auf kirchlicher Seite nicht nur eine Bereicherung, sondern auch eine Herausforderung darstellen kann (77).

Abschließend soll darauf hingewiesen werden, dass Sakralisierungsprozesse nicht nur positive Wirkung entfalten. Sie stehen in Verbindung mit vielfältigen Prozessen der Machtbildung und -legitimation.³⁷ In bestimmten Konstellationen legitimieren sie ein Sakralregime. Die der Sakralerfahrung inhärente Ambivalenz kommt in der nachkonziliaren Entfaltung der Evangelisierungsthematik zu kurz. Der gewählte handlungstheoretische Rahmen macht deutlich, dass die Konsequenz nicht Eliminierung sein kann, denn damit würde motivationales Potenzial verloren gehen, das angesichts von globalen Herausforderungen wie Klimawandel, Kampf gegen Populismus, Schaffung internationaler Solidarität und Gerechtigkeit, die „übermenschliche“ Anstrengungen verlangen, dringend vonnöten ist. Unter Berücksichtigung der Ambiguität der Sakralerfahrung tritt die Bedeutung von religiöser Artikulation ans Licht, die Selbstreflexivität kennt und durch Techniken, Materialisierungen und Institutionalisierungen nicht nur Erfahrungen von Selbstüberschreitung fördert, sondern auch Sakralisierungsprozesse leitet und einhegt. Insbesondere der Erfahrungsschatz der Religionen mit Blick auf in Erfahrung der Selbsttranszendenz gründender Selbstlimitierung gewinnt in dieser Hinsicht an Relevanz. Vor diesem Hintergrund verliert die Attribuierung von Evangelisierung mit Freude jeglichen Geschmack gefühlsselliger Überschwänglichkeit.

³⁷ Vgl. Joas, *Macht des Heiligen* (s. Anm. 24) 445.

Dr. theol. Dr. phil. Markus Luber SJ
Institut für Weltkirche und Mission
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
+49 69 6061-710
luber(at)iwm.sankt-georgen(dot)de

Eine nachkonziliare Initialzündung Das Schreiben *Evangelii nuntiandi* von Papst Paul VI. (1975)

Abstract

Auf dem Hintergrund der weltweiten Verbreitung des christlichen Glaubens, seit der Frühen Neuzeit „Mission“ genannt, analysiert dieser Beitrag zunächst die Transformation des Missionsthemas auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1963–1965). Diese zeigt sich im terminologischen Wandel von der Mission zur Evangelisierung, der im nachkonziliaren Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ Papst Pauls VI. (1975) zum Ausdruck kam. Von Papst Franziskus im ähnlich lautenden Schreiben „*Evangelii gaudium*“ (2013) wieder aufgenommen, gilt der Terminus „Evangelisierung“ als entscheidendes missionarisches Stichwort der Zeit.

Against the background of the worldwide spread of the Christian faith, which has been called "mission" since the Early Modern Period, this article first analyzes the transformation of the mission theme at the Second Vatican Council (1963-1965). This is reflected in the terminological change from "mission" to "evangelization," expressed in the postconciliar document "Evangelii nuntiandi" (1975) by Pope Paul VI. Taken up by Pope Francis in the similarly named document, "Evangelii gaudium" (2013), the term "evangelization" is now regarded as the decisive missionary keyword of our time.

Ein Jahrzehnt nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils, durch das die Katholische Kirche sich mit der Moderne ins Benehmen setzte, brachte Papst Paul VI. mit Wucht ein Thema auf die kirchliche Tagesordnung, das nachhaltig wirkte und nun von Neuem Interesse weckt. Es handelt sich um das Apostolische Schreiben *Evangelii nuntiandi* (EN) von 1975; es greift das Missionsthema des Konzils auf, betont jedoch mit den Stichworten „Evangelisierung“ und „Befreiung“ inhaltlich und terminologisch einen Paradigmenwechsel im Missionsverständnis. Die Wirkungsgeschichte dieser Transformation lässt sich im Pontifikat von Papst Franziskus daran ablesen, dass er mit seinem sehr beachteten Antrittsschreiben von 2013 nicht nur einen ähnlich lautenden Titel wählte (*Evangelii gaudium*, EG)¹, sondern auch ausdrücklich auf das Schreiben des Konzilspapstes Paul VI. verweist (EG 11). Überdies hat sich gefügt, dass die lange vergriffene deutsche Übersetzung von *Evangelii nuntiandi* 2012 in neuer Auflage erschien,² sodass sie im Pontifikat von Franziskus wieder verfügbar war.

¹ Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (VApS 194), Bonn 2013.

² Papst Paul VI., Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi* über die Evangelisierung in der Welt von heute (VApSt 2), Bonn 1975, Neuauflage Bonn 2012.

Zur weltweiten Ausbreitung des Evangeliums

Das Apostolische Schreiben *Evangelii nuntiandi* von Paul VI. erschien nicht plötzlich oder zufällig wie ein Meteor am Firmament päpstlicher Verlautbarungen, sondern entstammt einer langen Tradition der Ausbreitung des christlichen Glaubens,³ die von den biblischen Anfängen bis heute ihre Spuren zieht und dabei zahlreiche Ausdrucksformen entwickelt hat. Auf diese Spuren kann hier nur knapp verwiesen werden; die letzte große Spur des Zweiten Vatikanischen Konzils aber muss etwas weiter entfaltet werden, da dort die Ursprünge für das Dokument Pauls VI. liegen.

Der Begriff Evangelisierung stammt als Fremdwort aus der griechischen Bibel und bezeichnet dort in der Verbform *ευαγγελίζεσθαι* (*euangelízesthai*), die „gute Botschaft (*ευαγγέλιον*) verkünden“. Die neutestamentlichen Schriften sprechen variantenreich davon. So gehört es zu Jesu Sendung, „die Armen zu evangelisieren“ (Lk 4,18), und das beinhaltet, zu befreien, zu heilen und in Freiheit zu setzen. Das ursprüngliche Grundwort lautet im antiken Griechisch *ευαγγέλιον* und heißt „Freudenbotschaft“; das ins Christliche übernommen „Evangelium“ bezeichnet in einem Wort „Frohbotschaft“ (vgl. Mk 1,15; Röm 1,5). Auch den Jüngern kommt die Aufgabe zu, „das Evangelium vom Reich Gottes zu verkünden“ (Lk 16,16).

Da sich das (westliche) Christentum zunächst im Römischen Reich ausbreitete und damit in fast ganz Europa, übernahm es die lateinische Sprache und mit ihr die lateinische Übersetzung der Bibel (Vulgata), die nun von „evangelizare“ sprach. Allerdings sollte dieses Wort nicht Hauptterminus für die Glaubensausbreitung werden, vielmehr entstanden im Mittelalter zahlreiche Umschreibungen der missionarischen Tätigkeit: etwa Verkündigung des Evangeliums (*promulgatio Evangelii*), Verbreitung des Glaubens (*propagatio fidei*), Predigt unter den Völkern (*predicatio gentium*), Bekehrung der Ungläubigen (*conversio infidelium*), Reisen um Christi willen (*peregrinatio propter Christum*).

Dieses Vokabular änderte sich in der Frühen Neuzeit, als die Orden, vor allem die Mendikanten der Franziskaner und der Dominikaner sowie die 1540 gegründete Gesellschaft Jesu in großer Zahl im Rahmen der Patronate Portugals und Spaniens nach Amerika und Asien entsandt wurden. Nun bediente man sich vorzugsweise des Neologismus „Mission“, der sowohl die persönliche Sendung als auch ein Territorium bezeichnen konnte. Überdies nannte man die Mission auch „*conquista espiritual*“ (geistliche Eroberung), was zwar martialisch klingt, aber metaphorisch die „geistlichen Waffen“ meinte (vgl. Eph 6,14–17). Der Jesuit José de Acosta (gest. 1600) dagegen, der im Vizekönigreich Perú wirkte, schlug in seinem Missionshandbuch „Über die Sorge für das Heil der Indios“ von 1588 (*De procuranda Indorum salute*) eine „neue Art der Evangelisierung“ (*nova evangelizandi ratio*) vor, die ein gutes Beispiel, ein integres

³ Michael Sievernich, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009.

Leben und die Kenntnis der Landessprachen und Kulturen fordert.⁴ Doch Acostas Terminologie setzte sich nicht durch, es blieb bei „Mission“.

Im 19. Jahrhundert blühte die kirchliche Mission durch eine neue internationale Missionsbewegung auf, die durch zahlreiche Missionarinnen auch ein weibliches Gesicht bekam, besonders in Afrika. Jedoch verbanden sich in dieser Epoche die christlichen Missionen vielfach mit dem europäischen Kolonialismus, der erst in der Mitte des 20. Jahrhunderts durch die Dekolonisierung beendet wurde. Doch just in dieser politischen Zeitenwende wurde in den 1960er-Jahren durch die Inspiration von Papst Johannes XXIII. das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) einberufen, auf dem erstmals Bischöfe aller Kontinente vertreten waren. Kirche und Mission im weltweiten Kontext sollten zu einer zentralen Fragestellung werden.

Mission und Evangelisierung im Fokus des Konzils

Zu den frühen Konzilsplänen zählt der Vorschlag des belgischen Kardinals Léon-Joseph Suenens (1904–1996), der vorschlug, die konziliaren Themen nach der Vorgabe des biblischen „Missionsbefehls“ zu strukturieren.⁵ Dieser findet sich in einer Christophanie des Matthäus-Evangeliums, in welcher der Auferstandene kraft seiner Vollmacht den Aposteln die Weisung erteilt, sich zu „allen Völkern“ aufzumachen und diese zu taufen und zu lehren (vgl. Mt 28,16–20). Danach sollten die Themen des Konzils in zwei Sektionen aufgegliedert werden, in denen die Kirche „ad intra“ und „ad extra“ spricht. Tatsächlich lassen sich die 16 konziliaren Dokumente (vier Konstitutionen, neun Dekrete und drei Erklärungen) zwanglos und in etwa hälftig diesem architektonischen Prinzip zuordnen.⁶

Programmatisch kann man diese Doppelstruktur daran ablesen, dass das Konzil zwei Kirchenkonstitutionen verabschiedet hat, eine dogmatische über die Kirche (*Lumen gentium*, LG) und eine pastorale über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et spes*, GS). Die beiden Dokumente zeigen exemplarisch die zwei Perspektiven nach innen (ad intra) und nach außen (ad extra).

Das Hauptdokument des Konzils zur missionarischen Frage ist das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*, das eng mit der Kirchenkonstitution (LG) verbunden ist; beide Dokumente verstehen Kirche als „das allumfassende Sakrament des Heils“ (AG 1; LG 48). In der theologischen Grundlegung geht das Dekret über operative Imperative der Synoptiker hinaus (Mk 16,15f; Mt 28,19f; Lk 24, 47f) weil es tiefer

⁴ José de Acosta, *De procuranda indorum salute* (Corpus hispanorum de pace 23), Bd. 1, Madrid 1984 (lib. II, cap. 12 und 17).

⁵ Léon-Joseph Suenens, *Souvenirs et espérances*, Paris 1991, 72–78.

⁶ Die konziliaren Texte aus: *Die Dokumente des zweiten Vatikanischen Konzils*, lat.-dt. Studienausgabe, hg. von Peter Hünemann, Freiburg i. Br. 2012.

nach dem theologischen Grund jeglicher Mission fragt und ihn in den trinitarischen Sendungen des Sohnes und Geistes aus dem Ursprung des Vaters findet, sodass aus diesem Grund „die pilgernde Kirche ihrem Wesen nach missionarisch“ (AG 2) ist. So setzt die Kirche die Mission Christi fort, aber dergestalt, dass der gesamten Kirche als Volk Gottes eine missionarische Aufgabe zukommt, da „das Werk der Evangelisierung eine Grundpflicht des Gottesvolks ist“ (AG 35).⁷

Als Ziel missionarischer Tätigkeit gilt die „Evangelisierung (evangelizatio) und die Einpflanzung (implantatio) der Kirche in den Völkern“, womit das Dekret an das klassische Missionskonzept anknüpft, aber als terminologisches Novum das Stichwort der Evangelisierung auftaucht (AG 6). Über das zentrale Missionsdekret hinaus findet sich die Missionsthematik auch in zahlreichen anderen Konzilsdokumenten. Das gilt etwa für die Dogmatische Konstitution über die Kirche, die das Thema angesichts der Nichtchristen explizit aufgreift (LG 16,17) und ausdrücklich von der Evangelisierung als Verkündigung der Botschaft „durch das Zeugnis des Lebens und das Wort“ spricht (LG 35). Die Pastorkonstitution über die Kirche betont das Glaubenszeugnis in der heutigen Welt durch „angepasste Verkündigung“, die ein „Gesetz aller Evangelisierung“ bleiben müsse (GS 44). Das Dekret über das Laienapostolat (*Apostolicam Actuositatem*) betont etwa das „Apostolat der Evangelisierung“ (AA 6), wie auch das Dekret über Dienst und Leben der Priester (*Presbyterorum ordinis*) den missionarischen Dienst der Priester hervorhebt (PO 4). Von besonderer Relevanz für die Missionsfrage sind die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (*Nostra aetate*) sowie die Erklärung über die Religionsfreiheit (*Humanae dignitatis*), die beide insofern einen großen Sprung darstellen, als das Konzil damit ein neues Missionsverständnis konzeptualisierte und á jour brachte.

Die lateinische Wortstatistik der 16 konziliaren Dokumente lässt erkennen, dass etwa 250 Mal die Wörter *missio* oder *missionalis* Verwendung finden, meistens im Missionsdekret (AG) oder in der Kirchenkonstitution (LG). Diese seit der Frühen Neuzeit übliche Begrifflichkeit wurde auf dem Konzil jedoch dadurch ergänzt, dass es wieder stärker die biblischen Wörter *evangelizatio* und *evangelizare* aufgreift und damit einen klaren inhaltlichen Akzent setzt. Die konziliaren Texte gebrauchen fast 50 Mal, vornehmlich in *Ad gentes*, die Begrifflichkeit von Evangelisierung und evangelisieren.⁸ Die Formel „evangelizare pauperibus“ im Anklang an Jesu Antrittspredigt (Lk 4,18) fällt mehrfach und beleuchtet die Einheit der Dokumente (SC 5; LG 8; AG 5). Jedenfalls geht der Anstoß zum Neuverständnis der missionarischen Sendung als Evangelisierung auf das Konzil zurück. Mit dem Stichwort der Evangelisierung (evangelizatio) hat das Konzil überdies einen Hinweis gegeben, dass eine Hermeneutik der Evangelisierung

⁷ Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. von Peter Hünemann und Bernd Jochen Hilberath, Bd. 4, Freiburg im Br. 2005, 219–236.

⁸ Vgl. Index verborum cum documento Codicis Vaticani Secudi, paravit Xaverius Ochoa, Roma 1967.

zum Kriterium jeglicher Reformagenden werden kann.⁹ Kurz nach dem Konzilsende übernahm auch die zuständige römische Zentralbehörde, die bis dahin *Congregatio de propaganda fide* (gegr. 1622) hieß, die Sprachregelung und änderte 1967 ihren bisherigen Namen in *Kongregation für die Evangelisierung der Völker* (*congregatio pro gentium evangelizatione*). Da wir uns auf die katholische Entwicklung beschränken, sei wenigstens erwähnt, dass auch im protestantischen Raum die Kategorie der „Evangelisation“ zentrale Bedeutung fand und zwar auf dem „Weltmissionskongress“ in Edinburgh (1910), zu dem übrigens Katholiken und Orthodoxe nicht eingeladen waren.

Nachkonziliarer Durchbruch

Nach den konziliaren Anfängen des Evangelisierungsparadigmas erfolgte mit dem Schreiben *Evangelii nuntiandi* des Konzilspapstes Papst Paul VI. der Durchbruch.¹⁰ Der dreifache Anlass für die päpstliche Exhorte war das Ende des Heiligen Jahres 1975, der zehnte Jahrestag des Konzils (1965) und die dritte Bischofssynode, die im September 1974 zum selben Thema stattgefunden hatte und deren Ergebnisse in das nachsynodale Schreiben einfließen. Diese Synode war noch konziliar geprägt, da zahlreiche Synodenväter schon am Konzil teilgenommen hatten.¹¹ Zwischen der Bischofssynode von 1974 zur Evangelisierung und dem Lehrschreiben *Evangelii nuntiandi* vom Dezember 1975 erschien an der Universität *Gregoriana* in Rom unter dem Titel „Evangelisation“ ein Sammelband, der gleichsam im Vorgriff die Facetten des Begriffs ausleuchtete.¹²

Das päpstliche Schreiben *Evangelii nuntiandi* von 1975 fand einen positiven Widerhall, ganz im Gegensatz zur harsch kritisierten Enzyklika Pauls VI. *Humanae vitae* (1968). Allerdings geriet in den 1970er-Jahren auch das Missionsthema aufgrund der vorangehenden Dekolonisierungsdebatten in die Kritik, die bis hin zur Forderung nach der „De-Mission“ der Mission reichten. Aus dieser Krise resultiert wohl jenes „Unbehagen“ an der Missionsthematik, das sich im Beschluss der Würzburger Synode (1976) zur Mission widerspiegelt: Man höre, so die Synode, „die Mission sei ein Überrest kolonialen Denkens. Sie wolle nur den Einflusbereich der Kirche erweitern. – Die Mission sei Ausdruck christlicher und westlicher Überheblichkeit. Sie mißachte die religiösen

⁹ Vgl. Mariano Delgado – Michael Sievernich, Zur Rezeption und Interpretation des Konzils der Metaphern, in: dies., Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg i.Br. 2013, 15–32, hier 29ff.

¹⁰ Vgl. auch die lat.-dt. Ausgabe: Akten Paul VI., Apostolisches Schreiben an den Episkopat, an den Klerus und alle Gläubigen der katholischen Kirche Über die Evangelisierung in der Welt von heute vom 8. Dez. 1975, mit Einführung und Kommentar von Albert Brandenburg (Nachkonziliare Dokumentation 57), Trier 1976.

¹¹ Vgl. Zwischen Ortskirche und Weltkirche. Die Vollversammlung der römischen Bischofssynode, in: Herderkorrespondenz 28 (1974) 592–597.

¹² Evangelisation. (Documenta missionalia 9), ed. by Mariasusai Dhavamony, Roma 1975.

Überzeugungen der Andersgläubigen und die hohen Werte der fremden Kulturen. – Die Mission sei nur auf Bekehrung aus. Sie übersehe, daß die Menschen auch in den anderen Religionen Gott begegnen und ihr Heil wirken können. – Die Mission lenke von den eigentlichen Problemen der heutigen Welt ab. Sie solle sich lieber darum kümmern, daß die Menschen genug zu essen haben, frei leben können und ihr Recht bekommen.“¹³

Freilich hört auch das päpstliche Schreiben ähnliche Stimmen: „Eine Wahrheit auferlegen, und sei es die des Evangeliums, einen Weg aufdrängen, sei es der zum Heil, ist nichts anderes als eine Vergewaltigung der religiösen Freiheit. Im übrigen, so fügt man hinzu, wozu überhaupt das Evangelium verkünden, wo doch die Menschen durch die Rechtschaffenheit des Herzens zum Heil gelangen können“ (EN 80).

Werfen wir nun im Detail einen analytischen Blick auf das Schreiben *Evangelii nuntiandi*, mit dem Paul VI. das Evangelisierungsparadigma in der Weltkirche installierte. Nach einer Einführung entfaltet das Schreiben sich in sieben Kapiteln, deren erstes christologisch gehalten und deren siebentes pneumatologisch geprägt ist und das (verborgene) Wirken des Heiligen Geistes herausstreicht sowie vor allem auf Wahrheit und Einheit setzt. Im zweiten und dritten Kapitel geht es um eine katechetische und inhaltliche Bestimmung der Evangelisierung, die den Kern des Dokuments ausmacht, während das vierte, fünfte und sechste Kapitel eher konventionell nach klassischen missionstheologischen Mustern die Wege, Adressaten und Träger beschreibt,¹⁴ nicht ohne redundante Tendenzen, aber durchaus mit eingesprengten innovativen Überlegungen.

An der Einleitung, welche die genannten drei Anlässe des Schreibens enthält, fällt zum einen der Zeitindex auf, da sich die Verkündigung des Evangeliums an die Menschen „unserer Zeit“ richtet und den zeitgenössischen Kontext ins Visier nimmt; zum anderen richtet sich das Schreiben nicht nur an die christliche Gemeinschaft, sondern will der „ganzen Menschheit“ einen Dienst erweisen (EN 1). Schon das Konzil hatte die „Welt von heute“ im Blick sowie die „Menschheitsfamilie“ (*familia humana*, GS 40). Es entwickelte ja einen transversalen Begriff für die Einheit der ganzen Menschheit (vgl. LG 1).¹⁵

Das große erste Kapitel (I) erläutert die christologische Grundlegung, die Christus als Urheber der Evangelisierung zeigen. Einerseits kommt dabei die Sendung Jesu zur

¹³ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Ausgabe I, Freiburg i.Br. 1976 (Missionarischer Dienst an der Welt, 807–846, hier 821); vgl. die positive und negative theologische Resonanz in Beiträgen des Themenhefts von *Concilium* über die Evangelisation in der Welt von heute, in: *Concilium* 14 (1978) 209–276.

¹⁴ Vgl. Thomas Ohm, *Machet zu Jüngern alle Völker. Theologie der Mission*, Freiburg i.Br. 1962.

¹⁵ Vgl. Mariano Delgado, *Die Menschheitsfamilie oder Die Mystik des Konzils*, in: Ders. – Michael Sievernich (Hg.), *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Freiburg i.Br. 2013, 422–442.

Sprache, der gesandt ist, das Reich Gottes zu verkünden in Gestalt eines „befreienden Heils“ (EN 9) durch Predigt und durch „Zeichen“ wie Krankenheilung, Brotvermehrung und Auferstehung. Aus der Evangelisierung Jesu aber erwächst andererseits die Aufgabe der Selbst-Evangelisierung der Kirche, sodass sie, in einer Formel zusammengefasst, eine „ecclesia semper evangelizanda“ (EN 15) ist, um glaubwürdig andere evangelisieren zu können. Dies aber zu tun, bedeute die eigentliche Berufung und Aufgabe der Kirche, ihre „tiefste Identität“ (EN 14).

Das zweite Kapitel (II) bestimmt nun die Vielschichtigkeit der Evangelisierung, deren Ziel eine „neue Menschheit“ (*nova humanitas*) ist, die eine „innere Umwandlung“ (*interior mutatio*) sowohl des persönlichen und des kollektiven Bewusstsein (EN 18) erfordert. Dazu aber bedürfe es einer Transformation, um Bereiche der Menschheit umzuwandeln wie Urteilkriterien, Werte oder Lebensmodelle. Dem entspricht auch eine „Evangelisierung der Kulturen“ (EN 20). Schließlich kommen die zentralen Elemente der Evangelisierung zur Sprache. Auch das dritte Kapitel (III) ist von besonderer Bedeutung, da es den Inhalt der Evangelisierung benennt und zwar grundlegend trinitarisch: „Evangelisierung besagt zuallererst, auf einfache und direkte Weise Zeugnis zu geben von Gott, der sich durch Jesus Christus offenbart hat im Heiligen Geist“ (EB 26). Weitere wesentliche Elemente sind etwa das Befreiungsthema (s.u.), das in den 1970er-Jahren affirmativ und kritisch auf der kirchlichen Agenda stand, sowie die Religionsfreiheit als Grundrecht. Es folgen drei weitere Kapitel, die Wege der Evangelisierung (IV) wie persönlicher Kontakt, Zeugnis des Lebens, Katechese und, neu im klassischen Katalog, die Volksfrömmigkeit (EN 48); des Weiteren die Adressaten der Evangelisierung (V), die verschiedene, wenig systematisierte Kategorien benennen wie die Verkündigung in einer entchristlichten Welt, unter Glaubenden, Nichtglaubenden und Nichtpraktizierenden sowie in nichtchristlichen Religionen, die „sozusagen ihre Arme zum Himmel ausstrecken“ (EN 53) oder in denen – mit einem patristischen Bild – die „Samenkörner des Wortes Gottes“ verstreut sind (EN 53). Auch die kirchlichen Basisgemeinden zählen hier zu den Adressaten (EN 58, s.u.). Schließlich geht es um die Träger der Evangelisierung (VI), wo nach einer dogmatischen Reflexion über das Verhältnis von Gesamtkirche und Teilkirchen als Träger Papst, Bischöfe und Priester, Ordensleute, Laien, Familien, Jugend und Dienstämter genannt werden.¹⁶

Schwerpunkte von *Evangelii nuntiandi*

Aus dieser Fülle der Aspekte des Schreibens *Evangelii nuntiandi* seien einige Schwerpunkte benannt, denen bis heute ein besonderes Gewicht zukommt.

¹⁶ Vgl. die Kommentare (1978) zu den Kapiteln von *Evangelii nuntiandi*, in: Lucio Gera, *Escritos teológicos-pastorales*, Bd. 1 *Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956–1981)*, Comité teológico pastoral: V. R. Azcuy – C. M. Galli – M. González, Buenos Aires 2006, 745–813.

1. Evangelisierung als neue Terminologie

Es ist evident, dass mit dem Schreiben von *Evangelii nuntiandi* eine neue Terminologie Einzug hält, die im katholischen Bereich bis dahin ungebräuchlich war. Nun aber sind die Begriffe „Evangelisierung“ (evangelizatio) und in der Verbalform „evangelisieren“ (evangelizare) selbstverständlich geworden. Diese Worte sind als Lehnworte weitgehend auch in anderen Sprachen übernommen worden: span. evangelización, frz. évangélisation, ital. evangelizzazione, poln. Ewangelizacja, ndl. Evangelisatie). So entstand weltkirchlich eine ähnlich lautende Terminologie, die nun die Rede von der Mission gehaltvoll ergänzt.¹⁷

2. Dimensionen der Befreiung

Auf besondere Weise prägt das Stichwort der „Befreiung“ das Schreiben, was nicht zuletzt darauf zurückgeht, dass das Pontifikat Papst Paul VI. geprägt war von seinen Auslandsreisen, die ersten der modernen Päpste. Sie führten ihn nicht nur in die Weltkirche, sondern auch in die Länder des Südens, die den Blick für die Welt der Armen öffneten. So besuchte er neben kleineren Reisen Indien (1964), dann mit Kolumbien ganz Lateinamerika (1968), sodann mit Uganda den afrikanischen Kontinent (1969) und endete mit einer Reise nach Ostasien, Ozeanien und Australien (1970).

EN spricht auf doppelte Weise von der Befreiung. Im ersten Kapitel ist im Kontext der Verkündigung des Reiches Gottes von einer spirituellen Befreiung (liberatio) die Rede, und zwar von allem, was den Menschen „niederdrückt“, vor allem aber von der Befreiung von der Sünde und dem Bösen (EN 9). Später im dritten Kapitel bezieht der Papst sich auf die Synode, auf der die „Bischöfe der dritten Welt“, sich mit einer Botschaft der Befreiung einsetzen, um materielle Not zu überwinden: „Hunger, chronische Krankheiten, Analphabetismus, Armut, Ungerechtigkeiten in den internationalen Beziehungen und kulturellen Neokolonialismus“. Hier zu helfen stehe „im Einklang mit der Evangelisierung“ (EN 30). Evangelisierung und menschliche Entfaltung (Entwicklung und Befreiung) werden eng miteinander verknüpft, sodass die zwei Dimensionen der Befreiung, die geistliche und die menschliche, nicht auf ein „rein diesseitiges Programm“ beschränkt wird (EN 32), sondern die geistliche Befreiung auf das Reich Gottes bezogen wird und den Vorrang hat. „Die Kirche verbindet die menschliche Befreiung und das Heil in Christus eng miteinander, ohne sie jedoch jemals gleichzusetzen“ (EN 35). Immer wieder betont das Dokument die Aufgabe des christlichen Einsatzes für Befreiung und nennt diese Christen sogar „Befreier“ (liberator), doch immer sucht es Missverständnisse des Terminus der Befreiung zu vermeiden (EN 38).

¹⁷ Vgl. zur Definition und zu den Perspektiven: Karl Rahner, Was heißt: Evangelisieren?, in: Sämtliche Werke Bd. 23: Glaube im Alltag, bearb. von Albert Raffelt. Freiburg 2006, 269–270; Evangelisierung. Die Freude des Evangeliums mitteilen, hg. von Klaus Krämer und Klaus Vellguth (Theologie der einen Welt 9), Freiburg 2015.

Im unmittelbaren Vorfeld von *Evangelii nuntiandi* fand 1974 die dritte römische Bischofssynode statt, an der auch der Generaloberer der Jesuiten, Pedro Arrupe, teilnahm und mit einer Intervention zum Verhältnis von Evangelisierung und menschlicher Entwicklung Stellung nahm. Dabei bezog er sich deutlich auf den inneren Zusammenhang von Evangelisierung und Entwicklung, die er mit der Befreiungsthematik verbindet, wenn er sagt: „Aber die Christen, die sich im Kampf für die Befreiung des Menschen von wirtschaftlicher, sozialer, politischer und kultureller Versklavung engagieren, dürfen nicht vergessen, daß sich die radikale Befreiung des Menschen aus der Sicht des Glaubens auf einer tieferen Ebene der Umkehr des Herzens und der Öffnung gegenüber Gott vollzieht.“¹⁸ Solche Stellungnahmen spiegeln die Dispute um das Grundverständnis von Befreiung wider.

An keiner Stelle erwähnt EN die damals in Lateinamerika entwickelte „Theologie der Befreiung“ (*Teología de la liberación*). Aber genau sie und ihre verschiedenen Strömungen stehen im geistigen Hintergrund, darunter die Leitfigur Gustavo Gutiérrez mit seinem Hauptwerk *Teología de la liberación*, das erstmals 1971 erschien. Auch die Idee eines politischen „Befreiers“ wie Simón Bolívar während der Emanzipation Amerikas von Spanien im 19. Jahrhundert schwingt im dortigen Kontext immer mit.¹⁹ Ein Moment hebt der Papst beim Befreiungsverständnis besonders hervor und zwar mit Bezug auf seine erwähnte Reise nach Kolumbien, nämlich den Ausschluss jeglicher Gewalt: „Wir ermahnen euch, euer Vertrauen weder auf die Gewalttätigkeit (*violencia*) noch auf die ‚Revolution‘ (*rerum eversione*) zu setzen“ (EN 37).

3. Volksfrömmigkeit und Basisgemeinde

Über das schillernde Motiv der Befreiung hinaus, haben zwei weitere Stichworte in Lateinamerika und darüber hinaus an pastoraler und theologischer Bedeutung gewonnen. Bei der Volksfrömmigkeit (EN 48) (span. *piedad popular*) oder Religion des Volkes handelt es sich um besondere im Volk entstandene Ausdrucksformen des Glaubens.²⁰ In früheren Zeiten wurde sie kirchlich eher geduldet, in jüngerer Zeit jedoch schreibt man ihr theologische Dignität zu. Die kirchlichen Basisgemeinschaften, auch Kleine christliche Gemeinschaften genannt, sind vor allem in den Ländern des Südens „von unten“ oder durch die Hierarchie entstandene Gemeinschaften an Orten,

¹⁸ Im Dienst des Evangeliums, ausgewählte Schriften von Pedro Arrupe SJ, Generaloberer der Gesellschaft Jesu (1965-1983) hg. und eingel. von Hans Zwiefelhofer, München 1987; hier: Evangelisierung und menschlich Entwicklung (1974), 343–348, hier 346.

¹⁹ Sievernich, Michael: Frohe Botschaft für die Armen. Was ist und was will die lateinamerikanische Theologie der Befreiung?, in: Stimmen der Zeit 203 (1985) 735-747. – Ders.: Gezeiten der Befreiungstheologie, in: Mariano Delgado u. a. (Hg.): Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, Luzern 2000, 100-116.

²⁰ Sievernich, Michael: Art. Volkskatholizismus in Lateinamerika, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Bd. 8 (2005) 1182-1184.

an denen ‚normale‘ Pastoral nicht präsent sein kann. *Evangelii nuntiandi* beschreibt sie zugleich als Adressaten und Träger der Evangelisierung, vorausgesetzt, dass sie bestimmte Kriterien erfüllen, etwa vom Wort Gottes leben, nicht politisch polarisieren, der Ortskirche und den Hirten verbunden bleiben, nicht sektiererisch werden. Solche Abgrenzungen sind der damaligen Situation geschuldet. Heute dürfte die Bewegung eher selbstverständlich geworden sein und angesichts der pastoralen Nöte sowie der neuen Gemeinschaftsformen eine gute Ergänzung, die mit der Förderung der Frauen und der Ausübung laikaler Kompetenz einhergeht. Man denke etwa an die von Afrika nach Asien verbreitete Methode des *Asian Integral Pastoral Approach* (AsIPA).²¹

4. Gestufter Glaubensweg

EN entwickelt nach Art der Katechese einen Weg des Glaubens, der sich über fünf Stufen hin entfaltet (EN 21–24). Der erste Schritt erfolgt durch Christinnen und Christen, die durch ihre überzeugende Lebensweise, auch ohne Worte, Zeugnis geben (*testificatio*), etwa durch Präsenz, Anteilnahme oder Solidarität. Nach der Anfangsstufe folgt eine ausdrückliche sprachliche Verkündigung. Sodann erfolgt eine innere Zustimmung des Herzens zum Evangelium sowie der Eintritt in die Glaubensgemeinschaft und Zustimmung zum Wort Gottes und zu den Sakramenten. Schließlich wird der, der das Evangelium empfangen hat, selbst zu dem, der es weitergibt. Diesen schrittweisen Weg hat die Deutsche Bischofskonferenz im Heiligen Jahr 2000 aufgegriffen und auf die säkulare Situation hin zugeschnitten. Dafür bedient sie sich einer ruralen biblischen Metapher, nämlich der einer Aussaat, die dem Reich-Gottes-Gleichnis vom Sämann (Mk 4,3–9) entstammt.²²

5. Evangelisierung der Kulturen

Kaum ein Satz aus dem päpstlichen Schreiben wurde öfter zitiert als der folgende: „Der Bruch (*discidium*) zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Epoche“ (EN 20), was anzeigt, dass ein Nerv getroffen wurde. Doch legt der Kontext, in dem das Dokument entstand, eine Präzisierung nahe. Im Fokus ist die westliche Kultur, die von kulturellen Prozessen wie Aufklärung und Säkularisierung sowie von politischen Prozessen (Französische Revolution, religionsfeindliche Regime) geprägt wurde. Dementsprechend soll diese Kluft dadurch gemindert werden, dass die Kulturen durch die Begegnung mit der „Guten Botschaft“ (*Bonus Nuntius*) von innen her erneuert werden. Hierbei bezieht sich der Text auf ein umfassendes Verständnis der Kultur, wie es das Konzil in *Gaudium et spes* (GS 53) entwickelt hat. Zwar

²¹ Michael Sievernich, Art. Basisgemeinde, in: LThK, Bd. 2, ³2009, Sp. 72-75.

²² „Zeit der Aussaat“. Missionarisch Kirche sein (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000.

sind Evangelium und Kulturen voneinander zu unterscheiden, doch kommt Religion niemals „nackt“ daher, sondern immer in einer kulturellen Matrix.

Damit öffnet sich ein weites Feld der Diskussion über das Verhältnis des Christentums, das selbst eine Kultur ausbildet, zu anderen Kulturen. Dieses Verhältnis führt zum Begriff der „Inkulturation“, ein Begriff, der 1975 noch nicht im semantischen Horizont der Zeit stand, auch wenn die Sache längst bekannt war und praktiziert wurde. Denn in der ganzen Missionsgeschichte geht es um die Verhältnisbestimmung von Christentum und Kultur, um die Implementierung des Evangeliums in die jeweilige Kultur, ob in der Antike, im Mittelalter oder in der Neuzeit, jedoch unter verschiedenen Bezeichnungen wie etwa Akkomodation.

Missionswissenschaftlich diskutierte man in den 1960er-Jahren den kulturanthropologischen Begriff der Enkulturation. In den 1970er-Jahren fand im Vorfeld von EN die 32. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu statt (1974/1975), die das Thema der Inkulturation einbrachte und den Generaloberen Pedro Arrupe beauftragte, es zu fördern, was dieser in einem Brief vom 14. Mai 1978 auch tat. Dort definierte er: „Inkulturation ist die Gestaltwerdung des christlichen Lebens und der christlichen Botschaft in einem gegebenen kulturellen Milieu, in solcher Weise, daß diese Erfahrung nicht nur in Elementen zum Ausdruck kommt, die der betreffenden Kultur eignen (das allein wäre nur eine oberflächliche Anpassung), sondern daß sie ein Prinzip wird, das die Kultur beseelt, leitet und zur Einheit bringt, so daß eine ‚neue Schöpfung‘ daraus wird.“²³ Damit war das Thema in der kirchlichen Welt auf dem Tisch und verbreitete sich schnell, etwa über das Schreiben *Catechesi tradendae* (Nr. 53) von Johannes Paul II. (1979). Bald avancierte „Inkulturation“ als sprachliche Neubildung zu einem Terminus technicus, der die theologische Reflexion und die kirchliche Verkündigung prägte, auch über konfessionelle Grenzen hinaus. So wuchsen Evangelisation und Inkulturation zum Begriffspaar, das die Evangelisierung der Kultur und Inkulturation des Evangeliums in einem dialektischen Prozess zusammensieht, was Jorge Mario Bergoglio schon 1985 tat, als er einen Kongress zu diesem Thema in Gran Buenos Aires leitete.²⁴

Gezeiten bis zum Pontifikat von Papst Franziskus

Das Apostolische Schreiben *Evangelii nuntiandi* von 1975 führte wurde weltweit rezipiert, kritisch reflektiert und führte zu Innovationen und kontextuellen Weiterent-

²³ Vgl. Im Dienst des Evangeliums, ausgewählte Schriften von Pedro Arrupe SJ, Generaloberer der Gesellschaft Jesu (1965–1983) hg. und eingel. von Hans Zwiefelhofer, München 1987; hier: Über die Inkulturation (1978), 240–248. Vgl. auch Karl Müller, Art. Inkulturation, in: Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, hg. von Ders. – Theo Sundermeier, Berlin 1987, 176–185.

²⁴ Vgl. hierzu Andreas Batlogg, Papst Franziskus liest Jorge Mario Bergoglio, in: Stimmen der Zeit, 234 (2016), 80–86.

wicklungen. Auch wenn die Geschichte hier nicht detailliert nachgezeichnet werden kann, so seien doch wenigstens einige Aspekte von Belang aufgeführt.

1. Rezeptionen

Eine der ersten Rezeptionen der Leitkategorie der Evangelisierung findet sich in den Ortskirchen Lateinamerikas, als die III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Bischofsrats (CELAM) im mexikanischen Puebla unter dem Titel „Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft“ stattfand (1979) und ein gleichnamiges Dokument erstellte. Dass die Bischöfe des Subkontinents *Evangelii nuntiandi* Pauls VI. für ihren Kontext rezipierten und dabei vor allem die Zusammenhänge der Evangelisierung mit der Kultur, der Volksreligiosität sowie der Befreiung starkmachten und eigene Akzente setzten, liegt auf der Hand. So sprechen sie von einer „befreienden Evangelisierung“ (Puebla 487) und fordern eine „vorrangige Option für die Armen und für die Jugend“²⁵. Auch die weiteren episkopalen Generalversammlungen, wie die von Santo Domingo (1992) und vor allem Aparecida (2007), haben die Frage vorangebracht, insbesondere was die Verknüpfung von Evangelisierung und Förderung des Menschen (*promoción humana*) angeht, deren Themenspektrum erheblich erweitert wurde, etwa um Menschenrechte und Demokratie. Doch auch die spirituelle Begegnung mit Jesus Christus wird hervorgehoben als „Beginn des neuen Subjekts, das sich in der Geschichte zeigt“ (Aparecida 243).²⁶

Auch die Vereinigten Staaten von Amerika kennen breite Rezeptionsprozesse des Evangelisierungsparadigmas, die sich in zahlreichen Papieren, Aufrufen und Worten der *National Conference of Catholic Bishops* (NCCB) und ihrer Untergliederungen widerspiegeln. Eine große Rolle spielt dabei die ethnische und kulturelle Diversität des Landes, in dem afrikanische, hispanische, asiatische und native Amerikanerinnen und Amerikaner unterschieden werden, die auch die katholische Kirche nicht unerheblich prägen.²⁷

In Deutschland begann eine intensive Befassung mit der Missionsaufgabe der Kirche mit dem erwähnten Dokument der Bischofskonferenz „Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein“ (2000), gefolgt von dem Bischofswort „Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche“ (2004), welches Geschichte und theologische Profil (Dienst an der

²⁵ Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Schlußdokument der III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla 1979 (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979.

²⁶ Aparecida 2007. Schlusssdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007.

²⁷ Vgl. James A. Wehner, *The theological concept of „Evangelization“*. A study of the documents of NCCB (1970–2000) in contexts of the Magisterium of Paul VI and John Paul II. Pastoral implications for the Church in the United States, Roma 2001 (Pontificia Universitas Gregoriana).

Freiheit und an der Wahrheit) hervorhebt.²⁸ Ein weiteres Bischofswort „Evangelisierung und Globalisierung“ befasst sich mit der sprachlichen und kulturellen „Übersetzung“ des Christentums im Kontext von Globalisierung und Säkularisierung und der Aufgabe, eine Gebetsgemeinschaft, eine Solidargemeinschaft und eine Lerngemeinschaft zu bilden.²⁹

2. Übersetzung und Recht

In der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* sprach das Konzil vom „Gesetz jeder Evangelisierung“ (lex omnis evangelizationis), worunter eine „angepasste (accomodata) Predigt des geoffenbarten Wortes zu verstehen ist. Denn die Kirche müsse sich in den Sprachen der Völker ausdrücken können und zudem „diese Botschaft mit Hilfe der Weisheit der Philosophen“ verdeutlichen (GS 44). Das verlange auch der Austausch (commercium) der Kulturen sowie die Aufgabe des Gottesvolks, mithilfe des Heiligen Geistes „die vielfältigen Sprachen unserer Zeit zu hören, zu unterscheiden und zu deuten und im Licht des göttlichen Wortes zu beurteilen“ (GS 44); wie im Nachklang auch *Evangelii nuntiandi* eine Übersetzung der Sprache fordert (EN 63). Mit den „Sprachen“ sind freilich nicht allein natürliche gemeint, sondern auch bildhaft die Sprachen der Kunst, der Technik oder der Kulturen. Beim Ausdruck „Gesetz“ (lex) ist deutlich, dass es nicht um ein Gesetz im juristischen Sinn geht, sondern um eine juristische Metapher, die gleichwohl einen normativen Anspruch erhebt, nämlich das Wort Gottes verständlich, auch für Gebildete zu „übersetzen“.

Doch auch im strengen Sinn von Gesetz kennt die Kirche ein neues Gesetzbuch in Gestalt des *Codex Iuris Canonici* von 1983, der kirchenrechtlich die Missionstätigkeit der Kirche regelt (can. 781–792), und zwar im Teil über den Verkündigungsdienst der Kirche. Mit einer Kompilation konziliarer Sprache, darunter auch die Rede vom „Werk der Evangelisierung“ (AG 35), fasst der Codex den Leitsatz zusammen (can. 781), dem die weiteren kodikarischen Bestimmungen folgen. Diese beziehen sich auf die Leitung (Papst, Bischöfe), die Aufgaben der Träger wie Ordensleute, Missionare, Katechisten und Laien. Sodann werden Einzelanweisungen zum Missionsrecht, auch für die „Neuen Kirchen“ (novellae ecclesiae) und ihre Diözesanbischöfe sowie für die beteiligten Personengruppen und Kooperationen, erteilt.³⁰

²⁸ Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche (Die Deutschen Bischöfe 76), Bonn 2004.

²⁹ Evangelisierung und Globalisierung (Die deutschen Bischöfe 106), Bonn 2019.

³⁰ Vgl. Andreas Graßmann, Art. Evangelisierung – katholisch, in: Lexikon für Kirchen- und Religionsrecht, Bd. 1, hg. von Heribert Hallermann – Thomas Meckel – Michael Droege – Heinrich de Wall, Paderborn 2019, 909–911.

3. Neue Akzente

In der lehrmäßigen Entwicklung nach dem Zweiten Vatikanum folgten auf Paul VI. und auf Johannes Paul I. nach kurzer Amtszeit der Pole Karol Wojtyła, der sich Johannes Paul II. (1920–2005) nannte. Er führte nicht einfach die bisher eingeschlagene Linie fort, sondern setzte in der Evangelisierungsfrage eigene Akzente. Auf diesen Jahrhundertpapst geht die umfängliche Missionszyklika *Redemptoris missio* zurück (1990),³¹ die auf eigenartige Weise an *Evangelii nuntiandi* anschließt. Denn einerseits schließt sie mit dem christologisch-soteriologischen Beginn eng an die Reich-Gottes-Theologie und an die Pneumatologie des Schreiben des Vorgängers an, fährt aber die Evangelisierungs- und Befreiungsthematik erkennbar zurück (vgl. RMI 53). Er folgt eher der Linie der Sozialzykliken und greift die klassische missionstheologische Terminologie auf. Andererseits betont er die neue Idee der „Inkulturation“ (RMI 52). Überraschend neue Aspekte sind auch die „missionarische Spiritualität“ (RMI 87ff) sowie die neu ins Spiel gebrachten Bereiche der *Mission ad gentes*, die neuen sozialen Welten und die modernen Areopage (RMI 37). Die schon in EN erwähnte Verkündigung an „die entchristlichte Welt“ (EN 52) erhielt durch *Redemptoris missio* einen neuen Schub, indem der Papst nun von einer „Neu-Evangelisierung“ derer spricht, die zwar getauft sind, aber nicht mehr praktizieren und die christliche Tradition verloren haben (RMI 33; 34, 37).

4. Mission der Altchristen?

Damit hatte Johannes Paul II. eine neue Kategorie ins Spiel gebracht, die ihn schon früher als Erzbischof von Krakau begleitet hatte. Sein langjähriger Mitarbeiter und Nachfolger, Benedikt XVI. (*2027), der kein ausdrückliches Schreiben zur Evangelisierung oder Mission verfasst hat, nahm aber die Frage der Neu-Evangelisierung pragmatisch auf und schuf (2010) einen neuen „Päpstlichen Rat zur Förderung der Neuevangelisierung“ (*per la promozione della nuova evangelizzazione*).³² Da der päpstliche Rat territorial nur für Europa, Nord- und Südamerika sowie Australien zuständig ist, nicht jedoch für die Kontinente Afrika und Asien, wird es wohl nur eine Frage der Zeit sein, bis in einem säkularen und globalen Zeitalter dieser Sonderstrang in die römische „Kongregation für die Evangelisierung der Völker“ eingehen wird. Während seines Pontifikats machte die römische Glaubenskongregation auf anthropologische, ekklesiologische und ökumenische Implikationen für die Evangelisierung aufmerksam: auf den Relativismus, der nur „das eigene Ich mit seinen Gelüsten gelten“ lasse; auf die relativistische Theorie, die nur „den religiösen Pluralismus rechtfertigen“ wolle, und

³¹ Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio* über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages (VApS 100), Bonn 1990.

³² Rino Fisichella, Was ist Neuevangelisierung?, Augsburg 2012.

darauf, dass die Ökumene „jeden Anschein von Indifferentismus und Verwischung“ vermeiden müsse.³³

5. Papst Franziskus (*1936)

Der Titel seines ersten Apostolischen Schreibens *Evangelii gaudium* (2013) erinnert an das Apostolische Schreiben Paul VI. *Evangelii nuntiandi*, das zugleich eine Nähe zum Konzilspapst signalisiert. Papst Franziskus ist an der missionarischen Umgestaltung (transformación) der Kirche interessiert, die er folgendermaßen beschreibt: „Ich träume von einer missionarischen Entscheidung, die fähig ist alles zu verwandeln, damit die Gewohnheiten, die Stile, die Zeitpläne, der Sprachgebrauch und jede kirchliche Struktur ein Kanal werden, der mehr der Evangelisierung der heutigen Welt als der Selbstbewahrung dient“ (EG 27). Bei der „neuen Evangelisierung“ knüpft er an seinen Vorgänger an (RMi 33) und unterscheidet drei konzentrische Bereiche, bei denen jedoch für alle Bereiche die neue Evangelisierung gilt. Neu geordnet lauten sie nun: a) die gewöhnliche Seelsorge unter Gläubigen; b) die Sorge für Getaufte, deren Lebensweise diesem Anspruch nicht entspricht; c) die Verkündigung des Evangeliums an alle, die Jesus Christus nicht kennen oder ablehnen (vgl. EG 14). Dabei geht er davon aus, dass sich besonders in den Kulturen des Volks (pueblo) Elemente eines christlichen Humanismus finden, der christlichen Solidarität und der Volksfrömmigkeit. Daher hält er es für dringend geboten, „die Kulturen zu evangelisieren, um das Evangelium zu inkulturieren“ (EG 69). Auch die soziale Dimension der Evangelisierung und die gesellschaftliche Eingliederung der Armen (vgl. EG 176ff) spielen eine hervorstechende Rolle, wie auch überraschende Momente wie Schönheit und Mystik auftauchen. Schließlich lehrt Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* und anderswo mehrere Axiome, die er vielfach anwendet. Zum Beispiel: „Die Zeit ist mehr wert als der Raum“, was etwa zum Rat führt, es sei „besser, Prozesse in Gang zu setzen statt Räume zu besitzen“ (EG 222f).

Die Initialzündung von *Evangelii nuntiandi* lässt zum einen die Einbettung in die konziliaren Vorgaben und die nachkonziliare Weiterführung und Modifizierung im Kontext der Zeit erkennen. Zum anderen muss die unabgeschlossene Geschichte des Evangeliums weiterhin mit Überraschungen rechnen, wenn das Volk Gottes in einem globalen Kontext zur Selbst-Evangelisierung aufbricht. Hat doch Papst Franziskus mit *Evangelii gaudium* zu einer „neuen Etappe“ (EG 1) eingeladen, die von Freude geprägt ist.

³³ Kongregation für die Glaubenslehre: Lehrmäßige Note zu einigen Aspekten der Evangelisierung, Bonn 2007, ²2011, 9.18.24.

Prof. Dr. Dr. h.c. Michael Sievernich
Offenbacher Landstr. 224
D-60599 Frankfurt am Main
sievernich(at)sankt-georgen(dot)de

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 Kretschmar zusammenfasst: „Der Kirchaustritt kann bis in die 1950er Jahre als individuelle Reaktion auf das jeweilige Verhältnis von Staat und Kirche betrachtet werden.“ Gerald Kretschmar, *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 Schrumpfungprozess 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/>

Mission als Paradigma einer sich transformierenden Pastoral

Abstract

Das „Missionarische“ wird in diesem Beitrag als eine Umänderung der Denkart entfaltet. In einem säkularen Kontext kann es für Christ*innen und Kirche nicht darum gehen, sich selbst als Ziel und Zentrum ihrer Sendung zu sehen. Es geht vielmehr um einen Raum der Ermöglichung, um mit anderen Menschen zu lernen, wie Gottes Geist heute im Leben der Menschen wirkt. Dazu benötigt es eine radikale Transformation von kirchlichen Haltungen, Praktiken und Strukturen.

In this article, “mission” is depicted as a change of mindset. In a secular context, both Christians and the Church do not see themselves/itself as the center and purpose of their assignment. Rather, it is all about creating a space for facilitation, for enabling learning together with other people about where and how God’s Spirit works in human lives. Hence, it requires a radical transformation of ecclesial attitudes, practice patterns, and structural configurations.

1. Einführung: Mission und Evangelisierung

„Wir wollen aber niemanden missionieren!“ Im religiösen Kontext hat es der Missionsbegriff schwer in der Gesellschaft. Zu stark ist die Nachwirkung der Geschichte der christlichen „Mission“, die heute zumeist mit Indoktrination, Gewalt oder List assoziiert wird, zumindest mit dem Überstülpen von etwas, das man nicht will. Zeugen Jehovas, die an der Türe klingeln oder mit dem „Wachturm“ an der Straßenecke stehen, Informationsstände und Verteilung von Koranausgaben in Fußgängerzonen, „Sekten“, die die Passant*innen ins Gespräch verwickeln wollen oder Kurse anbieten, bei denen die Interessierten ausgenommen werden sollen: „Missionierung“ steht gemeinhin für Werbung mit unlauteren Mitteln; es geht offenbar darum, Geld zu geben oder Zeit, irgendwo Mitglied zu werden oder sogar hinters Licht geführt zu werden. Die historische Praxis der Mission hat den Begriff und die Vorstellungen von Mission diskreditiert, weil sie die Verbreitung der christlichen Botschaft und damit verbunden die Einpflanzung der Kirche oft genug mit Motiven von politischer Macht, wirtschaftlicher Ausbeutung und kolonialistischem Kulturtransfer verband. Allenfalls in militärischen Kontexten, bei Weltraumunternehmungen („Marsmission“) oder zur Kennzeichnung dessen, was ich als Kunde von einem Unternehmen erwarten kann (mission statement), erscheint der Missionsbegriff neutral.

Innerhalb der Kirche hat der Begriff „missionarisch Kirche sein“ in den letzten Dekaden wieder eine gewisse Renaissance erfahren.¹ Manche in der Kirche teilen zwar die Kritik an ihrer Auffassung nach problematischem Missionsbegriff und wollen sich davon distanzieren. Für andere scheint es ein zentraler Begriff zu sein, ein „Zauberwort“. „Missionarisch Kirche sein“ als eine Verheißung von Zukunft für Glaube und Kirche? Aber in welcher Form und in welchen Gestalten? Es gilt genau zu schauen, welche Bilder und Hoffnungen jeweils mit „Mission“ oder „Evangelisierung“ verbunden sind. Offensichtlich sind die Begriffe Träger von Zukunftsvorstellungen von Religion, Glaube und Kirche in sich verändernder Gegenwart. Und offenbar ist ein Dialog möglichst vieler Beteiligten über die zugrundeliegenden Bilder und intrinsischen Handlungsanweisungen notwendig.

Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache. So gibt es nicht das eine Verständnis von Mission und Evangelisierung. Vielmehr sind die Bedeutungsgehalte vielfältig und schillernd, je nach Sprecher*in, Kontext und Anliegen, und dies gilt diachron in der jüngeren Vergangenheit wie auch synchron im aktuellen kirchlichen Diskurs und in der pastoralen Praxis. Geht es bei traditionalistischen Kreisen um das Gesundshrumpfen einer kleinen Schar der „wirklich Überzeugten“ mit einem Glaubens-TÜV für die „richtig“ Bekennenden, so halten sich manche neueren geistlichen Bewegungen für die Speerspitze einer neuen Evangelisierung. Die Rede von der neuen Evangelisierung stammt von Johannes Paul II. und wurde von Benedikt XVI. in seinem Pontifikat prominent aufgegriffen. Sie zeigt sich als Versuch einer Re-Christianisierung von Gebieten, die einstmals christlicher Tradition waren („Kirchen alter Gründung“) und im Glauben nun müde geworden sind, als „Erneuerung der christlichen Substanz“.² Motive der Erweckung und Begeisterung und neuen „missionarischen Elans“ verbinden sich mit einer spezifischen Apologetik zu einer Gegenbewegung zu einem durch postmoderne Einstellungen und durch „Anpassung an den Zeitgeist“ schwindenden Glauben (Sich-Stemmen gegen die „Verbreitung des Indifferentismus, Säkularismus und Atheismus“, „Konsumismus“ und „Religiösen Indifferentismus“). Charismatisch-evangelikale Initiativen und Gemeinschaften greifen diese Programmatik auf und propagieren Mission als „Priorität Nummer eins“ mit dem Hinweis auf den untergehenden Glauben und den Wunsch, „dass mein Land christlich wird“. Insbesondere das „Mission Manifest“, eine Veröffentlichung verschiedener Akteure aus dem katholischen Bereich, fordert eine missionarische Offensive, damit „Menschen ihr Leben

¹ Vgl. Klara-Antonia Csiszar, Ein lebendiger Missionsbegriff. Missionsverständnisse auf dem empirischen Prüfstand, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 168 (2020) 3, 227–239, zeigt in einer empirischen Studie auf, dass für die Mehrheit der befragten Gläubigen der Missionsbegriff nicht belastet ist, sich vielmehr ein lebendiges Missionsverständnis im Sinne eines kommunikativen Geschehens zeigt. Das Leben und Erleben der Befragten ist Grundlage für eine „implizite Missionstheologie“ (238).

² Vgl. Papst Benedikt XVI., *Motuproprio Ubi cumque et semper* vom 21.9.2010, <http://go.wwu.de/jr9q1> (Stand: 15.9.2020).

durch eine klare Entscheidung Jesus Christus übergeben“³ (These 1) und damit die Kirche ein „Comeback“ hat.

Im Kontext der Katechese als „Weitergabe des Glaubens“ wies vor einigen Jahren Medard Kehl⁴ darauf hin, dass die Glaubensvermittlung an die nächste Generation im Sinne eines Erbes oder durch eine pädagogisch orientierte Art der Vermittlung an ihr Ende gekommen sei. Eine nun notwendige „missionarische“ Weitergabe des Glaubens beruhe in einem „missionarischen Zeitalter“ auf Erfahrungen mit Gott und authentischer Zeugenschaft (Mystagogie). Seit den 1970er-Jahren prägt die Theologie der Befreiung als kontextuelle pastorale Hermeneutik Lateinamerikas in der Folge des Konzils Teile des katholischen Verständnisses von Evangelisierung. In ihrem Gefolge kann auch das missionarische Verständnis, das aus dem Tun und den Schriften von Papst Franziskus hervorgeht, gedeutet werden. Schließlich ist es in Deutschland auch die grundständige Pastoral, ihre Haltungen, Praktiken und Strukturen, die angesichts der gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen „missionarisch“ ausgerichtet und umgebaut werden sollen.

Dieser Beitrag versucht, im Dickicht unterschiedlicher Missionsverständnisse einen Ansatz vorzulegen, der im Kontext sozio-kultureller Transformationen eine sich selbst transformierende Pastoral und Kirche anzielt.

2. Warum doch Mission? Christliche Sendung in veränderter Zeit

Die derzeitige Renaissance des „Missionarischen“ kann als Reaktion auf die massiven sozio-kulturellen Veränderungen der jüngeren Vergangenheit gedeutet werden. Das II. Vatikanische Konzil markiert mit seinen Perspektiven auf Welt und Kirche (*Lumen gentium*, *Gaudium et spes*), auf Freiheitsdynamik und religiöse Vielfalt zuerst eine veränderte kirchliche Verortung in den gesellschaftlichen Umbrüchen. Die Verlautbarungen *Evangelii nuntiandi* (1975) mit der These vom Bruch zwischen Evangelium und Kultur, *Redemptoris missio* (1990) mit dem Aufruf zur neuen Evangelisierung und schließlich *Evangelii gaudium* (2013), das die missionarische Umkehr und Umgestaltung der Kirche in den Mittelpunkt stellt, können in ihren jeweiligen eigenen Akzentuierungen als ein Bewusstseinsprozess verstanden werden, wie sich die katholische Kirche mit ihrem komplexer und säkularer werdenden Umfeld in Beziehung setzt und so das Verständnis ihrer Sendung im Gefolge des Konzils durchbuchstabiert. Insbesondere die Impulse von Papst Franziskus rücken die Freude des Evangeliums in den Mittelpunkt sowie die Vision einer begleitenden Kirche, die das Gespräch mit allen Menschen guten Willens führt, um das gemeinsame Lebenshaus aller Menschen ge-

³ Bernhard Meuser – Johannes Hartl – Karl Wallner (Hg.), *Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche*, Freiburg/Br. 2018, 9f.

⁴ Vgl. Medard Kehl, *Zeuge sein in unserer Gegenwart*, in: Bistum Hildesheim (Hg.), *Ihr werdet meine Zeugen sein*, Hildesheim 2006, 4–19.

meinsam zu gestalten. Franziskus verkörpert eine Missionstheologie des Aus-sich-Herausgehens und der Anziehung.⁵

In Deutschland markieren die bischöflichen Dokumente *Zeit zur Aussaat – missionarisch Kirche sein* (2000) und *Gemeinsam Kirche sein* (2015) die Veränderungsprozesse in Kirche und Pastoral, die durch gesellschaftliche Umbrüche ausgelöst werden. „Missionarisch Kirche sein“ wird zu einer Chiffre für den Versuch eines resilienten Umgangs mit der radikalen Neukonfiguration des Systems christlichen Glaubens und dessen institutioneller Performanz, nämlich der Kirche und ihrer Struktur und Gestalt, ihrer Praxis und ihrer Partizipationsformen. Dabei bricht sich erst langsam die Erkenntnis Bahn, dass es bei Mission nicht um Mitgliederwerbung bei gleichzeitiger Verlängerung des bisherigen ekklesialen Organisationssystems oder um dessen Wiedergewinnung geht. Die Herausforderung ist vielmehr eine neue Inkulturation des Glaubens, wie das Evangelium auf neue Weise buchstabiert werden kann. Die missionarische Frage thematisiert also nicht weniger als die Art und Weise des Glaubens an Gottes heilvolles Dasein und – damit verknüpft – das Wozu und Woraufhin von Kirche und wie dies im Leben, Tun und manchmal auch Reden – im Zeugnis – derjenigen, die dies für sich erkennen und bekennen, plausibel und relevant Gestalt gewinnen kann.

Damit ist ein verändertes Verständnis von Verkündigung verbunden: nicht im Sinne von Haben, Verwalten und hierarchischem und kontrolliertem Weitergeben, indem man die Adressaten an sich bindet. Sondern im Sinne des herausgehenden und stauenden Entdeckens, wie Gott selbst in dieser Zeit und an unterschiedlichen Orten mit verschiedenen Menschen eine heilvolle Geschichte beginnt. Daraus ergibt sich für Christ*innen die Suche nach adäquaten Worten, Symbolen, Erzählungen, Lebensformaten, die das Leben von Gott her und auf Gott hin ausdrücken. Eine so verstandene Verkündigung ist keine Strategie, sondern eine Einladung zur Beziehung in Freiheit und zu einem prophetischen Dialog, wie ihn die Steyler Missionare verstehen.⁶ Ziel ist ein Leben, das transparent wird auf die Kraft und die Möglichkeiten Gottes hin und das einladend, vielfältig und authentisch das Heil Gottes und seine Zuwendung in Tat und Wort (vielleicht besser in dieser Reihenfolge!) bezeugt. Christ*innen und Kirche sind nicht selbst das Wort, aber sie leihen dem Wort ihre Stimme.

⁵ Vgl. Stephen B. Bevans, Papst Franziskus' Missionstheologie der Anziehung, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 168 (2020) 3, 271–280.

⁶ Vgl. Martin Üffing, Überlegungen zur Theologie der Mission. Das Missionsverständnis der Steyler Missionare, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 168 (2020) 3, 281–289, hier 283f.

3. Ein kurzer historischer Exkurs: Kirche und Pastoral auf dem Weg zur gegenwärtigen Säkularität

Der angedeutete Umbruch bedeutet einen radikalen Wandel des kirchlichen Selbstverständnisses. Seit der konstantinischen Zeit konnte sich das Christentum in Europa als Teil der Staatsräson verstehen. Die ottonische Reichskirche brachte nahezu Deckungsgleichheit von politischer, gesellschaftlicher und christlich-kirchlicher Performanz. Aber bereits in Reformation und Gegenreformation zeigen sich kirchliche Reaktionen auf die Freiheitsgeschichte der langsam Fahrt aufnehmenden Modernisierung. Die *societas perfecta* der römischen Epoche gestaltete kirchliches Leben in starker Abgrenzung zur sich modernisierenden Welt, in Deutschland führte der Kulturkampf zur Entwicklung des zentralisierten Ultramontanismus und des katholischen Milieus, um sich bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungen entgegenzustellen. Erst seit der Weimarer Reichsverfassung besteht in Deutschland keine Staatskirche mehr, was einen Schritt auf dem Weg zu einer religiös-weltanschaulichen Vielfalt darstellte.

Nach dem Zweiten Weltkrieg fand eine kurzzeitige Renaissance einer engen Verbindung zwischen Kirche und Staat bzw. Gesellschaft zumindest in der alten Bundesrepublik statt. Dennoch sind die Veränderungsdynamiken der gesellschaftlichen Modernisierung weiterhin wirksam und verstärken sich: Die Kulturrevolution der 1968er-Jahre und die politischen Umwälzungen der Neunzigerjahre in Europa mit der Auflösung des Ost-West-Gegensatzes des Kalten Kriegs verstärken – verbunden mit forcierter Globalisierung und Digitalisierung – den Wertewandel und die Veränderung der Lebensstile. Damit transformieren sich massiv die inneren und äußeren Bedingungen für Glaube und Religion, zusammen mit den institutionellen Gegebenheiten der verfassten Glaubensgemeinschaften und der religionspolitischen Kontexte.

Diese Entwicklungen sind – zumindest in den westlichen Industriegesellschaften – mit langfristigen und übergreifenden Prozessen der Säkularisierung verwoben, die dazu geführt haben, dass Religion im Allgemeinen und Kirche im Besonderen an gesellschaftlicher Bedeutung verloren haben. Damit ist nicht die Vorstellung eines linearen und deterministischen Ablaufs der (Religions-)Geschichte verbunden, wohl aber spricht eine Vielzahl empirischer Daten für die These der Säkularisierung. Der kanadische Religionsphilosoph Charles Taylor differenziert in seinem vielbeachteten Werk „A Secular Age“ (2007)⁷ zwischen verschiedenen Aspekten der Säkularität: die Auflösung der Zentralperspektive der Religion als übergeordnetem System und damit verbunden die Emanzipation der sich ausdifferenzierenden gesellschaftlichen Teilbereiche (Politik, Wirtschaft, Recht etc.) von religiöser/kirchlicher Einflussnahme (Säkularität 1), das Schwinden subjektiver religiöser Überzeugungen und Deutungskategorien sowie der Kirchenbindung (Säkularität 2) und die Veränderung der Bedingungen des Glaubens und damit das Aufkommen einer religiös-weltanschaulichen

⁷ Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt/M. 2009.

Optionenvielfalt (Säkularität 3). Religion und Kirche verschwinden also nicht einfach in der modernen Gesellschaft, aber sie verlieren ihre dominante Position und werden zu einer Option unter anderen.

Mission unter diesen Bedingungen kann es nicht darum gehen, diesen Prozessen möglichst zu widerstehen oder sie rückgängig zu machen. Das missionarische Paradigma fragt vielmehr einerseits nach den „säkularen Handlungskonstellationen“, an denen sich „das Evangelium heute bewähren muss“⁸, andererseits danach, wozu es Christ*innen in der Gegenwart braucht und welche ekklesiale Gestalt des Christentums der erkannten und intendierten Sendung angemessen und förderlich ist. Im Folgenden sollen drei Ansätze einer die säkularen Grundgegebenheiten annehmenden Pastoral das Feld für ein integrales Missionsverständnis bereiten.

4. Drei Bausteine für ein verändertes Missionsparadigma

a) Christentum als Stil

Der Pariser Fundamentaltheologe Christoph Theobald hat im Kontext der „pastorale d’engendrement/zeugenden Pastoral“ den Versuch einer für die Gegenwart adäquaten Typologie von Glaubensfiguren unter den Bedingungen von Säkularität unternommen.⁹ Sein Ausgangspunkt ist die soziologisch wahrnehmbare Veränderung der Bedeutung von Religion und Glaube. „Der Glaubensbegriff lässt sich somit für den Soziologen nicht mehr durch bestimmte offiziell akkreditierte Inhalte und Praktiken identifizieren; er ist ein multipolares Beziehungsgeschehen geworden, das neue Praktiken entwickelt, alte wiederaufbereitet, vor allem sozial, kulturell und politisch ‚gefärbt‘ ist.“¹⁰ Theobald versteht Glaube als „Lebensform und Begegnungs- und Beziehungsgeschehen in der Welt“. So entwickelt er die Vorstellung eines elementaren Aktes des Glaubens an das Leben, der in Verwundbarkeit und Offenheit dennoch Vertrauen wagt. Dies ist nach Theobald eine jedem Leben innewohnende Verheißung, die im Vertrauen angenommen wird, ein „Mut zum Sein“ (Paul Tillich). In der Gegenwart Europas greift die bloße Unterscheidung von christlicher und nicht-christlicher Existenz zu kurz. Die Anderen sind keine Nicht-Glaubenden, sondern nach Theobald je-

⁸ Rainer Bucher, *Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft*, Stuttgart 2013, 62.

⁹ Vgl. Christoph Theobald, *Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Freiburg/Br. 2018; Reinhard Feiter – Hadwig Müller (Hg.), *Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich*, Ostfildern ³2013; *euangel* 1/2019, *Frei geben – Zeugende Pastoral*, <http://go.wvu.de/vlgdo> (Stand: 15.9.2020); Hubertus Schönemann, *Christentum als Lebensform. Von den Zumutungen und Möglichkeiten postmodernen Glaubens*, in: Philipp Elhaus – Tobias Kirchhof (Hg.), *Kirche sucht Mission. Kirchenentwicklung in missionarischer Provokation (midiKontur 1)*, Leipzig 2020, 106–126.

¹⁰ Theobald, *Christentum* (s. Anm. 9) 81.

weils „Glaubende“ in einem grundsätzlichen Sinne. Jeder Mensch lebt dank eines fundamentalen Vertrauensvorschlusses, er muss immer wieder einen zum Leben notwendigen Akt vollziehen, der jedoch nie endgültig vorliegt, sondern bei bestimmten Gelegenheiten und Ereignissen ganz neu aktiviert werden muss. Für Theobald sind es immer Andere, die diesen Akt in einem Menschen erzeugen, ohne allerdings diesen Lebensakt an dessen Stelle setzen zu können. Die Träger eines solchen elementaren „Lebensglaubens“ bezeichnet Theobald als „Sympathisanten“.

Demgegenüber sind „Jüngerinnen“ und „Jünger“ diejenigen, die sich prägen lassen von der Gestalt und dem Lebensbeispiel Jesu (*formatio*) und sich verwandeln lassen zu einem Leben im Stil des Evangeliums. Dies ist ein Stil der Zuwendung und Solidarität, ein Stil des Teilens und der Barmherzigkeit. Jünger*in sein/werden ist dann ein Prozess der Anverwandlung dieses transformierenden Lebensstils. Die zentrale missionarische Frage lautet nach Theobald: „Was hat Gott mit den Frauen und Männern im 21. Jahrhundert vor?“ Um zu erkennen, was sich zwischen Jesus, seinen Jüngern und den vielgestaltigen Sympathisant*innen – zu allen Zeiten, auch heute – ereignet, ist es notwendig, ein vielfach vernetztes Gespräch zwischen Jünger*innen und Sympathisant*innen aufzunehmen, das auf „JEDERMANNs Interpretationskompetenz“ zurückgreift und eine kritische Unterscheidung der Zeichen der Zeit zum Ziel hat. „Das je heutige Hören der Stimme Gottes ist nur möglich *im* ‚stereophonen‘ Hören aller auf eine Vielfalt mitmenschlicher und mit-christlicher Stimmen und deren Echo im ‚Resonanzraum‘ des je eigenen Gewissens.“¹¹

b) Ökumene „der dritten Art“

Der langjährige Erfurter Religionsphilosoph Eberhard Tiefensee hat den Umgang von Glaubenden mit Nicht-Glaubenden, mit „Gottes anderen Menschen“, wie er sie nennt, neben der innerchristlichen Ökumene und dem interreligiösen Dialog („Ökumene“ zwischen den Religionen) als „Ökumene der dritten Art“¹² bezeichnet. Aus seiner langjährigen Erfahrung in Ostdeutschland gibt er einer Mission den Abschied, die versucht, den Anderen „herumzubekommen“ und sich selbst nicht zu verändern. Die Situation von Glaube und Kirche in Deutschland erfordert eine kopernikanische Wende: Die „Anderen“ sind nicht am Rande, sondern im Zentrum, nicht sie müssen sich bewegen, sondern die Glaubenden. Ihm geht es um das Gespräch und das gemeinsame Tun von Glaubenden und Nicht-Glaubenden, ohne dass die Unterschiedlichkeiten tabuisiert werden. Die Anderen sind nicht defizient, sondern einfach anders (Alterität). An den „Bruchstellen“ des Andersseins, so Tiefensee, entsteht Sinn, dort zeigt sich etwas vom Evangelium.

¹¹ Ebd. 43 (Hervorhebung im Original).

¹² Vgl. Eberhard Tiefensee, Ökumene mit Atheisten und religiös Indifferenten, in: euangel 2/2015, <http://go.wwu.de/0-nvd> (Stand: 15.9.2020).

Anstelle eines ekklesiozentrischen Modells, das Mission als „Mitgliederwerbung“ sieht, votiert Tiefensee in der Situation „forcierter Säkularität“ (Monika Wohlrab-Sahr) für eine „Umänderung der Denkart“¹³ und dafür, Mission als zentrifugale Kraft, als Herausgehen zu verstehen, „[...] hinein in die forcierte Säkularität um uns herum.“ Und nur mit dieser Blickrichtung macht unser ganzes sakramentales Handeln, unser Beten und Singen überhaupt Sinn. Da draußen spielt die Musik. Da draußen ist ER, den unsere Seele sucht.“¹⁴

c) Pastoral des Lernens

Auch der Bochumer Pastoraltheologe Matthias Sellmann votiert für eine veränderte Perspektive, was eine missionarische Pastoral angeht. Für ihn besteht in der Säkularität eine große Chance, das Christentum neu zu verstehen.¹⁵ Unter dem Begriff der Säkularität nimmt das System der Religion nach Sellmann das Andere seiner selbst in den Blick. In der Regel wird dies als Verdrängung oder Enteignung des Religiösen interpretiert. Der Säkularitätsdiskurs spielt den Verlust der gesellschaftlichen Totalperspektive ein und wird als Schwächung des Religionssystems im Sinne eines Nullsummenspiels verstanden: je mehr Modernität, Freiheit etc., desto weniger Religion, Kirchenbindung etc. Dagegen verweist Sellmann darauf: „Vielmehr ist die Welt ein kommunikativer Interpretationsplatz der Selbstmitteilung [Gottes, Vf.] und ist die Kirche ein Ort, der zeichenhaft auf die Präsenz Gottes hinweist.“¹⁶ Es ergibt sich also bei veränderter Blickrichtung sogar eine gegenseitige „Win-win-Situation: Die Kirche profitiert von der Freiheitsinterpretation der Welt, um die Offenbarung immer besser zu verstehen; und die Welt profitiert von den Traditionen der Kirche als einer Ressource (unter anderen), um die Ahnung von Ganzheit, Heil, Gelingen nicht völlig zu verlieren.“¹⁷

Sellmann ermutigt dazu, von der kirchlichen Fixierung auf die Organisation wegzukommen und in der Verwiesenheit auf die Gesellschaft neu die externe Funktion von Kirche (theologisch: Mission) stark zu machen. Die von Franz-Xaver Kaufmann beschriebenen Prozesse der Verkirchlichung führten u. a. zu einer Zentralisierung und

¹³ Eberhard Tiefensee, „Umänderung der Denkart“. Mission angesichts forcierter Säkularität. Eröffnungsvortrag der „pastorale!“ 2019, in: Tobias Kläden (Hg.), Kirche in der Diaspora. Keynotes der „pastorale!“ 2019 in Magdeburg (KAMP kompakt 8), Erfurt 2020, 11–25, <http://go.wwu.de/s214m> (Stand: 15.9.2020).

¹⁴ Ebd. 25.

¹⁵ Vgl. Matthias Sellmann, Säkularität: Die große Chance modernen Christseins, in: Gregor Buß – Markus Luber (Hg.), Neue Räume öffnen. Mission und Säkularisierungen weltweit (Weltkirche und Mission 3), Regensburg 2013, 123–143; vgl. Tobias Kläden, Pastorale Chancen der Säkularität, in: Julia Knop (Hg.), Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen (Quaestiones Disputatae 297), Freiburg/Br. 2019, 245–259.

¹⁶ Sellmann, Säkularität (s. Anm. 15) 134.

¹⁷ Ebd. 135.

Bürokratisierung des Glaubens, zur Sakralisierung von Kirchenstrukturen und zur Gleichschaltung von Hoch- und Volksreligion, zu verfestigtem Ständedualismus aus Klerikern und Laien etc.¹⁸ Sellmann macht sich die Kritik Kaufmanns zu eigen, „dass das Christliche zunehmend nur noch mit dem explizit Religiösen und das Religiöse mit den etablierten Kirchen und religiösen Gemeinschaften identifiziert wird“¹⁹. Die Chancen eines Christseins in säkularer Kultur liegen im gegenseitigen Lernen von pluraler Differenzierung des Lebens und religiöser Existenz. Es geht Sellmann also mehr um eine christlich verfasste Kirchlichkeit als um ein kirchlich verfasstes Christsein. „Denn das Ziel des Christseins ist nicht die Bildung von Kirche, sondern das Ziel von Kirche ist die Entwicklung von Christsein.“²⁰

Anzuzielen ist also eine Pastoral des Lernens, die von der Grundüberzeugung der Missionstheologie getragen ist, dass Gott bereits vor dem Missionar in einer Kultur anwesend und wirksam ist. Mission würde dann bedeuten, Platz dafür zu schaffen, dass Gott selbst wirksam werden und sich verkünden kann. Statt einer Pastoral des Erreichens oder des Angebots, die schon weiß, was sie dem Anderen verkündigen will und was für ihn gut sein könnte, lässt sich eine Pastoral des Lernens überraschen von den prophetischen Botschaften, die in der säkularen Kultur zu finden sind. Sie funktioniert nicht nach dem Defizienzmodell, das dem Anderen einen unterstellten Mangel ausgleichen will, sondern nach dem Alteritätsmodell, das danach fragt, wie mir die Botschaft des Evangeliums vom Anderen her aktualisiert werden und neu aufscheinen kann.

Als Motto einer solchen Pastoral des Lernens kann das bekannte Diktum des früheren Aachener Bischofs Klaus Hemmerle fungieren, das im Kontext der Jugendpastoral formuliert ist, aber genauso für die Begegnung mit jedem anderen (säkularen) Zeitgenossen oder Vertreter eines mir fremden Milieus gilt: „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.“²¹ Im Hintergrund dieser Aussage steht die Überzeugung, dass die Botschaft des Evangeliums nicht immer schon für alle Zeiten und Situationen fertig und gewusst ist, sondern je neu durchzubuchstabieren und vom Anderen her zu lernen ist.

¹⁸ Vgl. ebd. 137.

¹⁹ Zit. nach ebd. 137.

²⁰ Ebd. 138.

²¹ Klaus Hemmerle, 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, hier 329.

5. Diaspora als Modell zukünftigen Kircheseins

Das hier Gemeinte kann auch aus der Perspektive des Diasporaverständnisses²² noch einmal beleuchtet werden: Immer noch wird „Diaspora“ oft als ein bedauernswerter und eigentlich zu überwindender Zustand von Kirche als – was ihre Mitglieder betrifft – zahlenmäßige Minderheit betrachtet (zunächst kontroverskonfessionell und dann unter der Bezeichnung „doppelte Diaspora“ auch als Situation von Glaubenden unter Nicht-Glaubenden). Erst allmählich verbreitert sich eine theologische Sicht auf Diaspora nicht nur als einer Situation, in die die Kirche (notgedrungen) wohl auch zukünftig gestellt ist, sondern auch als eine heilsgeschichtliche Chance in säkularem Kontext. Karl Rahner beschrieb 1967 in einem Beitrag zu einem neuen Verständnis von Diaspora²³ die Gegenwart des Herrn in der Kirche des Alltags als Gemeinschaft vor Ort, „in der Situation also, wo wirklich der Tod des Herrn gefeiert wird, wo das Brot des Wortes Gottes gebrochen wird, wo man konkret betet, liebt und das Kreuz des Alltags trägt, wo die Kirche in ihrer Realität wirklich eindeutig und greifbar mehr ist als eine abstrakte Ideologie, eine dogmatische These oder eine gesellschaftliche Großorganisation“²⁴. Da die Kirche eine Realität in der Geschichte ist, die für alle eine ist, wird die Geschichte so zum Daseinsraum für die Heilsgeschichte jedes Einzelnen. Darin liegt die sakramentale Dimension der Kirche, die in jeder Diasporagemeinde aufscheint. Die Gemeinde ist in der Diaspora gerade in ihrer Kleinheit und Armseligkeit nach 1 Kor 1,26–31 das von Gott Erwählte, nicht das, was „leider“ nicht gegeben ist, damit die Kirche in Glanz und Macht erscheint.

Rahner warnt jedoch auch vor der Glorifizierung einer ghettohaften Existenz. Kirche darf nicht „Sekte“ werden, eine Gruppe der im Leben Zu-kurz-Gekommenen, die nicht den Mut haben, eine werdende Welt mitzugestalten, und aus ihrer Not eine Tugend machen. Fast prophetisch muten seine Sätze an: „Es wird noch lange dauern, bis der katholische Durchschnittschrist das wird verstanden haben; bis er begriffen haben wird, daß der erste und letzte Orientierungspunkt und Ansatz seines Kirchenglaubens und seiner Kirchenliebe sich nicht dort findet, wo die Kirche die mächtige Großorganisation ist, sondern dort, wo der Altar des Wortes, des Sakramentes und der Bruderliebe steht. Zur Weckung einer solchen Kirchenerfahrung wird noch unermesslich viel zu tun sein.“²⁵

Diaspora bedeutet auch, dass aus einem Nachwuchschristentum (Erbe) ein Wahlchristentum (Angebot, Initiation) wird. Das impliziert u. a. den Abschied von einem selbst-

²² Vgl. Hubertus Schönemann, Zerstreute Kirche. Diaspora als theologische und pastorale Herausforderung und als Lösungsansatz einer Kulturveränderung, in: *furur2* 2/2018, <http://go.wwu.de/ip14u> (Stand: 15.9.2020).

²³ Karl Rahner, Über die Gegenwart Christi in der Diasporagemeinde nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ders., *Schriften zur Theologie VIII*, Freiburg/Br. 1967, 409–425.

²⁴ Ebd. 410.

²⁵ Ebd. 422.

referenziellen System der (Mitglieder-)Betreuung von Lai*innen durch Priester und vielmehr die Entwicklung einer gereiften und geerdeten, individuell angenommenen Spiritualität und Partizipation. „Wenn wir in der Diaspora leben, können wir es uns nicht leisten, den Typ von Laien zu erziehen und als den besten zu erklären, der die Mentalität der ‚Wohlgelassenen‘ von anno dazumal hat. Wenn wir in der Diaspora leben, dann muß der verbeamtete Seelsorger aussterben. Denn diese Bürokratenmentalität kann sich nur ein Betrieb leisten, der auch dann weiterexistiert, wenn man keine Rücksicht auf das Publikum nimmt, wenn man der Institution und nicht den Menschen dient. Haben wir den Mut, unbürokratisch, fern von ‚Parteienverkehr‘, Bürostunden, Routine, unpersönlichem, leerlaufendem Organisationsfimmel, klerikaler Maschinerie Seelsorge zu betreiben?“²⁶

Es ist anzunehmen, dass ein Christsein kirchlicher Prägung zukünftig weiter zurückgehen wird. Die Langzeitprojektion 2060 des Freiburger Forschungszentrums Generationenverträge (FZG) weist aus, dass die Mitgliederzahlen und die Nettoeinnahmen der beiden großen Kirchen in Deutschland sich bis 2060 ungefähr halbieren werden. Was bedeutet dies für eine sich als missionarisch verstehende Kirche? Diesen Trend hin zu einer deutlich kleiner werdenden Kirche gilt es zunächst einmal anzunehmen und damit produktiv umzugehen. Thies Gundlach, Vizepräsident des Kirchenamtes der EKD, gibt einige Hinweise, wie das Kleinerwerden und der exponentiale Bedeutungsverlust der beiden Großkirchen als theologische und geistliche Aufgabe begriffen und gestaltet werden können.²⁷ Wenn Christsein in Zukunft bedeuten wird, nicht zur Mehrheit zu gehören, sondern eine Ausnahme darzustellen, dann werden zwei Kategorien hilfreich: Stellvertretung und Exemplarität. Glaube, Gottesdienst und kirchliches Leben werden „stellvertretende Dienste für alle, die sich zugehörig und gelegentlich beteiligt wissen wollen, aber die sich nicht mehr in feste Mitgliedschaften begeben“²⁸, vielleicht auch für diejenigen, die sich nicht zugehörig fühlen, aber dennoch aus wohlwollender Distanz beobachten wollen. Und je kleiner die Zahl wird, desto beispielhafter werden kirchliche Angebote in Liturgie, Diakonie und Martyrie sein. Eine kleiner werdende Kirche wird nicht mehr flächendeckend, sondern exemplarisch, nicht mehr als Konkurrent und Lobbyist, sondern als Zeichen und Signal in der Öffentlichkeit wirken. Möglicherweise führt diese Situation, in gutem Sinne missionarisch angenommen und gestaltet, auch zu neuen Formaten von Zeitgenossenschaft mit den Menschen im jeweiligen Lebensumfeld. Wenn der Versuchung, sich als „heiliger Rest der wirklich Bekennenden“ gesundzuschrumpfen, nicht nachgegeben wird, dann entwickeln sich hoffentlich mehr Formen der Zusammenarbeit mit den Menschen guten Willens und der

²⁶ Karl Rahner, Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt, in: Ders., Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck 1961, 13–47, hier 42.

²⁷ Vgl. Thies Gundlach, Wohin wächst der Glaube? Überlegungen zur geistlichen Aufgabe einer kleiner werdenden Kirche, in: Pastoraltheologie 107 (2018) 10, 427–435.

²⁸ Ebd. 433.

Mitarbeit in örtlichen Netzwerken zur Verbesserung des sozialen Miteinanders zum Wohle der Menschen.

6. Sendungsorientierung („Mission“) als ein neuer Stil von Pastoral und Kirche

Ein neues Verständnis von Mission setzt die Schwerpunkte der Pastoral wie auch die Rolle der Kirche im Zusammenhang von Berufung, Sendung und (säkularem) Kontext in ein neues Licht. Es geht um eine neue Weise, den Glauben zu denken, zu sagen und zu leben. Mission versteht sich in einem nachkolonialen Kontext nicht mehr als hegemonialer oder imperialer Macht- und Deutungsanspruch, sie überwindet hierarchische und patriarchale Exklusionen. Mission kann zukünftig sinnvollerweise nur noch in dialogischer Gegenseitigkeit, kontextuell, interkulturell und ökologisch, auf Geschlechtergerechtigkeit bedacht sowie Nachhaltigkeit und Integration anzielend gedacht und praktiziert werden.

In einer Situation von Heterogenität und Ambivalenzen des Lebens können im gemeinsamen Tun von Menschen neue Lebensmöglichkeiten entdeckt werden. Mission neuen Typs bedeutet, nicht zu fragen, was wir der Welt oder den Anderen zu bringen oder zu geben haben, nicht ein krampfhaftes Bemühen, wie wir die Anderen, die Fernstehenden, die Nicht-Glaubenden mit dem ewig gleichen, leicht veränderten oder noch besser beworbenen Programm „erreichen“ können; noch ein Werben darum, dass die „Abständigen“ in die vereinsmäßige und aktivistische Gemeinschaftslogik bisheriger kirchlicher Mitgliedschafts- und Veranstaltungsformate integriert werden. Eine solche Pastoral des Erreichen-Wollens verbleibt einerseits in einem instruktions-theoretischen Modell. Andererseits geht sie von einem veralteten Kommunikationsmodell einer einseitigen Sender-Empfänger-Relation aus: hier das Subjekt, dort das Objekt, hier die Wissenden, dort die zu Behelenden, hier die Guten, dort die, die das erst noch werden müssen. Mission ist heute ein wechselseitiges, interaktives Geschehen von Kommunikation in Gegenseitigkeit.²⁹ Gerade im Hinblick auf die sozialen Medien zeigt sich, dass der Versuch einer eindimensionalen Belehrungskommunikation nicht mehr angemessen ist.

Die missionarische Dynamik muss sich zuerst individuell-personal entfalten, indem ich im Kontext meiner eigenen persönlichen Erfahrungen und meiner alltäglichen Kommunikation mit Anderen das Leben und die Präsenz dessen entdecke und mitgestalte, was man gemeinhin Reich Gottes nennt. Es geht um Haltungen und einen Stil des Lernens, dann um die Suche nach neuen und angemessenen Worten, Symbolen, Erzählungen und Formaten, die das Leben im Licht Gottes ausdrücken können. Der Gedan-

²⁹ Vgl. Hubertus Schönemann, Missionsland Deutschland!? Vom Senden und Empfangen, in: Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (Hg.), „Lass mich dich lernen ...“. Mission als Grundwort kirchlicher Erneuerung (KAMP kompakt 4), Erfurt 2017, 40–67, <http://go.wwu.de/6g67-> (Stand: 15.9.2020).

ke der Pastoralität meint: Das, worum es in der Verkündigung geht, ist im Adressaten vor jeder expliziten Verkündigung bereits am Werk. Dies gilt sowohl für diejenigen, die sich für das Mysterium des Evangeliums bereits geöffnet haben und bewusst auf dem Weg sind, wie auch für diejenigen, die das so für sich nicht sehen.

Christliche Gemeinschaft und kirchliches Leben und Tun kommen dann als System der Ermöglichung, Unterstützung und Begleitung in den Blick. Kirche ist im angedeuteten Sinne missionarisch, wenn sie als ein (Beziehungs-)Raum begriffen und gestaltet wird, in dem Menschen die Möglichkeit erhalten, die Verheißung des Evangeliums in ihrem Leben zu entdecken und möglicherweise für sich anzunehmen. Das setzt Beziehungsqualität sowie angebotene und angenommene Gastfreundschaft voraus. Das griechische Wort für Gastfreundschaft, *philoxenia*, meint wörtlich: den Fremden oder das Fremde lieben. Dass Kirche als ein solcher Ermöglichungsraum ein Ziel der aktuellen Bemühungen um Charismenorientierung, neue Formate von Partizipation und gemeinschaftlich geteilte Verantwortung und Leitung wird, kann hier nur angedeutet werden.

Die Stärkung des *sensus fidelium* und der Synodalität als gemeinsames Gehen, Aufeinander- und Auf-Gottes-Geistkraft-Hören, als eines Stils des Dialogs und der Unterscheidung der Geister, wie ihn Papst Franziskus vorschlägt und einübt, ist Voraussetzung für eine missionarische Kirche, die sich verändern lässt. Das neue missionarische Paradigma besagt eben auch, dass Christsein nicht um der Kirche willen da ist, sondern Kirche der Ermöglichungsraum des Christlichen ist. Nicht die Kirche und ihre institutionelle und organisationale Gestalt sind Zentrum und Ziel der Mission, sondern Christus selbst, der sich zeigt und sich wahrnehmen lässt. Sehr bewusst haben die Konzilsväter in *Lumen gentium* 1 der Kirche die Rolle des Reflektors des Lichtes zugewiesen, das Christus selbst für alle Menschen ist, wenn sie formulieren: „Christus, das Licht der Völker, erleuchtet alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint.“

Zentralität und Peripherie zeigen sich somit neu: Das Zentrum ist nicht Kirche, das Zentrum ist Christus, wie und wo er sich zeigt. Daher sind pastorale Modelle, die auf dem Bild der konzentrischen Kreise um die Gottesdienstgemeinde oder den Priester herum aufgebaut sind, problematisch. Vielmehr sollte Kirche sich eher als nach außen orientierte Rezeptionsgemeinschaft des Wirkens Gottes begreifen, für die Aufmerksamkeit, Hören und Unterscheiden essenziell ist. Transformation der Pastoral und veränderte Strukturen können – missionarisch verstanden – nur das Ziel eines veränderten kirchlichen Selbstverständnisses haben: weg von exklusiver Heilsvermittlung und flächendeckender Versorgung und Betreuung von Mitgliedern hin zu kooperativer Zeugenschaft und exemplarischer Kirchlichkeit (Kirche für ...).

Eine missionarische Umkehrung der Denkart führt dazu, kirchlichen Dienst – vor allem betrifft dies die Rollen der hauptberuflich in der Pastoral Arbeitenden³⁰ – nicht intern, familial oder vereinsmäßig an den „Mitgliedern“ zu vollziehen, um „sakramental zu versorgen“ oder binnengemeindliche Gemeinschaftsvollzüge zu erhalten. Vielmehr sind die Getauften selbst zum missionarischen Dienst an ihrer Lebensumgebung zu ermutigen und zu begleiten, damit möglichst viele Menschen ein gutes Leben haben, darin den universalen Heilswillen Gottes entdecken und sich an seiner Realisierung beteiligen können.

Dr. Hubertus Schönemann/Dr. Tobias Kläden
Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP)
Holzheienstraße 14
D-99084 Erfurt
+49 (0) 361-541491-0
schoenemann(at)kamp-erfurt(dot)de
klaeden(at)kamp-erfurt(dot)de
www.kamp-erfurt.de | www.euangel.de

³⁰ Vgl. Valentin Dessoay, Kirche braucht Profis – aber keine Gemeindereferenten. Skizze einer neuen Rollenarchitektur, in: das magazin 4 (2017), <http://go.wwu.de/fixs6> (Stand: 15.9.2020).

A brief plea for pre-evangelization

Abstract

In theological publications, postulations supporting a return to pre-evangelization are increasingly appearing on the horizon. This term indicates the need to precede the proclamation of the Christian kerygma with the proper preparation of potential recipients of the Gospel, so that they can openly embrace the message of salvation with their faith. Pre-evangelization is thus already an evangelization, albeit an incomplete one, for it lacks the direct proclamation of the Word of God. Nowadays, pre-evangelization serves to inspire people to reflect on their existence and on the role of faith in their everyday life. In addition, it is about promoting evangelical values that are simultaneously completely human.

In theologischen Publikationen werden die Postulate der Rückkehr zur Prä-Evangelisation immer häufiger. Dieser Begriff weist auf die Notwendigkeit hin, die Verkündigung des christlichen Kerygmas mit einer Vorbereitung der potenziellen Empfänger*innen des Evangeliums vorzubereiten, damit sie sich im Glauben für die Heilsbotschaft öffnen können. Die Prä-Evangelisation ist bereits Evangelisierung, wenn auch unvollständig, denn es gibt in ihr noch keinen Raum für die direkte Verkündigung des Wortes Gottes. Die Prä-Evangelisation soll heute Menschen dazu inspirieren, über ihre Existenz und die Bedeutung des Glaubens im Alltag nachzudenken. Darüber hinaus geht es um die Förderung von Werten des Evangeliums, die gleichzeitig völlig menschlich sind.

The Church is inherently an evangelizing community, which proclaims the uniqueness and universality of the saving mystery of Jesus Christ. She demands of believers in Christ commitment to continual proclamation of the Gospel "in season and out of season." Due to the changes taking place in social reality, the proclamation of the message of salvation cannot rely on the repetition of the same content in the same way as if the world remains the same, and mankind – instead of proceeding along the paths of history – stands still. Therefore, it is necessary to call attention to reality and all phenomena that occur, as well as to "anew recognized sensitivity" of the people of today and to discern, what their true spiritual hunger is.¹

For this reason, there are voices calling for a return to pre-evangelization. This term – often used before Vatican II and in the post-conciliar era basically ignored in the Catholic Church because of its absence in the conciliar documents² – comes back in the

¹ Michael Paul Gallagher, *Hacia una nueva pre-evangelización. Reflexiones para el Año de la Fe*, in: *Razón y Fe* 1379 (2013), 117–128, here 120.

² Vincent Donovan, *Christianity Rediscovered*, London 2004, 44; Richard McBrien, *The Church. The Evolution of Catholicism*, New York 2008, 169; Francis D. Kelly, *The Mystery We Proclaim. Catech-*

area of theological reflection in the beginning of the twenty-first century. Today, the need to precede the direct proclamation of the Good News with appropriate preparation of the potential recipients of the Gospel to listening to it and acceptance of faith appears as an important challenge for pastoral theology.³ Although the legitimacy of the use of the term is sometimes questioned, it is worth addressing the issue of pre-evangelization, which defines part of the essential efforts serving the evangelization and is becoming more and more present in this area of interest to the Church.

For the sake of clarity, it is necessary to present first the meaning of the term "pre-evangelization" and then its reference to evangelization consisting in the direct transmission of the word of God. In addition, in order to fulfill the requirements of a plea as a defensive speech, arguments will be presented in favour of including pre-evangelization activities in the Church's saving mission. All this can be understood as an attempt to answer the question about the reasons of returning to the term "pre-evangelization" in theological reflection and in evangelization practice.

1. The characteristics of pre-evangelization

Pre-evangelization as a preparatory step to proclaim the kerygma is part of evangelization. It can simultaneously run with the complete evangelization (proclamation of the Good News of God who saves people) or precede it.⁴ The aim of pre-evangelization is to stimulate people's interest and make them ready to accept the Gospel of Jesus Christ. The pre-evangelization is focused on the man and his existential situation.⁵ At this stage the Church draws her attention to human needs, the social situation and the shape of the prevailing culture in the society. Then the evangelizers efforts are concentrated on the influence of the environment on human beings and their experience, ideals and values professed by them.

Focusing on people and their problems and needs, believers in Christ who are engaged in pre-evangelization try to create an atmosphere of waiting for the direct proclamation of the Christian message of salvation.⁶ For this purpose they assimilate the concepts used widely by people, they get to know their social status, and also pay attention to the influence exerted on them by the environment. They also try to inspire

esis for the Third Millennium, Huntington 2008, 115; Paweł Mąkosa, Preewangelizacja pierwszym i koniecznym etapem formacji chrześcijańskiej, in: *Katecheta* 7–8 (2010), 25–34.

³ Vicente M.^a Pedrosa Arés, Preevangelización, in: Vicente M.^a Pedrosa – Jesús Sastre – Raúl Berzosa (ed.), *Diccionario de pastoral y evangelización*, Burgos 2000, 913–916, here 916.

⁴ Alfonso M. Nebreda, *Sessiond'étude de asiatique sur la catéchèsemissionnaire*, in: *Lumen Vitae* 4 (1962), 623–637, hier 630; Mąkosa, *Preewangelizacja* (An. 2) 26.

⁵ Nebreda, *Sessiond'étude* (An. 4) 631; Tacorda, Linda T., Alfonso M. Nebreda, S.J. (1926-) and the Missionary Problem of Pre-evangelization, Roma 1995, 48–49.

⁶ Stanisław Dyk, *Pre-ewangelizacja*, in: *Kieleckie Studia Teologiczne* 2 (2003), 102–111, here 103.

people to transform their mentality, showing them a deeper sense of reality and encouraging them to take an interest in spiritual life. At the same time they try to remove from the human heart barriers that prevent them from accepting the Good News of salvation in Christ.

Evangelizers must take care not only of the appropriate choice of words to make possible the transfer of the Christian message in an understandable way, but their ministry should be challenging for people to search for the meaning of life. Therefore, the aim of pre-evangelization is to call into question the safety based on the possession of material goods or disposition of technical instruments. It is about sensitizing people to the existence of the invisible, as well as about stimulating their readiness to accept the gifts of God. This is achieved by reflection on the phenomenon of transience and death and the existence of what transcends the technical possibilities of measurement that is the human ability of thinking, showing love and experiencing sufferings, and to assume responsibility for their moral decisions. Pre-evangelization wants to show to people that human reality and its various components (for example the choices made in conscience, social and economic development, spiritual aspirations) need a reference to another higher reality which embraces them and which is the redeeming love of God.⁷

In order to fulfill this task, Christians involved in pre-evangelization want to learn about contemporary myths, which are present in the every-day life of people, their fears, hopes and unmet needs, as well as their achievements and problems in their environment. Believers are open to relations of friendship with others, and ready to learn from them what is good and to share with them their experience. They make an attempt to give an answer to human needs for commitment to promoting justice, peace and universal solidarity. Such an involvement demands initiatives aimed at defending human dignity in milieus affected by poverty and social backwardness.⁸

Because of risks and needs appearing in human life, and prejudices and objections to Christianity emerging in some environments, dialogue plays an important role in pre-evangelization. For the followers of Christ, it creates an opportunity to contribute to the very progress of mankind. Dialogue encourages its participants to seek the truth and to confront their views with the views of other people. It helps to get knowledge of other religions, beliefs and philosophical trends, so that evangelization can be developed according to the principles of inculturation and thus the evangelizers can criticize these elements of a culture that cannot be reconciled with the truth of Christ,

⁷ Nebreda, Session d'étude (An. 4) 631.

⁸ A.-M. Henry, *Préévangélisation et prémission*, in: Gérard Mathon – Gérard-Henry Baudry – Paul Guilluy – E. Thiery (ed.), *Catholicisme. Hier – Aujourd'hui – Demain*, vol. XI, Paris 1988, 816; Françoise Darcy-Berube, *Religious Education at a Crossroads. Moving on in the Freedom of the Spirit*, Mahwah 1995, 41–42; Henry van Straelen, *Ouverture à l'autre laquelle? L'apostolat missionnaire et le monde non chrétien*, Paris 1982, 222.

and appreciate and integrate with Christianity what are not in conflict with Christian Good News.⁹

In pre-evangelization, the active love of followers of Christ plays an important role. This love is manifested in their generous immersion in the fate of the people living around them. The task of the faithful is to show people the love of God through their witness of Christian life. This is possible through the establishment of contacts with the environment by friendly help, good example and openness to closer relations. In this way, the faithful bring the truth of the Gospel closer to people through their attitude, although it is still not preached in words.¹⁰ However, they already show people the way to salvation, when the mystery of Christ begins to shine through them in the world. Then experiencing the generous love of Christians, people feel provoked to ask them questions about its source. This testimony of love helps in preparing people's hearts to receive the message of the Gospel, because it strongly attracts attention because of its humanitarian significance. The place for witness is not only in interpersonal relationships, but also on institutional level in schools, hospitals, hospices and social welfare centers founded by Christians.¹¹

In pre-evangelization, it is important that not only individuals give a witness of faith but also the entire community. Christians demonstrate to people living in their environment the way to faith in Jesus Christ, bearing witness to the Gospel in their interpersonal relationships in communities.¹² Especially important is the actualization of the biblical ideal of communion, which as a rule of life encourages Christians to create fraternal references, marked by mutual service and reinforced by common celebration of thanksgiving for the gift of salvation. Promotion of relationships within the Christian community should be accompanied by openness toward people living a distance to the Church and by hospitality towards all who are in need. Thanks to this attitude, people can see that it is possible in today's world to live according to the Gospel in such interpersonal relationships, which are an alternative to the impersonal treatment of human beings in modern societies.¹³

Focusing on human persons and their needs, the evangelizers don't forget that there is also in pre-evangelization a place to show the credibility of Christianity. Therefore the pre-evangelization underlines the value of apologetics, which presents rational

⁹ Dyk, *Pre-ewangelizacja* (An. 6) 107; Gerald O'Collins, *Living Vatican II. The 21st Council for the 21st Century*, Mahwah 2006, 187; Ryszard Hajduk, *Ewangelia na forum świata. Od apologetyki do marketingu narracyjnego*, Kraków 2013, 88.

¹⁰ *Ad Gentes* No. 12; Argiro R. Sierra, *La revelación según René Latourelle*, Roma 2000, 67.

¹¹ Domenico Grasso, *Evangelizzazione. Senso di un termine*, in: *Evangelisation, Dhavamony, Mariasusai* (ed.) Roma 1975, 21–47, here 30–31; Mąkosza, *Preewangelizacja* (An. 2) 27.

¹² Paul Hitz, *L'annonce missionnaire de l'Évangile*, Paris 1954, 180.

¹³ Ryszard Hajduk, *Evangelisieren durch gelebte Communio*, in: *Studia Redemptorystowskie* 11 (2013), 117–133, here 79.

arguments in favor of faith in Christ.¹⁴ Apologists involved in pre-evangelization have the task of breaking the barriers to the Gospel posed by today's intellectual currents. They should have a positive attitude towards human efforts to discover the truth and build a better world.

2. Pre-evangelization in reference to evangelization

To evangelize is to share with others God's gift of salvation, proclaiming to the world the Good News of Jesus Christ, who reveals God as love and communion.¹⁵ The Gospel is a message of salvation (cf. Rom. 1:16). It is much more than positive-sounding information. Its proclamation evokes in people deep commotion and reaction in the form of conversion, so it is the Good News that "makes things happen and is life-changing."¹⁶ The fullness of the revelation given to the world in Jesus Christ is contained in the Christian message of salvation. Through the words of the Gospel, Christ himself speaks to people, touches their hearts and opens them to the gift of God's redemption.¹⁷

In the stricter sense of the word, evangelization means proclamation of the Christian message addressed to unbelievers. Its recipients are "peoples, groups, and socio-cultural contexts in which Christ and his Gospel are not known, or which lack Christian communities sufficiently mature to be able to incarnate the faith in their own environment and proclaim it to other groups".¹⁸ In the wider sense of the term, evangelization embraces the whole mission of the Church. In this perspective, it is the grace and proper vocation of the Church, an expression of her deepest identity.¹⁹ This concept covers the entire pastoral activity of the Church, orientated to the transmission of the Good News of salvation in Jesus Christ and to the hope which has her basis in God's involvement in the history of the world. In this form of evangelization it is not just about verbal communication of God's message, but about transmission of the Good News by words and deeds, orthodoxy and orthopraxis.²⁰ In the full sense of the term,

¹⁴ Domenico Grasso, *Il kerigma e la predicazione*, in: *Gregorianum* 41 (1960), 424–450, here 434; Małkosa, *Preewangelizacja* (An. 2) 26.

¹⁵ Marcelo Azevedo, *I religiosi, vocazione e missione*, Milan 1988, 211; Avery Dulles, *Vatican II and Evangelization*, in: Steven Boguslawski – Ralph Martin (ed.), *The New Evangelization. Overcoming the Obstacles*, Mahwah 2008, 1–12, here 3.

¹⁶ *Spe Salvi* No. 2; Hans-Josef Klauck, *Volk Gottes und Leib Christi oder: Von der kommunikativen Kraft der Bilder. Neutestamentliche Vorgaben für die Kirche von heute*, in: Günter Koch – Josef Pretschner, (ed.), *Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchengenerationen*, Würzburg 1994, 9–39, here 10.

¹⁷ Hitz, *L'annonce missionnaire* (An. 12) 86.

¹⁸ *Redemptoris Missio* No. 33.

¹⁹ *Evangelii Nuntiandi* No. 14.

²⁰ Rolf Zerfaß, *Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft*, in: *Konferenz der Bayerischen Pastoraltheologen* (ed.), *Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoral-theologischer Grundriss*, München 1994, 32–50, here 47–48.

evangelization covers then all three stages: credible proclamation of the Gospel to those who haven't heard it yet, pastoral and religious maturation of believers, as well as revival of faith in the hearts of those who have almost lost it.²¹

Pre-evangelization means missionary activity, carried out through the hidden life of Christ's followers – their presence in public life, witness and sharing the fate of people living on their doorstep. All this is properly evangelization, or at least leads to evangelization. Without direct proclamation of God's Word, it already "makes present Christ" which is the fundamental goal of evangelization of the Church.²²

It can therefore be assumed that there are two phases of evangelization: pre-evangelization in which there is no possibility of the proclamation of the Gospel and akerygmatic phase when the word of salvation is preached directly. It can be compared to the Old and New Testament, in which the same God fulfills the work of redemption. Activities of pre-evangelization are then part of evangelization, insofar as it demands them and completes them through the explicit proclamation of the truth about Jesus Christ, the Son of God and Savior of the world.²³

Ecclesiastic documents present the development of the theology of evangelization from the understanding of the presence of Christians in the world as pre-evangelization to the conviction that their living witness is already an authentic proclamation of the Gospel. Therefore, it is sometimes argued that the use of the term "pre-evangelization" is actually superfluous.²⁴ If the witness of life is already evangelization, the Gospel is transmitted even though the name of Jesus isn't pronounced yet. Then, activities to improve the material standard of the poor are no longer pre-evangelization that is only a phase preceding the proclamation of the Good News of salvation, but the very evangelization.²⁵ It is a form of proclamation of the Gospel by deed.

Beside efforts to distinguish pre-evangelization from other evangelizing activities, there is a tendency to emphasize its specificity and inadequacy in comparison to direct communication of the Good News of salvation in Jesus Christ. Pre-evangelization is a preparation for evangelization and consists in involvement of Christians in the so-

²¹ *Evangeliū Gaudium* No. 14; Ryszard Hajduk, *Wierni świeccy w ewangelizacji kultury. Zasady i pola działania*, in: *Studia Elbląskie* XIII (2012), 227–244, here 229.

²² Henry, *Préévangélisation et prémission* (An. 8) 816.

²³ Grasso, *Evangelizzazione* (An. 11) 32.

²⁴ Santo Raponi, *Il carisma dei Redentoristi nella Chiesa. Commento alle Costituzioni*, Roma 1993, 149; Jacques Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris 1994, 296; Édouard-Charles Lebeau, *La santé au secours de la foi. Regards catholiques sur la psychologie humaniste*, Montréal 2001, 109; Roger D. Haight, *Christian Community in History* vol. II. *Comparative Ecclesiology*, New York 2005, 404.

²⁵ Konrad Gründig, *Mission im Wandel – ein neues Paradigma für Kirche und Gemeinde heute? Anfragen und Anstöße durch die Missionsgesellschaft Bethlehem (SMB) und die Bethlehem Mission Immensee (BMI)*, Immensee, Schweiz, Berlin 2006, 70.

cial, cultural and human dimension of daily life. However, it is accompanied by silence, which can lead to "muteness" of evangelizers. This danger particularly increases when Christians encounter various difficulties of a social and ideological character and they are invariably rooted in the belief that there are still no conditions to proclaim Christ directly. Fearing rejection, they give up the direct proclamation of the truth of Christ in expectance of more favorable conditions. However, pre-evangelization cannot be an excuse to give up evangelization. This attitude doesn't agree with the zeal of the apostles after Pentecost. They didn't wait with the proclamation of the Gospel until the people were ready to assume an appropriate disposition to accept it but they started proclaiming the message of salvation to the world without delay.²⁶

Pre-evangelization can therefore be considered as part of evangelization if we use this term to describe the entire activity of the Church. Pre-evangelization constantly maintains her specific form because it is evangelization "at its initial and still incomplete stage"²⁷. She wants to convince people to recognize in Christianity what is important for humanity on the universal level. She cannot "create" confidence which is necessary to accept the salvation that embraces the human individual, when God himself comes to meet him or her in the person of Jesus Christ.²⁸ The basic method of pre-evangelization is dialogue that leads to the openness of people to the Gospel, to the confrontation of human notions with God's truth and to the search for the deeper meaning of human reality. And the method of evangelization is direct proclamation of the Name of Jesus Christ.²⁹ The daily experiences and efforts of man, his desires, problems and concerns are the content of pre-evangelization and the subject of evangelization is the kerygma. Evangelization is thus a proclamation of revealed truths to the people, and pre-evangelization links to things rationally knowable.³⁰ The aim of pre-evangelization is the human disposition to accept the Gospel and the goal of evangelization – conversion of hearts. In pre-evangelization the interest of Christians focuses on what can be accepted and shared by all people of good will: the absolute value of the human person, the defense of life, the primacy of truth, the importance of unity in the family and giving meaning to human life as to death. Evangelization transmits a call to faith in Jesus Christ – the only Redeemer of man and to inclusion into the life of the Church.

²⁶ Straelen, *Ouverture à l'autre laquelle?* (An. 8) 222.

²⁷ *Evangelii Nuntiandi* No. 51

²⁸ Richard B. Ramsay, *Certeza de la fe. La defensa del Evangelio en un mundo inseguro*, Barcelona 2008, 142.

²⁹ Maria C. Carnicella, *Comunicazione ed evangelizzazione nella Chiesa*, Torino 1998, 82.

³⁰ Ramsay, *Certeza de la fe* (An. 28) 131.

3. The reasons for pre-evangelization in contemporary era

Although it may sometimes seem that pre-evangelization is not a fashionable term today, however, there are also voices postulating appreciation of pre-evangelization, and therefore a greater concern for preceding the direct proclamation of the Good News with appropriate preparation of the potential recipients of the Gospel to listening and acceptance in faith.³¹ It is motivated by the situation in which the contemporary Church is performing her mission in the "traditionally Christian" countries. There are entire groups of the baptized which "have lost a living sense of the faith, or even no longer consider themselves members of the Church, and live a life far removed from Christ and his Gospel".³² Preaching the Gospel to such people is considered as part of the "new evangelization" or "re-evangelization", so it is necessary first to help them to discover their spiritual needs and awaken the desire to satisfy them. Only then it is possible to talk to them about salvation in Jesus Christ with the hope that the Christian Good News will be accepted by them.

So therefore there are pedagogical reasons which become more important especially when the "spirit of the times" makes difficult to accept the faith. In modern times, a boundless confidence in technological progress as well as the disappearance of a sense of guilt in the hearts of many people, and loss of consciousness of the domination of sin in their lives aren't conducive to transferring the message of salvation in Jesus Christ.³³ Without adequate preparation of listeners for acceptance of the Gospel proclamation of God's Word, it would be understood by them as a collection of legends and call for the practice of folk customs. In this context, pre-evangelization plays an important role as an inspirational human activity bearing conversion of thinking about life and the world, as well as an opportunity to clarify the key concepts of Christianity and to draw the attention of people to the role of faith in daily life.

So understood pre-evangelization seems to be similar to marketing activities that is based on knowledge of human needs and motivations. To gain their favour and interest in buying particular products, it is not enough to convince people of a high quality of offered articles. People are not interested in products, but they are looking for solutions to their problems. For this reason, marketers first try to help potential customers to be aware of what their need is and that isn't possible to cope. Then they can subsequently suggest their solution in form of the purchase of a specific product.³⁴ The error that the Church sometimes commits in her activities is the exclusive

³¹ Donal Dorr, *Option for the Poor and for the Earth*. Catholic Social Teaching, New York 2012, 223.

³² *Redemptoris Missio* No. 33.

³³ *Spe Salvi* No. 30; Hitz, *L'annonce missionnaire* (An. 12) 180; Grasso, *Il kerigma e la predicazione* (An. 14) 433.

³⁴ Claudia Hilker, *Kunden gewinnen und binden. Mehr verkaufen durch innovatives Marketing*, Karlsruhe 2009, 12; Eryk Mistewicz, *Marketing narracyjny. Jak budować historie, które sprzedają*, Gliwice 2011, 81; Eryk Mistewicz, *Czas politycznych najemników*, in: *Uważam Rze* 33 (2011), 96.

focus on the "product" - the Gospel as the best possible "offer" without proper consideration of the state of mind, needs and perceptive capabilities of her recipients.³⁵

By comparing pre-evangelization to marketing, one can give the impression that it is trying to limit human freedom and force faith in the Gospel. It is true that in marketing, communication is about not only a neutral message, but also persuasion.³⁶ In pre-evangelization, however, it has nothing to do with exerting pressure on a person or manipulation understood as a "strategic action" (J. Habermas), in which the purpose justifies the means. Pre-evangelization as a preparation for the direct proclamation of the Gospel is to stimulate people to think and use rational arguments to convince them to become interested in Christianity. Thus, it doesn't violate their freedom, but thanks to the content transmitted to them, it "liberates" their freedom (cf. Jn 8:32), expanding the field of its use and helping them to overcome contingency, that is, uncertainty as to the rightness of decisions made.³⁷

A second argument in favor of maintaining interest for pre-evangelization refers to sociological observations. There are some situations in which it isn't possible to preach the Gospel because it could be immediately rejected. Then the Church's involvement should be orientated toward promotion of the evangelic values which are indeed fully human. The participation of believers in building a civilization of love, and their witness of faith and solidarity aren't the proper evangelization, because it is a pre-kerygmatic period and it is understood as raising the attention of unbelievers. This is done through the spin-off from the attitude formed by the Christian faith, which is expressed in friendship, kindness, works of mercy and love of neighbor. This kind of behavior can be called pre-evangelization or radiating witnesses living faith in Christ.³⁸

Pre-evangelization is also supported by an argument coming from the area of communication, namely, the proposal to develop a framework for understanding and making decisions regarding the acceptance of the Gospel by its recipients. People don't make important existential decisions in an intellectual vacuum. Before the message of salvation reaches the audience, it is necessary to give the listeners an amount of information so that they know the truth about the foundation of the Christian faith and are able to set themselves free from erroneous philosophical and moral concep-

³⁵ Washington Uranga, *Comunicación, Iglesia y sociedad. Visión socio-elesiológica de la comunicación*, in: Gianfranco Ravasi – Jim McDonnell – Washington Uranga, *Evangelización y Comunicación*, Caracas 1994, 109–177, here 159.

³⁶ George Barna, *Marketing the Church. What They Never Taught You About Church Growth*, Colorado Springs 1988, 135; Udo Schmälzle, *Bekenntnis zu einer Kirche, die sich unter das Evangelium stellt*, in: Heribert Wahl (ed.), *Den „Sprung nach vorn“ neu wagen. Pastoraltheologie ‚nach‘ dem Konzil. Rückblicke und Ausblicke*, Würzburg 2009, 161–178, hier 168.

³⁷ Herbert Haslinger, *Das Handeln des Menschen zwischen System und Lebenswelt*, in: Herbert Haslinger u.a. (ed.), *Handbuch Praktische Theologie*, vol. 2. *Durchführungen*, Mainz 2000, 185–205, here 192.

³⁸ Gründig, *Mission im Wandel* (An. 25) 68.

tions.³⁹ This is achieved by dialogue with people representing other religions or followers of ideologies.⁴⁰ With regard to evangelization, dialogue is a form of pre-evangelization preparing the audience to receive the message because it allows the awakening of the interest of people for the spiritual dimension of reality, and at the same time to remove barriers from the human heart and mind that prevent acceptance of the Good News of Christ. Above all, dialogue corresponds to the action of God who communicates himself to people, initiating a relationship with them which is based on respect for human dignity and freedom.⁴¹

Pre-evangelization is an important activity in the service of preparation of evangelizers to preach the Good News. So formulated argument concerning the formation of communicators of the Gospel draws their attention to the need to assimilate appropriate language, which will allow preachers of the Gospel to enter into a contact with their addressees, and help their potential audience to obtain a new approach to well-known reality in the light of God's revelation.⁴² If the previous way of life of people, their language, mentality and approach to religion are included in *praeparatio evangelica*, their conversion can be seen as a continuation of the past, and not as a break with it. Thus understood, the phase of pre-evangelization is also challenging for the evangelizers to be able to establish a relationship with non-Christians and act in accordance with the Spirit of Christ working in him. From this point of view, the important role in pre-evangelization involves proximity, seeking contact with people and willingness to listen to them.⁴³

Another important argument in favor of greater interest in pre-evangelization is its historical background. It refers to the practice of the early followers of Christ, for whom the Gospel was always a current message in a dual dimension: the Gospel demands to be proclaimed to others, because this is the will of the risen and living Lord, and it gives shape to their daily existence. The early Church was aware of her mission performed in two ways. First, the presence of the Christian community itself evangelizes her environment. The second way of evangelization is the activity of missionaries who don't only know what they say, but have experienced what they preach.⁴⁴ Their participation in the life of the Christian community makes them credible witnesses of Christ, because where believers live according to the commandment of love, they ex-

³⁹ James W. Cox, *Preaching. A Comprehensive Approach to the Design and Delivery of Sermons*, Eugene 2002, 10.

⁴⁰ *Ad Gentes* No. 11; O'Collins, *Living Vatican II* (An. 9) 187.

⁴¹ Marcello Zago, *Buddhismo e cristianesimo in dialogo. Situazioni, rapporti, convergenze*, Roma 1985, 162.

⁴² Gallagher, *Hacia una nueva pre-evangelización* (An. 1) 127.

⁴³ Zago, *Buddhismo e cristianesimo in dialogo* (An. 41) 163.

⁴⁴ Klaus Berger, *Die Urchristen. Gründerjahre einer Weltreligion*, München 2008, 120.

perience His presence. It is He who enlightens and empowers them to undertake the mission to bring about the salvation of the world.⁴⁵

The very existence of Christian communities in ancient times was pre-evangelization, through what the environment might find out about the power of the Gospel, which is capable of transforming the lives of individuals and societies. Living in the world but not being of the world, the early Christians formed the shape of the life of the early Church. Her structure was based on the family and home communities whose way of functioning presented an alternative to the social and religious life in the pagan context. All in need of assistance, especially widows, strangers and sick people found support in the Christian communities. Women got respect and could actively participate in the religious life of their communities. Slaves weren't rejected and from the fourth century they could be released by their owners. Since then, enjoying the freedom of religion, Christians could develop social activities, building hospitals, orphanages and shelters for pilgrims. The emphasis wasn't so much put on the action of individuals, as on the pre-evangelizing witness of communities to the Gentiles. Before they heard the Good News, they could "see" the Christian truth in the deeds of the followers of Christ and admire the beauty of the living Gospel.⁴⁶

The activity of Christian thinkers and writers in a form of defense of religious beliefs and practices based on the Gospel against criticism of Gentiles served pre-evangelization.⁴⁷ The aim of their activity was preparation of the way for the Gospel through intellectual reflection, making it possible to recognize the differences between pagan religions and Christianity. In their texts, Christian thinkers presented mistaken interpretations of their adversaries in a sometimes ruthless manner, exposing the low level of morality, culture and religion found in the pagan world.⁴⁸ They urged their readers to reject polytheism, criticizing the ancient myths and their philosophical interpretations. In times of persecution, their texts showed the rationality of Christianity and appealed to the authorities for tolerance. They wrote also apologies due to the acquisition of new followers.⁴⁹

An example of an ancient apologist is a writer, Eusebius of Caesarea. His famous work *Praeparatio evangelica* directly refers to pre-evangelization – the preparation of peo-

⁴⁵ Piero Coda, La presenza di Gesù risorto nella Chiesa, in: Michel Vandeleene (ed.), *Egli è vivo! La presenza del Risorto nella comunità cristiana*, Roma 2006, 89–102, here 100.

⁴⁶ Victor Codina, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, Maliaño 2015, 76–77; Berger, *Die Urchristen* (An. 44) 121; E. Glenn Hinson, *The Evangelization of the Roman Empire. Identity and Adaptability*, Macon 1981, 34.

⁴⁷ Martin Pable, *Reclaim the Fire. A Parish Guide to Evangelization*, Skokie 2009, 19.

⁴⁸ Antoni Żurek, *Ewangelizacyjny charakter apologii chrześcijańskiej*, in: Franciszek Drączkowski – Jerzy Pałucki (ed.), *Ewangelizacja w epoce patrystycznej*, Lublin 1994, 125–131, here 128.

⁴⁹ Avery Dulles, *A History of Apologetics*, San Francisco 2005, 28.

ple interested in Christianity to accept the Gospel.⁵⁰ Due to their recipients, who were pagans and neophytes, he stayed first focused on remodeling the prevailing common forms of thought, in order to introduce later new concepts and issues specific to Christianity.⁵¹ In his work, the starting point was what is more general and easier. Subsequently he went to what is more difficult and more detailed. So he started from what is commonly known: the legends of pagan religions and secular philosophy, cosmology and ethics. He presented mythical gods as evil demons and pagan prophecies as lies and exposed the fatalism typical for pagan oracles. In the next step, he touched specific Christian themes such as the Incarnation of the Eternal Word and the Second Coming of Jesus. His aim was to form Christians so well instructed that they could join the public debate concentrated on philosophical topics. Their knowledge and wisdom of life helped non-Christians searching for the truth to discover the *vera philosophia* in the Christian religion.⁵²

The rule *revertimini ad fontes* promoted by Vatican II, obliges the contemporary Church to follow the first Christians who - especially in times of persecution hindering the direct proclamation of the Gospel - practiced pre-evangelization. Even if it didn't temporarily precede the open proclamation of the Gospel of Christ, it played an important role in the spread of the message of salvation. Missionary activity of the first Christian communities shows that pre-evangelization is closely linked with evangelization, although this first still needs completion in the form of explicit proclamation of the Christian kerygma.

Followers of Christ, living in the third millennium, who want to continue the work of evangelization, find inspiration in the activity of the early Christians to seek new ways of verbal communication of the truth of the Gospel. They are also encouraged to care for faithfulness toward obligations arising from baptism and acknowledgement of Jesus Christ as Lord and Savior. Their active presence in the ancient society reminds today's Church of the possibility, or even of the necessity, to prepare people's hearts through their openness, kindness and generosity practiced toward unbelievers, doubters and enemies of Christianity to receive the Gospel. The pre-evangelizing activity of the first Christian apologists draws attention to the indispensability of intellectual efforts in order to help believers in Christ to expand knowledge of the Christian faith as a way compatible with human nature, and so to make possible for them to reach the fullness of human development.⁵³

⁵⁰ Gianni Criveller, *Dar razón de las cosas de nuestra fe. Géneros literarios y misión jesuita en China al final del periodo Ming*, in: Perla Chinchilla – Antonella Romano (ed.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre culturaretórica y culturacientífica*, México 2008, 207–238, here 207.

⁵¹ Dulles, *A History of Apologetics* (An. 49) 64; Jean Sirinelli – Édouard des Places, *Introduction générale*, in: Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique*, Paris 1974, 7–54, here 40–44.

⁵² Żurek, *Ewangelizacyjny charakter apologii chrześcijańskiej* (An 48) 129; Sirinelli, *Places, Introduction générale* (An. 51) 37–38.

⁵³ *Spe Salvi* No. 6.

If evangelization without proclaiming the word of salvation is unthinkable, it means that there is room in the activity of the Church for pre-evangelization. Theological criterion in which is seen the distinction between pre-evangelization and evangelization is mainly a matter of explicit proclamation of the kerygma that is the message of divine redemption. Therefore, it isn't necessary to worry that acts performed in the field of pre-evangelization will be in opposition to the evangelization or regarded as her "inferior" or "secondary" manifestation. The term "pre-evangelization" should be treated with seriousness, without undermining the importance of the activities undertaken in this framework for the Church's mission.

Pre-evangelization and the preparation of the world for the proclamation of the message of salvation is true apostolate.⁵⁴ Although the *promotio humana* doesn't end with the proclamation of Christ's Gospel and evangelization doesn't identify with progress and human advancement, there is a close bond between them. Commitment to the liberation of man, inspired by faith - even if it is included in the pre-evangelization - is part of the evangelizing action of the Church which is involved in the work of liberation of people from sin, death, and their political and social consequences according to God's will.⁵⁵ The presence, testimony and cooperation in the construction of a more human world are indeed factors of the shaping civilization, but their actualization in circumstances demanding testimony of faith contributes to the development of evangelization. On the one hand, the term "pre-evangelization" indicates in this case that it is an action relating in a strict and necessary way to evangelization, or already belonging to it. On the other hand, it has an incomplete nature. In this context, paraphrasing the French biblical scholar Oscar Cullmann teaching about the fulfillment of the kingdom of God in the world, pre-evangelization can be described as "evangelization already and not yet"⁵⁶. This approach to pre-evangelization strengthens the desire to focus on all that in the evangelizing action of the Church goes beyond the explicit, verbal proclamation of the Good News of salvation.

* * *

⁵⁴ Gaudenzio Zambon, *Laicato e tipologie ecclesiali. Ricerca storica sulla „Teologia del laicato“ in Italia alla luce del Vaticano II (1950–1980)*, Roma 1991, 141; Zago, *Buddhismo e cristianesimo in dialogo* (An. 41) 235; Melo, Antonio Alves de, *A evangelização no Brasil. Dimensões teológicas e desafios pastorais. O debate teológico e eclesial (1952–1995)*, Roma 1996, 67.

⁵⁵ Haight, *Christian Community in History* (An. 24) 404; Gustavo Gutiérrez, *Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung*, Fribourg Suisse – Stuttgart 2009, 40; Roland Hardmeier, *Geliebte Welt. Auf dem Weg zu einem neuen missionarischen Paradigma*, Schwarzenfeld 2012, 114.

⁵⁶ Ryszard Hajduk, *Preewangelizacja w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, in: Wiesław Przygoda – Marek Fiałkowski, *Peryferie wiary wyzwaniem dla Kościoła*, Lublin 2015, 41–59, here 58.

The essence of pre-evangelization is to put a foundation under evangelization in the form of direct communication of the Word of God. *Praeparatio evangelica* increases the chance that the efforts of verbal proclamation of the Good News of Jesus Christ will be fruitful. The better understanding of what bothers the people of today and their deeper desire to reach the fullness of life guarantees greater "absorption" and openness toward Christian truth. In this perspective, pre-evangelization acts as a prophylactic, protecting evangelizers against frustration caused by the lack of successes in the proclamation of the Gospel. The awareness that someone is waiting for the word of salvation can reinforce their zeal to convey the Christian message to all mankind.

Pre-evangelization is the activity of the Church which doesn't require the carrying out of spectacular actions and of implementing original ideas. Preparation of human hearts to accept the Gospel involves all believers in Christ, not excluding anyone from the active participants in this work – the old, or disabled, or young, or uneducated. The consequence of the activity of the Church, aimed at creating an interest in Christianity is not a waiver of any other pastoral activities, including the proclamation of the Good News of Jesus Christ openly. What's more, pre-evangelization is closely linked with evangelization as its preliminary stage and its incomplete form. The raising of pre-evangelization to the rank of evangelization results sometimes in doubts regarding the meaningfulness of using this term, but this fact even more clearly reveals the great importance of this work for the Church's mission in that the proclamation of the Gospel occupies a central place.

Prof. Dr. Ryszard Hajduk CSsR

Professor für Pastoraltheologie an der Ermländisch-Masurischen Universität zu Olsztyn (Polen)

Gastprofessor an der Katholischen Universität zu Cochabamba (Bolivien).

ul. Hozjusza 15

11-041 Olsztyn

+48 89 523 89 46

reich-hart(at)wp(dot)pl

Mujeres-Iglesia Chile: evangelization, feminism, and faith in a Church in crisis

This article highlights the contribution to evangelization made by a women's movement in the Catholic Church in Chile. The members of the "Mujeres-Iglesia" give testimonies of their faith and share their stories about the double vulnerability women experience who are less privileged both in the church and society and as Christians in the Catholic Church, which is currently struggling for credibility.

Welchen Beitrag zur Evangelisierung die Frauenbewegung in der katholischen Kirche in Chile leistet, zeigt der vorliegende Beitrag auf. Eine doppelte Verwundbarkeit, als kirchlich und gesellschaftlich minderprivilegierte Frauen und als Christinnen in der katholischen Kirche, die aktuell um ihre Glaubwürdigkeit ringt, geben die Mitglieder von "Mujeres-Iglesia" Zeugnis von ihrem Glauben und teilen ihre Geschichten.

The following paper wants to offer an ecclesiological interpretation of a women's movement within the Catholic Church in Chile: Mujeres – Iglesia Chile. This movement, inspired both by Christian faith and feminism, was born in 2016 after a series of meetings of a small group of lay and religious women working full-time in different institutions of the Catholic Church in Santiago. Our starting point was the paradoxical experience of grace and woundedness derived from our Church belonging. We felt graced by our common call to be disciples of Jesus as women, by the particular gifts that each of us brought to the Church, and for the opportunity to be full-time ministers for our communities. But at the same time, we felt wounded and estranged by a Church that not always recognized our dignity and worth, and that had become a space in which we all had experienced some kind of abuse and discrimination. Thus, we felt the need to create a space of our own, in which we could reflect and pray, starting from our particular experience of being women and Christians within a Church that we loved, but too frequently also resented. Since those seminal meetings, the small group of women from Santiago has grown into a nation-wide movement, joined by women of all ages, spiritualities, socio-economic, and cultural backgrounds. We are united under the common call to promote women's dignity in Church and society, denounce patriarchal abuse as un-Christian, and rediscover our faith through feminist lenses.

I speak about "we" because I have been part of Mujeres-Iglesia since the beginning, even though due to my studies in the United States, I've mostly participated from a distance. However, during my travels to Chile, I have been able to join in crucial moments, such as our first feminist retreat in 2019, and give several workshops in different parts of the country, bringing feminist theology to discussions groups organized by M-I and by other Church groups interested in theology made by women. Thus, I

write this paper both as an M-I member and as a feminist theologian, trying to offer a discerned and thoughtful narrative of what we have experienced together.

This essay is not an exercise of self-promotion but rather a way of practicing gratitude. The proportions and impact that M-I has had within the Chilean Church have surprised us all. We did not plan to become a national movement or to be heard by so many people. The fact that our organization and message has become such a Good News for so many women, and also some men, have been received by us as a gratuitous gift from the *Ruah*. It is the Spirit bringing us new life in the midst of one of the worst crises that the Chilean Catholic Church has experienced. It is also the Spirit, connecting us with the “the joys and the hopes, the griefs and the anxieties”¹ of all Chilean women, and especially with those who are poor and afflicted amongst us, engaging with them in solidarity, and bringing their struggles and gifts to the attention of the whole Christian community. Mujeres-Iglesia has been a space in which we have been able to move from silence and weeping to proclamation and witness. I hope that this paper expressed at least in part, the joy that has filled this particular group of women who, from the fringes of the world and their own Church, have rediscovered the joy of the Gospel, that is not different from the joy of being sisters, “friends of God and prophets,” and graced women, called from within a wounded Church, and a wounded world, to actualize the Good News of healing, salvation, and new life, and strive for another possible world, and another possible Church.

M-I as a response to the wounds of sexual violence and discrimination.

“Woman, why are you weeping?” (Jn. 20: 13)

Theology can be defined as a response to a wound. It is precisely there, in our social, ecclesial, and personal wounds, where God encounters us, challenges us, and offers us new hope.² Expanding on that idea, Nancy Pineda-Madrid affirms that “like a wound, the work of constructing theology begins with an experience so compelling that it demands a response.”³ The pain of our wounds, and the wounds that we encounter in society and the Church, force us to rethink the way we imagine God’s salvific action in history and points us to places where liberation is desperately needed and strived for, places that are often relegated to the very margins of our human and social experience, but that are at the same time the humble places where integral human liberation is born. Just like the Good News of Jesus’ resurrection arose from

¹ Vatican II, *Gaudium et Spes*, no. 1. Austin Flannery, ed., Vatican Council II: The Basic Sixteen Documents: Constitutions, Decrees, Declarations: A Completely Revised Translation in Inclusive Language, Minnesota 2014.

² Mary McClintock Fulkerson, *Places of Redemption: Theology for a Worldly Church*, Oxford 2010, 12–18.

³ Nancy Pineda-Madrid, *Suffering and Salvation in Ciudad Juarez*, Minneapolis 2011, 3.

the wound of his violent and unjust death, the Good News of women's liberation and salvation emerges from their own experience of the cross, that is, their own experiences of gendered violence and discrimination that they inevitably encounter, sooner or later in life. When acknowledged in the community, those wounds can become places that open new paths towards salvation and new life.

The urgent need to create a space such as *Mujeres-Iglesia* was born from the depths of two connected wounds that shape our social and ecclesial present. First, the deep wound of power and sexual abuse by clergy members has redounded a profound crisis within the Chilean Catholic Church. The first public scandal in Chile arose in 2010 when a group of men denounced the priest Fernando Karadima for sexual abuse. This scandal was followed by several allegations against other members of the clergy, allegations that grew enormously in volume after pope Francis' visit in 2018. What initially appeared to be an issue only amongst the more conservative Church sectors revealed itself as a problem present in all groups of clergy, diocesan and religious, conservative and progressively minded. As a consequence of these scandals, the institutional Church's trust has dramatically diminished, and the country's secularization process has accelerated.⁴ The clergy's moral authority, which was the main card that the Church played in the public debate for decades, fell to the grounds.⁵ Therefore, the bishops and priests' voice, which was so dominant in the past, is hardly heard anymore, and the different groups of organized laity have serious problems to find their place in the ecclesial and national culture.

Second, the wound of sexual violence and discrimination towards women that has accompanied women's life and death for centuries reemerged as a cry of protest in the Chilean *Mayo Feminista* in 2018.⁶ Influenced by the *#MeToo* movement and in solidarity with several women who openly spoke about their abuse experiences, college students from all over the country organized strikes and sit-ins to denounce sexual violence within higher education institutions. The student's initiative derived into a massive protest movement that united women of all ages and social backgrounds, shaping Chile's political life till the present day. This movement has put the injustices that women experience daily into the forefront of political discussion, making the

⁴ As a reference, one can consult the "Encuesta Bicentenario" that has been tracking the changes in religious affiliation and belief in the past decade. "Encuesta Bicentenario," accessed December 19, 2019, <https://encuestabicentenario.uc.cl/>.

⁵ Two interesting texts that discuss the moral authority of the Catholic Church in Chile during the recent dictatorship and the transition to democracy can be found in: Pamela Lowden, *Moral Opposition to Authoritarian Rule in Chile, 1973-90*, 1996, <https://doi.org/10.1057/9780230378933>; Marcela Soto Reyes, "De La Defensa de Los Derechos Humanos a La 'Crisis Moral'. El Discurso Publico de La Iglesia Catolica Romana Chilena En La Post-Dictadura Militar", *Religión e Incidencia Pública* 2 (2014), 47–72.

⁶ There has been an explosion of publications around the feminist movement in Chile. For an introduction, I recommend the articles compiled in: Faride Zerán, ed., *Mayo feminista. La rebelión contra el patriarcado*, Santiago de Chile 2019.

hidden and silenced wounds of women a matter of public debate. It also connected young generations of women with their older peers, creating a bond of solidarity between different age-groups, and grafting the present movement into a long story of feminism struggle with Chilean roots.

While the sexual abuse crisis in the Church and the reemergence of the feminist movement in Chile can seem disconnected, they have much in common. They are examples of the public surfacing of voices of victims that were silenced and ignored for decades. Their brave voices have made us aware of spaces within the Church and society where human dignity is being trampled and abused. The truth of victims of clerical abuse and of women who have experienced sexual violence and discrimination left the repressed shadows of social existence, moving into the light of public truth-telling and discussion, putting an end to decades of silence and solitary sufferings. Thus, the silence and fear of abused women, children, and young adults have turned into a scandal. And the scandal has given rise to protest. And protest has become a productive space where new forms of solidarity among women and victims have emerged and where urgent demands of institutional and cultural change have surfaced.

Both the sexual abuse crisis in the Church and the feminist movement give witness to the perverse ways in which toxic masculinity, power, and sexuality intersect, to the detriment of the dignity of women, children, and other groups of marginalized and oppressed people. According to Damiela Eltit, Chile is undergoing a male leadership crisis with expression in the different systems where male power is allocated.⁷ For her, the ecclesial scandals were one of the first symptoms of a society that no longer wanted to suffer from abusive power dynamics in silence. The scandals “automatically generated a certain inability to continue leading with the customary censorship that permeated and exercised a sexual pedagogy against women throughout the entire social spectrum.”⁸ Both the crisis in the Church and the feminist movement generated a space that allowed women to reflect and organize on their own terms, recognizing that abuse of power is an acute and unresolved problem present in all spheres of Chilean society.⁹

Finally, what the sexual abuse crisis in the Church and the new wave of feminist in Chilean society also have in common that they represent local expressions of global trends. Clerical sexual and power abuse is not a particularity of the Chilean Church, but a widespread phenomenon within the Catholic community with global proportions. Conversely, sexual violence and discrimination against women are not a peculiarity of Chilean culture and institutions, but something that women worldwide experi-

⁷ Damiela Eltit, “No hay plazo que no se cumpla,” in: *Mayo feminista. La rebelión contra el patriarcado*, ed. Faride Zerán, Santiago de Chile 2019, 60.

⁸ Eltit, 60.

⁹ Eltit, 60.

ence in similar and yet particular ways. Thus, the Chilean *Mayo Feminista* and its aftermath cannot be understood without referring to similar movements such as *#Me-Too* in the United States, *#NiUnaMenos* in Argentina and Mexico, and other forms of protest that have emerged all over the globe. This is also true about the emergence of feminist movements among women of faith. Situated in the same intersection as Chilean women, groups such as *La Revuelta de las Mujeres* in Spain,¹⁰ *Maria 2.0* in Germany¹¹ have emerged from within the Catholic Church to give a response to the double wound of the sexual abuse crisis and their own experiences of sexual violence and gender discrimination inside and outside the Church.

As many of these groups, *Mujeres Iglesia* has been a response of the *Ruah* to women's wounded reality within the Church and society. It has been a creative space opened by the Spirit, amid a Church in crisis and within a country reckoning with the pervasiveness of sexual abuse, discrimination, and violence. Hence, M-I's first nationwide encounter started with a moment of sincere and open acknowledgment of our wounds as catholic women. The first moment of communal discussion and reflection was accompanied by the question that the resurrected Jesus addressed to Mary Magdalene outside of the tomb: "*Woman, why are you weeping?*" (Lk. 20: 13). The organizers of the encounter recognized that women of the Church have plenty of reasons to cry. They share several negative experiences that repeat themselves, regardless of the diverse ecclesial contexts in which women find themselves.¹² Amongst those reasons, the women who participated in the first encounter named the pervasiveness of authoritarianism and *machismo* within pastoral councils and communities; the distorted image of Mary, that is idealized as a subservient and passive woman, always occupying a secondary place, just as women within the Church; the male control over female bodies; the problematic inhibition of women's pleasure and sexuality; the inequality that raises in families when the children are born; and the sin of clericalism, that redounds on an experience of being unheard, reduced to roles of service, and excluded in all the spaces where vital decisions are made.¹³

The sexual abuse crisis in the Church profoundly affected catholic women. First, because many of them are amongst the abused. While most of the allegations against priests involve children and young men, clerical abuse against women is also pervasive. Nevertheless, according to Carolina Del Río, there is still now a strong reluctance to make their experiences public. A mix of fear, shame, lack of hope in Church institu-

¹⁰ Asociación de Teólogas Españolas, "Revuelta de las mujeres en la Iglesia: '¡Basta ya!,'" Religión Digital, February 9, 2020, https://www.religiondigital.org/espana/Revueltad-mujeres-Iglesia-igualdad-costumbre_0_2202679740.html (21.6.2021).

¹¹ Deutsche Welle, "Germany's Catholic Church: Women Are Pushing for Equality," DW.COM, accessed November 27, 2020, <http://go.wwu.de/aeu5m> (21.6.2021).

¹² Bernardita Zambrano et al., "Primer encuentro mujeres-Iglesia: Ruah, aliento de Dios en Nosotras," Revista Mensaje (blog), 2017, <http://go.wwu.de/x1gyx> (21.6.2021).

¹³ Zambrano et al.

tions, and extreme woundedness have prevented women from openly speak about the abuses they have experienced in Church contexts.

Furthermore, the ingrained notion that women are guilty of men's sexual advances, particularly of priests, has often prevented them from speaking out.¹⁴ Women of M-I acknowledged this problem in their second national encounter, when they expressed “the urge to verbalize, name, and speak about what has been silenced during all these years.” For them, “it is imperative to name and dare to talk about the different forms of abuse that we have experienced.”¹⁵ M-I meetings have become safe spaces where we can share their abuse experiences without fear of being shamed or ignored. Within those spaces, women’s stories’ sacredness has been respected, without forcing anyone to speak publicly if they don’t want to.

M-I has also become a place of articulation that has allowed us to express our solidarity with the few women-victims from within the Church who have made their cases public. An illustration of this solidarity was the public manifestation that M-I and members of the *Red de Sobrevivientes de Abuso Eclesiástico* organized outside a Jesuit residence in Santiago when the allegations of the theologian Marcela Aranda against the priest Renato Poblete SJ were made public.¹⁶ On that occasion, we composed a prayer inspired by a text by Rose-Mary Radford-Reuther, that has accompanied us ever since:

“We love and affirm our sister (*name*), who has been hurt.

Although she has been injured, she is not destroyed.

Although she has been demeaned, yet she has not lost her integrity.

Although she has been subjected to ugliness, yet she is still beautiful.

Although evil has gripped her, yet she is still good.

Although lies may seek to impugn her, yet she is still truthful.

We affirm her wholeness, her goodness, her truthfulness, her integrity, her beauty.

We ask our God – Mother and Father – to dispel the forces of destruction, ugliness, violence and lies that seek to make so many women their victims.

¹⁴ Carolina Del Río, “Las Invisibles,” in: *Vergüenza: Abusos En La Iglesia Católica*, Santiago de Chile 2020, Kindle Edition.

¹⁵ Bernardita Zambrano, “Mujeres-Iglesia ... La Historia.” (Unpublished, October 2020). The translations from Spanish to English are mine.

¹⁶ A video about the manifestation in: Meganoticias, “[VIDEO] Realizan manifestación en apoyo a Marcela Aranda en colegio San Ignacio,” *meganoticias.cl*, April 30, 2019, <http://go.wvu.de/q4cxr> (21.6.2021); About Marcela Aranda's and the other 22 women who where abused by Renato Poblete: “Un conocido jesuita chileno abusó de 22 mujeres en un período de 48 años,” *Religión Digital*, July 31, 2019, <http://go.wvu.de/c4c9-> (21.6.2021); And a letter by the women of the Red de Sobrevivientes, “El tesoro y el secreto que el corazón roto guardó por desgastados años”, *Red de Sobreviviente*, April 30, 2019, <http://go.wvu.de/ch0p7> (21.6.2021).

We ask you, Jesus our brother, to defend our sister, as you defended the woman who was going to be stoned, the woman with a blood-flood, the hunched woman in the temple, the pagan woman and so many women who followed you and trusted you.

We ask you, *Ruah*, Wisdom, Spirit of God, the feminine face of God, that you encourage women to break the cycle of silence, abuse, and violence; that you feed our anger and our compassion in the face of all kinds of injustices; that you open our eyes and ears, so the pain of women are heard in our churches and communities. Amen.”¹⁷

After the *Mayo Feminista*, M-I has also provided spaces to lament, pray, and stand in solidarity with women abused in all contexts, going beyond our ecclesial boundaries. The women of M-I had added their voices and bodies to several public manifestations of feminist women all over the country, including the yearly commemorations of the International Women’s Day on March 8th, the International Day for the Elimination of Violence against Women on November 25th, and several rallies and artistic interventions that have been organized by members of the broader feminist movement all over the country. The wounds of other women have been an occasion of lament, solidarity, and sisterhood with women worldwide, who are finally breaking their silence.

Finally, it is essential to mention that we are not the first Christian women to engage with other women in actions of prophetic witness and solidarity. Many of the M-I members have previously been involved in practices of service and promotion of women’s dignity amongst immigrant and indigenous women, imprisoned women, women who experience domestic violence, and women who experience poverty.¹⁸ This work was publicly recognized by Pope Francis when he chose to visit the San Joaquín women’s jail, where one of our members, Sister Nelly León, is a chaplain.¹⁹ Belonging to M-I has allowed many of us to read our previous efforts of solidarity with new eyes and continue to be engaged with them with renewed enthusiasm. It has also made us value and celebrate the diverse ways in which catholic women have bravely practiced

¹⁷ The first part of the prayer was taken from Rosemary Radford Ruether, *Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*, San Francisco 1986, 159.

¹⁸ A few books that narrate recent stories of catholic women engaged in solidarity with other women, striving together in causes of social justice and dignity towards women are: Hillary Hiner, *Violencia de Género, Pobladores y Feminismo Popular*: Casa Yela, Talca (1964–2010), Santiago de Chile 2019; María Soledad Del Villar Tagle, *Las asistentes sociales de la Vicaría de la Solidaridad: Una historia profesional*, 2018; Virginia R. Azcuy et al., eds., *Espacios de Paz: Lectura Intercultural de Un Signo de Estos Tiempos*, 1a edición, Colección Escritos Teológicos-Pastorales 24 (Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Agape Libros, 2018); Members of *Mujeres-Iglesia* work actively with marginalized women in many spaces. I only want to name two notable examples: Fundación Margen, <https://www.fundacionmargen.cl/>, that works with women who are sexual workers. (2) Fundación Mujer Levantate, <http://mujerlevantate.cl/>, who works with imprisoned women.

¹⁹ Meganoticias, *Papa Francisco En Centro Penitenciario de Mujeres*, 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=QphhYZLv5qk> (21.6.2021).

solidarity and sisterhood with other women, even in the darkest periods of our country's history and in spaces that are often invisible to the public eye.

Creating space for healing and prophetic witness:

Mujeres-Iglesia as a liminal space

“..and she saw that the stone had been removed from the tomb.” (Jn. 20, 1)

Starting from the double wound described in the previous section, M-I has attempted to create a space within the Church that women can claim as their own. Most M-I members already participate in other ecclesial spaces, such as parishes, lay movements, and vowed religious communities. Some work full-time as pastoral ministers, teachers, and theologians within the Church's institutions, and many offer their time as volunteers in their own ecclesial settings. Women who participate in M-I don't usually leave their previous spaces of ecclesial belonging but find new energies to continue in them in more fruitful and empowering ways. However, for some of them, M-I has become the only space within the Church that they feel they can belong. Thus, M-I has also appealed to the experiences and sensitivities of those catholic women who still have profound faith but feel alienated from the Church as an institution.

Mujeres-Iglesia has become a liminal space that stands between the denunciation of the forces of death and the celebration of the strength of life that shapes women's existence. It has been born from the empty tomb's creative space, where women mourned and cried, but also encounter the Good News of the justice of God, that raised the crucified Jesus into a new life. As Elizabeth Schüssler Fiorenza has argued, there are several structural similarities between feminist liberationists and early Christian “naming” of the experience of Jesus's death and resurrection.²⁰ They both begin with “the historical fact of unjust oppressions, the experience of struggle for a different world, and an encounter with victimization and death of a dehumanized person.”²¹ And they both “insist that the resurrection is a symbolic yet real justification for Jesus and all those little ones or nobodies who struggle for survival, human dignity, and liberation from oppression.”

Furthermore, both discourses allow us to understand that the resurrection is not a private religious event, exclusively related to the survival of the soul, but that it has political and bodily consequences because it is “a real vindication of the struggle for a world free from hunger, abuse, and injustice” and “requires the transformation of the world as we know it.”²² The liminal space of the empty tomb also reminds us of the

²⁰ Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*, London 2015, 130.

²¹ Schüssler-Fiorenza, 130.

²² Schüssler-Fiorenza, 131.

centrality that women disciples had in the movement of Jesus and how they contributed to shape the early Christian tradition. The fact that women-disciples, who appear to be secondary and even unnamed in much of the Gospels, became the central witnesses of Jesus death, and the first to receive the Easter message in the empty tomb, clearly indicates that women were prominent within Jesus' movement, and contributed to give shape to early Christian proclamation.²³

Mujeres-Iglesia is also a liminal space, both within the Church and amongst the broader feminist movement, because it rejects the caricatures that oppose Christian faith and feminism as incompatible and situates itself in the productive intersection between the two. While women are clearly the majority in the Church, and most of the evangelization task is in our hands, our voices are marginal and often silenced. We live through the paradox of being unavoidably present and, at the same time, invisible. Many times idealized as servants and mothers, but at the same time marginalized, excluded, and silenced, especially from spaces of power, and very visibly in much of our liturgies. Women are invited to pray and serve, but not to lead. They are invited to listen, but not to preach. The open rejection and prophetic denunciation of women's unequal status within the Church situate M-I members many times in positions of conflict with Church structures and institutions and the patriarchal views that many of the Church's members hold. Thus, we have to walk through the fine line of critical belonging, situated at the borders of the Church, that as María Cristina Inogés says, is a position in which nobody pays us much attention, but that allows us to be where Jesus moves with ease and the Spirit blows with cleansing freedom.²⁴

Being peripheral to the Church, M-I is also engaged in going forth into spaces where the Church is peripheric, entering into dialogue with the broader feminist movement. Amongst feminists, we are also liminal because, for many of them, the Church is irredeemable patriarchal. Instead of being a space of liberation, empowerment, and celebration of women's dignity, the Church and its faith are perceived as an added source of oppression for women, and not without good reasons. Still, many of the women of M-I, as many Christian women who have embraced feminist views before us, argue that they are feminist precisely because they are Christian. In the words of Virginia Azcuy, "in fidelity to the Gospel of Jesus Christ, in whom there is no longer male or female (cf. Gal 3:30), we choose to be feminists to reject sexism as contrary to the plan of God and to reciprocal human relationships."²⁵ We encounter, at the core of our Christian tradition, enough reasons to and inspiration to embrace the cause of women's human dignity and join in the struggle for equality and respect within the

²³ Schüssler-Fiorenza, 134–39.

²⁴ María Cristina Inogés Sanz, *No quiero ser sacerdote: Mujeres al borde de la Iglesia*, 2020, 52.

²⁵ Virginia R. Azcuy, "Teologías Feministas En/Desde América Latina y El Caribe. Entre El Florecimiento, La Diversificación, y El Reto de La Recepción," in *Desafíos de Una Teología Iberoamericana Inculturada En Tiempos de Globalización, Interculturalidad, y Exclusión Social.*, ed. Luis Aranguren and Felix Palazzi (Miami, EE.UU.: Convivium Press, 2017), 385.

Church and the wider society. Thus, we have also claimed our space amongst the great diversity that has filled the streets of Chilean streets under the common call of feminism, reminding our sisters that the Church is not only composed of priest and bishops, that we exist, that we want to be the voiced of all women who have been silenced and abused by the Church in the past, and that we are also engaged in the struggle for women's dignity in all spaces of society, including our own Christian communities.²⁶

The Church's magisterium has acknowledged the irruption of women in public life and their fight for equal rights and dignity as a "sign of the times" since the times of Vatican II. In other words, the Church has recognized the fight for women's equality in civil society is a privileged place where the Spirit seems to be at work in the contemporary world.²⁷ *Gaudium et Spes* even affirms that "every type of discrimination, whether social or cultural, whether based on sex, race, color, social condition, language or religion, is to be overcome and eradicated as contrary to God's intent" and particularly regrets discrimination against women, who in many parts of the world are "denied the right to choose a husband freely, to embrace a state of life or to acquire an education or cultural benefits equal to those recognized for men."²⁸ Since then, magisterial words around the dignity of women abound. Still, the Church has been much slower in recognizing and validating the irruption of women's movements for equality and dignity within its structures. Pope Francis has acknowledged this problem only recently, calling for the creation of "broader opportunities for a more incisive female presence in the Church" and for their inclusion in places "where important decisions are made, both in the Church and in social structures."²⁹

These paradoxes have not been left unnoticed by women of M-I, who push to make real the principles of non-discrimination and equal dignity of men and women within the Church. We continue to feel like "guests in our own house," belonging to a predominantly female space but dominated by males.³⁰ Still, there are no complete agreements on what is the more productive path to overcome these inequalities. Most agree with Pope Francis: it is central that women gain access to places where decisions are being made. It is a topic that has been discussed in several of M-I's encounters, and that is a part of many of the letters and declarations that the coordination

²⁶ Mujeres-Iglesia, "Nuestra verdad: Mujeres-Iglesia Chile con el 8-M", March 8, 2019. The document was printed and handed to other women during the public manifestations organized for International Women's Day. Zambrano, "Mujeres-Iglesia ... La Historia."

²⁷ Magrit Eckholt, "La Cuestión de Las Mujeres Como Signo Permanente de Los Tiempos. Legado y Misión Del Concilio Vaticano II," *Proyecto*, no. 63–64 (2013): 11–28.

²⁸ Vatican II, *Gaudium et Spes*, no. 29. Flannery, *Vatican Council II*.

²⁹ Pope Francis, *The Joy of the Gospel: Evangelii Gaudium* (Washington, DC: Vatican City, 2013), #103.

³⁰ Carmel E. McEnroy, *Guests in Their Own House: The Women of Vatican II* (Eugene, Oregon, 2011), 5.

team of M-I has sent to the Chilean bishops and the wider Church. In a public letter sent to Pope Francis, which also men were invited to sign, they wrote:

“Many of the women signatories of this letter – and also men – want a more active role of women in our Church, more participation in decisions, more responsibilities, and more leadership. We want to have in the Church the same spaces that we have already won in civil society. Otherwise, the exodus of the women from the ‘boat of Peter’ will be bigger and bigger and more inevitable.”³¹

Part of the problem that catholic women face today is the intense contrast between their experiences inside and outside the Church. While there are still several problems of discrimination and lack of access to power for women in politics, economics, and other spheres, the feminist movement's gains outside the Church are unparalleled within it. Thus, the cultural rift keeps getting bigger, alienating many, to the point of provoking a silent but consistent exodus of women from the Catholic Church.

The exclusion of women from spaces of decision making is deeply tied to the problem of clericalism. Clericalism is a problem not only because women are excluded from the clergy and cannot yet be ordained. It is also a problem because it perpetuates abusive and arbitrary forms of using power that had created the conditions for conscience and sexual abuses.³² In practice, it has created members of first and second class within the people of God, denying the fundamental equality that we all share by our baptism, and allowing a sense of elitism within the Church that is necessary to eradicate. For some women from M-I, ordaining women will be an essential step towards a solution. For others, including women in the clergy ranks will only perpetuate clericalism, reinforcing the power structures they reject.

In any case, *Mujeres-Iglesia* has constituted itself as a space that remains communion with the wider Church and the clergy, but that has defended its autonomy, as a space free from any clerical and male supervision. It has become an *ekklesia of women*, or a Women-Church, as described by Elisabeth Schussler Fiorenza and Rose-Mary Radford Ruether, respectively. A space where women can practice radical forms of democratic sisterhood, modeled in the vision of the first Christian communities, and in Jesus's movement, who promoted discipleship of equals.³³ Having our own space has allowed us to speak freely and boldly about the challenges we face as Christian women. It has allowed us to renew our liturgical language and practice, allowing for creativity and exploration. It has been a space to explore our spirituality and engage in the study of feminist theology. Reserving many of our activities only to women has allowed us to

³¹ «Mujeres Iglesia» a Francisco: «No volveremos a callar», *Kairós News* (blog), May 29, 2019, <http://go.wuu.de/3qoj0> (21.6.2021).

³² Zambrano, “Mujeres-Iglesia ... La Historia.”

³³ Azcuy, “Teologías Feministas En/Desde América Latina y El Caribe. Entre El Florecimiento, La Diversificación, y El Reto de La Recepción,” 183; Ruether, *Women-Church*; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation* (New York, 1993).

experience tremendous freedom and create deep relationships based on mutual trust, friendship, and love. Still, we dream of a Church where women and men can sit at the same table as equals, sharing the same responsibilities, and acknowledging each other's gifts. Having our own space is only a necessary step towards achieving the dream of a Church that resembles in a better way the fact that we are all a pilgrim people, united by our common hope, that is the Kingdom of God.

Reclaiming our voice: from silence to proclamation

“... and she told them that he had said these things to her.” (Jn. 20:18)

One of the significant gifts that we have received by participating in Mujeres-Iglesia has been the gift of finding our voice. Empowered by the Spirit, we recognize that even amid a Church in crisis, the Gospel continues to be good news for humanity, and particularly to women. Creating a space of our own has allowed us to freely explore the gospels and read them with new eyes, starting from our particular and diverse experiences as women. Thus, M-I had made possible a renovated encounter with the Word, mediated by feminist and liberationist hermeneutical lenses that we inherited from other Christian women who before us dared to read the Bible and share their exegetical insight, spiritual wisdom, and theological reflections, starting from their experiences as women. Amongst the diversity of approaches that feminist theology offers, M-I has felt most at home with authors that can be considered Christian reconstructivists. According to Virginia Azcuy, feminist theologians from this current aspire to find a theological nucleus of liberation for women within the Christian tradition. They also visualize a profound transformation, and a real reconstruction, not only of ecclesial structures but also of the whole of society.³⁴

Therefore, in our renewed encounter with our Christian heritage, and with the gospel narratives, in particular, we have followed the three hermeneutical steps proposed by Elisabeth Johnson in *She Who Is*. Starting from the foundational experience of “protest against the suffering caused by sexism and a turning to the flourishing of women in all their concrete femaleness,” feminist theology recognizes three interrelated tasks or steps. First, we need to critically analyze inherited oppressions and the hidden dynamics of domination present in Christian tradition's language. Consequently, we need to expose the “ruling-male-centered partiality” of what has been considered universal and disinterested approaches to our faith, denouncing the sexist bias present in the Christian tradition.³⁵ Second, we need to “search for alternative wisdom and suppressed history” and collect the bits and pieces inside and outside

³⁴ Azcuy, “Teologías Feministas En/Desde América Latina y El Caribe. Entre El Florecimiento, La Diversificación, y El Reto de La Recepción,” 386.

³⁵ Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York, 2017), 27.

mainstream theology that “hint to untold stories” of women's contribution to the tradition. Although women’s voices have been many times ignored, censored, or suppressed, “women have nevertheless always been there, in fidelity and struggle, in loving and caring, in outlawed movements, in prophecy and visions.”³⁶ Finally, we need to risk new interpretations of our Christian heritage, providing new articulations of theology and symbols “that would do justice to the full humanity of women as a key to a new whole.”³⁷

The animating insight that underlies this method is that whatever denies, diminishes, or distorts women's dignity is not truly redemptive, and what promotes the full humanity of women is authentically Holy.³⁸ In this, feminist and liberation theology converge because they situate the flourishing of human beings, and particularly of the oppressed, as one of the central goals of Jesus’ ministry and proclamation, and as an unavoidable dimension of the evangelization task of the Church. This convergence has been very evident, especially for those women within Mujeres-Iglesia that have participated for years in Christian Base Communities and are versed in the practice of popular reading of the Bible. The See-Judge-Act methodology - that starts from the experiences of oppression and poverty that shape the lives of popular Christian communities in Latin-America, to confront that experiences with the message of hope, joy, and liberation found in Scripture, and to act accordingly, engaging in actions of justice and solidarity within the community and the wider society – continues to be central to how we engage with the Bible and the social reality around us.³⁹

However, the convergence between feminist and liberationist hermeneutics is not absolute because feminism brings a new lens that focuses particularly on women’s oppression and liberation. Consequently, women will tend to read the Bible and the tradition in a much more critical way because they find in Scripture and Tradition not only its liberationist core but also the pervasiveness of patriarchal forms of oppression that are very much embedded within them. In our efforts to re-read our tradition and encounter the Gospel with fresh eyes, Mujeres-Iglesia members have become very much aware that “it is time to keep in mind that, in the Church, it is not enough to announce the Gospel. The Church also needs itself to be evangelized and become aware of what is of the Gospel and what is of the anti-Gospel in Her own life.”⁴⁰ Thus, if the Church is going to become the Church of the poor and for the poor, as Pope John XXIII and Pope Francis envisioned,⁴¹ she needs to let be evangelized by those amongst

³⁶ Johnson, 29.

³⁷ Johnson, 30.

³⁸ Johnson, 30.

³⁹ Leonardo Boff, *Church: Charism and Power: Liberation Theology and the Institutional Church*, trans. John W. Diercksmeier, 2012, 127.

⁴⁰ Inogés Sanz, *No quiero ser sacerdote*, 207.

⁴¹ Pope Francis, *The Joy of the Gospel: Evangelii Gaudium*, #198. (Washington, DC : Vatican City, 2013).

the poor who share the burden of the double oppression of economic exclusion and gendered violence and discrimination. Even amidst liberationist circles, women's voices continue to be frequently marginalized. Thus, our prophetic task is needed in all Church sectors – including the Christian Base communities – because everywhere we go, we are exposed to those who want to silence us or to relegate us to a secondary status.

To help women find their theological voice and provide a platform where they can share their spiritual insight with the rest of the Church, M-I has been offering weekly reflections on Sunday readings through its internet platforms. The idea of providing these reflections was born in 2018, during our Second National Encounter, in which we specifically reflected on our particular role as women in the task of evangelization. Gathered under the motto *El Evangelio que anunciamos las mujeres*⁴², women from the different corners of the country reflected on our particular mission as women in proclaiming the Good News amid a Church in crisis. Since then, each Sunday, a different woman is invited to share her reflection on the readings proposed by the Lectionary through a written text. These texts are shared with the whole ecclesial community through our internet platforms, and through other friendly webpages, such as the Jesuit magazine *Mensaje*, each Sunday publishes our reflections in the “Church” section of their site.⁴³ The reflections are not written only by those who have formal theological studies, or only by active members of M-I, but by women from different educational, social, and ecclesial backgrounds, mainly from Chile and other Spanish-speaking countries with whom we are connected.

In a Church where women are not yet allowed to preach in liturgical celebrations, *El Evangelio que anunciamos las Mujeres* has become a creative and productive space to make our voices heard and has allowed us to preach the good news of the Gospel. In words on one of the founder members of M-I, Bernardita Zambrano, through these reflections,

“The voice of women makes itself heard indirectly in the Sunday Eucharists, and most importantly, people in the Church is starting to become aware that the contribution of women can have a wider reach, and go beyond the private experience of faith in the family, or in the small base community where life is shared, or in the delivery of catechesis that involves just repeating traditional doctrine (written by men). The voice and spirituality of women is the seed of the Kingdom that is made public for the sake of evangelization.”⁴⁴

As women, we are allowing space for the unpredictable power of the Word of God, that according to Pope Francis, “accomplishes what it wills in ways that surpass our

⁴² The gospel that women proclaim.

⁴³ <https://www.mensaje.cl/category/noticias/iglesia/> (21.6.2021).

⁴⁴ Zambrano, “Mujeres-Iglesia ... La Historia.”

calculations and ways of thinking.”⁴⁵ We recognize that “the experience of Jesus liberates us, but hierarchal and traditional exegesis enslaves us again,” and that many times our “our view of the biblical texts is colored by the interpretation of men.”⁴⁶ Thus, reinterpreting the Gospel in a way that makes sense to us and other women is central in developing an adult and active belonging to the Church that takes our female humanity seriously, valuing their deeds, but also their words. As a consequence, the seed of the Gospel that grew unnoticed for so long within the silent and silenced hearts of women is now budding into fruitful and public reflections, bringing fresh interpretations and insights that fill us again with the joy of sharing the Gospel “to all places, on all occasions, without hesitation, reluctance, or fear.”⁴⁷ Overcoming fear, hundreds of women have shared their reflections. Inspired by their words, some communities and priests have even invited M-I members to preach in their Sunday eucharist. While it is a very humble start, and our voices will continue to remain marginal, they are not invisible anymore, and they cannot continue to be ignored. If everyone in the Church is called to live as missionary-disciples, as the Latin-American bishops gathered in *Aparecida* and Pope Francis have suggested,⁴⁸ the laity voices, and especially of women, cannot remain silenced any longer.

In this path of proclaiming the Good News, we have found inspiration in our sisters, friends, and mothers who preceded us in faith. We recognize that we have received a distorted image of women's role in the Church based on distorted stories about many women-disciples' lives through history. Thus, we found ourselves in need to rediscover the female figures of our tradition and reflect particularly on the role that women had in the movement of Jesus. Recognizing how the Spirit has worked through women and with women along history has reminded us of our blessedness and sacredness as women. As Elizabeth Johnson says, when women remember that they are also created in the image of God, they can celebrate the sacredness of other women and feel empowered to name them, “breaking the patriarchal silence about the vast heritage of female witnesses.”⁴⁹

We have celebrated women's discipleship stories, remembering their names on our encounters, going back to the Scripture passages where their stories are told, and creatively reinterpreting and reimagining their roles within their communities. Among the many figures that we have rediscovered together, Mary Magdalene, who has become M-I's patron saint, is most prominent. The fact that the first witness of the

⁴⁵ Francis, *The Joy of the Gospel*, #22.

⁴⁶ Zambrano et al., “Primer encuentro mujeres-Iglesia.”

⁴⁷ Francis, *The Joy of the Gospel*, #23.

⁴⁸ Conferencia Episcopal Latinoamericana CELAM, *Aparecida. V Conferencia General Del Episcopado Latinoamericano y Del Caribe: Documento Conclusivo*. (Bogotá, Colombia: Centro de Publicaciones del CELAM, 2008); Francis, *The Joy of the Gospel*, #120.

⁴⁹ Elizabeth A. Johnson, *Friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading Of The Communion Of Saints* (New York, NY, 1999), 169.

resurrection was precisely a women and that she was in charge of sharing the Good News with the other disciples has empowered us, providing us with an alternative model of sanctity that is distanced from the more passive and subservient forms of femininity that we were formed into considering saintly. We have celebrated her feast with local liturgical celebrations (2018), our first feminist retreat (2019), and a novena that was done online due to the pandemic (2020). Thus, Mary Magdalene's solemnity has become an occasion to celebrate our gifts as women in the Church and promote renovated visions of how female sanctity can look like.

The good news of the Gospel cannot be divorced from the good news of women's liberation because they are intrinsically connected. We are convinced that when women announce the Gospel, it becomes good news not only for us but for the Church as a whole. Catholics desperately need to value the multiple services and ministries that women practice, including the ministry of the Word. We are convinced that the Spirit's gifts are given to everyone and that we are also Priests, Prophets, and Queens, through our baptism.⁵⁰ We feel the need to remind our Church that "in the People of God there is no first, second, or third category Christians." And that our active participation "is not a matter of concessions of goodwill, but is constitutive of the ecclesial nature."⁵¹ Thus, we have dared to take the Pope's Word to heart and to offer our active and adult contribution to the life of the Church, offering our voices and the richness of our diverse talents and gifts to the vast ecclesial community.

Conclusions

Inspired by Mary Magdalene and the Resurrected Jesus encounter, I had divided my essay into three parts. First, I tried to answer Jesus' question to the Magdalene: "Woman, why are you weeping?" (Jn. 20: 13) For M-I, the cross of women is also the cross of Jesus. Acknowledging how patriarchy's evils had wounded us and our sisters became one of our movement's central starting points. Thus I dealt with the pain that women experience both in the Church and society, expanding on the double wound that gave rise to M-I: the wound of sexual and power abuse in the Church, and the wound of sexual violence and discrimination of women in all spaces of society.

Then, inspired by the image of the empty tomb, I explored M-I as a liminal space that situates itself between the pain of the multiple forms of death that women experience and the promises us new life that emerges from our woundedness. The empty tomb is not only a space of lament and weeping, but also the intimate space of encounter with the divine, and with our own graced nature as women. It is also a peri-

⁵⁰ Zambrano, "Mujeres-Iglesia... La Historia."

⁵¹ "Carta Del Santo Padre al Pueblo de Dios Que Peregrina En Chile (31 de Mayo de 2018) | Francisco," accessed December 1, 2020, <http://go.wvu.de/q01ev> (21.6.2021).

pheral space, both within the Church and amongst the feminist movement, and because of that, it is a creative space, where the Spirit of Life can bring about novelty and abundant life. And it is a prophetic space in which women can articulate an ecclesial response to the sin of patriarchy and clericalism and offer a self-critical voice that moves the whole Church towards conversion.

Finally, I dealt with how this movement of catholic women has engaged in the task of evangelization. Like Mary Magdalene and the women of the empty tomb, we have felt commissioned to share the Good News of the resurrection to our brothers and sisters. And we have started to do it, creating a space in which women can interpret Scripture and share their particular views on the Gospels with the rest of the Church and society. This has been done under the conviction that the Good News of Jesus is still a Good News for women and that the Church desperately needs to look at old truths with the diverse and graced eyes of catholic women.

Women have always been part of the Church. Their presence is not something new. What is new is that women are not only building the Church, but they are reflecting on the Church, opening new avenues for ecclesiology, critically reflecting about their own membership to the People of God. As Virginia Azcuy says, what is really unique is not that the women are Church, but that women are starting to name the Church.⁵² *Mujeres- Iglesia* has been a space for such a naming, a community that continues to feed me as a scholar, as a Latin-American Catholic, and as a woman. I hope that these ecclesiological reflections contribute to the task of naming the Church with female voices, in ways that continue to open avenues for the renewal for a Church in crisis, allowing the Spirit to do Her work amongst us.

Maria Soledad Del Villar Tagle Boston College USA delvillm(at)bc(dot)edu
--

⁵² Virginia R. Azcuy, Nancy E. Bedford, and Mercedes L. Bachmann, *Teología feminista a tres voces*, 1 edition (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2017), 172.

„Evangelisierung“ Kritische Anmerkungen aus biblischer Sicht

Evangelisierung – kein unschuldiger Begriff

Obwohl der Begriff „Evangelium“ (griech. εὐαγγέλιον) keine christliche Erfindung ist, hat er doch im frühen Christentum eine spezifische Prägung erfahren, die seinen Gebrauch künftig bestimmen sollte. In den ältesten vorchristlichen Belegen bezeichnet εὐαγγέλιον den Lohn für den Überbringer einer guten Nachricht, später dann die Nachricht selbst. Diese kann sich auf private oder öffentliche Ereignisse beziehen, und beides überschneidet sich dort, wo das Private von öffentlichem Interesse ist, z. B. bei der Geburt eines Thronfolgers, die den Fortbestand der Dynastie und damit der bestehenden Ordnung gewährleistet. Dabei hält sich die Vorstellung durch, dass eine Friedensordnung erst durch kriegerische Mittel hergestellt werden muss, weshalb das εὐαγγέλιον besonders häufig von militärischen Siegen kündigt. In diesem Sinne wird der Begriff auch von der Propaganda für das römische Kaiserhaus und die *Pax Romana* verwendet, die ihrerseits den politischen Hintergrund für das neutestamentliche „Evangelium“ bildet.¹

Da lässt es aufhorchen, wenn das älteste Lebensbild Jesu den Titel „Evangelium von Jesus Christus, dem Sohn Gottes“ (Mk 1,1) trägt und ein römischer Hauptmann am Ende bekennt: „Dieser Mensch war Gottes Sohn“ (Mk 15,39). Der römische Kaiser galt zu Lebzeiten als „Sohn Gottes“ (lat. *divi filius*) und konnte nach seinem Tod vom Senat zum „Gott“ (lat. *divus*) erklärt werden. Dagegen erhebt der Evangelist Markus im Namen Jesu einen konkurrierenden Machtanspruch. Dessen universale Reichweite verdeutlicht Matthäus durch den Missionsbefehl des auferstandenen Jesus: „Mir wurde alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden. Geht also und macht alle Völker zu meinen Jüngern, indem ihr sie tauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und sie lehrt, alles zu halten, was ich euch geboten habe“ (Mt 28,18–20). Durch die Auferweckung ist Jesus zum Weltenherrscher geworden, der von allen Menschen Gefolgschaft verlangt. Zwar taucht der Begriff „Evangelium“ an dieser Stelle nicht auf. Aber Jüngerschaft, Himmelreich und Evangelium sind bei Matthäus komplementäre Begriffe: Wo einer steht, müssen die anderen mitgedacht werden. So ist ein Schriftgelehrter, der Jesus nachfolgt, „ein Jünger des Himmelreiches geworden“

¹ Vgl. Martin Ebner, „Evangelium“, in: Ders. – Stefan Schreiber, Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart ³2020, 118–129, hier 123f (mit Belegen).

(Mt 13,52). Denn das Evangelium, das Jesus in Israel verkündet hat und das bis zu seiner Wiederkunft „in der ganzen bewohnten Welt verkündet werden wird“ (Mt 24,14), ist „das Evangelium vom Reich“ (Mt 4,23; 9,35; 24,14).

Die Schwierigkeiten, die der neuzeitliche Begriff „Mission“ mit sich bringt, namentlich seine Assoziation mit Eroberung und Kolonisation, lassen sich somit nicht schon dadurch aus der Welt schaffen, dass man ihn durch „Evangelisierung“ ersetzt. Denn auch im biblischen Begriff des Evangeliums steckt bereits ein weltumspannender Herrschaftsanspruch, der überall dort missbraucht wird, wo nicht sehr genau zwischen dem Himmelreich und den Reichen dieser Welt mit ihren irdischen Machtinteressen unterschieden wird. Die kanonischen Evangelien liefern hierfür klare und einfache Kriterien. Die Verkündigung des Evangeliums geht nach Matthäus regelmäßig damit einher, dass Jesus „in ihren Synagogen lehrt“ und „jede Krankheit und jedes Gebrechen (im Volk) heilt“ (Mt 4,23; 9,35). Demnach sind es geistige und leibliche Werke der Barmherzigkeit, welche die Authentizität des Evangeliums verbürgen. Dem entspricht der Lebensweg Jesu, den das Markusevangelium als Karriere nach unten beschreibt: Erst am Tiefpunkt seines Lebens, dem schändlichen Tod am Kreuz, wird Jesus öffentlich vom Hauptmann als Sohn Gottes proklamiert. Hier zeigt sich endgültig, was es heißt, dass „der Menschensohn nicht gekommen ist, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben zu geben als Lösegeld für viele“ (Mk 10,45). Dasselbe verlangt er auch von seinen Jüngerinnen und Jüngern, speziell vom engsten Kreis der Zwölf (Mk 10,41–44). Die weltweite Ausbreitung des Evangeliums ist kein Triumphzug,² sondern für die Gefolgschaft Jesu eine Zeit ständiger Prüfungen von außen wie von innen (Mt 24,9–14). Zum Marketing eignet sich diese düstere Prophezeiung Jesu nicht, und gegenüber glänzenden Erfolgen der Evangelisierung macht sie eher misstrauisch.

Evangelium – nicht erst im Neuen Testament

Wenn von Evangelisierung die Rede ist, dann häufig in einer markionitisch anmutenden Verkürzung, die das Alte Testament nur soweit in den Blick nimmt, wie es im Neuen Testament zustimmend oder kritisch rezipiert wird. Dabei wird übersehen, dass das Alte Testament genuin selbst Evangelium ist, wenn auch nicht dem Begriff, so doch der Sache nach. Nicht ohne Grund lässt Jesus bei seiner programmatischen Rede in Nazaret Jesaja für sich sprechen, um das Ziel seiner Sendung anzugeben, das – kurz gesagt – in der Hilfe für die Armen und der Vergebung für die Sünder besteht (Lk 4,16–21; Jes 58,6; 61,1 f.). Dieses Evangelium ist nicht neu, es wurde bereits im Alten

² Zwar sieht Paulus sich in 2 Kor 2,14 im Triumphzug Gottes, aber in einer Position, die ihn als Leidenden daran teilhaben lässt.

Testament verkündet.³ Im Kern besteht es darin, dass Gott sich den Menschen gnädig zuwendet, die sonst aufgrund ihrer materiellen Not oder ihrer Abkehr vom Gott des Lebens und seiner Weisung verloren wären.

Dieses Evangelium durchzieht das gesamte Alte Testament und prägt es grundlegend. Seinen Ausdruck findet es unter anderem in der Armenfrömmigkeit der Psalmen, z. B. in Ps 35,10: „Mit allen Gliedern meines Körpers bekenne ich: ‚HERR, wer ist wie du?‘ Du rettetest den Armen vor dem, der stärker ist als er. Du schützt den Armen und Wehrlosen vor dem, der ihn berauben will.“⁴ Gott ist den Armen besonders nah. Deshalb ist ihre Armut keine Schande, sondern ein Zeichen ihrer Würde, die sie in der Selbstbezeichnung als „niedrig und arm“ nicht verbergen, sondern hervorkehren.⁵

Das alttestamentliche Evangelium verdichtet sich in der Gnadenformel, die an zentralen Stellen begegnet, so bei der Offenbarung JHWHs vor Mose auf dem Sinai: „ICH-BINDA. Ein mitfühlender, gnädiger Gott bin ich, langmütig, treu und wahrhaftig, ICH. Ich Sorge für 1000 Generationen und bin bereit, Schuld, Verirrung und Verfehlung zu vergeben. Doch lasse ich nicht alles durchgehen, ich ahnde auch Schuld der Eltern an Kindern, Enkeln, Urenkeln und Ururenkeln“ (Ex 34,6f).⁶ Gott ist gerecht, deshalb kann er über das Unrecht der Menschen nicht einfach hinwegsehen, als ob nichts geschehen wäre. Aber seine Gnade ist weitaus größer, sie überdauert die Sünde, mit der sich der Mensch von Gott und seinen Mitmenschen abgewandt hat. Was hier verkündet wird, ist Evangelium – gute Nachricht von der Barmherzigkeit Gottes – und nicht etwa nur Vorbereitung auf das Evangelium, das Jesus erst später gebracht hätte. Gott bleibt sich und dem Bund mit seinem Volk Israel treu, indem er seinen Sohn Jesus als Künder desselben Evangeliums in diese Welt sendet und in Israel auftreten lässt.

Priesterlicher Dienst am Evangelium

Häufig wird die Bundestreue, die Gott mit Israel verbindet, exklusivistisch missverstanden. Man meint dann, dass das biblische Evangelium erst mit der christlichen Völkermission seine eigentliche, universale Dimension erreicht habe. Dabei wird jedoch übersehen, dass die Erwählung Israels nicht nur diesem einen Volk, sondern allen Völkern der Erde den Segen Gottes bringen soll. Israel wird nicht dazu erwählt, dass es

³ Auch im Neuen Testament wird übrigens nicht erst von Jesus, sondern davor schon von Johannes dem Täufer das Evangelium verkündet; vgl. Lk 3,18: „Mit diesen und vielen anderen Worten rüttelte Johannes das Volk auf. So verkündete er die Gute Nachricht (εὐηγγελίζετο).“ Übersetzung aus: BasisBibel, Stuttgart 2021.

⁴ Übersetzung aus: BasisBibel, Stuttgart 2021. Vgl. auch Ps 9,19f.; 10; 12,6; 40,18; 68,6f.; 69,34; 70,6; 82; 86,1; 94,3–6; 109,22.

⁵ Vgl. Christa Schäfer-Lichtenberger – Luise Schottroff, Art. Armut, in: Frank Crüsemann u. a. (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 22–26, hier 23.

⁶ Übersetzung von Erhard S. Gerstenberger in: Bibel in gerechter Sprache, hg. von Ulrike Bail u. a., Gütersloh 2006. Vgl. auch Dtn 4,31; Neh 9,17.31; Ps 78,38; 86,15; 103,8; Joel 2,13; Jona 4,2.

sein Privileg eifersüchtig hütet, sondern dass es als Volk der Bundestreue allen Völkern den Weg zur Gemeinschaft mit Gott und untereinander weist und diesen Weg stellvertretend für alle anderen geht. So spricht Gott zu Mose auf dem Berg Sinai: „Hört jetzt auf meine Stimme und haltet meinen Bund! Dann sollt ihr mein Eigentum sein unter allen Völkern. Denn mir gehört die ganze Erde. Ihr aber sollt für mich ein Volk von Priestern sein, ein heiliges Volk. Diese Worte sollst du den Israeliten sagen“ (Ex 19,5f).⁷ Um zu verstehen, was das bedeutet, muss man sich klarmachen, welche Stellung und Funktion die Priester nach biblischer Vorstellung in der Beziehung zwischen Gott und den Menschen haben. Was der Hebräerbrief diesbezüglich über den Hohepriester sagt, gilt für die Priester allgemein: „Jeder Hohepriester wird nämlich aus den Menschen genommen und für die Menschen eingesetzt zum Dienst vor Gott, damit er Gaben und Opfer darbringe für die Sünden“ (Hebr 5,1). Die Priester sind Priester nicht für sich selbst, sondern für die anderen, in deren Namen sie den Opferritual vollziehen, der von Gott selbst gestiftet wurde, um die von der Sünde gestörte Beziehung zwischen ihm und den Menschen wiederherzustellen. In diesem Sinne braucht das Volk Israel Priester, um seinen Bund mit Gott regelmäßig zu erneuern, aber es ist völlig unnötig, dass alle Israeliten zu Priestern werden. Ein Volk von Priestern wird nur dann gebraucht, wenn dieses Volk als Ganzes gegenüber den anderen Völkern priesterliche Funktionen erfüllen soll. Genau das bezweckt die Erwählung Israels, das aus den Völkern genommen und für die Völker eingesetzt wird zum Dienst vor dem Gott, dem die ganze Erde gehört. Gottes besonderes Eigentum ist Israel somit nicht exklusiv, sondern inklusiv. Sein Priestertum ist partikular, aber dessen Zielsetzung ist universal, ohne dass Israel deswegen die anderen Völker missionieren müsste.

Interessanterweise ändert sich diese Grundkonstellation auch dann nicht, als die Verkündigung des Evangeliums eine bis dahin ungekannte Dynamik über die Grenzen Israels hinaus entfaltet. Paulus, Galionsfigur dieser Bewegung, versteht sein Apostelamt als priesterlichen Dienst an den Völkern, dessen Kult in der Bekanntmachung des Evangeliums und der daraus resultierenden Opfergabe der Völker besteht. Diese Gabe sind einerseits die Heiden selbst, die das Evangelium annehmen. Andererseits sammeln diese als Gegengabe für den Empfang des Evangeliums Geld für die Armen in der judenchristlichen Urgemeinde von Jerusalem. Verkündigung und Diakonie, die in den Lobpreis Gottes münden, bilden zusammen den Gottesdienst, den Paulus im Zuge der Völkermission abhält. So schreibt er an die Gemeinde in Rom: „Ich tue dies aufgrund der Gnade, die mir von Gott zuteil wurde, der Gnade nämlich, ein Kultdiener (λειτουργόν) zu sein des Christus Jesus für die Völker und als solcher das Evangelium Gottes als heilige Handlung zu vollziehen (ἱεουργοῦντα); so soll die Darbringung der Völker, geheiligt durch den heiligen Geist, Gottes Wohlgefallen finden“ (Röm 15,15f).⁸

⁷ Übersetzung aus: BasisBibel, Stuttgart 2021.

⁸ Übersetzung aus: Zürcher Bibel 2007.

Dabei strebt Paulus keine lückenlose Völkermission an, sondern begnügt sich damit, in den Metropolen christliche Gemeinden als „Tempel Gottes“ zu gründen, in denen „der Geist Gottes wohnt“ (1 Kor 3,16). Sowohl Paulus als auch die Gemeinden verrichten ihren priesterlichen Dienst am Evangelium stellvertretend zugunsten derer, die dieses Evangelium nicht haben. So kann Paulus schon nach wenigen Jahren der Mission im Osten des römischen Reiches sagen: „Aber jetzt habe ich in dieser Gegend nichts mehr zu tun“ (Röm 15,23).⁹ Es treibt ihn ans andere Ende der Welt, nach Spanien, wo er aber nicht mehr ankommen wird (Röm 15,25–29). Das Evangelium Gottes ist ein Evangelium für alle Völker. Seine Verkündigung darf aber nicht mit flächendeckender Christianisierung gleichgesetzt werden. Wo Christinnen und Christen sind, sollen sie das Evangelium leben und bezeugen, nicht mehr und nicht weniger.

Evangelium ohne Grenzen

Der Anspruch des Evangeliums ist absolut, aber er darf nur von Gott und nicht von Menschen erhoben werden. Diesen Unterschied macht Jesus im Lukasevangelium sehr deutlich. Als seine Jünger einen fremden Exorzisten, der im Namen Jesu Dämonen austreibt, daran hindern wollen, verbietet er es ihnen und sagt: „Wer nämlich nicht gegen euch ist, der ist für euch“ (Lk 9,50). Als aber seine eigene Vollmacht, mit dem Finger Gottes Dämonen auszutreiben, infrage gestellt wird, verteidigt Jesus seinen Anspruch: „Wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut“ (Lk 11,23). Dahinter steckt die Vorstellung: Wo Gott nicht ist, da ist der Teufel; ein Drittes gibt es nicht. Wer daher dauerhaft den Dämonen entkommen will, der muss sich konsequent auf die Seite Gottes stellen, und das heißt aus lukanischer Perspektive: auf die Seite Jesu, der als Gesalbter Gottes die Befreiung aus der Haft der Dämonen bewirkt. Was für Jesus gilt, gilt aber nicht für seine Jüngerinnen und Jünger; auf sie geht der Anspruch Jesu nicht über. Sie müssen sich damit begnügen, in ihrer Gemeinschaft eine Möglichkeit der Zugehörigkeit zu Jesus zu verwirklichen. Sie dürfen aber von niemandem verlangen, sich ihrer Gemeinschaft anzuschließen. Es liefe dem Evangelium zuwider, wenn sie die Menschen außerhalb vor die Wahl stellen wollten, sich entweder ihnen anzuschließen oder der Verheißungen des Evangeliums verlustig zu gehen. Diese Unterscheidung zwischen Jesus und seinen Jüngerinnen und Jüngern ist wichtig, damit diese sich nicht blasphemisch an die Stelle Gottes setzen und ihre Gemeinde oder Kirche nicht mit dem Reich Gottes verwechseln. Sie dürfen sich auch nicht anmaßen, über Menschen zu richten, die Jesus und seine Botschaft ablehnen, so wie Jakobus und Johannes Feuer vom Himmel auf ein samaritisches Dorf herabrufen wollen, das Jesus die Aufnahme verweigert (Lk 9,51–56). Jesus hindert das nicht, Samariter als Vorbilder der Nächstenliebe und des gläubi-

⁹ Übersetzung aus: BasisBibel, Stuttgart 2021.

gen Gottvertrauens hinzustellen (Lk 10,25–37; 17,11–18). So sind es im Lukasevangelium gerade diese Fremden, welche die Ideale Israels und seines Messias verkörpern, ohne dadurch selbst – aus damaliger jüdischer Sicht – zu Israeliten zu werden. Es sind die Fremden als Fremde, die das Evangelium leben und verwirklichen, ohne in Israel oder dem Jüngerkreis Jesu eingemeindet zu werden. Das Evangelium kennt wirklich keine Grenzen – auch nicht die der Nachfolge Jesu.

Prof. Dr. Wilfried Eisele
Lehrstuhl für Neues Testament
Katholisch-Theologische Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen
Liebermeisterstr. 12
D-72076 Tübingen
wilfried.eisele(at)uni-tuebingen(dot)de
<https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/katholisch-theologische-fakultaet/lehrstuehle/neues-testament/lehrstuhl/>

Fremde Federn

Aspekte des Evangeliums. Zur kulturellen Rezeption des Christentums in historischer Sicht

Historiker*innen können zwar zu Begriffen wie Mission und Evangelisierung Begriffsgeschichten schreiben, die Begriffe selbst helfen ihnen aber nicht, historische Vorgänge zu verstehen, da diese zu sehr mit aktuellen Fragestellungen behaftet sind. In historischer Perspektive lässt sich aber etwas zur Rezeption des Christentums in verschiedenen Kulturen sagen.

Ein christentumsgeschichtlicher Ansatz vermeidet dabei eine Differenzierung zwischen Kirche, Christ*innen und Evangelium, weil diese Differenzierung historisch kaum zu fassen ist.¹ Zum einen waren Christinnen und Christen in ihrer am Evangelium orientierten Glaubenspraxis immer Kirche, zum anderen war in einer sakral verstandenen Welt² die Kirche als *communio sanctorum* immer auch dort, wo Christinnen und Christen mithilfe ihrer Verbindung zum Himmel die Welt sakralisierten.³ Die Sakralisierung scheinbar profaner Dinge wie z. B. eines frisch gebackenen Brotes war im Verständnis der Christinnen und Christen auch eine Form der Realisierung von Kirche.⁴ Diejenige Institutionalisierung und Professionalisierung der Kirche, die heute Grundlage vieler Debatten sind, entstand erst nach dem Zweiten Weltkrieg, auch infolge einer Fixierung des Sakralen auf die Institution Kirche. Wenn also im Folgenden vom Verhältnis von Christentum und Kultur die Rede ist, geht es um die Gesamtheit religiöser Praxis.

Ein historischer Blick auf die Rezeption des Christentums in verschiedenen Kulturen kann sich in dem hier zur Verfügung stehenden Rahmen nur auf Europa beziehen und muss auch hier exemplarisch bleiben.

¹ Zur Diskussion um die Christentumsgeschichte siehe zuletzt: Peter Gemeinhardt, *Patristik – Historische Theologie – Christentumsgeschichte? Neuere Perspektiven evangelischer Geschichtsschreibung der Alten Kirche*, in: *ThQ* 200 (2020), 110–134.

² Zur komplexen Frage der Sakralität siehe Hans Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017.

³ Vgl. Magnus Schlette – Volkhard Krech, Art. *Sakralisierung*, in: Detlef Pollack u. a. (Hg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden 2018, 437–463.

⁴ Vgl. Richard Wolfram, *Segenszeichen beim Ackerbestellen und Brotbacken*, Wien 1984 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte, Philosophisch-Historische Klasse 428).

Im Römischen Reich verbreitete sich das Christentum trotz starker Ablehnung stetig.⁵ Die Gründe für die Übernahme des Christentums waren vielfältig. Wunderberichte und der von den Märtyrer*innen bezeugte Glaube an die Auferstehung übten einen starken Reiz aus.⁶ Für die gebildeten Schichten spielte die große Annäherung der christlichen Denker an Stoa und Platonismus eine große Rolle.⁷ Wo es zu einer Übernahme des Christentums kam, wurden „viele polytheistische Praktiken mit christianisierten Inhalten überlagert“.⁸ „Solche Veränderungen brauchten eine gewisse Zeit. Das Christentum übernahm das äußere Gewand der Polytheisten nicht sofort und auch nicht ganz.“⁹ Letztlich entscheidend war allerdings die Vision Konstantins, der seinen Sieg über Maxentius auf das Zeichen des Kreuzes zurückführte. Dieser mächtige Gott führte am Ende dazu, dass sich die polytheistische Reichselite sehr schnell dem Christentum zuwandte. „Die christliche Kultur, die sich auf die Bedürfnisse der einfachen Leute ebenso einstellte wie auf die der Eliten, trug in der Spätantike mehr Gene ihrer ‚heidnischen‘ Vorfahren als spezifisch christliche Mutationen.“¹⁰

Die Rezeption des Christentums bei den „germanischen“ Völkerschaften lief nicht grundsätzlich anders, die Motivlage war im Prinzip sogar die gleiche. Die Goten, Burgunder und Vandalen nahmen sehr früh das Christentum in der arianischen Form an, weil sie den Gott des Römischen Reiches als den stärkeren Gott erfahren hatten.¹¹ Auch die Taufe des Merowingerkönigs Chlodwig im Jahr 499, die uns Gregor von Tours (538–594) mit legendarischen Zügen schildert, ist auf diese Motivlage zurückzuführen. Bewusst vergleicht Gregor von Tours Chlodwig dabei mit Konstantin, da er die Breitenwirkung von Chlodwigs Bekehrung nach dem Sieg über die Alamannen noch miterlebte.¹² Den Schutz des stärkeren Gottes zu wählen, war eine Sache der Klugheit.¹³

Der Erweis des stärkeren Gottes war deshalb für die angelsächsischen Missionare ein wesentliches Mittel der Christianisierung.¹⁴ Nach der Fällung der Donar-Eiche, bei der die Rache des Donnergottes ausblieb, brauchte Bonifatius kaum weitere Argumente für das Christentum.¹⁵ Da es den Germanen auf „die lebenspraktische Effizienz des

⁵ Vgl. Robert Knapp, *Pilger, Priester und Propheten. Alltag und Religionen im Römischen Reich*, Stuttgart 2018, 178–212.

⁶ Vgl. ebd. 213–247; 278.

⁷ Vgl. ebd. 253.

⁸ Ebd. 277.

⁹ Ebd. 278.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. Arnold Angenendt, *Das Frühmittelalter*, Stuttgart 1990, 127–133; 161–162.

¹² Vgl. ebd. 170–173.

¹³ Vgl. ebd. 421–422.

¹⁴ Vgl. Lutz E. von Padberg, *Missionierendes Christentum und nichtchristliche Religionen im frühen Mittelalter*, in: SZRKG 106 (2012), 483–503, hier 491.

¹⁵ Vgl. Hubertus Lutterbach, *Bonifatius. Mit Axt und Evangelium*, Freiburg 2004, 47–58.

Segen stiftenden Ritus“ ankam¹⁶, wurden die Bezeichnung mit dem Kreuzzeichen und das Sprengen des Weihwasser zu zentralen religiösen Riten des Alltags.¹⁷ Das eine mit eher apotropäischem Charakter für Gegenstände und Personen, die zu schützen waren¹⁸, das Weihwasser für alles, was heil werden oder wachsen und gedeihen sollte.¹⁹

In den antiken wie in den frühmittelalterlichen Kulturen wurde das Christentum rezipiert, weil es sich kulturell stark anpassen und auf Bedürfnisse eingehen konnte. Dabei veränderte sich nicht nur die religiöse Alltagspraxis, sondern wesentlich auch die kirchliche Struktur des Christentums und seiner Liturgie.

Im Römischen Reich war der Kaiser für die *Pax Deorum* zuständig.²⁰ Das Christentum akzeptierte es, dass der Kaiser dementsprechend in Religionsfragen eingriff und Konzilien einberief.²¹ Umgekehrt erhielten die Bischöfe Rang und Würde der traditionellen Oberpriester.²² Als unter Papst Damasus (366–384) das Christentum endgültig Eingang in gesellschaftliche Führungsschichten bekam, übernahm es deren Umgangsformen. Das kaiserliche Hofzeremoniell prägte die Liturgie u. a. durch die Einführung von Kerzen.²³ Römische Feste wurden christlich adaptiert wie z. B. das Fest des *Sol invictus* am 25. Dezember.²⁴

Bei den Germanen war die Anpassung an die jeweiligen Kulturen mindestens ebenso massiv. Die Kelten entwickelten ein auf Buße fokussiertes Christentum mit klösterlichen Zentren und dem Ideal der *peregrinatio religiosa*.²⁵ Im Frankenreich bildete sich ein vom Adel dominiertes Eigenkirchenwesen heraus.²⁶ Die numinose Allmacht Gottes, die sich im Gottesurteil und im Zusammenhang von Tun und Ergehen manifestierte, rückte in den Kern des christlichen Gottesbildes.²⁷ In das Zentrum der Frömmigkeit rückten Heilige und Reliquien²⁸, die Eucharistie der Antike wurde zur Privatmesse, die den Gläubigen speziellen Segen für alle möglichen Anlässe bot.²⁹

Die Bereitschaft zur Anpassung ermöglichte es dem Christentum umgekehrt, kulturelle Veränderungen zu initiieren. Im Römischen Reich wurde z. B. der Sonntag zum auch

¹⁶ von Padberg, *Missionierendes Christentum* (s. Anm. 14) 487.

¹⁷ Vgl. Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 356.

¹⁸ Vgl. ebd. 415.

¹⁹ Vgl. ebd. 416–417.

²⁰ Klaus Girardet, *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen*. Berlin 2010 (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 27), 104.

²¹ Vgl. ebd. 152–163.

²² Vgl. Johannes Neumann, *Art Bischof I*, in: *TRE Bd 6* (1980), 653–682, hier 660.

²³ Vgl. Henry Chadwick, *Die Kirche in der antiken Welt*, Berlin 1972, 189.

²⁴ Vgl. Alfons Fürst, *Die Liturgie der Alten Kirche*, Münster 2008, 61.

²⁵ Vgl. Angenendt, *Frühmittelalter* (s. Anm. 11) 205–213.

²⁶ Vgl. ebd. 179.

²⁷ Vgl. ebd. 183–185.

²⁸ Vgl. ebd. 186–190.

²⁹ Angenendt, *Geschichte der Religiosität* (s. Anm. 17) 488–514.

für Nichtchrist*innen verpflichtenden Feiertag und das Recht, Sklaven freizulassen, wurde eingeführt.³⁰ Bei den germanischen Völkern gelang es dem Christentum z. B., die Blutrache zu beenden und die Stellung der Frau durch Monogamie und Erbfähigkeit deutlich zu verbessern und das Verbot der Kindstötung durchzusetzen.³¹

An den antiken und frühmittelalterlichen Rezeptionen des Christentums wird also deutlich, dass Christentum und Kultur in ein enges Beziehungsgefüge kamen, bei dem sich vor allem das Christentum deutlich veränderte.

Seit dem Hochmittelalter war das Christentum in kulturelle Wandlungsprozesse involviert, die jeweils neue Anpassungen erforderlich machten.

Im 15. Jahrhundert kam es durch Humanismus und Renaissance, die Entwicklung der Technik und die Entdeckung neuer Welten zu äußerst großen kulturellen Veränderungen. Das Renaissance-Papsttum und viele Kirchenfürsten adaptierten die neue Kultur sehr schnell, gerieten aber innerkirchlich in scharfe Kritik.³² Spätestens nach dem Konzil von Konstanz 1418 kam zwar eine innerkirchliche Reformbewegung in Gang, die sich am Humanismus orientierte. Sie hatte aber insgesamt wenig Erfolg. Stattdessen steigerte das Spätmittelalter überkommene religiöse Formen solange bis ins immense, bis die Verbindung zwischen Christentum und Kultur zu zerreißen drohte.³³ Martin Luther, Ignatius von Loyola und Teresa von Avila waren die Gestalten, die in der massiven Krisenzeit um 1500 versuchten, das Christentum kulturell anzupassen und wählten dafür sehr unterschiedliche Wege. Ihr gemeinsames Anliegen war, das Menschenbild der Renaissance aufzugreifen und die Wege der Gotteserfahrung und der Gotteserkenntnis neu zu bestimmen.³⁴

Die Reformation hatte dabei die Grundidee, die als Fehlentwicklung verstandenen kulturellen Anpassungen der Antike und des Mittelalters gänzlich aufzugeben und eine neue Konfessionskultur zu entwickeln. Die Katholische Kirche folgte dieser Idee mit dem Konzil von Trient. Es dauerte über einhundert Jahre, bis sich die neuen Konfessionskulturen etabliert und einen Burgfrieden geschlossen hatten.³⁵ Der Dreißigjährige Krieg war Teil dieses heftigen Prozesses.³⁶

³⁰ Girardet, *Der Kaiser und sein Gott* (s. Anm. 20) 132.

³¹ Vgl. Angenendt, *Frühmittelalter* (s. Anm. 11) 192–196; Werner Affeld, *Frauen und Geschlechterbeziehungen Frühmittelalter. Ein Forschungsbericht*, in: *Mediävistik* 10 (1997), 15–156, hier 66, 80–91.

³² Vgl. Günther Wassilowsky, *Das Renaissancepapsttum als religiöses Kulturprojekt*, in: Michael Matheus u. a. (Hg.), *Die Päpste der Renaissance. Politik, Kunst und Musik*, Bd. 2, Regensburg 2017 (Publikation der Reiss-Engelhorn-Museen 75), 401–408.

³³ Vgl. Angenendt, *Geschichte der Religiosität* (s. Anm. 17) 68–87.

³⁴ Rogelio Garcia-Mateo, *Martin Luther – Ignatius von Loyola – Teresa von Avila. Ökumenische Gemeinsamkeit in spirituellen Grunderfahrungen*, in: *GuL* 59 (1986), 366–372.

³⁵ Vgl. Michael Maurer, *Konfessionskulturen. Die Europäer als Protestanten und Katholiken*, Paderborn 2019; Birgit Emich – Matthias Pohlig, *Frühneuzeitliche Konfessionskultur(en). Stand und Zukunft eines Konzepts*, in: *ARG* 109 (2018), 373–374.

³⁶ Vgl. Peter Wilson, *Der Dreißigjährige Krieg. Eine europäische Tragödie*, Darmstadt 2017, 926–935.

Nach dem Dreißigjährigen Krieg verstand es das katholische Christentum fulminant, die neue Kultur der *Muße und Verschwendung* für sich zu nutzen, der Protestantismus tat sich mit der Barockkultur deutlich schwerer.³⁷ Die Welt als Theater und Schauspiel zu verstehen, konnte ohne Mühe auf den katholischen Heilsweg übertragen werden. Der geöffnete Himmel voller Heiliger, der im Elend der Welt zum Feiern einlud, kam den Menschen buchstäblich entgegen.³⁸ Die Disziplinierung durch die Kirche trat demgegenüber deutlich zurück, letztlich blieb sie weitgehend erfolglos.³⁹

In der Zeit der Aufklärung war es umgekehrt, dem staatlichen Reformwillen gegenüber konnte sich der Protestantismus leichter behaupten als das katholische Christentum, auch wenn es sich bereitwillig reformieren ließ und der Barockkultur nun meist gegen den Willen der Gläubigen den Garaus machte.⁴⁰

Die Kultur der Romantik zu Beginn des 19. Jahrhunderts war ambivalent, wurde aber vom protestantischen wie katholischen Christentum wenigstens teilweise rezipiert und fruchtbar gemacht.⁴¹ Letztmalig schuf die Romantik eine Verbindung zwischen Christentum und Kunst, ein deutliches Zeichen der Verbindung von Christentum und Kultur.⁴²

Spätestens in der Mitte des 19. Jahrhunderts setzte dann der kulturelle Wandlungsprozess ein, in dem wir bis heute stehen. Das Christentum positionierte sich gegenüber der aufkommenden säkularen Kultur sehr unterschiedlich. Das protestantische Christentum reagierte sehr differenziert und brachte u. a. auf der einen Seite den Kulturprotestantismus hervor, auf der anderen Seite aber auch Erweckungsbewegungen und Freikirchen, die sich eher in die Gemeinde zurückzogen als kulturell wirksam zu werden.⁴³ Das katholische Christentum grenzte sich von einem säkularen Weltverständnis überwiegend sehr deutlich ab und brandmarkte diejenigen, die eine Brücke zur Kultur schlagen wollten, als „Modernisten“, wodurch es notwendig in einen Kulturkampf geriet.⁴⁴

³⁷ Peter Hersche, *Muße und Verschwendung*. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, Freiburg 2006, 937–942.

³⁸ Vgl. ebd. 609–624.

³⁹ Vgl. ebd. 668–747.

⁴⁰ Vgl. ebd. 952–979.

⁴¹ Vgl. Abraham Peter Kustermann, Art Romantik II Theologiegeschichtlich, in: LThK³, Bd. 8 (1999), 1270–1273; Alfred von Martin, Romantischer ‚Katholizismus‘ und katholische ‚Romantik‘, in: Ders., *Die Krisis des bürgerlichen Menschen*. Ausgewählt und herausgegeben von Richard Faber und Christine Holste, Wiesbaden 2019, 125–148.

⁴² Vgl. Johann Krüger, Art. Romantik III. Kunst, in LThK³, Bd. 8 (1999), 1273–1274.

⁴³ Vgl. Kurt Nowak, Evangelische Kirchengeschichte von der französischen Revolution bis zum Ende des Ersten Weltkrieges, in: Hubert Wolf (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 3, Darmstadt 2007, 19–90, hier 70–74.

⁴⁴ Vgl. Hubert Wolf, *Katholische Kirchengeschichte im „langen“ 19. Jahrhundert von 1789 bis 1918*, in: Ders. (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 3, Darmstadt 2007, 91–177, hier 129–175.

Erstmalig in der Geschichte Westeuropas sah sich das Christentum im 19. Jahrhundert zu einem nicht geringen Teil nicht mehr in der Lage, sich der geänderten Kultur anzupassen. Das führte Ende des 19. Jahrhunderts zu einem hermetisch abgeriegelten katholischen Milieu, das eine eigene Konfessionskultur in Abgrenzung zur säkularen Kultur betrieb, sogar mit ziemlichem Erfolg. Es ist kennzeichnend für diese Zeit, dass sie sich eine eigene „neugotische“ Kunst schuf, die in keinerlei Verbindung zur Kunst der Zeit stand.⁴⁵

Das 20. Jahrhundert begann im Christentum mit dem erheblichen Optimismus, dass es nach der Katastrophe von 1918 doch noch gelingen würde, die Brücke zur säkularen Kultur zu schlagen. Die kirchlichen Bewegungen der 1920er-Jahre, die Nouvelle Theologie der 1930er-Jahre und ihre langsamen Adaptionen unter Pius XII. in den 1940er-Jahren begründeten die Hoffnung, dass nach der pianischen Epoche die Kirche einen Weg in die säkulare Kultur findet.⁴⁶ Nach dem Zweiten Weltkrieg bezweifelten die Schriftstellerinnen und Schriftsteller des katholischen Existenzialismus⁴⁷ bereits, dass das gelingen würde.⁴⁷ Und auch Pius XII. hatte 1950 den Optimismus verloren.⁴⁸

Überblickt man die hier nur angedeuteten historischen Entwicklungen, lassen sich zur Debatte um die Evangelisierung folgende Beobachtungen aus historischer Perspektive festhalten.

1. Die Rezeption des Christentums in den nichtchristlichen Kulturen der Antike und des Frühmittelalters war ein sehr langwieriger, mehrere hundert Jahre dauernder Prozess.⁴⁹
2. Das Christentum wurde nur deshalb rezipiert, weil es extrem anpassungsfähig war und jeweils einen tiefen Gestaltwandel durchlaufen hat. Das Christentum des 4. Jahrhunderts ist mit dem des Frühmittelalters und dem des Barocks theologisch, strukturell und spirituell nur sehr bedingt zu vergleichen.
3. Das Christentum war auch in christlich geprägten Kulturen einem ständigen kulturellen Wandel ausgesetzt. Diese Anpassungsprozesse waren ebenfalls sehr langwierig. Bis die Kultur der Renaissance und des Humanismus zu Konfessionskulturen geworden waren, sind ebenfalls mehr als zweihundert Jahre vergangen.

⁴⁵ Vgl. Ulrike Schubert u.a. (Hg.), *Renaissance der Gotik, Widerstand gegen die Staatsgewalt? Kolloquium zur Kunst der Neugotik*, Goch 2003.

⁴⁶ Josef Pilvousek, *Die katholische Kirche vom Ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart*, in: Hubert Wolf (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 3, Darmstadt 2007, 271–349, hier 272–287.

⁴⁷ Vgl. Gisbert Kranz, *Lexikon der Christlichen Weltliteratur*, Freiburg 1978, 76–79.

⁴⁸ Vgl. Franz Xaver Bischof, *Pius XII. und die Moderne*, in: Peter Pfister (Hg.), *Eugenio Pacelli – Pius XII (1876–1958) im Blick der Forschung. Vorträge zur Ausstellung „Opus Iustitiae Pax“ in München, Regensburg 2009* (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 12), 41–62.

⁴⁹ Im Falle der Antike kann man erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts von einem weitgehend christlichen römischen Reich sprechen. Die Christianisierung der germanischen Völkerschaften war erst um das Jahr 1000 abgeschlossen.

4. Das Christentum war von seinem Anspruch her nicht deckungsgleich mit einer Epoche oder Kultur.⁵⁰ Unter Evangelisierung können daher in historischer Perspektive die Aspekte des Evangeliums verstanden werden, die von einer Kultur rezipiert wurden. Diese waren über die Jahrhunderte sehr unterschiedlich und theologisch in heutiger Perspektive durchaus fragwürdig. Der stärkere Gott war in Antike und Frühmittelalter überzeugend, in der Frühen Neuzeit war es die – wie auch immer geartete – Erfahrbarkeit Gottes. Erfolgreich war das Christentum, wenn es den jeweiligen Aspekt in eine einfache Praxis umsetzen konnte (z. B. Kreuz und Weihwasser). Eine „vollständige“ Evangelisierung hat es wohl nie gegeben.
5. Die Rezeption des Christentums in der säkularen Kultur wird in historischer Perspektive davon abhängen, ob das Christentum kulturell passende Aspekte des Evangeliums benennen und in eine einfache Praxis umzusetzen versteht.
6. Die Anpassung an die säkulare Kultur wird nicht nur sehr langwierig sein, sondern einen noch gar nicht absehbaren starken Gestaltwandel des Christentums mit sich bringen. Dass das Christentum sich in der Geschichte als äußerst anpassungsfähig erwiesen hat, darf dabei durchaus optimistisch stimmen.

Prof. Dr. Norbert Köster

Professor für Historische Theologie und ihre Didaktik

Johannisstraße 8–10

D-48143 Münster

+49 251 83-25057

n.koester(at)uni-muenster(dot)de

<https://www.uni-muenster.de/FB2/personen/histheol/koester.html>

⁵⁰ Vgl. hierzu Alexandra Lason, *Umstrittenes Abendland. Eine theologische Grundlagenreflexion*, Münster 2021 (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien Religion 53).

Evangelisierung und Identität Eine systematische Reflexion auf den Begriff der Evangelisierung

1. Identität als ekklesiales Problem

Der Begriff der Evangelisierung weist im dogmatischen Verständnis einen Weg, kirchliche Identität aus der Formalismusfalle zu befreien und gerade in einer lernoffenen Weltzugewandtheit das entscheidend Christliche zu entdecken. Ich gehe dabei von der Annahme aus, dass die Frage nach dem Umgang mit Diversität die Gretchenfrage spätmoderner Identitätsbildung überhaupt ist und dass sie unter dem Druck wachsender Polarisierung¹ einer globalisierten Weltbevölkerung² sich mit mehr Nachdruck denn je stellt: *Wie hast du's mit der Welt?* – Es scheint also nur konsequent, dass die Begriffe ‚Mission‘ und ‚Evangelisierung‘, Begriffe also, die zunächst die ‚Welt außerhalb‘ der Kirche explizit zu machen scheinen, (neu) als Kernmomente kirchlicher und theologischer Selbstreflexion entdeckt werden. In der katholischen Kirche, auf die ich mich im folgenden Gedankengang im Wesentlichen beziehen werde, ist das Weltverhältnis als ekklesiales Identitätskonstitutivum auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil insbesondere über *Gaudium et spes* ausdrücklich geworden. In diesem Sinne erscheint mir aus dogmatischer Perspektive die These plausibel, dass die Pastoralkonstitution den hermeneutischen Horizont der Konzilstexte insgesamt bildet.³ Denn es bliebe unverständlich, wie die Kirche „Zeichen und Werkzeug“ (LG 1) des Heils sein kann, würde nicht der *Kontext* ihrer sakramental-soteriologischen Selbstdeutung mitgedacht. Diese identitätslogische Gleichursprünglichkeit von ‚Innen‘ und ‚Außen‘ scheint aber nun zugleich der Grund für eine gewisse Angst vor Identitätsverlust zu sein, denn wenn das ‚Außen‘ Einfluss auf das ‚Innen‘ nimmt, scheint Letzteres der Beliebigkeit anheimgestellt.

Nun ist es aber dogmatisch problematisch, den Begriff ekklesialer Identität nur in der faktischen Gestalt ihrer geschichtlichen Wirklichkeit zu sehen. Damit ist in keiner Weise gesagt, dass diese selbst beliebig sein könnte (wie später zu zeigen sein wird, ist das Gegenteil der Fall), wohl aber, dass aus theologischen Gründen ein Formalismus zu vermeiden ist, der vom materialen Identitätsgrund der Kirche abstrahiert. Erst von

¹ Vgl. dazu Rune Karlsen u. a., *Echo Chamber and Trench Warfare Dynamics in Online Debates*, in: *European Journal of Communication* 32 (2017), 257–273.

² Wegweisend, gerade auch als Kritik des Eurozentrismus in der Evangelisierungsfrage in einer postkolonialen Welt, ist hier die Studie von Achille Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin 2020.

³ Vgl. Herbert Haslinger, *Pastoraltheologie*, Paderborn u. a. 2015, 355–358.

dieser Basis aus scheint mir ein systematisches Verständnis des Evangelisierungsbegriffs möglich, das sich sowohl seines normativen Grundes als auch der Realität dezentrierter Identitäten bewusst ist. Noch einmal anders gewendet: Nur vom dogmatisch-materialen Grund kirchlichen Selbstverständnisses aus kann einsichtig werden, ob kirchliche Identitäten nach außen stabilisiert werden müssen oder ob sie im Inneren gerade darin stabil bleiben, die Außengrenze zur Welt zu öffnen.

2. Die dogmatische Rekonstruktion des materialen Identitätsgrundes der Kirche

Die Kirche leitet ihre Identität aus der erlösungstheoretischen Grundüberzeugung ab, dass Gottes Selbstmitteilung in der Geschichte Jesu Versöhnung des Menschen mit sich, der Welt und Gott ermöglicht. In Jesu Leben, Tod und Auferstehung wird im katholischen Verständnis Gottes unwiderrufliches Ja zur Welt sichtbar: Dasein ist *an sich* gut begründet in der Liebe, die Gott selbst ist. Diese existenzielle Erkenntnis kann den Menschen von dem Drang befreien, seinem Leben selbst Sinn abtrotzen zu müssen – notfalls auf Kosten anderer. Sein Dasein als *gut begründet* anzunehmen, kann dazu befähigen, Dasein *insgesamt* zu bejahen und so die konkrete Existenz der Anderen als gewollt zu würdigen; es kann dazu befähigen, sich vor dem Hintergrund dieses einmal erkannten Bejahtseins aller Menschen (Gottebenbildlichkeit), versöhnen zu *wollen*; auch da, wo scheinbar radikale Entzweiung herrscht. Die realsymbolische Verwirklichung dieser Möglichkeit macht im dogmatischen Sinne das Fundament der Kirche aus, die von Christus her im Wesentlichen Darstellung eben desselben und nur in diesem soteriologisch bestimmten Sinne ‚heilig‘, d.h. Sakrament ist. *Für die anderen zu sein*, was dem Menschen von Gott her möglich ist, nämlich die geschichtliche Repräsentation der in Christus offenbaren daseinsbegründenden Liebe, ist für die Kirche nicht ein Aspekt neben anderen, sondern ihre Daseinskonstitution schlechthin.

Ein entscheidendes Moment an diesem Repräsentationskonzept ist die Idee der Selbstmitteilung, die von der Annahme ausgeht, dass Gott in der Geschichte nicht bloß wahre Sätze offenbart, sondern sich selbst. Gott wird im christlichen Verständnis als das Wesen offenbar, das nicht nur lieb, sondern selbst Liebe *ist*. So lässt sich folgern, dass die Darstellung des daseinsbegründenden Weltverhältnisses Gottes, welches das sakramentale Fundament im Selbstverständnis der Kirche bildet, zugleich die Darstellung des Selbstverhältnisses Gottes bedeutet. Lässt sich also in der Geschichte das Resonanzverhältnis der Liebe als Grund und Ziel menschlicher Existenz ausmachen, so spiegelt sich diese Grunderfahrung in der christlichen Trinitätslehre.⁴ Das Bekenntnis zum dreifaltigen Gott kann an der Wurzel als Reflexion der Erkenntnis verstanden werden, dass Gott selbst *Beziehung* ist. Beziehung, die nicht nur die konkrete Bejahung der Liebenden (Vater und Sohn), sondern auch den Möglichkeitsraum ihrer

⁴ Vgl. dazu Hartmut Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Frankfurt a.M. ²2019, 298.

Relation (Heiliger Geist) und darin noch einmal wirkliche Verschiedenheit umfasst.⁵ Im christlichen Begriff des Wesens Gottes selbst ist damit angelegt, Verschiedenheit als konstitutives Moment der Einheit zu begreifen. Gott ist er selbst gerade darin, beim Anderen seiner selbst zu sein.

Der trinitarischen Logik der Offenbarung entsprechend, muss Kirche genau hier ansetzen, um ihrem sakramentalen Selbstverständnis gerecht zu werden. Die konkrete geschichtliche Gestalt der Kirche kann in diesem Sinne also keinesfalls relativ sein, insofern sie nur dann ihrem materialen Identitätsgrund entspricht, wenn sie in der Welt für andere ist, worin sie selbst gründet. In dieser Einsicht gründet der starke katholische Vorbehalt gegen eine bloße Anpassung an den sogenannten Zeitgeist, eben weil derselbe die normative Kernverpflichtung der Kirche verzerren kann. Umgekehrt ist aber auch zu beachten, dass die Zurückweisung des Zeitgeistes zu einem formalistischen Rückzugsgefecht zu werden droht, in dem die Möglichkeit einer dynamischen Fortentwicklung der dem materialen Grund der Kirche adäquaten Gestalt grundsätzlich ausgeschlossen wird.⁶ Dies scheint allerdings kaum vereinbar mit der Annahme, dass die Liebe, die Gott selbst ist, sich in wandelnder Geschichte und an unhintergebar individuellen Subjekten ereignet.⁷

3. Geschichte und Geschichten: Einheit in Vielfalt erzählen

Von dieser Perspektive auf den materialen Grund ekklesialer Identität lässt sich ein Zugang zum Begriff der Evangelisierung gewinnen, der nicht auf Vereinheitlichung, sondern auf Einheit in Vielfalt abzielt und darin im besten Sinne katholisch – allumfassend – ist.

Das geschichtliche Für-andere-Sein der Kirche könnte etwa in einer Analogie als regulative Idee einer Groß Erzählung begriffen werden, in die individuelle Erfahrungswirklichkeiten bzw. deren Erzählungen eingewoben werden können, sodass die je subjektive Erfahrung der Wirklichkeit Gottes als Liebe in der kollektiven Verarbeitung dieser Erfahrung im hegelschen Sinne aufgehoben und nicht aufgelöst wird. Anschlussfähig scheinen mir hier zunächst die Überlegungen *Ryszard Hajduks* in diesem Heft zu sein,

⁵ Vgl. zur trinitarischen Logik Aaron Langenfeld, *Frei im Geist. Studien zum Begriff direkter Proportionalität in pneumatologischer Absicht*, Innsbruck 2021 (Innsbrucker Theologische Studien; 98), in Vorbereitung.

⁶ Vgl. dazu etwa Thomas Marschler, *Zur Bedeutung der Dogmengeschichte innerhalb der Dogmatik*, in: Martin Dürnberger u. a. (Hg.), *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart*, Regensburg 2017 (ratio fidei; 60), 143–168, bes. 166–168. Vgl. auch meine Replik: *Kirche als Subjekt der Einheit? Anmerkungen zu Thomas Marschlers Begriff von Dogmengeschichte im Kontext der Frage nach einer Einheit der Theologien*, in ebd., 169–179.

⁷ Zur philosophischen Begründung eines nicht-relativistischen Konzepts der Wandelbarkeit religiöser Überzeugungen vgl. Martin Dürnberger, *Die Dynamik religiöser Überzeugungen. Postanalytische Epistemologie und Hermeneutik im Gespräch mit Robert B. Brandom*, Paderborn u. a. 2017.

insofern sein Plädoyer für eine Prä-Evangelisation den Glaubensweg des Einzelnen so perspektiviert, dass er nicht zuerst Hindernis, sondern Möglichkeitsbedingung des formalen Bekenntnisses zu Christus ist. Evangelisierung in diesem Sinne fordert eine dialogische Grundstruktur, in der nicht nur die jeweiligen Inhalte, sondern auch die Frage nach ihrer konkreten Kommunikation und den jeweilig gegebenen Verstehensbedingungen mitgesetzt sind. So wird die Verkündigung zugleich als Selbstreflexion aus den Augen der Adressat*innen einsichtig. Wer verstanden werden will, muss sich selbst immer wieder neu verstehen lernen.

Dieses Moment der Selbstevangelisierung der Kirche wird besonders eindrucksvoll geschildert im Beitrag von *M. Soledad Del Villar*. Sie drängt aus der Perspektive katholischer Frauen in Chile auf die Einsicht, dass Kirche selbst Gegenstand der Evangelisierung ist, wo sie in ihrer Praxis dem Selbstanspruch, sakramentale Vergegenwärtigung der Selbstmitteilung Gottes als Liebe zu sein, nicht nur nicht gerecht wird, sondern – namentlich im Hinblick auf den globalen Missbrauchsskandal – offenkundig pervertiert.⁸ Sie zeigt auf, wie gerade die Perspektive der strukturell Benachteiligten neue Wege der Aneignung des Evangeliums weisen kann, die dann auch außerhalb der Kirche so Gehör finden können, dass sie in gewisser Weise mit der *praeparatio evangelica* zusammenfallen.

Damit steht die kritische Distanzierung von den bestehenden Strukturen der Kirche allerdings in eigentümlicher lehramtlicher Kontinuität, wie *Michael Sievenich* überzeugend am Papstschreiben *Evangelii nuntiandi* aufweist. Denn auch hier ist Selbstevangelisierung ein entscheidendes Moment, das aus der trinitarischen Struktur der Offenbarung heraus folgt. Bemerkenswert erscheint mir im Zusammenhang seines Textes allerdings auch der Hinweis auf die Verknüpfung des Schreibens mit den Reisen des Papstes als buchstäblichem und symbolischem Aufbruch der Kirche in die Welt, die neue Wahrnehmungen der Verkündigungssituation und damit ein Neuverstehen des Evangeliums im Inneren zur Folge hat. ‚Inkulturation‘ wird hier der Inbegriff der Vermittlungsfrage des christlichen ‚Innen‘ am jeweils kulturell verschiedenen ‚Außen‘ und der Erfahrung, dass der noch immer eurozentrische Verstehensrahmen kirchlicher Identität durch die Evangelisierung nicht-europäischer Kulturen an Selbstverständlichkeit eingebüßt hat, dass sich das Christentum in anderen kulturellen Traditionen als es selbst fortentwickelt hat. Das Drama um die Pachamama, die während der Amazonas-Synode von einem selbsternannten Traditionalisten in den Tiber geworfen wurde, ist eine eindrucksvolle Bebilderung dieser Identitätsentwicklung des Katholischen in einer globalisierten Welt.

Tobias Faix nimmt diese postkoloniale Situation produktiv auf und bestimmt mit Papst Franziskus den Ort der Evangelisierung jenseits des „rechthaberischen und machtan-

⁸ Vgl. zur theologischen Aufarbeitung des Missbrauchsskandals etwa Matthias Reményi – Thomas Schärfl (Hg.), *Nicht ausweichen. Theologie angesichts der Missbrauchskrise*, Regensburg 2019.

fälligen Raum[s] der Vergangenheit“⁹. Besonders relevant an Faix' Überlegungen scheint mir dabei die Bestimmung von Kultur als Raum, in dem sich Verstehen und Verstandenwerden ereignet, sodass die Reflexion und Transformation von Sprache und Vermittlungsgestalten ein inneres Moment am Prozess der Evangelisierung sind. Dass sich über der Variation von Sprachbildern auch das eigene Verstehen der Sache selbst wandelt, muss demnach gar nicht gefürchtet werden, weil es eben nicht um die Durchsetzung des eigenen „Sendungsbewusstseins“, sondern um eine „vorauslaufende Selbstzurücknahme“ geht.¹⁰ Das eigene, jeweils identitätskonstituierende Verstehensmodell des Evangeliums darf im Prozess der Evangelisierung zurücktreten hinter das kommunikative Ereignis des gemeinsamen Verstehens, ohne dass dies den Zwang zur Preisgabe eigener Überzeugungen bedeuten würde. Normativ verpflichtend ist von der Logik der Selbstmitteilung her lediglich das *Sein für andere*, das auch die hermeneutische Würdigung des anderen, den Willen, verstanden zu werden, umfasst.

Dass die Umsetzung dieses Willens eine echte Lernbereitschaft voraussetzt, scheint mir die entscheidende Einsicht des Beitrags von *Hubertus Schönemann* und *Tobias Kläden* zu sein. Dass in diesem Sinne Evangelisierung nicht an einer Defizienzunterstellung ansetzt, sondern eher von der Möglichkeit ausgeht, am anderen seiner selbst das Eigene in anderer Weise anzutreffen, erlaubt dann eine grundsätzliche Hermeneutik der Evangelisierung als Ermöglichung des Selbstwerdens in der kirchlich-sakramentalen Repräsentation der Selbstmitteilung Gottes als Liebe. Der auch explizit gemachte Anschluss an Rahner ist hier in seiner dogmatischen Relevanz nicht zu unterschätzen, denn Rahner geht es ja gerade darum, Menschsein in seiner ganzen Vielfalt als Orte der Selbstmitteilung Gottes zu deuten, sodass es streng genommen keinen ‚Ort‘ gibt, der theologisch-epistemologisch uninteressant wäre. Hier spiegelt sich Rahners ignatianische Spiritualität, das ‚Gott in allen Dingen finden‘, das dazu anleiten will, auch da, wo man gerade nicht damit rechnet, Gottes Wirklichkeit entdecken zu können.

6. Evangelisierung als praktischer Aufbruch formalistischer Identitätskonstruktionen

So verstanden, stellt Evangelisierung auch dogmatisch das Gegenkonzept zu einer starren formalen ekklesialen Identität dar. Eine Kirche, die dem Wesen nach auf Evangelisierung ausgerichtet ist, weil sie *für die Welt* sein will, was ihr von Gott her möglich ist, und weil das, was ihr möglich ist, in konkreter Geschichte ihr zuwächst und in ihrer Tradition aufgehoben ist, wird sich als dynamisches Geschehen begreifen, das gerade

⁹ Tobias Faix, *Evangelisierung im Kontext der Neuformierung des Religiösen*. Bestandsaufnahme eines umstrittenen Begriffs, im vorliegenden Heft, 37–52, 51.

¹⁰ Ebd.

dadurch es selbst ist, weil es sich ständig entwickelt. Es gewinnt seine Stabilität eben nicht aus einer abstrakten formalen Kontinuität, sondern aus der christologisch-kreuzestheologisch begründeten Aufhebung aller Stabilitäten.¹¹ Kirche ist sie selbst und verkündigt sich durch ein permanentes Sich-Aussetzen im Dasein für andere.

In diesem Sinne stellt Evangelisierung als Praxis in den Vordergrund, inwiefern Kirche selbst eine Praxis ist, die zwar im Bekenntnis zu sich selbst findet, aber doch nicht im Bekenntnis enthalten ist. *Markus Lubers* handlungstheoretisch-sakrale Rekonstruktion des Evangelisierungsbegriffs scheint mir an dieser Stelle wichtige Impulse zu liefern, insofern hier das Spiel von Aktivität und Passivität, von Deutung und Wirklichkeit die dialektisch-prozessuale Dimension von Evangelisierung in den Vordergrund rückt. Dass die Idee der Evangelisierung in diesem Rahmen nach „partikularer Artikulation unter Einbezug lokaler Deutungsmuster“ verlangt, „da sie auf subjektive Erfahrungen der Selbsttranszendenz rekurriert“,¹² stellt eine entscheidende Einsicht dar, da hier gerade das subjektive Aneignungsmoment als Möglichkeitsbedingung der Evangelisierung überhaupt ins Blickfeld rückt.

Eine dogmatische Theologie der Evangelisierung wird über die Begründung des Begriffs aus der Theologie der Offenbarung hinaus die damit verbundene formale Verflüssigung des materialen Identitätsgrundes als Querschnittsaufgabe der Dogmatik insgesamt begreifen lernen. Es geht um ein Verständnis von Lebensformen, das zugleich den Prozess des Verstehens und d.h. konkret Begriffe bzw. Sprache verändert. Und dieser Lernprozess verliert m. E. seinen Wert, wenn er nicht von der praktischen auf die systematische Theologie übergreift, wenn es nicht gelingt, dass die Würdigung der Lebensformen Transformationen dogmatischer Begriffsfelder zeitigt und so dem ‚Außen‘ Platz im ‚Innen‘ macht. Die Praxis der Evangelisierung zwingt die Dogmatik so zuletzt in die Reflexion, ob Eigen- und Fremdorte theologischer Erkenntnis streng voneinander geschiedene Bereiche sind oder ob die Fremdorte je Momente an den *loci proprii* darstellen.

PD Dr. Aaron Langenfeld

Vertreter der Professur für Dogmatik und Dogmengeschichte unter Berücksichtigung
fundamentaltheologischer Fragestellungen an der Universität Vechta

Driverstraße 22

D-49377 Vechta

aaron.langenfeld(at)uni-vechta(dot)de

<https://www.uni-vechta.de/katholische-theologie/lehrende/langenfeld/>

¹¹ Vgl. dazu auch im Horizont der Debatte um das *Mission Manifest*: Aaron Langenfeld, Von der Lust auf volle Netze. Ein theologischer Kommentar zum ‚Mission Manifest‘, in: *HerKorr* 72 (2018) 9, 43–45.

¹² Markus Luber, Evangelisierung im Spiegel interkulturell-theologischer Entwicklungen, im vorliegenden Heft, 7–19, 17.

Auf dem gemeinsamen Weg zur Selbst-Evangelisierung Halbzeitbilanz einer Synodalen

„Gerne wird in diesem Kontext auch kritisiert, dass man sich ja lieber auf die Evangelisierung konzentrieren sollte. Ich bin da völlig Ihrer Meinung: Die Evangelisierung darf nicht zu kurz kommen. Ich meine das allerdings anders als der eine oder andere hier in dieser Runde.

Sexualisierte Gewalt und geistlicher Missbrauch an Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen stellt eine unfassbare Pervertierung des Evangeliums dar. Punkt.

Alles daran zu setzen, dass diese Pervertierung beendet wird, ist Evangelisierung. Punkt.“

Johanna Beck, Vertreterin des Betroffenenbeirats auf der Onlinekonferenz zum Synodalen Weg am 4. Februar 2021

Einleitung

Es ist Halbzeit beim Synodalen Weg. Theoretisch. Praktisch hat Corona auch hier einiges durcheinander und manches zwischenzeitlich zum Stillstand gebracht.

Über Sinn und Unsinn, (letzte) Chancen oder vergebene Liebesmüh wird weiterhin debattiert. Nicht alle halten sich dabei an Nettikette und weithin anerkannte Gesprächsregeln. Auch unter den Synodalen nicht. Es lässt sich nicht bestreiten, dass es einen grundlegenden Dissens in der Stoßrichtung des Synodalen Weges gibt. Die Trennlinie verläuft dabei aber nicht zwischen Bischöfen und Laienvertreter*innen, erst recht nicht grundsätzlich zwischen Klerikern und Laien, und auch nicht zwischen den sogenannten „Reformwilligen“ und „Traditionellen“. Sie verläuft zwischen denen, die für unsere Kirche strukturelle Veränderungen anstreben und sich für Lehrveränderungen stark machen, und denen, die Lehrveränderungen grundsätzlich nicht für möglich oder mindestens für nicht notwendig erachten.

Offenbarungstheologische Unterschiede

Dass unsere gesamte Kirche im Widerstreit zweier postkonziliarer Entwicklungslinien verfangen ist, ist keine neue Erkenntnis. Gerade die Auseinandersetzung um den Begriff der Evangelisierung scheint mir für diesen auch beim Synodalen Weg spürbaren Dissens erhellend. Der Verständnisschlüssel liegt in der grundlegenden Verschieden-

heit der Offenbarungsbegriffe des Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzils und den daraus folgenden Evangelisierungskonzepten.¹

Nach der am Ersten Vatikanischen Konzil orientierten Konzeption gleicht die Offenbarung (Singular!) einer Art „göttlichen Belehrung“, die die Kirche als ihre Hüterin in hierarchischem Autoritätsgefälle vermittelt und mit göttlicher Autorität in der Welt verbreitet („instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis“).

Evangelisation wird monologisch und (be-)lehrend als Vermittlung der (einen) Lehre verstanden und muss mit geeigneten Hilfen (z. B. dem Katechismus) vermittelt werden. Glaube ist demnach die Unterwerfung unter bzw. der Gehorsam gegenüber unveränderlichen, weil göttlichen, Lehrsätzen.

Nach der am Zweiten Vatikanischen Konzil orientierten Konzeption weitet sich der eine Offenbarungsbegriff nicht nur in viele verschiedene geschichtliche Offenbarungen (Plural!), sondern versteht diese als wechselseitig kommunikatives Beziehungsgeschehen. Gott wirkt immer neu in der Geschichte und Glaube versteht sich als persönliche Antwort auf das Beziehungsangebot Gottes. Evangelisierung wird als wechselseitiger Lernprozess dialogisch und aufeinander hörend verstanden.

Wie Hubertus Schönemann und Tobias Kläden in ihrem Beitrag aufgezeigt haben, stammt die Rede von der „neuen Evangelisierung“ von Johannes Paul II. und wurde von Benedikt XVI. aufgegriffen.

In ihrem langen Doppelpontifikat (1978–2013) spielt der restaurative Gedanke einer Neuevangelisierung Europas eine zentrale Rolle. Dabei geht es um den Versuch einer Re-Christianisierung bzw. einer Wiederbelebung des Glaubenslebens und des Einflusses der Katholischen Kirche auf die Gesellschaft. Dieser Ansatz ist eng mit dem Offenbarungsverständnis des Ersten Vatikanischen Konzils verbunden und zeigt sich aktuell in Konzepten wie dem Mission Manifest, Night-Fever oder dem Gebetshaus Augsburg u. a., die zwar äußerlich modern und ansprechend erscheinen, bei näherem Hinsehen aber von autoritären, klerikalen und bisweilen sogar identitären Inhalten geprägt sind.²

Evangelisierung im Sinne von Paul VI. und Franziskus ist etwas ganz anderes. Paul VI. zufolge lässt sich das gesamte Konzil in dem einen Anliegen zusammenfassen, die Kirche „geeigneter zu machen, der Menschheit des 20. Jahrhunderts das Evangelium auszurichten“ (*Evangelium nuntiandi* 2). Das Evangelium sei nicht als eine Summe von Doktrinen zu verkünden, sondern „als Leben, wie es Jesus Christus selbst tat“. Evangelisieren in diesem Sinne bedeutet also: „jesusförmig“ werden.

¹ Zum Folgenden vgl. Christian Bauer, Vom Lehren zum Hören, in: Julia Knop – Michael Seewald (Hg.), Das Erste Vatikanische Konzil. Eine Zwischenbilanz 150 Jahre danach, Darmstadt 2019, 94–116.

² Vgl. Ursula Nothelle Wildfeuer – Magnus Striet (Hg.), Einfach nur Jesus? Eine Kritik am „Mission Manifest“, Freiburg 2018.

Papst Franziskus bezieht sich seinerseits in seiner ersten grundlegenden Enzyklika *Evangelii gaudium* nicht nur inhaltlich, sondern auch in der Wortwahl des Titels auf *Evangelium nuntiandi* und *Gaudium et spes*. *Evangelii gaudium* ist also als eine Form des Aggiornamento/der Aktualisierung dieser beiden Schriften zu verstehen und offenbar theologisch klar mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verbunden.

Evangelisierung als Thema des Synodalen Wegs

Zur Erinnerung: Anlass des Synodalen Wegs sind die vielen Fälle sexuellen Missbrauchs, die Ausdruck und Folge des weit verbreiteten Machtmissbrauchs innerhalb der Katholischen Kirche sind. Evangelisierung ist, entgegen den Bemühungen einiger weniger, nicht Thema des Synodalen Wegs. Es ist aber auch nicht „nicht Thema“. Nicht zuletzt, weil es von den Gegnern des Synodalen Wegs immer wieder mit Verweis auf den von Papst Franziskus in seinem Brief *An das pilgernde Volk Gottes in Deutschland* eingeforderten Primat der Evangelisierung als das „eigentliche Thema“ eingebracht wird.

Kardinal Woelki und Bischof Voderholzer hatten im Vorfeld einen Gegenentwurf zum dann verabschiedeten Statut des Synodalen Wegs eingereicht. In diesem Entwurf habe der Synodale Weg die Aufgabe, sich mit den Gründen der tiefgreifenden Glaubenskrise zu befassen und die bisherigen Evangelisierungskonzepte zu überprüfen. Im Rahmen des Primats der Evangelisierung sollten Neuansätze zur Glaubensvermittlung und -weitergabe erarbeitet werden. Dementsprechend sollten sich sechs von sieben Synodalforen mit Katechese bzw. Evangelisierungskonzepten für bestimmte Zielgruppen beschäftigen. Lediglich das Forum 1 sollte sich dem Thema Missbrauch zuwenden.

Dieser Entwurf wurde in der Bischofskonferenz jedoch mit 21 zu drei Stimmen mehrheitlich abgelehnt. Evangelisierung im Sinne einer institutionell und konfessionell verstandenen Re-Katholisierung als Antwort auf die Glaubenskrise ist also explizit nicht Thema des Synodalen Wegs.

Sendungsauftrag der Kirche ist es, „die frohe Botschaft zu verkünden, zu heilen und in Freiheit zu setzen“ (Lk 4,18). Zu oft aber haben die aktuellen kirchlichen Strukturen genau zum Gegenteil geführt: zu Erniedrigung und Unterdrückung, zu Schmerz und Verletzungen und zu allem Übel auch noch zur Vertuschung dieser Taten.

Die jetzigen vier Arbeitsforen des Synodalen Wegs verfolgen mit ihren Themensetzungen konkrete Lösungsansätze für Reformen der systemischen Bedingungen des Missbrauchs, wie sie die MHG-Studie aufgezeigt hat.

Die systemischen Zusammenhänge werden allerdings von den oben genannten Gegnern des Synodalen Wegs in wörtlich sich wiederholenden Statements geleugnet und die Strukturreformen behindert, teils mit Verweis auf „die Lehre“ der Kirche, die grundsätzlich nicht veränderbar bzw. nicht reformbedürftig sei. Darüber hinaus wird

auf einem längst wissenschaftlich überholten anthropologischen Grundverständnis beharrt, das in teilweise offen diskriminierender und menschenverachtender Weise als biblisch begründet und ebenfalls nicht zu diskutieren postuliert wird.

Der gern ins Feld geführte Hinweis, die strukturellen Reformbemühungen seien ja in den reformierten Kirchen verwirklicht und diese befänden sich trotzdem in desolatem Zustand, verfehlt komplett die Motive der Reformtreibenden. Es geht eben nicht um Wiedergewinnung der so glanzvollen katholischen Zeiten. Diese Zeiten sind, zumindest in Deutschland, endgültig vorbei, das zeigt auch die durch Corona noch einmal beschleunigte Entwicklung. Die Kirche wird sich daran gewöhnen müssen, eine Institution unter anderen zu sein. Den Reformtreibenden geht es vielmehr darum, die Katholische Kirche (endlich!) auf das Mindestmaß an rechtsstaatlichen Prinzipien zu heben und damit in der freiheitlich-demokratisch geprägten deutschen Gesellschaft wieder anschlussfähig zu machen und nicht auch noch die letzten Willigen zu vertreiben. Das Zielkriterium einer Re-Katholisierung der Gesellschaft bleibt in diesem Vorwurf dem eigenen erstvatikanischen Weltbild verhaftet und projiziert dies auf diejenigen, die in zweitvatikanischer Gefolgschaft ein völlig anderes Kirchenbild verfolgen.

Papst Franziskus spricht von einer „conversión pastoral“, mit dem Ziel, die Kirche in ihrem eigenen Gotteszeugnis evangeliumsgemäßer zu gestalten. Das Evangelium ist die frohe Botschaft vom Reich Gottes und dem wichtigsten Gebot der Gottes- und Menschenliebe. Eine Kirche, die zwar vom Evangelium spricht, aber selbst nicht danach handelt, ist in höchstem Maß unglaubwürdig. Deshalb ist eine Kirche, die bestimmte Gruppen von Menschen verachtet, diskriminiert und marginalisiert, die Menschen verletzt und ihnen Gewalt antut, selbst ihr größtes Evangelisierungshindernis. Sie muss umkehren und Blickrichtung, Denken und Handeln verändern: „Bekehrt euch und glaubt an das Evangelium.“ Die Konversion als Beginn jeder Evangelisierung gilt gleichermaßen für jeden Einzelnen wie für die Kirche als Ganze. Strukturreformen sind natürlich kein Allheilmittel für die Zukunft der Kirche, aber ohne strukturelle Veränderungen hängen alle Bemühungen in der Luft, die Verkündigung des Evangeliums zu fördern. Die Grundlage der Reformprozesse des Synodalen Wegs ist der Glaube an den Gott des Lebens, die Lebenspraxis Jesu und seine Botschaft vom Reich Gottes. Das Leitbild ist eine Kirche, die sich der Botschaft Jesu Christi immer neu stellen und ihre Sendung in den Zeichen der Zeit immer wieder neu entdecken muss. Die Kirche braucht also ein Reformprogramm, das den garstigen Graben zwischen kirchlichem Sendungsauftrag und glaubwürdiger Praxis zu schließen vermag. Die Reformschritte müssen geeignet sein, das Zeugnis des Glaubens in der Welt von heute zu stärken. Strukturelle Reformen stehen damit gerade nicht im immer wieder behaupteten Widerspruch zum Primat der Evangelisierung, sondern sind Ausdruck der primär dringend notwendigen „Selbst-Evangelisierung“.

Denn, wie Christian Bauer es formuliert: „Strukturfragen reflektieren Glaubensinhalte – oder sie sind nicht evangeliumsgemäß. [...] Klerikaler Machtmissbrauch ist strukturelle Sünde. Oder positiv formuliert: Kirchenreform ist Gotteszeugnis.“³

In diesem Sinn ist (Selbst-)Evangelisierung gerade doch das grundlegende Thema des Synodalen Wegs, ohne dabei jedoch das Mindset der Wiederbelebung konservativ-traditioneller Werte durch fundamentalistische Diskursverweigerer zum Forumsthema zu machen.

Konkrete Schritte

Im Sinne dieser Selbst-Evangelisierung arbeiten die Foren an verschiedenen, aber doch zusammengehörigen und aufeinander verweisenden Fragen:

Forum 1: Macht und Gewaltenteilung

Kirche soll Zeichen und Werkzeug Gottes in der Welt sein, hat stattdessen aber sowohl moralische Autorität verspielt als auch Skandale provoziert.

Evangeliumsgemäß wären kontrollierbare Strukturen, die nicht der Herrschaft und dem Ausüben von Gewalt, sondern der Organisation der kirchlichen Gemeinschaft dienen und jeglichem Missbrauch von Macht vorbeugen.

Forum 2: Priesterliche Existenz

Toxische Männlichkeitsbilder, sakramental überhöhtes Selbstverständnis und pervertierte Sexualität haben zu einem Klerikalismus geführt, der das Volk Gottes in Mitglieder erster und zweiter Klasse einordnet.

Ehrlicherweise muss man konstatieren, dass wir weder ein direkt aus dem Evangelium ableitbares noch ein den Zeichen unserer Zeit entsprechendes positives Bild vom sakramentalen Priestertum haben. Dieses muss, in konsequenter Orientierung am gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen, neu entwickelt werden.

Forum 3: Frauen in Diensten und Ämtern

Der gesellschaftliche und kirchlich-religiöse Kampf der Frauen um Gleichberechtigung, Anerkennung und Achtung ihrer Würde, nicht nur in Deutschland (siehe Beitrag von M. Soledad Del Villar), ist ein Zeichen der Zeit. Maria 2.0, Mujeres Iglesias u. a. nehmen zunehmend eigene Deutungshoheit als Verkünderinnen der Frohen Botschaft in Anspruch.

³ Christian Bauer, Sydaler Weg – einige theologische Anmerkungen, in feinschwarz.net, 21.9.2019, <http://go.wwu.de/5h-pv>, (Stand: 17.2.2021).

Evangeliumsgemäß wäre, das ganze Potenzial an Berufungen und Charismen im Volk Gottes für die Kirche zur Entfaltung kommen zu lassen.

Forum 4: Sexualität und Partnerschaft

Mit den strengen Normierungen einer rigiden Sexualmoral übt die Kirche in übergriffiger Weise Macht aus und verletzt Menschen in ihrer Selbstbestimmung, ihren Partnerschaften und ihrer Sexualität.

Evangeliumsgemäß im Sinne der Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe wäre, die Achtung der Freiheit des Gewissens jeder Person zu schützen und zu fördern.

Ob sich diese Kirche tatsächlich in ihrer Gesamtheit auf die „*conversión pastoral*“ einlässt und aus dem Klammergriff einer hierarchisch-kontrollierten Institution mit der Diktion von zu glaubenden Lehrsätzen befreien und zugunsten einer „jesusförmigen“ und damit evangeliumsgemäßen Glaubensgemeinschaft weiterentwickeln kann, bleibt abzuwarten.

Der Maßstab für die Reformen des Synodalen Wegs ist eine Kirche in der Nachfolge des dreifachen Amtes Jesu Christi, die die königliche Würde aller Menschen achtet und fördert, die jede Berufung zu priesterlichem Tun zum Wohl der Menschen nutzt und einsetzt und mutig ihrem eigenen prophetischen Ruf zum Eintreten für Gerechtigkeit und Freiheit in der jeweiligen Gesellschaft folgt.

Esther Göbel
Pastoralreferentin im Erzbistum Berlin
Synodale und Mitglied im Forum 1 „Macht und Gewaltenteilung“
c/o Pfarrei St. Otto
Bahnhofstraße 15
17489 Greifswald
0170 388 38 98
esther.goebel(at)erzbistumberlin(dot)de
www.surfandsoul.de

Evangelisierung und Befremdung Versöhnungsversuch mit einem ambivalenten Begriff

Es mag verwundern, dass ausgerechnet ein junger Dominikaner ein ambivalentes Verhältnis zu dem Wort ‚Evangelisierung‘ pflegt. Schließlich ist der Predigerorden – so der eigentliche Name der 1216 gegründeten Gemeinschaft – ganz auf die Verkündigung ausgerichtet. Wir sollen „[...] ‚Männer des Evangeliums sein und in der Nachfolge [unseres] Erlösers mit Gott sprechen oder miteinander und mit anderen von Gott reden“¹. Da läge es doch nahe, sich ganz und gar jenen anzuschließen, die eine neue Evangelisierung fordern. Und doch bleibt in mir ein Unbehagen, ein Befremden, wenn ich diesen Begriff höre. Grund dafür sind verschiedene Nuancen und Bedeutungsebenen, die im kirchlichen Gebrauch hierzulande mitzuschwingen scheinen. Dieser Beitrag ‚zur Debatte‘ ist zugleich ein ‚fremder Blick‘, er will auf Basis der Grundlagentexte einerseits diese Befremdungen aus Sicht eines Synodalen und Ordenschristen schildern, andererseits die Stärken und Chancen zeigen, die der umstrittene Begriff mit sich bringen könnte – der Versuch einer Versöhnung also.

Die wohl häufigste Kritik am Evangelisierungsbegriff und seiner (kirchenpolitischen) Verwendung lautet, mit ihm sei ein Ablenkungsmanöver verbunden. Mindestens genauso wie um die Verkündigung des Evangeliums als Antwort auf eine Glaubenskrise gehe es dem Begriff und seinen Verfechter*innen darum, von innerkirchlichen Problemen und entsprechenden Reformbemühungen abzulenken, treu der alten Maxime: Hast du interne Konflikte, löse sie, indem du dich deinen (ungläubigen) Nachbarn zuwendest. Die nach Innen einigenden Kräfte sind dabei kaum zu leugnen. Nur: Die eigentlichen internen Probleme werden so nicht gelöst. Schlimmer: Sie verschärfen sich bisweilen. Wie massiv die Kirchenkrise ist, können wir täglich erleben. Damit meine ich nur sekundär die extrem hohe Zahl an Kirchenaustritten, primär aber die aufgedeckte sexuelle und spirituelle Gewalt durch Kleriker v. a. an Minderjährigen, sowie ihre Vertuschung samt den Strukturen, die das ermöglicht haben. Davon abzulenken und die Reform missbrauchsbegünstigender Strukturen mit dem Verweis auf einen Primat der Evangelisierung zu behindern, ist nicht nur ein pervertierender Missbrauch des Begriffs, sondern auch die Fortsetzung einer strukturellen Sünde, deren unheilvolle Tragweite noch lange nicht absehbar ist. Wo immer der Begriff so gebraucht wird, ist argumentative Gegenwehr zu leisten. Hinzu kommt, dass das auch gar nicht passt. Bei genauerer Betrachtung wird klar, „[...] dieses Entweder/Oder, entweder Kirchenkrise oder Glaubenskrise, ist eine künstliche Alternative. [...] Sie wird nicht helfen, die

¹ Buch der Konstitutionen und Ordinationen der Brüder des Predigerordens (LCO), I. Fundamentalkonstitution, §2, Zitat darin: Erste Konstitutionen, Dist. II, Kap. 31.

Krise zu beheben“², wie Julia Knop unlängst formulierte. „Kirchenkrise und Glaubenskrise taugen nicht dazu, gegeneinander ausgespielt zu werden. Das eine stärkt das andere und drückt sich in ihm aus, im Positiven wie im Negativen.“³ Insofern müssen Evangelisierung und Kirchenreform zusammengedacht und -vollzogen werden. Das bedeutet, Evangelisierung primär als Selbstevangelisierung einer Kirche zu verstehen, die selbst nicht mehr dem Evangelium entspricht, wo sie zur Täter- und Vertuschungsorganisation geworden ist. Erst wenn sich die Kirche zunächst selbst evangelisiert, kann sie hoffen, als authentische Zeugin der Liebe Gottes wahrgenommen zu werden und wirken zu können. In diesem Sinne verstehe ich den Synodalen Weg als großangelegten Versuch der Evangelisierung einer zutiefst reformbedürftigen Kirche. In diesem Sinne kann ich den Begriff auch akzeptieren.

Ein weiterer, anders gelagerter Vorbehalt: In der vielfältigen Landschaft der Evangelisierenden fällt auf, dass ein großer Fokus auf die Katechese gelegt wird. Ob in Alpha- oder anderen Glaubenskursen, immer geht es auch um die Vermittlung von Glaubenswissen. Damit keinerlei Zweifel aufkommt: Ich bin zutiefst davon überzeugt, dass die Vermittlung der *Hard Facts* des Glaubens für eine echte Glaubensbeziehung unerlässlich ist. Der religiöse Analphabetismus reicht schon lange bis in unsere Gemeinden hinein und gräbt bedrohlich am Fundament kirchlicher Selbstvollzüge. Insofern braucht Evangelisierung immer auch Wissensvermittlung. Es wäre aber ein fataler Irrtum und naiver Fehlschluss, anzunehmen, dass mangelnde Attraktivität der Kirche und die Ablehnung einiger ihrer Lehren nur auf mangelndem Wissen beruhen. Nicht das Unwissen über die *Theologie des Leibes* führt zu ihrer Ablehnung (was hingegen in der Synodalversammlung behauptet wurde), sondern viel öfter das tatsächliche Verstehen und Erleiden ihrer Konsequenzen. Zwar sind Christ*innen immer gefragt, als Glaubenszeug*innen Brückenbauer*innen zu sein zwischen tradiertem Glauben und heutigen Menschen. Aber anzunehmen, ein theonom begründetes Patriarchat, die systematische Ungleichstellung der Frauen* innerhalb der Kirche oder die hier tief verwurzelte Diskriminierung homosexuell liebender Menschen (um nur ein paar Beispiele zu nennen) wären außenstehenden Menschen heute noch ernsthaft vermittelbar, ist weltfremd. Dafür haben sich zumindest die westlichen Gesellschaften viel zu weit entwickelt. Und das ist gut so, denn es sind menschliche und zivilisatorische Errungenschaften. Wo aber der katholische Glaube nur noch eine Option unter vielen ist, fällt es schwer zu hoffen, dass der Mangel an Gleichstellung und Demokratie in der Kirche einen großen Reiz ausstrahlen könnte. Hingegen ist anzunehmen, dass die Menschen zunehmend außerhalb der (katholischen) Kirche ihr Heil suchen werden. Da hilft auch der beste evangelisierende Glaubenskurs nichts.

² Julia Knop, Kirche als Hindernis des Gottesglaubens. Über Missbrauch & spirituellen Schutz, Vortrag im Rahmen der Tagung ‚Was und wie wenn ohne Gott?‘ der Katholischen Akademie Dresden-Meißen, <https://www.youtube.com/watch?v=-FxeWSSHQQ> (Stand: 20.3.2021).

³ Ebd.

Aber auch hier bietet ein recht verstandener Evangelisierungsbegriff durchaus Potenzial, was der Blick auf die Erfahrung der Erfurter KAMP⁴ zeigt. Wenn Evangelisierung nicht nur als aktualisierter Begriff instruktionstheoretischer Modelle kirchlicher Missions-Monologe betrieben wird (als denkerisch-kommunikative Einbahnstraßen also, die nur allzu oft in Selbstgesprächen und Sackgassen enden), sondern ein echter Dialog auf Augenhöhe ist, besteht Grund zur Hoffnung für die Kirche und den Begriff. Hoffnung, weil es der Kirche dann möglich ist, selbst von ‚Außen‘ zu lernen und notwendige Weiterentwicklungen veralteter Lehren anzustoßen. Theoretisch besteht diese Möglichkeit schon lange. Sie ist in *Gaudium et Spes* 44 seit 55 Jahren offizielle Lehre und selbst die *loci alieni* in Melchior Canos *loci theologici* bieten schon im 16. Jahrhundert die Basis, das ‚Außen‘ der Kirche als Gesprächs- und Lernpartner ernst zu nehmen. Freilich setzt das eine Bereitschaft zur Selbstkorrektur voraus, die der Institution oft sehr schwer zu fallen scheint. Eine „Ökumene der dritten Art“⁵ hingegen, wie sie Eberhard Tiefensee ins Spiel gebracht hat, versucht gerade in der Begegnung mit den Anderen, den Nicht-Kirchlichen, Gott zu finden und im Verständnis des Evangeliums zu wachsen. Das bietet Lern- und Wachstumspotenzial für alle am Gespräch Beteiligten – auch für uns Kirchliche, die wir uns oft schon im Besitz der Wahrheit wähnen. Eigene Positionen können hinterfragt und auf Plausibilität außerhalb der argumentativ-selbstreflexiven Blase geprüft, neue Perspektiven aufgenommen und eigene erweitert, im Zweifel vielleicht sogar eigene Lehren neu akzentuiert, weiterentwickelt und verändert werden. Auch das ist selbstverständlich schon geschehen, wie der Blick auf die Schöpfungstheologie der Enzyklika *Laudato si'* und das (nur sehr bedingt bahnbrechende) *Motu Proprio Spiritus Domini* zeigt. Erstere wäre ohne die Umwelt- und Naturschutzbewegung nicht denkbar gewesen, letzteres brauchte die jahrzehntelange Frauenrechtsbewegung als Wegbereiterin.

Eine solche Haltung der Offenheit und Lernbereitschaft leistet aber noch mehr und Grundsätzlicheres, glaube ich. Erst da, wo wir uns selbst als Suchende verstehen und uns auf einen ernsthaften Dialog mit Andersdenkenden oder Nichtglaubenden einlassen, werden wir überhaupt ernst genommen. Wer mitbekommt, dass ihr*sein Gegenüber nur darauf aus ist, die eigene Wahrheit zu verkünden und andere davon zu überzeugen, wird sich schwerlich auf ein ehrliches Gespräch einlassen können. Freilich gibt es Menschen, die genau das suchen: Führungsgestalten, die ihnen sagen, was richtig und falsch, was zu glauben und zu verdammen ist, denen sie gehorsam Denken und Fühlen unterordnen und deren Wahrheiten sie bedingungslos übernehmen können. Aber es kann nicht der Anspruch der Kirche sein, diese Funktion erfüllen zu wollen. Das widerspräche dem freimachenden Evangelium Christi zutiefst und wäre ein

⁴ Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral

⁵ Eberhard Tiefensee, Phänomene des Atheismus im Überblick, in: Ursula Roth u.a. (Hg.), *Unbekannt. Predigen im Kontext von Agnostizismus und Atheismus* (Ökumenische Studien zur Predigt 9), München 2014, 38.

fatales Eingangstor für geistlichen Missbrauch.⁶ Hingegen muss die Selbstbestimmung eines Menschen in all seinen Facetten ernstgenommen und gestärkt werden, gerade im religiösen und spirituellen Bereich. Viel eher würde dazu ein kirchliches Selbstverständnis epistemischer Autorität passen, das nicht auf äußeren Gehorsam zielt und keinerlei subtile Zwangsmittel anwendet, sondern Hilfe bei der Wahrheitssuche leistet: „Eine epistemische Autorität kann nichts anderes tun als sich anbieten, sich durch Gründe so gut wie möglich ausweisen und sich bewähren.“⁷ Tut sie das im Modus des Fragens und Suchens, weist sie sich selbst als Gott-suchend aus und wird zu dem, was sie selbst im Anderen erwecken möchte – und hat Vorbildwirkung. Sie widersteht der Versuchung, sich selbst zu überhöhen in der irrigen Annahme, Gott gänzlich erkannt zu haben. So bleibt sie demütig vor Gott, dem je größeren Geheimnis, und demütig vor dem Gegenüber, das als vernunftbegabtes und autonomes Wesen auch einen Teil der Wahrheit erkannt haben könnte und von dem um der gemeinsamen Wahrheitssuche willen zu lernen ist.

Dass eine solche Haltung der Demut, Lernbereitschaft und Dialogfähigkeit in einer zunehmend pluralen und säkularen Welt umso wichtiger wird, ist auch den Mitarbeiter*innen im Synodalforum *Priesterliche Existenz heute* klar. Diesen Aspekt diskutieren wir unter dem Stichwort der ‚kulturellen Kompetenz‘. Allerdings frage ich mich, ob es gerade mit Blick auf dieses Thema reichen wird, nur an der positiven Darstellung eines Priesterideals zu arbeiten oder ob nicht auch schärfere Abgrenzungen nötig wären, die ausschließen, welche Persönlichkeiten und Haltungen wir für ungeeignet halten, den priesterlichen Dienst in der heutigen Zeit zu tun. Konkret meine ich Männer, die einen grundsätzlich negativen Weltbezug haben, für die die postmoderne Welt mit ihrer Pluralität, ihrer Autonomie und ihren verschiedenen Gleichstellungs- und Emanzipationsbewegungen unverständlich bis feindlich bleibt, die davor hinter geschützten Seminars- und Klostermauern Zuflucht suchen, sich dort im Hort der sicheren und ewigen Wahrheit wähen, tunlichst bedacht, nicht zu viel Kontakt zur gefährlichen Außenwelt zu haben, um nur nicht in der eigenen geschlossenen Ideenwelt hinterfragt zu werden. Wer so tickt, kann durchaus missionarischen Eifer entwickeln, wird aber Evangelisierung nicht anders verstehen können als die Verkündigung der Wahrheit aus der ideologisch geschützten Gottesburg heraus. Das können wir nicht ernsthaft wollen, und sei der Mangel an Priestern und Ordensleuten noch so groß, denn das wäre der sichere Weg in die Versektung der Kirche. Hingegen wird beim Klerikernachwuchs – und auch bei allen anderen Berufen der Kirche – eine Haltung der Liebe zur Welt umso entscheidender sein, je weiter sich Kirche und ‚Welt‘ auseinanderentwickeln scheinen. Nur was geliebt wird, kann angenommen werden; nur wer

⁶ Ich verstehe geistlichen bzw. spirituellen Missbrauch nach Doris Reisinger als „Verletzung des spirituellen Selbstbestimmungsrechtes“; Doris Reisinger, *Spirituellel Missbrauch in der katholischen Kirche*, Freiburg 2019, 79.

⁷ Vgl. Michael Seewald, *Reform. Dieselbe Kirche anders denken*, Freiburg 2019, 69.

die heutigen Menschen liebt, wird ihnen auf Augenhöhe begegnen und in einen ehrlichen Dialog treten können. Nur wenn Evangelisierung eine Haltung der Liebe zur Welt sowie kulturelle Kompetenz, Dialog- und Lernbereitschaft beinhaltet, kann sie für Kirche und Welt nachhaltig fruchtbar sein.

Freilich bedeutet Liebe zur Welt nicht, undifferenziert alles anzunehmen und gutzuheißen, was ist. Selbstverständlich braucht es einen kritischen, unterscheidenden Blick auf die Entwicklungen der Gegenwart, der Maß nimmt am Evangelium. Gerade von Christ*innen braucht es kritische Zeitgenossenschaft sowie den aktiven Einsatz für Gerechtigkeit. Das bringt mich zum letzten Vorbehalt, den ich gegenüber dem Begriff bisweilen habe. Bei meiner Lektüre des *Mission Manifest*⁸ vor ein paar Jahren beschlich mich der Verdacht, dass hier ein seltsam inaktives und unpolitisches Verständnis von Evangelisierung zugrunde liegt (abgesehen natürlich von einigen schrill-kulturkämpferischen Tönen); eine ungut verstandene Entweltlichung des Glaubens, die sich um die Frömmigkeit der Menschen sorgt, nicht aber um ihre materiellen und sozialen Verhältnisse. Christlicher Glaube aber muss sich letztlich in die Tat umsetzen, lehrt schon der Jakobusbrief (vgl. Jak 2,14ff.). Das schließt auch den Einsatz für menschenwürdige Lebensverhältnisse und gegen Ungerechtigkeit ein, ob es sich dabei nun um einen spätkolonial-neoliberalen Kapitalismus, um menschenunwürdige Asylpolitik oder um den Raubbau am Ökosystem Erde handelt. Hier hilft Markus Lubers Ausblick auf die Verwendung der Begriffe *evangelización liberadora* und *evangelización explícita* in Lateinamerika, die die Evangelisierung am Befreiungspotenzial für die Armen und Armgemachten messen, also Glaubensverkündigung und den Einsatz für Gerechtigkeit fest zusammendenken. Im Anschluss an diese Begriffsverwendung wird gesagt werden können, dass die Umformung der Gesellschaften hin zu mehr Gerechtigkeit aus christlicher Sicht nichts anderes ist als Evangelisierung, selbst dann, wenn das *Framing* nicht explizit christlich ist. Ohne dieser ungeframeten Arbeit an einer menschenwürdigeren Welt irgendetwas Defizitäres unterstellen zu wollen, so wird doch ein zusätzlicher Reiz darin bestehen, mit 1 Petr 3,15 über den Grund und das Ziel des Engagements Auskunft zu geben. Wer sich z. B. bei der *Fridays-for-Future*-Bewegung für eine klimagerechte Wirtschaft und Politik einsetzt und dadurch im besten Fall sogar konkrete Ergebnisse zur Bewahrung der Schöpfung erzielt, handelt schon evangelisierend. Wenn aber jemand fragt, warum sich bekennende Christ*innen an der Bewegung beteiligen, dürfen sie gern erzählen, dass sie sich als Geschöpfe eines liebenden Schöpfers verstehen, der sie in seiner Sorge um die Schöpfung zu Mitwirkenden machen will. So wird der Einsatz für eine klimagerechte Zukunft vertieft durch die mystagogische Transparenz auf den liebenden Schöpfer hin und hat so zweifach evangelisierenden Charakter.

⁸ Johannes Hartl u. a. (Hg.), *Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche*, Freiburg 2018.

Dieser Debattenbeitrag hat verschiedene deutliche Vorbehalte gegenüber dem Evangelisierungsbegriff diskutiert. Wenn aber, wie dargestellt, Evangelisierung nicht die kirchenpolitisch motivierte Ablenkung von Missbrauch und notwendiger Reform, sondern primär Selbstevangelisierung einer teils deformierten Kirche meint; wenn sie nicht als einseitige Glaubensinstruktion, sondern als Dialog- und Lernbereitschaft verstanden wird; wenn sie nicht durch selbstüberhöhte Wahrheitsgewissheit, sondern von Demut und Liebe zur Welt geprägt ist; wenn Evangelisierung schließlich nicht entweltlicht wird, sondern Engagement für Gerechtigkeit bedeutet und dadurch von Gott Zeugnis gibt – dann lasse ich mich mit dem Begriff Evangelisierung versöhnen.

Simon Hacker OP
Dominikanerkloster
Postgasse 4
1010 Wien
simonhacker(at)posteo(dot)de

Lässt sich Kirche entwickeln? Fünf Herausforderungen aktueller Prozesse der Kirchenentwicklung

Abstract

Der Containerbegriff „Kirchenentwicklung“ bezieht sich gemeinhin auf intendierte pastorale Veränderungs- und Transformationsprozesse. Er impliziert die Unvermeidlichkeit, Notwendigkeit und Möglichkeit dieser Prozesse sowie die Notwendigkeit externer Impulse. Behauptet werden fünf Perspektiven der Herausforderung, der die kirchlichen Akteur*innen nicht ausweichen können: Überwindung der Binnenperspektive, Intensivierung des Lebens als Christ*in, Ermöglichung und Partizipation, Dienstleistung/Mitgliederorientierung sowie die (zukünftige) Minderheitsposition des Christentums. Kirchliche Organisationen können das „Eigentliche“ von Kirchenentwicklungsprozessen, pastorale Praxis, nicht top-down herstellen, sondern nur gute Rahmenbedingungen für sie schaffen.

The container term “church development” generally refers to intended pastoral changes and transformation processes. It implies the inevitability, necessity, and possibility of these processes as well as the necessity of external impulses. Five challenging perspectives are asserted which church actors cannot avoid: overcoming the internal perspective, intensifying life as a Christian, empowerment and participation, service/member orientation, and the (prospective) minority position of Christianity. Church organizations cannot produce the “essence” of church development processes – pastoral practice – in a top-down manner, but rather create proper framework conditions for them.

Kirchenentwicklung ist en vogue in der Pastoral (und auch in der pastoraltheologischen Reflexion). In den Ordinariaten vieler deutscher Bistümer sind in den letzten Jahren Referate oder ganze Abteilungen eingerichtet worden, die den Begriff „Kirchenentwicklung“ im Titel führen (oder sich mit dem befassen, was damit gemeint ist). Seit gut zehn Jahren gibt es dazu eine nur schwer übersehbare Fülle von Initiativen und Impulsen, von Projekten und Publikationen¹. Impulsgeber dieser Entwicklung

¹ Vgl. z. B. als Überblick aus mehrheitlich katholischer Perspektive: Valentin Dessoay – Gundo Lames – Martin Lätzel – Christian Hennecke (Hg.), *Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven* (Gesellschaft und Kirche – Wandel gestalten 4), Trier 2015, und als ähnlich umfassendes Kompendium aus dem evangelischen Bereich (unter der Terminologie der „Region“): Christhard Ebert – Hans-Hermann Pompe (Hg.), *Handbuch Kirche und Regionalentwicklung. Region – Kooperation – Mission* (Kirche im Aufbruch 11), Leipzig 2014; in ökumenischer Perspektive: Patrik C. Höring, *Unterwegs zu neuen Kirchenstrukturen? Gemeindeentwicklung im Diskurs der beiden großen christlichen Konfessionen*, in: *Jahrbuch der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD* 5 (2017) 11–23, sowie Peter Hundertmark – Hubertus Schönemann (Hg.), *Pastoral hinter dem Horizont. Eine ökumenische Denkwerkstatt* (KAMP kompakt 6), Erfurt 2017, <http://go.wwu.de/4ck1u>; eine praxisorientierte Einführung bietet Christian Hennecke – Gabriele Viecens, *Von Missverständnissen und Fallstricken. Kirchenentwicklungen – Eine neue Sichtweise*, Würzburg 2019.

ist nur bedingt die akademische (Pastoral-)Theologie, sondern stärker kirchliche und außerkirchliche, meist nichtakademische Entwicklungsagenten.

In diesem Beitrag wird danach gefragt, was der Begriff „Kirchenentwicklung“ eigentlich meint (1), welche fünf Herausforderungen sich in jedem Prozess der Kirchenentwicklung stellen und welche aktuellen Ansätze diesen Herausforderungen begegnen (2) und schließlich, warum kirchliche Entwicklungs- und Transformationsprozesse so schwierig sind (3).

1. Die Verwendung und die Bedeutung des Begriffs „Kirchenentwicklung“

a) Begriffsverwendung

Die Bedeutung der Begriffe „Kirchenentwicklung“ oder „pastorale Entwicklung“ ist nicht klar umrissen. Trotz oder gerade wegen ihrer weiten Verbreitung gibt es keinen Konsens über ihre Verwendung. Offensichtlich sind es Containerbegriffe, die auch ohne klare Definition funktionieren. Mit ihnen kann jede*r intuitiv etwas anfangen und sie für sich unterschiedlich füllen. „Kirchenentwicklung“ löst weitgehend den älteren Begriff „Kirchenreform“² ab, der in den auf das Zweite Vatikanum folgenden Jahrzehnten gebräuchlich war³. „Kirchenreform“ wird im evangelischen Bereich noch öfter verwendet⁴, aber zunehmend durch „Kirchenentwicklung“ ersetzt⁵.

Der Begriff „Reform“ (oder noch stärker: „Reformation“) klingt radikaler und disruptiver⁶; wer von „Kirchenentwicklung“ spricht, weckt Assoziationen zu organischeren und kontinuierlicheren Prozessen. Auf den Terminus „Kirchenentwicklung“ können sich die meisten verständigen; „Kirchenreform“ würde ein klareres Ziel und einen weitreichenderen Konsens erfordern, wohin die Entwicklung gehen soll. Zudem sind mit der Verwendung des Begriffs „Kirchenreform“ theologisch-ekklesiologische Fragen impliziert, während bei Prozessen der Kirchenentwicklung theologische Fragen meist weniger im Vordergrund stehen.

² Vgl. Judith Könemann, Kirchenreformdiskurse in der römisch-katholischen Kirche zwischen Erhalten von Strukturen und Entwurf von radikal Neuem, in: Verkündigung und Forschung 63 (2018) 1, 61–67.

³ Vgl. z.B. Hans Küng, Kirchenreform (Sämtliche Werke 6), Freiburg/Br. 2016, mit Texten von 1968 bis 2016.

⁴ Vgl. z.B. Isolde Karle (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (Arbeiten zur Praktischen Theologie 41), Leipzig 2011; Rainer Höfelschweiger, Kirchenreform im Licht empirischer Studien, in: Verkündigung und Forschung 63 (2018) 1, 36–53.

⁵ Vgl. z.B. Philipp Elhaus – Tobias Kirchhof (Hg.), Kirche sucht Mission. Kirchenentwicklung in missionarischer Provokation (midiKontur1), Leipzig 2020, oder das Zentrum für Kirchenentwicklung der Theologischen Fakultät der Universität Zürich, <https://www.kirchenentwicklung.ch> (letzter Zugriff auf diesen und alle folgenden Links: 28.3.2021).

⁶ Vgl. z.B. Michael Seewald, Reform. Dieselbe Kirche anders denken, Freiburg/Br. 2019.

Ein anderer Vorläuferbegriff ist „Gemeindeentwicklung“, der lange in der kirchlichen Organisationsberatung üblich war. Auch er wird im evangelischen Bereich noch häufiger verwendet, ist aber im katholischen Kontext, nicht zuletzt wegen der Probleme des Gemeindebegriffs⁷, üblicherweise in die allgemeineren Termini „Kirchenentwicklung“ oder „Pastoralentwicklung“ eingegangen.

b) Begriffsbedeutung

Wie lässt sich der Begriff inhaltlich eingrenzen? Es geht um eine genauere Bestimmung dessen, was „Entwicklung“ meint – der erste Teil des Kompositums (Kirche oder Pastoral) braucht an dieser Stelle nicht weiter problematisiert zu werden.⁸ Im pädagogischen oder psychologischen Kontext meint „Entwicklung“ Prozesse der Entstehung, der Veränderung und des Vergehens durch Wachstum, Reifung und Lernen. Ursprünglich bezog sich der Begriff auf das Auseinanderrollen oder Entwickeln (evolutio) einer Buchrolle. Etwas bereits Vorhandenes, zumindest Angelegtes wird durch den Akt des Entwickelns weiter entfaltet, aktualisiert und expliziert. Entwicklung geschieht durch Interaktion zwischen Subjekt und Umwelt – je nachdem wird stärker die Aktivität des Subjekts oder die der Umwelt betont.

Im kirchenentwicklerischen Kontext liegt der Akzent tendenziell eher auf externen Impulsen als auf der Entfaltung von bereits Angelegtem. Die Veränderungstiefe dieser Entwicklungsprozesse kann unterschiedlich sein, von eher oberflächlichen Veränderungen bis hin zu tiefgreifenden Transformationen, die eine einschneidende Änderung, einen grundlegenden Gestaltwandel bedeuten. Dabei geht es nicht nur um neue Entwicklungen, um Innovationen, sondern auch um Exnovationen, um den Abschied von nicht prioritär Wichtigem oder nicht mehr Möglichem.

Wenn von Kirchenentwicklung gesprochen wird, sind meist die folgenden Annahmen impliziert:

- Kirchenentwicklung ist einerseits *unvermeidlich*: Entwicklung und Veränderung finden im Leben beständig statt, wenn (und weil) sich die Umweltbedingungen verändern, und das gilt natürlich auch für die Kirche. Sie ist kein monolithischer

⁷ Vgl. Rainer Bucher, Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeinetheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche, in: Matthias Sellmann (Hg.), Gemeinde ohne Zukunft? Theologische und praktische Modelle, Freiburg/Br. 2013, 19–54.

⁸ Mit dieser Formulierung soll nicht der Eindruck erweckt werden, „Kirche“ und „Pastoral“ ließen sich schlechthin gleichsetzen. Auch wenn das Pastoralverständnis von Gaudium et Spes den Pastoralbegriff als „das Verhältnis der Kirche zur Welt und zu den Menschen von heute“ (Anmerkung zu Beginn der Pastoralkonstitution) dem Kirchenbegriff konstitutiv einschreibt und somit Kirche ohne Pastoral nicht denkbar ist, so lässt sich doch umgekehrt Pastoral nicht auf bestimmte kirchlich organisierte Handlungsfelder eingrenzen. Zwar bewegen sich die im folgenden dargestellten Ansätze von Kirchenentwicklung überwiegend im Rahmen der kirchlichen Organisation, doch weist der abschließende Abschnitt (3.) darauf hin, dass sich das „Eigentliche“ der pastoralen Praxis gerade nicht organisieren lässt.

Block im luftleeren Raum, sondern Teil der sie umgebenden Kultur und Gesellschaft (jedenfalls sind ihre Mitglieder das). Im geschichtlichen Verlauf haben zahlreiche kirchliche Inkulturationsprozesse stattgefunden, gar nicht unbedingt durch bewusste Steuerung. Im aktuellen Sprachgebrauch bezieht sich Kirchenentwicklung jedoch allgemein auf geplante, intendierte Prozesse.

- Kirchenentwicklung ist andererseits *notwendig*: Angesichts massiver und destruktiv wirkender kirchlicher Erosionsprozesse sowie gravierender Missstände (sexueller Missbrauch und dessen Vertuschung, Klerikalismus, dysfunktionale Machtstrukturen, Benachteiligung von Frauen ...) muss die Kirche sich entwickeln. Es besteht ein weitreichender Konsens: So kann es nicht weitergehen, wenn die Kirche ihrem Auftrag, der Verkündigung des Evangeliums in Tat und Wort, gerecht werden will. Auch die Corona-Pandemie hat Anfragen an die Relevanz der Kirche und ihrer Botschaft verschärft. Aber selbst ohne krisenhafte Zustände ist Entwicklung notwendig, weil fortwährende Veränderungen der Kontextbedingungen sie erfordern.
- Zudem wird die Voraussetzung gemacht, dass Kirchenentwicklung überhaupt *möglich* ist: Man geht davon aus, dass Kirche auch das Potenzial zur Entwicklung hat, dass es Veränderungsmöglichkeiten für sie gibt. Kirchenentwicklung als gesteuerter und organisierter Prozess ist in dieser Perspektive mit einem gewissen Optimismus der strategischen Planung und Steuerung verbunden.⁹
- Schließlich wird Kirchenentwicklung von der Annahme geleitet, dass sich die Kirche nicht allein mit Bordmitteln verändern kann: Für ihre Entwicklung sind *externe Impulse* nötig oder zumindest sehr hilfreich. Diese externen Impulse können aus anderen Bereichen der Weltkirche stammen, außerhalb des deutschsprachigen Raums (z. B. aus Frankreich oder England) oder von nichteuropäischen Kirchen (z. B. Afrika, USA/Kanada, Philippinen ...), inklusive von anderen Konfessionen und Denominationen. Sie können aber auch aus anderen, außertheologischen Disziplinen kommen wie z. B. der Soziologie, Organisationsentwicklung oder der Betriebswirtschaftslehre.¹⁰

⁹ Vgl. Andreas Fritsch, Pastoral und Strategie. Die ungeliebten Zwillinge der kirchlichen Praxis, in: Pastoralblatt 71 (2019) 9, 264–270.

¹⁰ Das kirchenentwicklerische Potenzial der Theologie selbst, inklusive der fachlich am nächsten zuständigen Pastoraltheologie, ist bislang eher gering. Dies rührt nicht zuletzt aus dem weitverbreiteten Selbstverständnis der Pastoraltheologie bzw. Praktischen Theologie, sich nicht als Anwendungswissenschaft zu verstehen, die sich in bloßer Umsetzung von Inhalten der Systematischen Theologie erschöpft. Vgl. dagegen den Entwurf einer angewandten Pastoralforschung aus pragmatistischer Perspektive: Matthias Sellmann, Pastoraltheologie als „Angewandte Pastoralforschung“. Thesen zur Wissenschaftstheorie der Praktischen Theologie, in: Pastoraltheologische Informationen 35 (2015) 2, 105–116. Vgl. dazu auch die auf feinschwarz.net durch den Beitrag von Matthias Sellmann, Weckruf für mehr Verbindlichkeit, in: feinschwarz.net vom 16. April 2019, <https://www.feinschwarz.net/weckruf-fuer-mehr-verbindlichkeit/>, ausgelöste Debatte u. a. darüber, wie kirchennah Pastoraltheologie sein darf (mit Beiträgen von Markus Heil,

2. Fünf Herausforderungen der Kirchenentwicklung

Die These dieses Beitrags lautet: Die im Folgenden genannten fünf Herausforderungen benennen Entwicklungsperspektiven, die sich aktuell in jedem Kirchenentwicklungsprozess stellen. Je nach Kontext z. B. der Region, Situation oder Organisationsebene werden unterschiedliche Akzentuierungen sinnvoll sein. Kirchliche Akteur*innen können aber keiner der fünf Perspektiven ausweichen – sie müssen sich zu ihnen verhalten, weil alle fünf grundlegende Fragen praktischer Ekklesiologie implizieren. Es wird auch nicht die Behauptung aufgestellt, damit eine vollständige Liste aktueller Herausforderungen aufzustellen – wohl aber, dass die hier genannten notwendig sind und man sich der Positionierung zu ihnen langfristig nicht enthalten kann. Zu jeder der fünf Herausforderungen bzw. Perspektiven werden jeweils in wenigen Stichworten aktuelle Ansätze und Initiativen vorgestellt – auch hier ohne Anspruch auf Vollständigkeit, aber in der Hoffnung, einen relevanten Ausschnitt aus dem pastoralen Feld abzubilden. Die Zuordnungen zu einer bestimmten Perspektive beanspruchen auch keine exakte Trennschärfe, sondern mögen durchaus diskutierbar und angreifbar sein. Unter demselben Stichwort können auch Ansätze zusammengefasst sein, die mit unterschiedlichen kirchenpolitischen und theologischen Positionen verbunden sind.¹¹

Der Schwerpunkt liegt – der Perspektive des Autors geschuldet – auf Ansätzen, die aus dem katholischen Bereich kommen bzw. dort prominent sichtbar sind. Viele Initiativen werden aber in ökumenischer Kooperation durchgeführt oder verstehen sich dezidiert als ökumenisch. Bei vielen Akteur*innen im Feld herrscht (zurecht) die Überzeugung vor, dass Kirchenentwicklung nur noch ökumenisch denkbar ist. Die Herausforderungen, vor denen die verschiedenen christlichen Kirchen stehen, sind – bei allen konfessionellen Nuancierungen¹² – die gleichen und sollten daher auch gemeinsam angegangen werden.

Monika Heidkamp/Verena Suchhart-Kroll und Wolfgang Beck sowie einer Replik wiederum von Matthias Sellmann).

¹¹ Eine andere Systematisierungsmöglichkeit bietet der aus der Innovationstheorie stammende „zap-Konfigurator“ des Zentrums für Angewandte Pastoralforschung (zap) an der Ruhr-Universität Bochum, der in sieben Linien Herausforderungen für die gegenwärtige Kirchenentwicklung formuliert; vgl. Matthias Sellmann, *Katholische Kirche heute: Siebenfache Pluralität als Herausforderung der Pastoralplanung*, in: Wilhelm Damberg – Karl-Joseph Hummel (Hg.), *Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart*, Paderborn 2015, 113–140.

¹² Insgesamt scheint sich – so mein vielleicht nicht verallgemeinerbarer persönlicher Eindruck – im Bereich der evangelischen Kirche (auch bei deren amtlichen Vertreter*innen) bereits ein höheres Bewusstsein dafür entwickelt zu haben, dass ein kirchlicher Paradigmenwechsel nötig ist, der mit Stichworten wie Partizipation, Ermöglichung, Dienstleistung, Sozialraumorientierung usw. verbunden ist (vgl. z. B. die Initiative der „Erprobungsräume“ der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, <https://www.erprobungsräume-ekm.de/>). In der Corona-Pandemie wurden im evangelischen Bereich tendenziell schneller und qualitätsvoller digitale Angebote entwickelt als

a) Perspektive 1: Überwindung der Binnenorientierung

Unter einer ersten Perspektive sind hier Ansätze benannt, die die Orientierung am „inner circle“ engagierter Gemeindemitglieder weiten wollen und auf die inner- wie außerkirchliche Pluralität, überhaupt auf das gemeindliche und kirchliche „Außen“ aufmerksam machen; die darauf hinweisen, dass Kirchenentwicklung exzentrisch sein muss.¹³ Denn eine milieuverengte und verbürgerlichte Kirche kann dem universalen Anspruch des Evangeliums¹⁴ nicht gerecht werden. Die im Folgenden vorgestellten Impulse stammen v. a. aus dem sozialwissenschaftlichen Bereich.

Als erstes sei dazu das Programm der *milieusensiblen Pastoral*¹⁵ genannt, das sich auf das sozialwissenschaftliche Konzept der gesellschaftlichen Milieus bezieht und sich von den Erkenntnissen und Tools der Milieu- und Lebensstilforschung inspirieren lässt. Der Grundgedanke ist dabei bekanntlich, dass nicht nur die soziale Lage, sondern auch Wertorientierungen, Lebensstile und ästhetische Präferenzen einbezogen werden müssen, um die diversen Milieus treffender beschreiben und zielgenauer adressieren zu können. Dieser Ansatz hat wohl unter dem hauptamtlichen pastoralen Personal seit gut 15 Jahren eine Reichweite (zumindest im Sinne der Bekanntheit der verschiedenen Milieustudien) wie kein anderer entwickelt, genauso aber auch, besonders in der Anfangsphase der Rezeption, heftige Kontroversen darüber ausgelöst, ob es sich nicht bloß um eine oberflächliche, marktformige Optimierung von Pastoralstrategien mithilfe von potenziell manipulativen Marketingmethoden handele.

So berechtigt das Anliegen der milieusensiblen Pastoral ist, sich an der ästhetischen Sprache der unterschiedlichen Milieus zu orientieren, milieubedingte Barrieren in der

im katholischen Bereich (vgl. Daniel Hörsch, Digitale Verkündigungsformate während der Corona-Krise. Eine Ad-hoc-Studie im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland, Berlin 2020, <http://go.wwu.de/b9hdu>, sowie das internationale ökumenische Forschungsprojekt „Churches Online in Times of Corona“, <https://www.contoc.org/>).

Interessanterweise ergibt sich bei der ökumenisch vergleichenden Betrachtung der Diskussionslinien ein spiegelbildlicher Befund: Während im katholischen Kontext die amtliche Hierarchie oft eher als Bremser der Entwicklung wahrgenommen wird (vgl. z. B. die Instructio der römischen Kleruskongregation „Die pastorale Umkehr der Pfarrgemeinde im Dienst an der missionarischen Sendung der Kirche“ vom 20. Juli 2020), werden kirchenamtliche Positionen im evangelischen Kontext teilweise als zu weitgehend oder „progressiv“ zurückgewiesen (vgl. z. B. die Diskussion um die Leitsätze zur Zukunft einer aufgeschlossenen Kirche „Hinaus ins Weite – Kirche auf gutem Grund“, <http://go.wwu.de/e8dju>, im zweiten Halbjahr 2020).

¹³ Vgl. Juliane Schlaud-Wolf – Christof May, Kirchenentwicklung muss exzentrisch sein!, in: feinschwarz.net vom 12. Oktober 2020, <http://go.wwu.de/7plfu>.

¹⁴ Vgl. Reinhard Feiter, Das Evangelium ist für alle da, in: Theologie der Gegenwart 60 (2017) 3, 162–172.

¹⁵ Vgl. Matthias Sellmann – Caroline Wolanski (Hg.), Milieusensible Pastoral. Praxiserfahrungen aus kirchlichen Organisationen, Würzburg 2013; Heinzpeter Hempelmann, Gott im Milieu. Wie Sinusstudien der Kirche helfen können, Menschen zu erreichen, Gießen 2013; Tobias Kläden, Kirche im Milieu, in: Dessoy u. a. (Hg.), Kirchenentwicklung (s. Anm. 1) 333–344.

Kommunikation des Evangeliums abzubauen und den Umgang mit Vielfalt, Heterogenität, Fremdheit und Andersartigkeit einzuüben¹⁶, so liegt ihre eigentliche Pointe noch in etwas anderem: Der Blick auf die Milieus bietet insofern kirchenentwicklerische Veränderungsimpulse, als er die Milieus nicht nur besser erreichen, sondern sich von ihnen verändern lassen will. Er fragt, welche Lebenslogik, welche Lebensleistung und welche implizite Theologie wir in den Milieus finden, welche Elemente unserer christlichen Tradition uns in den Milieus aktualisiert und sozusagen prophetisch aufscheinen. Angezielt ist also ein Paradigmenwechsel von einer Pastoral des Erreichens zu einer Pastoral des Lernens.¹⁷

Faktisch muss man konstatieren, dass das Interesse an der milieusensiblen Pastoral in den letzten Jahren deutlich abgenommen hat, zumindest im katholischen Bereich, und sie, wie viele andere Ansätze auch, einem pastoralen Modezyklus unterworfen ist. Der Schritt von der Wahrnehmung zum Urteilen und zum Handeln, von der Information zur Transformation gelingt oft nicht, so eine häufig zu hörende Feststellung. Die Option einer milieusensiblen (oder gar von den Milieus lernenden Pastoral) scheint für viele derzeit schlicht zu ambitioniert zu sein und zu viele Ressourcen verschiedenster Art (nicht nur personell und zeitlich, sondern auch motivational) zu benötigen. Für die Weitung des Blicks auf die Pluralität der Milieus fehlt angesichts drängender binnenkirchlicher Baustellen, wie sie im Moment z. B. auf dem Synodalen Weg bearbeitet werden, offensichtlich einfach die notwendige Energie und Motivation.

Ebenfalls bereits schon länger im kirchlichen Kontext bekannt und erprobt ist der Ansatz einer *sozialraum-/lebensraumorientierten Pastoral*¹⁸. Im Vergleich zur milieusensiblen Pastoral bringt die Sozialraumorientierung eine stärkere diakonische Grundoption mit sich. Im Fokus steht die alltägliche Lebenswelt, der soziale Nahraum bzw. das Gemeinwesen, dessen Gestaltung und Entwicklung auch Aufgabe der jeweils dort beheimateten Christ*innen ist. Leitend sind dabei die fünf methodischen Prinzipien des „Fachkonzepts Sozialraumorientierung“¹⁹: die Orientierung am Willen (nicht an den Wünschen) der Menschen, die Unterstützung von Eigeninitiative und Selbsthilfe, die Konzentration auf die Ressourcen der Menschen und des Sozialraums, eine zielgruppen- und bereichsübergreifende Sichtweise sowie die (alles andere als selbstverständliche) Kooperation und Koordination aller Beteiligten. In diesem Zusammenhang ist

¹⁶ Vgl. Heinzpeter Hempelmann u.a. (Hg.), Handbuch Milieusensible Kommunikation des Evangeliums. Reflexionen, Dimensionen, praktische Umsetzungen (Kirche und Milieu 4), Göttingen 2020.

¹⁷ Vgl. Matthias Sellmann, Zuhören – Austauschen – Vorschlagen. Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung, Würzburg 2012, bes. 137–144.

¹⁸ Vgl. Martin Lorsch, Kirche im Sozialraum, in: Dessoy u. a. (Hg.), Kirchenentwicklung (s. Anm. 1) 321–331.

¹⁹ Vgl. Wolfgang Hinte, Was ist „Sozialraumorientierung“?, in: Brennpunkt Gemeinde 68 (2015) 5, 165–170.

auch das aus den USA stammende *Community Organizing*²⁰ als Methode der Sozialen Arbeit zu nennen. Es verhilft strukturell benachteiligten Interessensgruppen zur Stärkung ihrer Durchsetzungskraft und ermöglicht die bottom-up getriebene Gestaltung des Sozialraums eines Stadtteils, einer Stadt oder einer Region durch den Aufbau einer Beziehungskultur und gemeinsames Handeln, z. B. über Bürgerplattformen.

Der Ansatz der *Netzwerkpastoral*²¹ greift den Fokus auf den (sozialen) Raum auf und versucht, die soziologische Netzwerktheorie für die Kirchenentwicklung fruchtbar zu machen. Der Begriff des Netzwerks ist in der pastoraltheologischen Diskussion seit etwa 20 Jahren häufig rezipiert worden. Vielen gilt er als Hoffnungsbegriff angesichts der bekannten Aporien des gemeindezentrierten Modells. Häufig wird er assoziativ und metaphorisch verwendet; mit ihm verbindet sich die Hoffnung auf Dezentralität, auf Mobilität und Flexibilität, auf Innovation und Kreativität sowie auf die Etablierung alternativer Sozialformen des Christentums in einem Zueinander multipler Kirchorte.

Das Netzwerk ist in der Soziologie allerdings erst einmal ein wertfreier, beschreibender Begriff, der ein Geflecht beschreibt, das aus der Verbindung einzelner Elemente (Knoten) entsteht und auf unterschiedlichste Strukturen (z. B. chemische Verbindungen, Organismen, Individuen, Gruppen, Organisationen) angewendet werden kann. Netzwerke müssen normalerweise nicht eigens begründet werden; wohl aber bedürfen existierende Netzwerke der Pflege und Koordination. Die Netzwerktheorie weist darauf hin, dass ein Netzwerk immer „strukturelle Löcher“ hat, sodass eine Totalabdeckung des Raumes wie im ekklesiozentrischen Modell der Gemeindeftheologie gar nicht möglich ist: Das Zentrum liegt nicht bei der „Kerngemeinde“ oder beim Priester, sondern (wenn man überhaupt von einem Zentrum sprechen will) vielmehr dort, wo jemand in Not ist.

Wie die sozialraumorientierte Pastoral macht auch die Netzwerkperspektive deutlich, dass die Kirche am kommunalen, säkularen Raum ein genuines Interesse hat. Somit schützt sie auch davor, Christsein auf das Kirchliche zu reduzieren.²² Michael Schüßler

²⁰ Vgl. Eugen Baldas (Hg.), *Community Organizing. Menschen gestalten ihren Sozialraum*, Freiburg/Br. 2010; Leo Penta – Tobias Meier, *Eine verpasste Chance? Einige Thesen zur Kirche aus der Sicht des Community Organizing*, *futur2*, 2 (2020), <http://go.wwu.de/9q7s6>.

²¹ Vgl. Miriam Zimmer – Matthias Sellmann – Barbara Hucht, *Netzwerke in pastoralen Räumen. Wissenschaftliche Analysen – Fallstudien – Praktische Relevanz (Angewandte Pastoralforschung 4)*, Würzburg 2017.

²² Vgl. die Ansätze einer raumgebenden Pastoral bei Matthias Sellmann, „Für eine Kirche, die Platz macht!“. Notizen zum Programm einer raumgebenden Pastoral, in: *Diakonia* 48 (2017) 2, 74–82, sowie einer Pastoralgeographie bei Ulrich Feeser-Lichterfeld, *Pastoral (auch) vom Raum her denken?! Wozu Theologie und Kirche das Gespräch mit der Geographie suchen sollten*, in: *Lebendige Seelsorge* 68 (2017) 4, 226–230. Sellmann plädiert dafür, dass Kirche nicht den Raum auf sich, sondern sich auf den Raum beziehen soll. Daraus folgt: „Eine Kirche, die Platz macht, ist als Erstes eben nicht dem selbstgeschaffenen religiösen Raum verpflichtet, sondern dem öffentlichen, gemeinsamen, säkularen Raum. Was Kirche als Erstes schaffen, sichern, pflegen und ausbauen will, ist gerade nicht die eigene Einflussosphäre, sondern die Sphäre der Säkularität. [...]“

weist darauf hin, dass Netzwerkpastoral nicht als Optimierungsprogramm für die Organisation Kirche missverstanden werden darf, weil sich Netzwerke eben nicht organisieren lassen.²³ Vielmehr ist der Kontrollverlust anzunehmen, der mit der Netzwerkperspektive und ihrer Aufmerksamkeit auf die unsichtbare Kirche, auf das Dazwischen, auf das Ereignis verbunden ist: „Pastoral im Sinne eines Netzwerks zu entwickeln, würde bedeuten, die sichtbare, formale Organisation so gut es geht zu relativieren – und nicht in Organisationsnetzwerke zu verlängern. Die sich durchsetzende Netzwerkstruktur von Gesellschaft bedeutet für jede Organisationszentrale einen Kontrollverlust, auch für die kirchliche.“²⁴

Unter dem Stichwort „Überwindung der Binnenorientierung“ ist schließlich die *pastorale d'engendrement* aus dem französischsprachigen Raum zu nennen, im Deutschen meist wiedergegeben mit „Pastoral der Zeugung“ oder „Leben zeugende Pastoral“. Hinter diesem etwas sperrigen Begriff verbirgt sich keine neue pastorale Methode oder Strategie, sondern ein Stil²⁵ oder eine Haltung, die das Leben aus der Perspektive des Evangeliums in den Mittelpunkt stellt. Sie versteht sich als andere Weise, die pastorale Beziehung zu leben, nämlich indem der jeweilige Adressat der Verkündigung in die Verkündigung einbezogen wird: In der Begegnung zwischen Menschen kann die Frohe Botschaft vom radikalen Gutsein des Lebens wirken und sich der basale Lebensglaube an dieses Gutsein des Lebens entfalten. Durch menschliche Präsenz, die den anderen nicht schon für eine bestimmte Aufgabe vereinnahmen will, sondern ihn mit seinen eigenen Kräften den Weg gehen lässt, wird Leben gezeugt.

Die *pastorale d'engendrement* interessiert sich in erster Linie gar nicht für die kirchlichen Ressourcen und Aufgaben, für Mitglieder, Personal, Gebäude, gesellschaftlichen Einfluss. Sie hat ein „wirkliches Desinteresse am Erhalt der Institution“²⁶, so der Soziologe Jean-Marie Donegani. Es geht ihr also nicht darum, Mitglieder zu gewinnen, sondern um Aufmerksamkeit für die einzelnen Subjekte, ihre Entwicklung und Beziehung, unabhängig von ihrer kirchlichen Zugehörigkeit. Kirche entsteht im Interesse dafür, dass Menschen zum Glauben an das Leben kommen, wenn sich das Leben in der Perspektive des Evangeliums neu aufschließt. Dadurch kommt es zu einer Haltung des „Freigebens“.

Nicht die religiöse Rekrutierung, nicht einmal die Sicherung der eigenen Tradition steht im Vordergrund, sondern die Sicherung der Säkularität“ (79).

²³ Vgl. Michael Schüßler, Den Kontrollverlust erforschen. Theologische Archäologie der Kirche als Institution, Organisation und Netzwerk, in: Michael Seewald (Hg.), Ortskirche. Bausteine zu einer künftigen Ekklesiologie (FS Gebhard Fürst), Ostfildern 2018, 147–165, hier 160.

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. Christoph Theobald, Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg/Br. 2018.

²⁶ Jean-Marie Donegani, Säkularisierung und Pastoral, in: Reinhard Feiter – Hadwig Müller, (Hg.), Freigeben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich (Bildung und Pastoral 1), Ostfildern ²2012, 56–80, hier 69.

b) Perspektive 2: Intensivierung

Perspektive 2 betont, dass der Glaube und das Leben aus dem Glauben, das Leben als Christ*in vertieft, intensiviert, neu lebendig oder auch erstmals entfacht werden muss. Er wendet sich gegen ein routiniertes und verflachtes Christentum und will ihm neue missionarische Strahlkraft verleihen. Diese zweite Perspektive steht nicht in dia-metralem Gegensatz zur ersten – beide Perspektiven lassen sich auch kombinieren, stehen aber in Spannung zueinander.

Als erstes nenne ich unter dieser Perspektive die *fresh X*²⁷, die *fresh expressions of church*/neue Ausdrucksformen von Kirche. Sie sind, wie bekannt, ein wesentliches Element der Reformbestrebungen der Church of England, die sich – vor dem Hintergrund massiver kirchlicher Abbruchstendenzen und damit einhergehender gravierender finanzieller Probleme – als „mission-shaped church“ versteht, eine durch Mission geformte Kirche (im Gegensatz zu einer church-shaped mission). In einer „mixed economy“, einer Mischwirtschaft von traditionellen Parochialgemeinden und neuen Ausdrucksformen, geht es um ein Sowohl-als-Auch, sodass die *fresh expressions* die bestehenden Gemeindeformen nicht ersetzen, sondern ergänzen sollen. Über die anglikanische Kirche hinaus ist der Begriff „fresh X“ zum Sammelbegriff für kirchliche Aufbrüche geworden. Auch in Deutschland hat sich eine ökumenische Bewegung unter dem Titel kirche² gebildet, die v. a. von den Initiativen der Church of England inspiriert ist und ökumenische Lernerfahrungen ermöglicht hat.²⁸ Die ursprünglich von der Hannoverschen Landeskirche und dem Bistum Hildesheim initiierte Kooperation existiert mittlerweile allerdings nicht mehr, jedoch hat sich ein fresh X-Netzwerk als formeller Verein konstituiert (mit institutionellen Mitgliedern, überwiegend aus dem evangelischen Bereich)²⁹.

Eine *fresh X* kann durch vier Merkmale beschrieben werden: Sie ist missional (auf Menschen ausgerichtet, die keinen Bezug zu Gott oder Kirche haben), kontextbezogen (geprägt vom Lebensgefühl der Zielgruppe), transformierend (sie fördert ein Leben in der Nachfolge Jesu) und ekklesial (die in ihr versammelten Menschen bilden Kirche als eigenständige Gemeinde, nicht als Brücke zu einer bereits bestehenden Gemeinde). Gerade die ersten beiden Attribute weisen zwar klar in die Richtung der Perspektive 1, jedoch fehlt eine stärker sozialwissenschaftlich inspirierte Perspektive wie bei den meisten im vorigen Abschnitt genannten Ansätzen. Der Schwerpunkt liegt in der ekk-

²⁷ Vgl. Michael Moynagh, *Fresh Expressions of Church. Eine Einführung in Theorie und Praxis*, Gießen 2016; Ders., *Fresh X. Das Praxisbuch*, Gießen 2016; Patrick Todjeras – Hans-Hermann Pompe – Carla J. Witt, (Hg.), *Fresh X – Frisch. Neu. Innovativ. Und es ist Kirche* (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung Praxis), Neukirchen-Vluyn 2016.

²⁸ Vgl. Philipp Elhaus – Christian Hennecke – Dirk Stelter – Dagmar Stoltmann-Lukas, (Hg.), *Kirche². Eine ökumenische Vision*, Würzburg 2013.

²⁹ Vgl. <https://www.freshexpressions.de/>.

lesiologischen Fundierung, die auf Gemeinschaftsbildung, auf langfristige Nachfolge und Jüngerschaft abzielt.

Umstritten ist, ob *fresh X* unter dieser Programmatik letztlich eine (pluralisierte) Verlängerung der Gemeindekirche darstellen, indem sie die gottesdienstliche Gemeinschaft, die dauerhafte Kirchenbindung und die Selbstdefinition über den Missionsauftrag in den Mittelpunkt stellen.³⁰ Dieser Kritik ist allerdings entgegenzuhalten, dass gerade die Kirche²-Bewegung von Menschen getragen war, die keine Beheimatung in der herkömmlichen Gemeindekirche haben, bei denen bestehende Traditionen ein Gefühl von Fremdheit hervorrufen und die dies aber nicht als Defizit, sondern als Gabe, nicht hineinzupassen (*gift of not fitting in*), verstehen³¹.

Ebenso aus dem englischsprachigen Raum, hier aber aus Nordamerika, stammen *Pfarrereentwicklungsprogramme* wie *Rebuilt* (USA) oder *Divine Renovation* (Kanada)³². Sie wollen Pfarreien oder Gemeinden erneuern und vitalisieren und haben das Ziel, aus Konsument*innen Jünger*innen Jesu zu machen. Dazu bieten sie hilfreiche Ideen z. B. zur Sonntagsgestaltung, zur Qualitätssicherung von Gottesdienst und Predigt, zur Willkommenskultur (*greeters*) oder zur Begleitung und Begleitung Freiwilliger (*formation, stewardship*); manches ist bereits aus dem schon älteren evangelischen Konzept der Natürlichen Gemeindeentwicklung bekannt. Diese Ansätze sind einem charismatisch-katholischen Spektrum zuzurechnen, das Anleihen aus dem evangelikalen oder pentekostalen Bereich mit katholischen Elementen kombiniert.

Wie auch bei anderen Ansätzen, die aus anderen Regionen der Weltkirche importiert werden, ist die direkte Übertragbarkeit in den deutschen Sprachraum aufgrund der spezifischen religiösen Kontexte (Nordamerika: Gemeindeorientierung und Marktförmigkeit, kein territorial-staatliches Meldewesen), schwierig und bedarf der Übersetzungsleistung. Problematisch erscheint allerdings die Fokussierung auf Gottesdienst, traditionelles Gemeindeleben und die Rolle des Pfarrers.

Noch pointierter auf eine missionarische Perspektive gerichtet, jedoch mit starker Kritik an einem volkskirchlichen, verbürgerlichten Christentum ist das *Mission Manifest*

³⁰ Vgl. Michael Schüßler, „Fresh Ex“: Aufbruch in die Kirchenträume von gestern?, in: Ökumenische Rundschau 65 (2016) 3, 334–344, der für ein dreifaches Freigeben plädiert: das Evangelium ohne Missionsdruck freigeben, die kirchlichen Sozialformen freigeben und die Zeit aus ihrer Dauer freigeben, um so eine verflüssigte Entdeckung des Evangeliums zu ermöglichen.

³¹ Vgl. Maria Herrmann – Sandra Bils, (Hg.), *Vom Wandern und Wundern. Fremdsein und prophetische Ungeduld in der Kirche*, Würzburg 2017.

³² Vgl. James Mallon, *Divine Renovation. Wenn Gott sein Haus saniert. Von einer bewahrenden zu einer missionarischen Kirchengemeinde*, Grünkraut 2017; Michael White – Tom Corcoran, *Rebuilt. Die Geschichte einer katholischen Pfarrgemeinde: Gläubige aufrütteln – Verlorengegangene erreichen – Kirche eine Bedeutung geben*, Graz-St. Lukas ²2016; vgl. im deutschsprachigen Raum die LITV-Programme zur Gemeindevitalisierung (<https://www.pastoralinnovation.org/>). Stärker auf den Sozialraum bezogen ist Alan J. Roxburgh, *Missional. Joining God in the neighborhood*, Grand Rapids 2011.

bzw. die hinter ihr stehende Bewegung aus dem konservativ-katholischen Spektrum.³³ Auch ihr erklärtes Ziel ist es, dass Menschen sich zu Jesus Christus bekehren. Ihre Entschiedenheit für das Christentum imponiert, und gleichzeitig verstört die polarisierende Einseitigkeit, die andere Neuaufbrüche ignoriert und Perspektiven wie Dienstleistung, Diakonie oder Gesellschaft vermissen lässt³⁴.

Als gemeinsamer Nenner der beiden letztgenannten Ansätze, das auch für viele geistliche Gemeinschaften leitend ist, kann das Stichwort der *Neuevangelisierung* gelten³⁵. Der v. a. im bayerisch-österreichischen Raum prominente Begriff wurde besonders von den Päpsten Johannes Paul II. und Benedikt XVI. geprägt und beschreibt die Notwendigkeit, das Evangelium erneut zu verkünden in Regionen, die im Glauben müde geworden sind.

c) Perspektive 3: Ermöglichung und Partizipation

Die dritte Perspektive hat Überschneidungsbereiche mit der zweiten Perspektive (Intensivierung), weil auch ihr es um ein entschiedenes Christentum und das Ernstnehmen der mit ihm verbundenen Berufung geht. Dies bleibt aber in der Perspektive von Ermöglichung und Partizipation nicht beschränkt auf die persönliche Nachfolge des Einzelnen, sondern impliziert auch strukturelle Veränderungen, v. a. im herkömmlichen Rollengefüge von Haupt- und Ehrenamtlichen.

Grundlegend ist der Ansatz der *Ermöglichungspastoral*³⁶, der sich wiederum auf ein Konzept aus der konstruktivistischen Pädagogik, die Ermöglichungsdidaktik, bezieht. Nach den Prinzipien der Selbstorganisation und Selbststeuerung können Lernprozesse nicht von außen gesteuert, sondern nur geeignete Rahmenbedingungen für selbstgestaltete Lernprozesse geschaffen werden. Überträgt man dies auf den pastoralen Bereich, so verlangt dies einen Mentalitätswandel v. a. bei den Hauptamtlichen: Nicht sie sind es, die Gotteserfahrungen möglich machen, Glauben bewirken und zu Engagement ermächtigen, sondern der von Gott beschenkte Mensch öffnet sich dem Angebot seiner Gnade. Er wählt das Engagement, das zu ihm passt, das für seinen Lebensweg stimmig ist. Für die Hauptamtlichen erfordert dies, sich selbst zurückzunehmen (Kenosiskompetenz) und den anderen Raum zur Entfaltung ihrer Gaben zu geben.

³³ Bernhard Meuser – Johannes Hartl – Karl Wallner, (Hg.), *Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche*, Freiburg/Br. 2018.

³⁴ Vgl. zur Kritik Ursula Nothelle-Wildfeuer – Magnus Striet, (Hg.), *Einfach nur Jesus? Eine Kritik am „Mission Manifest“* (Katholizismus im Umbruch 8), Freiburg/Br. 2018.

³⁵ Vgl. Otto Neubauer, *Mission Possible. Praxis-Handbuch für Dialog und Evangelisation*, Freiburg/Br. 2018.

³⁶ Vgl. Dorothea Steinebach, *Kirche im Werden – Ermöglichungspastoral, ein ekklesiogenes Paradigma; dies., Kirche im Werden – auf die Haltung kommt es an*, in: Dessoy u. a. (Hg.), *Kirchenentwicklung* (s. Anm. 1) 369–380.445–458.

Konkretisiert wird die Ermöglichungspastoral durch das Konzept der *Charismenorientierung*³⁷ und durch ein neues Verständnis von *Ehrenamt*³⁸ – nicht aus traditionellem Pflichtbewusstsein als Erfüllungsgehilfe des Pfarrers (oder dessen Lückenbüßer), sondern als selbstbestimmte Aufgabe, die nicht langfristig und dauerhaft sein muss, sondern zeitlich begrenzt und überschaubar sein kann. Ermöglichung darf daher weder instrumentalisiert werden als aktivierende Rekrutierung von Ehrenamtlichen noch paternalistisch missverstanden werden im Sinne einer Mitmachpastoral. Ermöglichung ist vielmehr zu verstehen als Empowerment, als emanzipativer Vorgang, der die Autonomie und die Selbstbestimmung der Menschen erhöht. Er ermöglicht es ihnen, nach ihren Ressourcen und an ihren Orten ihr Menschsein, Christsein und Kirchesein selbst auszuüben und zu verantworten.

Der Schlüsselbegriff in diesem Zusammenhang lautet *Partizipation*.³⁹ Das II. Vatikanum hat die Taufberufung⁴⁰ und Geistbegabung jedes*r Christ*in und die Teilhabe aller Getauften am gemeinsamen Priestertum neu entdeckt, was schnell in den kirchlichen Basisgemeinden Lateinamerikas und den Kleinen Christliche Gemeinschaften (KCG) Asiens und Afrikas aufgegriffen und etwa seit 2000 auch in Deutschland neu rezipiert wurde.⁴¹ Deutlich ist dabei, dass es sich bei den KCGs nicht um kirchlichen Strukturen oder zusätzliche Gemeindegruppen handelt, sondern um einen pastoralen Ansatz, eine neue Weise des Kircheseins, das die Getauften als Subjekte der Kirche in den Mittelpunkt stellt. Seit 2010 wird, ausgehend von Aufbrüchen im Bistum Hildesheim, von *lokaler Kirchenentwicklung* und später von *Kirche der Beteiligung* gesprochen.⁴² Auch die deutschen Bischöfe haben sich in „Gemeinsam Kirche sein“ (2015) für eine partizipative Kirche ausgesprochen, in der „Leitung viele Gesichter“ hat.⁴³

Diese Entwicklung hat Auswirkungen auf das *Selbstverständnis und die Berufsrollen Hauptamtlicher*. Während im herkömmlichen territorialen Pfarreiprinzip noch alle

³⁷ Vgl. Themenheft „Charismen-orientierte Seelsorge“, Anzeiger für die Seelsorge 128 (2019) 5; Kathrin Speckenheuer – Matthias Sellmann, Kurshandbuch zur Frischzelle. Frische Ideen für die Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Freiburg/Br. 2018.

³⁸ Vgl. Gabriele Denner (Hg.), Hoffnungsträger, nicht Lückenbüßer. Ehrenamtliche in der Kirche, Ostfildern 2015.

³⁹ Vgl. Elisa Kröger (Hg.), Wie lernt Kirche Partizipation? Theologische Reflexion und praktische Erfahrungen (Angewandte Pastoralforschung 2), Würzburg 2016; Martin Klaedtke – Daniel Rick – Jacqueline Schlesinger – Dieter Tewes (Hg.), Praxis Partizipation. Voraussetzungen und Wege zu einer Kirche der Beteiligung, Würzburg 2016; Themenheft „Partizipation – notwendig vielfältig“, Zeitschrift für Pastoraltheologie 40 (2020) 1.

⁴⁰ Vgl. Themenheft „Taufe als Motor der Kirchenentwicklung“, Lebendige Seelsorge 65 (2014) 6.

⁴¹ Vgl. Dieter Tewes, Kirchliche Basisgemeinden – Kleine Christliche Gemeinschaften – Lokale Kirchenentwicklung. Eine (Begriffs-)Klärung aus deutscher Sicht [2013], <http://go.wvu.de/qv7ov>.

⁴² Vgl. Christian Hennecke – Gabriele Viencens, Der Kirchenkurs. Wege zu einer Kirche der Beteiligung. Ein Praxisbuch, Würzburg 2017.

⁴³ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), „Gemeinsam Kirche sein“. Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral (Die deutschen Bischöfe 100), Bonn 2015, bes. Kap. 5.

Hauptamtlichen im Prinzip für alles zuständig waren (mit Ausnahme der den Ordinier-ten vorbehaltenen Tätigkeiten), hat sich in vielen Bistümern seit geraumer Zeit das Prinzip der Zusammenarbeit über Pfarreigrenzen hinweg etabliert, in dem die Hauptamtlichen für bestimmte Funktionen oder Arbeitsfelder eingesetzt sind (z. B. einen Kirchort oder ein pastorales Segment wie Liturgie oder Katechese). In nun anstehenden Transformationsprozessen hin zu einer partizipativen Kirche sind die Getauften vor Ort für die vormals von Hauptamtlichen getragenen Funktionen verantwortlich, sodass sich für die Hauptamtlichen eine neue Rollenarchitektur⁴⁴ ergibt: Ihre Aufgabe ist dann nicht mehr das operative Tagesgeschäft der Face-to-face-Seelsorge und seine Organisation, sondern – gemäß des Paradigmas der Ermöglichungspastoral und auch unabhängig von der spezifischen Berufsgruppe – primär die Begleitung und Unterstützung von Prozessen wie z. B. Innovation, Ehrenamtsbegleitung, geistliche Begleitung, Kommunikation usw. Unter diese prozessbezogenen Unterstützungsrollen fällt ebenso die formelle Leitung (auch in geteilter Form und auch gemeinsam mit Ehrenamtlichen), wozu derzeit in vielen Bistümern alternative Leitungsformate von Pfarreien und Gemeinden entwickelt werden.⁴⁵

d) Perspektive 4: Dienstleistung

Die vierte Perspektive betont, dass die Kirche vor allem eine dienende Funktion hat.⁴⁶ Dies darf nicht zur ideologischen Finte werden, die die realen kirchlichen Machtverhältnisse verschleiert. Und auch angesichts bekannter Abwehrreflexe gegen Begriffe wie „Produkt“ oder „Kund*innen“ im seelsorglichen Kontext ist die theologische Valenz des Dienstleistungsaxioms zu betonen: Das II. Vatikanum beschreibt in *Lumen gentium* ein Spannungsgefüge von *communio* (Gemeinschaft) und *ministratio* (Dienstleistung), das die Kirche eint (LG 4). Die *ministratio* muss deswegen betont werden, weil sie in der Gefahr steht, im Vergleich zur *communio* als untergeordnet angesehen zu werden. Denn die Kirche ist für die Menschen und ihr Heil, ihr Wohlergehen da, nicht die Menschen für die Kirche und ihren Erhalt – genau das meint der Gedanke von der Kirche als dem Grundsakrament (LG 1).

Wenn die Kirche also Gottesdienste, Kasualien zu Lebenswenden wie Taufen, Hochzeiten oder Beerdigungen, Glaubenskurse, Bildungsangebote, diakonische Dienstleistungen, seelsorgliche Begleitung, Ferienfreizeiten u. v. m. anbietet und sich dabei um

⁴⁴ Vgl. Valentin Dessoy, Kirche braucht Profis – aber keine Gemeindereferenten. Skizze einer neuen Rollenarchitektur, in: das magazin 17 (2017) 4, 4–12, <http://go.wwu.de/fixs6>.

⁴⁵ Vgl. Wilfried Prior, Nicht ohne die anderen. Gemeinsame Pfarreileitung durch Priester und hauptamtliche Laien im Bistum Osnabrück (Studien zur praktischen Theologie 4), Münster 2020; Johannes Först – Peter Fröhmer (Hg.), In Zukunft leiten. Analyse neuer Leitungsmodelle in pastoralen Räumen, Würzburg 2020.

⁴⁶ Vgl. Themenheft „Dienstleistung – ein Paradigma postmoderner Pastoral?!“, Lebendige Seelsorge 66 (2011), 4; Peter Otten, Servicezeit, <http://go.wwu.de/cx1yr>.

einen guten, professionellen Service bemüht, tut sie das aus gutem Grund: Sie erfüllt damit ihren pastoralen Auftrag, nämlich, mit der bekannten Formel von Rainer Bucher gesprochen, die kreative, handlungsbezogene Konfrontation von Evangelium und konkreter Existenz an einem konkreten Ort.

Die Dienstleistungsperspektive überschneidet sich mit der ersten (Überwindung der Binnenorientierung) und steht in Spannung zur dritten (Partizipation): Sie denkt von den hauptamtlich in der Pastoral Tätigen und ihrer Professionalität her, während in der Partizipationsperspektive deren Allein- oder Hauptzuständigkeit verneint wird. Es werden in den beiden Perspektiven also unterschiedliche Akzente gesetzt, die aber nicht in Widerspruch zueinander stehen. Denn die unterschiedliche Akzentuierung ist eine Folge der Tatsache, dass es (schon neutestamentlich bezeugt) verschiedene Formen der Beziehung zu Jesus mit ganz unterschiedlicher Nähe und Distanz gibt: neben den Jünger*innen, die ihre gesamte Existenz auf ihn ausrichten, auch die Menschen in der staunenden Menge oder solche, die ihm nur einmal begegnet sind und vollgültiges Heil erfahren haben, ohne von ihm in die Nachfolge berufen worden zu sein. Entsprechend ist es völlig legitim, wenn Menschen in der Kirche schlicht und einfach einen guten Service erwarten – zumal wenn sie dafür nicht unerhebliche finanzielle (Kirchensteuer-)Mittel aufbringen –, ohne gleichzeitig weitergehende Partizipationsmöglichkeiten realisieren zu müssen.

Wie der Partizipations- hat auch der Dienstleistungsgedanke zahlreiche Konsequenzen für die Kirchenentwicklung. Er verweist auf die sich immer wieder neu stellende Frage danach, was in der jeweiligen raumzeitlichen Situation die pastorale Aufgabe ist. Diese besteht jedenfalls nicht im Erhalt der Sozialform der Gemeinde mit ihren Maximen der Nähe und Konstanz, sondern vielmehr in der situationsadäquaten Verflüssigung und Pluralisierung der kirchlichen Sozialformen. Eine operative Umsetzung des Dienstleistungsgedankens besteht im Paradigma der *Mitgliederorientierung*⁴⁷: Sie fordert eine konsequente Ausrichtung an den Bedürfnissen der Mitglieder, um deren Bindung an die Organisation zu erhöhen bzw. die Wahrscheinlichkeit eines Austritts zu verringern – wohl wissend, dass die Mission der Kirche nicht an der Grenze der Kirchenmitgliedschaft aufhört, sondern alle Menschen die „hohe Berufung“ zum Volk Gottes (Gaudium et Spes 3) empfangen haben.

Wesentliches Anliegen einer Dienstleistungspastoral ist es, die *Qualität* der angebotenen Dienstleistungen zu sichern und zu verbessern.⁴⁸ Dies ist nicht zuletzt ein zentrales Ziel von pastoralen Zukunftsprozessen in verschiedenen Bistümern⁴⁹, besonders

⁴⁷ Vgl. David Gutmann – Fabian Peters – André Kendel – Tobias Faix – Ulrich Riegel, (Hg.), Kirche – ja bitte! Innovative Modelle und strategische Perspektiven von gelungener Mitgliederorientierung, Neukirchen-Vluyn 2019.

⁴⁸ Vgl. Thomas Wienhardt, Qualität in Pfarreien. Kriterien für eine wirkungsvolle Pastoral (Angewandte Pastoralforschung 3), Würzburg 2017.

⁴⁹ Vgl. Karl Gabriel – Stefan Leibold, Reform auf katholisch. Vergleichender Blick auf die Kirchenentwicklung in deutschen Diözesen, in: Herder Korrespondenz 72 (2018) 1, 48–51; Stefan Kopp,

ambitioniert z. B. in den Zukunftsbild-Projekten des Bistums Essen⁵⁰. Dass dies nicht nur eine technische Entwicklung hin zu effizienterer Professionalität ist, wird beispielsweise deutlich im „pastoralen Zukunftsweg“ des Erzbistums Köln⁵¹ (und dessen Schwierigkeiten): Dort wies die Arbeitsgruppe „Kulturwandel“ mit dem Vexiersatz „Viel geht, wenn Vertrauen geht“ auf die nicht zu überschätzende Bedeutung der Ressource Vertrauen hin. Wo sie fehlt, ist jeder Kirchenentwicklungsprozess zum Scheitern verurteilt – und umgekehrt sind unter vertrauensvollen Bedingungen Entwicklungen möglich, die vorher vielleicht kaum denkbar gewesen wären.

Impulse für die Verbesserung der Dienstleistungsqualität kommen aktuell v. a. aus zwei nichttheologischen Disziplinen, zum einen aus der (systemischen) Organisationsentwicklung, zum anderen aus der Betriebswirtschaftslehre. In der *Organisationsberatung und -entwicklung*⁵² wird häufig mit der Perspektive der Systemtheorie gearbeitet, wonach Lösungen nicht nur den Blick auf ein Einzelement, sondern auf das gesamte soziale System und seine Beziehungen erfordern. Ziel ist es, die Selbstwirksamkeit des Systems zu erhöhen, indem relevante Unterschiede herausgearbeitet werden. Statt nach vermeintlich objektiven, kausal begründbaren Lösungen zu forschen, wird danach gesucht, was im gegebenen Kontext hilfreich und brauchbar ist. Viel Beachtung in der kirchlichen Organisationsberatung hat der Ansatz von Frédéric Laloux gefunden, der im Rahmen seines evolutionären Modells der Organisationsentwicklung für selbstgesteuerte, agil arbeitende Teams wirbt, die nach den Prinzipien der Ganzheitlichkeit und Sinnstiftung arbeiten.⁵³

Das *Marketing und die ökonomische Innovationsforschung* liefern wichtige Hinweise für die Gestaltung von pastoralen Innovations- und Gründungsprojekten.⁵⁴ Zentral ist die Logik der sogenannten *Effectuation* (als Gegenbegriff zur *Causation* des klassischen Managements), die aus der internationalen Entrepreneurforschung stammt und strategische Planung angesichts einer ungewissen Zukunft erlaubt. Sie funktioniert zirkulär (statt linear-kausal) und basiert auf den Prinzipien a) der Orientierung an den verfügbaren Mitteln (statt Orientierung an klar vorgegebenen Zielen), b) des ma-

(Hg.), Von Zukunftsbildern und Reformplänen. Kirchliches Change Management zwischen Anspruch und Wirklichkeit (Kirche in Zeiten der Veränderung 1), Freiburg/Br. 2020.

⁵⁰ Vgl. <https://zukunftsbild.bistum-essen.de/zukunftsbild-projekte>; vgl. auch Markus Etscheid-Stams – Björn Szymanowski – Andrea Qualbrink – Benedikt Jürgens (Hg.), *Gesucht: Die Pfarrei der Zukunft. Der kreative Prozess im Bistum Essen*, Freiburg/Br. 2020.

⁵¹ Vgl. https://www.erzbistum-koeln.de/erzbistum/pastoraler_zukunftsweg/.

⁵² Vgl. Jan-Christoph Horn, Aktuelle Programmwörter der Kirchenentwicklung. Hinweise aus der kirchlichen Organisationsberatung, in: *Pastoralblatt* 71 (2019) 9, 259–264.

⁵³ Vgl. Frédéric Laloux, *Reinventing Organizations. Ein Leitfaden zur Gestaltung sinnstiftender Formen der Zusammenarbeit*, München 2015.

⁵⁴ Vgl. Florian Sobetzko, *Kirche neu gründen. Kaiologische Pastoralentwicklung zwischen Krise und Gelegenheit (Angewandte Pastoralforschung 5)*, Würzburg 2021; Florian Sobetzko – Matthias Sellmann, *Gründer*innenhandbuch für pastorale Start-ups und Innovationsprojekte*, Würzburg 2017.

ximal leistbaren Verlusts (statt des erwarteten Ertrags), c) der Nutzung von Umständen und Zufällen (statt Risikomanagement) und d) der Bildung von Partnerschaften mit denen, die mitzumachen bereit sind (statt Abgrenzung oder Suche nach den „richtigen“ Partnern). Dieser Rahmen ermöglicht Prozesse der Co-Kreation, der interaktiven Wertschöpfung, bei der das Wissen von Kund*innen oder Nutzer*innen, also auf den ersten Blick Nicht-Expert*innen, zur Problemlösung oder Produktentwicklung genutzt wird. Ein hilfreiches Tool dabei ist die *Ecclesiopreneurship Canvas*, die verschiedenen Elemente von pastoralen Geschäftsmodellen durch ein großes Plakat visualisiert und die radikale Orientierung an den Bedürfnissen oder Problemen der Nutzer*innen in den Mittelpunkt stellt.

Als letzter Punkt im Rahmen der Dienstleistungsdimension sind *Sprache und Medien* zu nennen, mit denen die pastoralen Dienstleistungen transportiert werden (wobei bereits das mit dieser Formulierung implizierte Bild einer Einbahnstraßenkommunikation inadäquat ist). Zunächst muss kirchliche Sprache attraktiv und verstehbar für ihr Publikum sein statt langweilig und abgehoben – einfach gesagt, aber schwer umzusetzen.⁵⁵ Weiterhin kann religiöse Kommunikation unter den Bedingungen weltanschaulicher Pluralität nur gelingen, wenn die Mehrdeutigkeit des Sprechens über den Glauben zugelassen wird. Die Interpretation des anderen muss konstitutiver Bestandteil der Kommunikation sein, sodass auch hier eine Co-Kreativität möglich wird.⁵⁶ Schließlich ist hier nur anzudeuten, dass an der Wurzel der kommunikativen Sprachnot letztlich kein Sprachproblem steht, sondern ein Denkproblem: Wir haben es mit einer spezifischen Christentumskrise zu tun, dessen zentrale Inhalte wie Schöpfung, Erlösung oder Heil weithin nicht nur nicht mehr verstanden, sondern auch gar nicht mehr interessieren und so für eine große Mehrheit irrelevant geworden sind.⁵⁷

Auch die Bedingungen der *digitalen Transformation* haben Auswirkungen auf die Kirchenentwicklung: Damit ist weniger gemeint, dass kirchliche Angebote nun „auch noch“ professionell und ansprechend im Internet präsent sein sollen. Noch wichtiger

⁵⁵ Vgl. Erik Flügge, *Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt*, München 2016; Arnd Bünker, *Jargon der Betroffenheit? Zum Hype um das Buch von Erik Flügge*, in: feinschwarz.net., 1.9.2016, <http://go.wwu.de/jzb8b>; Jan Feddersen – Philipp Gessler, *Phrase unser. Die blutleere Sprache der Kirche*, München 2020.

⁵⁶ Vgl. Matthias Sellmann, *Wie kann man so von Gott sprechen, dass Nichtreligiöse es begrüßen?*, in: Tobias Kläden (Hg.), *Kirche in der Diaspora. Keynotes der „pastorale!“ 2019 in Magdeburg (KAMP kompakt 8)*, Erfurt 2020, 122–136, <http://go.wwu.de/s214m>; Ders., *Als Kirche digital zur Sprache finden. Zum pragmatistischen Zusammenhang von Pluralität, Weltanschauung, Religiosität und digitalen Medien*, in: *Zeitschrift für Pastoraltheologie* 39 (2019) 1, 73–93.

⁵⁷ Vgl. Jan Loffeld, *Der nicht notwendige Gott. Die Erlösungsdimension als Krise und Kairos inmitten seines säkularen Relevanzverlustes (Erfurter Theologische Studien 117)*, Würzburg 2020; Monika Kling-Witzenhausen, *Was bewegt Suchende? Leutetheologien – empirisch-theologisch untersucht (Praktische Theologie heute 176)*, Stuttgart 2020.

ist: Sie müssen überhaupt die durch Digitalität geprägte Lebensrealität der Menschen berücksichtigen.⁵⁸

e) Perspektive 5: Christentum als Minderheit

Eine fünfte Perspektive steht quasi quer zu den bisherigen vier und fragt nach den kirchenentwicklerischen Konsequenzen aus der Minderheitsposition und der damit verbundenen Nichtselbstverständlichkeit des Christentums, die im Osten Deutschlands schon jahrzehntelange Realität ist, aber auch in Westdeutschland sowie in Österreich und der Schweiz mittelfristig Gestalt annehmen wird. Laut der *langfristigen Projektion der Kirchenmitgliederzahlen*⁵⁹ durch das Forschungszentrum Generationenverträge der Universität Freiburg wird der Anteil der Mitglieder der beiden christlichen Großkirchen an der Gesamtbevölkerung von aktuell 52,1% (Stand 31.12.2019) auf 31% im Jahr 2060 absinken. Wenn sich also die Dinge weiterentwickeln wie bisher (und es gibt keine Anzeichen dafür, dass sie es nicht tun werden), werden die christlichen Kirchen zu einer Minderheit in einer mehrheitlich religiös indifferenten Umwelt werden. Diesen Trend hin zu einer weiter und deutlich kleiner werdenden Kirche gilt es wahr- und anzunehmen, inklusive der damit verbundenen Trauerprozesse. Auf den exponentialen Bedeutungsverlust ist aber nicht nur defensiv zu reagieren, etwa mit (a priori wenig Erfolg versprechenden) Maßnahmen, um den Trend zu weiteren Kirchenaustritten abzumildern. Es gilt, das Kleinerwerden als qualitative, als geistliche Aufgabe zu begreifen und zu gestalten, z. B. indem man Kirche als „kreative Minderheit“⁶⁰ versteht oder fragt, was es theologisch und spirituell bedeutet, dass Gott sich zurückzieht⁶¹. Thies Gundlach schlägt in diesem Zusammenhang die Kategorien der Exemplarität und der Stellvertretung vor: statt flächendeckender Versorgung beispielhafte kirchliche Dienste mit Signalwirkung, stellvertretend für die höchstens gelegentlich Beteiligten oder die aus wohlwollender Distanz Beobachtenden.⁶²

⁵⁸ Vgl. Wolfgang Beck – Ilona Nord – Joachim Valentin (Hg.), *Theologie und Digitalität. Ein Kompendium*, Freiburg/Br. 2021; Andrea Imbsweiler, *Kirche und Caritas sein in Zeiten der Digitalität*, in: Kläden, *Diaspora* (s. Anm. 56) 167–175. Als instruktive und aktuelle Beispiele digitaler Kirche nenne ich aus der Fülle von Möglichkeiten bloß zwei: die Netzgemeinde *da_zwischen* (<https://netzgemeinde-dazwischen.de/>) und die virtuelle Lernplattform „Digitale Domschule“ des Bistums Hildesheim (<https://www.digitaledomschule.de/>).

⁵⁹ Vgl. David Gutmann – Fabian Peters, *#projektion2060. Die Freiburger Studie zu Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuer. Analysen – Chancen – Visionen*, Neukirchen-Vluyn 2021.

⁶⁰ Vgl. Gerhard Feige, *Schöpferische Minderheit. Statement bei der Auftaktveranstaltung zur „pastorale!“ 2019 am 10.11.2018 in Halle*, in: Kläden, *Diaspora* (s. Anm. 56) 26–34.

⁶¹ Vgl. Matthias Sellmann, *Rückzug als Chance. Eine geistliche Reflexion zum Synodalen Weg*, in: *Herder Korrespondenz* 74 (2020) 12, 42–45.

⁶² Vgl. Thies Gundlach, *Wohin wächst der Glaube? Überlegungen zur geistlichen Aufgabe einer kleiner werdenden Kirche*, in: *Pastoraltheologie* 107 (2018) 10, 427–435; vgl. Ders., *In Zukunft Elite. Visionen einer Kirche von morgen*, in: *euangel* 3 (2020), <http://go.wwu.de/07ogm>.

Die religiöse Situation in Ostdeutschland gewährt der westdeutschen Perspektive gewissermaßen einen Blick in die Zukunft, insofern sich die westdeutsche Situation ihr langfristig annähern wird. Instruktiv ist in diesem Zusammenhang das von Eberhard Tiefensee seit geraumer Zeit eingebrachte Konzept einer *Ökumene der dritten Art* zwischen Religiösen und Nicht-Religiösen⁶³: Die „Anderen“, die dem Thema Religion indifferent gegenüberstehen, sind nicht als defizitär, sondern schlicht als unterschiedlich wahrzunehmen. Mit ihnen ist die Zusammenarbeit wo immer möglich zum Wohl des gemeinsamen Hauses, der Ökumene, zu suchen, ohne sich gegenseitig auf die andere Seite ziehen zu wollen, aber auch ohne den eigenen Standpunkt zu relativieren. Dies impliziert einen Paradigmenwechsel weg von einem Ekklesiozentrismus, der die Nähe zur Gemeinde als zentrales Kriterium des Christseins sieht, hin zu einem Christozentrismus, der die Nähe zu den Notleidenden, zu denen am Rande, sucht.

3. Von der Schwierigkeit pastoraler Transformation

Die in diesem Beitrag nur angerissenen Initiativen, Ansätze, Projekte und Innovationen (und man könnte noch viele weitere nennen) antworten auf Entwicklungsnotwendigkeiten, die sich der Kirche aktuell stellen. An den unterschiedlichsten Orten, auf den unterschiedlichsten Ebenen und mit den unterschiedlichsten Formaten lassen sich dazu viele inspirierende, beeindruckende und ermutigende Beispiele finden.⁶⁴ Ohne diese erfreulichen Signale kleinzureden, ist das Gesamtbild aber keineswegs rein positiv: Obwohl eine Fülle von Vorbildern, Anregungen und Optionen vorliegt, verlaufen kirchliche Veränderungs-, Entwicklungs- und Transformationsprozesse überwiegend sehr zäh und stoßen auf vielerlei Blockaden. Selbst gelungene Projekte sind oft nur von geringer Nachhaltigkeit.

Was sind die Gründe dafür, dass besonders im kirchlichen Bereich Veränderungen so schwierig sind und erst recht tiefergehende Transformationen⁶⁵ – obwohl sich die meisten, wenn man sie fragt, überzeugt von deren Notwendigkeit zeigen? Matthias Sellmann diagnostiziert „im Organisationsgefüge von Kirche und Theologie ... eine grassierende Unverbindlichkeit“⁶⁶. Diese Unverbindlichkeit drückt sich, so Sellmann, aufseiten der Praktiker*innen in der Erwartung ständig neuer Impulse aus, die immer schnelleren Modezyklen unterworfen sind, aber konkret wenig umgesetzt werden, aufseiten der Impulsgebenden in einer komplementären, konzeptionellen Unverbind-

⁶³ Vgl. Eberhard Tiefensee, „Umänderung der Denkart“. Mission angesichts forcierter Säkularität. Eröffnungsvortrag der „pastorale!“ 2019, in: Kläden (Hg.), *Diaspora* (s. Anm. 56) 11–25.

⁶⁴ Vgl. für einen Überblick über innovative missionarische Projekte im deutschsprachigen Raum die Plattform „Pastorale Innovationen“ auf <https://www.pastorale-innovationen.de/>.

⁶⁵ Vgl. Tobias Faix – Tobias Künkler (Hg.), *Handbuch Transformation. Ein Schlüssel zum Wandel von Kirche und Gesellschaft (Interdisziplinäre Studien zur Transformation 1)*, Neukirchen-Vluyn 2021.

⁶⁶ Sellmann, *Weckruf* (s. Anm. 10).

lichkeit ohne hinreichende Verankerung in Empirie und Relevanz und bei allen zusammen in einer spezifisch kirchlichen Tendenz zu einer spiritualisierenden Konfliktvermeidung.

Weitere Gründe lassen sich benennen: Verschiedene theologische und kirchenpolitische Richtungen kämpfen um die Deutungshoheit, favorisieren unterschiedliche der hier vorgestellten Optionen, wollen manchmal bestimmte Veränderungen ganz ausschließen und blockieren sich so gegenseitig. Ein übergreifender Konsens ist nicht zu erkennen – letztlich ist es eine Frage der Machtposition, welche Strömung sich durchsetzt. Zudem sind die pastoralen Transformationsprozesse überlagert durch die binnenkirchlichen Baustellen des synodalen Wegs, die derzeit (völlig zu Recht) viel Energie binden. Von diesen innerkirchlichen Spezifika abgesehen, sind Transformationen sowohl auf individueller wie kollektiver Ebene prinzipiell schwer zu bewerkstelligen: Sie sind energieaufwändig und daher anstrengend, sodass man im Normalfall eher am Gewohnten festhält. Veränderungen sind a priori erst einmal unwahrscheinlich, wenn sie nicht durch eine massive Krise oder andere äußere Umstände geradezu erzwungen werden.

Das Gleiche lässt sich auch systemisch begründen: Systemveränderungen treten erst dann auf, wenn eine Störung oder Irritation so stark ist, dass sie nicht mehr übersehen und überspielt werden kann. Offensichtlich sind also die derzeitigen Störungen im kirchlichen System bislang noch nicht stark genug oder werden nicht hinreichend wahrgenommen bzw. verdrängt. Noch grundsätzlicher lässt sich von der Logik der Organisationen her fragen, welche Veränderungen im Kontext der kirchlichen Organisation überhaupt möglich sind⁶⁷: Aufgabe von Organisationen ist es, Entscheidungen zu treffen, z.B. über Strukturen und Zuständigkeiten, Arbeitsteilungen, Mittelzuweisungen oder Anreiz- und Belohnungssysteme. Dies sind wichtige Punkte, aber es ist nicht alles und eben gerade nicht das, was man eigentlich verändern möchte, nämlich die pastorale und religiöse Praxis. Wie auch in anderen Systemen wie z.B. Bildung, Forschung oder Kunst lässt sich auch im Feld der Pastoral das „Eigentliche“ nicht organisieren, weil es auf einer ganz anderen Ebene der Kommunikation und Beziehung abläuft.⁶⁸

Diese Einsicht kann von der Vorstellung entlasten, man könne pastorale Transformation top-down machen, steuern oder kontrollieren. Dies bedeutet aber nicht, dass die kirchliche Organisation resignierend die Hände in den Schoß legen müsste, und ge-

⁶⁷ Vgl. Armin Nassehi, Warum sich Kirche so leicht, religiöse Praxis aber so schwer verändern lässt, in: Karle (Hg.), Kirchenreform (s. Anm. 4) 199–218.

⁶⁸ Im pastoraltheologischen Diskurs wird hier der von Niklas Luhmann in den 1960er-Jahren geprägte Begriff der „brauchbaren Illegalität“ wiederentdeckt, der ein Verhalten beschreibt, das gegen die formalen Erwartungen der Organisation verstößt, von dem die Organisation aber gleichwohl profitiert; vgl. z.B. Teresa Schweighofer, Konkretes kirchliches Change Management zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Ein Epilog, in: Kopp (Hg.), Von Zukunftsbildern (s. Anm. 49) 357–372, hier 364–366.

nauso wenig sollte die Systemtheorie implizit zur Rationalisierung und Legitimation des Bestehenden missbraucht werden. Aufgabe von Organisationen ist es, für eine bestimmte Praxis einen Rahmen, Räume und Gelegenheiten, „Zonen dichter gekoppelter Kommunikation“⁶⁹ anzubieten; ohne Organisationen ist Praxis auf lange Sicht gar nicht möglich. Doch die „Begrenzung der Reform auf das Organisierbare“ ermöglicht es gleichzeitig, „das Nicht-Organisierbare nach eigenen Regeln ablaufen zu lassen“⁷⁰.

Rainer Bucher fasst den gleichen Gedanken so zusammen, dass „das zentrale Ziel kirchlicher Organisationsentwicklungsprozesse also nur sein [kann, T.K.], die Chance zu erhöhen, dass in den Räumen der kirchlichen Organisation(en) persönliche Frömmigkeit, rituelle Praktiken, Erfahrungen von Umkehr, Gnade und Nächstenliebe möglich werden. Kirchliche Organisationsentwicklungsprozesse können das ‚Eigentliche‘ nie direkt erreichen und bewirken, wohl aber die Organisation so umbauen, dass sich die Chance erhöht, dass das ‚Eigentliche‘ geschieht. [...] Ein wesentliches Ziel eines kirchlichen OE-Prozesses heute muss also sein, drohende Exkulturationsprozesse der Kirche zu stoppen. Das erfordert viel, vor allem einen Habituswechsel weg von aller Erhabenheit hin zu Demut, Aufmerksamkeit und Wagnis.“⁷¹

Eine in diesem Sinne bescheidene wie realistische Kirchenentwicklung würde davon profitieren, stärker über die ihr zugrundeliegende Theologie zu reflektieren und Impulse aus der Theologie aufzunehmen.⁷² Etwa eine Theologie des Ereignisses bzw. eine ereignisbasierte Pastoral⁷³ können dabei helfen zu entdecken, wo sich das Evangelium im Dazwischen der Organisation, in konkreten Lebenssituationen und Begegnungen der Menschen ereignet.⁷⁴ Und nicht zuletzt sind es biblische Texte, die die

⁶⁹ Nassehi, Warum (s. Anm. 67) 204.

⁷⁰ Ebd., 216.

⁷¹ Rainer Bucher, Der dritte Raum. Chancen und Risiken kirchlicher Organisationsentwicklungsprozesse, in: feinschwarz.net, 5.5.2017, <http://go.wuu.de/wl7zf>.

⁷² Als gemeinsame Aufgabe von Theologie und Kirchenentwicklung formuliert Ralf Frisch: „Es ist und bleibt [...] die eigentlich anspruchsvolle Aufgabe von Theologie, Kirchenleitung und Kirchenentwicklung, sich daran zu erinnern, dass Theologie und Kirche Transparenzräume des Göttlichen sein sollen, ohne dass es die richtige Praxis und die richtige Theorie gäbe, durch die sie das werden könnten. Dieses Grunddilemma gilt es zu gestalten und auszuhalten, ohne zu viel zu wollen und ohne mit zu wenig zufrieden zu sein. Alles Andre ist daneben Kinderspiel.“ Frisch, Ralf, Wie steht es um Theologie und Kirche? Einige Thesen. Akademische Konsultation zum Kirchenentwicklungsprozess „Profil und Konzentration“ Nürnberg, 8. November 2018 (Nürnberger Hochschulschriften 32), Nürnberg 2019, doi: 10.17883/fet-schriften032, 8.

⁷³ Vgl. Michael Schüßler, Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft (Praktische Theologie heute 134), Stuttgart 2013.

⁷⁴ Vgl. Andree Burke, Das Ereignis des Menschlichen. Menschenwürde und Seelsorge: Ein pastoraltheologischer Entwurf (Praktische Theologie heute 171), Stuttgart 2020.

Achtsamkeit für die entscheidenden Fragen des Lebens einüben lassen und deren kirchenentwicklerisches Potenzial nicht zu unterschätzen ist.⁷⁵

Dr. Tobias Kläden
Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP)
Holzheienstraße 14
D-99084 Erfurt
+49 (0)361-541491-31
klaeden(at)kamp-erfurt(dot)de
www.kamp-erfurt.de | www.euangel.de

⁷⁵ Vgl. Daniel Pomm – Markus Schnauß, *Achtsam weiterbauen. Biblische Texte zur Kirchenentwicklung (Das Lectio-Divina-Leseprojekt des Bibelwerks 23)*, Stuttgart 2020.

(Religiöse) Events als neue Orte von Jugendpastoral? Impulse zur Erstellung neuer *Jugendpastoraler Leitlinien*

Abstract

Der Beitrag fragt anhand des Beispiels von *Nightfever*, ob religiöse Events ein neuer Ort von Jugendpastoral sind, der in einer Neufassung *Jugendpastoraler Leitlinien* aufgenommen werden sollte. Beginnend mit einer kurzen Bestandsaufnahme der bisherigen Entwicklung, die zu den *Jugendpastoralen Leitlinien* von 1991 führten, wird der Eventbegriff von seiner kulturwissenschaftlichen Genese her besprochen. Das Event als neue Form von Kultur, mit seiner Erlebnisorientierung sowie den Möglichkeiten zur Beteiligung, wird pastoraltheologisch angefragt, ehe *Nightfever* als eine Eventform von Jugendpastoral vorgestellt wird. Events in der Kirche müssen dabei allen Menschen zugänglich sein, aber zugleich die Möglichkeit bieten, andere Formen pastoralen Engagements kennenzulernen. Schließlich wird ein Plädoyer für Events als jugendpastorale Form formuliert.

Using the example of *Nightfever*, the article asks whether religious events represent a new role of youth pastoral ministry and should be included in a new version of the Youth Pastoral Guidelines. It begins with a brief review of previous developments leading to the Youth Pastoral Guidelines of 1991, where the concept of “event” is discussed from its genesis in cultural studies. The event, as a new form of culture, is oriented toward experience and means participation. It then examines *Nightfever* from a pastoral-theological perspective, as a type of event in youth ministry. Events in the church need to be accessible to everyone and at the same time offer ways to become acquainted with other forms of pastoral commitment. Finally, it formulates a plea for events as a youth pastoral form.

Haltungen, Meinungen und Lebensstile Jugendlicher bzw. junger Menschen¹ sind alljährlich im gesellschaftlichen Diskurs präsent. Wiederkehrende empirische Erhebungen² sowie Wettbewerbe wie „Jugend forscht“³ gehören zum saisonalen Rhythmus des Kalenderjahres. Punktuelle Events und gesellschaftsinspirierende Initiativen wie das Engagement für Nachhaltigkeit und Klimaschutz werden mit Jugendlichen in Verbindung gebracht.⁴ Im pastoralen Leben der katholischen Kirche stehen die wieder-

¹ Weil es „die Jugend“ als feststehende Größe nicht mehr gibt, wird im Nachfolgenden die Bezeichnung „Jugendliche“ oder „junge Menschen“ verwendet, um die Diversität junger Menschen zu verdeutlichen. Vgl. Jan Loffeld, Wunderbar komplex! Oder: Wie damit umgehen, dass es „die Jugend“ nicht mehr gibt, in: Eva-Maria Gärtner – Sebastian Kießig – Marco Kühnlein (Hg.), „... damit eure Freude vollkommen wird!“, Würzburg 2018, 79–95, 93.

² Zum Beispiel Mathias Albert – Klaus Hurrelmann – Gudrun Quenzel (Hg.), *Jugend 2019 – 18. Shell-Jugendstudie. Eine Generation meldet sich zu Wort*, Weinheim 2019.

³ <https://www.jugend-forscht.de/>

⁴ Vgl. Moritz Sommer – Sebastian Haunss – Beth Gharrity Gardner – Michael Neuber – Dieter Rucht, Wer demonstriert da? Ergebnisse von Befragungen bei Großprotesten von *Fridays for Future* in

kehrenden Weltjugendtage⁵ und das sozial-caritative Engagement Jugendlicher im Rahmen der vom Bund der Deutschen Katholischen Jugend (bdkj) initiierten 72-Stunden-Aktion in saisonaler Kontinuität.⁶

Es fällt auf, dass im öffentlichen wie auch im kirchlichen Leben vielfach punktuelle Ereignisse, Events, mit jungen Menschen assoziiert werden. Daher ist das Ziel dieses Beitrags, zunächst einzuordnen, ob religiöse Events in die Jugendpastoral und in die praktischen Handreichungen der deutschen Bischöfe oder der Arbeitsstellen Eingang finden. In einem zweiten Schritt gilt es zu besprechen, ob diese Events Charakterzüge aufweisen, die für einen genuin pastoralen Charakter (z.B. in Form der pastoralen Grundvollzüge) stehen. Anschließend sollen Grenzen und Chancen pastoraler Events für den seelsorgerischen Auftrag der Kirche angesprochen werden.

In einem abschließenden Fazit sollen Impulse zur Verortung des pastoralen Potenzials von Events für ein Update *Jugendpastoraler Leitlinien* gegeben werden.

1 Jugendpastorale Leitlinien im Diskurs

Lehramtliche Texte bzw. pastorale Handreichungen zur Begleitung junger Menschen werden in regelmäßigen Abständen publiziert. Sie dokumentieren einen voranschreitenden Reflexionsprozess durch Theologie und Kirche: Auf dem II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) wurden junge Menschen weder eigens thematisiert noch fanden sie Eingang in Konzilstexte⁷. Auf der Würzburger Synode (1971–1975) wurden das Leben Jugendlicher und die seelsorgerische Begleitung durch Ortskirchen Reflexions- und Diskursgegenstand.⁸ Die Synode verabschiedete einen Text zur *kirchlichen Jugendarbeit*⁹, der allerdings noch wesentliche pastorale Fragen ausklammerte, z.B. zu jugend-sensiblen Zugängen von Glaubenskommunikation, einer personalen Reflexion christlicher Ethik oder gottesdienstliche Feiern für junge Menschen.¹⁰ Die Dresdner Pastoral-synode (1973–1975), jene Synode der Diözesen und Jurisdiktionsbezirke in

Deutschland im März und November 2019, in: Sebastian Haunss – Moritz Sommer (Hg.), *Fridays for Future – Die Jugend gegen den Klimawandel*, Bielefeld 2020, 15–65.

⁵ Vgl. Stephan Meßner, *Weltjugendtage: Weltkirchliche Initiativen in Form einer zeitgemäßen Jugendpastoral*, Düsseldorf 2001.

⁶ Vgl. <https://www.72stunden.de/> (Stand: 15.10.2020).

⁷ Vgl. Sebastian Kießig, , Jugendseelsorge in Deutschland, in: *Studia Pastoralne* 13 (2017), 109–128, 110.

⁸ Vgl. Beschluss: Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit, in: *Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Band 1*, Freiburg i.Br. 1976, 288–311.

⁹ Vgl. Elisabeth Rickal, Einleitung zu Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit, in: *Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Band 1*, Freiburg i.Br. 1976, 277–287.

¹⁰ Vgl. Kießig, *Jugendseelsorge* (s. Anm. 7) 111.

der ehemaligen DDR, erarbeitete ausführliche pastorale Hilfestellungen zur Ehevorbereitung.¹¹ Diese können zwar nicht als jugendpastoraler Input verstanden werden, doch sie richteten sich an Menschen, die heute durchweg in die Zielgruppe der „jungen Menschen“ gehören und an die sich gegenwärtige Jugendpastoral auch richtet.

Nach der deutschen Wiedervereinigung wurden im Jahr 1991 *Jugendpastorale Leitlinien* publiziert, die als erste pastorale Handreichung für Jugendliche gelten.¹² Diese Leitlinien verstehen sich als ein Dokument, das, basierend auf den beiden deutschen Synoden, einen gesamtdeutschen pastoralen Auftrag für junge Menschen benennt.

Auf weltkirchlicher Ebene entstanden aus der im Jahr 2018 stattfindenden Jugendsynode *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale* und dem diese Synode begleitenden Prozess zahlreiche Impulse für eine erneute Reflexion der Jugendpastoral.¹³ Der synodale Prozess, der bereits das Format erahnen ließ, das seit 2018 für weltkirchliche Synoden verpflichtend ist¹⁴, kannte eine die Synode vorbereitende Vorsynode, auf der junge Menschen sich maßgeblich einbringen konnten. Dies wurde auf der Synode aufgegriffen und fand Eingang im Nachsynodalen Schreiben *Christus vivit*.¹⁵ Dieses weltkirchliche Dokument zur Jugendpastoral ist nunmehr Anlass für eine Rezeption in den deutschen Ortskirchen. So regte Bischof Stefan Oster, Vorsitzender der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz, eine Relecture der *Jugendpastoralen Leitlinien* von 1991 an.¹⁶ Hierzu tagte im November 2019 erstmals ein von der *Arbeitsstelle für Jugendseelsorge* ausgerichtetes Forum.¹⁷

Der Prozess der pastoralen Begleitung kennt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil somit eine wiederkehrende Beschäftigung mit Fragen der Begleitung junger Menschen. Gegenwärtig wird dieser Prozess in der Reflexion von Jugendpastoral, der u.a. von der weltkirchlichen Synode neue konkrete Impulse erhielt, in das Gespräch über ein *Update* der *Jugendpastoralen Leitlinien* vielseitig eingebracht.

Neben dieser weltkirchlichen Inspiration sind unterschiedliche pastoraltheologisch reflektierte Projekte sowie religiöse Entwicklungen und (Neu-)Inspirationen im kirchli-

¹¹ Vgl. Beschluss der Pastoralensynode, Vorbereitung auf die Ehe, 4. Dezember 1974, <http://go.wwu.de/2iqks>, (Stand: 15.10.2020).

¹² Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Leitlinien zur Jugendpastoral*, Bonn 1991, <http://go.wwu.de/0vnfy>.

¹³ Vgl. Sebastian Kießig, *Die Jugendlichen sind gefragt! Der Weg zur Bischofssynode*, in: Georg Rubel (Hg.), *Jugend und Kirche*, Norderstedt 2019, 27–59.

¹⁴ Vgl. Franziskus, *Apostolische Konstitution *Episcopalis communion**, 15. September 2018, in: *Communicationes* 50 (2018), 375–394.

¹⁵ Vgl. Franziskus, *Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Christus vivit**, 25. März 2019, *In den AAS noch nicht veröffentlicht*, <http://go.wwu.de/swys9> (Stand: 15.10.2020).

¹⁶ *Bischöfe wollen Leitlinie zur Jugendpastoral überarbeiten*, 4. April 2019, <http://go.wwu.de/ppsf> (Stand: 15.10.2020).

¹⁷ Vgl. <http://go.wwu.de/u0br5> (Stand: 15.10.2020).

chen Leben für eine Neufassung einer pastoralen Handreichung besprechenswert, sodass im Folgenden der Gedanke des Events aufgegriffen werden soll.

2. Jugendpastorale Events in der katholischen Kirche

Religiöse Events mit einem Bezug zu jungen Menschen sind in der katholischen Kirche spätestens seit der Installation des Weltjugendtages Teil der pastoralen Wahrnehmung. 1984 wurde von Papst Johannes Paul II. ein einmaliges „Internationales Jubiläum der Jugend“ initiiert, in dessen Folge wiederkehrende, jährliche Jugendtage etabliert wurden.¹⁸ Alljährlich findet seither in vielen Ortskirchen an Palmsonntag ein diözesaner Jugendtag statt, alle zwei bis drei Jahre wird ein Weltjugendtage gefeiert. Dieses Veranstaltungsformat wird vielfach als Event wahrgenommen, sodass eine Eventkultur mit der katholischen Kirche seit mehr als einer Generation identifiziert wird.¹⁹

Um Eventkultur gewinnbringend für die Pastoraltheologie zu besprechen, gilt es, zunächst die Genese des Begriffs nachzuzeichnen.

2.1 Event im Spiegel des Kulturverständnisses

Um den Begriff des Events in der Pastoraltheologie zu verwenden, ist eine begriffliche Kontextualisierung notwendig, damit aus den Erkenntnissen normativer Handlungstheorien eine Transformation für die pastorale Praxis erfolgen kann. Der Eventbegriff wird dabei in der Kulturwissenschaft verortet.²⁰

Um den Begriff der Kultur zu konkretisieren, indem der Eventbegriff eine Kontingenzperspektive für die Theologie eröffnet, kann die Typologie von Andreas Reckwitz verwendet werden.²¹ Aus der Typologie sind der differenzierungstheoretische und bedeutungsorientierte Kulturbegriff hilfreich.

Der differenzierungstheoretische Kulturbegriff versteht Kultur nicht mehr als lebensumfassende Form eines Kollektivs, sondern spezifiziert sie als sektoralen Ausschnitt gesellschaftlicher Wirklichkeit. Somit nimmt Kultur die Rolle eines sozialen Teilsystems ein. Der bedeutungsorientierte Kulturbegriff betont, dass die verschiedenen Kulturen

¹⁸ Vgl. Florian Bock, Zwischen Wandervogel und Weltjugendtag. Das 20. Jahrhundert oder wie die Katholiken die Jugend entdeckten, in: Eva-Maria Gärtner – Sebastian Kießig – Marco Kühnlein, „... damit eure Freude vollkommen wird!“, Würzburg 2018, 25–39, 39.

¹⁹ Vgl. Michaela Pfadenhauer, Marketingstrategie „Eventisierung des Glaubens“ – Der katholische Weltjugendtag als innovative Antwort auf religiöse Pluralisierung, in: Cornelia Zanger (Hg.), Stand und Perspektiven der Eventforschung, Wiesbaden 2010, 59–72.

²⁰ Vgl. Dieter Jäger, Grundwissen Eventmanagement, München ³2018, 13ff.

²¹ Vgl. Andreas Reckwitz, Die Kontingenzperspektive der ‚Kultur‘. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm, in: Friedrich Jaeger – Jörn Rüsen (Hg.), Handbuch der Kulturwissenschaften, Band 3: Themen und Tendenzen, Stuttgart 2004, 1–20.

nicht mehr als objektive Gegebenheiten zu verstehen sind, sondern in situativer Abhängigkeit einen Komplex aus Praktiken, symbolischen Manifestationen, Gewohnheiten und Wissensgehalten darstellen.²² Aus dem kulturwissenschaftlichen Diskurs kann somit erschlossen werden, dass es keinen umfassenden, objektiven Kulturbegriff gibt, sondern unter Kultur ein soziales Teilsystem mit relationaler Bedeutung verstanden wird. Folglich gibt es unterschiedliche Kulturen, die – je nach Blickwinkel des*der Betrachter*in – differenziert verstanden werden können.

Der *Cultural turn* reflektiert die unterschiedlichen Typologien zur Differenzierung des Kulturbegriffes. Bereits seit den 1980er-Jahren ist es Common sense, dass der Kulturbegriff nicht mehr auf die sogenannte „Hochkultur“ in den Domänen Literatur, Kunst und Bildung verengt werden darf.²³ Damit geht ein Wandel im Begriffsverständnis einher, der zu einer Überwindung eines eurozentrischen Kulturverständnisses beiträgt²⁴, das sich auch auf die Naturwissenschaft als modernes Massenphänomen beziehen lässt.²⁵ Kultur wird folglich flexibilisiert, ist nicht mehr an Gegenstände gebunden, sondern wird über Subjekte (z.B. Medien) transportiert und transformiert. Da die Medien selbst immer stärker von Kurzlebigkeit und Tempo bestimmt werden, erscheint auch Kultur immer mehr in Abhängigkeit dieser Schnelligkeit.²⁶ Diese veränderten Prozesse im Herangehen an Kultur erlauben es, Events als eine kulturelle Form zu charakterisieren. Zahlreiche Ansätze zur Erklärung der Beziehung zwischen Kultur und Theologie legen folglich eine Grundlage²⁷, Events als pastoraltheologischen Ort zu konkretisieren.

2.2 Event als Ausdruck einer „Erlebnisorientierung“

Der Begriff des Events hat eine vielseitige Reflexion und Theoriebildung erfahren: Kulturwissenschaftlich verortet, wurde dieser unterschiedlich empirisch fundiert und aufgrund dieser Untersuchungen zu einer normativen Handlungstheorie erhoben.²⁸ Der Begriff des Events ist dabei eine Form des gesellschaftlichen Megatrends der „Erlebnisorientierung“. Der Soziologe Gerhard Schulze bezeichnet diese Erlebnisorientie-

²² Vgl. ebd.

²³ Vgl. Herbert Haslinger, *Pastoraltheologie*, Paderborn 2015, 56.

²⁴ Vgl. Paulo Süss, *Inkulturation*, in: Ignacio Ellacuría – Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Band 2, Luzern 1996, 1011–1059, zitiert nach: Haslinger, *Pastoraltheologie* (s. Anm. 23) 57.

²⁵ Vgl. Klaus Wiegerling, Art. *Kultur*, in: Ralf Schnell (Hg.), *Metzler-Lexikon Kultur der Gegenwart. Themen und Theorien, Formen und Institutionen seit 1945*, Stuttgart 2000, 267–269.

²⁶ Vgl. Haslinger, *Pastoraltheologie* (s. Anm. 23), 57.

²⁷ Vgl. Hector Delfor Mandrioni, *Beziehung zwischen Kirche und Kultur. Dialog und Kreativität*, in: Bernhard Fraling (Hg.), *Kirche und Theologie im kulturellen Dialog*, FS für Peter Hünermann. Freiburg i.Br. 1994, 91–110.

²⁸ Vgl. Jäger, *Grundwissen Eventmanagement* (s. Anm. 20) 22ff.

rung als den „neuen kategorischen Imperativ“ unserer Zeit.²⁹ Welchen Einfluss die Folgen der Infektionsschutzmaßnahmen zur Eindämmung der COVID-19-Pandemie auf diese Theoriebildung der Erlebnisorientierung in der Soziologie haben werden, kann zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht abgesehen werden.³⁰

Die Theorie der Erlebnisorientierung unterstreicht die Bedeutung des Subjektes und seiner individuellen Prägung für das Wahrnehmen von Erlebnissen.³¹ Das Erlebnis ästhetisiert den Alltag von Menschen, der erheblich von den Prägungen des Einzelnen abhängig ist. Ebenso ist die Empathiefähigkeit des einzelnen Subjekts als Gabe der Differenzierung zwischen Außen- und Innenorientierung menschlicher Bedürfnisse individuell unterschiedlich ausgeprägt. Eine konkrete Situation sowie die Prägung eines Subjektes sind folglich ganz wesentlich für das Erleben.³² Inwiefern ein Kultur-Event nun die Möglichkeiten für ein „schönes Leben“ erweitert, kann nur empirisch eruiert werden, indem erfragt und dokumentiert wird, wie das Erlebnis individuell wahrgenommen wird. Daraus kann eine Typologie der Erlebnisorientierung gewonnen werden. Folglich steht die Theorie der Erlebnisorientierung ganz im hermeneutischen Kontext zum Trend des *Cultural turn* in den Kulturwissenschaften, der besagt, dass Events als eine kulturelle Form angesehen werden können.³³

2.3 Event als kulturelle Form, die pastoraltheologische Reflexion erfordert

Events sind kulturelle Erlebnisse, die sich von der Alltagsroutine durch mehrerlei Faktoren absetzen: 1. sind Events vielfach inszenierte Veranstaltungen, in denen 2. die partizipierenden Teilnehmer*innen den inszenierten Inhalt konsumieren und 3. haben diese Events eine hohe Anziehungskraft für relativ viele Menschen.³⁴ Herbert Haslinger fasst die Form der Eventisierung und deren Folgen für Menschen folgendermaßen zusammen:

„Dessen [d.h. des Events] steuernde Wirkung besteht darin, dass die vorproduzierten Ereignisse, die zudem der Steigerungslogik folgend an der Maxime des immer außergewöhnlicheren und intensiveren Erlebnisgehalts ausgerichtet sind, aufgrund ihrer Anziehungskraft die jeweiligen Zielgruppen dazu animieren sollen, das in ihnen enthaltene Erlebnisangebot zu konsumieren. Mit dem so angezielten Konsum kann der

²⁹ Vgl. Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt a.M. 2000, 36f.

³⁰ Vgl. Isabella Guanzini, *Zärtlichkeit am Ende? Apokalyptische Gefühle in der Zeit der Unberührbarkeit*, in: Wolfgang Kröll – Johannes Platzer – Hans-Walter Ruckebauer – Walter Schaupp (Hg.), *Die Corona-Pandemie*, Baden-Baden 2020, 257–270.

³¹ Vgl. Haslinger, *Pastoraltheologie* (s. Anm. 23) 126.

³² Vgl. Haslinger, *Pastoraltheologie* (s. Anm. 23) 126.

³³ Vgl. Gerhard Schulze, *Die Zukunft der Erlebnisgesellschaft*, in: Oliver Nickel (Hg.), *Eventmarketing: Grundlagen, Praxiskonzepte, Fallstudien*, München 2008, 309–320.

³⁴ Vgl. Haslinger, *Pastoraltheologie* (s. Anm. 23) 131.

Event-Anbieter Effekte zu seinen eigenen Gunsten verknüpfen, z.B. dass die Event-Konsumenten den entsprechenden Tauschwert in Form von Geld aufbringen (d.h. monetären Gewinn). Der Mechanismus der Eventisierung, also der manipulativen Steuerung der Erlebnisorientierung von Menschen, nach den Interessen des Event-Anbieters, führt somit zu einer Verdinglichung der Person.³⁵

Der Mechanismus der Eventisierung zeigt folglich auch ein hohes kommerzielles Interesse von Event-Anbieter*innen auf; mit dem langfristigen Ziel, Konsument*innen zu ertragreichen Teilnehmenden am Event zu formen. Zudem wird auf den manipulativen Charakter durch den Mechanismus der Eventisierung hingewiesen. Solche profitorientierten Eventisierungen müssen sowohl in der pastoralen Praxis wie auch in der pastoraltheologischen Reflexion kritisch hinterfragt werden, wenn der Mechanismus des Events in kirchliche Angebote transformiert wird.

Die Tatsache, dass der Begriff des Events zu einem feststehenden Terminus in der Jugendpastoral wurde, zeigt, wie wichtig einerseits eine pastoraltheologische Reflexion des Begriffes ist und andererseits welche Relevanz diese Formulierung und die damit verbundene Erwartungshaltung für die religiöse Praxis in der Kirche hat. Der Soziologe Gerhard Schulze setzt an diesem Spagat an, indem er die klassische, ökonomisch orientierte Erlebnisorientierung als eine Form kennzeichnet, die mit einer „Kultur des Reichtums“ einhergeht. Diese Form der Kultur zeichnet sich durch eine Situationshygiene aus, in der nur diejenigen eingeladen werden, die sich in einer subjektiven Innenorientierung mit einem Event arrangieren können (1). Des Weiteren muss man sich den Konsum „des Produktes bzw. der Dienstleistung“ des konkreten Events leisten können (2) und es findet in dieser Form von Event eine geringe Solidarität der Menschen angesichts ihrer Lebensperspektive statt (3).³⁶

An diesen drei zentralen Kritikpunkte setzt eine pastoraltheologische Reflexion des Begriffes des Events an: Der Mechanismus der Erlebnisorientierung mit seiner Fixierung auf das Schöne und Effektvolle und einer damit verbundenen Steigerungslogik mag in einer ökonomischen Logik plausibel sein. Der Theologie und ihrer Rolle als Deutungsinstanz kommt es jedoch zu, diese Logik transparenter zu machen und die Fixierung auf monetären Gewinn als Hauptmotivation eines Events anzufragen. Gleichzeitig sollte im kirchlichen Bewusstsein nicht verdrängt werden, dass die Methode der Steigerungslogik im nicht-monetären Bereich (z.B. in Form von Gottesdienstbesucher*innenzahlen) ebenso präsent ist. Vielmehr geht es einer theologisch fundierten Erlebnisorientierung darum, Events anzubieten, die die Gesellschaft nicht sozial spalten, und einen Lebensort zu kreieren, der Menschen zusammenbringt, weil keine Mittel als Voraussetzung für die Teilnahme notwendig sind. Herbert Haslinger formuliert daher für die Pastoraltheologie folgende Aufgabe:

³⁵ Haslinger, Pastoraltheologie (s. Anm. 23) 132.

³⁶ Vgl. Haslinger, Pastoraltheologie (s. Anm. 23) 132f.

„Die Pastoraltheologie wie auch die von ihr zu konzipierende pastorale Praxis können dadurch, dass sie sich selbst gerade nicht der Erlebnisrationalität unterstellen, spezifische Qualitäten bewahren, die konträr zu den Erlebnisweisen der erlebnisorientierten Gesellschaft angelegt sind, die aber um eines gedeihlichen Lebens willen der Kultivierung, d.h. der sorgsamten Pflege, der bewussten Bewahrung und, so bereits vergessen, der Wiedererinnerung bedürfen. (...) Der pastoralen Praxis der Kirche stünde es z.B. – um nur einige Facetten zu nennen – gut an, statt sich an der immer höher beschleunigten Hetze nach Erlebnissen zu beteiligen, konträr dazu die Haltung der Verlangsamung zu kultivieren, eine Haltung, in der Menschen zur Ruhe kommen, das je Anstehende bewusst und bedacht tun können, mit sich selbst und ihrem eigentlichen Lebensstreben konfrontiert werden, (...), ihr stünde es gut an, statt die Menschen mit immer mehr Aktionsangeboten, Impulsen, Reden, Aufrufen, Anregungen Aufforderungen, Deutungen, Erklärungen, Einladungen, Konzepten zu bestürmen, den Menschen zu ermöglichen, dass sie selber aus ihrem Leben erzählen, von ihren Freuden und ihren Leiden, von ihren Bedrückungen und Hoffnungen.“³⁷

Dieser kritische pastoraltheologische Blick ist keinesfalls eine grundsätzliche Kritik am Event als Veranstaltungsform als solcher. Ebenso werden weitere methodische Eigenheiten eines Events infrage gestellt. Für pastorale Events soll geschlussfolgert werden, dass diese einer pastoralen Kultivierung bedürfen, damit sie vor allem der Begegnung aller Menschen, des sozialen Zusammenhalts und der Einheit in der Kirche dienen und nicht der Gewinnmaximierung unterliegen.

Eine weitere pastoraltheologische Anfrage berührt die inhaltliche Botschaft eines Events: So soll das Event die durchlebte und erfahrene Lebenswirklichkeit der sich begegnenden Menschen in den Mittelpunkt stellen. Es geht der Religion darum, die herrschenden Zeitumstände zu unterbrechen, um den Blick auf die Gottes- und Nächstenliebe (vgl. Mk 12,30–31; Joh 13,34; 15,12; 1 Kor 13) im Alltag zu richten. Das pastorale Event soll einen Beitrag leisten, „die Wahrung einer geistgewirkten Einheit in der Vielfalt der konkreten Lebensäußerung und Glaubenszeugnisse in der Gemeinschaft der Kirche“ praktisch und ansprechend erfahrbar zu machen.³⁸ Folglich steht die Pastoraltheologie der Eigenart weltlicher Events kritisch gegenüber, wenngleich die Kultur des Events in die pastorale Praxis Eingang gefunden hat.

3. Events in der kirchlichen Pastoral

Events sind nicht nur aus dem kulturell-säkularen Leben nicht mehr wegzudenken, sie werden auch in der pastoralen Arbeit vielfältig realisiert, wie im nachfolgenden Ab-

³⁷ Haslinger, Pastoraltheologie (s. Anm. 23) 135.

³⁸ Karl Lehmann, Das katholische Christentum, in: Hans Joas – Klaus Wiegandt (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt a.M. 2007, 44–77, 68.

schnitt über die Nightfever-Abende in der Stadt Augsburg gezeigt werden soll. In den *Jugendpastoralen Leitlinien* der Deutschen Bischofskonferenz werden Events dennoch bisher nicht erwähnt. Deshalb sollen Impulse für eine Neufassung der *Jugendpastoralen Leitlinien* gegeben werden. Um ein vollumfängliches Bild von pastoralen Events für diese Anregungen zu erhalten, sollen zuvor noch ihre Chancen und Grenzen erörtert werden.

3.1 Von der Eventtheorie zur pastoralen Praxis: Nightfever-Abende in Augsburg als lebendiges Beispiel jugendpastoraler Events

Ein Beispiel für lebendige, jugendpastorale Events stellen die Nightfever-Abende in Augsburg dar, die sich seit 2008 mit der Ausbreitung der Initiative über ganz Deutschland und darüber hinaus etabliert haben.³⁹ Es handelt sich dabei um gestaltete Anbetungsabende im zentral gelegenen Dom, zu welchen unter anderem Messfeier, Straßenmission und Komplet gehören.⁴⁰ Diese Abende spiegeln die schon beschriebenen Züge der Events vielfältig wider.

Das Charakteristikum der Individualität, wie es von den Kulturwissenschaften vornehmlich verwendet wird,⁴¹ ist am auffallendsten während der gestalteten Anbetung präsent. Es gibt keine Restriktionen bezüglich der Verweildauer oder der Annahme diverser Angebote, wie Fürbitten schreiben oder der Empfang des Bußsakraments. Alle sind eingeladen, einfach in den Raum der Gottesbegegnung einzutreten. Auch wenn während der Anbetung ein stetiges Kommen und Gehen herrscht, wird das Gefühl vermittelt, Teil der ganzen Gemeinschaft des Abends zu sein und dennoch den eigenen Bedürfnissen nachgehen zu können.⁴²

Laut dem bedeutungsorientierten Kulturbegriff von Andreas Reckwitz sind darüber hinaus symbolische Manifestationen bei Events anzutreffen.⁴³ Bei den Nightfever-Abenden sprechen diese Symbole vor allem die Sinne der Besucher*innen an. Dies geschieht etwa durch den dunklen Kirchenraum, das Kerzenlicht, Musik und Gespräche. All dies unterstützt das neue Erleben des Sakralraumes und der Gottesbeziehung. Bei den Gesprächsangeboten besteht außerdem die Möglichkeit, sich in einem Suchprozess konkret mit einem Gegenüber auszutauschen und sich so wieder besser orientieren zu können.⁴⁴ Dadurch entsteht eine gewisse Ganzheitlichkeit, die auch wieder der Individualisierung dienlich ist. Ein weiteres prägnantes Symbol der

³⁹ Vgl. Hans-Gregor Nissing, „Wir sind gekommen, um Ihn anzubeten.“ – Zur Einleitung, in: Andreas Süß – Hans-Gregor Nissing (Hg.), *Nightfever – Theologische Grundlegungen*, München 2013, 11–40, hier: 20–23.

⁴⁰ Vgl. ebd. 29.

⁴¹ Vgl. Haslinger, *Pastoraltheologie* (s. Anm. 23) 126.

⁴² Vgl. Nissing, *Einleitung* (s. Anm. 39) 28–39.

⁴³ Vgl. Reckwitz, *Kontingenzperspektive* (s. Anm. 21) 1–20.

⁴⁴ Vgl. Nissing, *Einleitung* (s. Anm. 39) 28–39.

Anbetungsabende sind Teelichte, die bei der Straßenmission an zentralen Orten der Stadt um den Dom verteilt werden. Durch dieses Realsymbol werden nicht nur die Menschen zum Event Nightfever eingeladen, sondern es ist zudem ein Ausdruck der Glaubensweitergabe, der Martyria.⁴⁵

Des Weiteren finden sich auch bei den Augsburger Nightfever-Abenden Elemente der theologischen Anfrage an Events. Aus dem symbolischen Reichtum geht hervor, dass durchaus eine Inszenierung vorliegt, bei dem das beworbene Produkt eine Beziehung zu Gott ist. Allerdings geht es weder vorrangig um ökonomischen Profit noch sind finanzielle Ressourcen vorausgesetzt, um teilnehmen zu können.⁴⁶ Die Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche wird nicht abgefragt, vielmehr sprechen die Teams der Straßenmission alle Passant*innen an, unabhängig von Herkunft, Alter und Geschlecht.⁴⁷ Dies führt dann wiederum zu einem erhöhten Zulauf und einer größeren gesellschaftlicher Aufmerksamkeit. Kontakt mit der Öffentlichkeit wird bei Nightfever über deren eigene Website hergestellt sowie über die Website des Bistums Augsburg und die Regionalzeitungen der Augsburger Allgemeine.⁴⁸

Schlussfolgernd kann also behauptet werden, dass die kulturwissenschaftlichen Theorien zu Events und deren theologische Anfragen und Forderungen in der Jugendpastoral durchaus schon umgesetzt werden. Die Nightfever-Abende in Augsburg lassen sich hier als gutes Beispiel anführen, da sie die Kriterien kulturwissenschaftlicher Reflexion in vielfältiger Hinsicht erfüllen.

3.2 Grenzen und Chancen pastoraler Events

Auch Events in der Pastoral müssen sich der Diskussion über ihre Grenzen und Chancen stellen. Der wohl augenfälligste Aspekt, der kritisch betrachtet werden kann, ist die Punktualität. Events finden meist nur einmalig oder in großen zeitlichen Abständen statt. Hier können exemplarisch die Nightfever-Abende oder Nightfever Specials in einigen deutschen Städten genannt werden.⁴⁹ Das verhindert eine gewisse Langfristigkeit sowie die nötige Unterstützung und Begleitung, um tiefer in den Glauben, in eine gefestigte Gottesbeziehung und die Gemeinschaft der Gläubigen innerhalb der Kirche hineinzuwachsen. Außerdem bieten Events wenige bis keine Möglichkeiten, sich (ehrenamtlich) einzubringen, was eine etwaige engere Bindung unterstützen würde.⁵⁰ Somit machen die Besucher*innen, die ausschließlich an solchen Events teil-

⁴⁵ Vgl. Nissing, Einleitung (s. Anm. 39) 12.

⁴⁶ Vgl. Nissing, Einleitung (s. Anm. 39) 12.

⁴⁷ Vgl. Nissing, Einleitung (s. Anm. 39) 12.

⁴⁸ Nightfever Deutschland <https://nightfever.org/de/location/deutschland>.

⁴⁹ Die Termine sind zu finden auf: <https://nightfever.org/de/location/deutschland/page/termine-de/> (Stand: 15.10.20).

⁵⁰ Vgl. Erwin Möde, *Sine musica nulla religio*, Berlin 2008, 26f.

nehmen, lediglich eine religiöse Primärerfahrung. Eine zweite Bekehrung⁵¹ bleibt aus – zumindest im Kontext des Events. Dies verknüpft die Selbsterfahrung in der persönlichen Beziehung zu Gott, weshalb religiöse Erfahrungen über den Moment hinaus als weniger begeisternd erscheinen. Im Leben eines Gläubigen ist es dennoch irgendwann nötig und wünschenswert, dass ein Mehr aus dem Glauben entsteht,⁵² das „Ganzhingabe wie gänzliche Ergebung“⁵³ an Gott beinhaltet. Ist dieser Schritt getan, kann eine langfristige, enge Gottesbeziehung wachsen, die weniger offensichtliche bzw. willentliche Anstrengung fordert, diese zu pflegen. Dazu sind aber eine gewisse Regelmäßigkeit und Hilfe nötig,⁵⁴ die vonseiten kurzer, impulsartiger Events nicht gegeben werden können.

Nichtsdestotrotz haben gerade pastorale Events Chancen, die genutzt werden sollten, um die gegenwärtige Kultur und deren diverse Strömungen aufzufangen. Events schaffen in ihrer Piktualität und der Akzeptanz von Individualität eine Möglichkeit, sich in Gemeinschaft zu versammeln und sich zugehörig zu fühlen. Die dabei entstehenden und ablaufenden Vorgänge überschreiten soziale Unterschiede und führen zu Einheit. Es können dabei zeitgenössische und traditionelle Zeichen und Symbole einbezogen werden, die das Gemeinschaftsgefühl unterstützen oder auch einfach verschiedene Sinneswahrnehmungen ansprechen.⁵⁵

Bei Events in der Kirche sollte besonders auf die Qualität der benutzten Medien geachtet werden. Sie werden nicht nur während der Veranstaltung genutzt, um beispielsweise die Übermittlung der Botschaft zu unterstützen, sondern auch, um die Menschen auf das kirchliche Angebot aufmerksam zu machen. Gerade dies bewirkt einen größeren Zulauf und Präsenz.⁵⁶ Die öffentliche Wahrnehmung eines Events dient dabei als Indikator für gute pastorale Arbeit. Ein weiterer Qualitätsfaktor kann zudem sein, dass sich die pastoralen Mitarbeiter*innen stark für den Menschen und die Botschaft des Evangeliums einsetzen. Weitere Qualitätsmerkmale, die laut Thomas Wienhardt speziell in der Jugendpastoral wichtig erscheinen, sind außerdem die Offenheit für alle Menschen, die Lernbereitschaft der Mitarbeiter*innen und das

⁵¹ Die zweite Bekehrung folgt auf die erste Bekehrung bzw. den Erstkontakt mit Gott und hierunter versteht man – im Gegensatz zu letzterem – ein Engagement, das über ein punktuelles Glaubensbekenntnis hinausgeht. Daraus kann sich eine langfristige und enge Gottesbeziehung ergeben (Vgl. Heinz Schürmann, *Geistliches Tun*, Freiburg i.Br. 1965, 12–16). Diese starke Beziehung ist es, wonach der Mensch sich im Hineinwachsen in die Gottesbeziehung immer stärker sehnt (Vgl. Henri Nouwen, *Mit einem weiten Herzen – Betend leben lernen*, Freiburg i. Br. 2014, 24ff).

⁵² Vgl. Schürmann, *Geistliches Tun* (s. Anm. 51) 14ff.

⁵³ Schürmann, *Geistliches Tun* (s. Anm. 51) 22.

⁵⁴ Vgl. Schürmann, *Geistliches Tun* (s. Anm. 51) 14–16.

⁵⁵ Vgl. Christian Scharnberg, *Event – Jugend – Pastoral. Eine quantitative-empirisch gestützte Theorie des religiösen Jugendevents am Beispiel des Weltjugendtags 2002*, Berlin 2010, 26f.

⁵⁶ Vgl. Scharnberg, *Event – Jugend – Pastoral* (s. Anm. 55) 26f.

vernetzte Arbeiten. Auch diese tragen zu einer erhöhten, öffentlichen Aufmerksamkeit für die Angebote bei.⁵⁷

Zwischen den Grenzen und Chancen der Events bewegen sich die wiederkehrenden, pastoralen Ereignisse. Sie wissen nicht nur die Vorteile zu nutzen, sondern verstehen sich zudem darauf, die Begrenzungen etwas zu entschärfen. Bei regelmäßigen Nightfever-Abenden etwa ist es durchaus möglich, sich in vielfältigen Diensten einzubringen oder in seelsorglichen Gesprächen begleitet zu werden.⁵⁸ Aber auch diese zyklischen Events bieten zumeist nicht die Möglichkeit einer zweiten, vertiefenden Bekehrung. So können Grenzen zwar verschoben, aber nicht gänzlich aufgehoben werden.

3.3 Impulse für die Neufassung *Jugendpastoraler Leitlinien*

Die bisher gültige Fassung der *Jugendpastoralen Leitlinien* bleibt im Kapitel IV. *Gestaltungselemente kirchlicher Jugendpastoral* sehr ungenau mit der Feierkultur des Glaubens, die sich vor allem auf den theologischen Grundvollzug der Liturgia konzentriert. Wie aber aus dem bisher Gesagten hervorgeht, ist es durchaus sinnvoll, in einer Neufassung der Leitlinien das gesellschaftliche Phänomen Event aufzugreifen, da es nicht nur ein Element der Gestaltung von Jugendpastoral darstellt, sondern die Feierkultur und Lebenswirklichkeit heutiger junger Menschen aufgreift. Zwar sind der Gemeinschaftsgedanke, die Punktualität und das Bedienen unterschiedlicher Zugänge schon ansatzweise in der Fassung aus dem Jahr 1991 enthalten,⁵⁹ aber es fehlen doch ganz essenziell die Erlebnisorientierung, der gezielte, erneuerte, sowie erweiterte Medieneinsatz und die Freiheit, die aus dem Fokus auf die persönlichen Bedürfnisse und einer offenen Gruppe entsteht.

Dabei sollten Qualitätsstandards für diese Events festgelegt werden, um für Jugendliche ansprechend zu sein und sie mit der christlichen Botschaft zu erreichen. Die Qualitätsmerkmale von Thomas Wienhardt, die in seinem Artikel *Junge Menschen erwarten Qualität* festgehalten sind,⁶⁰ sind dabei nicht nur auf den pfarrlichen Raum anzuwenden. Da sie vielmehr übergreifend wirken, sollte der Eventgedanke nicht nur in der Beschreibung der Lebenswelt junger Menschen Erwähnung finden, sondern auch in den Elementen der Gestaltung von Jugendpastoral, um den Jugendlichen zeitgemäße Begegnungsmöglichkeiten mit Gott und passende Feiergusalten anbieten zu können.

⁵⁷ Vgl. Thomas Wienhardt, *Junge Menschen erwarten Qualität*, in: Eva-Maria Gärtner – Sebastian Kießig – Marco Kühnlein (Hg.), „... damit eure Freude vollkommen wird!“, Würzburg 2018, 203–214, 206–211.

⁵⁸ Vgl. Nissing, Einleitung (s. Anm. 39) 36–40.

⁵⁹ Vgl. Deutsche Bischofskonferenz, *Leitlinien* (s. Anm. 12) 15f.

⁶⁰ Vgl. Wienhardt, *Junge Menschen* (s. Anm. 57), 203–214.

Es kann außerdem hilfreich sein, reale Beispiele für pastorale Events zu nennen, wie es in der diözesanen Konkretion des Bistums Augsburg, im Jugendplan *Young*,⁶¹ der Fall ist. So bekommen Gestalter*innen praxisnahe Anregungen und Eindrücke zu einem abstrakten und mächtig wirkenden Begriff, der damit gleichzeitig entlastet wird und an Relevanz gewinnt. Die *Jugendpastoralen Leitlinien* sind zwar überregional angesiedelt, was eine gewisse Abstraktion nötig macht, dennoch bedürfen sie einer Realisierung. Hier können erste Modelle Vorbilder für weitere Ideen sein.

3.4 Kriterien für pastorale Events in der Kirche

Aus dem Dialog von Kulturwissenschaft und Pastoraltheologie, der Auseinandersetzung mit den Beispielen aus der pastoralen Praxis sowie den pastoraltheologischen Reflexionen Thomas Wienhardts zur Qualität von Jugendpastoral haben sich Kriterien für eine Neufassung der *Jugendpastoralen Leitlinien* herauskristallisiert.

Im pastoralen Leben soll die Erlebnisorientierung des Events zunächst eine Begegnung Gottes in der Person Jesu Christi sein. Die Message eines Erlebnisses ist nicht die Kirche oder diejenige kirchliche Institution, die ein Event ausrichtet, sondern vor allem die Begegnung mit dem trinitarischen Gott auf kognitiver sowie sinnlicher Ebene.⁶² Es gilt das Momentum, dass Christus die Herzen der Suchenden brennend anrührt (vgl. Lk 24,32) und der Duft seiner Botschaft wahrgenommen werden kann (vgl. 2 Kor 2,15).⁶³ Diese Zentrierung eines religiösen Events auf die Begegnung mit Jesus Christus ist ein wichtiges Kernanliegen kirchlicher Pastoral, das auch für Events der Jugendpastoral relevant ist.

Sodann zeichnet sich die Christuszentrierung in den pastoralen Grundvollzügen der Kirche aus. Religiöse Events und jugendpastorales Engagement sind stets in die biblisch fundierten Grundvollzüge, die aus der kirchlichen Sendung erfolgen, eingebunden. Gotteslob und Anbetung, Verkündigung und Glaubenszeugnis sowie das Füreinanderdasein entspringen dem Wesen christlicher Pastoral⁶⁴ und sollen auch das Engagement von Events durchgängig prägen.

Die kulturwissenschaftliche Perspektive unterstreicht ein Kriterium, das pastorale Events von allen kommerziellen Events säkularer Anbieter*innen in einem wesentli-

⁶¹ Vgl. Bischöfliches Jugendamt und Bund der Deutschen Katholischen Jugend, Bistum Augsburg, Jugendplan *Young*, Augsburg 2016.

⁶² Vgl. Ute Leimgruber, Kirche ist nicht die „message“, in: Eva-Maria Gärtner – Sebastian Kießig – Marco Kühnlein (Hg.), „... damit eure Freude vollkommen wird!“, Würzburg 2018, 183–202, hier: 195f.

⁶³ Vgl. Karl Bopp, Die Reich-Gottes-Botschaft Jesu als Zielhorizont der Pastoral, in: ZPTh 32 (2012) 35–44, 39f.

⁶⁴ Vgl. Johannes Först, Grundlinien einer Theologie der Pastoral, In: Johannes Först – Heinz-Georg Schöttler (Hg.), Einführung in die Theologie der Pastoral – Ein Lehrbuch für Studierende, Lehrer und kirchliche Mitarbeiter, Berlin 2012, 3–17.

chen Punkt unterscheidet: Events in der Pastoral müssen für alle Teilnehmer*innen zugänglich sein – monetäre Aspekte dürfen für einen Zugang zu pastoralen Angeboten keine Rolle spielen. Dies gilt für alle pastoralen Aktivitäten und folglich auch für Events mit jugendpastoralem Schwerpunkt.

Schlussendlich sollten die *Jugendpastoralen Leitlinien* den Impuls aufgreifen, dass Veranstaltungsformen stets wandelbar bleiben und auch die Veranstaltenden sich verändern können. Wie die Form des Events sich selbst immer wieder verändert kann nicht prognostiziert werden. Nicht abzusehen ist beispielsweise, welche Folgen die exponentielle Zunahme digitaler Formate als Folge der COVID-19-Pandemie seit 2020 für die Eventkultur langfristig haben wird. Auch unabhängig von Infektionsschutzmaßnahmen werden mittelfristig jedoch veränderte Formate zu erwarten sein, sodass auf die Authentizität grundlegender pastoraler Kriterien zu achten ist. Ebenso müssen die Veranstalter von pastoralen Events akzeptieren, dass sich auch ihre eigene Rolle immer wieder wandelt. Events wie auch geistliche Gemeinschaften werden nicht auf ewig von den gleichen Personen geleitet. Die Weitergabe von pastoraler (Führungs-)Verantwortung ist deshalb Ausdruck eines authentischen pastoralen Charismas, eines Einfügens in eine kirchliche *communio*.⁶⁵

Events sind seit langem „neue Orte“ der Jugendpastoral

Resümierend kann festgestellt werden, dass Events im Sinne einer kulturwissenschaftlich fundierten Definition, schon seit langem eine Veranstaltungsform der kirchlichen Jugendpastoral sind. Sie sind auf weltkirchlicher wie auf ortskirchlicher Ebene in deutschen Diözesen ein wiederkehrendes und weit verbreitetes pastorales Erlebnis. Events sind Bestandteil der Jugendpastoral und sollten deshalb Gegenstand der neu zu erstellenden *Jugendpastoralen Leitlinien* als Anregung für weiteres Engagement sein sollen. Zugleich haben Events exogene wie endogene Grenzen: Events, die im säkularen Bereich der kommerziellen Erlebnisorientierung dienen, dürfen im pastoralen Bereich aufgrund wirtschaftlicher Motive keine Teilnehmer*innen ausschließen. Ebenso müssen sich Events an Kriterien kirchlicher Pastoral orientieren, wollen sie authentisch Teil des kirchlichen Sendungsauftrags sein.

Mit *Nightfever* im Bistum Augsburg ist ein pastorales Beispiel kurz vorgestellt worden, das für pastorale Events steht, welches die exogenen sowie endogenen Grenzen achtet, zugleich pastorale Qualität hinreichend professionell ausweist. Somit können pastorale Events zu Begegnung mit Jesus Christus führen und die pastoralen Grundvollzüge hinreichend konkret leben. Ein wichtiger Impuls für die nächsten *Jugendpastoralen Leitlinien*.

⁶⁵ Vgl. Sebastian Kießig, *Communio-Ekklesiopraxis: Pastorale Handlungen aus der Mitte der Kirche*, Katowice 2018, 232f.

Margarete Fendt B.A.

Talstraße 5

86424 Breitenbronn

margarete.fendt(at)ku(dot)de

Dr. Sebastian Kießig

Hochkreuzallee 246

53175 Bonn

sebastian.kiessig(at)zdk(dot)de

**Bildung ohne Grenzen – Bildung für Ausgegrenzte
Ein neues Lehrformat an der KUEI:
Jesuit worldwide learning –
Higher Education at the margins by digital learning**

Abstract

Mit der Enzyklika „Veritatis Gaudium“ von 2017 von Papst Franziskus kommt ein reformierter Bildungsauftrag auf die katholischen Hochschulen und Universitäten zu, der ein gewisses neues Bildungsverständnis für die akademische Arbeit eröffnet und auch einfordert. Die Realisierung dieses erweiterten Auftrages katholischer Universitäten über die Prinzipien einer globalisierten Solidarität, einer neuen Dialogizität, einer entschiedeneren Inter- und Transdisziplinarität sowie einer neuen Netzwerkarbeit, soll „Lösungen auf höherer Ebene“ aufzeigen, die eine „Mystik des Wir“ in der gespaltenen globalen Welt auf den Weg bringt für eine Humanisierung der einen Welt. Die Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt wagt in einer neuen Kooperation mit dem „Jesuit Worldwide Learning“-Projekt diesen Auftrag in einer international aufgestellten Bildungsoffensive für Menschen in marginalisierten Kontexten in Flüchtlingscamps umzusetzen. Die Fakultät für Religionspädagogik und Kirchliche Bildungsarbeit übernimmt dabei federführend für mehrere Bildungsformate diese Pilotfunktion über digital gesteuerte Lernprogramme und in Zusammenarbeit mit „Vor-Ort-Lehrkräften“. Der Aufsatz skizziert die theologische Legitimierung, stellt das pädagogische Konzept vor und beschreibt die konkrete Umsetzung in dem exemplarisch vorgestellten Zertifikatskurs des „Learning Facilitators“.

Pope Francis' 2017 Apostolic Constitution "Veritatis Gaudium" was a reformed educational imperative directed toward Catholic colleges and universities. It opened up but also demanded a certain revised understanding of academic education and training. The realization of this expanded imperative of Catholic universities serves to launch a "mysticism of we" in the divided global world, promoting the humanization of the one world via the principles of globalized solidarity, a new *dialogicity*, a more decisive interdisciplinarity and transdisciplinarity, as well as a new way of networking leading to "solutions on a higher level." In a new cooperation with the "Jesuit-Worldwide Learning" project, the Catholic University of Eichstaett-Ingolstadt has decided to implement this imperative in an internationally positioned educational offensive for people living in marginalized contexts such as refugee camps. The Faculty of Religious Education has assumed a leading role and a pilot function for several educational formats via digitally presented learning programs and in cooperation with "on-site teachers." The paper outlines the theological legitimation, presents the pedagogical concept, and describes the concrete implementation of an exemplary presented certificate course for "Learning Facilitator."

1. Theologische Einordnung der JWL-Bildungsarbeit in die Aufgabe einer Katholischen Universität

Das apostolische Schreiben von Papst Franziskus, *Veritatis gaudium* (27.12.2017, im Folgenden als „VG“ zitiert)¹, das Auftrag, Struktur und Form der Katholischen Universitäten und Fakultäten vor dem Horizont der fragilen Spätmoderne mit ihren fundamentalen Brüchen relativ neu denkt (vor allem im mission statement der Einleitung, weniger im Normenteil²), formuliert in VG Nr. 4b lapidar: „Es ist notwendig, dorthin zu gelangen, wo die neuen Geschichten und Paradigmen entstehen“; es ist dies ein Zitat seiner früheren Enzyklika „*Evangelii Gaudium*“ von 2013 (Nr. 74)³, wo die exkludierenden und marginalisierenden Stadträume der zerbrechenden Metropolen dieser Welt als eigentlicher Ort der Evangelisierung analysiert werden.

Die KU Eichstätt-Ingolstadt stellt sich seit 2019 diesem Auftrag, indem sie der von den Jesuiten gegründeten Bewegung Jesuit Worldwide Learning (JWL) beigetreten ist (mit erheblichem Personalinvestment), und so über die Fakultät für Religionspädagogik und Kirchliche Bildungsarbeit „Higher Education at the margins“ anbietet und marginalisierten und geflüchteten Menschen, die in (Flüchtlings-)Camps und abgelegenen Dörfern auf der ganzen Welt leben müssen, lebensbefähigende Bildung über E-Learning-Formate anbietet. Thematische religiöse Bildung ist in das Lernprogramm explizit nicht aufgenommen, sozusagen als diakonische Internationalisierung, die mehr als „nur“ eine internationale Vernetzung von Bildungseliten anstrebt.

Kann dies Auftrag einer Fakultät für Religionspädagogik und kirchlicher Bildungsarbeit an einer Katholischen Universität päpstlichen Rechts sein?

Die Frage darf bejaht werden, wenn man die großen Leitlinien zur religiösen Bildung ernst nimmt. Nur cursorisch seien wichtige Wegmarken genannt, die die letzten Päpste diesbezüglich vorgegeben haben und die eine „Theologie (aus) der Selbstlosigkeit“ als diakonischen Dienst für katholische Bildungsarbeit grundlegen wollen.⁴

¹ Apostolische Konstitution *Veritatis Gaudium* von Papst Franziskus über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten, 27. Dezember 2017. Bonn 2018 [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 211]; zitiert wird im Folgenden nach der vatikanischen Website: <http://go.wvu.de/umudt>, (Stand: 8.1.2021).

² Vgl. kritisch zur inkohärenten Zweiteilung der Enzyklika: Benedikt Kranemann, *Veritatis gaudium* auf dem Prüfstand, in: Feinschwarz.net, 12. März 2019, <https://www.feinschwarz.net/18268-2/>, (Stand: 8.1.2021).

³ Apostolisches Schreiben „*Evangelii gaudium* – Freude am Evangelium“ von Papst Franziskus vom 24. November 2013, veröffentlicht in: *Die frohe Botschaft Jesu. Aufbruch zu einer neuen Kirche*, Leipzig 2013.

⁴ Vgl. dazu: Martin Obermeyer, *Selbstloser Dienst: Paradoxon oder Chance? Zum Selbstverständnis der Kirche – Anstöße für eine neue Unternehmenskultur aus pastoraltheologischer und spiritueller Perspektive*, in: Uto Meier – Bernhard Sill (Hg.), *Führung. Macht. Sinn. Ethos und Ethik für Entscheider in Wirtschaft, Gesellschaft und Kirche*, Regensburg 2010, 574–583.

1.1 Der Primat der Glaubwürdigkeit im solidarischen (Bildungs-)Engagement

In seiner Enzyklika *Evangelii nuntiandi* (= EN vom 8.12.1975) über die „Evangelisierung in der Welt von heute“⁵ analysiert bereits Papst Paul VI. feinsinnig die Gelingensbedingungen einer „Verkündigung“ in der Moderne:

Die tiefe Skepsis der Moderne gegenüber einer („nur“) formulierten religiösen Überzeugung (gar aus dem Habitus der Gelehrten „von oben“) teilt Papst Paul VI., der die Armen in den Fokus des kirchlichen Dienstes rückte: „'Der heutige Mensch', (...) hört lieber auf Zeugen als auf Gelehrte, und wenn er auf Gelehrte hört, dann deshalb, weil sie Zeugen sind“ (EN Nr. 41). Die Antwort von Papst Paul in der Enzyklika EN ist ein ruhiges Plädoyer für den bekannten siebenstufigen gradualen Prozess zu Aneignung und „Verkündigung“ eines christlichen Glaubens in der Moderne: „Die Evangelisierung ist, wie Wir gesagt haben, ein vielschichtiges Geschehen mit verschiedenen Elementen: Erneuerung der Menschheit, Zeugnis, ausführliche Verkündigung, Zustimmung des Herzens, Eintritt in die Gemeinschaft, Empfang der Zeichen und Einsatz im Apostolat“ (EN 24).

Am Anfang steht also eigene Umkehr – durchaus auch als institutionelle Umkehr von klassischen Bildungsaufträgen für die immer gleiche Zielgruppe zu denken, die auch noch der gleichen Kultur angehören sollen – und dann vor allem das Zeugnis gelebter Menschlichkeit:

„Die Verkündigung muss vor allem durch ein Zeugnis erfolgen. Das geschieht z. B., wenn ein einzelner Christ oder eine Gruppe von Christen inmitten der menschlichen Gemeinschaft, in der sie leben, ihre Verständnis- und Annahmefähigkeit, ihre Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit den anderen, ihre Solidarität in den Anstrengungen aller für alles, was edel und gut ist, zum Ausdruck bringen. Ferner auch dadurch, daß sie auf ganz einfache und spontane Weise ihren Glauben in Werte bekunden, die über den allgemeingängigen Werten stehen, und ihre Hoffnung in etwas setzt, das man nicht sieht und von dem man nicht einmal zu träumen wagt.“ (EN Nr. 21)

Die KU glaubt in der Tat daran, dass das Schicksal der aufgrund schwerer Leiderfahrungen geflüchteten Menschen und deren momentane desaströse Situation kein Fatum ist, sondern dass Träume über eine andere Welt realer sind als die oft hoffnungslose Pragmatik derzeitiger Realpolitik.

So wird „Verkündigung“ zuerst als Verkündigung glaubwürdiger Tat begriffen: „Für die Kirche ist das Zeugnis eines echt christlichen Lebens (...) mit einer Hingabe an den Nächsten in grenzenloser Einsatzbereitschaft der erste Weg der Evangelisierung.“ (EN Nr. 41).

⁵ Apostolisches Schreiben vom Papst Pal VI. vom 8.12.1975 *Evangelii Nuntiandi*, zitiert nach der offiziellen Website des Vatikans <http://go.wwu.de/c4l-7> (Stand: 8.1.2021).

Wie aber dann mit den anderen Überzeugungen, den anderen Kulturen und anderen Religionen umgehen? Papst Paul VI. fordert hier strenge Zurückhaltung gegenüber einer unterkomplexen Missionsidee, die ohne Anerkennung der Anderen als Andere vorschnell „missionieren“ will.

Das heißt, dass der erste Schritt eben nicht mehr eine triumphale Verkündigung einer höheren Wahrheit, einer besseren Religion, einer vermeintlich humaneren Ethik-Lehre sein kann, sondern: „Das erste wäre der Respekt vor der religiösen und geistlichen Lage der Menschen, die man evangelisiert. Respekt vor ihrem eigenen Lebensrhythmus, den man nicht über Gebühr belasten darf. Respekt vor ihrem Gewissen und ihren Überzeugungen, die man nicht brüskieren soll“ (EN Nr. 79).

Man könnte dies auch als „Gebot einer achtsamen Toleranz“ begreifen, die eher auf die eigene Glaubwürdigkeit setzt, als mit mehr oder weniger stringenten Argumentationen und einer mehr oder weniger kohärenten System-Theologie antworten will, sondern mit dem Primat der selbstlosen Solidarität, traditionell „Diakonischer Dienst“ genannt, die interkulturelle Begegnung eröffnen will. Das schließt später die Thematisierungen widersprüchlicher Traditionen und auch unmenschlicher „Überzeugungen“ in anderen Kulturen nicht aus. Man muss die Verstümmelung von Frauen in Ostafrika nicht akzeptieren, man muss eine Idealisierung des „Heiligen Krieges“ in gewissen islamischen Traditionen nicht für gut heißen und man muss patriarchale Strukturen nicht à la longue unter Artenschutz stellen, wenn man in den Dialog mit anderen Kulturen geht, die nicht den europäischen und westlichen Demokratien angehören. Denn eine „(inter-)kulturelle Defizit-Fixierung“ trägt nicht wenig kolonialistische Prämissen und Projektionen mit sich: nicht weil andere Kulturen keine Widersprüche und keine Geschichte inhumaner Traditionen hätten, denn kaum ein spiritueller Wurzelgrund ist vor politischer Funktionalisierung gefeit⁶. Aber die Fremdwahrnehmung „des Anderen“ ist in der Regel in pejorativer Abwertung projizierend aufgestellt und vergleicht meist eigene Ideale mit der zweitklassigen Praxis des anderen; wie auch Selbstkritik immer die Bringschuld des Anderen ist und Kritik an der eigenen Praxis oder Geschichte nicht über „den Anderen“ geduldet wird.⁷ Für die Prozesse interkultureller Begegnung hat der amerikanische Kultursoziologe Milton J. Bennet hinreichend die Schwierigkeiten und Herausforderungen eines Wandels von ethnozentrischer zur

⁶ Vgl. dazu Hans Joas, Sakralisierung und Entsakralisierung. Politische Herrschaft und religiöse Interpretation, in: Friedrich Wilhelm Graf – Heinrich Meier (Hg.), Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart, München 2013, 259–285.

⁷ Vgl. zu einer dazu kontrafaktisch konstruktiven Praxis für eine gelingende interreligiöse Wahrnehmung das Konzept des „Dialog-Dekaloges“, entwickelt von Leonard Swidler. Vgl. dazu: Christel Hasselmann, Die Weltreligionen entdecken ihr gemeinsames Ethos. Der Weg zur Weltethosklärung, Mainz 2002, 239. Das Konzept selbst wurde erstmals veröffentlicht von der International Association for Religious Freedom, in: Materialdienst Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), 55 (1992) 8, 232–236.

ethnorelativer Wahrnehmung herausgearbeitet⁸: Am Anfang steht die Verleugnung des Anderen, die Abwehr und Abwertung des Fremden, die Einordnung in das eigene System mit „Lufthoheit“ der eigenen „universellen Werte“, bis es zu vorsichtiger Revision der eigenen Prämissen kommt und ein echter Dialog sich einstellt, der die gemeinsamen universellen Erfahrungen und Normativitäten erkennt, modifiziert und anerkennt.

Doch die o.g. Forderung des Papstes nach Achtung vor den Überzeugungen der Anderen als Andere als die *erste* Form der Begegnung muss – so Paul VI. – Respekt vor der faktisch gewachsenen Kultur sein, die im Übrigen nur mit einer großen Bereitschaft zur Selbstkritik in einen strittigen Dialog gehen kann. Hier treffen sich interessanterweise katholischer Universalismus und ethnorelative Kulturanthropologie⁹, die noch länger im Gespräch bleiben müssen, wenn Enkulturation kein versteckter „cultural change“¹⁰ im Namen des (westlichen!) christlichen Glaubens sein soll¹¹.

Schon bereits in der Sozialenzyklika *Populorum Progressio* (= PP)¹² von 1967 macht Papst Paul VI. darauf aufmerksam, dass „weise Menschen mit tiefen Gedanken, die nach einem neuen Humanismus Ausschau halten, der den Menschen von heute sich selbst finden lässt“ eben die ersten Brückenbauer für Begegnungen sein müssen; und die sind „notwendig [...], um [...] wahre Entwicklung voll und ganz zu erfüllen, die für den einzelnen, die für die Völker der Weg von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen ist“ (PP Nr. 20).

⁸ Milton J. Bennet, *Basic Concepts of Intercultural Communication: Paradigms, Principles, and Practices*, Boston 2013; in Deutschland vertritt der Pädagoge Wolfgang Nieke diesen Ansatz in seinem Werk „Interkulturellen Erziehung und Bildung“ von 2008 mit einem zehnstufigen pädagogischen Konzept.

⁹ Der deutsche Ethnologe und Kulturanthropologe Christoph Antweiler kann hier als ein Vermittler zwischen den sich exkludierenden Positionen eines religiösen Universalismus und eines Kulturrelativismus gesehen werden: Christoph Antweiler, *Heimat Mensch. Was uns alle verbindet*, Hamburg 2009.

¹⁰ Auf das Problem des westlichen Universalismus und seines ihm inhärent innenwohnenden Exklusionspotenzials – inklusive daraus folgender kolonialistischer und rassistischer Ausgrenzungen – hat Ulrich Beck deutlich hingewiesen. Siehe dazu: Ulrich Beck, *Die Rückkehr der Götter. Und die Krise der europäischen Moderne*, in: Ulrich Kropac – Uto Meier – Klaus König (Hg.), *Jugend, Religion, Religiosität. Resultate, Probleme und Perspektiven der aktuellen Religiositätsforschung*, Regensburg 2012, 225–226.

¹¹ Konkret dazu: Christoph Antweiler, *Religiosität verbindet Kulturen. Kulturvergleichende Fragen und Befunde*. In: Ulrich Kropac – Uto Meier – Klaus König (Hg.), *Jugend, Religion, Religiosität. Resultate, Probleme und Perspektiven der aktuellen Religiositätsforschung*, Regensburg 2012, 199–222.

¹² Enzyklika *Populorum Progressio* von Papst Paul VI. über die Entwicklung der Völker vom 26.3.1967. Zitiert nach der offiziellen Website des Vatikans: <http://go.wwu.de/hq693> (Stand: 8.1.2021).

Ähnlich auch Papst Benedikt XVI. in seiner Enzyklika *Caritas in veritate*¹³ (= CiV), in der er die Notwendigkeit sieht, „die Globalisierung der Menschheit im Sinne von Beziehung, Gemeinschaft und Teilhabe zu leben und auszurichten“ (Nr. 42). Dazu gehört, dass man ernst nimmt, „die verschiedenen Ebenen des menschlichen Wissens – die theologische und die philosophische sowie die soziale und die wissenschaftliche Ebene – interagieren zu lassen“ (CiV Nr. 30). Dies kann als Auftrag begriffen werden, einen Kultur- und Bildungsdialog zu eröffnen, der auf der unbedingten Prämisse des ressentimentfreien Gesprächs auf allen Ebenen – zuvörderst der sachlichen und wissenschaftsbasierten Rede – gründet.

All diese Ansätze greift Papst Franziskus in seiner innovativen Enzyklika *Veritatis gaudium* von 2017 auf, um den Auftrag der kirchlichen Universitäten und Fakultäten weiterzuentwickeln, die für die konkreten Aufgaben der Spätmoderne in dieser zersplitterten und globalisierten Zeit fruchtbar werden sollen. Gleichsam eine neue Einheit von Wissenschaft und menschlicher Entwicklung – oder anders formuliert: ein Fortschritt, der letztlich der Humanisierung in Vielfalt dienen soll.

Skizzenartig seien nun die wesentlichen Legitimationsfiguren vorgestellt, mit denen die KUEI und die Fakultät für Religionspädagogik im JWL-Programm bildungstheoretisch wie theologisch vor dem gegenwärtigen „mission statement“ dieser neuen katholischen Bildungsidee in der Enzyklika *Veritatis gaudium* ihr Engagement rechtfertigt.

1.2 „Higher Education at the margins“ im Licht der Enzyklika *Veritatis gaudium*

In der Tradition des II. Vatikanischen Konzils will Papst Franziskus die „Trennung zwischen Theologie und Pastoral, zwischen Glauben und Leben (...) überwinden. Ich wage zu sagen, dass es die Grundordnung der Theologie – das Handeln und Denken aus dem Glauben heraus – gewissermaßen revolutioniert hat“ (VG 2).

Das heißt auch, dass Disziplinen und „Fächer, die zwar keine direkte Verbindung mit der christlichen Offenbarung haben, aber doch eine gute Hilfestellung bei der Aufgabe der Verkündigung geben können“ (VG 1), durchaus sich aus dem grundsätzlichen – aber eben diakonisch verstandenen – Verkündigungsauftrag theologischer Arbeit begreifen können.

Nicht alle Verkündigung einer theologischen Institution muss sich sofort explizit theologisch diskursiv verstehen und theologisch (inter-)agieren.

Ziemlich neu zeigt sich hier eine gewisse Ausweitung des Verkündigungsauftrages der kirchlichen akademischen Bildungseinrichtungen:

¹³ Enzyklika *Caritas in veritate* von Papst Benedikt XVI., zitiert nach der offiziellen Website des Vatikans: <http://go.wvu.de/4a908> (Stand: 8.1.2021).

„Die kirchlichen Studien sind nämlich nicht nur dazu da, Orte und Programme qualifizierter Ausbildung für Priester, Personen des geweihten Lebens oder engagierte Laien anzubieten, sondern sie bilden eine Art günstiges kulturelles Laboratorium, in dem die Kirche jene performative Interpretation der Wirklichkeit ausübt, die dem Christuserlebnis entspringt und sich aus den Gaben der Weisheit und der Wissenschaft speist.“ (VG Nr. 3).

Bildung für Geflüchtete in Refugee Camps stellen in der Tat ein kulturelles Labor dar, das performativ Menschen bewegt, verändert, aber vor allem in ihrer Würde ernst nimmt.

Als Grund für die Neuausrichtung kirchlicher Bildung diagnostiziert Papst Franziskus globale Krisen, die noch keine einigende Weltkultur kennen:

„Wir erleben nicht nur eine Zeit des Wandels, sondern einen regelrechten Zeitenwandel (...), der von einer umfassenden anthropologischen und sozio-ökologischen Krise gekennzeichnet ist, in der wir jeden Tag mehr ‚Symptome eines Bruchs [...]‘ bemerken, aufgrund der großen Geschwindigkeit der Veränderungen und der Verschlechterung. Diese zeigen sich sowohl in regionalen Naturkatastrophen als auch in Gesellschafts- oder sogar Finanzkrisen‘. Es geht schließlich darum, ‚das Modell globaler Entwicklung in eine [andere] Richtung [zu] lenken‘ und den ‚Fortschritt neu zu definieren‘: ‚Das Problem ist, dass wir noch nicht über die Kultur verfügen, die es braucht, um dieser Krise entgegenzutreten. Es ist notwendig, *leaderships* [sic!] zu bilden, die Wege aufzeigen“ (VG Nr. 3).

Nicht ohne kritischen Blick spricht der Papst bisherige Gewohnheiten in der theologischen Bildungsarbeit in ihrer Selbstverkrümmung an:

„Der Theologe, der sich an seinem vollständigen und abgeschlossenen Denken ergötzt, ist mittelmäßig. Der gute Theologe und Philosoph hat ein offenes Denken, das heißt, es ist nicht abgeschlossen, immer offen für das ‚maius‘ Gottes und der Wahrheit, immer in Entwicklung begriffen“ (VG Nr. 3), um das Eigentliche der Verkündigung zu realisieren.

1.3 Kriterien für eine neue „missionarische akademische Bildungsarbeit“

Papst Franziskus nennt für diesen Neuansatz des Auftrags katholischer akademischer Bildungsarbeit vier Kriterien, die für ihn eine zeitgemäße Rechtfertigung grundlegen.

a) Kirchliche Bildungsarbeit muss aus der Mitte der befreienden Botschaft des Glaubens kommen, die den guten und erbarmenden Gott erinnert, der auf die Menschen zugeht.

Dies wäre an sich kein neues Kerygma, wenn diese Theologie des Erbarmens sich nicht sehr deutlich auf die Marginalisierten unserer Zeit beziehen würde, damit eine „Mystik des Wir“ entstehen kann, „die zum Sauerteig jener universalen Brüderlichkeit wird, die die heilige Größe des Nächsten zu sehen weiß; die in jedem Menschen Gott zu

entdecken weiß; die die Lästigkeiten des Zusammenlebens zu ertragen weiß, indem sie sich an die Liebe Gottes klammert; [...] Von daher kommt der Imperativ, im Herzen auf den Schrei der Armen und der Erde zu hören und ihn im Geiste nachklingen zu lassen, um der ‚sozialen Dimension des Evangelisierens‘ als integralem Bestandteil der Sendung der Kirche konkrete Gestalt zu verleihen: denn ‚Gott erlöst in Christus nicht nur die einzelne Person, sondern auch die sozialen Beziehungen der Menschen‘.“ (VG 4a)

Das wirklich gelebte wie reflektierte Evangelium zeigt sich dort wo „es [...] ein Zeichen [gibt, U.M.], das niemals fehlen darf: die Option für die Letzten, für die, welche die Gesellschaft aussondert und wegwirft“ (VG 4a).

Diese Option muss Verkündigung zuerst bestimmen, ihr Ziel ist eine „*Spiritualität der globalen Solidarität*“ (VG 4a). Der große Begriff einer „Mystik des Wir“ zeigt die zentrale Option dieser Enzyklika für die Kath. Bildungseinrichtungen: Die geschlossene Gesellschaft der kirchlichen Insider und ihrer Milieus kann nicht mehr bestimmende *raison d'être* für die Rekrutierung der Zielgruppen Kath. Universitäten in kath. Hochburgen sein. Mit diesem starken Begriff einer „Mystik des Wir“ müssen die Kapazitäten der katholischen Hochschulen und Universitäten auch und gerade den Schwächsten zur Verfügung gestellt werden. Und dies eben nicht nur im geschlossenen Milieu katholischer Gesellschaften und Kulturen im christlichen Europa, sondern mit klarem Blick für die international „Ausgesonderten“ sowohl im armen Süden wie im entrechteten Osten. Mit der neuen Technologie digitaler Kommunikation und internationaler Kontakte kann die neue „*Spiritualität der globalen Solidarität*“ orchestriert werden, wie erste Erfahrungen bereits gut zeigen.

b) Als zweites Kriterium nennt die Enzyklika das *Prinzip der Dialogizität*, das jeder „one-way-ticket-mission“ Einhalt gebieten muss, weil Gott als Schöpfer aller Wirklichkeit eben nicht nur in der verfassten Kirche als präsent verstanden werden darf:

Es braucht eine „Kultur der Begegnung zwischen allen echten und vitalen Kulturen dank einem gegenseitigen Austausch der je eigenen Gaben in jenem lichtvollen Raum, den die Liebe Gottes allen seinen Geschöpfen eröffnet“ (VG 4b).

Es ist „eine Evangelisierung nötig, welche die neuen Formen, mit Gott, mit den anderen und mit der Umgebung in Beziehung zu treten, erleuchte und die grundlegenden Werte wachruft“ (VG 4b).

Und dazu können die alten Curricula nicht so einfach ohne Weiteres fortgeschrieben werden: „Lehrpläne [sind] im Hinblick auf ihre theologische Fragestellung, auf ihre Leitprinzipien und ihre unterschiedlichen Ebenen der fachlichen, pädagogischen und didaktischen Gliederung neu zu prüfen“ (VG 4b), der „Dialog mit den Christen der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und mit jenen, die anderen Religionen oder humanistischen Überzeugungen angehören, [ist] zu fördern und gemeinsam ‚mit den Fachleuten der anderen Disziplinen in Verbindung [zu] bleiben, mit Gläubigen wie

mit Nichtgläubigen, und deren Thesen zu verstehen, sie zu werten und im Licht der geoffenbarten Wahrheit zu beurteilen [zu] suchen“ (VG 4b).

Inhaltlich geht es dabei auch immer um Heilung, gemäß dem Ursprung des Evangeliums „um ,einen Dialog miteinander aufzunehmen, der auf die Schonung der Natur, die Verteidigung der Armen und den Aufbau eines Netzes der gegenseitigen Achtung und der Geschwisterlichkeit ausgerichtet ist“ (VG 5). Auch diese Forderung zeigt die große ökumenische Dimension der Enzyklika, die eine Begrenzung katholischer Bildungsarbeit allein für Katholik*innen – gar noch nur in der eigenen katholischen Kultur – nachgerade verbietet.

c) Heutige akademische Bildungsarbeit braucht ferner *Inter- und Transdisziplinarität*, „die dem vielfältigen Reichtum der Wirklichkeit entsprechen“ (VG 4c).

Näherhin bedeutet dies: „Dieses theologische, anthropologische, existenzielle und epistemologische Prinzip ist von zentraler Bedeutung und muss seine Wirkkraft sowohl innerhalb des kirchlichen Studiensystems zeigen, dem es Einheit zusammen mit Anpassungsfähigkeit, organische Gliederung zusammen mit Dynamik ermöglicht, als auch im Zusammenhang mit dem heute bruchstückhaften und nicht selten zersplitterten Panorama der Universitätsstudien und mit einem unsicheren, konfliktreichen oder relativistischen Pluralismus der Meinungen und kulturellen Angebote“ (VG 4c).

Akademische Lehre bekommt so neue Kraft im Blick auf ihre gesellschaftliche Relevanz: „Nur so kann die ‚unheilvolle Trennung von Theorie und Praxis‘ überwunden werden, denn die Einheit von Wissen und Heiligkeit ist ‚genau die wahre Eigenschaft der Lehre, welche die Welt retten wird‘ und deren ‚Vermittlung [in der früheren Zeit] sich nicht auf eine kurze tägliche Unterrichtsstunde beschränkte, sondern in einem ständigen Austausch der Schüler mit den Lehrern bestand“ (VG 4c).

Wie sich zeigen wird, ist dies ein Ansatz, der die Lehre der KU im Kontext von JWL stark prägt und auch ein erhebliches Potenzial birgt, die Trennung von „religiöser“ und „säkularer“ Wissenschaftlichkeit aufzuheben, wie auch das vornehm gepflegte Heraushalten von akademischer Wissenschaft aus dem Lärm des Alltags und seinen theoriefeindlichen Unterbrechungen als obsolet(er) erkannt werden muss.

Es geht nicht mehr allein um pädagogische Konzepte, ihre Begriffsgeschichte und deren historische Gewordenheit, sondern wie das Leben von Kindern und Jugendlichen besser werden kann in einer konsequenten Verschränkung von Theorie und Praxis. Mit experimentellen Versuchen und Irrtümern vor den bisher erkannten Wahrheiten und Denkfiguren. Befreiungstheologie hieß das einmal etwas zugespitzter.

d) Gegenwärtige *akademische Arbeit muss sich als Netzwerk-Arbeit verstehen*, und dies in Lehre wie Forschung für „*Lösungen auf höherer Ebene*“.

Planetare Probleme können einzelwissenschaftlich nicht mehr verstanden noch gelöst werden. Interdependenz ist sicher das Alleinstellungsmerkmal einer globalisierten Kultur, die sich uns in ihren Chancen wie Problemen als „Gemeinsames Haus“ präsen-

tiert. „Das Bewusstsein dieser Interdependenz ‚verpflichtet uns, an eine einzige Welt, an einen gemeinsamen Plan zu denken““ (VG 4d).

Papst Franziskus zitiert hier seinen Vorgänger, Benedikt XVI. der diese Pluralität als zutiefst kirchlich deutete und letztlich so auch eine inter- wie metakulturelle Theologie und Bildungsarbeit fordert:

„Mit einem schönen Bild hat Benedikt XVI. in Bezug auf die kirchliche Tradition unterstrichen, dass ‚die Tradition nicht die Weitergabe von Dingen oder Worten, keine Ansammlung toter Dinge ist. Die Tradition ist der lebendige Fluss, der uns mit den Ursprüngen verbindet, der lebendige Fluss, in dem die Ursprünge stets gegenwärtig sind‘. ‚Dieser Fluss bewässert unterschiedliche Länder, speist unterschiedliche geographische Zonen und lässt das Beste jenes Landes, das Beste jener Kultur aufkeimen““ (VG 4d).

Dieses Arbeiten in einer vernetzten Kultur wird Konflikte nicht vermeiden können. Diese sieht der Papst, im Sinne einer höheren Fortschrittsdialektik, aber als positiv:

„Gerade in dieser Zeit muss die Theologie sich auch der Konflikte annehmen: nicht nur jener, die wir innerhalb der Kirche erleben, sondern auch jener, die die ganze Welt betreffen.‘ Wir müssen bereit sein ‚den Konflikt zu erleiden, ihn zu lösen und ihn zum Ausgangspunkt eines neuen Prozesses zu machen‘, in einer Weise, die erlaubt, ‚Geschichte in einem lebendigen Umfeld zu schreiben, wo die Konflikte, die Spannungen und die Gegensätze zu einer vielgestaltigen Einheit führen können, die neues Leben hervorbringt. Es geht nicht darum, für einen Synkretismus einzutreten, und auch nicht darum, den einen im anderen zu absorbieren, sondern es geht um eine Lösung auf einer höheren Ebene“ (VG 4d).

Mit diesen Kriterien sind neue Instrumentarien eröffnet, die stärker genutzt werden müssen.

Ein systemisches Denken ist angesagt, das diese bisherig regionalen und kulturell endemischen Wege überschreiten muss, die primär an das Individuum gerichtet waren:

„Aber in unserer Zeit, die durch multikulturelle und multiethnische Verhältnisse geprägt ist, verlangen neue soziale und kulturelle Dynamiken eine Ausweitung dieser Ziele. Um nämlich die Heilssendung der Kirche zu erfüllen, ‚[genügt] die Sorge des Evangelisierenden, jeden Menschen zu erreichen, nicht‘, da ‚das Evangelium auch an die Kulturen im Ganzen verkündet wird““ (VG 5).

Diese Reform akademischer Kultur wird keine leichte sein, aber eine, der sich lohnen kann.

„Vor unseren Augen zeichnet sich heute ‚eine große kulturelle, spirituelle und erzieherische Herausforderung ab, die langwierige Regenerationsprozesse beinhalten wird‘, auch für die kirchlichen Universitäten und Fakultäten.“ (VG 6)

2. Higher Education at the margins – Bericht über das Projekt einer „missionslosen Spiritualität globaler Solidarität“: dialogorientiert - interdisziplinär - vernetzt

2.1 Das Bildungsnetzwerk JWL – Struktur, Orte, Zahlen

In dieser Zeit und Welt ist die Menschheit zunehmend mit diversen globalen Herausforderungen konfrontiert, wie Armut, Ungleichheit, Kriege, Flüchtlingsströme und mannigfache Spaltungen und Ausgrenzungen. Corona verschärft diese Exkludierungen noch und macht die Widersprüche offenbar, die wir bisher verdrängt haben, etwa die fundamentalen Bildungsungerechtigkeiten sowohl national wie vor allem international. Es wird schwer möglich sein, die existierenden Probleme und Konflikte zu lösen, wenn nicht alle Kinder und Jugendlichen, die auf jeden Fall die Zukunft darstellen, weltweit eine qualitativ hochwertige Bildung erhalten. Wenn wir sie vergessen, wird eine problematische Zukunft uns bestimmen, wenn wir ihnen Gerechtigkeit und Partizipation widerfahren lassen, wird eine Zukunft für alle aufscheinen.

Genau dieses Ziel verfolgt *Jesuit Worldwide Learning: Higher Education at the Margins* (=JWL)¹⁴, indem es benachteiligten jungen Menschen aus Armutsgebieten, sozialen Brennpunkten und Krisenregionen, die ansonsten durch ihr Leben im Flüchtlingscamp von Bildung und Teilhabe und personalem Wachstum total ausgeschlossen wären, eine Hochschulbildung und somit eine neue Perspektive und Hoffnung auf ein besseres Leben für sich und andere bietet. Die in die Deskription des Programmes eingestreuten Testimonials und Ankerzitate (*in kursiv*) sind allesamt dokumentierte Aussagen realer Kursteilnehmer*innen, die diese in ihren Berichten, Evaluationen und Praxisberichten für die KUEI und für JWL verfasst haben.

„In meiner Gemeinde bekommen verheiratete Frauen fast nie die Chance, ihre Bildung fortzusetzen. Ich bin sehr glücklich, dass ich eine Ausnahme bin!“

JWL ist ein weltweit tätiges jesuitisches Bildungsnetzwerk, gemäß dem Prinzip der Bildungsarbeit als Netzarbeit, wie es Papst Franziskus fordert (VG 4d), das im Jahr 2010 als Jesuit Commons: Higher Education at the Margins (JC:HEM) gegründet wurde und Online-Studienprogrammen für Geflüchtete und andere Menschen am Rand der Gesellschaft organisiert hat. JWL bildet talentierte junge Frauen und Männer ab 18 Jahren in ihren Heimat- oder Zufluchtsländern aus und vermittelt ihnen, wo und wie sie die Entwicklung in ihren lokalen Gemeinschaften vorantreiben können. Zunächst wurden zwei akademische Programme für Studierende im Flüchtlingslager Dzaleka in Malawi, im Flüchtlingslager Kakuma im Nordwesten Kenias und in der Stadt Amman in Jordanien entwickelt: das „Diploma of Liberal Studies und Community Service Learning Tracks“. Im Laufe der Jahre wurde dieses digitale Bildungsangebot um einen „Ba-

¹⁴ Vgl. die Website der Jesuitenordens: <https://www.jwl.org/en/home>

chelor of Arts in Management“, einen „Bachelor of Science in Leadership“ und einen „Bachelor of Arts in Sustainable Development“ erweitert. Neben den längeren akademischen Programmen bieten JWL und seine Partner sechsmonatige Weiterbildungskurse und einen Englisch Grundkurs (A1-C1) an. Das Prinzip der globalen Solidarität findet hier evident seinen Ausdruck.

Aktuell profitieren über 4.000 Student*innen an 45 Standorten auf den Philippinen, im Irak, in der Zentralafrikanischen Republik, in der Demokratischen Republik Kongo, im Südsudan, in Afghanistan, Nepal, Kenia, Malawi, Togo, Indien, Myanmar, Sri Lanka, Jordanien, Guyana, Uganda, Sambia, Thailand von JWL Programmen. Dabei ist es das Ziel, den Studierenden nicht nur Fachwissen zu vermitteln, sondern auch ihre Fähigkeit zum kritischen, demokratischen Denken interdisziplinär zu fördern, das für JWL der Hebel zu mehr Frieden und Gerechtigkeit darstellt.

„Ich bin sehr dankbar für die Chance, an diesem Kurs teilzunehmen, an einem Kurs, der mich als Person stark verändert und entwickelt hat.“

In seiner Mission ist JWL auf seine Kooperationspartner – Organisationen, Stiftungen, Sponsoren, Spender*innen und vor allem Universitäten – angewiesen. Universitäten in der ganzen Welt garantieren hohe akademische Qualität, und auch, dass die JWL-Abschlüsse weltweit anerkannt werden. Das Prinzip einer „Spiritualität globaler Solidarität“ scheint hier auf.

De KUEI hat sich – nicht zuletzt vor dem Anspruch der neuen Verfassung katholischer Universitäten in *Veritatis gaudium* – diesem Projekt angeschlossen.

2.2 Die KUEI im Netzwerk JWL – Das Learning Facilitator Zertifikat

Seit 2019 ist die Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt auch ein Teil von Jesuit Worldwide Learning. An der KU wird der Weiterbildungskurs mit dem Zertifikatskurs „Learning Facilitator“ („Lernbegleiter“) angeboten; auch mit dem langfristigen Ziel für ein pädagogisches Studienprogramm mit Bachelor-Abschluss. Koordiniert wird das Programm an der KU von der Fakultät für Religionspädagogik und Kirchliche Bildungsarbeit, das im Moment die Angebote („Zertifikat eEducation-Tools“) erweitert und auch z. B. an „interreligiöse Friedensarbeit“, „civic education“ und natürlich auch an „sustainable development“ denkt, ein Schwerpunkt, für den die KU mehrfach ausgezeichnet worden ist.

Exemplarisch soll der derzeit laufende Zertifikatskurs des „Learning Facilitators“ (d. i. ein Lernbegleiter bzw. eine Lernbegleiterin) vorgestellt werden, der mittelfristig – unter Anrechnung weiterer Module von anderen Universitäten – mittelfristig zu einem B.A. education weiter entwickelt werden soll.

Hier ein kurzer Einblick in das Curriculum:

1. Lernbegleitung als professionelle Kompetenz – der thematische Fokus
 - Rollen und Kernaufgaben eines Lernbegleiters
 - Formale, non-formale und informelle Bildung
 - Bildungsbedarf und -bedürfnisse von lokalen Gemeinden
 - Bildungstechnologien und Medien als mögliche Lösungen für Bildungsbedarf und -bedürfnisse
 - Verhaltensregeln
 - Rechte der Lernenden und Kinderrechtsschutznormen
2. Planung für Lernen und Lehren (Grundkompetenz Didaktik)
 - Lehrplanplanung
 - Formulierung der Lernziele
 - formative Funktion der Leistungsbeurteilung
 - summative Funktion der Leistungsbeurteilung
3. Lehr- und Lernstrategien
 - aktives und kooperatives Lernen
 - kritisches Denken
 - Auswendiglernen und Verständnis
4. „Lernervielfalt“ als Teilnehmerzentrierung
 - Lernstärken und -herausforderungen
 - kulturübergreifendes Lernen
 - Lernen und Geschlecht
 - Inklusion
5. Lernumgebungen
 - Lernen in Schulen und Klassenzimmern
 - Lernen in kommunalen Lernzentren
 - Online-Lernen
 - Lernen in Arbeitsumgebungen
 - sinnvolles Lernen
 - Vorbereitung auf das Praktikum

Es wird vielleicht deutlich, dass dieses Kernprogramm für Bildungsarbeit in hohem Maße inter- und transdisziplinär angelegt und auf die Teilnehmer*innen zentriert zugeschnitten ist, wenn „Kinderrechte“ wie „Lernpsychologie“, wenn „Rollensoziologie“ und „Didaktik“ sich hier treffen, und dies dann transdisziplinär „im jeweiligen Feld der Teilnehmer*innen“ experimentell erprobt und mit allen Kursteilnehmer*innen wieder gemeinsam reflektiert wird.

Das Erlernte erproben die Kursteilnehmer*innen in der, besser: in ihrer faktischen Praxis, also in ihrem Camp, in ihrem Dorf, in ihrer Stadt. Die o.g. Trennung von Theo-

rie und Praxis wird hier zwar nicht ganz aufgehoben, aber doch intensiv bearbeitet und miteinander bestmöglich verschränkt, als Transformationswissenschaft gleichsam.

Gut gerüstet mit vielen unterschiedlichen theoretischen Methoden und einem darauf basierenden Unterrichtskonzept unterstützen sie in einem zweimonatigen Praktikum in ihrer neuen Rolle als Lernbegleiter*innen Kinder, Jugendliche und Erwachsene in ihrem Lernprozess in den Camps und/oder in ihren Heimatdörfern und Stadtteilen. Sie zeigen ihren Schüler*innen, wie man hilfreiche Lernstrategien nutzen und eigene Fähigkeiten entwickeln kann.

„Dies ist das erste Mal, dass ich lerne, über meine Schüler nachzudenken und die Lerneinheiten für sie zu entwickeln, die für ihr Leben nützlich sein werden.“

„Diese Kurswoche hat mir die Augen geöffnet, da ich die beste Alternative zum Auswendiglernen als Form des Lernens, die wir seit Jahrhunderten in meinem Land praktizieren, entdeckt habe.“

„Diese Kurswoche war großartig, weil ich so viele neue nützliche Informationen für mein Leben und meinen Beruf gelernt habe, die sehr gut in der Praxis umzusetzen sind. Während meiner Schul- und Universitätszeit war ich mehrmals auf das Konzept der SMART-Ziele ^[15] gestoßen, aber ich habe es nie verstanden und deshalb nie angewendet. Nach so vielen Jahren ist mir jetzt klargeworden, wie ich dieses Konzept für die Planung der Unterrichtseinheiten erfolgreich nutzen kann.“

„Ich bin ein Opfer des lehrerzentrierten Lernens, bei dem Lehrer das Lernen diktieren, während die Schüler passiv zuhören und beobachten. Dabei gibt es auch ein Konzept, das man als lernerzentrierte Bildung bezeichnet. Es ist aber schwer in meinem Land, sich darüber entsprechend zu informieren. Der Kurs „Learning Facilitator“ ist vollständig auf den Lernenden ausgerichtet. Für mich ist dieser Kurs wie eine Wasserquelle für einen Menschen, der sie findet, um den Durst zu stillen, weil ich mich immer darauf freue, ein Klassenzimmer einzurichten, in dem der Lernende eine aktive Rolle im Lernprozess spielen kann. Jetzt versuche ich alle meine Arbeitskollegen zu motivieren, am Kurs „Learning Facilitator“ teilzunehmen, denn ich weiß aus meiner eigenen Erfahrung, welche Entdeckungen man in diesem Kurs für sich macht und wertvolle Lernerfahrungen sammelt.“

Nach erfolgreichem und von der KU über die RPF zertifiziertem Abschluss des Kurses übernehmen die Absolvent*innen unterstützende lehrende Tätigkeiten als Leh-

¹⁵ Vgl. Klaus Watzka, Ziele formulieren. Erfolgsvoraussetzungen wirksamer Zielvereinbarungen. Wiesbaden 2016; SMART-Ziele sind weniger didaktische oder methodische Ziele, sondern gehen auf die Managementtheorie von Peter F. Drücker (1909–2005) und sein „Management by objectives“ zurück, um erfolgreich Entwicklungsprozesse auf den Weg zu bringen: **S**pecific – **M**asurable – **A**ssignable – **R**ealistic – **T**ime-bound. An den SMART-Goals zeigt sich, dass diese Bildungsprogrammatische sich stark einem Ability-Approach verpflichtet sieht, der Lebensrelevanz als ständiges didaktisches Ziel im Blick hat.

rer*innen, Dozent*innen, Tutor*innen, Mentor*innen und Coaches bei diversen Organisationen und Bildungseinrichtungen in ihren Ländern, werden zu Bildungs-Multiplikator*innen und tragen somit auch dazu bei, die globalen Nachhaltigkeitsziele der Vereinten Nationen zu erreichen, denn diese Bildung will natürlich auch essenziell für den Erfolg aller 17 nachhaltigen Entwicklungsziele vorbereiten. Das Netzwerkprinzip von *Veritatis gaudium* zeigt sich hier im Besonderen.

Unter der o.g. Perspektive einer katholischen Bildungsphilosophie wird damit aber auch der Kern christlicher Verkündigung gem. *Veritatis Gaudium* realisiert: Menschwerdung – über Bildung ohne Grenzen.

2.3 Das ignatianische Bildungsprogramm

Der derzeitige Kurs an der KU, wie auch alle anderen JWL-Kurse, ist nach der ignatianischen Pädagogik¹⁶, der bewährten jahrhundertealten Bildungstradition des Jesuitenordens, aufgebaut. Sie weist bekanntlich fünf wichtige Prinzipien auf: Kontext, Erfahrung, Reflexion, Handeln und Auswertung.

- Damit die Kursteilnehmer*innen den Lernstoff für sich gut umsetzen und nutzen können, wird der Lehrplan dem Lernkontext – den Lebensumständen und der Lernsituation der Studierenden – entschieden angepasst. Enkulturation heißt das in gegenwärtiger Terminologie. Dafür ist es wichtig, deren Lebenswelt zu kennen, einschließlich der Art und Weise, wie die soziale, politisch-ökonomische, mediale und religiöse Umgebung und andere Realitäten sie beeinflussen. Die Verbindung der Theorie mit dem realen Kontext, der sich auf das persönliche Leben der Studierenden bezieht, weckt ihr Lerninteresse; denn was wirklich interessiert, wird nachhaltiger gelernt. Die diversen Lebensfelder erfordern ein hohes Maß an Dialogizität, wie sie Papst Franziskus in *Veritatis gaudium* einfordert (VG 4b).
- Der zweite Schritt ist die Lernerfahrung, die es den Studierenden ermöglicht, die Sachverhalte nicht nur zu verstehen, sondern auch zu „begreifen“. Es werden die Bedingungen geschaffen, unter denen die Kursteilnehmer*innen sich an ihre bisherigen eigenen Erfahrungen erinnern, um die bereits verinnerlichteten Fakten, Gefühle, Werte und Wahrnehmungen, die sie in das jeweilige Thema einbringen können, zu filtern.
- Als nächstes werden die Student*innen bei der Assimilation von neuen Lerninhalten und der Schaffung neuer Erfahrungen unterstützt. Diese Erfahrungen werden danach reflektiert.
- Die Reflexion trägt zu einem Transfer des Gelernten in das wirkliche Leben bei und führt zum aktiven Handeln. Obwohl dieses Handeln die Welt nicht sofort in eine

¹⁶ Vgl. etwa: Johann Spermann SJ – Ulrike Gentner – Tobias Zimmermann (Hg.), *Am Anderen wachsen. Wie ignatianische Pädagogik junge Menschen stark macht*, Freiburg 2015.

globale Gemeinschaft in Gerechtigkeit, Demokratie und Frieden verwandeln wird, ist es definitiv ein Schritt in diese Richtung.

- Das letzte Element der ignatianischen Pädagogik ist die Evaluation – eine Rückmeldung an die Studierenden, in der einerseits die Entwicklung der Kursteilnehmer*innen durch Ermutigung, Unterstützung und Beratung und andererseits die Entwicklung des Kurses durch Hinterfragung und Überdenken der Lehrmethoden und Lernmaterialien im Vordergrund stehen. Die Etablierung dieser Prinzipien wird von den Onsite Facilitators wie von den Dozierenden der KU bzw. der RPF auf den Weg gebracht, operationalisiert und kontrolliert.¹⁷

2.4 International vernetztes Blended Learning – Digitale Dialogizität

Der Kurs „Learning Facilitator“ wird als Blended-Learning-Veranstaltung durchgeführt, als eine optimale Kombination aus dem gemeinschaftlichen Lernen in den „Community Learning Centers“ und dem flexiblen und effektiven E-Learning, das die Universität(en) zu Verfügung stellen.

„Online-Lernen war früher absolut fremd für mich. Ich habe diesen Kurs mit großem Bedenken angefangen, ich hatte keine Ahnung, wie man in diesem für mich neuen Lernformat Wissen erlangen kann. Jetzt bin ich ganz begeistert, wie gut das Programm konzipiert und koordiniert ist. Es macht mir so viel Spaß zu lernen.“

In den E-Learning-Phasen erarbeiten die Teilnehmer*innen die Kursinhalte eigenständig. Dafür werden ihnen die Lernmaterialien mit interaktiven Inhalten (Erklärvideos, Audios, Texte zum Lesen, Bilder und Selbsttests) digital über die Offline App zur Verfügung gestellt. Die App ist eigens von einem Bayerischen IT-Entwickler für das JWL-Programm erstellt worden. Der Vorteil einer speziell entwickelten Offline-Lernplattform liegt darin, dass die Studierenden sich „daheim“, das heißt in ihren Camps genauso wie in abgelegenen rural counties, ohne weite Schulwege vorbereiten können, ungeachtet diverser Probleme wie instabiler Internetverbindung und schlechter Stromversorgung.

Für den Lernprozess sind auch die notwendigen Präsenzphasen von großer Bedeutung. Vor Ort – in Indien, Sri Lanka, Nepal, Guyana, Myanmar, Afghanistan, Malawi, auf den Philippinen und in „unserem Camp Kakuma in Kenia“ – gibt es lokale, mit PC und Internetzugang ausgestattete Lernzentren, wo sich die Kursteilnehmer*innen zweimal pro Woche treffen, um in Gruppenarbeiten mit den Lerngruppenleiter*innen (sog. „Onsite Facilitators“) und den anderen Kursteilnehmer*innen die in den E-Learning-Phasen vorbereiteten Themen zu besprechen, Unklarheiten zu klären sowie Übungen zu besprechen und zu optimieren.

¹⁷ Vgl. dazu auch: <http://go.wwu.de/k2ycc>, (Stand: 8.1.2021).

Das Prinzip maximaler Selbsttätigkeit und selbstgesteuerten Lernens dominiert dieses Bildungsformat in bewusster Entscheidung für ein autonomiebasiertes Lernen im Kontext von lebendiger Gruppenerfahrung mit „anderen“ Teilnehmer*innen:

„Einer der Hauptgründe, warum ich den Kurs erfolgreich absolviert habe, sind meine Klassenkameraden. Ohne ihre Hilfe hätte ich das nicht geschafft. Jede Woche besprechen wir das Thema mit unserem Onsite Facilitator und den Klassenkameraden im Lernzentrum. Dank vieler Diskussionen werden verschiedene Aspekte des Themas geklärt, erklärt und vertieft. Für mich ist dieser Kurs das beste Beispiel für das kooperative und aktive Lernsystem.“

Alle Student*innen arbeiten nicht nur selbstständig von Zuhause und in einer lokalen Lerngruppe, sondern sind durch eine Online-Lernplattform mit Studierenden aus aller Welt vernetzt – mit den unterschiedlichsten kulturellen und religiösen Hintergründen – und lernen so in virtuellen „Globalen Klassenzimmern“. Dieses gemeinsame Lernen von Männern und Frauen, von Christ*innen, Muslimen und Muslima, Hindus und Buddhist*innen, von weißen und farbigen Menschen in Form der Online-Diskussionen erweitert ihre Denk- und Sichtweisen, fördert den globalen Wissensaustausch und verändert die Wahrnehmung; ethnozentrische und vorurteilsgeprägte Perspektiven, etwa was die intellektuellen Fähigkeiten von Frauen angeht, können überwunden werden. Es ist allerdings auch klar und wird eingefordert, dass alle Teilnehmer*innen diese Grundstruktur – nämlich die Gleichwertigkeit und die Gleichberechtigung aller Studierenden – akzeptieren müssen, unabhängig von Geschlecht, religiöser Herkunft, sexueller Orientierung oder ethnischer Zugehörigkeit.

Hier erfahren wir am deutlichsten, wie das von Papst Franziskus geforderte Prinzip einer „Gelebten Dialogizität“ wirkt. Und dies ohne explizite religiöse Bildungsbemühungen, nur über den strukturierten Dialog, der allerdings regelbasiert als *conditio sine qua non* eingefordert wird. Im Alltag bewährt sich diese „Mystik des Wir“ gut, da sich eine implizite Erfahrung von Geschwisterlichkeit über die gemeinsame Lern- und Lehrrolle in der Regel schnell einstellt.

Dass hier – ohne jegliche dogmatische Fixierung oder explizite Katechese – nachgerade indirekt christliche Grundpositionen, eben die unantastbare Würde eines jeden Menschen, gelebt werden, entspricht der Philosophie der neuen Aufgabe eines universitären Selbstverständnisses, wie sie in der Enzyklika *Veritatis gaudium* neu gefordert wurde: der impliziten Spiritualität globaler Solidarität.

„Globale Klassenzimmer sind für mich eine einmalige Chance, Menschen aus anderen Ländern kennenzulernen, mit und von ihnen zu lernen.“

2.5 Kritisches Lernen als Autonomie-Prozess

Darüber hinaus interagieren die Studierenden über verschiedene Kommunikationskanäle, wie z.B. Webkonferenzen, mit KU- und internationalen JWL-Dozent*innen, die

fachliche Qualität und akademische Betreuung gewährleisten. Die Online Facilitators geben ihnen in den Lernzentren vor Ort ein konstruktives Feedback und bewerten ihre Aufgaben (Diskussionsbeiträge, reflektierende Essays und kleine Abschlussarbeiten), die sie auf der Lernplattform in ihrem Globalen Klassenzimmer abgeben.

„Die Kommentare meines Online Facilitators waren immer sehr effektiv. Anregungen, konkrete Beispiele, Ergänzungen, neue Ideen und Aspekte, aber auch konstruktive Kritik bei meinen Fehlern haben mich in der Thematik weitergebracht. Ich habe gelernt, das Feedback aufzunehmen, es umzusetzen und selbst Feedback zu geben.“

Da die Reflexion ein wichtiges Element der ignatianischen Pädagogik ist, wird darauf ein besonderer Fokus gelegt. Jede Woche bekommen die Studierenden eine Reflexionsaufgabe, die den Kursinhalt mit persönlichen Werten und Überzeugungen verbindet und das kritische Denken der Kursteilnehmer*innen entwickelt. Für nicht wenige Studierende, besonders Frauen, ist es jedoch schwierig, ihre eigene Meinung zu äußern, denn sie haben das in ihren Schulen und oft auch in ihrer stark von Tradition geprägten Herkunftskultur kaum bzw. nie gelernt. Sie dürfen und können aber an diesem freien Lehr- und Lernort eigenständig und autonom zusammenfassen, was sie gehört, gelesen und erklärt bekommen haben; gleichwohl, sie schreiben nach einiger Zeit autonom, was sie über ein bestimmtes Thema denken und wie und warum sie so denken; dies stellt nicht selten eine große Herausforderung für sie dar, da diese Reflexionen oft tief verankerte „Skripts“ ihrer Kultur berührt, etwa die kritische Hinterfragung von „bewährten“ Traditionen.

„Reflexion ist meine Lieblingsaufgabe, weil ich über jedes einzelne Element von dem, was ich in einer bestimmten Woche gelernt habe, nachdenken kann, um es besser zu verstehen und daraus zu lernen. Dafür untersuche ich, prüfe, vergleiche, betrachte von unterschiedlichen Standpunkten aus. Wahrscheinlich ist dies das Ziel dieser Aktivität. Ich werde Reflexion auch in meine Unterrichtsplanung integrieren.“

Die Reflexionsphase wird aber in jedem Treffen von den Onsite-Facilitators (vor Ort) angestoßen und auch durch das Feedback von Online-Facilitators (aus den Kooperationsfakultäten der Welt und von uns an der KU in Eichstätt) werden kreative und neue autonome Denkfähigkeiten der Studierenden gefördert.

Zur Sicherstellung des Transfers des Gelernten in die Praxis dient auch eine selbstständig zu erstellende Abschlussarbeit. Die Abschlussaufgabe steht im Zusammenhang mit dem Lerninhalt der Woche und hat immer einen Bezug zur Unterrichtspraxis der Studierenden. So werden die erlernten Methoden und Strategien direkt in der Praxis erprobt.

3. Ausblick

An der Fakultät für Religionspädagogik und kirchliche Bildungsarbeit der KUEI betreuen derzeit eine Politikwissenschaftlerin (Dr. Marina Tsoi) und eine Literaturwis-

senschaftlerin (Maria Müller-Pulsfuß) zwei Kurse als operative Online-Facilitators, die akademische Programmverantwortung liegt mit Beginn WiSe 2020/2021 bei einer internationalen Liturgiewissenschaftlerin der RPF (Prof. Dr. Rowena Roppelt), die der Fakultät zu Programm und Programmentwicklung berichtspflichtig ist und mit der Gesamtfakultät die angedachte Erweiterung unserer „Bildung ohne Grenzen“ mitkonzipiert.

Fakultät wie Universität bauen damit ihre Internationalisierung weiter aus und gehen den Weg zu einer vernetzten Fakultät, die sich als transformative Bildungsinstitution begreift, wie es Papst Franziskus in seiner Vision in *Veritatis Gaudium* den katholischen akademischen Einrichtungen anempfiehlt.

Mit dem Beginn der SoSe 2021 bzw. WiSe 2021/2022 werden Studierende der KUEI, die bereits in einem Masterprogramm arbeiten, in diese Bildungsarbeit integriert, um ihnen begleitete Lehr- und Lernerfahrungen im internationalen Kontext zu ermöglichen, aber vor allem, um ihnen Teilhabe an der Arbeit in „Higher education at the margins“ zu eröffnen und dadurch selbst zu lernen, was es heißt, in marginalisierten Kontexten zu studieren. Die KUEI erhofft sich hier eine Entwicklung zu einer „globalen Solidarität“, die eine höhere Sensitivität für unsere gemeinsame Welt befördert und vielleicht ja auch zu einer erfahrbaren „Mystik des Wir“ im Studienalltag zwischen Menschen führt, die sich sonst nie gesprochen hätten, sich nie begegnet wären und nie in die ganz andere Kultur eingetaucht wären.

Die Studierenden „draußen“ in den Camps, Dörfern und Stadtteilen in Afrika, Afghanistan und Indien zeigen ein außerordentliches Interesse sowie erstaunlich große Motivation. Sie wollen einen Beitrag zur Weiterentwicklung ihrer Gemeinde, ihres Landes und ihres eigenen Lebens leisten. In ihren ersten Essays schreiben sie alle über ihren großen Wunsch, Menschen in ihren Gemeinden zu helfen. Während des Kurses wird dieser Wunsch in einen spezifischen Aktionsplan umgewandelt, wie dies zu tun ist.

Für das Sommersemester 2021 waren 100 junge Männer und Frauen für den Weiterbildungskurs „Learning Facilitator“ an der KU eingeschrieben. Sie kommen aus verschiedenen Ländern der Welt, aber eines verbindet sie alle: Sie lernen begierig und begreifen Bildung als die einzige Chance auf ein besseres Leben für sich selbst und ihre Mitmenschen. Für das WiSe 2021/2022 werden bereits über 250 Studierende über mehrere Studiengänge an der KU über JWL studieren.

Nicht zuletzt lernen nicht nur die Studierenden, auch die Onsite-Facilitators in den Camps wie die Online-Facilitators in Deutschland und Europa und den USA: Alle kommen dorthin, „wo die neuen Geschichten und Paradigmen entstehen“ (Veritatis gaudium 4b).

Prof. Dr. Uto Meier
Fakultät für Religionspädagogik und Kirchliche Bildungsarbeit
Kath. Universität Eichstätt-Ingolstadt
Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6
85072 Eichstätt
uto.meier(at)ku(dot)de
+ 49 (0) 8421 93 21310

Dr. Marina Tsoi
Fakultät für Religionspädagogik und Kirchliche Bildungsarbeit
Kath. Universität Eichstätt-Ingolstadt
Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6
85072 Eichstätt
marina.tsoi(at)ku(dot)de
+49 (0) 8421 93 23243

Ein Blick ins Feld Zum Umgang mit qualitativen Daten in kleineren empirischen Untersuchungen

Abstract

Kleinere empirische Untersuchungen bieten die Möglichkeit, mit begrenzten Mitteln ein Thema der praktischen Theologie empirisch zu bearbeiten. Insbesondere Qualifikationsarbeiten, aber auch explorative Studien kann man als kleinere empirische Untersuchung durchführen. Im Artikel werden die methodologischen Grundlagen solcher kleineren empirischen Untersuchungen am empirischen Forschungszyklus entwickelt. Danach wird ein Vorschlag zu Datenerhebung, Datenauswertung und Ergebnisdarstellung vorgelegt und kritisch reflektiert. Es zeigt sich, dass bei kleineren empirischen Untersuchungen die Person des*der Forschenden im Zentrum der Reflexion steht und dass Qualifikationsarbeiten, die als kleinere empirische Untersuchungen durchgeführt werden, biografische Bedeutung für die Forschenden haben.

Smaller empirical studies, such as qualification thesis or exploratory studies, often examine topics of practical theology using limited methods. This article develops the methodological basics of such smaller empirical studies based on the empirical research cycle. It also presents and then critically reflects on a proposal for data collection, data evaluation, and the presentation of results. Clearly, the researchers themselves lie at the center of such empirical studies and qualification theses, which remain biographically significant to their authors.

1. Forschen ohne Geld

Akademische Qualifikationsarbeiten werden häufig hermeneutisch angelegt, das hat vor allem praktische Gründe: Studierende, die ihre Qualifikationsarbeit verfassen, haben selten die Gelegenheit, eine größere empirische Studie zu entwickeln, es fehlt normalerweise an finanziellen Ressourcen für aussagekräftige Untersuchungen. Quantitative Untersuchungen sind teuer, und qualitative Untersuchungen, die den Ansprüchen der Wissenschaftscommunity genügen, verlangen ein methodisches Wissen, das man bei Wissenschaftler*innen in der Qualifikationsphase nicht voraussetzen kann. Dabei eröffnen gerade zu Beginn einer wissenschaftlichen Karriere empirische Untersuchungen die Möglichkeit, ein besonderes Verständnis für die Wirklichkeit zu entwickeln: offen und vorurteilsbewusst. Diese Fähigkeiten sind auch sinnvolle Kompetenzen für diejenigen Studierenden, die keine rein wissenschaftliche Karriere anstreben, sondern in die Berufsfelder einsteigen wollen, auf die eine theologische Ausbildung sie vorbereitet.

Qualifikationsarbeiten haben zunächst die Bedeutung, dass Studierende ihren Abschluss erlangen, insofern sind sie schon etwas herablassend als „eine maschinengeschriebene Ausarbeitung, deren Länge zwischen einhundert und vierhundert Seiten schwankt und in der der Student ein Problem abhandelt, das aus demjenigen Studienfach stammt, in dem er den Abschluß erwerben will“¹ bezeichnet worden. Doch Qualifikationsarbeiten können mehr sein als ein möglichst leichter Weg zum Abschluss: Sie bieten die Möglichkeit eigener Bildungsprozesse in Bezug auf das spätere Berufsfeld, die Möglichkeit einer eigenständigen, auch biografisch bedeutsamen Begegnung mit diesem Feld. Man könnte überspitzt sagen: Die Studierenden setzen sechs Monate ihres Lebens ein für die Bearbeitung eines Themas, daher lohnt es sich für sie, eine Arbeit durchzuführen, die für sie selbst von Bedeutung ist und die ihnen die Möglichkeit bietet, ihrem zukünftigen Berufsfeld, etwa in der Kirche, wissenschaftlich reflektiert zu begegnen. Diese Möglichkeit bieten empirische Studien, denn sie führen über die Darstellung und Reflexion fremder Gedanken und Entdeckungen hinaus. Doch solche Qualifikationsarbeiten werden nicht unterstützt, Datenerhebung und Datenauswertung bleiben in der Hand der Studierenden, sie können dazu kaum auf die Ressourcen der Universität zurückgreifen. Deshalb stellen empirische Untersuchungen einerseits erhebliche Anforderungen an die Durchführenden, andererseits lohnen sich solche Untersuchungen auch für Studierende ohne weitreichende Vorkenntnisse in der Empirie.

Ähnliche Schwierigkeiten ergeben sich, wenn ein neues Forschungsfeld erschlossen wird. Dann stehen ebenfalls nur geringe Ressourcen zur Verfügung, auch wenn ein etabliertes Mitglied der Forschungscommunity das neue Feld erschließen will. Darüber hinaus haben Forschende in diesem Fall nur geringe Kenntnis des Forschungsgegenstandes und können kaum auf Voruntersuchungen zurückgreifen. Ein Beispiel für ein neues Forschungsfeld stellt die Frage dar: Welche Rolle spielt der Religionsunterricht im Rahmen der Einstellungspolitik von Arbeitgebern?²

In beiden Fällen, für Qualifikationsarbeiten und für die Eröffnung eines Forschungsfeldes ohne größere Voraussetzungen, kann man kleinere empirische Untersuchungen durchführen. Sie benötigen nur geringe Mittel, und gleichzeitig fördern sie interessante Ergebnisse zu Tage; Ergebnisse, die bedeutsam sind für die Studierenden bzw. Ergebnisse, die erste empirische Hinweise für die Bearbeitung eines neuen Forschungsfeldes geben.

Kleinere empirische Untersuchungen ermöglichen mit kostengünstigen Mitteln einen ersten Zugang ins Feld, auch für Untersuchende, die noch nicht bewandert sind in der

¹ Umberto Eco, *Wie man eine wissenschaftliche Abschlußarbeit schreibt*. Doktor-, Diplom- und Magisterarbeit in den Geistes- und Sozialwissenschaften, Heidelberg ³1990.

² Boris Kalbheim, *Religious education in public perception*, in: Ulrich Riegel – Stefan Heil – Boris Kalbheim – Alexander Unser (Hg.), *Understanding Religion. Empirical Perspectives in Practical Theology* (Research on Religious and spiritual Education 13) Münster 2019, 153–164.

wissenschaftlichen empirischen Arbeit. Damit trotz dieser ungünstigen Voraussetzungen eine sinnvolle Arbeit in angemessener Qualität vorgelegt werden kann, soll hier ein methodologischer Vorschlag zur Durchführung solcher Untersuchungen vorgelegt werden sowie exemplarisch eine adäquate Methode von Datenerhebung, Datenverarbeitung und Ergebnisdarstellung. Abschließend werden diese Vorschläge kritisch betrachtet, um die Leistungsfähigkeit kleinerer empirischer Untersuchungen zu bestimmen.

2. Die Durchführung von kleineren empirischen Untersuchungen

Die Qualifikationsarbeit gilt im Rahmen des Studiums vor allem als ein Beweis, dass die Studierenden gewisse Standards in der Erstellung von Schriftstücken erlangt haben; sie zeigen, dass sie richtig zitieren und referieren, dass sie mit dem Aufbau akademischer Arbeiten vertraut sind und dass sie grundlegende Denkprozesse aus einem theologischen Fach darstellen können.³ Solche Qualifikationsarbeiten haben den Sinn, eine gute Bewertung zu liefern, polemisch könnte man sagen: Sie zeigen, dass die Studierenden in ihrer Universität sozialisiert sind.

Für empirische Qualifikationsarbeiten sind die Voraussetzungen denkbar ungünstig: Die Studierenden stehen noch vor dem Anfang ihrer Berufskarriere, die Universität ist für sie der erste Abschnitt der Ausbildung, etwa zum Lehramt oder zur kirchlichen Mitarbeiterschaft. Sie haben sich in den Jahren vor Beginn ihrer Qualifikationsarbeit mit Theorien auseinandergesetzt und einige wenige Erfahrungen in der Praxis gemacht. Methodologische, gar statistische Fähigkeiten sind nicht Teil dieser Ausbildung, und die meisten Studierenden sehen die Universität als eine Durchgangsstation zum Beruf.⁴

Kleinere empirische Untersuchungen bieten die Möglichkeit, darüber hinauszugehen. Die Studierenden erfahren mithilfe solcher Untersuchungen etwas aus der Wirklichkeit; etwas, das in keinem Lehrbuch steht, das kein*e Professor*in voraussagen kann. Damit solche Untersuchungen diesen Mehrwert entwickeln können, müssen die genannten ungünstigen Voraussetzungen produktiv genutzt werden. Das hat Auswirkungen auf das Verhältnis von Theorie und Empirie sowie auf den allgemeinen Ablauf solcher kleineren Untersuchungen.

³ Zur Bedeutung der Qualifikationsarbeit vgl. zum Beispiel die bayerische LPO I § 29, Abs. 5, zur Bedeutung der Magisterarbeit vgl. zum Beispiel die Studien- und Prüfungsordnung für den Magister § 19 Abs. 1.

⁴ Zu den Gründen des Studiums siehe Tobias Kläden, Praktische Relevanz des Theologiestudiums und Zufriedenheit mit dem Studium, in: Walter Fürst – Walter Neubauer (Hg.), Theologiestudierende im Berufswahlprozess. Erträge eines interdisziplinären Forschungsprojektes in Kooperation von Pastoraltheologie und Berufspsychologie (Empirische Theologie 10), Münster 2001, 81–95.

2.1. Zum Verhältnis von Theorie und Empirie in kleineren empirischen Untersuchungen

Die genannten ungünstigen Voraussetzungen für Qualifikationsarbeiten bestimmen in charakteristischer Weise das Verhältnis von Theorie und Empirie. In größeren empirischen Untersuchungen soll die Theorie für quantitative Untersuchungen Hypothesen generieren;⁵ in qualitativen Untersuchungen soll die Empirie die Theoriebildung befördern und sättigen.⁶ In kleineren empirischen Untersuchungen ist beides nicht förderlich, denn Theorie und Empirie stehen in kleineren empirischen Untersuchungen in einem eigenen, charakteristischen Verhältnis zueinander.

Der entscheidende Faktor im Verhältnis von Theorie und Empirie in kleineren empirischen Untersuchungen ist die Forschungsperson: Theorie wie Empirie zielen darauf, die Forschungsperson mit dem Untersuchungsgegenstand, mit der Wirklichkeit in Verbindung zu bringen. Theorie und Empirie ermöglichen es den Studierenden, sich berühren zu lassen; sie werden sich ihrer Vorurteile bewusst, hinterfragen implizite Wertungen und öffnen damit ihre geistigen Schemata.⁷ Diese Haltung der Offenheit, die in diesen Studien entwickelt und geübt wird, ist eine grundlegende Orientierung der Wissenschaft, darüber hinaus ist sie auch für das zukünftige Berufsfeld der Studierenden bedeutsam, denn dort ist eine vorurteilsbewusste Offenheit anderen gegenüber von Bedeutung.

Weiterhin sind Theorie und Empirie in kleineren empirischen Untersuchungen darauf ausgerichtet, die Aufmerksamkeit der Forschenden im Untersuchungsfeld zu lenken. Was zu Beginn ein ungeordnetes Feld von Menschen, Beziehungen und Handlungen zu sein scheint, wird in der theoretischen und empirischen Durchdringung nach neuen, reflektierten Schemata geordnet. Dazu müssen sich die Untersuchenden auf drei Schritte einlassen:

In einem ersten Schritt begegnen die Studierenden ihrem Thema in theoretischer, reflektierender Weise. Sie entwickeln in Auseinandersetzung mit bestehender Literatur eigenständige Aussagen zum Thema, die sie belegen bzw. rechtfertigen können. Schon in diesem Schritt sollen die Studierenden über das Anfertigen von Referaten hinausgehen und eigene Aussagen entwickeln. Diese theoretischen Überlegungen sind im Rahmen einer kleineren empirischen Untersuchung zielorientiert, es geht

⁵ Johannes Van der Ven, Entwurf einer empirischen Theologie, Kampen ²1994.

⁶ Franz Breuer, Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis, Wiesbaden ²2010, 110.

⁷ Vgl. zu diesem Aspekt der Empirie Boris Kalbheim, Die Wirklichkeit – welche Wirklichkeit? Status und Bedeutung von Empirie in der empirischen Religionspädagogik, in: Sigrid Arzt – Christian Höger (Hg.), Empirische Religionspädagogik und praktische Theologie. Metareflexionen, innovative Forschungsmethoden und aktuelle Befunde aus Projekten der Sektion „Empirische Religionspädagogik“ der AKRK, Freiburg i.B. u.a. 2016, 18–30, <http://go.wvu.de/5p03b> (Stand: 12.3.2021).

nicht so sehr um die theoretische Modellierung des Forschungsthemas, sondern um ein Gerüst für die Begründung derjenigen Impulse, mit deren Hilfe die empirischen Daten erhoben werden.

In einem zweiten Schritt bestimmt die Empirie die Begegnung mit der Wirklichkeit. Die Studierenden tauchen in die Wirklichkeit ein und entwickeln eine Beschreibung dessen, was sie erheben. Sie üben in diesem Schritt, sich eines übereilten Urteils zu enthalten. Sie lernen in der empirischen Datenerhebung Zurückhaltung in Bezug auf eigene Ideen, sowie die Möglichkeiten, Gesprächspartner*innen zum Sprechen zu motivieren. Allgemein übt die empirische Begegnung mit der Welt, sich auf einen Ausschnitt der Wirklichkeit zu fokussieren und gleichzeitig offen zu bleiben für das Neue darum herum.

In einem dritten Schritt konfrontieren die Studierenden die empirischen Aussagen mit den zuvor bestimmten theoretischen Überlegungen. Diese Konfrontation ist offen zu verstehen: Die Empirie entwickelt die theoretische Reflexion weiter, auch wenn man bei kleineren Untersuchungen nicht von Hypothesen im strengen Sinne sprechen kann. In kleineren empirischen Untersuchungen ist die Weiterentwicklung der Theorie ein kreativer Prozess, in dem die empirischen Erkenntnisse eine korrigierende Rolle spielen für die Auseinandersetzung mit den im ersten Schritt formulierten theoretischen Annahmen.

Mit diesem Dreischritt verlagert sich der Akzent der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit von der Theorie auf die Empirie und zurück, beide Bewegungen sind getragen von der Selbstreflexion der Untersuchenden. Mithilfe der Theorie werden die Studierenden sich ihrer eigenen Ideen bewusst, mithilfe der Empirie erweitern sie ihre Kenntnisse der Wirklichkeit. Das Ziel dieses Vorgehens besteht darin, dass sich die Studierenden in Bezug auf die Wahrnehmung, das Verständnis und die Beschreibung des thematischen Gegenstandes entwickeln. Gleichzeitig bietet dieser Dreischritt einen klar erkennbaren Rahmen der empirischen Untersuchungen und beugt so der Gefahr einer ausufernden und damit frustrierenden Begegnung mit der Empirie vor.

2.2. Der Aufbau einer kleineren empirischen Untersuchung

Wie alle empirischen Untersuchungen orientieren sich auch kleinere empirische Untersuchungen am empirischen Forschungszyklus;⁸ dieser kann an die Voraussetzung der kleineren empirischen Untersuchungen angepasst werden. Diese Vereinfachung kann damit begründet werden, dass der empirische Forschungszyklus als Ausdruck

⁸ Vgl. van der Ven, Zyklus (siehe Anm. 5), vgl. auch Tobias Faix, Gottesvorstellungen bei Jugendlichen. Eine qualitativ-empirische Untersuchung, in: Hans-Georg Ziebertz (Hg.), Praktische Theologie – empirisch. Methoden, Ergebnisse und Nutzen (Empirische Theologie 24), Münster 2011, 61–80.

einer methodisch gesteuerten und reflektierten Erfahrung interpretiert wird: Erlebnisse, die dem Menschen bewusst werden.

Da Studierende schon mit dem Berufsfeld in Kontakt gekommen sind, haben sie in der Regel eigene Fragen und Überlegungen, mit denen sie sich im Rahmen ihrer Qualifikationsarbeit beschäftigen wollen. Viele dieser Überlegungen haben den Status von Vorurteilen: Sie bestehen, werden jedoch kaum reflektiert, und enthalten dennoch eine Wertung. Von diesen eigenen Fragen und Überlegungen aus wird das Thema der Qualifikationsarbeit bestimmt, in einem ersten selbstreflexiven Lernschritt. Diesen Schritt kann man vergleichen mit dem Schritt von der Praxis in die Theorie aus dem empirischen Forschungszyklus.

In Auseinandersetzung mit Theorien, Ergebnissen und Aussagen der praktisch-theologischen Disziplinen entwickeln die Studierenden Überlegungen zu ihrem speziellen Interessensfeld. Während nach dem empirischen Forschungszyklus in diesem Schritt Hypothesen entwickelt werden, zielt in kleineren empirischen Untersuchungen die theoretische Reflexion darauf, sinnvolle Zugänge für die empirische Untersuchung zu finden und die Auswahl der Impulse für diese Untersuchung zu begründen. In diesem Schritt werden auch erste Erwartungen formuliert, damit die Studierenden sich bewusst werden, welche eigenen Ideen sie in die empirische Untersuchung einbringen.

Mithilfe dieser reflektierten Fragen und Impulse öffnen die Studierenden das empirische Feld und begegnen dort neuen, nicht vorhergesehenen Aussagen, Einstellungen und Handlungsgrundlagen. Diese werden mit Bezug auf die Forschungsfrage methodisch reflektiert, wobei vor allem abstrahierte Kategorien und deren Strukturen von Interesse sind. Man kann diesen Schritt nicht als Test im Sinne einer echten Hypothesenprüfung auffassen, vielmehr geht es darum, neue Erkenntnisse aus den empirischen Daten zu generieren und zu formulieren.

Wie im empirischen Forschungszyklus werden in kleineren empirischen Untersuchungen die empirischen Resultate wieder mit der Theorie in Verbindung gebracht. Dieser Wechsel zwischen Theorie und Empirie wird in größeren empirischen Untersuchungen mehrfach durchlaufen;⁹ in kleineren empirischen Untersuchungen kommen die theoretischen Überlegungen sinnvollerweise nur noch ein weiteres Mal ins Spiel: Die empirischen Ergebnisse zeigen im Vergleich mit den theoretischen Ideen neue Aspekte des Untersuchungsgegenstandes, diese können dann wiederum theoretisch eingeordnet werden. Ziel dieser kleineren empirischen Untersuchung ist somit eine empirische Anreicherung theoretischer Überlegungen und damit auch die persönliche Öffnung gegenüber der Wirklichkeit. Diese Vereinfachung des empirischen Forschungszyklus ist nicht nur den äußeren Bedingungen geschuldet, sie führt die Un-

⁹ So Faix, Gottesvorstellungen (siehe Anm. 8)

tersuchenden dazu, sich auf das wesentliche Forschungsinteresse zu fokussieren und gleichzeitig aufmerksam mit den empirischen Daten umzugehen.

In einem letzten Schritt werden die neuen Erkenntnisse mit dem theologischen Thema der Arbeit in Verbindung gebracht. Hier wird noch einmal das Forschungsinteresse betrachtet, das die Studierenden zu dieser Arbeit motiviert hat. Durch den Vergleich der neuen Erkenntnisse und dem vorgängigen Interesse kann der Erkenntniszuwachs bestimmt und gedeutet werden.

Der empirische Forschungszyklus rechtfertigt methodologisch die Durchführung von kleineren empirischen Untersuchungen, er zeigt aber auch die Grenzen dieser Art der Forschung: Kleinere empirische Untersuchungen vertiefen die theoretischen Überlegungen und orientieren so die Begegnung mit einem Ausschnitt der Wirklichkeit. Für Studierende wird damit die Bedeutung der erlernten Theorien für eine kritische Begegnung mit der Wirklichkeit erkennbar, und damit auch mit ihrem zukünftigen Berufsfeld. Dadurch entwickeln sie eine weitere nützliche Kompetenz für die zweite Phase der Ausbildung.

2.3. Kleinere empirische Untersuchungen als exploratives Forschungsdesign

Explorative Untersuchungen werden von Forschenden durchgeführt, die sich mit empirischen Untersuchungen auskennen, aber ein neues Forschungsfeld betreten. Die genannten Unzulänglichkeiten der durchführenden Person, wie sie in Bezug auf Qualifikationsarbeiten zu berücksichtigen sind, treffen auf explorative Forschungen nicht zu, doch die Hindernisse solcher Forschungen in neuen Feldern der Wirklichkeit sind nicht weniger prägend für die Untersuchung.

Die zentrale Besonderheit explorativer Untersuchungen ist die Fremdheit des Untersuchungsfeldes. Ein wirklich neues Forschungsfeld zeichnet sich dadurch aus, dass es für die Forschungscommunity unbekannt ist.¹⁰ Natürlich kann man zu jedem Thema eine theoretische Recherche durchführen, doch deren Ergebnisse werden die Schwierigkeiten mit dem unbekanntem Forschungsfeld eher erhöhen, da die Bedeutung dieser Recherche nicht klar ist, die Ergebnisse nicht mit eigenem Vorwissen bewertet werden können und der wissenschaftliche Austausch mit Kenner*innen des Themas nicht möglich ist.

In einem Punkt sind Forschende, die sich in ein neues Forschungsfeld begeben, in einer ähnlichen Situation wie die Studierenden zu Beginn ihrer Qualifikationsarbeit: Es fehlen adäquate, persönliche Maßstäbe, um das Feld im Vorhinein zu strukturieren, es fehlen die theoretischen Kenntnisse in Bezug auf dieses spezielle Feld und es fehlen die Möglichkeiten, eine adäquate Vorauswahl der eigenen Überlegungen vorzuneh-

¹⁰ Vgl. auch Philipp Mayring, Qualitative Forschungsdesigns, in: Günter Mey – Katja Mruck (Hg.), Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie Band 2: Designs und Verfahren, Wiesbaden ²2020, 3–17.

men. Gleichzeitig haben Forschende in Bezug auf neue Forschungsfelder eine ähnliche persönliche Haltung wie Studierende, eine Haltung, die von Interesse, aber auch von Vorurteilen im genannten Sinne bestimmt ist.

Um diesen Mängeln strukturiert zu begegnen, lohnen sich kleinere empirische Untersuchungen, die wie Qualifikationsarbeiten strukturiert sind. Mit solchen Untersuchungen werden erste Aussagen über das Forschungsfeld gesammelt, die eigene Perspektive wird reflektiert, die blinden Flecke in der Wahrnehmung des Forschungsfeldes werden bewusst. Daher kann eine explorative Studie ähnlich angelegt werden wie eine Qualifikationsarbeit und beruht auch auf einem ähnlichen Verhältnis von Theorie und Empirie: In der Theorie werden die eigenen (Vor-)Urteile reflektiert und durch die Erfahrung mit der Empirie zutage gefördert, dadurch wird eine strukturierte Annäherung ans Thema ermöglicht.

Nach diesen methodologischen Überlegungen unterscheiden sich kleinere empirische Untersuchungen von größeren empirischen Untersuchungen in ihrem Ziel und ihrer Perspektive: In größeren qualitativen Untersuchungen werden Theorien empirisch gesättigt, in kleineren empirischen Untersuchungen werden Theorien mit der Wirklichkeit konfrontiert. Der wissenschaftliche Wert von kleineren empirischen Untersuchungen besteht genau darin, diese vorurteilsbelasteten Theorien zu befragen, ihre Unvollständigkeit zu klären und so einen neuen Zugang zur Wirklichkeit zu eröffnen. Dabei genügen sie den grundlegenden Anforderungen an wissenschaftliche Untersuchungen:¹¹ Sie geben Rechenschaft über die Herkunft der Daten, über die Methode der Datenauswertung und über die Interessen der Forschung. Als theologische Untersuchungen genügen sie auch den Anforderungen der Theologie und achten die Empirie als eine Quelle des Glaubens.

3. Zur Methodik kleinerer empirischer Untersuchungen

Ähnlich wie in der grundsätzlichen Anlage kleinerer empirischer Untersuchungen soll auch in Bezug auf die Methode aus der Not eine Tugend gemacht werden. Die Erhebung der Daten, die Datenauswertung und die Darstellung der Ergebnisse werden von den Beschränkungen in den Voraussetzungen der Untersuchung bestimmt. Als grundlegende Haltung in der Durchführung kleinerer empirischer Untersuchungen sind Reflexivität, Transparenz und Selbstkritik notwendig. Als theologische Arbeiten sind sie darüber hinaus dem christlichen Menschenbild verpflichtet.

Eine grundlegende Besonderheit ist für die Durchführung von kleineren empirischen Untersuchungen von besonderer Bedeutung: Sie werden von einem sehr kleinen Personenkreis getragen. Qualifikationsarbeiten werden von einer Studentin oder einem Studenten durchgeführt und von einer Dozentin oder einem Dozenten betreut, explo-

¹¹ Vgl. Kalbheim, *Wirklichkeit* (siehe Anm. 7).

rative Studien werden gewöhnlich ebenfalls von nur einer Person durchgeführt. Das bedeutet: Die beteiligten Personen müssen eine ethisch adäquate Haltung einnehmen; eine Haltung der Demut. Zwar können in einer empirisch-theologischen Untersuchung gewöhnlich diejenigen ethischen Probleme ausgeschlossen werden, die für die ethische Bewertung psychologischer Untersuchungen von Bedeutung sind, wie etwa Beschäftigung mit Traumata, Verstörung des Selbstbildes oder Veranlassung zu ethisch problematischem Verhalten,¹² doch eine kleinere empirische Untersuchung kann nur dann erfolgreich durchgeführt werden, wenn die Durchführenden die eigenen Standpunkte zur Disposition stellen, um tatsächlich etwas Neues zu lernen. Diese Einstellung geht über eine „ethisch unproblematische“ Einstellung hinaus, sie stellt die Kompetenz dar, das Andere der Anderen tatsächlich wahrzunehmen und wertzuschätzen.

In den folgenden Abschnitten sollen die Besonderheiten von kleineren empirischen Untersuchungen exemplarisch konkretisiert werden. Dazu wird eine Methode kleinerer empirischer Untersuchungen näher dargestellt: Eine mögliche Art der Datenerhebung, eine dazu adäquate Form der Datenauswertung und eine sinnvolle Darstellung der Ergebnisse. Dieses Beispiel ist schon mehrfach getestet worden und hat sich als praktikable und doch innovative Vorgehensweise erwiesen.

3.1. Erhebung der Daten einer kleineren empirischen Untersuchung

Im Rahmen einer kleineren empirischen Untersuchung soll auch die Datenerhebung ein einfaches, praktikables Niveau haben. Besonders einfach ist die Durchführung von halbstrukturierten narrativen Interviews¹³; andere Daten, wie teilnehmende Beobachtung oder videografisches Material, sind aus technischen und finanziellen Gründen schwerer zu erheben. Im Rahmen einer Qualifikationsarbeit sind sechs bis acht Interviews ausreichend; diese Anzahl von Interviews ist zeitlich und textlich überschaubar und gleichzeitig groß genug, um Strukturen im Datenmaterial zu erkennen.

Als Teilnehmer*innen an einer solchen kleineren Untersuchung kommen vor allem Erwachsene in Betracht; etwa Lehrkräfte, kirchliche Mitarbeiter*innen oder Ehrenamtliche; diese können in ihrer Freizeit befragt werden. Untersuchungen mit Kindern sind schwieriger zu organisieren. In Schulen sind Untersuchungen mit Kindern nur mit Genehmigung erlaubt, die Qualifikationsarbeiten jedoch grundsätzlich verweigert wird.¹⁴ Außerhalb der Schule ist rechtlich das schriftliche Einverständnis der Eltern

¹² So exemplarisch die Vorgaben der Ethikkommission des Instituts für Psychologie der JMU Würzburg: <http://go.wwu.de/0xIsn> (Stand: 12.3.2021).

¹³ Vgl. Mirjam Zimmermann, Methoden der Kindertheologie. Zur Präzisierung von Forschungsdesigns im kindertheologischen Diskurs, in: Theo-web 5 (2006) 1, 99–125, <http://go.wwu.de/1a974> (Stand: 12.3.2021).

¹⁴ So explizit das Bayerische Staatsministerium für Unterricht und Kultus, <http://go.wwu.de/2-w01> (Stand: 12.3.2021).

verpflichtend, doch darüber hinaus ist es für die Transparenz der Untersuchung notwendig, dass sowohl die Eltern als auch die Kinder angemessen über die Interessen informiert werden, mit denen die Arbeit durchgeführt wird; angemessen heißt, dass sowohl die Kinder als auch die Eltern verstehen, worum es in der Befragung geht.

In jedem Fall ist es notwendig, dass die Befragten offen, transparent und verständlich über die Untersuchung informiert werden. In der Datenerhebung haben kleinere empirische Untersuchungen den Nachteil, dass eine aufwändige Datenerhebung nicht möglich ist; doch dieser Nachteil kann zu einem Vorteil werden, wenn die Untersuchenden die Befragung in ihrem persönlichen Umfeld durchführen. Dann sind die Befragten und die Untersuchenden einander bekannt, die Kontaktaufnahme geschieht informell, und die Aspekte der Freiwilligkeit und der Transparenz sind leichter zu beachten. Eine Reihe von Studierenden befragen auch Mitstudierende, in diesen Fällen ist die offene Grundhaltung besonders bedeutsam, gleichzeitig erfahren die Studierenden immer wieder neue Einstellungen, Erfahrungen und Überzeugungen zu den Themen ihrer Arbeit.

Es ist sinnvoll, dass die Studierenden die Vorgehensweise üben, nachdem sie die Interviewanfragen erstellt haben. Viele Studierende besprechen sich dabei mit ihren Kommiliton*innen; das hat den Vorteil, dass ein weiterer Blick auf die Fragen, die Vorgehensweise und die Auswahl der Befragten erfolgt und die Überlegungen der Studierenden noch einmal reflektiert werden.

Die Transkription der Daten ist ein eigener Arbeitsschritt im Rahmen der Qualifikationsarbeit; dieser Schritt stellt einen deutlichen Unterschied zu hermeneutischen Qualifikationsarbeiten dar. Eine Transkription der Daten ist notwendig für die methodische Begegnung mit den Daten, gleichzeitig ist jede Transkription eine Interpretation.¹⁵ Es lohnt sich für die Studierenden, die Daten möglichst lesbar zu transkribieren: Pausen können als Ende einer Sinneinheit gelesen werden, im Sinne eines Punktes; oder als Ankündigung im Sinne eines Doppelpunktes. Die Tonhöhe am Ende einer Sinneinheit kann als Fragezeichen bestimmt werden, Interjektionen werden möglichst wörtlich transkribiert, Verzögerungslaute können mit dem Buchstaben M gekennzeichnet werden. Durch diese Vorgehensweise wird die Transkription deutlich vereinfacht, sie zeigt den Studierenden aber schon vor Beginn der eigentlichen Datenanalyse, wo Entscheidungen getroffen werden müssen und wie diese Entscheidungen reflektiert werden. Innerhalb der Transkription werden die Daten anonymisiert: Die Beteiligten erhalten Pseudonyme; Namen, Orte und Kalenderdaten werden durch die Worte „Name“, „Ort“ und „Datum“ ersetzt. Persönliche Informationen zu den Teilnehmenden werden nur soweit genannt, wie sie zum Verständnis der Untersuchung unbedingt notwendig sind.

¹⁵ Vgl. Thorsten Dresing – Thorsten Pehl, Transkription, in: Günter Mey – Katja Mruck (Hg.), Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie, Band 2: Designs und Verfahren, Wiesbaden 2020, 835–854.

3.2. Methodisches Vorgehen in der Datenanalyse

Eine adäquate Methode für die Verarbeitung von Daten kleinerer empirischer Untersuchungen kann als „ständiger Vergleich“ bezeichnet werden; nach dieser Methode werden Aussagen aus den Daten dadurch erhoben, dass die Daten der unterschiedlichen Interviews immer wieder miteinander verglichen werden. Da die Textmenge in einer kleineren empirischen Untersuchung überschaubar ist, ist dieser Vergleich in den empirischen Daten ohne größeren technischen Aufwand möglich.

Nachdem in der Transkription und ggf. einer Überprüfung die Sinneinheiten bestimmt und mit einer Identifikationsnummer versehen worden sind, werden Themen der einzelnen Sinneinheit bestimmt. Diese Themen werden in Bezug auf die Forschungsfragen erkannt und benannt. Damit wird ein erster Wertungs- und Abstraktionsschritt vollzogen: Es werden zunächst diejenigen Sinneinheiten erkannt, die nur einen geringen Bezug zu den Forschungsfragen haben, diese werden für die weitere Untersuchung zurückgestellt. Bedeutsame Sinneinheiten werden mit einem Schlagwort gekennzeichnet, ihre Aussage dadurch verdichtet. Dabei werden Annahmen entwickelt über mögliche Kategorien in Bezug auf die einzelnen Forschungsfragen, und diese Annahmen werden mit Aussagen aus anderen Sinneinheiten verglichen.

Im Vorgang des Vergleichens werden Übereinstimmungen und Unterschiede erkannt, stets jedoch beruht ein Vergleich darauf, dass es eine Kategorie gibt, die diesen Vergleich grundsätzlich ermöglicht. Findet man in den Daten etwa Zustimmung und Ablehnung zu einer bestimmten Aussage, dann kann man eine Kategorie erkennen, die beides, Zustimmung und Ablehnung, umfasst. Diese Kategorie kann schon in der theoretischen Überlegung reflektiert worden sein, von besonderer Bedeutung sind jedoch diejenigen Kategorien, die für die Forschungsperson neu sind. Solche neuen Kategorien laden zu weiteren Reflexionen ein; wenn etwa Zustimmung und Ablehnung in den Daten erkennbar sind, dann stellt sich die Frage: Gibt es auch eine neutrale Einstellung zu dieser Kategorie, vielleicht auch eine extreme Einstellung? Solche Annahmen werden in diesem weiteren Schritt an den Daten geprüft, als ein Beleg oder eine Falsifikation der formulierten Annahme. Mit dieser Suche nach Belegen oder Falsifikationen können neue Annahmen entwickelt oder bestehende Annahmen gefestigt werden.

Durch diese intensive Beschäftigung entsteht bei den Studierenden eine besondere Nähe zu den Daten, sie werden in gewisser Weise verinnerlicht. Wie in jeder qualitativen Untersuchung müssen die Studierenden immer wieder neue Annahmen entwickeln und prüfen, dabei wiederholt sich der beschriebene Vorgang von Erkenntnis, Bildung der Kategorien und Test an anderen Daten, bis eine eigene Ordnung in den Daten erkennbar wird. Diese Ordnung ist empirisch belegt, da sie aus den Daten selbst entwickelt worden ist; gleichzeitig kann sie theoretisch gedeutet werden, da sie in Bezug zu den theoretischen Annahmen entwickelt worden ist.

Jeder dieser genannten Schritte der Datenauswertung beruht auf der Tätigkeit des Vergleichens. Dabei hat der Vergleich strukturell drei unterschiedliche Ziele: Zunächst zielt der Vergleich darauf, von den Daten zu abstrahieren, um Kategorien zu entwickeln; auf einer zweiten Ebene hat der Vergleich das Ziel, diese Kategorien zu belegen und zu vertiefen, auf einer dritten Ebene bestätigt der Vergleich die Kategorien und deren Ausprägungen. Dadurch entstehen die empirisch entwickelten, aber theoretisch formulierten Ergebnisse.

Die Methode des ständigen Vergleichs enthält Aspekte der Grounded Theory und der Objektiven Hermeneutik, begrenzt jedoch beide etablierten Methoden in gerechtfertigter Weise. Ähnlich wie die Grounded Theory werden die empirischen Daten aufgebrochen und codiert, in einem theoriegeleiteten, reflexiven Vorgehen.¹⁶ Die Codes werden miteinander in Beziehung gesetzt und dadurch werden die Kategorien erkannt, die das Datenmaterial strukturieren. Im Unterschied zur Grounded Theory ist das mehrfache Eintauchen in die Empirie nicht möglich, die Begegnung mit dem Forschungsfeld erfolgt vor der Auswertung. Auch die komplexen Formen des Codierens, das selektive und das axiale Kodieren entfallen und werden durch die vergleichende Kategorisierung ersetzt.

Ähnlich wie die Objektive Hermeneutik wird in der Methode des ständigen Vergleichs unterschieden zwischen der manifesten und der latenten Sinnstruktur.¹⁷ Auch wenn die Methode des ständigen Vergleichs nicht so tief in die latenten Sinnstrukturen eintauchen lässt, so sucht sie doch Kategorien, die nicht manifest erkennbar sind, sondern durch die Analyse der einzelnen Vergleiche erhoben werden. Darüber hinaus werden wie in der Objektiven Hermeneutik die Überlegungen ausschließlich mit den Daten belegt, um das Vorwissen, mit dem die Daten betrachtet werden, zu minimieren. Weder die Tiefe der Sinnstrukturen, die die Objektive Hermeneutik untersucht, noch die „künstliche Naivität“¹⁸, mit der die Objektive Hermeneutik an die Daten herangeht, können mit dieser Methode erreicht werden. Der Einfluss der theoretischen Überlegungen und damit des Vorwissens der untersuchenden Personen werden in dieser Methode des ständigen Vergleichs jedoch aktiv mitbedacht; so kann ihr Einfluss abgeschätzt und die Veränderungen in der Theorie beschrieben werden. Insgesamt verlangt die Methode des ständigen Vergleichs eine offene Grundhaltung der Wirklichkeit gegenüber, das heißt auch: Eine Datenauswertung mit dieser Methode stärkt

¹⁶ Günter Mey – Katja Mruck, Grounded Theory-Methodologie, in: dies. (Hg.), Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie, Band 2: Designs und Verfahren, Wiesbaden 2020, 513–535, hier 522.

¹⁷ Ulrich Oevermann, Klinische Soziologie auf der Basis der Methodologie der objektiven Hermeneutik. Manifest der objektiv hermeneutischen Sozialforschung, März 2002, <http://go.wwu.de/3p3o2> (Stand: 12.3.2021).

¹⁸ Vgl. Detlef Garz – Uwe Raven, Theorie der Lebenspraxis. Einführung in das Werk Ulrich Oevermanns, Wiesbaden 2015, 145.

die Persönlichkeit der Studierenden, sie verhilft ihnen zu einer selbstkritischen Einstellung.

3.3. Darstellung der Ergebnisse

Empirische Arbeiten unterscheiden sich inhaltlich, aber auch formal von rein hermeneutischen Arbeiten. Die richtige Darstellung der Ergebnisse ist ein Lernziel bei einer kleineren empirischen Untersuchung als Qualifikationsarbeit, auch wenn die Studierenden schon den Umgang mit Literatur und Verweisen sowie den Aufbau eines akademischen Textes kennen. Vier Aspekte sind für die formal korrekte Darstellung von kleineren empirischen Untersuchungen bedeutsam: Die Darstellung und Rechtfertigung der Impulse für die empirische Datenerhebung, die Darstellung und Reflexion der Untersuchungsgruppe, die grafische und sprachliche Präsentation der empirischen Ergebnisse sowie die Einordnung der empirischen Ergebnisse in den Rahmen der praktisch-theologischen Überlegungen.

Aus den Überlegungen zum Verhältnis von Theorie und Empirie ist deutlich geworden, dass die theoretischen Überlegungen im ersten Schritt der Untersuchung darauf zielen, die Impulse für die empirische Datenerhebung zu rechtfertigen. Sie vermitteln zwischen der praktisch-theologischen Fragestellung und dem empirischen Untersuchungsfeld; von zentraler Bedeutung ist ihre Fokussierung.

Vor der Darstellung der empirischen Ergebnisse ist es von Bedeutung, die Gruppe der Befragten darzustellen und die Gründe zu nennen, warum diese Befragten Beiträge zur Forschungsfrage leisten können. Dies geschieht am einfachsten mithilfe einer Tabelle, in der die relevanten Informationen zu den Befragten zusammengefasst werden. Schon die Auswahl dieser Informationen muss reflektiert werden, denn damit die Vertraulichkeit gewährleistet ist, dürfen nur unbedingt notwendige Informationen genannt werden, in einer Weise, die eine Nachverfolgung der Personen ausschließt. Schon durch die Reflexion der Vertraulichkeit kommen die Untersuchenden den Befragten geistig näher.

Ein wichtiges Lernziel kleinerer empirischer Untersuchungen ist die offene Begegnung mit empirischen, qualitativen Daten. Im Umgang mit diesen Daten besteht eine Gefahr, die man die Falle der Zahl nennen kann. Damit ist die Tendenz gemeint, die Häufigkeit einer Information mit ihrer Wichtigkeit zu verwechseln: Nur weil eine Aussage oder eine Information mehrfach in den Daten zu finden ist, muss sie noch nicht von überragender Bedeutung sein. Diese Falle der Zahl, eine Gefahr für alle qualitativen Untersuchungen, kann bei kleineren empirischen Untersuchungen leicht umgangen werden, da die Datenbasis überschaubar ist: Untersuchende sehen es ein, dass bei einem Sample von acht Interviews nicht die Tatsache von Belang ist, dass eine Information dreimal vorkommt. Eine zweite Gefahr empirischer Forschung, die man mit kleineren empirischen Untersuchungen zu vermeiden lernt, ist die Umkehrung von Wertung und Erkenntnis: Zuerst muss die Erkenntnis erhoben werden; dabei sind be-

sonders diejenigen Erkenntnisse von Belang, die nicht in die eigenen Schemata passen. Erst nachdem diese Schemata überprüft sind, ist eine Wertung anhand reflektierter Kriterien möglich.

Die Darstellung der Ergebnisse erfolgt am besten grafisch und schriftlich. Dieses doppelte Vorgehen hat zwei Vorteile: Zum einen bietet sie den Leser*innen unterschiedlichen Zugang zu den Ergebnissen, zum anderen ermöglicht sie in der Abfassung dieser Darstellung für die Studierenden eine wechselseitige Kontrolle von Plausibilität, Übersichtlichkeit und Aussagekraft der Ergebnisse. In der Entwicklung dieser Ergebnisdarstellung lernen die Studierenden die Fähigkeit, sowohl aussagekräftige Grafiken zu entwickeln als auch die Ergebnisse schriftlich so darzustellen, dass deren Bedeutung unmittelbar einleuchtet.

Schließlich werden die Ergebnisse in den Rahmen der praktisch-theologischen Überlegungen eingeordnet. Da im Gang der Untersuchung die Person des Forschenden eine wichtige Rolle spielt, muss in diesem Schritt bewusst von dieser persönlichen Perspektive abstrahiert werden. Auch das ist ein notwendiger Lernprozess.

4. Kritische Betrachtung der Vorgehensweise für kleinere empirische Untersuchungen

Kleinere empirische Untersuchungen orientieren sich im Grundsatz am allgemeinen Aufbau wissenschaftlicher Arbeiten, sie haben jedoch eigene Aspekte, und diese Aspekte müssen mit der notwendigen wissenschaftlichen Reflexion betrachtet werden. Insgesamt erweitert die Durchführung einer kleineren empirischen Untersuchung die Fähigkeit von Studierenden, wissenschaftlich orientierte Arbeiten zu verfassen, und damit auch die Fähigkeit, solche Arbeiten nachzuvollziehen und kritisch zu befragen.

Kleinere empirische Untersuchungen kann man durchaus als eigene Form empirischer Untersuchungen auffassen, sie haben in einem begrenzten Bereich der wissenschaftlichen Arbeit ihre Berechtigung: Sie eröffnen Neues, sei es ein neues Forschungsfeld, sei es eine neue Forscher*in. Das hat Folgen für die kritische Betrachtung dieser Form empirischer Untersuchungen: Qualifikationsarbeiten haben selten die Qualität für eine Veröffentlichung. Sie sind weder mit dem Ziel noch mit der Perspektive einer Publikation verfasst, und nur mit einer erfahrenen Begleitung können die Grundlagen einer solchen Qualifikationsarbeit in einen wissenschaftlich interessanten Artikel überführt werden.

Der Mehrwert kleinerer empirischer Untersuchungen besteht für die Studierenden darin, dass sie nicht nur nachweisen, einer gewissen akademischen Form genügen zu können, sondern dass auch einen neuen Blick auf die Wirklichkeit einüben, insbesondere auf ihr späteres Berufsfeld. Trotz dieser Vorteile bedeuten kleinere empirische Untersuchungen für die Studierenden einen größeren Aufwand als hermeneutische Qualifikationsarbeiten. Neben der theoretischen Tätigkeit und der Untersuchung von

Daten verlangen kleinere empirische Untersuchungen die Organisation, Durchführung und Transkription der Interviews und allgemein eine empirische Grundhaltung: Die Offenheit gegenüber der widerständigen Wirklichkeit und die Fähigkeit zur selbstkritischen Reflexion der eigenen Erfahrung. Da diese empirische Grundhaltung auch die Arbeit in Schule und Kirche günstig beeinflusst, ist das Ergebnis der Qualifikationsarbeit auch eine persönliche, biografische Weiterentwicklung. Die Studierenden haben in einer solchen Untersuchung auch die Fähigkeit gestärkt, die zweite Ausbildungsphase reflektiert zu erleben.

Für die akademische Begleitung bedeuten Studierende, die eine kleinere empirische Untersuchung durchführen wollen, einen größeren Aufwand in Betreuung und Bewertung der Kandidat*innen. Solch eine Arbeit kann man nicht begleiten, wenn man Qualifikationsarbeiten nur als notwendiges Übel akademischer Lehre auffasst. Vielmehr bedürfen solche Qualifikant*innen einer intensiven theoretischen Begleitung bis zur Entwicklung der Impulse für die empirische Untersuchung; sie benötigen eine individuelle Begegnung mit der empirischen Arbeitsweise, und sie brauchen Unterstützung vor allem zu Beginn der Datenauswertung. Allein eine Besprechung zu den Leitfragen der geplanten Interviews kann durchaus eine Stunde Arbeitszeit in Anspruch nehmen. Dieser Aufwand lohnt sich vor allem, wenn die akademische Begleitung in Forschung und Lehre selbst einen Schwerpunkt auf die Empirie setzt; durch eine akademische Lehre, die die Studierenden mit empirischen Untersuchungen, mit der empirischen Arbeitsweise und der kritischen Betrachtung empirischer Ergebnisse konfrontiert, erfahren Studierende schon im Vorhinein, dass und wie eine empirische Arbeitsweise das theologische Denken fördert und mit neuen Impulsen bereichert. Solch eine Lehre lädt die Studierenden ein, die Scheu vor eigenen kleineren empirischen Untersuchungen zu überwinden.

In kleineren empirischen Untersuchungen hat die forschende Person eine zentrale Bedeutung: Von der Auswahl der Literatur über die Auswahl der Befragten bis zur Entwicklung der empirischen Kategorien und der Vermittlung zwischen der Empirie und der Theorie hat jeder Schritt der Untersuchung eine persönliche Färbung. Dies liegt an den genannten ungünstigen Voraussetzungen, am engen Zeitrahmen und an der Tatsache, dass die Studierenden Anfänger in empirischen Untersuchungen sind; darüber hinaus liegt es auch am Kennzeichen der kleineren empirischen Untersuchung selbst – der Neuheit des Themas oder der untersuchenden Person. Diese Situation angesichts eines neuen Themas kann man sich vorstellen wie ein Blick auf eine fremde Stadt im Ausland: Die sieht für das ungeübte Auge unbekannt und chaotisch aus; Hinweise sind unverständlich und damit für die Orientierung nutzlos, auf diesem Terrain ist es notwendig, möglichst schnell zu lernen, sich zurechtzufinden. Und wie die Orientierung in einer Stadt auch fremden Menschen erstaunlich schnell gelingt, so bietet auch die kleinere empirische Untersuchung den Forschungsanfänger*innen auffällig rasch einen Weg zu ersten, unerwarteten Ergebnissen.

Kleinere empirische Untersuchungen haben für Studierende eine eigene biografische Bedeutung. Durch den Mut zu Beginn, in den Rückschlägen und Erfolgen während der empirischen Arbeit sowie angesichts der gewonnenen Erkenntnisse, wenn die Arbeit abgeschlossen wird, entwickelt sich die Persönlichkeit der Studierenden; sie erleben an sich selbst einen unerwarteten Reifeprozess. Einen solchen Reifeprozess kann man insofern ein wenig mit dem Erwachsenwerden vergleichen, als die eigene Persönlichkeit während der kleineren empirischen Untersuchung immer wieder von sich selbst infrage gestellt wird. Dieser biografische Aspekt kleinerer empirischer Untersuchungen lässt sich auch bei der Entwicklung neuer Forschungsfelder erkennen, denn indem man neue Pfade betritt, stellt man sich selbst infrage und verändert sich.

Allgemein generieren kleinere empirische Untersuchungen relativ rasch neue Erkenntnisse bei vergleichsweise geringem Aufwand. Kleinere empirische Untersuchungen können andere empirische Untersuchungen nicht ersetzen, sie erweitern jedoch die Möglichkeiten empirischer Erkenntnisgewinnung und damit das Feld, das die praktische Theologie beackern kann.

AOR PD Dr. theol. habil. Boris Kalbheim
Julius-Maximilian-Universität Würzburg
Lehrstuhl für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts
Bibrastr. 14
97070 Würzburg
+49 (0) 931 31 83 292
b.kalbheim(at)uni-wuerzburg(dot)de
<https://www.theologie.uni-wuerzburg.de/rp/startseite/>

Migration, Flucht, Religion und fremdsprachige Gemeinden Multiperspektivische Zugänge zu einem brennenden Thema

Angesichts der Konzentration auf die Bewältigung der Corona-Pandemie scheint die Aufmerksamkeit für die Anliegen und Herausforderungen des komplexen Themenfelds von Interkulturalität, Migration und Religion in den Hintergrund gerückt zu sein. Nicht zuletzt deshalb soll es mit Blick auf verschiedene theologische Publikationen mit interkulturellem Schwerpunkt, die in den letzten Jahren zu den Themen Migration, Religion und Interkulturalität erschienen sind, neu geschärft werden. In den ausgewählten Veröffentlichungen lassen sich drei Schwerpunkte feststellen: der Themenkomplex von Flucht und Migration in der theologischen und pastoraltheologischen Rezeption, Spezifika interkultureller Pastoral im Kontext von Migrationsgemeinden sowie Interkulturalität im feministisch-theologischen Diskurs.

1. Flucht und Migration

Die umfassende Monografie von Marianne Heimbach-Steins mit dem Titel „Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit“¹ erschien im Schöningh Verlag kurz nach dem Höhepunkt der Flüchtlingswelle von 2015. Die Autorin entfaltet darin ethische Grundlagen in Form einer Annäherung an die Phänomene Flucht und Migration auf weltweiter, europäischer und deutscher Ebene. Dabei zeichnet sie die Entwicklung der Einwanderung in Deutschland seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs nach, entwirft Kennzeichen und Typen von Migration, die die Diversität von Migrationsbewegungen deutlich machen. Ein starkes Kapitel bilden die Beobachtungen zu Grenzen und Zugehörigkeiten, in denen Ambivalenzen von Grenzen, koloniale und postkoloniale Muster sowie Paradoxien von Zugehörigkeiten problematisiert werden. Thematisiert werden etwa die Besonderheit im Umgang mit Migrant*innen seitens der Nationalstaaten, die Suche nach einem postkolonialen Umgang mit Migrant*innen mit unsicherem Status. Als Zielrichtung wird die Entwicklung von Zugehörigkeitsformen angezeigt, die keine Hierarchisierung begünstigen. Im Kapitel „Integrationsethnische Orientierungen“ gibt die Autorin einen Überblick über Situation und Formen der Einwandererintegration und führt in den politischen Diskurs um Partizipation ein. Abschließend entwirft sie ethische Prüfsteine von Flüchtlingspolitik. Leitende Fragen sind der Schutz von Men-

¹ Marianne Heimbach-Steins, Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit. Migration – Zugehörigkeit – Beteiligung (Gesellschaft – Ethik – Religion 5), Paderborn 2016.

schen vor Ungerechtigkeit und Ungleichbehandlung sowie nach der Möglichkeit, der migrationsbedingten Prekarität entgegenzuwirken und Beteiligungsrechte zu stärken. Zwei Bände aus der im Aschendorff-Verlag erschienenen Reihe der „Münsteraner Beiträge zur Theologie“ (MBT neue Folge) nehmen den Zusammenhang von Flucht und Religion sowie die Frage von religiösen Identitäten in einer globalisierten Welt in den Blick. Der sehr gelungene erste Band, herausgegeben von Judith Könemann und Marie-Theres Wacker,² entfaltet im ersten Teil die Grundlagen zur Migration – historische, politische und rechtliche Zusammenhänge – und zeigt darin die Problemhorizonte verschiedener Kontexte auf. Kenan Engin analysiert die Phasen der Flucht und ihre Gründe in Syrien. Wolfgang Schonecke nimmt „Flucht und Migration in und aus Afrika“ in den Blick, Olga R. Gulina untersucht die Suche nach Heimat bei Migrant*innen und Umsiedler*innen in/aus den Ländern der ehemaligen UdSSR. Die Frage des europäischen Menschenrechtsschutzes behandelt Sabine Riedel, Fabian Wittreck das „Flüchtlings-, Migrations- und Asylrecht von 1922 bis heute“. Ein Gespräch von Jochen Redegeld mit Marie-Theres Wacker rundet diesen Teil ab. Im zweiten Teil wird aus religionswissenschaftlichen und theologischen Perspektiven nach den „Ressourcen von Religion“ gefragt, so etwa mit Amir Dziri, der aus der Ideengeschichte des Islams theologische Herausforderungen für die Gegenwart erarbeitet. Für das Alte Testament untersucht Johannes Schnocks die biblischen Zeugnisse auf Beiträge zur Migrationsdebatte. Neben mehreren ethischen Beiträgen leisten Judith Könemann und Clauß Peter Sajak den Transfer in die Religionspädagogik mit einem Plädoyer für interreligiöse und interkulturelle Bildung als notwendigen Beitrag zu gelingendem Miteinander. Besonders die Bedeutung von Religion als Ressource in den pluralen und heterogenen Prozessen und Migration heben die Beiträge in nachdrücklicher Art und Weise hervor. Das Anliegen hinter der Publikation ist, wie menschliches Zusammenleben unter pluralen und heterogenen Bedingungen gelingen kann. Tragend hierfür ist das Selbstverständnis des Christentums als „öffentliche und auf Öffentlichkeit angelegte Religion“ (S. 8), der auch die Wissenschaft unter Einbezug des jeweiligen gesellschaftlichen Kontexts zu entsprechen hat.

Der von Marianne Heimbach-Steins und Judith Könemann herausgegebene und aus einer internationalen Studententagung hervorgegangene Band „Religiöse Identitäten in einer globalisierten Welt“³ mit Beiträgen in deutscher und englischer Sprache widmet sich der Frage, wie Religionsgemeinschaften angesichts zunehmender Veränderung, Begegnung und Vernetzung mit anderen ihre Identität gestalten. Die Potenziale, aber auch Ambivalenzen von Religionen und Religionsgemeinschaften im Umgang mit Pluralität und Diversität werden hier diskutiert. Als Gliederungsschema dienen diverse

² Judith Könemann – Marie-Theres Wacker (Hg.), *Flucht und Religion. Hintergründe – Analysen – Perspektiven* (MBT neu 1), Münster 2018 (246 S.).

³ Marianne Heimbach-Steins – Judith Könemann (Hg.), *Religiöse Identitäten in einer globalisierten Welt* (MBT neu 2), Münster 2019 (245 S.).

Spannungsfelder und Verortungen sowohl in thematischer (im Blick auf Diskursfelder) als auch in lokaler Hinsicht (im Blick auf die verschiedenen Kontinente). Zu Beginn werden zentrale thematische Perspektiven bzw. Phänomene aufgezeigt: hybride Identitäten (Catherine Cornille), religiöse Identität im Spannungsfeld von Vielfalt und Einheit des Glaubens (Volker Gerhard) sowie religiöser Cosmopolitismus (Felix Wilfred). Unter der Überschrift „Zum Verhältnis religiöser Identitätsbildung und Moderne“ finden sich Beiträge aus ethischer, biblischer, sozialpsychologisch-interreligiöser und religionspädagogischer Sicht mit je eigenem Fokus, etwa auf Ethik und Lebenswandel (Walter Lesch) oder in Form einer „identitätspolitische[n] Relecture kirchlicher Dokumente“ (Viera Pirker). Die einzelnen Beiträge der weiteren inhaltlichen Hauptteile verdeutlichen jeweils Aspekte, die für bestimmte Länder oder Regionen spezifisch sind: Erörtert werden das Spannungsverhältnis von Orthodoxie und westlicher Ideenwelt in den Kontexten der Russisch-orthodoxen Kirche (Regina Elsner), das Laien-Engagement in der orthodoxen Diaspora in Frankreich (Sebastian Rimestad) und die Gemeindeliturgie in San Francisco (Richard Fabian). Der Themenkomplex „Religiöse Identität und Gender“ wird anhand zweier Kontexte, Polen und Malaysia, erschlossen. Die Besonderheit religiöser Identitätsbildung im Spannungsfeld zwischen indigener Religion und Christentum wird für Beispiele aus dem afrikanischen Kontinent aufgezeigt. Für die Regionen Lateinamerikas wird das Phänomen des Pentekostalismus behandelt. Für den Bereich von Südostasien liegt der Fokus auf dem Umgang mit religiöser Vielfalt. Es wird deutlich, wie tiefgreifend die Konsequenzen von Migration für (religiöse) Identitätsprozesse und wie vielfältig und komplex die Felder sind, die sie umfassen. Angesichts dieser Komplexität wird ersichtlich, dass der Band nur ausgewählte Diskurse herausgreifen und vertiefen kann. Eine Reflexion über die Konsequenzen und Bewältigungsstrategien im Umgang mit diesen vielfältigen religiösen Identitätsprozessen wäre ein weiterführendes Thema.

Beide interdisziplinär angelegten Bände veranschaulichen sehr deutlich, wie vielschichtig die Kontexte von Migration, ihre Ursachen und Entwicklungsverläufe sind, und zeigen ihre Verwobenheit mit politischen und kulturellen Begebenheiten sowie die unterschiedlichen religiösen Bewältigungs- und Bearbeitungsformen.

Regina Polak verfasste für den Grünewald Verlag ein zweibändiges Werk (2017), das explizit pastoraltheologisch angelegt ist und die Migration als theologischen Ort und als „Zeichen der Zeit“ beleuchtet.⁴ Deutlich wird darin ein dezidiert gesellschaftspolitischer Ansatz praktischer Theologie. Band 1 entfaltet die Grundlagen einer Verortung von Migration im Kontext der (Pastoral)Theologie. Er erörtert Herausforderung und Chance von Migration und stellt sie in den Horizont der „Heimkehr zu Gott und seiner Sozialordnung“. Im Anschluss werden sozialwissenschaftliche Zugänge von Religion im

⁴ Regina Polak, Migration, Flucht und Religion. Praktisch-theologische Beiträge, Band 1: Grundlagen, Ostfildern 2017 (285 S.); Regina Polak, Migration, Flucht und Religion. Praktisch-theologische Beiträge, Band 2: Durchführungen und Konsequenzen, Ostfildern 2017 (334 S.).

Kontext von Migration vorgestellt. Auch empirische Grundlagenstudien fließen hier ein, eine empirische Erhebung zur katholischen Migrationsgemeinde in Wien sowie eine Studie, die Erfahrungen von Migrant*innen rezipiert. Abschließend wird eine Auswahl von Konzepten zur Integration diskutiert, etwa das Modell der Akkulturation von John W. Berry oder der partizipativen Integration von Wolfgang Vorkamp.

Band 2 befasst sich mit „Durchführungen und Konsequenzen“, wobei die Schlüsselbegriffe aus dem ersten Band wieder aufgegriffen werden. Das Konzept der „Convivenz“ ist dabei leitend. Es bietet ein Modell für das Zusammenleben in Diversität, das auf den Ebenen Leben – Lernen – Feiern gründet. Die Diversifizierung, die Migration in der katholischen Kirche bedeutet, wird kritisch diskutiert und Migration im Kontext von Katholizität beleuchtet. Hier schließt die Autorin an die Grundlegungen des ersten Bands an und entwickelt „Bausteine einer Theologie der Migration“. Die beiden Bände sind eine Art praktisch-theologisches Handbuch zum Thema Migration mit unterschiedlichen, nicht immer miteinander in Beziehung gesetzten Elementen – seien es Studien oder der Überblick über Konzepte und Theorien um die Migrationsthematik und -theologie. Eine Leerstelle ist eine kritische Auseinandersetzung mit dem tatsächlichen Umgang auf strukturell-kirchlicher Ebene oder auch mit den Grenzen und Schwächen von Migrationsgemeinden.

2. Interkulturelle Pastoral – empirische Studien zu fremdsprachigen Gemeinden in der Schweiz

Vom Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut wurden 2017 zwei monografische Studien zu christlichen Migrationsgemeinden in der Schweiz herausgegeben. Beide verdanken sich empirischen Erhebungen und nehmen Fragen in den Blick, die die Religiosität und die Besonderheit von Migrationsgemeinden untersuchen, wobei der Fokus auf spanischen und lateinamerikanischen Migrant*innen liegt. Beide arbeiten mit biografisch-narrativen Leitfadeninterviews und nutzen als Auswertungsmethode die „Grounded Theory“ nach Glaser/Strauß.

Simon Foppa erforscht in seiner Dissertation „Kirche und Gemeinschaft in Migration. Soziale Unterstützung in christlichen Migrationsgemeinden“⁵ die soziale Funktion von Migrant*innengemeinden in der Schweiz. Neben einer geschichtlichen Verortung sowohl der Kirchen in Spanien und Lateinamerika als auch der Schweizer Migrationsgemeinden in ihrer Vielfalt bildet der Schwerpunkt die Auswertung einer Umfrage zu soziale Unterstützungsfunktionen von Gemeinden. Das empirisch angelegte Forschungsdesign setzt einen religionspsychologischen Akzent vor dem Theoriehintergrund des transaktionalen Stress-Coping-Modells. Die Interviewstudie mit biografi-

⁵ Simon Foppa, Kirche und Gemeinschaft in Migration. Soziale Unterstützung in Migrationsgemeinden (Edition spi), St. Gallen 2019 (434 S.).

schen und Experteninterviews wird ergänzt von teilnehmender Beobachtung an den beiden als Fallbeispiel ausgewählten Gemeinden, der katholischen Mission im Kanton Zürich und der pentekostalen Gemeinde. So werden unterstützende Faktoren der Gemeinde und die Prozesse der sozialen Integration herausgearbeitet. Die Arbeit der Migrationsgemeinden wird dabei gewürdigt, aber auch eingehend kritisch diskutiert.

Die Studie von Eva Baumann-Neuhaus fragt nach der Bedeutung von Religion als Ressource für Migrant*innen, die aus ihren Lebenskontexten entwurzelt an den neuen Orten Orientierungs- und Bewältigungsstrategien brauchen, um in der neuen Kultur an- und zurechtzukommen.⁶ Als theoretischen Rahmen spannt sie die Bezüge von Biografie als Ordnungskonzept und Biografie und Religion auf. Aus den Interviews mit spanischstämmigen und lateinamerikanischen Migrant*innen entwickelt Baumann eine Typologie von Formen der Bearbeitung von Diskontinuität und Kontingenz. Die Rolle von Religion als „biographierelevante Ressource in der Migration“ diskutiert sie schließlich auf der Ebene des Kontexts im Bereich von Gesellschaft, Familie und Gemeinschaft, auf der Ebene des Subjekts und auf der intermediären Ebene im Bereich von Sozialraum und Kommunikationsstrukturen.

In der Arbeit von Eva Baumann-Neuhaus liegt der Fokus auf den biografischen, individuellen Erfahrungen und den daraus erhobenen religiösen Ressourcen, bei Simon Foppa dagegen stärker auf der Gemeinde, also der Bedeutung der sozialen Strukturen und dem besonderen Typus christlicher Gemeinde. Beide erarbeiten wesentliche Einsichten zu einer bislang wenig beachteten Gruppe von Christ*innen, die in Zukunft immer stärker in der religiösen Landschaft in Europa sichtbar werden wird.

3. Interkulturelle Frauenstimmen in der Theologie

Einen Sammelband aus Frauenperspektive legen Virginia Azcuy und Margit Eckholt beim Grünewald Verlag vor und sammeln darin zahlreiche Beiträge von Theologinnen aus aller Welt.⁷ Autorinnen aus verschiedenen Kulturen, v.a. aus Deutschland, den USA und Ländern Lateinamerikas, thematisieren kulturelle Phänomene vor dem Hintergrund eines „fragilen Friedens“. Interkulturalität ist hier nicht explizites, sondern inhärentes Thema, indem „Bruchstellen des interkulturellen Dialogs“ (S. 10) aufgegriffen werden. Der Band ist in fünf Teile gegliedert. Der erste Teil entfaltet grundlegend friedentheologische Überlegungen. Margit Eckholt führt aus fundamentaltheologischer Sicht in das Konzept der Friedenstheologie als Antwort auf die Anfragen gegenwärtiger Migrationsbewegungen ein, Virginia Azcuy beleuchtet das Thema im Blick auf die Theologie der Zeichen der Zeit. Daneben finden sich unter anderem Beiträge mit

⁶ Eva Baumann-Neuhaus, *Glaube in Migration. Religion als Ressource in Biographien christlicher Migrantinnen und Migranten*, (Edition spi), St. Gallen 2019 (346 S.).

⁷ Virginia Azcuy – Margit Eckholt (Hg.), *Friedens-Räume. Interkulturelle Friedenstheologie in feministisch-befreiungstheologischen Perspektiven*, Ostfildern 2018 (461 S.).

ekkesiologischen und christologischen Zugängen, mit feministischem und dekonstruktivistischem Ansatz. Der zweite Teil erschließt „Schöpfungsräume: biblisch, indigene und umweltethische Perspektiven“ und fokussiert etwa Psalm 33 oder das Konzept des guten Lebens (Birgit Weiler und Michelle Becka). Der dritte Teil kreist um die Begriffe Migration und Verwundbarkeit im Kontext von Friedensethik. Der vierte Teil stellt biografisch-lebensgeschichtlich orientierte Beiträge zu Krieg, Erinnerung, Gewalt und Versöhnung dar. Hier kommen „Frauenstimmen“, will sagen die konkrete (Unrechts-)Erfahrung von Frauen in besonderer Weise zur Geltung. Der fünfte Teil stellt die Frage nach Friedensbildung und Friedenserziehung in den Mittelpunkt und gibt somit einen pädagogischen Ausblick, indem etwa von Judith Könemann das Konzept der Friedenspädagogik vorgestellt und in den Beiträgen von Janine Redemann und Mariel Caldas auch die digitale Welt als ein möglicher Friedensraum diskutiert wird.

Die Autorinnen – aufgrund der Vielzahl können nicht alle namentlich genannt werden – stehen nicht nur für vielfältige Kultur-, sondern auch für diverse (theologische) Fachwelten. Durch ihre Vielstimmigkeit erreicht der Band ein zentrales Anliegen interkultureller Theologie und Methodik: in Interdisziplinarität kulturelle Perspektiven, Vielfalt und Perspektivendifferenz aufzuzeigen, auch wenn die Beiträge nicht aufeinander Bezug nehmen und so selbst keinen Dialog abbilden. Zugleich ist mit dem Fokus auf der Friedenstheologie ein grundlegendes Ziel interkulturellen Forschens aufgezeigt: Friedens-Räume zu schaffen, die allen zugänglich sind.

Aus der Zusammenschau der methodisch wie thematisch diversen Bücher, die hier besprochen wurden, lassen sich abschließend einige kurze Beobachtungen ableiten. Interkulturalität kann kirchlich wie gesellschaftlich als „Normalerfahrung“ gelten und stellt bei Weitem kein Randphänomen mehr dar. Dabei sind die vielfältigen Kontexte zu beachten, in denen sich interkulturelle Prozesse vollziehen und ihre Bearbeitung bedeutsam wird. Bei aller Verschiedenheit der Zugänge und Zuspitzungen kommt immer wieder das Thema der Identitätsbearbeitung zur Sprache. So bleibt zu erwarten, dass die Phänomene Migration, Flucht und ihre Verwobenheit mit Religion noch lange aktuell bleiben und die theologische Forschung beschäftigen werden.

Prof. Dr. Katharina Karl
Professur für Pastoraltheologie
Ostenstraße 26
D-85072 Eichstätt
+49 (0)8421 93-21190
katharina.karl(at)ku(dot)de
www.ku.de/thf/pastoraltheologie