



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

Missionarisch Kirche sein?

Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten
zur Sendung der Kirche in Deutschland

Arnd Bünker

Arnd Bünker

Missionarisch Kirche sein?



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

Reihe II

Band 3

Arnd Bünker

Missionarisch Kirche sein?

Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten
zur Sendung der Kirche in Deutschland

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

herausgegeben von der Universitäts- und Landesbibliothek Münster

<http://www.ulb.uni-muenster.de>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Buch steht gleichzeitig in einer elektronischen Version über den Publikations- und Archivierungsserver der WWU Münster zur Verfügung.

<http://www.ulb.uni-muenster.de/wissenschaftliche-schriften>

Arnd Bünker

„Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland“

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, Reihe II, Band 3

© 2010 der vorliegenden Ausgabe:

Die Reihe „Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster“ erscheint im Verlagshaus Monsenstein und Vannerdat OHG Münster

www.mv-wissenschaft.com

ISBN 978-3-8405-0023-7

(Druckausgabe)

URN [urn:nbn:de:hbz:6-66459640259](http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:6-66459640259)

(elektronische Version)

© 2010 Arnd Bünker

Alle Rechte vorbehalten

Satz: Oliver Auditor

Umschlag: MV-Verlag

Druck und Bindung: MV-Verlag

Inhaltsverzeichnis

Vorwort zur Neuauflage	1
I. Wissenssoziologische Überlegungen zum Verständnis von Mission	3
1. Der Religionsbegriff in der Kritik	3
1.1 Allgemeines wissenssoziologisches Verständnis von Religion	6
1.2 Die Lebenswelt als Bezugspunkt von Wissen	7
1.3 Grenzen der Lebenswelt	12
1.4 Transzendenzbegriff	13
1.5 Soziale Objektivierung von Religion	18
1.6 Gesellschaftliche Institutionalisierung von Religion	23
1.7 Zusammenfassende Darstellung	28
2. Moderne Gesellschaft als Kontext der Religion	29
2.1 Wissenskonstruktion unter Modernisierungsbedingungen	29
2.2 Pluralisierung der Lebenswelten	38
2.3 Grenzen modernisierter Lebenswelten	44
2.4 Veränderte Transzendenzerfahrung	50
2.5 Multiple Prozesse sozialer Objektivierungen	59
2.6 Institutionen unter Modernisierungsdruck	65
2.7 Religion im Kontext der Modernisierung	75
3. Rückfragen	77
3.1 Religion im Kontext der Globalisierung	77
3.2 Soziale Voraussetzungen für wählbares Wissen	79
3.3 Wissenssoziologische 'Religion' und theologischer Anspruch an 'Wissen'	92

4.	Missionstheologische Modelle religiösen Wissens	99
4.1	Evangelische Missionstheologie:	
	Konzepte der Missio Dei	99
4.1.1	Missio Dei als Bekehrung zum rettenden Glaubenswissen	100
4.1.2	Missio Dei als Teilnahme am Heilshandeln Gottes	106
4.2	Katholische Missionstheologie: Weltauftrag oder Ekklesiozentrik	116
II.	Missionsverständnis in kirchlichen Stellungnahmen	125
1.	Der Wandel des Missionsverständnisses in den Kirchen	125
1.1	Missionstheologische Überlegungen der ökumenischen Weltmissionskonferenzen bis 1963	125
1.1.1	Edinburgh	125
1.1.2	Jerusalem	127
1.1.3	Tambaram	129
1.1.4	Whitby	131
1.1.5	Willingen	131
1.1.6	Achimota	135
1.1.7	Mexico City	136
1.2	Umbrüche in der katholischen Missionslehre des 20. Jahrhunderts bis zum Konzil	137
1.2.1	Frühe Prozesse des Umdenkens	137
1.2.2	Zweites Vatikanisches Konzil	140
	1.2.2.1 Zur Frage der Einordnung	140
	1.2.2.2 'Lumen Gentium'	143
	1.2.2.3 'Gaudium et spes'	149
	1.2.2.4 'Ad gentes'	155
2.	Wege der Rezeption in der katholischen Kirche	160
2.1	Gesamtkirchliche Rezeption	160
2.1.1	'Ecclesiae Sanctae' und die erste Bischofssynode	161
2.1.2	'Populorum progressio'	162
2.1.3	'Octogesima adveniens'	163

2.1.4	Zweite und dritte Bischofssynode	165
2.1.5	'Evangelii nuntiandi'	167
2.1.6	Weitere Bischofssynoden	179
2.1.7	'Redemptoris Missio'	181
2.2	Kontinentalkirchliche Rezeption	191
2.2.1	Lateinamerika: CELAM	192
2.2.1.1	Medellín	192
2.2.1.2	Puebla	197
2.2.1.3	Santo Domingo	205
2.2.2	Afrika: AMECEA und SECAM	214
2.2.3	Asien: FABC	218
2.2.4	Europa: CCEE	225
2.2.4.1	V. Symposium	229
2.2.4.2	VI. Symposium	237
2.2.4.3	Ökumenische Zusammenarbeit	240
2.3	Die römischen Kontinentalsynoden	244
2.3.1	'Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat'	246
2.3.2	'Ecclesia in Africa'	248
2.3.3	'Ecclesia in America'	251
2.3.4	'Ecclesia in Asia'	254
2.3.5	'Ecclesia in Europa'	258

III. Missionsländer Deutschland und Frankreich 263

1.	Missionsland Deutschland	263
1.1	Josef Pieper	267
1.2	Alfred Delp	274
1.3	Ivo Zeiger	286
2.	Missionsland Frankreich	297
2.1	Yves Daniel und Henry Godin	297
2.2	Der Einfluss Marie-Dominique Chenu	309
2.2.1	Unterschiedliche Inkarnationsverständnisse	311
2.2.2	Konsequenzen	319

3.	Vergleich und Rückfragen	324
3.1	Mission in Deutschland im Vergleich	325
3.1.1	Pieper und Delp: kognitive Vermittlung oder diakonale Praxis	325
3.1.2	Pieper und Zeiger: Ur-Auftrag der Kirche oder Praxis der Bestandssicherung	327
3.1.3	Delp und Zeiger: Risiko der Heilssendung oder Schutz der Heilsanstalt	328
3.2	Mission in Deutschland und Frankreich im Vergleich . . .	332
3.2.1	Daniel/Godin und Pieper: soziale Verchristlichung oder intellektuelle Vermittlung . . .	332
3.2.2	Daniel/Godin und Delp: kommunikative Heilsgemeinschaft oder konfliktsendende . . .	334
3.2.3	Daniel/Godin und Zeiger: Praxis der Entinstitutionalisierung oder Institutionsaufbau . . .	342
3.3	Missionarische Perspektiven vor dem Konzil	350

IV. 'Proposer la foi' – Zum Impuls der französischen Bischöfe 355

1.	Den Glauben anbieten – Der Brief der französischen Bischöfe	355
1.1	'Proposer la foi' – Der Brief	357
1.1.1	Ortsbestimmung der Katholiken in Frankreich . . .	361
	1.1.1.a Wissenssoziologische Kommentierung . . .	365
1.1.2	Glaubensbestimmung als Voraussetzung des Anbietens	368
	1.1.2.a Wissenssoziologische Kommentierung . . .	371
1.1.3	Leitlinien für eine Pastoral des Glaubensangebots	374
	1.1.3.a Wissenssoziologische Kommentierung . . .	380
1.2	Kritik	382
1.2.1	Missionarische Unentschiedenheit	382
1.2.2	Ekklesiozentrische Wahrnehmungsverzerrung . . .	384
1.2.3	Logik missionarischen Handelns	388
1.2.4	Praktischer Missionsverlust	390

1.2.5	Offizielles Missionsbewusstsein	394
1.2.6	Parochiale Begrenzung des Missionsbewusstseins	396
2.	Den Glauben vorschlagen – Kreative Rezeption	399
2.1	Das Konzept des Vorschlagens	399
2.2	Die Wahrnehmungsweise	401
2.2.1	Teilnehmende Situationsvergewisserung	402
2.2.2	Theologische Deutungsgrundlage	404
2.3	Ekklesiologische Perspektive	406
2.3.1	Ekklesiologische Konsequenzen	406
2.3.2	Kirche als Ort des Erkennens	408
2.3.3	Kirche als Sakrament	409
2.4	Missiologische Konsequenzen	412
2.4.1	Die eine Evangelisierung	412
2.4.2	Kirche und Gesellschaft	414
2.4.3	Missionarische Beziehung	416
2.5	Kritik	419
2.5.1	Übersetzungsrelevanz	419
2.5.2	Wissenskonstruktion	420
2.5.3	Plausibilisierungsgemeinschaft	425
2.5.4	Kirche ohne Gesellschaft	430
2.5.5	Begrenzte Reichweite	434
V.	'Zeit zur Aussaat' – Zum Impuls der deutschen Bischöfe .	439
1.	'Zeit zur Aussaat'. Missionarisch Kirche sein	439
1.1	Das Geleitwort	440
1.1.a	Wissenssoziologische Kommentierung	441
1.2	Das Schreiben	442
1.2.1	Missionarische Situation	442
1.2.1.a	Wissenssoziologische Kommentierung	445
1.2.2	Spirituelle Vergewisserung	447
1.2.2.a	Wissenssoziologische Kommentierung	449
1.2.3	Missionarische Verkündigung	450
1.2.3.a	Wissenssoziologische Kommentierung	458

1.3	Der Brief	459
	1.3.a Wissenssoziologische Kommentierung	462
2.	Missionswissenschaftliche Analyse	463
2.1	Das missionarische Selbstverständnis	463
2.1.1	Biblische Deutungsmodelle	463
	2.1.1.1 Mk 4, 1-20. 26-29	465
	2.1.1.2 1 Petr 3, 13-17	470
	2.1.1.3 Mt 28, 18-20	475
2.1.2	Metaphorik des missionarischen Selbstverständnisses	478
	2.1.2.1 Die Aussaat-Metapher	478
	2.1.2.2 Die Sämann-Metapher	480
	2.1.2.3 Die Zeit-Metapher	481
	2.1.2.4 Die Frucht-Metapher	482
2.2	Die Wahrnehmung der Umwelt der Kirche	483
	2.2.1 Die Kontextwahrnehmung der Bischöfe	483
	2.2.2 Die Sicht der Bischöfe auf die Menschen außerhalb der Kirche	487
2.3	Konsequenzen für das Missionsverständnis	492
	2.3.1 Mission als Christenvermehrung	492
	2.3.2 Communio und Missio	495
	2.3.3 Kirche und Reich Gottes	498
2.4	Konsequenzen für eine missionarische Praxis	501
	2.4.1 Monolog, Dialog und Inkulturation	501
	2.4.2 Primat der Wortverkündigung	504
	2.4.3 Mission durch profilierte Personalisierung	507
	2.4.4 Mission als Hauptamtlichenaufgabe und als Binnenraumaufgabe	509
2.5	Kritik des Missionsbegriffs	512
	2.5.1 Die Nutzung des Missionsbegriffs	512
	2.5.2 Mission oder Pastoral	519

VI. Missionarisch Kirche sein. Modelle und Optionen	527
1. Modelle missionarischen Kirche Seins	527
1.1 Modell der Mission als Verwaltungspraxis instruktionstheoretisch verstandenen religiösen Wissens .	530
1.1.1 Wissensverwaltung innerhalb der Institution . . .	532
1.1.2 Wissensverwaltung als Grenzüberschreitung . . .	537
1.1.3 Verständnis und Rolle der Institution	541
1.2 Modell der Mission als Verwaltungspraxis kommunikationstheoretisch verstandenen religiösen Wissens	545
1.2.1 Wissensverwaltung innerhalb der Institution . . .	547
1.2.2 Wissensverwaltung als Grenzüberschreitung . . .	551
1.2.3 Verständnis und Rolle der Institution	555
2. Optionen einer missionarischen Kirche in Deutschland	559
2.1 Verkündigung als Dienst an der Erinnerung	561
2.2 Zeugnis in und außerhalb der Kirche	564
2.3 Inkulturation in Lebenswelten	565
2.4 Kirchenzugehörigkeit durch Zeugnis	567
2.5 Feier als missionarische Plausibilisierungserfahrung . . .	570
2.6 Identität und Biografie als missionarische Herausforderung	571
2.7 Dezentralisierte Institutionalisierung kognitiver Minderheiten	574
2.8 Privatwelt als Ort religiöser Wissensproduktion	576
2.9 Parteilichkeit und Konfliktivität	581
2.10 Horizonterweiterung durch lebensweltliche Nachbarschaften	585
2.11 Hoffnung und Risiko missionarischen Kirche Seins	587
Konkurrierende Missionsentwürfe in Deutschland	589
Literaturverzeichnis	601

Vorwort zur Neuauflage

Ungefähr seit der Jahrtausendwende wird in den großen Kirchen in Deutschland vermehrt über Mission nachgedacht. Man kann dabei durchaus von der Chance für einen Paradigmenwechsel in der pastoralen Grundorientierung der Kirchen sprechen. Zugleich fügt sich ein solcher Wechsel auch in längerfristige Prozesse und Reflexionen ein. Er lässt sich vor diesem theologischen und kirchlichen Hintergrund kritisch reflektieren – ebenso wie vor dem Hintergrund soziologischer (in diesem Fall wissenssoziologischer) Theoriebildung. Dies markiert – in aller Kürze – das Thema der vorliegenden Arbeit.

Diese Publikation ist eine um ein Kapitel erweiterte Neuauflage der erstmals 2004 unter dem gleichen Titel erschienenen Dissertation. Die Ergänzung betrifft einen Beitrag, der auf das Schreiben der deutschen Bischöfe *„Allen Völkern Sein Heil“ Die Mission der Weltkirche* (Bonn 2004) Bezug nimmt, das erst nach Abgabe der Dissertation veröffentlicht wurde. Die Offenheit des Missionsbegriffs für ganz unterschiedliche Konkretionen und Vorstellungen einer „missionarischen Kirche“ und ihrer Praxis der Kommunikation des Evangeliums lässt sich hier gut dokumentieren. Das neue Kapitel am Schluss der Arbeit entspricht dem Beitrag: *Konkurrierende Missionsentwürfe in Deutschland. Missionswissenschaft und ‚missionarische‘ Interessen*, in: Arnd Bünker / Ludger Weckel (Hg.): *„... ihr werdet meine Zeugen sein...“ Rückmeldungen aus einer störrischen theologischen Disziplin*, Freiburg 2005, 280-289. Ich danke dem Verlag Herder für die Abdruckgenehmigung.

Die vorliegende ergänzte Neuauflage wäre nicht möglich gewesen ohne die Mühe der Satzerstellung, für die ich Oliver Andreas Auditor sehr herzlich danke.

St. Gallen
Arnd Bünker

I. Wissenssoziologische Überlegungen zum Verständnis von Mission¹

1. Der Religionsbegriff in der Kritik

Der Religionsbegriff erfährt heute starke Kritik. Diese geht sogar – mit Franz-Xaver Kaufmann – so weit, vorzuschlagen, auf den Gebrauch des Wortes ganz zu verzichten. Kaufmann meint, dass der Religionsbegriff (wie auch der Kirchenbegriff) „gängige Münze geworden sei“², um das allgemein Christliche zu benennen. Die kritischen Einwände Kaufmanns sollen nicht übergangen werden. Dennoch möchte ich an dem gesellschaftlich breit etablierten Religionsbegriff nicht vorbeisehen. Der Begriff der Religion ist vielleicht gerade deshalb missionstheologisch interessant, weil die von Kaufmann eingebrachte Kritik an ihm zutrifft: „Der Begriff der Religion hat sich in der Tat verselbständigt und vom theologischen Sprachgebrauch emanzipiert. [...]; der Religionsbegriff selbst ist inzwischen sozusagen säkularisiert worden und bezeichnet heute einen Bereich, der irgendwie mit Sinnstiftung zu tun hat.“³

Dieser Hinweis Kaufmanns deutet den Entstehungsort des Religionsbegriffs an, nämlich die durch die Reformation geprägten Länder Europas. Religion ist ein gesellschaftliches Konzept zur Bewältigung der durch die kon-

¹ Zusammenfassende und bündelnde Auszüge der hier dargestellten Überlegungen zum wissenssoziologischen Religionsbegriff habe ich bereits in meiner unveröffentlichten Diplomarbeit im Fach Sozialpädagogik an der Katholischen Fachhochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Münster, mit dem Titel *Suchbewegungen katholischer Erwachsenenbildung. Das 'Freie Theologische Seminar' – Entwicklung und Bewährung* (1998, insbesondere die Seiten 27-49) vorgelegt.

² Kaufmann 1997:73.

³ Kaufmann 1997:73 „Im Übrigen zeigt die Begriffsgeschichte, daß es sich bei Religion um einen ausgesprochen modernen Begriff handelt, der vor dem 18. Jahrhundert kaum eine Rolle spielt. Er kommt eigentlich erst im Zusammenhang mit dem Versuch auf, eine Argumentationsebene jenseits der untereinander zerstrittenen Konfessionen zu finden.“ (Ebd.).

fessionell zersplitterten Christentümer ausgelösten gesellschaftlichen Krisen. Insbesondere die so genannten Religionskriege, vor allem der Dreißigjährige Krieg, zwangen die europäischen Länder zu einer Neubestimmung des Verhältnisses von konfessionellen Christentümern und gesellschaftlicher Macht.

Der Begriff der Religion kann also als kontextuelle Beschreibungsweise des Christentums in Mitteleuropa bzw. in den Ländern der Reformation dienen. Dann gehört zu ihr die Auseinandersetzung mit der Frage nach Säkularisierung und nach Bedeutungsverschiebungen in der Verhältnisbestimmung dieser Begriffe in einer sich wandelnden Gesellschaft.⁴ Ein sich verändernder Kontext führt daher auch zu neuen Erschließungsversuchen und -zwängen des eigenen Selbstverständnisses als Religion (oder Nicht-Religion).⁵ Die Nutzung des Religionsbegriffs als Ausgangspunkt weiterer Überlegungen zum Verständnis von Mission in unserem eigenen Kontext darf jedoch nicht missverstanden werden im Sinne einer voreiligen Anerkennung der normativen Kraft dieses Begriffs in einer fixierten Form. Die Trennung von Säkulum und Religio als Trennung von Staat und Kirche leuchtet zwar auf institutioneller Ebene ein, muss aber hinsichtlich ihrer gegenseitig kommunizierten Inhalte und Ansprüche noch überprüft werden. Es bleibt zu fragen, ob und inwiefern christlicher Glaube und /oder Kirche auch aus ihrem Selbstverständnis heraus noch positiv begründen können, warum sie sich als 'Religion' verstehen können. War beispielsweise die Situation der Religionskriege als frühe Zeit der Säkularisierung gewissermaßen 'religionsbildend' im Selbstverständnis der Konfessionen und ihrer Institutionen, so muss heute gefragt werden, ob das institutionelle Gewicht der Kirchen und ihre gesellschaftliche Relevanz gegenwärtig noch so bestehen wie früher.⁶ Anders formuliert: der Religionsbegriff konnte in der

⁴ Vgl. die Kritik an der Beschreibung der Säkularisierung als zielgerichtetem Prozess bei Antes 1996:7-10.

⁵ Vgl. die Religionsablehnung Barths, der Religion als 'Sache des gottlosen Menschen' (vgl. Barth 1948:305-357) kennzeichnete – eine Feststellung, die in der Krisenerfahrung einer christlichen Religions-Selbstwahrnehmung wurzelte, in der das Verhältnis von Glaube und Kirche gegenüber der Gesellschaft und ihrer Funktionalisierungstendenz neu – hier dialektisch-theologisch – beschrieben werden sollte.

⁶ Zur veränderten Situation christlicher Religion in Europa vgl. Lienemann-Perrin 1999:174f.

nachreformatorischen Zeit seiner Entwicklung auf einem bestimmten institutionellen Stand der christlichen Konfessionen aufbauen, und sie stabilisierten ihn zugleich: in der Lösung des Westfälischen Friedens wurden territoriale Konfessionsmonopole mit institutionellen Monopolisierungen verbunden. Solchermaßen konkurrenzlose Religion, vollständig identifiziert mit einer konfessionell bestimmten Kirche, konnte als Parallelwelt zur übrigen Welt bestehen und ihr gemeinsames Auskommen suchen.⁷

Die kontextuell geprägte Herkunft des Religionskonzepts zeigt sich nicht zuletzt in der interkulturellen bzw. interreligiösen Erfahrung des Christentums. Im Zuge europäischer Expansionsbewegungen wurde das eigene Verständnis von Religion auf andere 'Religionen' übertragen, wobei die europäischen Entstehungsbedingungen des Begriffs nicht mitberücksichtigt wurden.⁸ Heute stellen vor allem auch asiatische christliche Theologen kritische Rückfragen an das Selbstverständnis als 'Religion', da die ihnen begegnenden 'Religionen' (z.B. Hinduismus, Islam...) nicht wie das Christentum in Europa als unabhängige Systeme im Verhältnis zur Gesamtgesellschaft gesehen werden. Weder der Hinduismus noch der Islam erlauben eine einfache Trennung zwischen politischer, kultureller und 'religiöser' Sphäre, jedenfalls nicht durch einen Definitionsdruck auf jede Religion seitens des Westens. Jede 'Religion' ist anders Religion. Wenn in manchen Veröffentlichungen Religionen vergleichend nebeneinander gestellt werden, dann werden in der Regel nur einzelne Phänomene parallelisiert, wie zum Beispiel Lehraussagen, ohne zu thematisieren, welche Rolle solche Lehren in den verschiedenen Religionen spielen. Aus christlich-europäischer Perspektive wird so das eigene (kontextuell geformte) Religionsverständnis zum Vergleichspunkt mit anderen Religionen gemacht, ohne zu fragen, ob so dem Selbstverständnis anderer Religionen Rechnung getragen wird.⁹ Ein anderes, ganzheitlicheres Vorgehen nimmt Religionen auch in ihrer Geschichte, ihrer sozialen Gestalt, ihrer gesellschaftlichen Verortung, ihren Lehren,

⁷ Vgl. Kaufmann 2000:87f.

⁸ Vgl. dazu Waldenfels 1991:414f.

⁹ Vgl. Waldenfels 1985:33-38, 111-118, 212-228.

Werten usw. in den Blick.¹⁰ Interreligiöse Begegnung wird, wo das Problem der grundsätzlichen Verschiedenheit im religiösen Selbstverständnis bewusst wird, zunehmend in den verschiedenen Konzepten des 'Dialogs des Lebens'¹¹ oder der 'Konvivenz'¹² beschrieben.

Für die Frage nach einem kontextuellen Verständnis von Mission in Deutschland bietet sich der Religionsbegriff an, da er zum einen in das Selbstverständnis des Christentums Eingang gefunden hat, zum anderen auch aus gesellschaftlicher Perspektive benutzt wird und zum Dritten innerhalb einer sich entwickelnden Gesellschaft als ein dynamischer Begriff erscheint, der sich weder durch gesellschaftliche Definition noch durch kirchlich-institutionelle Inbeschlagnahme als kontrollierbar erweist. Damit zeigt sich 'Religion' auch als problemanzeigender Begriff, der kontextuell je neu beschrieben werden muss.

1.1 Allgemeines wissenssoziologisches Verständnis von Religion

Insbesondere die wissenssoziologischen Untersuchungen zum Problem der Religion, wie sie vor allem von Thomas Luckmann und Peter Ludwig Berger vorgelegt wurden, sollen helfen, die gegenwärtigen religiösen Herausforderungen zu verstehen, um dann nach der christlichen Antwort zu fragen, die nicht soziologisch diktiert werden kann, sondern die von der christlichen 'Religion' aus ihrem eigenen religiösen Selbstverständnis heraus entwickelt werden muss.

Um nun zunächst das wissenssoziologische Verständnis von Religion herauszustellen, möchte ich in zwei Schritten vorgehen. Zuerst soll das allgemeine Verständnis der Religion aus wissenssoziologischer Perspektive dargestellt werden. Anschließend wird im zweiten Schritt der erarbeitete Religionsbegriff in den Kontext eines modernen gesellschaftlichen Umfeldes eingesetzt, um die Bedeutung dieser speziellen Situation für die Religion zu eruieren. Der Ausarbeitung dieses Abschnitts ist voran zu stellen, dass

¹⁰ Vgl. Antes 1996.

¹¹ Vgl. Labayen 1990:343-345, Evers 1992 und vgl. auch Amaladoss 1998.

¹² Vgl. Sundermeier 1999, Becker 2000.

auch innerhalb der Wissenssoziologie in sehr unterschiedlicher Weise von Religion gesprochen wird.¹³ Die folgenden Ausführungen sollen aber einen Überblick über die Gemeinsamkeiten darstellen. Differenzen zwischen den Sichtweisen der Soziologen werden zwar genannt, einer ausführlichen Diskussion möchte ich mich aber enthalten, um im Rahmen der missionstheologischen Fragestellung möglichst rasch zu einem operationalisierbaren Religionsverständnis zu gelangen.

1.2 Die Lebenswelt als Bezugspunkt von Wissen

Für die Frage nach einer wissenssoziologischen Bedeutungskklärung des Religionsbegriffs ist Alfred Schütz besonders zu erwähnen. In seinem von Thomas Luckmann bearbeiteten und herausgegebenen Werk *Strukturen der Lebenswelt*¹⁴ wird Religion in Abgrenzung zur 'natürlichen Weltanschauung' beschrieben.¹⁵ Religion kann im Kontext wissenssoziologischer Forschung also von vornherein als vom theologischen Sprachgebrauch emanzipiert gelten. Wenn Religion von natürlicher Weltanschauung abgegrenzt wird, dann bedeutet dies noch nicht, dass Religion schon automatisch als übernatürliches Offenbarungsergebnis unter theologischer Zuständigkeit aufgefasst werden muss.¹⁶

Zunächst soll jetzt dargestellt werden, was sich hinter dem Konzept der natürlichen Weltanschauung verbirgt: Die natürliche Weltanschauung be-

¹³ Die unterschiedlichen Entwicklungen im Umgang mit der Auffassung von Religion und Transzendenz kommen bei Peter Ludwig Berger und Thomas Luckmann besonders stark zur Geltung. Hubert Knoblauch weist darauf hin, wenn er sagt, dass Luckmann und Berger 1963 „eine wissenssoziologische Perspektive der Religionssoziologie (von deren funktionaler Ausrichtung nicht Luckmann, sondern Berger später abrücken sollte)“ (Knoblauch 1991:8) entwickelten.

¹⁴ Schütz/Luckmann 1994:I und II.

¹⁵ Vgl. Schütz/Luckmann 1994:I, 25.

¹⁶ Das Begriffspaar 'natürlich' – 'übernatürlich' benutzt Berger. Zum Verhältnis von natürlicher und übernatürlicher Wirklichkeit schreibt er: Der „Bereich eines als Gewißheit empfundenen 'Natürlichen' (nicht notwendig 'Natur', etwa im Sinne des Rationalismus des 18. Jahrhunderts) ist es, dem gegenüber die Religion eine 'übernatürliche' Wirklichkeit postuliert.“ (Berger 1991:21).

zeichnet die Grundstrukturen vorwissenschaftlichen Denkens über Wirklichkeit aus dem Kontakt des Menschen mit seiner alltäglich erfahrenen Lebenswelt.¹⁷ Dabei gilt die Lebenswelt als Verständigungsort unter Mitmenschen, der selber als schlicht gegeben vorgefunden wird. Die natürliche Einstellung stellt den Menschen quasi fraglos in eine selbstverständlich wirkliche Welt.¹⁸ „Sie ist der unbefragte Boden aller Gegebenheiten sowie der fraglose Rahmen, in dem sich mir die Probleme stellen, die ich bewältigen muß.“¹⁹ Allerdings steht der Mensch nicht allein in seiner Lebenswelt. Vielmehr ist sie ein Ort intersubjektiver Vergewisserung.²⁰ Zur Konstitution dieser Intersubjektivität benennen Schütz/Luckmann sieben Merkmale:

„a) die körperliche Existenz von anderen Menschen; b) daß diese Körper mit einem Bewußtsein ausgestattet sind, das dem meinen prinzipiell ähnlich ist; c) daß die Außenwelt, Dinge in meiner Umwelt und der meiner Mitmenschen für uns die gleichen sind und grundsätzlich die gleiche

¹⁷ Vgl. die Lebensweltauffassung mit Edmund Husserls Beschreibung der 'natürlichen Einstellung' bzw. der 'natürlichen Welt': „Ich bin mir einer Welt bewußt, endlos ausgebreitet im Raum, endlos werdend und geworden in der Zeit. Ich bin mir ihrer bewußt, das sagt vor allem: ich finde sie unmittelbar anschaulich vor, ich erfahre sie. Durch Sehen, Tasten, Hören usw., in den verschiedenen Weisen sinnlicher Wahrnehmung sind körperliche Dinge in irgendeiner räumlichen Verteilung für mich einfach da, im wörtlichen oder bildlichen Sinne 'vorhanden', ob ich auf sie besonders achtsam und mit ihnen betrachtend, denkend, fühlend, wollend beschäftigt bin oder nicht.“ (Husserl 1990:131) „Die natürliche Welt aber, die Welt im gewöhnlichen Wortsinn, ist immerfort für mich da, solange ich natürlich dahinlebe.“ (Husserl 1990:135) Auch die Vorwissenschaftlichkeit des Denkens in der natürlichen Einstellung betont Husserl: „Was wir zur Charakteristik der Gegebenheit der natürlichen Einstellung und dadurch zu ihrer eigenen Charakteristik vorgelegt haben, war ein Stück reiner Beschreibung vor aller 'Theorie'“ (Husserl 1990:136).

¹⁸ Vgl. Schütz/Luckmann 1994:I, 25.

¹⁹ Schütz/Luckmann, 1994:I, 26.

²⁰ Vgl. dazu auch Husserl: „All das, was von mir selbst gilt, gilt auch, wie ich weiß, für alle anderen Menschen, die ich in meiner Umwelt vorhanden finde. Sie als Menschen erfahrend, verstehe und nehme ich sie hin als Ichsubjekte, wie ich selbst eins bin, und bezogen auf ihre natürliche Umwelt. [...] Bei all dem verständigen wir uns mit den Nebenmenschen und setzen gemeinsam eine objektive räumlich-zeitliche Wirklichkeit, als unser aller daseiende Umwelt, der wir selbst doch angehören.“ (Husserl, 1990:135f.).

*Bedeutung haben; d) daß ich mit meinen Mitmenschen in Wechselbeziehung und Wechselwirkung treten kann; e) daß ich mich – dies folgt aus den vorangegangenen Annahmen – mit ihnen verständigen kann; f) daß eine gegliederte Sozial- und Kulturwelt als Bezugsrahmen für mich und meinen Mitmenschen historisch vorgegeben ist, und zwar in einer ebenso fraglosen Weise wie die 'Naturwelt'; g) daß also die Situation, in der ich mich jeweils befinde, nur zu einem geringen Teil eine rein von mir geschaffene ist.*²¹

Die Einstellung zu dieser Lebenswelt ist von Pragmatismus bestimmt. Jeder Mensch muss sie soweit verstehen, dass er in ihr leben und handeln kann. Voraussetzung dazu ist, dass er seine Lebenswelt mittels eines bereits vorhandenen Wissensvorrats²² auslegen kann. Der Wissensvorrat beinhaltet vor allem Gebrauchsanweisungen zum Umgang mit der Alltagswelt.²³ „Statt festzustellen, eine Gesellschaft habe einen Wissensvorrat oder Wissensbestand, kann man auch sagen, sie hat kognitive Strukturen.“²⁴ Den Wissensvorrat charakterisieren Schütz/Luckmann mit Rückgriff auf Edmund Husserl als eine Summe von Typisierungen. Diese vermitteln dem Menschen den Eindruck einer Berechenbarkeit der Lebenswelt unter der Maßgabe der pragmatisch bestimmten Idealität des 'Und-so-weiter' und des 'Ich-kann-immer-wieder'.²⁵ „Eine der fundamentalen Erkenntnisse der Wis-

²¹ Schütz/Luckmann, 1994:I, 27.

²² „Im Rahmen der Wissenssoziologie beziehen sich die Worte 'Wissen', 'Wissensbestand', 'Wissensvorrat' immer auf das, was für 'Wissen' gehalten oder woran als 'Wissen' geglaubt wird. Der Terminus 'Wissen' ist, mit anderen Worten, streng neutral gegenüber der Frage, ob das in der Gesellschaft 'Gewußte' letztlich wahr oder falsch ist. Auf Wissen in diesem Sinne gründen sich alle Gesellschaften.“ (Berger 1991:26).

²³ Dabei ist der Wissensvorrat sozial garantiert, das heißt, er entstammt einem historischen Erfahrungsschatz, der sozial übermittelt wurde. Vgl. Schütz/Luckmann 1994:I, 37.

²⁴ Berger 1991:26.

²⁵ Vgl. Schütz/Luckmann 1994:I, 28f. Die Typisierungen sind Ergebnisse intersubjektiver Lebensweltkonstruktion. „Die Menschen sind auf Gedeih und Verderb soziale Wesen. Zu ihrem 'Sozial-Sein' gehört auch das, was sie denken oder von der Welt zu 'wissen' glauben. Das meiste, was wir 'wissen', haben wir von anderen, die für uns glaubwürdig sind, übernommen. Und nur weil es andere ständig bestätigen, bleibt 'Wissen' für uns ständig plausibel.“ (Berger 1991:26f.).

senssoziologie ist, daß die Einsichtigkeit bzw. Plausibilität menschlicher Wirklichkeitsvorstellungen, dessen also, was Menschen für wirklich halten, davon abhängt, daß und wie diese Vorstellungen gesellschaftlich abgestützt und abgesichert sind.“²⁶ Das die Berechenbarkeit der Lebenswelt garantierende Wissen ist gebunden an die dieses Wissen konstruierende Gesellschaft. „Konversation – Unter-Haltung im wortwörtlichen Sinne – ist es, durch die wir unser Weltverständnis gewinnen und 'bewahren'. Daraus folgt, daß unser Weltverständnis auch von der Kontinuität und Konsistenz der Unterhaltung abhängig ist und sich verändert, sobald wir die Gesprächspartner wechseln.“²⁷

Das Wissen aus der natürlichen Einstellung des Menschen gegenüber seiner Lebenswelt ist somit kein geschlossenes, logisches System, sondern es besteht aus Segmenten von Gruppenerfahrung, die nebeneinander stehen und sich teilweise überlappen können. Damit entstehen in der Lebenswelt immer wieder Bereiche der Fraglichkeit, nämlich dann, wenn unterschiedliche Auslegungskonzepte einzelner Lebensweltsegmente miteinander konkurrieren. Hier ist der Mensch zu neuer Auslegung seiner Lebenswelt gezwungen.²⁸ Unter Zuhilfenahme der Terminologie Husserls erklären Schütz/Luckmann die situationsbedingte Neuauslegungsmotivation folgendermaßen: „Wir können sagen, daß die Fraglosigkeit meiner Erfahrung 'explodiert', wenn apprizierte Aspekte eines Gegenstandes bzw. antizipierte Phasen meines Bewußtseins, zur Selbstgegebenheit gekommen, mit der vorangegangenen Erfahrung inkongruent sind.“²⁹

Der Prozess der ständigen Neuauslegungen der Lebenswelt bedeutet ein fortwährendes Sich-Verändern des Wissensvorrates. „Unser Wissensvorrat und dessen korrelative Typisierungsschemata resultieren aus dem Abbruch

²⁶ Berger 1991:61. „Ursprünglich gewinnen wir unsere Weltvorstellung von anderen Menschen, und wenn sie uns plausibel ist – und bleibt –, so hauptsächlich deshalb, weil andere an ihr festhalten und sie uns bestätigen.“ (Berger 1991:61f. und vgl. 63ff.).

²⁷ Berger 1991:62.

²⁸ Vgl. Schütz/Luckmann 1994:I, 30ff.

²⁹ Schütz/Luckmann 1994:I, 33. Zur Terminologie Husserls vgl. Husserl 1963:137-149 und Husserl 1952:162-172.

von Auslegungsprozessen und stellen die Sedimentierung vergangener Situationsproblematiken dar.“³⁰

Auf der Grundlage des intersubjektiv konstruierten Wissensvorrates kann auch von der intersubjektiven Konstituierung von Sinn-Schemata gesprochen werden. Die wesentlichen Elemente, die diese Sinnschemata konstituieren, kann die Wissenssoziologie „einzeln unter die Lupe nehmen – den Menschentypen, der sie 'bewohnt', das Netz der Unter-Haltung, mit dessen Hilfe die 'Bewohner' sich ihre jeweilige Wirklichkeit 'bewahren', die therapeutischen Praktiken und Riten und die mit ihnen zusammengehenden Legitimierungen.“³¹ Schütz/Luckmann bezeichnen Sinn als „das Resultat meiner Auslegung vergangener Erlebnisse, die von einem aktuellen Jetzt und von einem aktuell gültigen Bezugsschema reflektiv in den Griff genommen werden. [...] Demnach wird mir mein eigenes Verhalten erst in Auslegung sinnvoll.“³² Die soziale Bestätigung von Handlungssinn ermöglicht dann ein intersubjektiv institutionalisiertes Handlungsschema mit der Folge von habitualisierten Sinn-Selbstverständlichkeiten.³³

Zusammenfassend bezeichnet die natürliche Anschauung der Lebenswelt das Konstrukt intersubjektiv vergewisserten, vorwissenschaftlichen Denkens über die Alltagswirklichkeit. Dieses Wahrnehmungsergebnis unterliegt durch neue Wirklichkeitserfahrungen oder Wechsel der Interaktionspartner ständiger Neuauslegung, beinhaltet die Konstruktion von Handlungs- oder Sinnschemata und wird als pragmatisch ausgerichtet verstanden. Religion bildet einen von der natürlichen Alltagswelt abgehobenen Wirklichkeitsbereich.

³⁰ Schütz/Luckmann 1994:I, 35.

³¹ Berger 1991:64. „Wenn sich z.B. ein Katholik seinen Glauben erhalten will, so muß er mit der Plausibilitätsstruktur der Katholizismus in Verbindung bleiben. Er braucht andere Katholiken um sich herum, eine Gemeinde, die seinen Glauben ständig absichert. Am besten ist es, wenn die Menschen, die ihm am meisten bedeuten – gemeint sind die 'signifikanten anderen' (nach George Herbert Mead) –, auch katholisch sind und zur stützenden Gemeinde gehören.“ (Berger 1991:64).

³² Schütz/Luckmann 1994:I, 38.

³³ Vgl. Schütz/Luckmann 1994:I, 39.

1.3 Grenzen der Lebenswelt

Im zweiten Band der *Strukturen der Lebenswelt* werden von Schütz/Luckmann die 'Grenzen der Lebenswelt' thematisiert. Dabei gehen sie von der Alltagserfahrung des begrenzten Lebens aus.³⁴

Die tägliche Erfahrung zeitlicher und örtlicher Begrenzung des Lebens, die Erfahrung der Abhängigkeit von der Welt und die Erfahrung der Endlichkeit menschlichen Lebens eröffnen dem Menschen ein Wissen „um die 'Transzendenz' der Welt, in der er lebt“³⁵. Transzendenzenerfahrung soll hier jedoch nur bedeuten, dass es in ihr Hinweise auf Nicht-Erfahrbares gibt. Ein 'unmittelbares Erfahren' der Transzendenz (i. S. eines Außerweltlichen) gibt es im Rahmen der natürlichen Einstellung nicht.³⁶ Das Bewusstsein von einer nicht hintergehbaren Transzendenz und die dahinter liegende, dunkle und verunsichernde Dramatik angesichts dieser menschlichen Einsicht führen zu vielerlei Versuchen, „'Transzendenz' auf den Begriff zu bringen, faßbar und der gewohnten Erfahrung zugänglich zu machen, zu zähmen. Hier dürften wir es mit einer Wurzel der verschiedenen religiösen Weltansichten und auch der Philosophie zu tun haben.“³⁷ Diese religiöse Weltsicht, die sich den weltanschaulichen Prinzipien der natürlichen Einstellung widersetzt, stellt damit die Alltagswirklichkeit in Frage. Neben einem Wissensvorrat, der zu einem geregelten Leben in der Alltagswirklichkeit führt, gibt es also auch einen Wissensvorrat, der es möglich macht, die alltäglich erfahrbaren Grenzen und Brüche kognitiver Strukturen der Alltagsweltbewältigung zu integrieren. Damit wird die Alltagswirklichkeit zugleich in Frage gestellt und eingebunden in einen größeren, transzendenten Horizont. Dieses Wissen um den die Alltagswirklichkeit überschreitenden

³⁴ Vgl. Schütz/Luckmann 1994:II, 139ff.

³⁵ Schütz/Luckmann 1994:II, 140.

³⁶ „Nur wenn wir die natürliche Einstellung aufgeben und uns in eine religiöse Weltsicht versetzen, steht der Annahme nichts im Weg, daß sich außerweltlich Transzendentes dem Menschen unmittelbar enthüllen könnte. [...] Dagegen ist nicht von vornherein auszuschließen, daß es Erfahrungen geben könnte, die auf Transzendentes gerichtet sind, wenn auch 'nur' auf innerweltlich Transzendentes.“ (Schütz/Luckmann 1994:II, 143) Hier deutet sich eine Unterscheidung verschiedener 'Transendenzen' im Konzept von Schütz/Luckmann an.

³⁷ Schütz/Luckmann 1994:II, 140.

Horizont, ein Wissen, „das für wahr gehalten wird, kann existentiell (d. h. für das Sein des Individuums in der Welt) zu Ek-Stasis – im wortwörtlichen Sinne – führen, dazu also, daß man sich außerhalb der Routinegewißheiten der Alltagswelt stellt.“³⁸ In diesem Kontext erscheint es wichtig, das Wissen des Menschen um Transzendenz als Hintergrund aller konkreten Erfahrungen in der Lebenswelt zu verstehen. Damit bedeutet die religiöse Weltsicht neben der Infragestellung der Alltagswelt zugleich auch die Möglichkeit der Harmonisierung von ihr zugehörigen, aber einander zuwiderlaufenden Erfahrungen. Wenn Wissen um Transzendenz Teil der Alltagswelterfahrung ist, bildet religiöse Weltsicht den integrativen Rahmen dieser Grenzerfahrungen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die natürliche Einstellung durch die Erfahrung der Endlichkeit begrenzt wird, was die Alltagswirklichkeit in Frage stellt. Diese Grenzsituation wird mittels des Wissensvorrates der religiösen Weltsicht sinnvoll verarbeitet.

1.4 Transzendenzbegriff

Es erscheint an dieser Stelle notwendig, den häufig strapazierten Begriff der 'Transzendenz' näher zu beschreiben. Schütz/Luckmann nähern sich dem Transzendenzbegriff von zwei Seiten. Zum einen suchen sie eine Antwort auf die Frage nach der Struktur der Erfahrung, die das Wissen um Transzendenz eröffnet,³⁹ und zum anderen wird eine materiale Unterscheidung verschiedener Transendenzen unternommen.⁴⁰ In der Frage nach der Struktur der Erfahrung, die das Wissen um Transzendenz eröffnet, verweisen Schütz/Luckmann auf das so genannte 'thematische Feld' jeder Erfahrung. „Keine Erfahrung ist in sich selbst beschlossen. Ein gegenwärtiger Erfahrungskern zeigt immer auch auf Nicht-Gegenwärtiges.“⁴¹ Damit kann das Wissen um Transzendenz als Wissen darum beschrieben werden, dass jeder Erfahrungsinhalt immer über sich selbst hinaus weist.

³⁸ Berger 1991:54.

³⁹ Vgl. Schütz/Luckmann 1994:II, 144.

⁴⁰ Vgl. Schütz/Luckmann 1994:II, 146f.

⁴¹ Schütz/Luckmann 1994:II, 145 und vgl. auch Husserl 1952:162f.

Die materiale Klassifizierung der Transzendenzen fragt dann nach der Möglichkeit der direkten Erfahrung des thematischen Feldes einer vorliegenden Erfahrung.

„Je nachdem, ob das in der gegenwärtigen Erfahrung angezeigte Nicht-Erfahrene grundsätzlich genau so erfahrbar ist wie das gegenwärtig Erfahrene oder – obwohl selbst gegenwärtig – nur durch solche Anzeigen erfahrbar oder (in der gleichen Wirklichkeit) überhaupt nicht in persona erfahrbar ist, wollen wir von den 'kleinen', den 'mittleren' und den 'großen' Transzendenzen sprechen.“⁴²

Kleine Transzendenzen können als für die Alltagswirklichkeit selbstverständlich bezeichnet werden. Sie deuten an, dass die Grenzen zwischen der Ursprungserfahrung (Urpräsenz) und dem damit gegebenen Mit-Erfahrenen (Appräsenz) überschreitbar sind.⁴³ Auch die Erfahrung mittlerer Transzendenzen kann als selbstverständliche Erfahrung in der Alltagswelt begriffen werden.⁴⁴ Mittlere Transzendenzen beziehen sich für Schütz/Luckmann besonders auf den Bereich der Wahrnehmung anderer Menschen. So wird die Wahrnehmung eines anderen Menschen zunächst nur durch die äußere Ansicht ermöglicht. Dennoch erkennen sich Menschen immer auch im Rahmen einer Zumessung 'innerer' Dinge. Dieses Innere des Menschen kann aber nur mittelbar erfahren werden, nämlich durch die Äußerungen des Körpers. Der andere ist eben nicht nur als Außen erkennbar. „Die Eigenart dieses 'Wissens' besteht darin, daß einem Außen ein Innen zugesprochen wird.“⁴⁵ Das erkennende Subjekt projiziert die Selbsterfahrung des eigenen Innen-Außens auf den Mitmenschen. „Mit anderen Worten,

⁴² Schütz/Luckmann 1994:II, 146.

⁴³ Vgl. zum Beispiel die Wahrnehmung einer leeren Tasse Tee im Wohnzimmer und das mitgegebene Wissen um die Möglichkeit, neuen Tee aus der benachbarten Küche zu besorgen. Die reale Erfahrung dieser Möglichkeit besteht. Deshalb ist die Grenzüberschreitung von bloß mitgegebener aber noch nicht gegenwärtiger Erfahrung zu einer wirklichen Erfahrung leicht möglich. Dieses alltagsweltliche Beispiel bezeichnet eine 'kleine Transzendenz'.

⁴⁴ Vgl. Schütz/Luckmann 1994:II, 146.

⁴⁵ Schütz/Luckmann 1994:II, 154 und vgl. 152ff. Vgl. auch die Überlegungen Husserls zur „transzendentalen Aufklärung der Fremderfahrung“ (Husserl 1963:138) bzw. zur Wahrnehmung des 'Inneren' im alter ego: „Der erfahrene fremde Leib bekundet sich

das 'Wissen' besteht in der Sinnübertragung von mir auf anderes.⁴⁶ Gerade diese mittleren Transendenzen berechtigen uns, von der Alltagswelt als intersubjektiv konstituierter zu sprechen. „Der Mitmensch verkörpert sich in meiner Gegenwart. Dieser Umstand, seine Gegenwart für mich und meine Gegenwart für ihn, die ich an meiner Erfahrung von ihm ablese, gibt uns die Berechtigung, von unmittelbaren Erfahrungen eines Mitmenschen in der Wir-Beziehung zu sprechen.“⁴⁷ Eine weitere Ausfaltung der mittleren Transendenzen im Rahmen der Erfahrung von Mitmenschen und

fortgesetzt wirklich als Leib nur in seinem wechselnden, aber immerfort zusammenstimmenden Gebaren, derart, daß dieses seine physische Seite hat, die Psychisches appräsentierend indiziert, das nun in originaler Erfahrung erfüllend auftreten muß.“ (Husserl 1963:144) Weil die Appräsentation des psychischen Inneren des anderen nie unmittelbar vorliegt, spricht Husserl von der „Mittelbarkeit der Intentionalität [, die vorliegen muss] und zwar von der jedenfalls beständig zugrundeliegenden Unterschicht der primordialen Welt auslaufend, die ein Mit da vorstellig macht, das doch nicht selbst da ist, nie ein Selbst-da werden kann. Es handelt sich also um eine Art des Mitgegenwärtigmachens, eine Art Appräsentation.“ (Husserl 1963:139).

⁴⁶ Schütz/Luckmann 1994:II, 155. Husserl spricht vom Charakter des 'seienden Fremden' als bewährbare „Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“ (Husserl 1963:144). „Was je original präsentierbar und ausweisbar ist, das bin ich selbst bzw. gehört zu mir selbst als Eigenes. Was dadurch in jener fundierten Weise einer primordial unerfüllbaren Erfahrung, einer nicht original selbstgebenden, aber Indiziertes konsequent bewährenden, erfahren ist, ist Fremdes. Es ist also nur denkbar als Analogon von Eigentlichem. [...]: der Andere phänomenologisch als Modifikation meines Selbst [...] Mit anderen Worten, es konstituiert sich appräsentativ in meiner Monade eine andere.“ (Husserl 1963:144).

⁴⁷ Schütz/Luckmann 1994:II, 156. „Die Alltagswelt in von Anfang an intersubjektiv.“ (Schütz/Luckmann 1994:II, 157) Für Husserl ist das an sich erste Fremde das Nicht-Ich. Dieses andere Ich „ermöglicht konstitutiv einen neuen unendlichen Bereich von Fremdem, eine objektive Natur und objektive Welt überhaupt, der die Anderen alle und ich selbst zugehören. Es liegt im Wesen dieser von den puren Anderen (die noch keinen weltlichen Sinn haben) aufsteigenden Konstitution, daß die für mich Anderen nicht vereinzelt bleiben, daß sich vielmehr (in meiner Eigenheitssphäre natürlich) eine mich selbst einschließende Ich-Gemeinschaft als eine solche miteinander und füreinander seiender Ich konstituiert, letztlich eine Monadengemeinschaft, und zwar als eine solche, die (in ihrer vergemeinschaftet-konstituierenden Intentionalität) die eine und selbe Welt konstituiert. In dieser Welt treten nun wiederum alle Ich, aber in objektivierender Apperzeption mit dem Sinn Menschen bzw. psychophysische Menschen als Weltobjekte auf. Die transzendente Intersubjektivität hat durch diese Vergemein-

Wir-Beziehung sehen Schütz/Luckmann in der Reflexion über Zeitgenossenschaft des Menschen und seine Einbindung in Generationen.⁴⁸

Schließlich wird auch der Klassifikationsmaßstab der großen Transzendenzen dargestellt. Diese liegen im Unterschied zu kleinen und mittleren Transzendenzen nicht mehr im Rahmen der Alltagswirklichkeit.⁴⁹ Die Abkehr von der Alltagswirklichkeit kann vielfach geschehen. Nahe liegend ist zunächst die Wahrnehmung von Schlaf und Traum. Aber auch eine Abkehr von der Alltagswirklichkeit im Wachzustand ist möglich. Zunächst werden hier Zustände von Halbwachheit und Tagtraum als zeitweiliger Ausstieg aus der Alltagswelt genannt. Eine deutlichere Erfahrung ist die der Ekstase. Ihr Beispiel lässt zugleich erahnen, wie sehr die Überschreitung von Wirklichkeitsbereichen sowohl abschrecken als auch verlockend wirken kann. Interessant ist hier die Reaktion der Gesellschaft auf diese Grenzüberschreitungserfahrungen. Diese reagiert häufig mit Unterdrückung, Verbot oder Nicht-Wahrnehmung. Auch die verharmlosende Vergesellschaftung dieser Erfahrungen ist ein Mittel der Gesellschaft, die Gefahren für Stabilität und Plausibilität der Alltagswirklichkeit, die mit der Grenzüberschreitung assoziiert werden, zu bannen.⁵⁰ „Techniken und Disziplinen der Grenzüberschreitung sind im übrigen meist mit einer Wirklichkeitstheorie gekoppelt: dann begibt man sich aus dem Alltag in einen anderen, außerordentlichen, aber nicht unvertrauten und unbestimmten Wirklichkeitsbereich.“⁵¹

Schließlich behandeln Schütz/Luckmann auch Alltagsabstandserfahrungen. So werden Krisen und Tod als lebensweltliche Störerfahrung gekenn-

schaftung eine intersubjektive Eigenheitssphäre, in der sie die objektive Welt intersubjektiv konstituiert und so als das transzendente Wir Subjektivität für diese Welt ist und auch für die Menschenwelt, in welcher Form sie sich selbst objektiv verwirklicht hat.“ (Schütz/Luckmann 1994:II, 137).

⁴⁸ Vgl. Schütz/Luckmann 1994:II, 157f.

⁴⁹ Vgl. Schütz/Luckmann 1994:II, 161f. In der Alltagswirklichkeit wechselt das Bewusstsein von einer Erfahrung zur anderen. Dabei kommt es aber noch nicht zur Abkehr vom alltäglichen Leben. Dies geschieht erst beim Wechsel des gesamten Wirklichkeitsbereichs, zum Beispiel im Traum. Hier wird eine Wirklichkeitsgrenze überschritten, wobei beispielsweise Träume als Erinnerungen aus der Traumwirklichkeit in die Alltagswirklichkeit herüber gerettet werden können.

⁵⁰ Vgl. Schütz/Luckmann 1994:II, 168ff.

⁵¹ Schütz/Luckmann 1994:II, 168.

zeichnet.⁵² Allerdings wird der Tod nicht im Sinne einer eigenen Erfahrung gesehen, sondern als „abgeleitetes Wissen“⁵³. „Jedenfalls ist der Tod keine lebensweltliche Erfahrung einer Grenze. Man weiß nur, daß man sterben wird.“⁵⁴ Beim Abstand von der Wirklichkeit geht es also streng genommen nicht um eine Grenzüberschreitung zwischen verschiedenen Wirklichkeitsbereichen, sondern eher um eine grundsätzliche Relativierung der Beziehung des Menschen zu seiner Alltagswelt.⁵⁵

Mit dieser generellen Infragestellung der Alltagswirklichkeit wird die Frage aufgeworfen, welchen Wissensvorrat die Gesellschaft bietet, um die Erfahrungen mit Transzendenz und Krisen zu bewältigen. Die Abkehr von der Alltagswelt lässt hier schon eine theoretische Einstellung zu ihr entstehen. Wissenssoziologische Überlegungen fragen nun genauer nach der Form der Bewältigung der Transendenzen und der gesellschaftlichen Habitualisierung dieser Formen.⁵⁶ Hier liegt auch der Bereich der Frage nach Religion als gesellschaftlich habitualisierter Umgangsform der Bewältigung von Transendenzen.

Thomas Luckmann sieht gerade in der Frage der gesellschaftlichen Bewältigung großer Transendenzen die Aufgabe der Religion. Somit betritt er ausdrücklich den Bereich eines rein funktionalen Religionsverständnisses,⁵⁷ wobei er ein Verständnis der Religion im Sinne des psychologischen Funk-

⁵² Vgl. Schütz/Luckmann 1994:II, 171.

⁵³ Schütz/Luckmann 1994:II, 172.

⁵⁴ Schütz/Luckmann 1994:II, 172.

⁵⁵ „Dem Alltag wird der Wirklichkeitsakzent nicht völlig entzogen; man verzichtet ja keineswegs auf ihn, den die Krise zu zerstören droht. Auch in schweren Krisen kehrt sich der Mensch nicht ganz vom Alltag ab; da ihm aber nun die Möglichkeit einer endgültigen Abkehr eindringlich vor Augen tritt, nimmt er Abstand zu ihm.“ (Schütz/Luckmann 1994:II, 174).

⁵⁶ Vgl. Schütz/Luckmann 1994:II, 175ff.

⁵⁷ „Die sicherlich prägnanteste und auch umstrittenste These Luckmanns ist seine funktionalistische, anthropologische Definition der Religion. In der Religion transzendiert der Mensch sein biologisches Wesen und wird so erst zum Menschen.“ (Knoblauch 1991:12) Luckmann selbst bezieht gegenüber der substanziellen Religionsdefinition Stellung: „Ist Religion erst einmal substantiell definiert, dann kann man – ängstlich oder voller Hoffnung – die Frage aufwerfen, ob sie eine Ausnahmerecheinung ist oder geworden ist.“ (Luckmann 1991:78).

tionalismus ablehnt, welcher Religion bloß als innerpsychische Funktion zu erklären versucht.⁵⁸

Wenn Luckmann feststellt, dass Religionen als institutionelle Ausformungen symbolischer Universa⁵⁹ gelten können, als sozial objektiviert Systeme, welche sowohl die Alltagswelt als auch deren Objektivierung umschließen, dann stellt sich nunmehr weitergehend die Frage nach einer Erklärung für die gesellschaftliche Objektivierung und Institutionalisierung von Religion.⁶⁰

Diesen Abschnitt zusammenfassend meint Transzendenz das Vorhandensein von in jeder Ursprungserfahrung enthaltenen Mit-Erfahrungen (Appräsentationen). Der Grad der Erfahrbarkeit dieser Appräsentationen ermöglicht die materiale Klassifizierung von Transzendenzen. Kleine Transzendenzen bezeichnen Erfahrungen (Urpräsenz), deren Appräsenz generell auch erfahrbar ist, ohne den Wirklichkeitsbereich zu verlassen. Mittlere Transzendenzen sind Erfahrungen, bei denen die Überschreitbarkeit der Grenze zwischen Urpräsenz und Appräsenz durch die Vermittlung von intersubjektiv vergewisserten Alltagsweltrepräsentationen innerhalb der Alltagswirklichkeit geleistet werden kann. Große Transzendenzen verweisen auf die Abkehr von der Alltagswirklichkeit insgesamt. Grenzüberschreitungen gelingen nur bedingt bzw. als Erfahrung der Grenze zu Nicht-Erfahbarem außerhalb der Alltagswirklichkeit. Religion hat die Funktion intersubjektiver Bewältigung der Erfahrung großer Transzendenzen.

1.5 Soziale Objektivierung von Religion

Die Unterscheidung einer sozialen Objektivierung von Religion und ihrer Institutionalisierung ergibt sich als Konsequenz aus dem wissenssoziologisch-funktionalen Religionsverständnis, das Religion nicht a priori in gesellschaftlich institutionalisierter Form (z.B. als Kirche) existierend denkt.⁶¹

⁵⁸ Vgl. Luckmann 1991:79.

⁵⁹ Vgl. Luckmann 1991:80.

⁶⁰ Vgl. Luckmann 1991:86.

⁶¹ Vgl. Luckmanns ablehnende Auseinandersetzung mit der soziologischen Tendenz, Religionssoziologie als Kirchensoziologie zu betreiben in: Luckmann 1991:50ff.

Religion, die erst einmal nur als kognitive Struktur im Umgang mit der Erfahrung großer Transzendenzen verstanden wird, lässt bei Berücksichtigung der Annahme gesellschaftlicher Konstruktion von Religion dennoch die Frage nach der Weise und den Voraussetzungen ihrer sozialen Objektivierung offen. Dabei geht es um ein Zweifaches:

Erstens stellt sich die Frage nach dem Prozess der sozialen Objektivierung von Religion. Zweitens muss untersucht werden, welcher Ausdrucksmittel sich die Menschen für ihre sozial objektiviert Religion bedienen.⁶²

Die Frage nach der Erschließung von Religion stellt Thomas Luckmann als anthropologische Frage nach der Konstruktion symbolischer Universa als sozial objektivierten Sinnsystemen.⁶³ Dabei setzt er bei der Sozialisation des Individuums an. Die Individuation des menschlichen Bewusstseins geschieht in sozialen Prozessen. In ihnen kann das Individuum die eigenen Erfahrungen bloßer Gegenwart transzendieren.

„Die Ablösung von der originären Erfahrung hat ihren Ursprung in der Begegnung mit Mitmenschen in der Face-to-face-Situation. Sie führt zur Individuation des Bewusstseins und ermöglicht die Konstruktion von Deutungsschemata und letzten Endes von Sinnsystemen. Die Ablösung von der aktuellen Erfahrung findet ihre Entsprechung in der

⁶² Die Aufspaltung dieser Fragen ist eine rein theoretische. Natürlich kann der Prozess der sozialen Objektivierung nicht abgelöst werden vom Gebrauch intersubjektiv gültiger Ausdrucksmittel.

⁶³ Vgl. Luckmann 1991:80. Symbolwelten, symbolische Universa sind nach Luckmann aus Objektivierungen konstruiert. Face-to-face-Situationen ermöglichen die Objektivierung von subjektiven Ausdrücken. Damit kommen Objektivierungen als soziale Gebilde zustande und nicht nur als Summe getrennter subjektiver Vorgänge. Symbolwelten sind damit wesentlich gesellschaftlich konstruiert. Schließlich fügt Luckmann zur Frage der Sinn-Konstruktion an: „Die Sinnhaftigkeit subjektiver Erfahrungen in dessen ist ihrerseits ein Ergebnis sozialer Vorgänge.“ (Luckmann 1991:81) Subjektive Erfahrung allein ist für Luckmann nichts als pure Gegenwart ohne Sinngehalt, da Sinn erst durch Deutung konstruiert wird. Sinn benötigt also Reflexion und damit das zeitliche und sachliche Abstrahieren von einer subjektiven Gegenwartserfahrung. Es wird so ein Deutungsschema für Erfahrungen konstruiert, welches weitere Erfahrungen transzendiert. „Das Verhältnis zwischen Erfahrung, ihrem Sinn und den Deutungsschemata ist wechselseitig und dynamisch.“ (Luckmann 1991:81) Die notwendige Abstraktionsdistanz kann das einzelne Subjekt von sich aus nicht erreichen. Dazu benötigt es das Gegenüber in der Face-to-face-Situation. Vgl. Luckmann 1991:80ff.

I. Wissenssoziologische Überlegungen zum Verständnis von Mission

Möglichkeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in eine sozial definierte, moralisch relevante Biographie zu integrieren. Diese Integration geschieht im Rahmen fortlaufender sozialer Beziehungen und führt zur Ausbildung eines Gewissens. Die Individuation dieser zwei komplementären Aspekte des Selbst basiert auf sozialen Vorgängen. Der Organismus – für sich betrachtet nichts anderes als der isolierte Pol eines 'sinnlosen' subjektiven Prozesses – wird zum Selbst, indem er sich mit den anderen an das Unternehmen der Konstruktion eines 'objektiven' und moralischen Universums von Sinn macht. Dabei transzendiert er seine biologische Natur.⁶⁴

Das Transzendieren der biologischen Natur durch den menschlichen Organismus meint Luckmann als religiöses Phänomen auffassen zu können. Dieses sieht er in der funktionalen Beziehung, die zwischen Mensch und Gesellschaft besteht. Luckmann fasst die Begriffe der Religion und des Religiösen stellenweise wenig präzise. Sie umschließen nicht nur den Bereich derjenigen sozialen Objektivierungen, die als gesellschaftlicher Wissensvorrat im Umgang mit großen Transendenzen vorkommen, sondern fassen auch alle weiteren zu sozialer Objektivierung geronnenen Erfahrungen innerhalb der Alltagswirklichkeit unter ihren Bedeutungsanspruch zusammen. Im Verlauf dieser Arbeit soll jedoch das auf große Transendenzen bezogene Religionsverständnis beibehalten werden, welches auch Luckmann – wenn auch nicht immer ausschließlich – benutzt.⁶⁵

⁶⁴ Luckmann 1991:85.

⁶⁵ Die Unklarheit in der Begrifflichkeit liegt im Ansatz Luckmanns begründet, wenn er versucht, Religion als Ergebnis sozialer Objektivierung von Sinn-Schemata zurückzuführen auf den Prozess der Individuation des menschlichen Bewusstseins, den er wiederum als religiöses Phänomen betrachtet. „Die gesellschaftlichen Formen der Religion beruhen somit in gewissem Sinne auf einem individuellen religiösen Phänomen: Die Individuation des Bewusstseins und des Gewissens auf dem Boden und nach dem Muster der menschlichen Intersubjektivität.“ (Luckmann 1991:108) Die Individuation des Bewusstseins bezieht sich aber nicht nur auf die Aneignung gesellschaftlicher Wissensvorräte im Umgang mit großen Transendenzen, sondern auch auf die stärker alltagsrelevanten kleinen und mittleren Transendenzen. Unter dem Gesichtspunkt des Ineinandergreifens der unterschiedlichen Transendenzen, insbesondere bezüglich der Möglichkeiten, diese intersubjektiv gültig auszudrücken, kann Luckmann eine Berechtigung zu seiner Wortwahl nicht abgeschlagen werden. Dass Luckmann dennoch

Bezüglich der Mittel zum Ausdruck sozial objektivierter Religion bzw. Sinnsysteme können wir auf die Arbeit von Schütz/Luckmann zurückgreifen, und mit ihnen nach den Mitteln der Grenzüberschreitung⁶⁶ fragen, mit denen die Bewältigung von Transzendenzerfahrungen geleistet wird.

Schütz/Luckmann formulieren im Blick auf diese Mittel:

„Erstens, sie alle, Anzeichen⁶⁷, Merkzeichen⁶⁸, Zeichen⁶⁹ und Symbo-

auch das engere Verständnis von Religion kennt und benutzt, wird in der These von der 'inneren Bedeutungshierarchie' innerhalb der Weltansicht deutlich: „Zwar haben wir soeben gesagt, daß die Weltansicht insgesamt eine religiöse Funktion erfüllt und daß kein einzelner Bestandteil der Weltansicht für sich genommen als religiös bezeichnet werden kann. Wir müssen diese Feststellung nun aber einschränken. Innerhalb der Weltansicht kann sich durchaus ein Sinnbereich herauskristallisieren, der zu Recht 'religiös' genannt wird. Dieser Bereich enthält Symbole, die eine wesentliche, 'strukturelle' Eigenschaft der ganzen Weltansicht widerspiegeln: ihre innere Bedeutungshierarchie. Allein der Umstand, daß dieser Bereich stellvertretend für die religiöse Funktion der gesamten Weltansicht steht, berechtigt uns, ihn religiös zu nennen.“ (Luckmann 1991:93).

⁶⁶ Die Erfahrung von Grenzen ist schon eine Erfahrung der alltäglichen Lebenswelt und ihres stets vorhandenen transzendenten Hintergrundes. Ebenso gibt es die Erfahrung der Grenzüberschreitungen. Diese kommen in unterschiedlichen Ausprägungen vor, so zum Beispiel im Planen, Vorausschauen, Erinnern usw. Allerdings gibt es auch Formen der Grenzüberschreitung, die sich mit evidenten Ausdrucksmitteln der Alltagswelt nicht darstellen lassen. Eine sinnvolle Zuordnung der Grenzüberschreitungserfahrung in die Alltagswelt kann hier nur mittelbar gelingen.

⁶⁷ Anzeichen bedeuten die Verbindung eines Ereignisses mit einem anderen Ereignis. Vgl. Schütz/Luckmann 1994:II, 184ff.

⁶⁸ Merkzeichen werden bewusst gesetzt, um sich zeitlich oder örtlich eines anderen zu erinnern (Knoten im Taschentuch). Anzeichen und Merkzeichen gelten als proto-zeichenhaft. „Es wurde betont, daß Anzeichen und Merkzeichen grundsätzlich subjektive, von Intersubjektivität unabhängige Bedeutungsbeziehungen sind.“ (Schütz/Luckmann 1994:II, 187 und vgl. ebd., II, 185ff.).

⁶⁹ Zeichen entstehen aus typischen Verbindungen von Ereignissen/Gegenständen mit anderen Ereignissen oder Gegenständen. Die Verbindung ist hier in Abhebung zu Anzeichen oder Merkzeichen intersubjektiv akzeptiert. „Wir bleiben also dabei, daß wir nur solche appräsentative Beziehungen für zeichenhaft halten, die wechselseitig und gleichartig gesetzt und gedeutet werden – und zwar so, daß schon die Setzung grundsätzlich auf die Deutung (mit-)angelegt ist.“ (Schütz/Luckmann 1994:II, 192 und vgl. ebd., II, 188ff.).

le⁷⁰, vermitteln Nachrichten über die Grenzen der unmittelbaren Erfahrung hinweg, indem sie alles, was für die jeweils gegenwärtige Erfahrung thematisch, interpretativ und motivationsmäßig relevant ist, jedoch den Kern der Erfahrung in irgendeiner Weise überschreitet, in der Erfahrung mit-vergegenwärtigen. Zweitens, Zeichen, obwohl wesentlich 'Nachrichtenüberbringer', helfen – in der wechselseitigen Verständigung mit anderen Menschen – auch im Überschreiten der Grenze zu ihnen; Symbole, obwohl wesentlich Verkörperungen einer anderen Wirklichkeit in der alltäglichen, können in Verbindung mit bestimmten (nämlich ritualisierten) Handlungen im Überschreiten der Grenzen zu anderen Wirklichkeiten, einschließlich der letzten Grenze, in Anspruch genommen werden.⁷¹

Nachdem jetzt die Mittel der Grenzüberschreitung benannt sind, können Zeichen und Symbole als diejenigen Mittel hervorgehoben werden, die zur gesellschaftlichen Konstruktion des Wissensbestands für den Umgang mit großen Transzendenzen notwendig sind. Wenn Religion gesellschaftlich konstruiert ist, dann müssen ihre Aussagen intersubjektiv zugänglich sein. Anzeichen und Merkzeichen erfüllen die Qualität intersubjektiv gültiger Bedeutungszuweisung nicht.

Im Zusammenhang mit den Mitteln der Grenzüberschreitung (Anzeichen, Merkzeichen, Zeichen und Symbol) rekurrieren Schütz/Luckmann auf den Begriff der Appräsentation. Dieser meint im Rahmen der Terminologie Husserls, dass ein Wahrnehmungsdatum einen nicht gegenwärtigen Wahrnehmungsgehalt mit einschließt, so dass beide eine Funktions-

⁷⁰ In Symbolen werden zwei Wirklichkeitsbereiche überwunden. Sie verweisen nicht nur auf Abwesendes, sondern auch auf etwas aus einem anderen Wirklichkeitsbereich. Zudem können Symbole auch als Erinnerungsmittel funktionieren. „Symbole sind intersubjektiv konstituiert und bilden geschichtliche Zusammenhänge, häufig sogar hierarchisch angeordnete, als Sonderwissen institutionalisierte Systeme.“ (Schütz/Luckmann 1994:II, 199 und vgl. ebd., II, 195ff.).

⁷¹ Schütz/Luckmann 1994:II, 178f. „Und jedermann stößt früher oder später an die Grenze des Alltags, in Krisen, nach dem Zusammenbruch gewohnter Ordnungen, in der Verrücktheit eines 'anderen Zustands'. Versucht er, über die Grenze des täglichen Lebens zu blicken oder aus dem 'anderen Zustand' etwas in das tägliche Leben zurückzubringen, bedient er sich eines Mittels, das wir Symbol nennen.“ (Schütz/Luckmann 1994:II, 142).

gemeinschaft bilden.⁷² Für Appräsentationen gelten zwei Grundsätze: der „Grundsatz der (begrenzten) Veränderungsfähigkeit der Bedeutung“ und der „Grundsatz der (begrenzten) Beliebigkeit des Bedeutungsträgers“⁷³. Die grundsätzliche Variabilität von Bedeutung und Bedeutungsträger ermöglicht die Konstruktion neuer Funktionsgemeinschaften und damit die Anpassung des gesellschaftlichen Wissensvorrates an veränderte Bedingungen.

Mit der Aufdeckung des Entwicklungsprozesses hin zu sozial objektivierter Religion und der Reflexion über die dazu notwendigen Mittel der Grenzüberschreitung sind erste Schritte erfolgt, die zum Aufspüren der Sozialform einer Religion hinleiten.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass der Prozess der Objektivierung von Religion als kognitiver Struktur für den Umgang mit großen Transzendenzen im Individuationsgeschehen des Bewusstseins innerhalb sozialer Prozesse wurzelt. Diese Prozesse finden in Kontexten statt, in denen sozial objektivierter, religiöse Denkmuster immer schon historisch vorliegen. Mittels intersubjektiv geltender Zeichen und Symbole wird Religion objektiviert. Dabei liegt es insbesondere an den Symbolen, als Träger von appräsentierten Erfahrungsinhalten aus anderen Wirklichkeitsbereichen, die Verständigung innerhalb der Alltagswirklichkeit über die Erfahrung von und den Umgang mit großen Transzendenzen zu ermöglichen. Grundsätzlich sind Funktionsgemeinschaften zwischen Zeichen und Symbolen einerseits und ihren Appräsentationen andererseits veränderbar.

1.6 Gesellschaftliche Institutionalisierung von Religion

Nun geht es um die Frage nach der gesellschaftlichen Institutionalisierung von Religion. Auch hier wird nicht schon sofort die Genese einer religiösen Institution wie der Kirche verhandelt. Luckmanns Religionsverständnis überschreitet das Religions-Selbstverständnis einzelner religiöser Institutionen. Er sieht die Gefahr, dass die Selbstinterpretation (die Ideologien)

⁷² Vgl. Schütz/Luckmann 1994:II, 181.

⁷³ Schütz/Luckmann 1994:II, 183.

der religiösen Institutionen als gültige Definitionen von Religion akzeptiert werden.⁷⁴

Ausgehend von der Sozialisationserfahrung des Individuums verweist Luckmann auf das stets schon Vorhandensein bestehender Sinnsysteme. In diesem Zusammenhang versteht Luckmann als einen religiösen Vorgang, „daß ein Organismus zur Person wird, indem er mit anderen einen objektiv gültigen, aber zugleich subjektiv sinnvollen, innerlich verpflichtenden Kosmos bildet.“⁷⁵ Dieser verpflichtende Sinnkosmos muss aber nicht erst von einzelnen Individuen je neu entwickelt werden. Sinnsysteme liegen immer schon historisch vor.⁷⁶ Diese Sinnsysteme oder Weltansichten können als universale und transzendente Ordnungen betrachtet werden. Als 'Kosmion' reflektiert die Weltansicht den Kosmos und legitimiert gegebenenfalls zugleich dessen Ordnung. Also erfüllt es als „'objektive' historische und gesellschaftliche Wirklichkeit eine elementare religiöse Funktion.“⁷⁷

⁷⁴ Vgl. Luckmann 1991:50ff. Entgegen der von Luckmann als 'Kirchensoziologie' bezeichneten soziologischen Blickrichtung gibt dieser sich nicht damit zufrieden, Kirche und Religion zu identifizieren. Aus dieser Haltung erklärt er ein Missverständnis der Säkularisierungsthese, welche Säkularisierung als Ausdruck der „zurückgehenden Reichweite der Kirchen“ (Luckmann 1991:56) interpretiert und somit ein religiös-institutionelles Vakuum schon als Zeichen für eine unreligiöse Gesellschaft deutet. „Der Versuch, Religion zu messen, verleitet allzuleicht zur Hypostasierung vereinzelter 'religiöser' Meinungen und kann sogar zur Verwechslung der religiösen Meinung mit der Einstellung zur Kirche führen.“ (Luckmann 1991:60).

⁷⁵ Luckmann 1991:87.

⁷⁶ Die Reflexion Luckmanns über die anthropologischen Grundlagen versteht dieser rein formal. Sie soll dazu beitragen, beim Blick auf das historische Vorliegen von Sinnsystemen nicht in einen unendlichen Regress zu fallen. Menschen werden in einen Kosmos hineingeboren, aber „ein menschlicher Organismus wird in konkreten Sozialisierungsprozessen zur Person.“ (Luckmann 1991:88) In diesen Prozessen gibt es immer auch eine Vermittlung der geschichtlich vorgegebenen gesellschaftlichen Ordnung. Somit hat Sozialisation als Transzendieren der Natürlichkeit des Menschen einen religiösen Charakter. „Sozialisation beruht auf den anthropologischen Bedingungen der Religion, der Individuation des Bewußtseins und des Gewissens in gesellschaftlichen Vorgängen, und aktualisiert sich in der subjektiven Aneignung des Sinnzusammenhangs, der einer geschichtlichen Ordnung innewohnt.“ (Luckmann 1991:88f.) Luckmann nennt diesen Sinnzusammenhang auch „Weltansicht“ (Luckmann 1991:89).

⁷⁷ Luckmann 1991:89f. Die Weltansicht „läßt sich bestimmen als die grundlegende Sozialform der Religion, eine Sozialform, die in allen menschlichen Gesellschaften zu

Zum Verhältnis des Kosmions zur Sozialstruktur meint Luckmann, dass die Sozialstruktur die Weltansicht gewissermaßen realisiert. Dabei sieht er ein dialektisches Verhältnis zwischen beiden Polen. Als wichtigste Objektivierung der Weltansicht bezeichnet Luckmann die Sprache. Erst die Aneignung des Sprachsystems erlaubt die Aneignung des Deutungsschemas. Bezüglich der Religionsdefinition heißt dies, dass Sprache eine Sozialform der Religion darstellt.⁷⁸ Diese Sozialform erweist sich aber noch als sehr unspezifisch.⁷⁹ „Wir müssen uns deshalb nun der Frage zuwenden, welche zusätzlichen und deutlicher bestimmbareren Formen Religion in der Gesellschaft annehmen kann und wie sich diese Formen aus der grundlegenden und unspezifischen Objektivierung von Religion als Weltansicht ableiten lassen.“⁸⁰ Luckmann sucht jetzt nach einer inneren Bedeutungshierarchie von Symbolen der Weltansicht, die in besonderem Maße religiös erscheinen. Dazu unterscheidet er verschiedene Ebenen der Weltansicht:

Als unterste Ebene nennt er die Typisierung von Gegenständen.

Auf einer nächsten Stufe sieht er Deutungsschemata und Handlungsanweisungen mit pragmatischen und moralischen Elementen.

Diesen folgen allgemeine Deutungsschemata und Handlungsmodelle, in denen sich Wertungen und Vorschriften für weit reichende biografische Kategorien finden lassen.

Höhere Sinnschichten helfen dann, den sektoriellen Verlust von Vertrautheit und Bestimmtheit innerhalb einer Weltansicht zu verarbeiten.

Schließlich nennt Luckmann noch die Ebene der letzten Bedeutung. Diese versteht er im Sinne einer wenig konkreten Bedeutungsschicht als Einbettungsform für die Gesamtheit der Alltagserfahrungen.⁸¹

Die Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Ebenen der Weltansicht führt Luckmann zu einer Unterscheidung zwischen Heiligem und

finden ist. [...] In stabilen Gesellschaften erscheinen die 'Logik' und die 'Taxonomie' einer Weltansicht als dauerhaft und verpflichtend.“ (Luckmann 1991:90).

⁷⁸ Vgl. Luckmann 1991:91.

⁷⁹ „Wenn man die Weltansicht als eine Sozialform der Religion definiert, muß man ausdrücklich daran erinnern, daß sie grundlegend und unspezifisch ist.“ (Luckmann 1991:93).

⁸⁰ Luckmann 1991:93.

⁸¹ Vgl. Luckmann 1991:94f.

Profanem. „Der Wirklichkeitsbereich, der die alltägliche Welt transzendiert, wird als geheimnisvoll und andersartig erfahren. Wenn das tägliche Leben 'profan' ist, so erscheint die transzendente Wirklichkeit als 'heilig'.“⁸² Die abgestuften Sinnschichten werden in der Spannung zwischen Heiligem und Profanem als vermittelnd betrachtet.⁸³

Wichtig bleibt die Bezogenheit der Artikulation des heiligen Kosmos auf die Ausdrucksmöglichkeiten der gewöhnlichen Sprache, die das wichtigste Mittel seiner Objektivation ist. Sprache hat für Luckmann eine referentielle Funktion.⁸⁴ Die verschiedenen Ausdrucksmittel, insbesondere die Sprache, werden auch als „religiöse Repräsentationen“⁸⁵ gekennzeichnet.

„Die Bedeutungshierarchie, die eine ganze Weltansicht prägt und die die Grundlage der Funktion von Weltansichten ist, findet ihren Ausdruck in einer ausgegrenzten Sinnschicht, die allen anderen in der Weltansicht vorkommenden Sinnschichten übergeordnet ist. Mittels symbolischer Repräsentationen verweist diese Schicht ausdrücklich auf einen Wirklichkeitsbereich, der jenseits der alltäglichen Wirklichkeit angesiedelt ist. Diese Schicht kann deshalb zu Recht als Heiliger Kosmos bezeichnet werden. Die Symbole, die für die Wirklichkeit des Heiligen Kosmos stehen, können religiöse Repräsentationen genannt werden, weil sie auf eine jeweils spezifische und komprimierte Weise die religiöse Funktion der Weltansicht als Ganzes erfüllen. Hatten wir oben noch die Weltansicht als universale und unspezifische Sozialform der Religion definiert, so läßt sich die Konstellation religiöser Repräsentationen, die ein Heiliges Universum ausbilden, als eine spezifische, historische Sozialform der Religion bezeichnen.“⁸⁶

⁸² Luckmann 1991:96.

⁸³ Insbesondere für die Auseinandersetzung mit dem Grenzbereich der Todeserfahrung macht Luckmann das Phänomen der Wahrnehmung von Äußerungen aus dem Bereich des Sakralen aus. Als Objektivierungen dieser Erfahrungen verweist er auf Animismus, Totemismus und Eschatologie. Vgl. Luckmann 1991:96.

⁸⁴ Vgl. Luckmann 1991:97. „Zusammenfassend können wir sagen, daß Sprache, rituelle Akte und Ikonen der Artikulation des Heiligen Kosmos dienen.“ (Luckmann 1991:97).

⁸⁵ Luckmann 1991:98.

⁸⁶ Luckmann 1991:98f. „Das heißt aber, daß der Heilige Kosmos einen Ausschnitt der objektiven sozialen Wirklichkeit bildet, ohne einer ausgegrenzten und institutionell

Luckmann verweist darauf, dass die Stabilität eines heiligen Kosmos nicht zwingend an gesellschaftlich institutionalisierte Organisationen gebunden ist.⁸⁷ Allerdings kommt es gerade in komplexer organisierten Gesellschaften eher zur Bildung von Institutionen, zum Beispiel: Priestertum..., die die Repräsentationen des heiligen Kosmos verwalten.⁸⁸ Mit dem Prozess der Institutionalisierung geht jedoch die beschleunigte Entwicklung des heiligen Kosmos einher. Damit fördert die Spezialisierung wiederum eine größer werdende Trennung zwischen den Bereichen des Alltags und des Heiligen. „Je ungleicher religiöse Repräsentationen gesellschaftlich verteilt sind, um so weniger gelingt es dem Heiligen Kosmos, eine integrierende Funktion für die ganze Gesellschaft zu erfüllen.“⁸⁹ Umgekehrt wird der Verlust der Anerkennung der inneren Logik des heiligen Kosmos dann stärker, wenn die gesellschaftliche Verteilung religiöser Repräsentationen heterogener wird.⁹⁰

Zum Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft betont Luckmann die wichtige Rolle der Institutionen: „Während religiöse Repräsentationen ursprünglich das Verhalten in den verschiedenen sozialen Situationen mit Sinn erfüllten und legitimierten, führt die wachsende Spezialisierung der Religion dazu, daß die soziale Kontrolle über 'religiöses Handeln' nun be-

spezialisierten Basis zu bedürfen. Obwohl er nur einen Teil der Weltansicht ausmacht, steht der Heilige Kosmos in Beziehung zur gesamten Sozialstruktur. [...] Religiöse Repräsentationen legitimieren menschliches Verhalten in allen gesellschaftlichen Situationen.“ (Luckmann 1991:99).

⁸⁷ „Die Aufrechterhaltung des Heiligen Kosmos als einer gesellschaftlichen Wirklichkeit und seine Weitergabe von einer Generation zur nächsten ist nur an allgemeine und nicht unbedingt an institutionell spezialisierte gesellschaftliche Vorgänge gebunden.“ (Luckmann 1991:100).

⁸⁸ Dabei setzt die Ausbildung spezialisierter religiöser Institutionen voraus, dass „sich innerhalb der Weltansicht ein Heiliger Kosmos bis zu einem gewissen Grad herauskristallisiert hat. Allgemein gesprochen ist die Entstehung spezialisierter religiöser Institutionen um so wahrscheinlicher, je deutlicher sich ein Heiliger Kosmos innerhalb einer Weltansicht herauschält.“ (Luckmann 1991:101).

⁸⁹ Luckmann 1991:103. In diesem Zusammenhang interpretiert Luckmann Dogmatisierung als einen Versuch der Stabilisierung des Repräsentationeneinflusses. Vgl. Luckmann 1991:103.

⁹⁰ Vgl. Luckmann 1991:104.

sonderen Institutionen übertragen wird.“⁹¹ Erst die Verankerung von Religion in Institutionen ermöglicht laut Luckmann den Aufbau eines Gegensatzes von Religion und Gesellschaft. „Die Religion dient ursprünglich der Integration der Gesellschaftsordnung und der Legitimation des Status quo. Institutionell spezialisierte Religion hingegen kann sich unter bestimmten geschichtlichen Umständen in eine dynamische gesellschaftliche Kraft verwandeln.“⁹²

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass der einzelne Mensch im Individuationsprozess ein Sich-Auseinandersetzen mit historisch vorliegenden Sinnsystemen erlebt. Diese reflektieren und legitimieren als universale und transzendente Weltansichten den Kosmos. Die unspezifische soziale Form dieser Weltansichten ist die Sprache. Innerhalb der Bedeutungshierarchie einer Sprache gibt es unterschiedliche Ausprägungen der Bezogenheit auf die profane Alltagswelt oder eine als heilig empfundene andere Wirklichkeit. Sprachliche Bezugnahme auf den Bereich großer Transzendenzen geschieht mittels religiöser Repräsentationen. Ein System religiöser Repräsentationen oder Symbole bildet innerhalb der Bedeutungshierarchie einer Weltansicht den spezifischen, historischen heiligen Kosmos als Sozialform der Religion. Komplexe Gesellschaften neigen zu institutionalisierter Verwaltung des Systems religiöser Repräsentationen. Dadurch steigt der Grad der inneren Logik eines heiligen Kosmos ebenso wie der Trennungsgrad zwischen Heiligem und Profanem, so dass es zu einem Verlust gesamtgesellschaftlicher Integrationskraft von Religion und zu einer Umwandlung von Gesellschaftsstabilisierung zu Gesellschaftsveränderung durch Religion kommen kann.

1.7 Zusammenfassende Darstellung

Religion ist der Wissensvorrat bzw. die kognitive Struktur, mittels derer eine Gesellschaft die Erfahrung großer Transzendenzen kollektiv bewältigt. Die Bewältigung großer Transzendenzen funktioniert durch den Ge-

⁹¹ Luckmann 1991:105.

⁹² Luckmann 1991:106. José Comblin spricht von der prophetischen Funktion der Religion im Gegenüber zu ihrer integrierenden Funktion. Vgl. Comblin 2002:67.

brauch von Symbolen, über deren Bedeutung intersubjektive Übereinstimmung besteht. Die Symbole oder religiösen Repräsentationen bilden innerhalb der Weltsicht als ganzer einen übergeordneten 'heiligen Kosmos', der die Alltagswirklichkeit als ganze zugleich repräsentiert und transzendiert. Hochspezialisierte und komplexe Gesellschaften neigen zur Bildung von besonderen Institutionen, denen die Verwaltung der religiösen Repräsentationen obliegt. Die Aufrechterhaltung einer gesellschaftlich getragenen Religion als Wissensvorrat ist abhängig von der Stabilität oder dem Wandel der gesellschaftlichen Umstände und der Fähigkeit der den 'heiligen Kosmos' verwaltenden Institutionen zur Anpassung der religiösen Repräsentationen an die gesellschaftlich vorliegende Weltansicht. Sich verändernde gesellschaftliche Umstände erschüttern die Plausibilitätsstruktur der Religion, also die durch Konversation intersubjektiv garantierte Bedeutungszuweisung zu Symbolen, und erzwingen eine Anpassung des Wissensvorrates, um die Bewältigung der Erfahrung großer Transendenzen unter veränderten Bedingungen leisten zu können.

2. Moderne Gesellschaft als Kontext der Religion

Bislang wurde versucht, einen Überblick über den wissenssoziologischen Zugang zum Religionsverständnis darzustellen. Dies geschah ohne Bezugnahme auf einen bestimmten Entwicklungsstand einer Gesellschaftsform. Im Blick auf die Fragestellung nach missionstheologischen Perspektiven für die Gegenwartsgesellschaft in Deutschland gilt es nun, die vorliegende soziologische Theorie der Religion auf den Kontext der heutigen deutschen Gesellschaftsgestalt anzuwenden.

2.1 Wissenskonstruktion unter Modernisierungsbedingungen

Hier wiederum scheint unumstritten, dass die gegenwärtige Gesellschaftsform vor dem Hintergrund des Begriffes der 'Moderne' verstanden wird. Dies geschieht allerdings in den unterschiedlichsten und teilweise widersprüchlichsten Weisen.⁹³

⁹³ „Die einzelnen Kriterien oder Äußerungsformen, nach denen Modernität bestimmt wird, sind in der Soziologie Legion.“ (Wahl 1989:128).

So wird vor allem um eine genaue Kennzeichnung und Bewertung der Modernitätssituation der Gesellschaft gestritten. Jürgen Habermas sieht ein 'unabgeschlossenes Projekt der Moderne', Ulrich Beck interpretiert die Gegenwartsmoderne als „halbmoderne Gesellschaft“⁹⁴ mit eingebauter „Gegenmoderne“⁹⁵ oder als 'reflexive Moderne' im Gegensatz zur vorherigen 'einfachen Moderne',⁹⁶ andere sprechen von der 'Postmoderne'⁹⁷ und unzählige weitere Autoren versuchen, dem Phänomen der Moderne begrifflich näher zu kommen.

Vor dem Hintergrund der so unterschiedlichen Modernitäts- und Modernisierungskonzeptionen scheint mir eine begriffliche Engfassung notwendig. Ich schließe ich mich der wissenssoziologischen Annäherung an die Modernitätsidee an, wie sie von Peter Ludwig Berger und Brigitte Berger sowie von Hansfried Kellner herausgearbeitet wird.⁹⁸ Sie wenden sich zunächst dem Bewertungsaspekt zu, der gegenüber der Modernitätsidee besteht.⁹⁹ Dabei stellen sie fest, dass das zugrunde liegende Bewertungskriterium, das den Überlegenheitsaspekt der Modernitätsidee zum Vorschein bringen soll, im Fortschrittsdenken liegt. Dieses Fortschrittsdenken taugt jedoch aus zweierlei Gründen nicht für eine angemessene Bewertung der Moderne im Vergleich mit anderen Gesellschaftsepochen. Zum einen entspringt der Fortschrittsgedanke der Moderne selbst¹⁰⁰ und hat als Wer-

⁹⁴ Beck 1986:19.

⁹⁵ Beck 1986:19.

⁹⁶ Vgl. Beck 1986:12ff. Beck geht in seinem Werk 'Risikogesellschaft' aus von der „Unterscheidung zwischen Modernisierung der Tradition und Modernisierung der Industriegesellschaft oder, anders gesagt: zwischen einfacher und reflexiver Modernisierung“ (Beck 1986:14).

⁹⁷ Vgl. die Hinweise im von Andreas Steffens herausgegebenen Sammelband zum Problem der Postmoderne in: Steffens 1992.

⁹⁸ Vgl. Berger u.a. 1987.

⁹⁹ Die Autoren stellen fest, dass gegenüber der Moderne die weit verbreitete Annahme steht, „daß das Moderne sich nicht nur von allem Vorausgegangenen unterscheidet, sondern diesem auch überlegen ist.“ (Berger u.a. 1987:9).

¹⁰⁰ „Die Annahme der Überlegenheit des Modernen hat ihre Wurzel natürlich im Fortschrittsgedanken, der das westliche Denken zumindest seit dem achtzehnten Jahrhundert beherrscht.“ (Berger u.a. 1987:9) „Die Tatsache, daß die Verheißungen des Fortschritts in Naturbeherrschung und -ausbeutung, wissenschaftlicher Erkenntnis und

tungskategorie „keinen Platz im Bezugssystem des Sozialwissenschaftlers (oder auch jeder anderen empirischen Wissenschaft)“¹⁰¹; und zum anderen lässt sich Fortschritt „nicht empirisch verifizieren“¹⁰². Daher fordern sie: „Modernität muß als geschichtliches Phänomen untersucht werden – wie jedes andere Phänomen auch.“¹⁰³ Sie gehen davon aus, dass die Moderne eine eigene Geschichte mit empirisch feststellbaren Faktoren habe. Dazu greifen sie auf eine Definition des Modernisierungsverständnisses zurück, welches möglichst weitgehend empirisch und geschichtlich abgesichert ist.

*„Es gibt eine empirisch erfassbare und unterscheidbare Gruppe von Phänomenen, die gewöhnlich als 'die moderne Gesellschaft' bezeichnet wird. Und da das eine geschichtliche Entität ist, gibt es etwas, was 'Modernisierung' genannt wird – das heißt, einen Prozeß, durch den diese Entität 'moderne Gesellschaft' ursprünglich geschaffen wurde und durch den sie weiterhin verbreitet wird.“*¹⁰⁴

Als Hauptursache der Modernisierung bezeichnen sie im Anschluss an Marion Levy¹⁰⁵ die „Verwandlung der Welt durch die Technik.“¹⁰⁶

Aufklärung, gesellschaftlichem Wohlstand und menschlichem Zusammenleben im 18. und 19. Jahrhundert zu ideellen Stimuli immer größerer Massen werden konnten, ist selbst Produkt oder Erscheinungsform des Fortschritts, nämlich der zunehmenden Alphabetisierung, der Verbreitung von Flugblättern und Zeitungen, der Ausdehnung eines kulturell und politisch selbstbewußten Bürgertums mit seinen öffentlich und privat rasonierenden Gesellungsformen [...], dem später auch das wachsende Heer des Proletariats sozial fortschrittsgläubig folgte.“ (Wahl 1989:103).

¹⁰¹ Berger u.a. 1987:9.

¹⁰² Berger u.a. 1987:9.

¹⁰³ Berger u.a. 1987:10.

¹⁰⁴ Berger u.a. 1987:13.

¹⁰⁵ Levy 1972. Auch Wahl beruft sich auf Levy, wenn er zu Triebkräften gesellschaftlicher Modernisierung referiert: „Als entscheidender Stimulus für die Modernisierung von Gesellschaften (ihrer Strukturen, rechtlichen und politischen Verhältnisse, ihrer Kultur und Menschenbilder) werden vielfach technologische Faktoren betrachtet.“ (Wahl 1989:129 und vgl. Levy 1966).

¹⁰⁶ Berger u.a. 1987:14. Allerdings schränken die Autoren ein, dass sie es vorzögen, „zwischen der technologischen Einwirkung auf die Wirtschaft und den anderen Prozessen, die von der Technik abhängig sind, zu unterscheiden.“ (Berger u.a. 1987:14).

Schließlich definieren sie „Modernisierung als die institutionellen Begleiterscheinungen des durch die Technik herbeigeführten wirtschaftlichen Wachstums [...] So etwas wie eine 'moderne Gesellschaft' als solche und für sich allein genommen gibt es nicht; es gibt nur mehr oder weniger fortgeschrittene Gesellschaften in einem Kontinuum der Modernisierung.“¹⁰⁷

Im Sinne ihres wissenssoziologischen Interesses versuchen die Autoren nun eine Analyse des besonderen Bewusstseins der Menschen in einer von der Modernisierungsdynamik erfassten Gesellschaft. Wenn Gesellschaft als Dialektik zwischen Einzelbewusstsein und Welt der Institutionen aufgefasst wird, dann muss sich zwangsläufig mit einer im ständigen Wandel begriffenen Institutionswelt auch das mit dieser korrespondierende moderne Bewusstsein unter den Modernisierungsvorgängen spezifisch entwickeln;¹⁰⁸ dieses insbesondere hinsichtlich des Aspektes der sich unter dem Druck der gesellschaftlichen Modernisierung wandelnden Plausibilitätsstrukturen.¹⁰⁹

Analog zum vorangegangenen Abschnitt über die wissenssoziologische Annäherung an den Religionsbegriff möchte ich nun wieder das Thema der Lebenswelt aufgreifen und es auf die konkrete Modernisierungssituation der Gesellschaft anwenden. Dabei stehen besonders die zur Orientierung in der alltäglichen Lebenswelt vorliegenden Wissensorganisationsmuster im Blickpunkt des Interesses. Diese prägen nämlich die Plausibilitätsstrukturen in einer Gesellschaft und bereiten damit die 'Unterhaltungs'-Grundlage für das subjektive Bewusstsein des Menschen vor.

¹⁰⁷ Berger u.a. 1987:14.

¹⁰⁸ „Die Gesellschaft wird in dieser Sicht als Dialektik zwischen objektiver Gegebenheit und subjektiven Sinngehalten gesehen – das heißt, als konstituiert durch die wechselseitige Interaktion dessen, was als äußere Wirklichkeit erfahren wird (genauer, als die Welt der Institution, die dem Individuum gegenübertritt) und dem, was als innerhalb des Bewusstseins des Individuums befindlich erlebt wird. [...] Das Bewusstsein des alltäglichen Lebens ist ein Netz von Sinngehalten, die es dem Individuum erlauben, seinen Kurs durch die alltäglichen Ereignisse und Begegnungen seines Lebens mit anderen zu steuern.“ (Berger u.a. 1987:16).

¹⁰⁹ Jede „Art von Bewusstsein ist nur unter besonderen sozialen Bedingungen plausibel. Diese Bedingungen nennen wir eine Plausibilitätsstruktur. [...] Gesellschaftlicher Wandel hat ausnahmslos auch einen Wandel der Plausibilitätsstrukturen im Gefolge.“ (Berger u.a. 1987:19f.).

Für die moderne Gesellschaft werden insbesondere die Institutionsbereiche Technik und Bürokratie als diejenigen benannt, die die Muster der Wissensorganisation der Gesellschaft am ehesten beeinflussen.¹¹⁰ Wie diese Beeinflussung genauer geschieht, ist Inhalt der hier am Beispiel der technologischen Produktion gezeigten Weise der Prägung von Wissensorganisationsmustern. Die zugrunde liegende Frage lautet: „Welches sind die wesentlichen Begleiterscheinungen der technologischen Produktion auf der Ebene des Bewußtseins?“¹¹¹

Diese Frage stellen die Wissenssoziologen nun genauer als die Frage nach den Wissensorganisationsmustern, welche notwendig¹¹² an technologische Produktion gebunden sind. Es geht um die alltagsrelevanten Muster, die sich bei Menschen herauskristallisieren, deren Lebenswelt von technologischen Prozessen durchdrungen ist.¹¹³ Dabei nennen die Autoren folgende Merkmale technologischer Wissensorganisation: Das Wissen ist durch die Eigenschaft des „Mechanistischen“¹¹⁴ bestimmt. Daneben wird der Gedanke prinzipieller „Reproduzierbarkeit“¹¹⁵ ausgeprägt. Die Einbindung des Menschen in Produktionsprozesse stärkt das Bewusstsein von „Teilhabe an einer großen Organisation“¹¹⁶ und Eingebundensein in eine „Produktionsabfolge“¹¹⁷ deren Kennzeichen die „Meßbarkeit“¹¹⁸ ist.

¹¹⁰ „Hauptsächliche Bedeutung schreiben wir jenen Institutionen zu, die unmittelbar mit der technisierten Wirtschaft zusammenhängen. Eng damit verknüpft sind die politischen Institutionen, die mit dem modernen Staat, wie wir ihn kennen, verbunden sind, insbesondere die Institution der Bürokratie. [...] Dem Sprachgebrauch Webers folgend, nennen wir sie die primären Träger der Modernisierung.“ (Berger u.a. 1987:14).

¹¹¹ Berger u.a. 1987:27 und ebd.: „Es ist wichtig, hervorzuheben, daß diese Frage das alltägliche Bewußtsein von gewöhnlichen Menschen betrifft, die in der technologischen Produktion tätig sind. Mit anderen Worten, wir befassen uns hier nicht mit dem Bewußtsein etwa des Ingenieurs oder des Naturwissenschaftlers.“

¹¹² Die als ‚notwendig‘ formulierte Verbundenheit von bestimmten Mustern der Wissensorganisation mit einer speziellen Institution, wie zum Beispiel der technologischen Produktion, wird auch durch den Begriff ‚intrinsisch‘ bezeichnet. Vgl. Berger u.a. 1987:28.

¹¹³ Vgl. Berger u.a. 1987:28.

¹¹⁴ Berger u.a. 1987:29.

¹¹⁵ Berger u.a. 1987:29.

¹¹⁶ Berger u.a. 1987:29.

¹¹⁷ Berger u.a. 1987:29.

¹¹⁸ Berger u.a. 1987:29.

Als Denkstile vor diesem Hintergrund technologischer Wissensorganisation ergeben sich „Komponentialität“¹¹⁹, „Interdependenz der Komponenten“¹²⁰, „Trennbarkeit von Mitteln und Zielen“¹²¹, „Grundannahme der Maximierung“¹²², „Multi-Relationalität“¹²³ und schließlich das Merkmal der „impliziten Abstraktion“¹²⁴.

Berger/Berger/Kellner verorten die hier angeführten Denkstile im Bereich der technologischen Arbeitswelt. In anderen Lebensbereichen, zum Beispiel der Familienwelt, würden die oben angeführten Denkstile kaum durchsetzbar sein. Dieses Vorkommen der zu verschiedenen Lebensbereichen gehörenden unterschiedlichen Bewusstseinsbündel¹²⁵ führt zu einer Trennung zwischen Arbeit und Privatleben nicht nur auf der Ebene der Institution, sondern auch auf der des Bewusstseins.¹²⁶

¹¹⁹ Berger u.a. 1987:29. „Die Komponenten der Wirklichkeit sind in sich abgeschlossene Einheiten, die mit anderen solcher Einheiten verbunden werden können – die Wirklichkeit wird nicht als ständiger Fluß von Verknüpfungen und Auflösungen einzigartiger Entitäten gedacht.“ (Berger u.a. 1987:30).

¹²⁰ Berger u.a. 1987:30. Interdependenzen der Komponenten und ihrer Abfolgen werden „sowohl in der Reproduzierbarkeit als auch in der Mechanistik des Arbeitsprozesses vorausgesetzt.“ (Berger u.a. 1987:30).

¹²¹ Berger u.a. 1987:30. In der komponentiellen Wirklichkeit „gibt es keine notwendige Beziehung zwischen einer bestimmten Abfolge komponentieller Tätigkeiten und dem Endziel dieser Tätigkeiten. Um ein naheliegendes Beispiel anzuführen: Eine bestimmte Zusammensetzung von Einzelteilen, die in einem hochspezialisierten Produktionsablauf hergestellt werden, kann am Ende Teil eines Personenkraftwagens oder einer Nuklearwaffe werden.“ (Berger u.a. 1987:30f.).

¹²² Berger u.a. 1987:38. Gemeint ist die technologisch-ökonomisch motivierte Tendenz, den Produktionsprozess zu maximieren.

¹²³ Berger u.a. 1987:38. Das gleichzeitige Ablaufen verschiedenster Produktionsprozesse erhöht die Komplexität der funktionalen Beziehungen des Einzelnen im Arbeitsbereich. Da die Multi-Relationalität häufig nicht mehr vom Einzelnen zu überblicken ist, führt sie zum Denkstil der ‚impliziten Abstraktion‘. Vgl. Berger u.a. 1987:38f.

¹²⁴ Berger u.a. 1987:31. „Jede Tätigkeit, so konkret sie sein mag, kann in einem abstrakten Bezugsrahmen verstanden werden.“ (Berger u.a. 1987:31) Vgl. das Beispiel der Trennbarkeit von Produktionsschritten und Zielsetzung.

¹²⁵ Bewusstseinsbündel kommen in Kombination mit institutionellen Prozessen vor. Empirisch vorfindbare ‚Pakete‘ aus Bewusstseinsbündeln und dazugehörigen institutionellen Prozessen können als unbedingt zusammengehörend (‘intrinsisch’) oder als historisch zufällig (‘extrinsisch’) klassifiziert werden. Vgl. Berger u.a. 1987:20.

¹²⁶ Vgl. Berger u.a. 1987:32.

Allerdings ergeben sich auch Überlappungsbereiche. So werden Denkstile aus einem Lebensbereich in andere Lebensbereiche übertragen.¹²⁷ Die Übertragung von Denkstilen aus dem technologisch geprägten Arbeitsbereich in andere Lebensbereiche ruft Abwehrreaktionen hervor. So wird zum Beispiel die Anonymisierung sozialer Beziehungen, wie sie in der Arbeitswelt aufgrund von hochgradig arbeitsteiligen Produktionsprozessen vorkommt, für den Bereich des Privatlebens abgelehnt.¹²⁸ „Anders ausgedrückt, es entwickelt sich ein doppeltes Bewußtsein, in dem der andere gleichzeitig in seiner konkreten Individualität und als Teil der hochabstrakten Tätigkeitskomplexe, in denen er fungiert, erlebt wird.“¹²⁹

Mit der Durchsetzung dieser modernen Vielfalt unterschiedlicher Bewusstseinsbündel, die alle auch die Ich-Identität des Einzelnen betreffen, kommt es zu einem „*komponentiellen Ich*. So wird ein Grundzug der Komponentialität, der für den Prozeß der technologischen Produktion wesentlich ist, nicht nur auf den Bereich der gesellschaftlichen Beziehungen übertragen, sondern auch auf den innersubjektiven Bereich, in dem der einzelne seine eigene Identität definiert und erlebt.“¹³⁰

¹²⁷ Der Begriff der 'Übertragung' dient der „Bezeichnung jeder Ausbreitung von Bewußtseinsstrukturen von ihren ursprünglichen institutionellen Trägern auf andere Kontexte.“ (Berger u.a. 1987:20) Der Begriff der 'Blockierung' bezeichnet dagegen das Aufhalten einer solchen Übertragung. Vgl. Berger u.a. 1987:20.

¹²⁸ Vgl. Berger u.a. 1987:33.

¹²⁹ Berger u.a. 1987:34. Habermas macht die Problematik deutlich, die sich aus der ungleichgewichtigen Konkurrenz der Denkstile ergibt. „Für die Analyse von Modernisierungsprozessen ergibt sich die globale Annahme, daß eine fortschreitend rationalisierte Lebenswelt von immer komplexer werdenden formal organisierten Handlungsbereichen wie Ökonomie und Staatsverwaltung zugleich entkoppelt und in Abhängigkeit gebracht wird. Diese auf eine Mediatisierung der Lebenswelt durch Systemimperative zurückgehende Abhängigkeit nimmt in dem Maße die sozialpathologischen Formen einer inneren Kolonisierung an, wie kritische Ungleichgewichte in der materiellen Reproduktion (also die der systemtheoretischen Analyse zugänglichen Steuerungskrisen) nur noch um den Preis von Störungen der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt (d.h. von 'subjektiv' erfahrenen identitätsbedrohenden Krisen oder Pathologien) vermieden werden können.“ (Habermas 1981:452).

¹³⁰ Berger u.a. 1987:35. Die Autoren machen darauf aufmerksam, dass auf makrosozialer Ebene festgestellt werden kann, dass die Zweiteilung der Ich-Erfahrung eine private

Mit der Komponentialisierung der Ich-Erfahrung des Individuums in der modernen Welt erklärt sich die moderne Erfahrung der 'Entfremdung'. Diese entsteht durch die subjektiv vorgenommene unterschiedliche Realitätswert-Zumessung zu einzelnen Komponenten des Ich.¹³¹ Dabei ist das Ich des Individuums immer stärker der Drohung der Sinnlosigkeit unterworfen.¹³² Am Beispiel der technologischen Produktion, die unbestrittenes Kennzeichen der modernen Welt ist, wurde gezeigt, wie die mit ihr intrinsisch verbundenen Bewusstseinsbündel Einfluss nehmen auf die Struktur des modernen Bewusstseins insgesamt.¹³³ Es wird sogar auf die religiöse Bedeutung des Einflusses von Bewusstseinsbündeln hingewiesen, die – in ihrer Modernisierungskraft besonders prägend – die Weltanschauung als Ganze beeinflussen. „So dienen viele der oben erwähnten Themen als Beiträge zu einem der Modernität eigentümlichen, übergreifenden symbolischen Universum.“¹³⁴

Die Konstruktion dieses symbolischen Universums fußt zuerst auf dem bewusstseinsprägenden Einfluss der technologischen Entwicklung und ihrer Institutionen (primäre Träger der modernen Weltauffassung). Daneben

Welt neben der Arbeitswelt notwendig macht, „in der das Individuum jene Elemente der subjektiven Identität zum Ausdruck bringen kann, die in der Arbeitssituation verleugnet werden.“ (Berger u.a. 1987:37) Auf diesen – humanisierenden – Charakter der Privatwelt gilt es insofern besonders aufmerksam zu machen, um die häufig vorgetragene Ablehnung des 'Rückzugs ins Private' wenigstens zu relativieren.

¹³¹ So erfahren viele Menschen ihre eigene Identität als Privatperson, Träger persönlicher Beziehungen oder als Familienmitglied häufig als 'realer' als ihre Identitätsrolle im funktionalen Bereich der Arbeitswelt, welche durch Ich-Manipulation des Individuums selbst nur noch mit ironischer Selbst-Distanz gespielt wird. Allerdings kann Entfremdung auch gegenüber von Ich-Komponenten der Privatwelt stattfinden. Vgl. Berger u.a. 1987:36.

¹³² Vgl. Berger u.a. 1987:39.

¹³³ „Das tägliche Leben in so gut wie allen Sektoren der Gesellschaft wird fortlaufend nicht nur mit materiellen Gegenständen und Prozessen, die auf die technologische Produktion zurückgehen, bombardiert, sondern auch mit Bewußtseinsbündeln, die in dieser letzten ihren Ursprung haben.“ (Berger u.a. 1987:40).

¹³⁴ Berger u.a. 1987:40. „Das zu begreifen ist besonders wichtig, da die Mehrheit der Bevölkerung nie direkt in der technologischen Produktion tätig ist. Wie dem auch sei: Es ist nicht notwendig, in der Technologie zu arbeiten, um technologisch zu denken.“ (Berger u.a. 1987:40).

entwickeln sich weitere Institutionen, die die Inhalte technologischer Denkstile in andere Alltagsbereiche übermitteln (sekundäre Träger der modernen Weltauffassung). Hier lassen sich Erziehungseinrichtungen oder Massenkommunikationsmittel nennen. Je nach dem Grad der Institutionalisierung der sekundären Träger kann es zu einer Verselbstständigung ihrer bewusstseinsprägenden Themen gegenüber ihren ursprünglichen Lieferanten (primäre Träger, z.B. die technologische Produktion) kommen. „Wie andere voll entwickelte Weltanschauungen, gewinnt auch die Weltanschauung der Modernität ihre eigene Dynamik.“¹³⁵

In großer Ausführlichkeit wurden für den Bereich der technologischen Produktion die Konstitutionsmerkmale des modernen Bewusstseins dargestellt. Einen ähnlichen Einfluss auf das moderne Bewusstsein haben auch andere Modernisierungsträger wie zum Beispiel die Bürokratie.¹³⁶

Im Rahmen der Fragestellung dieser Arbeit ist es aber nicht notwendig, den ohnehin wohl aussichtslosen Versuch, ein lexikalisches Kompendium der Bewusstseinslage in einer modernisierten Gesellschaft zu erstellen, aufzunehmen. Vielmehr sollte prinzipiell das dynamische Bedingungsverhältnis zwischen Einzelbewusstsein und moderner Institutionswelt dargestellt werden.

Zusammenfassend sieht der wissenssoziologische Ansatz eine Dialektik zwischen institutionellen gesellschaftlichen Prozessen und individuellem Bewusstsein. Damit stellt sich die Frage nach der Relevanz gesellschaftlicher Modernisierung für religiöse Wissensvorräte der Individuen. Insbesondere die primären Trägerorganisationen der Modernisierung bringen eigene Wis-

¹³⁵ Berger u.a. 1987:41.

¹³⁶ Vgl. Berger u.a. 1987:42-58. Ebenso lassen sich heute auch die ökonomischen oder informationstechnologischen Faktoren der Globalisierung als primäre Träger einer sich fortentwickelnden Modernisierung benennen. Die von den Autoren ins Spiel gebrachte Eigendynamik der Modernisierung verschiebt die bewusstseinsprägende Bedeutung der Medien (Internet, Telekommunikation...) von der Stellung der sekundären Vermittlungsinstitutionen in den Bereich primärer Institutionen, die mit eigenen Bewusstseinsbündeln selbstständige Bewusstseinsprägungen vornehmen, zum Beispiel im Blick auf eine veränderte Wahrnehmung von Raum und Zeit durch globalisierte und alltägliche Kommunikationsformen.

sensorisationsmuster hervor, aus denen sich Denkstile ableiten, die als Bewusstseinsbündel auch außerhalb ihrer institutionellen Herkunft wirksam werden können. Da die moderne Gesellschaft mit der institutionellen Trennung nicht nur von Arbeits- und Privatwelt unterschiedliche Bewusstseinsbündel bereitstellt, kommt es zu Überlappungen und Konfrontationen. Hier erfährt sich das Individuum nicht nur institutioneller Vielfalt, sondern auch bewusstseinsmäßiger innersubjektiver Komponentialität ausgesetzt. Das komponentielle Ich erlebt sich in Entfremdungssituationen. Bestimmte Bewusstseinsbündel können zu besonderer Durchsetzungskraft gelangen und (auch durch Verbreitung über sekundäre Institutionen) religiöse Bedeutung erreichen.

2.2 Pluralisierung der Lebenswelten

Zur Konstruktion der Lebenswelt gehört notwendig die Arbeitsbasis intersubjektiver Verständigungsprozesse. Im Blick auf die modernisierungsgeprägte Lebensweltkonstruktion sollen daher die von Schütz/Luckmann aufgeführten sieben Konstitutionsmerkmale der intersubjektiven Lebensweltvergewisserung¹³⁷ genauer untersucht werden.

So muss beim ersten Merkmal der körperlichen Existenz des Mitmenschen auf die durch Massenmedien und Telekommunikation auftretende Verschiebung in der Begegnungsweise im Kommunikationsprozess hingewiesen werden. Die unmittelbare körperliche Anwesenheit des Anderen wird immer häufiger durch bloß vermittelte Formen der Anwesenheit ersetzt. Mit der damit ermöglichten Globalisierung von Kommunikationsbeziehungen geht eine Erweiterung der Spektren unterschiedlicher Bewusstseinslagen einher. Lebensweltbildende Kommunikation ist aus dem soziokulturellen Nahbereich enthoben.¹³⁸ Damit prallen verschiedene Bewusstseinsla-

¹³⁷ Vgl. Schütz/Luckmann 1994:I, 27.

¹³⁸ Zwar teilen die global verstreuten Nutzer von Massenmedien und Telekommunikation ein ähnliches Bewusstsein im technischen Umgang mit Medien, aber ihre Botschaften enthalten immer auch Aspekte der eigenen – möglicherweise unterschiedlichsten – kulturellen Herkunft.

gen aufeinander.¹³⁹ Es geschieht häufiger als in vormoderner Situation, dass Dinge der Außenwelt unähnliche Bedeutungszumessungen durch die Kommunikationsteilnehmer erfahren, was zu einer erheblichen Einschränkung der Selbstverständlichkeit von spontaner Verständigungsfähigkeit führt.¹⁴⁰ Ebenfalls kann durch die moderne Massenkommunikation nicht mehr fraglos davon ausgegangen werden, dass zwischen den teilnehmenden Subjekten ein gemeinsamer soziokultureller Bezugsrahmen besteht. Die je eigene Lebenswelt ist zwar nicht alleiniges Ergebnis individueller Einzelarbeit, aber der jeweilige Kommunikationspartner muss nicht immer derjenige sein, durch dessen Zutun die bestehende eigene Lebenswelt mitkonstruiert wurde.¹⁴¹ Schließlich ergeben sich mit Massenmedien und Telekommunikation auch Veränderungen im Bereich der Wechselbeziehung und -wirkung zwischen den Kommunizierenden. So wird die Möglichkeit direkter Beziehung und Reaktion durch technologisch bedingte Verzögerung und Mittelbarkeit gebremst. Kommunikationsbeziehungen werden dadurch ungleichberechtigter.¹⁴²

Im Zusammenhang mit der Bedeutung intersubjektiver Kommunikationsprozesse für die Konstruktion von Lebenswelten wird in den oben dargestellten Veränderungen die Rolle einiger Institutionen deutlich, die Berger/Berger/Kellner als sekundäre Träger der Modernisierung ausmachen.¹⁴³

¹³⁹ Das Merkmal des im intersubjektiven Kommunizieren vorausgesetzten 'ähnlichen Bewusstseins' (zweites Merkmal) wird somit weniger selbstverständlich.

¹⁴⁰ Vgl. die Merkmale 'ähnliche Bedeutungszumessung zu Dingen der Außenwelt' (drittes Merkmal) und 'Verständigungsfähigkeit' (fünftes Merkmal).

¹⁴¹ Das sechste Merkmal des 'gemeinsamen Bezugsrahmens' ist hier angesprochen wie auch die Problematik der Inkongruenz der Gruppe der jeweils signifikanten Lebensweltmiterbauer zur Gruppe der im massenmedialen Kommunikationsprozess aktiven Informationsgeber (vgl. siebentes Merkmal).

¹⁴² Vgl. das Konstitutionsmerkmal der 'Wechselbeziehung/Wechselwirkung' in intersubjektiven Verständigungsprozessen (viertes Merkmal).

¹⁴³ Vgl. Berger u.a. 1987:14. „Die Institutionen der Massenerziehung und der Massenkommunikation allgemein können als die wichtigsten dieser sekundären Träger angesehen werden.“ (Berger u.a. 1987:41) „Die sekundären Träger schließen eine Vielzahl sozialer und kultureller Prozesse ein, von denen die meisten ihre historische Grundlage in den primären Trägern haben, jetzt aber die Fähigkeit zu selbständiger Wirksamkeit besitzen. Wir möchten insbesondere die folgenden sekundären Träger hervorheben: die

Diese sekundären Träger wirken zweifach modernisierend auf die Konstruktion von Lebenswelten. Zum einen fördern sie durch ihre mindestens historische Abhängigkeit von den primären Trägern der Modernisierung die breitenwirksame Durchsetzung lebensweltprägender Denkstile aus primären Institutionen. Zum anderen verstärken sie die globale Konfrontation konkreter, unterschiedlich geprägter Lebenswelten und damit die typisch moderne Pluralitätserfahrung der Lebenswelten. Damit kann für den Bereich der Medien nicht nur eine Zuordnung zum Bereich sekundärer Institutionen behauptet werden, sondern daneben auch eine Zuordnung in den Bereich primärer Institutionen, insofern die modernen Medien nicht nur Inhalte anderer Bereiche transportieren, sondern im Zuge der Globalisierung der Kommunikation eigene Denkstile bzw. Bewusstseinsbündel hervorbringen.

Zur Situation des Menschen in der modernen Gesellschaft wird nun behauptet, „daß eines der in Frage stehenden spezifischen Merkmale die Pluralität der Lebenswelten ist, in der der Mensch in einer modernen Gesellschaft typischerweise lebt.“¹⁴⁴ Die Pluralisierung der Lebenswelten bedeutet für den Einzelnen wie für die Gesellschaft den Verlust eines die ganze Lebenswelt umfassenden, integrierenden Gesamtsinns. „Die integrierende Ordnung war in aller Regel religiöser Natur.“¹⁴⁵ Mit dem Ausfall eines um-

Verstädterung; ein 'mobilisiertes' Schichtungssystem; die 'Privatsphäre' als ein Schlüsselkontext des individuellen Lebens; die besonderen Institutionen der wissenschaftlichen und technologischen Innovation, die Massenerziehung und, in ihrer Folge, die Massenmedien.“ (Berger u.a. 1987:91).

¹⁴⁴ Berger u.a. 1987:59. Die Feststellung der Besonderheit dieser Situation setzt voraus, dass die Menschen vor der Moderne in überwiegend einheitlichen Lebenswelten gelebt haben. Vgl. Berger u.a. 1987:59f.

¹⁴⁵ Berger u.a. 1987:60. „Für den einzelnen bedeutete das ganz einfach, daß die gleichen integrierenden Symbole die verschiedenen Sektoren seines Alltagslebens durchdrangen.“ (Berger u.a. 1987:60) „Die Pluralisierung der sozialen Lebenswelt hat eine sehr wichtige Auswirkung im Bereich der Religion. Während des größten Teils der empirisch erfassbaren Menschheitsgeschichte spielte Religion eine lebenswichtige Rolle als Lieferantin des überwölbenden Baldachins von Symbolen für die sinnvolle normative Struktur, die es dem Menschen ermöglicht, sich im Universum 'zuhause' zu fühlen. Diese uralte Funktion der Religion ist durch die Pluralisierung ernsthaft bedroht.“ (Berger u.a. 1987:72).

fassenden religiösen Horizonts stellt sich die Frage nach der Kompensation der schmerzlichen Entfremdungserfahrungen des Einzelnen im komplexen Gewirr seiner Rollen in privater und öffentlicher Welt.¹⁴⁶ „Der Mensch ist sich in der Regel eines scharfen Auseinanderklaffens bewusst zwischen der Welt seines Privatlebens und der Welt großer öffentlicher Institutionen, denen er in einer Vielzahl von Rollen gegenübertritt.“¹⁴⁷

Als Reaktion auf die Pluralisierung mit den Erfahrungen der Entfremdung und Bewusstseinssegmentierung versucht der Mensch, „eine ‚Heimwelt‘ zu konstruieren und zu bewahren, die ihm als sinnvoller Mittelpunkt seines Lebens in der Gesellschaft dient.“¹⁴⁸ Mit dieser Funktionalisierung

¹⁴⁶ Wenn man mit Beck zwischen einfacher und reflexiver Moderne unterscheidet, dann stellt sich für die These der Pluralisierung der Lebenswelten die Frage einer vertieften Differenzierung. Mit Beck lässt sich für die einfache Moderne auf die gesellschaftlichen Klassen mit ihren eigenen kollektiven Selbstbewusstseinsmustern und Rollenidentitäten hinweisen. Er verweist auf die „proletarischen Klassenmilieus der Arbeiterschaft – wie sie etwa bis in die dreißiger Jahre hinein, gegliedert nach sozialdemokratischer, katholischer, evangelischer usw. ‚Weltanschauung‘ bestanden haben“ (Beck 1986:129). In diesem früheren Modernisierungszustand ergab sich zwar nicht mehr gesamtgesellschaftlich ein Integrationshorizont, wohl aber für gesellschaftliche Gruppen, deren Rollenidentität per Weltanschauung noch als definiert gelten konnte. „Früher war das Hineinwachsen in die Arbeiterbewegung ein für den einzelnen vorwiegend ‚naturwüchsiger‘ Prozess, der auf der Familienerfahrung und dem sich in ihr immer (interpretiert) spiegelnden ‚Klassenschicksal‘ aufbaute, dann über die Stationen von Nachbarschaft, Jugend-Sportverein etc. bis zur betrieblichen Sozialisation gleichsam vorgezeichnet in eine der politischen Strömungen der Arbeiterbewegung hineinführte.“ (Beck 1986:129) Für den heute geltenden reflexiven Zustand der Modernisierung formuliert Beck folgende Entwicklung: „die ‚Klassengesellschaft‘ wird insgesamt eine Etage höher gefahren. Es gibt – bei allen sich neu einpendelnden oder durchgehaltenen Ungleichheiten – ein kollektives Mehr an Einkommen, Bildung, Mobilität, Recht, Wissenschaft, Massenkonsum. In der Konsequenz werden subkulturelle Klassenidentitäten und -bindungen ausgedünnt oder aufgelöst. Gleichzeitig wird ein Prozess der Individualisierung und Diversifizierung von Lebenslagen und Lebensstilen in Gang gesetzt, der das Hierarchiemodell sozialer Klassen und Schichten unterläuft und in seinem Wirklichkeitsgehalt in Frage stellt.“ (Beck 1986:122 und vgl. Wahl 1989:148ff.).

¹⁴⁷ Berger u.a. 1987:61. Berger/Berger/Kellner weisen zu Recht auf die Pluralisierungerscheinungen sowohl im öffentlichen wie auch im privaten Bereich hin. Vgl. Berger u.a. 1987:61.

¹⁴⁸ Berger u.a. 1987:61.

der Privatwelt erhält die private Heimatwelt einen quasi religiösen Charakter. Die sinnkonstituierenden Symbole dieser Heimatwelt stehen jedoch anders als der heilige Kosmos einer traditionellen Gesellschaft unter einer hohen Bedrohungs- und Irritationsbelastung. Kaum eine Heimatwelt lässt sich gegen den gesamtgesellschaftlichen Pluralisierungs- und damit Relativierungsdruck dauerhaft immunisieren.¹⁴⁹ Auch die privaten Heimatwelten müssen somit immer neu konstruiert werden. Dabei wird die Gruppe derer, die sich unter dem Horizont einer gemeinsamen Sinnordnung häuslich zu bergen versuchen, mit dem Maß der steigenden Mobilität ihrer Mitglieder immer veränderungsanfälliger. Dies zwingt die Individuen in der modernen Gesellschaft zu der anspruchsvollen Aufgabe kontinuierlicher Identitätskorrektur.¹⁵⁰ Die Identität muss angesichts der dynamisch fortschreitenden Pluralisierung der Alltagswelt stets neu entworfen werden. Die identitätsstiftende Lebensplanung wird dabei zugleich notwendiger, aber auch schwieriger. Der „einzelne wird mit einer Anzahl alternativer Laufbahnen konfrontiert, vor allem solange er jünger ist, und muß deshalb Entscheidungen über diese ihm offenstehenden Optionen treffen. [...] Diese Möglichkeit hat sowohl positive als auch negative Folgen für die emotionelle Ökonomie des Betreffenden.“¹⁵¹ Im Blick auf die Identität des Einzelnen stellt sich angesichts der modernen Planungsfreiheiten sowohl

¹⁴⁹ Dieser Druck auf die Heimatwelt, der häufig als Druck auf die private Lebensform der Ehe und der Kleinfamilie oder der Partnerschaft erfahrbar wird und sich objektiv in steigenden Ehe- und Familienkrisen mit wachsender Inanspruchnahme professioneller Beratungshilfen manifestiert, kann in extremen Fällen zum Versuch führen, sich in seiner Heimatwelt so zu verbarrikadieren, dass Pluralisierungstendenzen von Außen nicht mehr den eigenen Symbolkosmos berühren. Insbesondere Sekten, aber auch radikal-ideologische Parteien ('Weltanschauungsparteien' (sic!)) bilden die immunisierenden Plausibilitätsstrukturen für die Aufrechterhaltung stabiler Symbolhorizonte. Vgl. Berger u.a. 1987:61.

¹⁵⁰ Vgl. Berger u.a. 1987:61ff. Die Autoren stellen fest, dass Lebensplanung heute zu einem Wert geworden ist, der Identität vermittelt.

¹⁵¹ Berger u.a. 1987:64. Berger/Berger/Kellner verweisen auf den Denkstil der Multirelationalität, der die Lebensplanung entscheidend beeinflusst. „Die Masse von Daten und Ideen, mit denen der einzelne von den modernen Kommunikationsmitteln bombardiert wird, vergrößert den Maßstab seines biographischen Reißbretts.“ (Berger u.a. 1987:69).

das Gefühl der Weite als auch das Gefühl der Entwurzelung ein. Damit geht einher, dass die Identität des modernen Menschen immer unfertig ist. „Die moderne Identität ist besonders offen.“¹⁵² Es lässt sich sogar kaum mehr von Identität sprechen, sondern eher von Individualität als einer Abfolge von sich stets den Modernisierungsprozessen anpassenden, je subjektiv aktualisierten Identitätsphasen.¹⁵³ Damit ist Individualisierung als modernes Kennzeichen der Identität ausgemacht.¹⁵⁴

Die Veränderung der Rolle gesellschaftlicher Institutionen durch Modernisierung wird insbesondere von den Institutionen erfahren, denen die Verwaltung der traditionellen religiösen Repräsentationen obliegt. Diese Tendenz bewirkt Erschütterungen sowohl auf gesellschaftlicher Ebene wie auch auf der des individuellen Bewusstseins.

„Nicht nur wird es zunehmend schwieriger für die religiösen Überlieferungen und für die Institutionen, in denen sich diese verkörpern, diese Pluralität sozialer Lebenswelten in einer einzigen übergreifenden und umfassenden Weltauffassung zu integrieren, sondern – und das ist noch fundamentaler – die Überzeugungskraft der religiösen Wirklichkeitsdefinitionen ist von innen bedroht, d.h. im subjektiven Bewusstsein des einzelnen.“¹⁵⁵

¹⁵² Berger u.a. 1987:70. Es gehört sozusagen zum Wesen des modernen Menschen, permanent einer Identitätskrise ausgesetzt zu sein. Wo die gesellschaftlich-objektive Ordnung im ständigen Umbruch ist, bleibt als Raum der Selbstvergewisserung nur noch die Subjektivität des Individuums.

¹⁵³ Die Pluralisierung der sozialen Welten bedingt eine Relativierung; in dessen Folge „erfährt die institutionelle Ordnung einen gewissen Wirklichkeitsverlust. Der ‚Wirklichkeitsakzent‘ verlagert sich von der objektiven Ordnung der Institutionen in das Reich der Subjektivität.“ (Berger u.a. 1987:71).

¹⁵⁴ Die Skepsis gegenüber den glanzvollen Versprechen des modernen Projekts individueller Lebensgestaltung formuliert Wahl: „Angehörige entwickelter westlicher Industriegesellschaften werden von Metaphern persönlicher Freiheit zumindest ab dem Schulalter umschwirrt. Katechismusgleich wird ihnen Freiheit in vielen Dingen [...] versprochen. [...] Andererseits changieren die Autonomieansprüche der Individuen zwischen Übersteigerung und Realitätsverkennung.“ (Wahl 1989:98) Auch Beck betrachtet die Individualisierungsdynamik nicht nur positiv, sondern spricht vor dem Hintergrund überforderter und alleingelassener ‚Ich’s‘ vom „Tanz um das goldene Selbst“ (Beck 1985:108). Ganz radikal wird die Pseudoindividualität als Ausdruck des Todes des Subjekts betrachtet. Vgl. Foucauld 1974:115.

¹⁵⁵ Berger u.a. 1987:72.

Zusammengefasst lässt sich formulieren, dass Modernisierung die Konstruktionsprozesse von Lebenswelten durch Veränderung der Bedingungen intersubjektiver Verständigung hinsichtlich der Pluralisierung von Institutionen und Bewusstseinsbündeln beeinflusst. So tritt neben die Komponentialisierung des individuellen Bewusstseins eine Vielfalt von Lebenswelten. Damit ergibt sich der Verlust eines intersubjektiv verbindlichen und Lebenswelten integrierenden religiösen Gesamtsinns. Die Privatwelt wird zum bevorzugten Ausweichort individueller, religiöser Sinnkonstruktion. Der Heilige Kosmos dieser identitätsstiftenden Heimatwelt unterliegt einem hohen Relativierungs- und Pluralisierungsdruck. Ständige Identitätskorrektur und Individualisierung ebenso wie die Relativierung religiöser Institutionen und der von ihnen verwalteten Repräsentationen sind die Folge.

2.3 Grenzen modernisierter Lebenswelten

Die Ausführungen von Schütz/Luckmann zur Lebenswelt lassen diese als fraglosen Boden der Weltanschauung¹⁵⁶ erscheinen. Die alltägliche Lebenswelt gilt als sozial abgesicherter, kommunikativ-plausibler und pragmatisch nutzbarer Rahmen der Orientierung im Alltagshandeln. Diese vorerst harmonische Fraglosigkeit wird nur durch jenseits zur Alltagswelt stehende Realitätsannahmen oder Realitätserfahrungen zugleich be- und entgrenzt. Schütz/Luckmann nennen Traum, Ekstase, Todesbewusstsein und Lebenskrisen sowie die theoretische Einstellung¹⁵⁷ als Erfahrungsbereiche der „'Transzendenz' der Welt“¹⁵⁸, in der der Mensch lebt. Dabei wird eingeräumt, dass diese Transzendenz an sich nicht erfahrbar sei.¹⁵⁹

Die in diesem Abschnitt zu behandelnde Frage lautet nun: Bedeutet die hoch individualisierte und pluralistische Wahrnehmung moderner Lebens-

¹⁵⁶ Vgl. Schütz/Luckmann 1994:I, 25ff.

¹⁵⁷ Vgl. Schütz/Luckmann 1994:II, 16 fff. Alle diese Erfahrungen werden als 'große Transendenzen' geschildert.

¹⁵⁸ Schütz/Luckmann 1994:II, 140.

¹⁵⁹ „Dieses Wissen um die Grenzen des Lebens in der Welt stammt nicht aus einer Erfahrung irgendwelcher 'Transzendenz', noch stammt es eigentlich aus Erfahrungen einer 'transzendierenden' Welt. [...] Erfahrung kann auf Nicht-Erfahrbares höchstens hinweisen.“ (Schütz/Luckmann 1994:II, 140).

welt(en) eine Veränderung hinsichtlich der in ihr auftretenden Erfahrungen von Grenzen?

Zunächst kann festgehalten werden, dass die von Schütz/Luckmann schon genannten Grenzen oder Grenzerfahrungsbereiche auch für den modernen Menschen bestehen bleiben.

Die mit der Modernität einhergehende Pluralisierung von Lebenswelten und die darin mitgegebenen Handlungsanweisungen¹⁶⁰ bringen jedoch auch neue Dimensionen von Grenzerfahrung mit sich.¹⁶¹

Die Lebenswelterschütterung durch den Einbruch anderer Wirklichkeitsbereiche in den Erfahrungshorizont des Menschen kann für die Fälle von Schlaf/Traum, Tagtraum und Tod¹⁶² als schicksalhaft beschrieben werden. Kein Mensch kann sich diesen Formen der Grenzerfahrungen dauerhaft entziehen. Anders verhält es sich mit der 'theoretischen Einstellung'.¹⁶³

Schütz/Luckmann sehen die Haltung der theoretischen Einstellung gegenüber der Alltagswelt vor allem durch Krisenerfahrungen oder Todes-Memento ausgelöst. Insofern verwundert es nicht, wenn die theoretische

¹⁶⁰ „Die institutionelle Pluralisierung, von der die Modernität geprägt ist, berührt nicht nur menschliche Handlungen, sondern auch menschliches Bewußtsein. Der moderne Mensch sieht sich nicht nur einer Vielzahl von Wahlmöglichkeiten hinsichtlich seiner Handlungsweisen, sondern auch hinsichtlich seines Nachdenkens über die Welt konfrontiert.“ (Berger 1992:30).

¹⁶¹ Im Sinne definitorischer Genauigkeit soll vorab noch einmal darauf hingewiesen werden, dass immer dann von 'Grenze' die Rede ist, wenn die alltagsweltliche Sicherheit angefragt erscheint, wenn am Horizont der Erfahrung neue oder andere Welten oder Wirklichkeitsbereiche auftreten.

¹⁶² Vgl. Schütz/Luckmann 1994:II, 161ff. Der von Schütz/Luckmann genannte Fall der Ekstasen stellt insofern einen Sonderfall dar, weil ekstatische Erfahrungen in der Regel – aber nicht notwendig – 'gewollte' Erfahrungen sind. „Entweder kann der Anlaß zu den Überschreitungen 'auferlegt' sein und die Bewußtseinsspannung erhöht sich wie von selbst. Oder der Mensch handelt auf ein Ziel zu, bei dem er solche Überschreitungen willentlich in Kauf nimmt.“ (Schütz/Luckmann 1994:II, 168) Die ekstatische Erfahrung der Grenzüberschreitung ist zudem in der Regel durch religiös vermittelte Handlungs- und Interpretationsorientierung lebensweltintegrierend abgesichert. „Techniken und Disziplinen der Grenzüberschreitung sind im übrigen meist mit einer Wirklichkeitstheorie gekoppelt: dann begibt man sich aus dem Alltag in einen anderen Wirklichkeitsbereich.“ (Schütz/Luckmann 1994:II, 168).

¹⁶³ Vgl. Schütz/Luckmann 1994:II, 176ff.

Einstellung als Form der Auseinandersetzung mit dem eigenen Schicksal gedeutet wird. Wo das Wissen um schwere Krisen des täglichen Lebens in das Normal-Bewusstsein der natürlichen Einstellung gelangt, „nähert sich der Mensch einer grundlegend anderen, der theoretischen Einstellung; unter Umständen versetzt er sich sogar in sie, in stoischer Distanz zu seinem eigenen Schicksal.“¹⁶⁴

Die Reflexion über die spezielle Lebenswelterfahrung in der Moderne bringt für den Grenzerfahrungsbereich der theoretischen Einstellung eine wichtige Verschiebung. Berger erkennt richtig, dass mit der Modernisierung ein Wandel vom Schicksal zur Wahl einhergeht. „Anders gesagt, modernes Bewußtsein zieht eine Bewegung vom Schicksal zur Wahl nach sich.“¹⁶⁵ Dieser Verschiebung folgt eine Verlagerung der Orientierungsbedeutung theoretischer Einstellung.

„Die Multiplizierung von Wahlmöglichkeiten wird auf einer vortheorietischen Ebene erlebt, von zahllosen gewöhnlichen Menschen mit wenig

¹⁶⁴ Schütz/Luckmann 1994:II, 176. Schütz/Luckmann weisen aber auch auf die weit alltäglichere Tatsache hin, dass die natürliche Weltanschauung „nicht ein geschlossenes, logisch gegliedertes System“ (Schütz/Luckman 1994:I, 30) darstellt. Vielmehr ist sie ein Sammelsurium unterschiedlichster Auslegungsprozesse in verschiedenen Gruppen. Die Vielfalt dieser Prozesse ist ein besonderes Merkmal der Modernität, so dass für die Sedimentierung von Wissensvorräten eine kürzere 'Halbwertszeit' angenommen werden kann. Wissen gilt besonders unter Modernisierungsbedingungen immer nur „bis auf weiteres“ (Schütz/Luckmann 1994:I, 33), und die 'Explosion' von für fraglos gehaltenen Erfahrungen wird nunmehr zu einem Trommelfeuer auf kognitive Sicherheiten. Vgl. Schütz/Luckmann 1994:I, 33f. „So kann ich schon in praktischen Problemen, wie sie mir im Alltag begegnen, einen Ansatz zum 'theoretischen' Denken oder jedenfalls zu einer wenigstens partiellen Integration unverträglicher Bezugsschemata in meinem Erfahrungsvorrat finden.“ (Schütz/Luckmann 1994:I, 36).

¹⁶⁵ Berger 1992:24. „Der prämoderne Mensch lebte in einer Welt, die zum größten Teil eine Welt des Schicksals war. Das ist natürlich ganz einfach so zu verstehen, daß für ihn ein weiter Bereich von Wahlmöglichkeiten im Gefolge der modernen Technologie schlicht nicht existierte.“ (Berger 1992:24) Mit dem vormodernen Ausbleiben von Wahlmöglichkeiten und der Erfahrung von traditionellen „Institutionen und Identitäten [...] als gegeben, sicher, fast so objektiv wie die Naturfakten [...] kann weiter gesagt werden:] sowohl Gesellschaft wie das Selbst werden als Schicksal erlebt.“ (Berger 1992:26).

*oder keinem Interesse an systematischer Reflexion. Doch diese empirische Situation verlangt unweigerlich nach Interpretation und ipso facto nach systematischer Infragestellung dessen, was für gewöhnlich als gegebenes Schicksal angesehen wird.*¹⁶⁶

Der Zwang zur theoretischen Infragestellung ergibt sich aus der alltäglichen Erfahrung des Wählen-Müssens. Die Wahlmöglichkeiten erstrecken sich nicht nur auf unterschiedliche Umgangsweisen innerhalb einer vorgelebten Lebenswelt, sondern auf verschiedene Arten möglicher Lebensweltbetrachtung überhaupt. Dies bedeutet, „daß der einzelne seine Weltanschauung beinahe genauso wählen kann wie die meisten anderen Aspekte seiner privaten Existenz.“¹⁶⁷

Mit dem Wandel der individuellen Weltanschauung vom Schicksal zum Ergebnis einer Wahl ergibt sich zwangsläufig die unausweichliche Situation der theoretischen Einstellung, aus der heraus sich der Einzelne erst entscheiden kann.¹⁶⁸ Das im Entscheidungsvorgang vorausgesetzte plurale Weltanschauungsangebot radikalisiert die Kontingenz oder Relativität jeglicher Lebenswelt. Dem damit einhergehenden Relativitätsgefühl¹⁶⁹ steht eine „Sehnsucht nach Erlösung von der Entfremdung der Modernität“¹⁷⁰ nahe.

Diese Sehnsucht muss umso heftiger ausfallen, je mehr dem wählenden Individuum bewusst wird, dass es selber die Grenzen setzt, die ihm im weltanschaulichen Pluralismus Orientierung geben. War die vormoderne Grenzerfahrung überwiegend schicksalsbestimmt und die Erfahrung damit absolut 'außerweltlich' interpretiert, so ist die moderne Erkenntnis der

¹⁶⁶ Berger 1992:30.

¹⁶⁷ Berger 1992:30. Die Wahl der Weltanschauung schließt die Wahl der 'religiösen Präferenz' ausdrücklich mit ein. Vgl. Berger 1992:30.

¹⁶⁸ „Zu entscheiden heißt jedoch zu reflektieren, nachzudenken. Der moderne Mensch muß anhalten und eine Pause einlegen, wo der prämoderne Mensch in unreflektierter Spontaneität handeln konnte.“ (Berger 1992:33). „Schicksal erfordert keine Reflexion, doch der Mensch, der sich gezwungen sieht, seine Wahl zu treffen, ist auch gezwungen, sich anzuhalten und nachzudenken.“ (Berger 1992:35).

¹⁶⁹ Vgl. Berger 1992:37.

¹⁷⁰ Berger 1992:38.

Wahl seiner Lebenswelt der Auslöser, andere Welten nicht mehr schicksalhaft 'außerweltlich', sondern als durch Entscheidungsfolge 'nebenweltlich' einzuschätzen. Sie bilden nunmehr mögliche (oder möglich gewesene) Alternativen. Das Bewusstsein der selbst gesetzten Grenzen bezieht sich auch auf die Biografie.¹⁷¹

Eine modernitätstypische Schwierigkeit der durch Pluralisierung vervielfältigten Grenzerfahrungen (durch die Explosion moderner Entscheidungsmöglichkeiten könnte im Leben des Menschen stets fast alles immer auch ganz anders sein) liegt in der Besonderheit der schwächer gewordenen sozialen Lebensweltbestätigung. So stellt Berger fest, „daß die institutionelle Pluralisierung durch Modernität eine Fragmentierung und *ipso facto* eine Schwächung jeder von sozialer Bestätigung abhängigen Glaubens- und Wertvorstellung nach sich ziehen muß.“¹⁷² Menschen brauchen aber Plausibilitätsstrukturen, um ihren Glauben an die Realität – die Weltanschauung, die sie sich gewählt haben – sozial abzusichern.¹⁷³

Als Folge der Kennzeichnung moderner Gesellschaften „durch instabile, unzusammenhängende, unzuverlässige Plausibilitätsstrukturen [...] ist

¹⁷¹ „Auch die Biographie ist eine Abfolge von Wahlen, von denen viele, wenn nicht die meisten erst mit der Modernität möglich wurden“ (Berger 1992:33). Berger sieht auf gesellschaftlicher Ebene die Wahlmöglichkeit „zwischen 'alternativen Zukünften' jęglicher Art. In einer geschichtlich bisher einmaligen Weise plant der moderne Mensch sein eigenes Leben und das seiner Familie, genauso wie moderne Gesellschaften ihre kollektive Zukunft planen. Und, um es zu wiederholen, diese Notwendigkeit zu wählen, schlägt eine Brücke von der vorthoretischen zur theoretischen Erfahrungsebene.“ (Berger 1992:33).

¹⁷² Berger 1992:32. Dabei gilt es wahrzunehmen, dass eine Verbindung zwischen institutioneller und kognitiver Pluralisierung besteht. „Diese Verbindung läßt sich genauer benennen: Modernität pluralisiert sowohl Institutionen wie Plausibilitätsstrukturen.“ (Berger 1992:30).

¹⁷³ Vgl. Berger 1992:31. Es gilt, „daß eine unmittelbare Beziehung besteht zwischen der Kohäsion von Institutionen und dem subjektiven Zusammenhalt von Glaubensvorstellungen, Werten und Weltanschauungen. [...] Es sei freilich hinzugefügt, daß diese Beziehung zwischen sozialem Kontext und Bewußtsein nicht absolut ist. Es gibt immer Ausnahmen, das heißt Abweichler und Einzelgänger, Menschen, die auch bei fehlender sozialer Bestätigung ihre Ansicht von der Welt und von sich beibehalten.“ (Berger 1992:32).

Sicherheit nur schwer zu erlangen.¹⁷⁴ Dieser Mangel an von außen gewährter, sozial konstruierter Sicherheit zieht eine weitere Konsequenz nach sich. Der Einzelne gelangt im Vergleich zum Menschen in einer traditionellen Gesellschaft zu einem ungleich höheren Maß an Komplexität der eigenen Selbsterfahrung. Die abnehmende Außenleitung des Menschen wird durch eine zunehmend subjektivierendere Innenorientierung ersetzt.¹⁷⁵ Denn wenn dem verunsicherten Menschen

„die Antworten nicht objektiv, durch seine Gesellschaft, gegeben werden, muß er sich nach innen wenden, zu seiner Subjektivität, um von dort an Sicherheiten heraufzuholen, was immer er erreichen kann. Diese Wendung nach innen ist Subjektivierung, ist ein Prozeß, der sowohl Descartes umfaßt wie auch den Mann auf der Straße, der sich Gedanken über die richtige Handlungsweise in diesem oder jenem Bereich des Alltagslebens macht.“¹⁷⁶

So wird dem modernen Menschen die Abstandserfahrung von der alltäglichen Lebenswelt im Dauerzustand der theoretischen Einstellung zur permanent biografiebegleitenden Erfahrung von Begrenztheit. Der Zwang zur Entscheidung löst das Paradox der Grenzerfahrung durch moderne Entgrenzung auf. Für den Einzelnen kommt dazu erschwerend hinzu, dass ihm – wenn überhaupt – nur schwache und instabile kollektive Solidarität gewährt wird. Der moderne Mensch ist einsam.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Berger 1992:32.

¹⁷⁵ „Modernisierung hat zu einer starken Betonung der subjektiven Seite menschlicher Existenz geführt, ja man kann sogar sagen, daß Modernisierung und Subjektivierung verwandte Prozesse sind.“ (Berger 1992:33) Berger verweist in seinem Gebrauch des Subjektivierungstheorems auf Arnold Gehlen und dessen Feststellung eines Zusammenhangs von Entinstitutionalisierung und Subjektivierung. Vgl. auch Berger u.a. 1987:82.

¹⁷⁶ Berger 1992:34. Die Beschäftigung mit Subjektivität prägt laut Berger die moderne westliche Kultur, die Literatur, die Kunst „und nicht zuletzt die astronomisch anschwellende Zahl moderner Psychologien und Psychotherapien. All diese Phänomene sind jedoch Manifestationen der Subjektivierung auf der Ebene theoretischen Denkens. Sie haben ihre Wurzel allesamt in der vortheoretischen Erfahrung [...], daß man sich auf das sozial definierte Universum nicht mehr verlassen kann.“ (Berger 1992:34f.).

¹⁷⁷ „Der Mensch kommt dazu, sich in einer Weise als allein zu erleben, wie es in der traditionellen Gesellschaft undenkbar war: herausgelöst aus der festen Solidarität seines

Als Zusammenfassung kann gelten, dass die Pluralisierung der Lebenswelten den modernen Menschen mehr und mehr in den Zwang zur Entscheidung treibt. Seine Biografie wie seine Weltanschauung werden nicht vom Schicksal bestimmt, sondern von ihm selbst. Jede Entscheidungssituation stellt aber eine Infragestellung der Alltagswirklichkeit dar. Die Lebenswelt erscheint kontingenter denn je. Die Grenzen der Lebenswelt werden nicht mehr außerweltlich-schicksalhaft, sondern innersubjektiv verortet. Die Grenzerfahrung theoretischen Abstands von der Alltagswelt wird, durch abnehmende Plausibilitätsstrukturen, zum noch verschärften Dauerzustand.

2.4 Veränderte Transzendenzenerfahrung

Im Folgenden stellt sich die Frage nach einer modernitätsspezifischen Erfahrung von Transzendenz. Im Blick auf die Struktur der Erfahrung (Transzendenz als thematisches Feld oder Appräsentation einer Erfahrung) gibt es keine neuen Erkenntnisse. Auch die materiale Klassifizierung in kleine, mittlere und große Transendenzen wird unangetastet bleiben.¹⁷⁸ Vielmehr geht es in diesem Abschnitt um die Frage nach einer möglicherweise modernitätsbedingt veränderten kognitiven Relevanz der Erfahrungen insbesondere großer Transendenzen. Gibt es vor dem Hintergrund der institutionell und bewusstseinsmäßig vollzogenen Pluralisierung eine gewandelte Wahrnehmung bzw. geänderte Erlebnisqualität von Transzendenz? Für den Bereich der kleinen Transendenzen mag dies höchstens insofern gelten, als dass durch Wissens- und Informationszunahme möglicherweise

kollektiven Daseins, in Zweifel über die Normen, nach denen er sein Dasein richten soll, in Zweifel letztlich auch darüber, wer oder was er ist.“ (Berger 1992:36) Berger fügt dem hier auftretenden dunklen Horizont absoluter Sinnlosigkeit einen milderen Schimmer hinzu: „Die meisten Menschen schlagen sich irgendwie durch. Manche leben weiter in und mit den Überresten traditioneller Strukturen, anderen ist es gelungen, verschiedene neue Arrangements zu treffen, die ein gewisses Maß an Sicherheit gewähren, und wieder andere geben sich einfach intensiver Beschäftigung hin. Es geht also entschieden nicht darum, daß moderne Menschen allesamt Do-it-yourself-Existentialisten sind, die am Rande eines Abgrunds von Verzweigung dahintaumeln.“ (Berger 1992:37).

¹⁷⁸ Vgl. dazu Schütz/Luckmann 1994:II, 144ff.

eine Ausdehnung thematischer Felder innerhalb der Alltagserfahrung auftritt.¹⁷⁹ In diesem Zusammenhang wird übrigens auch deutlich, dass sich die Transzendenzenerfahrungs-Klassifikationen in der Realität nicht trennscharf darstellen. Thematische Felder können sowohl lebensweltimplizite als auch lebensweltextplizite Bereiche umfassen. So verbinden sich mit dem thematischen Feld 'Kernkraftnutzung' sowohl technologisches Systemdenken als auch die systemrationalitätssprengende Frage nach ethischen Grundentscheidungen. „Hinter allen Versachlichungen tritt früher oder später die Frage nach der Akzeptanz hervor und damit die alte neue Frage, wie wollen wir leben? [...] Risikofeststellungen sind die Gestalt, in der die Ethik und damit auch: die Philosophie, die Kultur, die Politik – in Zentren der Modernisierung – in der Wirtschaft, den Naturwissenschaften, den Technikdisziplinen wiederauftaucht.“¹⁸⁰

Der Bereich der mittleren Transendenzen wird hinsichtlich der zwischenmenschlichen Wahrnehmung neu zu beurteilen sein. Mit der Zunahme an Individualisierung geht ein abnehmendes Maß an Übereinstimmungsgewähr bezüglich des eigenen 'Innen' mit dem des Anderen einher. Im Gegensatz zur vormodernen Situation kann ich die lebensweltliche Beheimatung des Anderen nicht mehr schlicht aus meiner eigenen Beheimatung ableiten, weil die soziale Konstruktion meiner Lebenswelt nicht mehr mit den intersubjektiven Beziehungen innerhalb einer traditionellen Gesellschaft erfolgt. Die Co-Konstrukteure und Konversationspartner meiner Lebenswelt sind innerhalb der pluralisierten Gesamtgesellschaft nur eine durch Wahlentscheidung konstituierte Subgruppe, die zudem auch zeitlich instabil ist. Grundsätzlich, wenn auch nicht im Einzelfall, erscheint der

¹⁷⁹ Dass die mit der modernen Wissenszunahme mitgegebenen Horizonterweiterungen der thematischen Felder nicht als 'bloß kleine' Transendenzen in ihrer Relevanz unterschätzt werden dürfen, veranschaulicht Beck, wenn er auf die Problematik möglicher 'Nebenwirkungen' von Alltagshandlungen hinweist, die sich zu existenzbedrohenden Risiken der globalisierten Fortschrittsgesellschaft auswachsen können; zum Beispiel die Überlegungen Becks zur Risikoforschung bei Reaktorsicherheitsstudien mit den sich ergebenden Perspektiven technischer Bewältigung und katastrophaler Gefährdung. Vgl. Beck 1986:39.

¹⁸⁰ Beck 1986:37.

moderne Mitmensch fremder als der vormoderne.¹⁸¹ Diese Feststellung gilt jedoch nur im Blick auf das Gesamt der Lebenswelten, in denen sich moderne Menschen bewegen. Im Einzelfall kann die hohe Spezialisierung und Differenzierung der Moderne dahin führen, den Mitmenschen je nach lebensweltlichem Systembezug umso genauer zu kennen.¹⁸²

Die durch die Moderne hervorgerufenen Differenzierungsprozesse bedeuten damit für den Bereich mittlerer Transzendenzen erhebliche Umschichtungen bezüglich des Bewährungsmaßes intersubjektiver, positiver Sinnübertragungen.¹⁸³

Hinsichtlich der oben getroffenen Feststellung der modernitätsbedingten Zunahme an Situationen theoretischer Einstellung ergeben sich für die Erfahrung großer Transzendenzen neue Perspektiven.

Der moderne Zustand permanenten Abstands zur Alltagswirklichkeit bringt geradezu eine Invasion des Auftretens von Erfahrungen großer Transzendenzen mit sich. Wenn große Transzendenzen die Erfahrung anderer Wirklichkeitsbereiche bezeichnen, dann treten sie für den Einzelnen in der Form von durch Wahl abgewählten Lebensweltalternativen auf.¹⁸⁴ Selbst wenn man nicht damit übereinstimmen mag, dass das Bewusstsein von al-

¹⁸¹ Natürlich gilt die Fremdheitserfahrung auch umgekehrt. Die Chancen sind hoch, dass ich dem Anderen unter Modernitätsbedingungen ebenfalls besonders fremd scheine.

¹⁸² Das gegenseitige 'Kennen' zwischen Mitmenschen funktioniert zum Beispiel innerhalb der Lebenswelt Ökonomie/Bank besonders gut. Die gegenseitigen Rollenerwartungen sind hoch abstrakt und differenziert, so dass die Umgangsweise miteinander hochgradig formalisiert ablaufen kann. Wenn Bankmitarbeiterin und Kundin sich aber außerhalb der Dienstzeit in einem Café treffen, ist der Stand gegenseitigen beziehungsrelevanten Wissens voneinander jedoch extrem niedrig, das Risiko der Rolleninkompatibilität damit ungleich höher.

¹⁸³ Negative Sinnübertragungen, zum Beispiel die Annahme, dass mein Gegenüber ebenso wie ich unter Entfremdungserfahrung steht, können zwar als modernitätsbedingt gut bewährt gelten, helfen aber im alltagspraktischen Umgang miteinander kaum weiter. Der Versuch eines ganzheitlichen Erkennens des Anderen wird in der fortgeschrittenen Moderne eher als in der traditionellen Gesellschaft in einer 'negativen Anthropologie' enden.

¹⁸⁴ Jede Reflexion über den eigenen Lebenslauf bringt die Erwägung über andere möglich gewesene Lebensläufe mit sich. Die moderne Identität findet sich prospektiv offen hinsichtlich der Wahl zukünftiger Lebenswelten aber retrospektiv durch Entscheidungs-

ternativen Biografien zum Bereich der Erfahrung großer Transzendenzen gehört, wird doch hinsichtlich der radikalisierten Erfahrung der Kontingenz jedweder Lebenswelt ein Tor zur Erfahrung großer Transzendenz geöffnet. Denn wo in vormoderner Situation die Lebenswelt überwiegend als Raum unbefragter Sicherheit gelten konnte, kann dieser Grad vortheoretischer Hinnahme der Alltagswirklichkeit unter der Bedingung der Moderne nicht mehr ohne besonderen weltanschaulichen Abschottungsaufwand erzielt werden. Durch die Risse der alltagsweltlichen Sicherheit aber, die durch Entfremdungserfahrung, schmerzlich erfahrene Komponentialität des Selbstbewusstseins und damit einhergehende Identitätskrisen offen gelegt werden, droht nahezu jederzeit die düstere Erfahrung der selbstverschuldeten, nicht mehr vom Schicksal auferlegten Sinnlosigkeit.¹⁸⁵ Mit ihr wiederum eröffnet sich ein Horizont lebensweltumspannender anderer Wirklichkeit. Ob dieser Horizont 'Alles' und/oder 'Nichts' darstellt, berührt nicht mehr die Frage nach der Erfahrung großer Transzendenzen überhaupt.

Mit der gesellschaftlich weit verbreiteten Frage nach (Lebens-)Sinn kann eine neue, modernitätstypische Erlebnisqualität in der Erfahrung großer Transzendenzen gekennzeichnet werden. Wo traditionelle oder halbmoderne Gesellschaften noch ein sozial vorliegendes Sinnkonstrukt vorweisen konnten,¹⁸⁶ entsteht für den Bewohner reflexiver Modernität in der Ausein-

vorgänge geschlossen, ohne jedoch das Bewusstsein von den möglich gewordenen anderen Entscheidungen zu verlieren. Mit der Problematik enttäuschungsgefährdeter Identitäten setzt sich Wahl auseinander. Er skizziert die Diskussion um die „(Ich-)Identität. Im allgemeinen geht es in dieser Diskussion um eine Art Soll-Wert für menschliches Empfinden und Verhalten, sowie um einen Ist-Wert, der sich aus dem Gefühl einer mehr oder weniger unverwechselbaren Kombination von Attributen des Individuums speist.“ (Wahl 1989:178) Menschen, die in theoretischer Einstellung gegenüber ihrer entscheidungsgeprägten, vergangenen Identität feststellen, dass sich ihre Identitätswünsche nicht mit der Identitätsrealität decken, stehen in der Gefahr einer Identitätskrise. Vgl. Wahl 1989:179.

¹⁸⁵ Dem Schicksal konnte ja noch ein letztlich sinnvoller Wille Gottes ('Gottes Wege sind unergründlich.') zugesprochen werden, dem eigenen Wahlverhalten im Biografieverlauf stehen solche Auswege nicht so leicht zur Verfügung.

¹⁸⁶ Für die traditionelle Gesellschaft kann auf eine (soziologisch verstandene) verkirchlichte Religion als Sinnlieferantin verwiesen werden, und die halbmoderne Gesellschaft

andersetzung mit der Sinnfrage eine Beantwortungsherausforderung, die unter den Bedingungen von Pluralisierung und Individualisierung kaum noch ein Gefühl dauerhafter Beheimatung leisten kann. Damit wäre die Problematisierung von Sinn als modernitätstypische Thematisierungsform der Erfahrung großer Transzendenzen ausgemacht.¹⁸⁷

kann die in ihr lebenden Mitglieder immerhin noch in Weltanschauungsmilieus sinngebend versorgen. Luckmann macht auf den Verlust der Legitimität aufmerksam, Religion und Kirche heute noch als identisch zu betrachten. „Nimmt die Religionssoziologie unkritisch erst einmal wie selbstverständlich an, daß Kirche und Religion dasselbe seien, so beraubt sie sich selbst ihres wichtigsten Problems. Sie hat die Frage im voraus entschieden, ob in der modernen Gesellschaft andere sozial objektivierte Sinnstrukturen als die der traditionellen institutionalisierten religiösen Dogmen die Funktion der Integration alltäglicher Routinen und der Legitimation ihrer Krisen erfüllen. Sie versäumt es deshalb, sich mit den wichtigsten, wesentlich religiösen Aspekten der Verortung des einzelnen in der Gesellschaftsordnung auseinanderzusetzen.“ (Luckmann 1991:61).

¹⁸⁷ Berger und Luckmann fragen im Rahmen ihrer Auseinandersetzung mit der viel zitierten 'Sinnkrise' der Gegenwart nach den „Strukturen der Sinnhaftigkeit“ (Berger/Luckmann 1995:10). Sie möchten damit zu einem besseren Verständnis der geschichtlichen Veränderungen von Sinnkonstrukten gelangen. Vgl. Berger/Luckmann 1995:10. Nach Berger/Luckmann konstituiert sich Sinn im menschlichen Bewusstsein. „Bewußtsein ist, für sich allein genommen, nichts; es ist immer Bewußtsein von etwas. Es besteht nur, indem es seine Aufmerksamkeit auf ein Objekt, auf ein Ziel hin ausrichtet.“ (Berger/Luckmann 1995:11) Im Zuge synthetisierender Prozesse im Bewusstsein entwickeln sich Themen um Wahrnehmungsgegenstände herum. Eine Serie von Themen ergibt dann 'Erlebnisse', die wiederum durch Bewusstseinsleistung zu 'Erfahrungen' gerinnen. „Erfahrungen hätten, jede für sich genommen, auch noch keinen Sinn. Indem sich aber ein Erfahrungskern vom Erlebnishintergrund abhebt, wird vom Bewußtsein zugleich die Beziehung dieses Kerns zu anderen Erfahrungen erfaßt. [...] So konstituiert sich die elementarste Sinn-Stufe. Sinn ist nichts anderes als eine komplexe Form von Bewußtsein.“ (Berger/Luckmann 1995:11) „Höhere Schichten von Sinn und eine komplexere Sinnstruktur setzen jedoch Objektivierungen subjektiven Sinns im gesellschaftlichen Handeln voraus.“ (Berger/Luckmann 1995:13) „In Objektivierungen wird der subjektive Erfahrungs- und Handlungssinn von der Einzigartigkeit der 'Ursprungssituation' gelöst und bietet sich als typischer Sinn zur Aufnahme in einen gesellschaftlichen Wissensvorrat an. [...] Das ist die Voraussetzung dafür, daß Handlungen in gesellschaftliche Institutionen umgeformt werden. Die Ausbildung von historischen Sinnreservoirs und von Institutionen entlastet den einzelnen von der Be-

Berger/Luckmann stellen als gemeinsames Strukturmerkmal gesellschaftlicher Sinn-bearbeitung (in Abhängigkeit von Herrschaftsform und Arbeitsorganisation) bis zum Anbruch der Moderne eine Monopolisierungstendenz fest.¹⁸⁸

Als Besonderheiten der historischen Struktur des gesellschaftlichen Sinnreservoirs¹⁸⁹ für die Situation der Moderne verweisen sie auf die modernitätstypische Proportionalisierung „im Verhältnis von Allgemeinwissen, das an alle Mitglieder einer Gesellschaft vermittelt wird, zu Sonderwissen, zu dem der Zugang beschränkt ist.“¹⁹⁰ Diese stellt sich so dar, dass der Bereich des für alle gültigen Allgemeinwissens abnimmt zugunsten eines in Sinnbereiche segmentierten¹⁹¹, hoch differenzierten Sonderwissens, das in Form von 'Importen' aus dem Feld des Expertenwissens in die individuell gestalteten Erfahrungsschatzsammlungen des Einzelnen eindringt.¹⁹² Vor diesem Hintergrund der Pluralisierung der Sinnanbieter wird der für ande-

drängnis, in bestimmten Situationen auftretende Erfahrungs- und Handlungsprobleme immer wieder neu lösen zu müssen.“ (Berger/Luckmann 1995:14f.).

¹⁸⁸ Vgl. Berger/Luckmann 1997:15.

¹⁸⁹ Vgl. Berger/Luckmann 1995:16. Von einer historischen Struktur des gesellschaftlichen Sinnreservoirs kann auch hinsichtlich der These Luckmanns gesprochen werden, dass zwischen Weltansicht (mit ihren impliziten Sinnmustern) und konkreter Sozialstruktur ein dialektisches Verhältnis besteht. Vgl. Luckmann 1991:91. Mit der pluralisierenden gesellschaftlichen Differenzierung geht eine Pluralisierung der Weltansichten einher. Umgekehrt ermöglicht die Pluralität der Weltansichten einen schneller fortschreitenden Wandel der Sozialstruktur der Gesellschaft.

¹⁹⁰ Berger/Luckmann 1995:16.

¹⁹¹ Die Segmentierung von Sinn in Sinnbereiche ergibt sich aus institutionellen Differenzierungs- und Verselbstständigungsprozessen. „Denn in einer solchen Gesellschaft haben sich die 'großen' (wirtschaftlichen, politischen, religiösen) Institutionen von dem übergeordneten Wertesystem abgelöst und bestimmen das Handeln des einzelnen in den von ihnen verwalteten Funktionsbereichen.“ (Berger/Luckmann 1995:28) Die Autoren unterscheiden 'zweckrationale' Sinnmuster für spezielle Handlungsbereiche und 'wertrationale' Sinnangebote für die gesamte Lebensgestaltung. Vgl. Berger/Luckmann 1995:28.

¹⁹² „Der Alltag in modernen Gesellschaften wird in zunehmendem Maße von solchen 'Importen' geprägt: Die Massenmedien verbreiten Expertenwissen in popularisierter Fassung, und die Menschen eignen sich einzelne dieser Informationen an und integrieren sie in ihren Erfahrungsschatz.“ (Berger/Luckmann 1995:16f.).

re gesellschaftliche Kontexte gewohnte Monopolisierungstrend in der Sinnverarbeitung hinfällig. Mit der Segmentierung der Sinnbereiche und der damit einhergehenden Pluralisierung der Sinn-Anbieter entsteht die moderne Situation eines offenen Marktes für Rezeptwissen im Umgang mit der Erfahrung großer Transzendenz.¹⁹³

Berger/Luckmann rechnen es der Struktur historischer Sinnreservoirs und ihrer zugehörigen institutionellen Vermittlungsart zu, ob Gesellschaften mehr oder weniger stark anfällig für Sinnkrisen¹⁹⁴ sind. Für vormoderne Gesellschaften behaupten sie, dass diese „keinen Boden für Wachstum und Ausbreitung subjektiver und intersubjektiver Sinnkrisen“¹⁹⁵ bieten. „Anders verhält es sich in Gesellschaften, in denen gemeinsame und verbindliche Werte für alle nicht (mehr) vorgegeben und strukturell verankert sind, und in denen diese Werte auch nicht mehr alle Lebensbereiche gleichermaßen erreichen und miteinander in Übereinstimmung bringen. Da-

¹⁹³ Vgl. Berger/Luckmann 1995:18. Dabei ist die Sinnverwaltung zwischen vormoderne und moderner Gesellschaft nicht komplett gegensätzlich. „Natürlich gibt es weiterhin Institutionen, die für ihre Handlungsbereiche Handlungssinn vermitteln; es gibt weiterhin Wertesysteme, die von manchen Institutionen auch als Sinnkategorien der Lebensführung verwaltet werden. Aber [...es ist] um die Stimmigkeit der Wertesysteme wie auch um die innere und äußere Konkurrenz in Sinnproduktion, Sinnvermittlung und Durchsetzung anders bestellt als in vormodernen Gesellschaften.“ (Berger/Luckmann 1995:19 und vgl. ebd., 27).

¹⁹⁴ Berger/Luckmann unterscheiden zwischen subjektiven Sinnkrisen (Dissonanz zwischen subjektiver Sinnkonstruktion/individuellem Handlungsentwurf und objektivem Sinn) und intersubjektiven Sinnkrisen (Lebensgemeinschaften, die der Erwartung, auch eine Sinngemeinschaft zu sein, nicht entsprechen können). Vgl. Berger/Luckmann 1995:19ff.

¹⁹⁵ Berger/Luckmann 1995:27. Die Rede ist von Gesellschaften, „die ein einziges und allgemein verbindliches Wertesystem entwickelt haben, in das die verschiedenen Sinn-schichten und Sinnbereiche gut eingepaßt sind: von den Erfahrung- und Handlungsschemata des täglichen Lebens bis hin zu den übergeordneten und auf außeralltägliche Wirklichkeiten gerichteten Kategorien der Lebensführung und Krisenbewältigung. Der gesamte Sinnbestand wird von gesellschaftlichen Institutionen bewahrt und verwaltet.“ (Berger/Luckmann 1995:26) Die Vermittlung objektiver Handlungs- und Sinnschemata funktioniert durch Zuordnung gesamtbiografischer Sinnkategorien zu bestimmten Lebensgemeinschaften, in denen dann die Erziehung nachrückender Generationen den Sinntansfer übernimmt. Vgl. Berger/Luckmann 1995:26.

mit ist die Grundbedingung für die Ausbreitung sowohl subjektiver wie intersubjektiver Sinnkrisen gegeben.“¹⁹⁶

Die Konkurrenz der Wert- und Sinnstrukturen, insbesondere die Konkurrenz zwischen zweckrationalen, bereichsbezogenen¹⁹⁷ Sinnmustern einerseits und wertrationalen, ihrem Anspruch nach bereichsübergeordneten Sinnmustern andererseits, fördert eine Lebenswelteneinteilung in eine institutionell-bereichsbezogene und eine private Lebenssphäre. „Der Anspruch, das eigene Leben in ein übergeordnetes Wertesystem einzufügen, kann sich daher im wesentlichen nur in einem von den anderen ‚großen‘ Institutionen ausgesparten Bereich erfüllen, in einem gesellschaftlich wie auch immer definierten ‚Privatraum‘.“¹⁹⁸ Allerdings besteht zwischen zweckrationalem und privatem Lebensbereich nicht einfach ein ruhender Status quo, sondern eine Durchdringung im Versuch gegenseitiger Einflussnahme auf die Sinnstrukturen.¹⁹⁹

Sinnkrisen entstehen sowohl auf dieser Auseinandersetzungsebene zwischen individuell erfahrener wert- und zweckrationaler Beanspruchung als auch auf der intersubjektiven Ebene durch die Reibungserfahrung²⁰⁰ unter verschiedenen Sinngemeinschaften in einer pluralistischen Gesellschaft.²⁰¹

¹⁹⁶ Berger/Luckmann 1995:27.

¹⁹⁷ Der „objektive Sinn der institutionalisierten Handlungsschemata ist ‚zweckrational‘ auf die Bereichs-funktion(en) gerichtet.“ (Berger/Luckmann 1995:28f.) Er lässt sich kaum auf andere Bereiche übertragen und „erst recht nicht in übergeordnete Sinnschemata einfügen.“ (Berger/Luckmann 1995:29).

¹⁹⁸ Berger/Luckmann 1995:29.

¹⁹⁹ Vgl. Berger/Luckmann 1995:30.

²⁰⁰ „Die durch ihre Sinnbestände geschiedenen ethnischen, religiösen und anderen Gruppen und Lebensgemeinschaften sind weder räumlich (wie es zum Beispiel in den Regionen der Gesamtgesellschaft bzw. des Staates und in den Vierteln und Ghettos der Städte der Fall war) voneinander getrennt, noch berühren sie sich ausschließlich auf dem neutralen Boden streng abgegrenzter Handlungsvollzüge in institutionalisierten Funktionsbereichen. Unvermeidlich kommt es zu Begegnungen und unter Umständen sogar zum Aufeinanderprallen verschiedener Wertordnungen und Weltansichten.“ (Berger/Luckmann 1995:31).

²⁰¹ Erst der Rückzug der wertrationalen Sinnstrukturen auf die Privatsphäre ermöglicht die Koexistenz unterschiedlicher Wertesysteme in einer Gesellschaft. Wo sich dieser Pluralismus „selbst zu einem übergreifenden Wert für die Gesellschaft entwi-

Auch die moderne Erhebung des Pluralismus zu einem Wert an sich (als gesellschaftsverbindendes Sinnminimum) birgt für den Einzelnen kaum einen orientierenden Sinnhorizont, da die individuell notwendig zu treffende Wahl kaum mehr auf einen Sicherheit gebenden, diskursiv gestützten Traggrund rekurrieren kann.²⁰²

Vor dem Hintergrund der hier angestellten Überlegungen wird deutlich, dass sich die typisch moderne Weise des Erlebens großer Transzendenzen im Ringen um subjektiv wie intersubjektiv gültigen Sinn abspielt.

Wenn Religion als gesellschaftlicher Wissensvorrat zur Bewältigung der Erfahrung großer Transzendenzen verstanden wird, dann muss im Folgenden nach der besonderen Form bzw. historischen Struktur von Religion gefragt werden.

Zusammenfassend bedeutet die modernitätstypische Erfahrung von Transzendenz insbesondere im Blick auf große Transzendenzen eine Zunahme der Situationen theoretischer Einstellung zur Alltagswelt und ihrer Sinnmuster. Kontingenzerfahrungen führen zu subjektiven und intersubjektiven Sinnkrisen, die durch ausbleibende gesamtgesellschaftlich geltende Sinnmuster nicht allgemein beruhigt werden können. Stattdessen tritt eine Vielzahl von Sinnanbietern auf, die mit wert- oder zweckrationalen Sinnangeboten auf vielfältige Weise Sinnkrisen unterschiedlichen Ausmaßes zu bewältigen versprechen. Pluralismus als Sinn an sich mag zwar für das Weiterfunktionieren der Gesellschaft hilfreich sein, ermöglicht dem Individuum jedoch noch keine konkrete Orientierung.

ckelt, können wir vom modernen Pluralismus sprechen.“ (Berger/Luckmann 1995:30)
„Diese moderne Form des Pluralismus ist aber vor allem auch die Grundbedingung für die Ausbreitung subjektiver und intersubjektiver Sinnkrisen.“ (Berger/Luckmann 1995:32).

²⁰² Zwar fördern die Werte des Pluralismus die friedliche Koexistenz; sie „sind aber nicht dazu angetan, der Ausbreitung von Sinnkrisen unmittelbar entgegenzuwirken. Denn sie sagen zwar dem einzelnen, wie er sich zu verhalten hat. Sie sagen ihm jedoch nicht, wie er ganz konkret sein eigenes Leben führen soll, wenn die selbstverständliche Geltung überkommener Ordnungen erschüttert ist.“ (Berger/Luckmann 1995:33).

2.5 Multiple Prozesse sozialer Objektivierungen

In den Ausführungen zum wissenssoziologischen Religionsverständnis wurde Religion als Wissensvorrat, mittels dessen eine Gesellschaft die Erfahrung großer Transzendenzen kollektiv bewältigt, bezeichnet. Für die historische Situation einer in fortgeschrittenem Maße modernisierten Gesellschaft scheint jedoch ein gesamtgesellschaftlicher, übergeordneter Sinnkosmos nicht zu bestehen. Durch Pluralisierung und Individualisierung ist auf der Ebene einer Gesellschaft kein sinntragender, allgemein anerkannter, positiver Wertehorizont mehr vorzufinden. Bestenfalls gibt es gesamtgesellschaftlich akzeptierte Wert-Mindeststandards, die eine friedliche Koexistenz zwischen unterschiedlichen zweckrationalen und wertrationalen Handlungsschemata ermöglichen. Typisch modern ist nun jedoch, dass die gesellschaftstragenden Werte wie Toleranz, Anerkennung des Privattraums, Wertschätzung der individuellen Persönlichkeit, Akzeptanz zweckrationaler Minimalhandlungsmuster zwar einen modernen Staat funktionieren lassen, dem einzelnen Individuum aber noch keinen konkreten, positiven Sinnhorizont eröffnen.²⁰³ Dieses Fehlen eines gesamtgesellschaftlichen Sinnhorizonts, einer Religion, die alle Individuen 'sinnvoll' in die Gesellschaft zu integrieren vermag, bedeutet aber noch nicht das Ende jeglicher Religion.

²⁰³ Vgl. die in der bundesrepublikanischen Verfassung paradigmatisch aufgestellten allgemeingültigen Werte. So ergeben sich aus dem Grundsatz der Unantastbarkeit der Würde des Menschen (GG Art. 1) keine Hinweise für die individuelle Konkretion eines 'würdevollen' Lebens. Schutz der Persönlichkeit (Entfaltung der Persönlichkeit und körperliche Unversehrtheit (GG Art. 2), Gleichheit vor dem Gesetz (GG Art. 3), Glaubens- und Bekenntnisfreiheit (GG Art. 4), Brief-, Post- und Fernmeldegeheimnis (GG Art. 10), Freizügigkeit (GG Art. 11), Freiheit der Berufswahl (GG Art. 12)) und des Privattraums (Schutz von Ehe und Familie (GG Art. 6), Unverletzlichkeit der Wohnung (GG Art. 13), Eigentums- und Erbrecht (GG Art. 14)) wird gewährt, und weltanschauliche, öffentliche Betätigung wird staatlich gesichert durch Meinungs- und Pressefreiheit (GG Art. 5), Freiheit der Kunst und der Wissenschaft (GG Art. 5), Versammlungsfreiheit (GG Art. 8), und Vereinigungsfreiheit (GG Art. 9), ohne dem Einzelnen eine konkrete Vorgabe zur Verwirklichung seiner freiheitlichen Möglichkeiten zu machen.

Mit der Suche nach der scheinbar verlorenen – aber eher unsichtbaren²⁰⁴ – Religion soll nun am Anfang des Religionskonstruktionsprozesses begonnen werden. Es wird damit auf die von Luckmann beschriebene „anthropologische Bedingung von Religion“²⁰⁵ zurückverwiesen. Dabei geht es um die modernitätsspezifischen Ausprägungsbesonderheiten der ‚sozialen Objektivierung‘²⁰⁶ von Religion.

Während noch für alle bekannten vormodernen Gesellschaftstypen – auch für die komplexeren – gelten konnte, dass sie unter dem integrierenden Dach einer verbindenden Religion standen, die alle ihre Mitglieder subjektiv wie objektiv bezüglich einer als sinnvoll erlebten Integration befriedigen konnte,²⁰⁷ steht die gesellschaftliche Sozialisation in der modernisierten Gesellschaft unter den Vorzeichen von Pluralisierung und Individualisierung. Diese werden als Differenzierung und Segmentierung individueller und kollektiver Bewusstseinslagen erlebt. Demnach wird der Konstruktionsraum, aber eben auch der Geltungsraum von objektivierten Sinnsystemen kleiner und flexibler.

Die soziale Konstruktion von Sinnwelten gelangt heute nicht mehr auf die Ebene gesamtgesellschaftlicher Rezeption. Vielmehr spielt sie sich in vielfältigen, multiplen ‚Sinngemeinschaften‘ ab. Für den wertrational bestimmten Sinnbereich können diese Sinngemeinschaften überwiegend im Raum der Privatwelt angesiedelt werden, während die Welt der ‚großen‘²⁰⁸ Institutionen funktional bestimmte, zweckrationale Sinnsysteme produziert. Diese Segmentierung von Sinnbereichen spiegelt sich in der Pluralisierung von Sinngemeinschaften wider, die in sozialen Objektivationsprozessen entstehen. Je nach deren Ort ergeben sich für sie unterschiedlichste

²⁰⁴ Vgl. Knoblauch 1991:22ff.

²⁰⁵ Luckmann 1991:77 und vgl. auch 77ff.

²⁰⁶ „Objektivierungen sind wesentlich soziale Gebilde. Da die Konstruktion von Symbolwelten als Sinnsysteme mit Hilfe von Objektivierungen geschieht, ist es klar, daß wir sie nicht als Summe voneinander getrennter subjektiver Vorgänge ansehen können.“ (Luckmann 1991:81).

²⁰⁷ Vgl. Berger/Luckmann 1995:34f.

²⁰⁸ Mit ‚großen‘ Institutionen sind die technologie- und bürokratietragenden Institutionen als die primären Träger der Modernisierung gemeint. Auch der Sektor der Informationsverarbeitung muss heute hinzugerechnet werden.

Sinnproduktionsanforderungen, die in Face-to-face-Situationen in hochspezialisierter Weise erfüllt werden. Damit ändert sich im Vergleich zu vormodernen Gesellschaften die Bedeutung der gesellschaftlichen Verortung, in der sich die Face-to-face-Situationen abspielen für die Art der individuellen Sinnaneignung.²⁰⁹

Während in vormodernen Gesellschaften sinnkonstruierende Face-to-face-Situationen an allen gesellschaftlichen Orten eine Integration in den für alle gültigen Sinnkosmos ermöglichten, ist der soziale Ort moderner Face-to-face-Situationen bestimmend (und beschränkend), welchen Gültigkeitsanspruch²¹⁰ und Gültigkeitsraum²¹¹ das jeweils objektivierte Sinnsegment besitzt. Luckmann erkennt deutlich die sozialisatorische Funktion der in Face-to-face-Situationen geschehenden Sinnobjektivierungen. Der Sinn, dem das Individuum zuzustimmen lernt, bedeutet ja gleichzeitig die sozial geteilte Absicherung einer gemeinsamen Lebensweltordnung. In dieser Hinsicht interpretiert Luckmann Sozialisation als „ein religiöses Phänomen“²¹².

²⁰⁹ In der Auseinandersetzung Luckmanns mit strukturfunktionalen Theorien der Sozialisation wirft er deren Vertretern vor, ihre Theorien „auf der ahistorischen Vorstellung einer Beziehung zwischen 'sozialen' und 'psychischen' Systemen“ (Luckmann 1991:47) zu gründen. Diese Voraussetzung unwandelbarer Grundstrukturen, die einen Wandel nur als Gleichgewichtserhaltungsfunktion innerhalb sozialer Systeme zulasse, ermögliche nicht, die durch die Modernität historisch feststellbare abweichende Sozialisations- erfahrung zu erklären. „Ginge man von einer dialektischen Konzeption der Beziehung zwischen Einzeldasein und Gesellschaftsstruktur in der Geschichte aus, so müßte man bereit sein, die Möglichkeit zu erwägen, daß sich die 'Verortung' des einzelnen in der sozialen Ordnung moderner Gesellschaften grundlegend gewandelt hat.“ (Luckmann 1991:47) Als Hinweis auf eine Neuverortung des Einzelnen in der Gesellschaft interpretiert Luckmann die Schlagworte 'Massengesellschaft' und 'Individualismus'. Sie zeigen ein Problem an, das sich mit der historischen Veränderung im Verhältnis von individueller Lebensgestaltung und Gesellschaftsstruktur ergibt, nämlich dies, „daß das Problem der individuellen Daseinsführung in der Gesellschaft heute einen kritischen Punkt erreicht hat.“ (Luckmann 1991:48).

²¹⁰ Der Gültigkeitsanspruch meint die Forderung von Sinnsystembeachtung, wie sie von einer Institution verlangt wird.

²¹¹ Der Gültigkeitsraum meint die Größe der Gruppe, die sich einem Sinnkonzept verpflichtet fühlt.

²¹² Luckmann 1991:86. „Die formale Beschreibung der Struktur gesellschaftlicher Vorgänge, in denen Sinnsysteme entstehen, erlaubte es uns, die Bedingungen für die Individua-

Vor dem Hintergrund der pluralen Gesellschaft kann nun aber von verschiedenen Sozialisationsvorgängen ausgegangen werden, die auf das Individuum in mehr oder weniger rascher Abfolge oder gar parallel zukommen. Damit laufen unterschiedliche religiöse Integrationsprozesse ab, ohne dass der Einzelne in eine übergreifende Religion hineinsozialisiert würde.²¹³

Die sich aus den multiplen sozialen Objektivierungsvorgängen von Sinn oder Religion ergebende Mannigfaltigkeit geltungsmäßig beschränkter symbolischer Kosmen bietet ein wichtiges Erklärungsmuster für die Erfahrung von Säkularisierung als Rückgang der Akzeptanz des kirchlich vermittelten Religionsmonopols in modernen Gesellschaften.²¹⁴

tion des Bewußtseins und des Gewissens zu bestimmen. Sie führte zum gleicherweise formalen Schluß, daß ein Organismus zur Person wird, indem er seine Natürlichkeit transzendiert. Daraus folgern wir, daß es sich um einen grundlegend religiösen Vorgang handelt.“ (Luckmann 1991:87) „Eine einheitliche Perspektive auf das Problem der individuellen Lebensführung wird durch die soziologische Theorie der Religion eröffnet.“ (Luckmann 1991:48) Luckmann rekurriert hier auf Emile Durkheim und Max Weber, wenn er Sozialisationsprozesse religiös interpretiert. „Für Durkheim ist die symbolische Wirklichkeit der Religion der Kern der conscience collective. Als soziale Tatsache transzendiert sie den einzelnen. Sie ist die Vorbedingung für soziale Integration und für die Beständigkeit der gesellschaftlichen Ordnung. [...] Für Weber hingegen erscheint das Problem der gesellschaftlichen Bedingung von Individuation aus einem spezifischeren Blickwinkel, nämlich im sozialgeschichtlichen Zusammenhang einer gegebenen Religion und in ihrem Verhältnis zur Struktur einer historischen Gesellschaft. Bei der Frage nach dem einzelnen in der modernen Gesellschaft angelangt, zogen jedoch Weber wie Durkheim eine direkte Verbindungslinie zur Säkularisierung der modernen Welt. Man kann sagen, daß Weber wie Durkheim entdeckten, [...] daß das Problem der individuellen Daseinsführung in der modernen Gesellschaft ein 'religiöses' Problem ist.“ (Luckmann 1991:48f.).

²¹³ Aufgrund dieser Tatsache stellt sich für Luckmann das Problem der Sozialisation von Individuen „heute mit neuer Dringlichkeit. Welchen Einfluß hat die moderne Gesellschaft auf die Lebensführung des einzelnen? Auf welche Weise kann eine Person ihre Autonomie in dieser Gesellschaft aufrechterhalten?“ (Luckmann 1991:45).

²¹⁴ Gemeint sind hier insbesondere die europäischen Länder, in denen der Einfluss der Kirchen immer mehr verschwindet. Im Gegensatz dazu kann für die USA ein – trotz fortgeschrittenster Modernisierung – großer Bedeutungsgewinn der christlichen Denominationen festgestellt werden. Luckmann erklärt diesen Unterschied im Grad der Säkularisierungskraft der Moderne mit der traditionellen Rolle der europäischen Kirchen als Bewahrerinnen des traditionellen Universums religiöser Ideen. Damit befindet sich

Die sinkende Zahl derjenigen, die sich unter dem symbolischen Universum des kirchlichen Kommunikations- und Objektivierungsraum einfinden, macht mit der Internalisierung der hier konstruierten, traditionellen Sinnmuster zugleich eine Entfremdungserfahrung gegenüber den Lebensbereichen, die von modernen Deutungssystemen geprägt sind. Luckmann spricht von der „Randständigkeit der herkömmlichen kirchengebundenen Religion in modernen Gesellschaften.“²¹⁵ Berger kennzeichnet die Situation der Randständigkeit mit dem Begriff der ‚kognitiven Minderheit‘.²¹⁶

Für soziale Objektivierungsprozesse von Sinnsystemen kann gelten, dass sie in pluralisierten, modernen Gesellschaften nur noch Sinngemeinschaften ermöglichen unter der steten Bedrohungslast aufkommender kognitiver Dissonanzen. Nur innerhalb stabiler und ‚akut‘ erfahrbarer Sinngemeinschaften kann eine Religion als sinnvolles Deutungsmuster für die individuelle Lebensführung erfahren werden.²¹⁷ Da sich für das Individuum

die Anhängerschaft der Kirchen im kleiner gewordenen Milieu der modernisierungsresistenteren Schichten der Bevölkerung (z.B. ländlich geprägte Bevölkerungsgruppen). Vgl. Luckmann 1991:71. „In den Vereinigten Staaten ist die Kirchenreligion dagegen in der Mittelklasse stark verbreitet. Die Mittelklassen sind in toto alles andere als am Rand der modernen industriellen Gesellschaft angesiedelt. Die Verteilung der Kirchenreligion in Amerika kann aber nicht als Indiz für die Umkehrung des Trends zur ‚Säkularisierung‘ angesehen werden, das heißt für das Wiederaufleben der traditionellen Kirchenreligion. Sie ist vielmehr das Ergebnis einer radikalen inneren Wandlung der amerikanischen Kirchenreligion.“ (Luckmann 1991:71) Luckmann erklärt diese Wandlung mit der Verweltlichung religiöser Ideen bzw. mit einer ‚inneren Säkularisierung‘ der amerikanischen Kirchen, mit der die modernitätsfremde, klassische Sinnstruktur des traditionellen, kirchlichen Symboluniversums in eine konstruktive Beziehung zu den Sinnanforderungen der Moderne gebracht wurde. Vgl. Luckmann 1991:72. Berger führt dazu aus: „Man kann mit gutem Gewissen behaupten, daß, verglichen mit früheren Zeiten, weniger Amerikaner ihre Kirche um der Erlösung vom Übel willen und aus Angst vor der Hölle anhängen. Heute geht es eher um den moralischen Rückhalt für die Kinder, um das intakte Familienleben oder auch nur um den Lebensstil des Wohnortes.“ (Berger 1991:24).

²¹⁵ Luckmann 1991:73.

²¹⁶ „Als kognitive Minderheit bezeichne ich eine Gruppe von Menschen, deren Weltanschauung sich in charakteristischen Zügen von dem unterscheidet, was in ihrer Gesellschaft sonst als Gewißheit gilt.“ (Berger 1991:25).

²¹⁷ Berger/Luckmann bezeichnen diese Gemeinschaften als „Sinninseln“ (Berger/Luckmann 1995:36). „Diese subkulturellen, im wesentlichen freiwilligen Gesinnungs-

jedoch immer wieder Situationen wechselnder Lebenswelten mit wechselnden Sinngemeinschaften und darin 'unterhaltenen' sozialen Objektivierungen ergeben, ist es in besonderer Weise dem Druck kognitiver Dissonanzen ausgesetzt.²¹⁸

Damit ergibt sich eine Doppelbelastung moderner Sinngemeinschaften. Einerseits unterliegen sie dem kognitiven Druck eines pluralen Sinnangebots mit stark ausdifferenzierter Spezialisierung auf bestimmte Lebenswelten, und andererseits bedürfen ihre Mitglieder immer stärkerer, sozusagen kompensierender, sozialer Objektivierungsbestätigung.²¹⁹

Somit kann als modernitätstypische Eigenart der Muster sozialer Objektivierungen eine Zunahme der Beziehungsanforderung in Face-to-face-Situationen festgestellt werden. Die ausbleibende gesamtgesellschaftliche Plausibilitätsstruktur wird durch soziale Beziehungen innerhalb von Sinngemeinschaften ausgeglichen.²²⁰

gemeinschaften haben wohl nicht mehr die eindringliche Beständigkeit der früheren, in eine gesamtgesellschaftliche Wert- und Sinnordnung eingebetteten Lebens- und Sinngemeinschaften. Aber über verschiedene Formen der Kommunikation und sozialer Beziehungen können sie den einzelnen dennoch vor unbezwingbaren Sinnkrisen bewahren.“ (Berger/Luckmann 1995:35).

²¹⁸ Vgl. Luckmanns Beispiel der Erfahrung von kognitiv dissonanter, traditioneller Religion im Lebensweltkosmos der Modernisierung. „Gemeint ist hier die Tatsache, daß die sich widersprechenden oder wenigstens miteinander unverträglichen Anforderungen, die die Religion einerseits und die Welt andererseits stellen, das Individuum gelegentlich zum 'Stehenbleiben und Nachdenken' anhalten. (Luckmann 1991:127).

²¹⁹ Hinsichtlich der Qualität der 'intersubjektiven Eigenheitssphäre' (vgl. Schütz/Luckmann 1994:II, 137) von 'Wir-Beziehungen' (vgl. Schütz/Luckmann 1994:II, 156) läßt sich dementsprechend eine doppelte Ausprägungsbewegung festmachen: Bezogen auf die Differenzierung von funktional begrenzten Lebenswelten kommt es zu einer stark ausdifferenzierten, funktionalen Spezialisierung und Eingrenzung von Wir-Beziehungen. Dagegen besteht für die mit lebenswelten-übergreifenden Wertkonstellationen befasste 'intersubjektive Eigenheitssphäre' eine hohe soziale Beanspruchung der Wir-Beziehung. Damit passen sich die Wir-Beziehungen an die fortschreitende Pluralisierung der Lebenswelten und ihrer Beanspruchungsgrade an und ergeben ihr 'modernes' Gepräge.

²²⁰ „Wie die moderne Lebensführung insgesamt, so erweist sich auch die christliche als hoch riskant und vom Scheitern bedroht. Sie bedarf persönlicher Interaktionszusammenhänge, Anerkennungsverhältnisse, Gruppenbezüge, wie sie die individualisierte

Mit anderen Worten kann zusammenfassend gesagt werden, dass Pluralisierung und Individualisierung zur Verkleinerung von Konstruktions- und Geltungsräumen für Sinnsysteme führen. In vielen Sinngemeinschaften werden Sinnsysteme sozial objektiviert. Der soziale Ort der religiösen Objektivierungsprozesse bestimmt Gültigkeitsanspruch und Gültigkeitsraum von Sinnsystemen. Das Individuum wächst in diversen religiösen Integrationsprozessen auf. Die Entscheidung für ein bestimmtes Religionsmuster bringt den Eintritt in eine kognitive Minderheit mit sich, die durch den Druck kognitiver Dissonanzen in der pluralen Umwelt bedroht ist. Individuell als sinnvoll erachtete Deutungsmuster bedürfen daher hoher sozialer Stabilisierung durch die Sinngemeinschaften, deren Gruppenzusammenhalt eine wesentliche Plausibilitätsstruktur darstellt.

2.6 Institutionen unter Modernisierungsdruck

Im Folgenden soll ausgehend von der Sprache als grundlegender sozialer Form der Welt- und Sinnansichten nach den Bedeutungshierarchien der Sinnebenen gefragt und die Relevanz für die religiöse Geltungskraft von Institutionen umrissen werden. Eng mit den modernitätstypischen Ausprägungen der sozialen Objektivierungsprozesse der Religion verbunden sind ihre Objektivierungsergebnisse. Jedem Prozess sozialer Objektivierung geht natürlich immer schon ein Vorhandensein bestehender Sinnsysteme voraus.²²¹ Diese Sinnsysteme werden wiederum im Spannungsfeld der Sinngemeinschaften umgeprägt, die sie unterhalten und den Sinnsystemen ihren historischen Ausdruck aufdrücken. Mit der Pluralisierung der Sinngemeinschaften kommt es daher zu einer Pluralisierung der Sinnsysteme und ihrer Symbolwelten, das heißt, dass ihr Geltungsbereich zeitlich und personell erheblichen Einschränkungen und Wandlungen unterliegt.

Gesellschaft nicht von selbst bereitstellt. Die Gruppenbildung gehört deshalb zu den innovativen Phänomenen, die die Individualisierung des Glaubens als Korrelat und Gegenbewegung zunehmend hervorbringt [...]“ (Gabriel 1995:73).

²²¹ Vgl. Luckmann 1991:87f.

Luckmann verweist als grundlegendste Objektivierungsform von Sinnssystemen auf die Sprache.²²² Die Teilhabe an einer Sprachgemeinschaft ermöglicht die Partizipation an einer durch die Sprache objektivierten Weltansicht.²²³ Hinsichtlich einer modernen Gesellschaft muss nun auf die für sie typische Sprachvielfalt verwiesen werden. Gerade im Bereich der Bundesrepublik Deutschland erfährt die Hochsprache 'Hochdeutsch' einschneidende Veränderungen: sie erscheint in zunehmend substantivierter und streng formalisierter Form, während neben ihr in Alltags- und Milieusprachen vermehrt Verben und Adjektive auftreten. Beide Sprachsysteme werden in unterschiedlichen Lebensweltkontexten genutzt; die Hochsprache vor allem im Bereich der Gesetzgebung und die Alltagssprache eher im Bereich der Privatwelt. Neben der Sprachaufteilung bringt die Mobilität der modernen Gesellschaft (und zunehmend auch der mit ihr einhergehende Migrationsdruck aus den Randbereichen der modernisierten Welt) auch einen Sprachenimport mit sich. Dieser vollzieht sich sowohl durch den Import von ausländischen Alltagssprachen als auch durch den Import von fortschritts- und technologiebezogenen Wissenschaftssprachen.²²⁴ Damit spiegelt sich die Sinnbereichsvielfalt auf der Ebene ihrer sprachlichen Objektivierungen und daran anschließend auch auf der Ebene ihrer Insti-

²²² „Die bei weitem wichtigste Form der sozialen Objektivierung einer Weltansicht ist in dessen die Sprache.“ (Luckmann 1991:90f.) „Eine Sprache enthält das umfassendste und zugleich differenzierteste System von Deutungsschemata.“ (Luckmann 1991:91) Dabei gilt auch hier die dialektische Beziehung zwischen Weltansicht und ihrer sozialen Objektivierungsgestalt, das heißt, dass sich über die Sprachenlandschaft einer Gesellschaft Rückschlüsse über deren Sinnstruktur erschließen lassen können. „Vermittels der Sprache wird die Weltansicht dem einzelnen zur Ressource von Sinn, der ständig verfügbar ist – und zwar innerlich und gesellschaftlich.“ (Luckmann 1991:92).

²²³ Luckmann bezeichnet die Weltansicht als soziale Grundform der Religion. Vgl. Luckmann 1991:92.

²²⁴ In den letzten Jahrzehnten hat sich die deutsche Sprachlandschaft nachhaltig gewandelt: europäische und außereuropäische 'Gastarbeiter', verschiedenste Flüchtlings- und Asylbewegungen, Umsiedler und Aussiedler usw. haben je eigene Sprachen und Sprachgemeinschaften mindestens subkulturell etabliert. Neben technologiebezogener (vor allem englischer) Sprache drängt aber auch über die Internationalisierung von Medien 'Eurovisionssendungen' bis hin zu Internet, Kultur (z.B. Pop-Musik) oder Sport eine sprachliche Pluralisierung vor. Vgl. auch Berger/Luckmann 1995:16f.

tionalisierungen wider. Gleiches gilt grundsätzlich auch für die sprachimmanenten bedeutungshierarchischen Schichtungen.²²⁵ Allerdings kann hinsichtlich der zweckrational ausgelegten Sprachen (z.B. Gesetzgebung, Ökonomie, Technologie) davon ausgegangen werden, dass in ihnen die Dimensionen 'höhere Sinnschichten' und 'Ebene letzter Bedeutungen' nicht eigens thematisiert werden. Die zweckrational ausgelegten Sprachen gelten zunächst nur für begrenzte Bereiche innerhalb der Alltagswirklichkeit. Davon unberührt bleibt jedoch die Tatsache der Übertragungen von Denkmustern aus einem Sinnbereich in einen anderen.²²⁶ Diese 'Kolonisierung der Lebenswelten'²²⁷ findet ihren objektivierungsmäßigen Ausdruck im Rahmen sprachlicher Geltungsbereichsausdehnungen.

Bislang wurde gesagt, dass Religion die Funktion besitze, das gesellschaftsermöglichende, verbindende, gemeinsame Bewusstsein der Gesellschaftsmitglieder zu sein. Die Pluralisierung der religiösen Vorstellungen und Konstrukte lässt den für alle gleichermaßen geltenden heiligen Kosmos zerbröckeln. Die Kompetenz zur Auswahl eines bestimmten Religionsmusters wird im Privatraum verortet. Damit entsteht hinsichtlich der Gesamtgesellschaft eine religiöse Lücke.

Wie kann der Zusammenhalt der Gesellschaft bzw. ihr Funktionieren ohne eine gemeinsame 'Religion' (einen gemeinsamen Bezug auf einen 'anderen' Wirklichkeitsbereich) gesichert werden? Welche Handlungsmuster halten die Gesellschaft zusammen und bis auf welche Ebene der Bedeutungshierarchie der Zeichen reichen sie herauf?

Berger/Luckmann sehen die gesellschaftlich gültigen Handlungsmuster, die einzelne Sinninseln überschreiten, im Bereich des formalen Rechts.²²⁸

²²⁵ Vgl. Luckmann 1991:93ff. und Berger/Luckmann 1995:17.

²²⁶ So übernimmt die Ökonomie in der Werbung unter anderem Repräsentationen aus dem bekannten religiösen Symbolkosmos. Umgekehrt gelangt die wirtschaftliche Denkweise in die Sphäre der Privatwelt. Für das Begriffsfeld der ökonomischen Globalisierung lässt sich außerdem eine zunehmende Symbolbedeutung feststellen. Der Begriff der Globalisierung erhält weit über innerökonomische Zusammenhänge hinaus für umfassende Lebenszusammenhänge ethische bzw. sinnstiftende Bedeutung.

²²⁷ Vgl. Habermas 1981:452.

²²⁸ „Sofern sich aber die moderne Gesellschaft über diese 'Sinninseln' hinaus bewährt, tut sie dies auf Grund einer weitgehenden Verrechtlichung der Regeln gesellschaftlichen

„Verrechtlichung bedeutet, daß Funktionssysteme durch abstrakte, schriftlich fixierte und für alle Mitglieder einer Gesellschaft verbindliche Normen reguliert werden. Durch die Moralisierung wird versucht, konkrete ethische Fragen zu lösen, die in einzelnen Handlungsbereichen auftreten.“²²⁹

Hier verweisen Berger/Luckmann auf die Anstrengungen im Bereich ethischer Selbstkontrolle innerhalb hochspezialisierter Handlungskomplexe wie zum Beispiel Medizin oder Ökonomie.²³⁰ „Verrechtlichung sieht von unterschiedlichen Wertordnungen der durch sie Betroffenen ab, die Moralisierung nach professionalisierten Bereichen verzichtet auf umfassende Sinnordnungen. Beides schafft die Bedingung dafür, daß Menschen im täglichen Leben ohne eine übergreifende und gemeinsame Moral auskommen.“²³¹

Zumindest im alltäglichen Normalverlauf gesellschaftlichen Lebens scheint es für die Bundesrepublik Deutschland kein gesellschaftsgefährdendes Problem zu sein, auf eine übergeordnete Moral oder Religion verzichten zu müssen.²³²

Lebens und seiner 'altmodischen' Moral, zudem aber auch durch die formale Moralisierung bestimmter mehr oder minder professionalisierter Handlungsbereiche.“ (Berger/Luckmann 1995:36).

²²⁹ Berger/Luckmann 1995:36f.

²³⁰ Vgl. Berger/Luckmann 1995:37.

²³¹ Berger/Luckmann 1995:37. „Eine solche Gesellschaft kann mit einem System von Verkehrsregeln verglichen werden. [...] Man kann sich im Normalfall auf eine solche Einhaltung der Regeln verlassen, ohne daß es notwendig wäre, die Regeln tiefgründig moralisch zu legitimieren.“ (Berger/Luckmann 1995:37) Spätestens beim Kampf um die Durchsetzung bestimmter Regeln wird das scheinbar moralisch neutrale Verkehrsregelbeispiel jedoch wieder mit Werterhetorik belegt. „Wenn Gruppen mit Interesse an bestimmten Regeln den demokratischen Prozeß benützen wollen, um diese Regeln zu verrechtlichen, dann müssen sie diese erst recht mit gesamtgesellschaftlichen Werten – wie vage diese auch formuliert sein mögen – legitimieren.“ (Berger/Luckmann 1995:37) Als Beispiel mag die 'Freie-Fahrt-für-freie-Bürger-Kampagne' gegen das Vorhaben, eine Höchstgeschwindigkeit auf Autobahnen in der Bundesrepublik Deutschland einzuführen, genügen.

²³² Berger/Luckmann weichen mit dieser Erkenntnis von Emile Durkheims Theorie ab, „daß keine Gesellschaft ohne eine übergreifende Moral leben könne; er nannte diese übergreifende moralisch-symbolische Ordnung 'Religion'. Wir [Berger/Luckmann] weichen insofern von Durkheim ab, als wir die von ihm behauptete Notwendigkeit für den 'Normalfall' nicht übernehmen.“ (Berger/Luckmann 1995:38) Sie begründen

Mit dem Zerfall der übergeordneten Sinnordnung infolge der fortschreitenden Modernisierung stellt sich die Frage nach der verbleibenden Funktion der die althergebrachten Sinnbestände verwaltenden Institutionen. Für den Kontext der Bundesrepublik heißt dies, nach der 'modernen' Rolle der das Christentum verwaltenden Kircheninstitution zu fragen. Eine Antwort darauf kann nicht abseits der Debatte um die Säkularisierungsproblematik gefunden werden.

Berger/Luckmann referieren als Hauptthese der religionssoziologischen Säkularisierungstheorie, dass sowohl auf institutioneller als auch auf individueller Ebene religiöse Deutungsmuster an Glaubwürdigkeit eingebüßt haben.²³³

Auf institutioneller Ebene finden Berger/Luckmann den Rückgang des gesellschaftlichen Einflusses der Kirchen in Westeuropa evident.²³⁴ Allerdings fragen sie an, „ob der institutionelle Rückzug der Kirchen mit dem Rückgang religiöser Deutungen im Bewußtsein gleichzusetzen ist.“²³⁵

ihr Abweichen mit dem Umstand, dass Durkheims Theorie von einer Gesellschaft ausgeht, die sich in Bedrohungslagen befindet, was für die modernisierten, wirtschaftlich prosperierenden Staaten aber nicht zutrifft. Allerdings machen die Erfahrungen totalitärer Systeme, aber auch die neuen Gefährdungshorizonte durch das globalisierte Problem des Terrorismus die stets mögliche Brüchigkeit der gesellschaftlichen Normalisierung deutlich. „Wenn 'abnormale' Zustände eintreten, und besonders wenn vom einzelnen verlangt wird, daß er seine eigenen Interessen hinter denen der Gesamtgesellschaft zurückstellt, dann genügen die 'Verkehrsregeln' nicht mehr. Eine übergreifende Moral, wie immer fundiert, wird nun zu einem gesellschaftlichen Imperativ.“ (Berger/Luckmann 1995:38 und vgl. 38ff.).

²³³ „Modernität führt unausweichlich zur Säkularisierung – Säkularisierung im Sinn sowohl einer Einbuße des Einflusses religiöser Institutionen auf die Gesellschaft wie auch eines Glaubwürdigkeitsverlustes religiöser Deutung im Bewußtsein der Menschen. Somit entsteht eine neue historische Spezies: 'der moderne Mensch', der glaubt, sowohl in seinem eigenen Leben wie auch in seiner gesellschaftlichen Existenz ohne Religion auskommen zu können.“ (Berger/Luckmann 1995:40).

²³⁴ Vgl. Berger/Luckmann 1995:40.

²³⁵ Berger/Luckmann 1995:40. Berger/Luckmann weisen wiederholt auf die schwierige Gleichsetzung von Entkirchlichung mit Religionslosigkeit hin. In Bezug auf die institutionelle Ebene kritisieren sie die konventionelle Säkularisierungstheorie ebenfalls, nämlich im Blick auf Gesellschaften außerhalb des westlichen Europas (USA, islami-

Für die Situation der Kirchen bedeutet die Säkularisierung schwerwiegende Veränderungen: Zum einen weisen Berger/Luckmann auf den Angebotspluralismus der Religionen hin: „Der moderne Pluralismus hat die Monopolstellung der religiösen Institutionen untergraben. Ob sie es wollen oder nicht, die Institutionen betreten als Anbieter einen Markt der religiösen Wahlmöglichkeiten.“²³⁶ Als Konsequenz aus dieser Situation erscheint zum anderen Kirchenmitgliedschaft als Ergebnis einer Wahl: „Zugehörigkeit zu dieser oder jener Kirche ist nicht mehr selbstverständlich, sondern das Ergebnis einer bewußten Auswahl.“²³⁷ Vor diesen Aspekten des pluralen Religionsangebots und des individualisierten, auswählenden Religionskonsumenten machen Berger/Luckmann auf eine grundlegend veränderte soziale Stellung der Kirchen in der Gesellschaft aufmerksam.²³⁸

Die religionsverwaltenden Institutionen haben ihre traditionelle Rolle in der Gesellschaft – die Stabilisierung des für alle gültigen heiligen Kosmos – verloren. Nicht mehr einzelne Religionsinstitutionen definieren die religiösen Repräsentationen und die sich daraus ergebenden Sinn- und Handlungsmuster für die Gesellschaft, sondern sie bieten Weltanschauungsangebote an, derer sich einzelne Menschen bedienen können – oder auch nicht.²³⁹

sche Länder und weltweiter Zulauf zu evangelikalem oder charismatischem Protestantismus). Vgl. Berger/Luckmann 1995:40f.

²³⁶ Berger/Luckmann 1995:51.

²³⁷ Berger/Luckmann 1995:51. „Solch eine Entscheidung treffen auch die vielen, die sich entschließen, bei der Zugehörigkeit der Eltern zu bleiben: Denn sie hätten ja auch die Konfession oder die Religionszugehörigkeit wechseln oder einfach aus der Kirche austreten können.“ (Berger/Luckmann 1995:51).

²³⁸ „Damit verändert sich aber die soziale Stellung der Kirchen grundlegend, selbst wenn ihr theologisches Selbstverständnis diesen Tatbestand nicht annehmen will. Wenn sie bestehen bleiben wollen, müssen die Kirchen immer mehr Rücksicht auf die Wünsche ihrer Mitglieder nehmen. Das Angebot der Kirchen muß sich auf dem freien Markt bewähren. Die Menschen, die das Angebot annehmen, werden zu einer Gruppe von Konsumenten.“ (Berger/Luckmann 1995:51f.).

²³⁹ „So sehr sich die Theologen dagegen sträuben mögen, die Weisheit des alten kaufmännischen Lehrsatzes – 'der Kunde hat immer recht' – zwingt sich auch den Kirchen auf. Sie befolgen den Lehrsatz nicht immer – aber doch oft genug.“ (Berger/Luckmann 1995:52) Wo Luckmann eine veränderte Verortung des Einzelnen in der sozialen Ord-

Die Individualisierung religiösen Angebotskonsums geht auf der Institutionenseite mit einer Pluralisierung der Anbieter einher.²⁴⁰ Für den Einzelnen bringt diese Verschiebung eine veränderte Wahrnehmung der religionsbestimmten Handlungsrelevanz. Der treue 'Bekenntnis-Christ'²⁴¹ weicht dem häufigeren

„Typus des 'Meinungschristen' – eines Menschen, der zwar 'irgendwie' zu einer Kirche gehört, aber in einer unverbindlichen Weise, welche in einer für Theologen wohl unbequemen Nähe zu anderen Bereichen des Konsums liegt. Religiöse 'Meinungsmenschen' wechseln ihre Meinungen verhältnismäßig leicht, auch wenn sie die äußere Zugehörigkeit zu einer 'Denomination' deswegen nicht immer verändern.“⁶²⁴²

Die Pluralisierung der religiösen Institutionen und die teilweise an Lebenswelten gekoppelte Segmentierung ihres religiösen Erklärungsbereiches bedeutet im Sinne des dialektisch verstandenen Verhältnisses von Institutionenwelt und Einzelbewusstsein auch eine wesentliche Umprägung religiöser Repräsentationen hinsichtlich ihres Spezialisierungs- und Verteilungsgrades. Wo noch eine einzige Institution den religiösen Orientierungsbedarf einer Gesellschaft abdecken konnte, kam es in der Regel zu einer Her-

nung modernisierter Gesellschaften ausmachte (vgl. Luckmann 1991:47), kann nun auch umgekehrt ein veränderter sozialer Ort der religiösen Institutionen festgestellt werden.

²⁴⁰ Berger/Luckmann interpretieren die Anstrengungen der Kirchen um Ökumene als Reaktion auf die plurale Marktsituation. Marktfähig bleibt nur, wer die Mitstreiter als Konkurrenten anerkennt: „Es ist für die Kirchen immer schwerer geworden, an marktunfähigen Dogmen oder Praktiken festzuhalten. Im selben Vorgang verändert sich das Verhältnis der Kirchen zueinander. Ebenso wenig, wie sie damit rechnen können, daß die Staatsmacht die Leute zum Gottesdienst zwingt, können sie erwarten, daß der Staat ihnen die Rivalitäten vom Hals schafft. Die pluralistische Situation zwingt die rivalisierenden Kirchen, schlecht und recht miteinander auszukommen.“ (Berger/Luckmann 1995:52).

²⁴¹ Vgl. den Begriffswandel in der ökumenischen Diskussion vor allem in den USA: Der Bekenntnisbegriff 'Konfession' weicht dem markt- und konsumadäquateren Begriff der 'Denomination'. Vgl. Berger/Luckmann 1995:52ff. Richard Niebuhr definiert den Denominationsbegriff wie folgt: „Eine Denomination ist eine Kirche, die das Existenzrecht anderer Kirchen anerkannt hat.“ (Zitiert nach Berger/Luckmann 1995:52).

²⁴² Berger/Luckmann 1995:53.

auskristallisierung eines komplexen und durch hohe Spezialisierung deutlich von der profanen Welt abgehobenen heiligen Kosmos.²⁴³ Wo die profane und die heilige Welt institutionell deutlich getrennt wurden, konnte auf der Ebene des Bewusstseins auch eine eindeutige Distanz weltlicher und religiöser Repräsentationen aufrechterhalten werden.²⁴⁴

In der Trennung der Institutionenzuständigkeit für Profanes und Heiliges liegt jedoch die Gefahr von Kommunikationsabbrüchen und damit von bewusstmäßiger Entfremdung. Karl Gabriel interpretiert die Abnahme der Akzeptanz des kirchlich-institutionellen Einflusses in eben dieser Hinsicht. Er macht einen Auflösungsprozess der alten, halbmodernen Plausibilitätsstrukturen aus, den er zeitlich mit dem Beginn der reflexiven Modernisierung in die sechziger Jahre hinein datiert.²⁴⁵ Die fortschreitende Modernisierung bringt das Ungleichgewicht zwischen der Pluralisierung der profanen Lebensbereiche und der monopolistischen Erstarrung der für die Religion zuständigen Kircheninstitution in einen dynamischen Prozess. Es kommt nun zu einem Verlust der Fähigkeit der Kirchen zur Vermittlung der von ihnen tradierten religiösen Repräsentationen. Andere Institutionen

²⁴³ Luckmann konstatiert diesen Prozess der Institutionalisierung für komplexer werdende Gesellschaften. „Die zunehmende Komplexität der Arbeitsteilung, ein beträchtlicher Überschuss der Produktion über das Subsistenzminimum und ein dementsprechend differenziertes System der sozialen Schichtung tragen gemeinsam dazu bei, daß das Wissen um die Weltansicht in zunehmendem Maße sozial ungleichmäßig verteilt wird. Das bedeutet unter anderem, daß bestimmte Formen des Wissens nur noch gesellschaftlich approbierten Fachleuten zugänglich sind.“ (Luckmann 1991:102f. und vgl. Knoblauch 1991:17).

²⁴⁴ Das katholische Milieu kann als Modell für eine Umgangsform einer institutionellen Religion gelten, die einerseits profane Modernisierungsprozesse zulassen muss aber andererseits durch institutionelle Differenzierung eine Vermittlung der eigenen religiösen Repräsentationen in die sich vermehrenden profanen Lebenswelten leistet. Das nach Beruf, Geschlecht, Bildungsstand und Alter ausdifferenzierte katholische Vereinswesen gilt als Teil der Plausibilitätsstruktur, über die eine lang anhaltende Bejahung der religiösen Tradition ermöglicht wurde. Vgl. Conzemius 1997:22ff.

²⁴⁵ Die Struktur der Milieubindungen „löst sich in einem neuerlichen gesellschaftlichen Modernisierungsschub seit Mitte der sechziger Jahre auf. Seitdem ist die in ihren Grundstrukturen aus dem 19. Jahrhundert stammende bürgerlich-moderne Industriegesellschaft in Auflösung begriffen und mit ihr die besondere Verschränkung und Nähe des gesellschaftlichen, kirchlichen und persönlichen Christentums.“ (Gabriel 1995:74).

können in die frei werdende 'Marktlücke' einsteigen.²⁴⁶ In der Folge entsteht eine heterogene Verteilung der Anerkennung bestimmter religiöser Repräsentationen. Das Nachlassen des Einflusses der großen religiösen Institutionen führt zu einer Pluralisierung und Individualisierung der Religion. Dies bedeutet hinsichtlich der Religionsformen eine Tendenz des Nachlassens der inneren Logik des heiligen Kosmos²⁴⁷ und eine Tendenz der Wiederannäherung profaner und heiliger Symbole.²⁴⁸ Religion gewinnt an individueller (privater) Lebensweltnähe²⁴⁹ und verliert an gesellschaftlicher Integrationskraft.²⁵⁰

Für die empirische Suche nach gegenwärtigen Religionsformen bedeuten diese Verschiebungen eine schwierigere Ausgangsbasis, da im Gegensatz zur institutionengeprägten Religion die individuelle Religion – oder besser Religiosität²⁵¹ – weniger trennscharf nachzuweisen ist.²⁵²

Die Nähe zwischen Heiligem und Profanem, die Möglichkeit der inneren Inkohärenz der Religionen aufgrund des Verlustes hochgradig spezialisierter religiöser Theorien, die hohe Wandelbarkeit religiöser Themen und die fehlenden gesamtgesellschaftlichen, handlungsbezogenen Auswirkungen und Konsequenzen diffus gestreuter Religion verführen daher leicht

²⁴⁶ „Die Kirche wird zu einer Institution unter vielen, ohne daß ihre Interpretation der Wirklichkeit eine bevorrechtigte Stellung einnimmt. Weltliche Sinndeutungssysteme politischer, ökonomischer oder auch 'wissenschaftlicher' Provenienz treten mehr und mehr an ihre Stelle.“ (Knoblauch 1991:19).

²⁴⁷ Vgl. Luckmann 1991:104.

²⁴⁸ Vgl. den 'Kult' um Stars der Musik- oder Sportszene, die religiösen Ausdrucksweisen in der Werbung oder die 'Heiligenstilisierung' der verstorbenen 'Prinzessin Diana', mit der sich zwar weltweit massenhaft aber doch im Erleben je individuell-sinnkonstituierend viele Menschen identifiziert haben.

²⁴⁹ Vgl. Knoblauch 1991:19-22.

²⁵⁰ Vgl. Luckmann 1991:103. Allerdings weist Luckmann hinsichtlich der stabilisierenden Integrationskraft einer von Spezialisten institutionell verwalteten Religion auch auf die Möglichkeit hin, dass Religion aus der Distanz zur profanen Welt heraus als kritisch-dynamische Veränderungskraft wirken kann. Vgl. Luckmann 1991:106.

²⁵¹ Knoblauch spricht von einer „synkretistischen, diesseitigen, privatistischen Religion“, die Luckmann als 'unsichtbare Religion' umreißt. Vgl. Knoblauch 1991:9.

²⁵² Vgl. Knoblauch 1991:22-28.

zu dem voreiligen Eindruck einer unreligiösen Gesellschaft.²⁵³ Hinzu kommt, dass mit der Pluralisierung derjenigen Institutionen, die in irgendeiner Weise Bewusstseinsbündel transportieren, die eine als religiös zu bezeichnende Prägekraft besitzen, auch eine Verlagerung vom primären in den sekundären Institutionenbereich einhergeht. Damit verselbstständigt sich der massenhafte Transport von potenziell religiösen Bewusstseinsbündeln unterschiedlichster Art, und es kommt zu einer riesigen Ausdehnung unterschiedlichster Angebote auf dem religiösen Markt.

Die Internalisierung religiöser Bewusstseinsbündel geschieht nicht mehr über die intrinsische Verknüpfung mit den primären Institutionen, sondern als Konsequenz eines durch Entscheidungsprozesse gelenkten Konsumverhaltens.²⁵⁴ Dieser in der Privatwelt geübte Rückgriff auf die religiösen Angebote sekundärer Institutionen kann jedoch die schicksalsgebundene Sicherheit traditioneller, vorgegebener Religiosität nicht erreichen.²⁵⁵

²⁵³ „Die Unsichtbarkeit [der Religion] liegt zum einen im Bedeutungsverlust der institutionalisierten Religion begründet [...]. Das äußert sich im Rückzug religiöser Repräsentationen aus dem öffentlichen Leben. [...] Der Verlust der Sichtbarkeit beschränkt sich jedoch nicht nur auf den kulturellen Ausdruck der Religion. [...] Die neue Sozialform der Religion ist strukturell dadurch gekennzeichnet, daß sie sich von den primären auf sekundäre Institutionen verlagert.“ (Knoblauch 1991:29f.).

²⁵⁴ Knoblauch stellt eine lange Liste unterschiedlichster religiöser Orientierungsanbieter und -richtungen dar (z.B. Medienreligiosität, Ökologie, Mystik, Politik, Zivilreligion, neue Gemeinschaftsformen, Therapiebewegung, lebensreformerische Bewegungen, Psychoanalyse, Hexerei, Astrologie, Körper- und Gesundheitssakralisierung, Sport ...), mit der er das „Abdrängen der Religion in außerkirchliche Bereiche sekundärer Institutionen“ (Knoblauch 1991:28f., vgl. auch 28ff.) dokumentiert. Vor diesem Hintergrund wird der ‚Zwang zur Häresie‘ verständlich: „Die Menschen müssen heute aussuchen und auswählen.“ (Berger 1992:42) Berger/Berger/Kellner machen zudem darauf aufmerksam, dass der Privatraum, in dem religiöse Orientierungsentscheidungen getroffen werden, relativ unbeeinflusst von den Handlungsvorgaben der großen, primären Institutionen bleibt. Vgl. Berger u.a. 1987:161. „Als solcher ist er unterinstitutionalisiert und zu einem Bereich beispielloser Ungebundenheit und Angst für das Individuum geworden. [...] Die Menschen sind nicht imstande, die ständige Unsicherheit (oder auch, wenn man will, Freiheit) einer Existenz ohne institutionelle Stützen zu ertragen. So hat die Unterinstitutionalisierung der Privatsphäre neue institutionelle Gebilde hervorgebracht. Man hat sie ‚sekundäre Institutionen‘ genannt [...]“ (Berger u.a. 1987:161).

²⁵⁵ Vgl. Berger u.a. 1987:162.

Zusammenfassend muss festgehalten werden, dass religiöse Wissensmuster in jeder Gesellschaft vorliegen. Ihre unspezifischste Sozialform stellt die Sprache dar. Moderne Gesellschaften weisen eine Sprachvielfalt als Hinweis auf plurale Weltansichten und den Verlust einer gesellschaftsübergreifenden religiösen Gesamtordnung vor. Die Funktion der gesellschaftlichen Integration erfüllt anstelle der Religion das formale Recht, das die Vielfalt der Sinninseln übergreift.

Die alten, kirchlich verwalteten Sinnbestände reihen sich in den Angebotspluralismus religiöser Deutungen ein. Säkularisierung meint den institutionellen Rückzug eines Religionsmonopolisten, nicht das Verschwinden religiöser Deutungsmuster insgesamt. Der plurale Religionsmarkt wird nun individuell in Anspruch genommen. So kommt es durch die institutionelle Pluralisierung zu einer heterogenen Verteilung religiöser Repräsentationsakzeptanz in der Gesellschaft, damit zu einem Verlust an innerer Logik der heiligen Kosmen, zu einer Tendenz der Wiederannäherung zwischen Heiligem und Profanem, zu individuell abgestimmter Lebensweltnähe und zum Verlust gesellschaftlicher Integrationskraft der Religion. Diese erscheint mehr und mehr als Religiosität. Deren mannigfaltige religiöse Repräsentationen werden durch Vermittlung durch sekundäre Institutionen in der Privatwelt ausgewählt. Die Privatwelt ist der vorrangige, vom direkten Einfluss primärer Institutionen relativ unabhängige Ort religiöser Identitätsvergewisserung.

2.7 Religion im Kontext der Modernisierung

Religion besitzt eine ihrem jeweiligen Kontext entsprechende Struktur. Diese historische Prägung wird für den Kontext der Modernisierung in Mitteleuropa oft als Säkularisierung gekennzeichnet. Wissenssoziologisch kann Säkularisierung nicht mit dem Verschwinden von Religion überhaupt gleichgesetzt werden. Vielmehr ändert sich unter Modernisierungsprozessen die überlieferte Erscheinungsweise der Religion sowohl hinsichtlich ihres Inhalts und Symbolkosmos als auch hinsichtlich ihres institutionellen Ortes. Diese Veränderung kann unter den Grundbegriffen Pluralisierung, Individualisierung und Privatisierung zusammengefasst werden.

Bezüglich der Erscheinungsweise der Religion weist Pluralisierung auf den christlich-kirchlichen Monopolverlust religiöser Deutungsmuster hin. Die moderne Angebotsvielfalt religiöser Sinnsysteme geht dabei mit einem Konsumauswahlverhalten auf der Verbraucherseite einher. Mit der Pluralität der Angebote ergibt sich auch ein permanenter Relativierungsaspekt hinsichtlich der Wahrheitszumessung zu Religionen und damit Sicherheitsverlust und Orientierungslosigkeit. Letztere bewirkt insbesondere im Blick auf die Gesamtgesellschaft einen Verlust der gesellschaftlichen Integrationskraft der Religion, wie sie in der einfachen Religionsdefinition noch behauptet wird; es sei denn, dass das formale Recht mit dem funktionalen Ziel des gesellschaftlichen Zusammenhalts als moderne Religion bezeichnet werden soll. Die Pluralisierung von Religionen bewirkt eine gesellschaftliche Differenzierung in kleine mehr oder weniger stabile, religiöse Sinngemeinschaften. Mit der institutionellen Pluralisierung kommt es auch zu einer innersubjektiven Pluralisierung religiöser Bewusstseinsbündel. Die Pluralisierung erfasst also nicht nur die institutionellen Formen der Religion, sondern auch das Vorliegen verschiedener religiöser Denkweisen im individuellen Bewusstsein.

Als Rückseite der Pluralisierung kann die Individualisierung der Religion betrachtet werden. Gegenüber dem breiten Angebot religiöser Orientierungen steht der einzelne vor dem Zwang, sich entscheiden zu müssen. Religionszugehörigkeit ist nicht mehr gesellschaftsbestimmtes, natürliches Schicksal, sondern das Ergebnis einer Wahl. Diese stellt aber noch keineswegs automatisch eine ungestörte, religiöse Orientierungssicherheit dar. Die Religionsvielfalt bleibt institutionell wie innersubjektiv immer gegenwärtig. Damit ist das Individuum im Dschungel der unterschiedlichen Lebenswelten einer hohen Entfremdungsgefahr ausgesetzt. Die eigene religiöse Identität bleibt stets bedroht und vor der häufigen Erfahrung theoretischen Abstand-Nehmens von den eigenen religiös-biografischen Wahlmöglichkeiten veränderungsanfällig. Diese Veränderungsanfälligkeit religiöser Identität bedeutet ein stetiges Ausbalancieren religiöser Inhalte, das sich nach den sich wandelnden Erfordernissen der je akuten lebensweltlichen Sinndeutungsanforderungen richtet.

Menschen wären mit einer nahezu autistisch-individuellen Religionskonstruktion überfordert. Das Stichwort der Privatisierung der Religion beschreibt den modernitätsbedingt veränderten sozialen Raum religiöser Selbstvergewisserung angesichts des gesamtgesellschaftlichen Ausfalls traditioneller Religionsmonopolisten. Die von primären Institutionen relativ unbehelligte Privatwelt bleibt als Orientierungs- und Gültigkeitsraum für religiöse Sinndeutungen. Hier konstruieren Individuen in kleinen Gruppen ihre eigenen Heimatwelten und religiösen Identitätskonzepte. Die getroffene Auswahl aus dem durch sekundäre Institutionen angebotenen Marktangebot religiöser Repräsentationen wird durch den beziehungsmaßige Gruppenzusammenhalt im sozialen Kleinraum etabliert. Der Stabilitätsgrad der Gruppe bestimmt die Plausibilität des konstruierten religiösen Systems. Dieses weist aufgrund fehlender institutioneller Kontrollmöglichkeiten häufig einen Mangel an innerer Logik auf, der durch pragmatisch orientierte Lebensweltnähe und soziale Bestätigung wettgemacht wird. So entstehen in der Privatwelt Sinninseln, zwischen denen keine übergreifenden, gesellschaftsverbindenden, religiösen Brücken bestehen. Der Gültigkeitsraum privatisierter Religion ist gering.

3. Rückfragen

3.1 Religion im Kontext der Globalisierung

Ist mit 'Modernisierung' die Spitze gesellschaftlicher Veränderungsprozesse schon ausreichend beschrieben? Oder muss nicht noch auf einen weiteren zeitdiagnostischen Begriff eingegangen werden? Jedenfalls könnte zumindest aus der landläufigen Rede von Globalisierung als einer alle Lebensbereiche des Menschen betreffenden neuesten weltweiten Lebens-, Wirtschafts-, Politik- und Kulturstruktur auch eine wichtige Veränderung für die soziale Konstruktion von Religion oder Religiosität abgeleitet werden. Peter Ludwig Berger spricht im Zusammenhang der Globalisierung von einer 'neohellenistischen' Kultur. Damit verbindet er die überwiegend nordamerikanisch orientierte globale Kultur, die sich als hegemoniale Kultur ausbrei-

tet habe.²⁵⁶ Allerdings schränkt er auch ein: „Diese globale Kultur wird überall modifiziert. Verschiedene Begriffe sind hier anwendbar: 'Lokalisierung', 'Hybridisierung', 'Kreolisierung'.“²⁵⁷ Neben dieser Einschränkung ordnet Berger unter kultureller Perspektive die Globalisierung zudem dem älteren Prozess der Modernisierung unter. „Auf kultureller Ebene bedeutet die Globalisierung vor allem die Intensivierung und Beschleunigung eines älteren Prozesses der Modernität – nämlich des Pluralismus. [...] Die Globalisierung führt nun dazu, daß die Vielfalt der Möglichkeiten viel größer geworden ist.“²⁵⁸ In diesem Verständnis kann von Globalisierung weniger im Sinne einer qualitativen Veränderung als von einer quantitativen Verschärfung der schon bekannten und beschriebenen Modernisierungsprozesse gesprochen werden. Von dieser Annahme geht Berger aus, wenn er sich im Folgenden dem Problem der kollektiven Identität zuwendet. „Das Neue in der heutigen Situation mit dem globalen Zusammenprallen von Gruppen und Welten ist ganz einfach, daß die Grenzziehung, durch die Identität definiert wird, komplizierter geworden ist.“²⁵⁹ Was sind heute identitätsbestimmende Merkmale für Gruppen? Wie eng oder wie weit werden Ein- und Abgrenzungen zwischen Gruppen und Individuen gezogen?

Berger macht gegenläufige Tendenzen aus: Einerseits ermöglicht die Globalisierung eine große Öffnung nach außen. Viele Menschen unterschiedlichster Herkünfte können sich unter dem Dach derselben kulturellen Identität beheimaten. Andererseits sieht er auch Tendenzen neuer Abschließungs- oder Ausgrenzungsformen. Unter dem Stichwort der 'kosmopolitischen Haltung' werden die materiellen Gewinner der Globalisierung subsumiert. Dabei gibt es zwei elitäre Gruppierungen mit global vorkommenden Identitätsmustern: die Gruppe derer, die dem kulturellen Muster der wirtschaftlichen Elite beitreten können ('Davos-Kultur'), und die Gruppe derer,

²⁵⁶ Vgl. Berger 2000:805ff.

²⁵⁷ Berger 2000:806, vgl. auch Schreiter 1997:42-49. Schreiter beschreibt Stile kultureller Logiken, die er als Antiglobalismus, Revanchismus, Ethnifizierung und Primitivismus bezeichnet. Vgl. im engeren Blick auf das Religionsthema auch Schreiter 1997:111-120 und Schreiter 1992:220-240.

²⁵⁸ Berger 2000:807 und vgl. 812.

²⁵⁹ Berger 2000:807. Berger stellt beispielsweise als konkrete Frage: „Was ist ein muslimischer Österreicher?“ (Berger 2000:808).

die sich zum Typus der 'westlichen Intelligenzija' rechnen dürfen. Diese Gruppen bezeichnet Berger als die heutigen 'Hellenen'.²⁶⁰ Deren Identität mit ihren 'neo-hellenistischen' Merkmalen und sozialen Bedingungen wird global abgesichert und scharf definiert. Die nicht-hellenistischen Gruppen grenzen sich ebenfalls mittels eigener Identitätskategorien von den 'Hellenen' ab.²⁶¹

„Diese Reaktionen gegen die kulturelle Globalisierung werden dort am intensivsten, wo sie von Gruppen aufgegriffen werden, die von den globalen wirtschaftlichen Prozessen ausgelassen oder sogar beschädigt wurden. Das ist am besten in den Entwicklungsländern zu beobachten, aber auch in Europa und in Amerika gibt es die Ausgelassenen und die Verlierer im großen Spiel der neuen Weltwirtschaft.“²⁶²

An dieser Stelle seiner Ausführungen wird ein neues Element in die bislang hier vorgestellte soziologische Sichtweise auf die soziale Konstruktion der Religion eingeführt. Mit der Bearbeitung des Globalisierungsthemas wird die sozioökonomische Perspektive der Soziologie in die Überlegungen zur Religion eingebracht. Während die Modernisierung noch schwerpunktmäßig unter den Aspekten technologischer und bürokratischer Entwicklungsprozesse und ihrer Auswirkungen auf das Wissen der Menschen betrachtet wurde, drängt sich für die global potenzierte Modernisierung eine neue Sichtweise auf, nämlich der Blick auf die von den Modernisierungsprozessen Ausgeschlossenen, genauer: auf „die Verlierer im großen Spiel der neuen Weltwirtschaft.“²⁶³

3.2 Soziale Voraussetzungen für wählbares Wissen

Die Überlegungen zur Globalisierung zeigen für das bislang vorliegende wissenssoziologische Konzept der Religion in modernisierten Gesellschaften einen Perspektivenwechsel an. Religion wird nicht mehr nur anthropo-

²⁶⁰ Vgl. Berger 2000:808.

²⁶¹ „Diese Schließung kann verschiedene Formen annehmen – nationalistische Formen [...], religiöse Formen [...], allgemein weltanschauliche Formen.“ (Berger 2000:809).

²⁶² Berger 2000:809.

²⁶³ Berger 2000:809.

logisch isoliert (theoretisch) rekonstruiert. Vielmehr wird sie auch als ein gesellschaftliches Phänomen verstanden, dessen Funktionieren nicht allein durch intrinsische Faktoren (Bewusstseinsbildungsprozesse aus Denkstrukturen gesellschaftlicher Teilbereiche, aus denen sich die Muster der Bewältigung großer Transzendenzen ableiten bzw. auf die sie bezogen sind), sondern auch durch extrinsische Faktoren bestimmt wird. Der Zugang zu bestimmten Denkstrukturen ist nämlich durch sozioökonomische Ursachen ungleichmäßig verteilt. Das zunehmende Auseinanderklaffen von gesellschaftlichen Gruppen, die sich in den Denkstrukturen und kognitiven Mustern des 'globalen Dorfes' gut beheimaten können und denen, die keinen Zugang zu dieser Welt finden oder aufgrund wirtschaftlicher, kultureller, ethnischer oder geschlechtlicher Voraussetzungen von ihr ausgeschlossen werden, führt zu divergierenden religiösen Bearbeitungsprozessen. 'Hellenen' und 'Nicht-Hellenen' teilen zugleich dieselbe globalisierte Umwelt und erleben sie dennoch im Interpretationsrahmen gänzlich unterschiedlicher Denkmuster. Selbst wenn beide Gruppen sich der 'Logik' einer als global erklärten kulturellen, sozialen oder ökonomischen Veränderungsbewegung zwangsläufig unterwerfen zu müssen meinen, folgt die konkrete Pragmatik der Auseinandersetzung mit diesem 'Unausweichlichen' verschiedenen Strukturen. Während die einen die Globalisierung als chancenreich erleben, sehen sich die anderen mit einer zunehmend erdrückenden Bedrohungslast konfrontiert. Kurz: Der Kontext der Globalisierung stellt den einen große Transzendenzen als Versprechen eines reicheren Lebens zur Verfügung, für die anderen aber drängen sich die großen Transzendenzen als Unheilsankündigung und Gefährdung bestehender Lebenssituationen in den Vordergrund. Religiöse Bearbeitungsmuster dieser divergierenden Transzendenzerfahrungen werden dementsprechend entweder zustimmend optimistisch den Denkstrukturen der globalisierten Modernisierung folgen oder dieselben Denkstrukturen als 'Teufelswerk' ablehnen bzw. die eigenen religiösen Denkmuster in negativer Beziehung zu den Vorgaben der lebensweltbestimmenden Rationalität entwickeln.

Es ist nämlich nicht nur der Modernisierungsstand der eigenen Lebenswelt, sondern zunehmend auch der sozioökonomische Ort, von dem aus

die global explodierende Modernisierung²⁶⁴ religiös bearbeitet wird.²⁶⁵ Dieser Ort prägt gerade die religiöse Sozialisation weitaus stärker, als es die religionssoziologischen Darlegungen vor allem aus der Zeit der ersten (optimistischen?) Jahrzehnte der reflexiven Moderne wahrgenommen haben. Die „Verlierer im großen Spiel der neuen Weltwirtschaft“²⁶⁶ gelangen immer häufiger zu religiösen Denkformen, die nicht mehr in positiver Anknüpfung, sondern vielmehr in negativer religiöser Behauptung eine verneinende Auseinandersetzung mit der erlebten lebensweltlichen Logik entwickeln. Hier ist der Entstehungsort der von Schreiter beschriebenen weltanschaulichen Verarbeitungsmodelle des Antiglobalismus, des Revanchismus, der Ethnifizierung und des Primitivismus.²⁶⁷ Zwar haben auch Berger und

²⁶⁴ Robert Schreiter macht darauf aufmerksam, dass die Interpretation der Globalisierung als einer beschleunigten Modernisierung eine westliche Perspektive aufnimmt. Dass die Globalisierung aber auch als Folge einer Modernisierungsexpansion aus einer bestimmten Weltregion (dem 'Westen' oder dem 'Norden') verstanden werden kann, wird aus der Perspektive des 'Südens' immer mehr ins Bewusstsein gebracht. Vgl. Schreiter 1997:31. Auch der Begriff der Modernisierung wird in der zugrunde gelegten wissenssoziologischen Literatur stark kulturell-eurozentrisch verstanden. Schreiter öffnet den Blick dagegen auch auf „plurale Modernen“ (Schreiter 1997:30). Noch grundsätzlicher ist die Kritik am Modernitätsdenken bei Panikkar. „Das Streben nach Modernität ist endogen im Westen und exogen in fast allen anderen Kulturen. Der Begriff Modernität ist immer noch ein kolonialistischer Begriff, der nur eine Modernität als Modell für den Fortschritt anderer Kulturen darstellt. In vorigen Jahrhunderten wurde sie durch eine Armee gestützt, heute stützt sie eine Technologie. Modern heißt, sich an die Zeit anpassen. An welche Zeit? Die Modernität ist wesentlich mit dem westlichen Geist verbunden, der Idee der Materie, des Raumes, der Idee der linearen Zeit.“ (Panikkar 2002).

²⁶⁵ Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz erinnert in kritischer Auseinandersetzung mit dem Gedanken der Konstruktion der Welt(en), des Wissens und der Identität(en) auch noch an andere Vorgegebenheiten jeglicher Konstruktion. Sie benennt Körperlichkeit und Generativität der Menschen und das Empfinden von (körperlichem) Schmerz als Fixpunkte der Wirklichkeitswahrnehmung, die sich einer Wählbarkeit entziehen. Vgl. Gerl-Falkovitz 2004:206-208, 223f.

²⁶⁶ Berger 2000:809.

²⁶⁷ Antiglobalismus meint den Versuch, sich mittels des Aufbaus eines begrenzten Symbolkosmos bewusst gegen den Symbolkosmos der globalisierten Welt eine eigenständige Identität und Grenzziehung nach außen zu sichern. Revanchismus ist die Strategie der selektiven weltanschaulichen Rückeroberung von Teilbereichen der durch die

Luckmann die kritische Funktion der Religion vor allem in ihrer institutionalisierten Form stets hervorgehoben, dennoch entstand der Eindruck, als sei Religion vor allem eine Weise sinngebender Selbstbehauptungsstrategie, die gesellschaftlichen Modernisierungstrends schlicht nacheilen würde. Erst die Folgen der unter dem Globalisierungstichwort entfesselten Modernisierung vor allem in wirtschaftlicher Hinsicht nötigen dazu, die Religionsfrage mit der Frage der materiellen Lebensbedingungen (und nicht bloß der dominierenden Modernisierungsdenkformen) zu verbinden.

Letztlich kann so die wissenssoziologische Grundannahme der Dialektik zwischen Religion und Lebenswelt beibehalten werden – unter deutlicherer Abkehr von einer bloß 'denkerisch' bleibenden rezeptiven Analyse der Lebenswelt. Außerdem reduziert sich der Gültigkeitsbereich der wissenssoziologischen Aussagen über Religion auf einen Kontext relativer sozialer Ausgeglichenheit in der 'westlichen Welt'. Andere Weltregionen machen problematischere Modernisierungserfahrungen. Auch hierzulande wird die Moderne vor allem im Zuge der Globalisierung aus der Sichtweise unterschiedlicher sozialer Lagen pluraler erlebt und damit auch religiös verschieden beantwortet. Globalisierung

„betrifft ebenso den Westen selbst als Prozeß mit Rückwirkungen: der vom Westen ausgehende Modernisierungsprozeß hat Rückwirkung auf den Ausgangspunkt selbst. Das zeigt sich deutlich am Einfluß, den Menschen aus den Kolonien in Großbritannien, Frankreich und Portugal gewonnen haben. Sie schaffen multikulturelle Gesellschaften in ehemals monokulturellen Situationen. Solche Rückwirkungen bringen auch Erfahrungen der Kontingenz oder des Risikos mit sich, eigentlich Erfahrungen von Ländern der Peripherie. [...] Der Westen erfährt nun die gleichen Ambivalenzen (oder Widersprüchlichkeiten), die bisher der Rest der Welt kennengelernt hatte. [...] Die Folge davon kann eine anarchistische Haltung sein, die alle Werte verneint, oder ein Rückzug in eine

Globalisierung schon besetzten Gebiete oder Themenbereiche. Ethnifizierung stellt die Vorgehensweise des bewussten Anknüpfens an eine verloren gegangene kulturelle Identität an, selbst wenn diese erst als Gegenmodell der Globalisierungsidentität künstlich kreiert werden muss. Der Primitivismus ist der Ethnifizierung ähnlich, wobei es hier jedoch stärker um den Versuch geht, an eine 'bessere' Vergangenheit anzuschließen, um so der Bedrängnis der globalisierten Gegenwart zu entkommen. Vgl. Schreiter 1997:43-49.

*bestimmte Gemeinschaft oder einen 'Lebensweg', der sozusagen als eine isolierende Enklave fungiert, die Fragen nach Kontingenzen außen vor hält.*²⁶⁸

Während Schreiter hier eher eine defensive religiöse Haltung als Gegenwehr gegen problematisch empfundene Modernisierungsfolgen skizziert, macht Martin Riesebrodt offensivere religiöse Tendenzen aus, die einen bewussten Konflikt mit gesellschaftlichen Systemen nicht scheuen. So verweist er auf ein globales Wachsen fundamentalistischer, entprivatisierender und öffentlicher Religion mit politischen Absichten.²⁶⁹

Bezüglich der Unterhaltung religiöser Symbolsysteme bedeutet die divergierende Wahrnehmung der Modernisierung(en) nicht nur eine Pluralisierung der systembildenden Unterhaltungsgemeinschaften, sondern auch eine Zunahme religiöser Gegensätze innerhalb der Gesellschaft, die nicht nur in privaten Räumen ausagiert wird, sondern immer mehr auch auf die Gesellschaft zurückwirkt. Gesellschaftliche Krisen, in denen die Betroffenen unterschiedliche Konsequenzen zu tragen haben, stellen Bruchlinien für die Konstruktionen großer Transzendenzbewältigungsmuster dar, welche schnell ein Potenzial gesellschaftlicher Konfliktodynamisierung besitzen können, die mit den gesellschaftlich ungleich gewichteten Kräften korrespondieren.²⁷⁰

Religiöse Wissensstrukturen melden sich aus den Privaträumen in die gesellschaftliche Öffentlichkeit zurück, wobei Konflikte über die Deutung der gesellschaftlichen Modernisierungstrends immer öfter zu Tage treten. Die Rückmeldung der Religion als konfliktträchtige Herausforderung an die Gesellschaft ist nicht zu verwechseln mit der Rückmeldung von 'Kirchen' als Verwaltungsorganisationen religiöser Sinnbestände.²⁷¹ Säkularisierungs-

²⁶⁸ Schreiter 1997:31f.

²⁶⁹ Vgl. Riesebrodt 2000:12.

²⁷⁰ Vgl. Riesebrodt 2000:12.

²⁷¹ Martin Riesebrodt spricht von der 'Rückkehr der Religionen', die sich in einer doppelten Verschiebungsbewegung vollzieht. „Anstatt den scheinbaren Widerspruch zwischen Säkularisierung und globaler Revitalisierung von Religion wegzuinterpretieren, sollten wir uns der Frage zuwenden, warum sich beide Prozesse gleichzeitig vollzogen haben und wie sie zusammenhängen mögen.“ (Riesebrodt 2000:11) „Man kann we-

trends im Sinne eines Relevanzverlustes großer Religionsinstitutionen stehen neben einem niedrig institutionalisierten pluralem religiösen Feld. Die 'neuen' Religionen kommen mit kleineren Institutionalisierungsgraden aus, als sie die traditionellen Großkirchen noch entwickelt haben. Diese Institutionalisierungsgrade reichen von informellen weltanschaulichen Gruppen zu fundamentalistischen Milieus über Nutzungsgruppen bestimmter Medien bis hin zu religiösen Sozialisationsorten am Rande traditioneller religiöser Großinstitutionen.

Die Ausdrucksformen religiöser 'Krisenbewältigung' müssen nicht auf 'übernatürliche Kräfte' rekurrieren. „Vielmehr müssen wir schlicht konstatieren, daß einerseits alle den Menschen betreffenden Krisen deutungsbedürftig sind, andererseits aber Krisenerfahrungen keineswegs mit Notwendigkeit zur Annahme übermenschlicher Mächte führen, die kontrollieren, was sich unserer Kontrolle entzieht.“²⁷² Gerade aus religiös-institutioneller (Kirchen-)Sicht bleibt diese Erinnerung bedeutsam, um vermeintlichen Religions-Monopolhoffnungen angesichts gesellschaftlicher Krisen nicht nachzugeben. Die in Krisensituationen akut werdende Notwendigkeit zur Bewältigung großer Transzendenzen muss nicht zwangsläufig zu einer Rücknahme der Entkirchlichung führen. Religiöse Werte sind auch nach dem Verlust ihrer religiösen Institutionsheimat noch Werte mit religiöser Funktion. Die 'konservative' Werteorientierung in Ostdeutschland mit dem Schwerpunkt auf der Hochschätzung der Familie korrespondiert zwar mit klassischen kirchlichen Wertvorstellungen, kommt aber dennoch sowohl ohne die Annahme eines übernatürlichen Wesens aus als auch ohne die Rückbindung an eine Kirche als religiöser Institution.²⁷³ Trotz der Zustim-

der Säkularisierung als immanenten Trend institutioneller Differenzierung leugnen, noch die dramatische Rückkehr der Religionen modernisierungstheoretisch wegdiskutieren.“ (Riesebrodt 2000:35).

²⁷² Riesebrodt 2000:44.

²⁷³ Zwar wurde den Kirchen eine wichtige Rolle in der krisenhaften Wendezeit in der DDR zugemessen. Allerdings wurden sie in institutioneller Hinsicht vor allem aus politisch-pragmatischen Gründen und nicht aus Gründen der Zustimmung zu christlichen Glaubensinhalten beansprucht. Im persönlichen Leben wurde die Krisenbewältigung oftmals im institutionellen Rahmen der Familie unternommen. Die Familie war gerade in der ehemaligen DDR und in der Übergangszeit „Raum freiheitlicher

mung zum Wert der Familie wird den Kirchen in Ostdeutschland „bei der Gestaltung dieses Bereichs von den meisten Nichtchristen wenig Hilfreiches zugetraut.“²⁷⁴

Insgesamt bewährt sich meines Ermessens das wissenssoziologische Modell des Verständnisses von Religion, wenngleich die Frage des sozialen Ortes vor allem in gesellschaftlichen Krisensituationen für die Entwicklung religiöser Wissensbestände stärker zu beachten ist.

An dieser Stelle gerät ein weiterer Aspekt der beschriebenen wissenssoziologischen Untersuchung von Religion in modernisierten Gesellschaften unter Druck, nämlich die Annahme der Wahl religiöser Sinnsysteme.²⁷⁵ Diese Annahme, die den Anschein erweckt, als habe jedes Individuum die Möglichkeit der freien Auswahl 'seiner' oder 'ihrer' religiösen Präferenz, sieht an den sozioökonomischen Rahmenbedingungen solcher Wahlen vorbei.²⁷⁶ Berger liefert selbst schon den Schlüssel einer differenzierteren Sichtweise, wenn er als Ausgleich zur verloren gegangenen bzw. abnehmenden 'Außenleitung' der Menschen durch die religiöse Führung einflussreicher religiöser Institutionen auf die zunehmende 'Innenorientierung' verweist.²⁷⁷ Trotz des Hinweises auf die Innenorientierung stellt er dann fest, dass die Menschen nicht als 'Do-it-yourself-Existentialisten' vor den pluralen Möglichkeiten der religiösen Wahl verzweifeln. „Die meisten Menschen schlagen sich irgendwie durch.“²⁷⁸ Zum 'Irgendwie' der religiösen Selbstbehauptung macht Berger keine weiteren Vorschläge. Er stellt nur fest, dass es den Menschen in der Regel gelingt, ihre religiösen Arrangements zu treffen. Gerhard Schulze hat nicht nur zur religiösen Selbstbehauptung unter der Innenorientierungsvorgabe eine empirische Untersuchung angestellt, in

Bewältigung von Lebensumständen und damit das wohl wichtigste Vermittlungsglied zwischen der Einzelpersönlichkeit und dem sozialen Wandel. Bei allen Umbrüchen der letzten 10 Jahre ermöglichte sie erstaunliche Kontinuitäts Erfahrungen.“ (Wollbold 2000b:71f.).

²⁷⁴ Wollbold 2000b:83.

²⁷⁵ Vgl. Berger/Luckmann 1995:51.

²⁷⁶ Vgl. Berger 1992:24-30.

²⁷⁷ Vgl. Berger 1992:33-37 und Berger u.a. 1987:82.

²⁷⁸ Berger 1992:37.

der er auf in der Gesellschaft vorliegende Orientierungsmuster gestoßen ist.²⁷⁹ Für ihn folgt die Innenorientierung einer Erlebnissrationalität, deren konkrete Maßstäbe und Kriterien in bestimmten gesellschaftlichen Milieus gehäuft vorkommen. Diese Milieus zeichnen sich weder ausschließlich durch eine kulturelle noch durch eine klassenbezogene Gruppenzuordnung aus. Vielmehr nutzt Schulze diese und andere Momente und gelangt so zu Milieu-Unterscheidungen in der westdeutschen (Vorwende-)Gesellschaft der achtziger Jahre.²⁸⁰

„Es gibt sie noch, allen Individualisierungstendenzen zum Trotz, die großen sozialen Gruppen; allerdings bilden sie sich jetzt nach neuen Prinzipien. [...] Gewiß ist Milieubildung mehr und mehr subjektzentriert, doch unterliegen die Subjekte ihrerseits disponierenden Bedingungen, die auf soziale Erfahrungen, auf gegenwärtige Chancen oder Barrieren und auf körperliche Merkmale verweisen.“²⁸¹

Schulze verweist als solche 'disponierenden Bedingungen' auf Faktoren wie Bildungsstand, Alter, Generationslage, Sozialisationsgeschichte, Familienstand, soziale Lage, körperliche Lage und Haushaltsstruktur.²⁸² Als maßgebliche Orientierungsfunktion zur Wahl²⁸³ der eigenen sozialen Gruppe, des Milieus, bezeichnet er dann die Weise der sozialen Wahrnehmung der

²⁷⁹ Schulze 1996.

²⁸⁰ Die Untersuchung der 'alten' Bundesrepublik, kann als Untersuchung einer als relativ krisenfest erlebten Wohlstandsgesellschaft verstanden werden. Schulze setzt sich nicht mit sozialen Krisen auseinander, sondern geht von einer stabilen gesellschaftlichen Situation aus, in der traditionelle horizontale und vertikale Gruppen- oder Schichtungsmodelle an Plausibilität verloren haben. Von daher ist seine Untersuchung von individuell-ästhetischen Entscheidungsmaßstäben und der davon ausgehenden Suche nach neuen Formen sozialer Gruppenbildung nachvollziehbar. „Es geht nicht primär ums Überleben, um Sicherheit, um Abwehr von Bedrohungen und Kampf gegen Restriktionen, sondern um die Lebensgestaltung jenseits situativ bedingter Probleme, unabhängig vom objektiven Vorhandensein solcher Probleme. [...] Die neuen existentiellen Anschauungsweisen wirken nicht weniger strukturbildend als die traditionellen Problemdefinitionen der Knappheitsgesellschaft, nur anders.“ (Schulze 1996:22).

²⁸¹ Schulze 1996:23.

²⁸² Vgl. Schulze 1996:173.

²⁸³ Für Schulze bringt die Überwindung der Knappheitsgesellschaft mit dem Gruppenbildungsmodell der Beziehungsvorgabe (bedingt durch Faktoren wie die Position im

anderen Menschen. Diese sei vor allem durch erlebnisrationale Muster gesteuert. Gruppenbildung innerhalb der Gesellschaft wird also durch Zustimmung und Partizipation an kulturellen Codes (alltagsästhetische Schematisierungen) bestimmt,²⁸⁴ die nicht mehr in dem Maße wie noch zur Zeit der Knappheitsgesellschaft durch die wirtschaftliche Lage allein bestimmt werden. Allerdings geht Schulze bei dieser Einschätzung der grundsätzlichen Erreichbarkeit jeden Milieus von einem „Durchschnittsverdienen“²⁸⁵ aus. Wenngleich sich hier eine Wohlstandsgesellschaftsanalyse zeigt, kann doch festgehalten werden, dass soziale Gruppenbildung heute nicht mehr allein bzw. immer durch Klassen- oder Kulturzugehörigkeit definiert wird. Übergänge, Abweichungen und Vermischungen sind in einer pluralen und hochdifferenzierten Gesellschaft nicht ungewöhnlich. Dennoch bleiben kulturelle und wirtschaftliche Voraussetzungen dominierende Faktoren bei der individuellen Zuordnung zu bestimmten Milieus.²⁸⁶ Es scheint auch nach den von Schulze zitierten Modellen der Beziehungsvorgabe in der Knappheitsgesellschaft und der Beziehungswahl in der Wohlstandsgesellschaft plausibel, dass bei einer sozioökonomischen Krise 'alte' Bezie-

Produktionsprozess, Einkommen, Besitz, hierarchischer Stand, kulturelle Zugehörigkeit, örtliche Vorgaben) das Beziehungsbildungsmodell der Wahl hervor. Vgl. Schulze 1996:175. Dieses Modell zwingt, „sich intensiv mit Prozessen der sozialen Wahrnehmung, mit dem kulturtypischen Interesse am anderen und mit milieuindizierenden Zeichenklassen auseinanderzusetzen.“ (Schulze 1996:175 und vgl. 177-192).

²⁸⁴ „Unsere Alltagswahrnehmung verläuft im Rahmen von Wirklichkeitsmodellen [...], bei denen milieuindizierende Zeichen auf eine Bedeutungsebene latenter subjektiver Abbildungen der sozialen Realität bezogen werden. Als Zeichen fungieren dabei persönliche Attribute wie etwa Sprachcodes, Umgangsformen, Kleidung, Besitzgegenstände, alltagsästhetische Stile, körperliche Merkmale, territoriales Verhalten und vieles mehr.“ (Schulze 1996:178).

²⁸⁵ Schulze 1996:177.

²⁸⁶ Jedenfalls lassen sich zum Beispiel im Bereich der Bildung deutliche Abhängigkeiten von der wirtschaftlichen Situation und dem Bildungsstand ausmachen. Vgl. Schulze 1996:279. Damit wird das Niveaumilieu mit seinen hochkulturellen Kommunikationsmustern überproportional von wirtschaftlich gut situierten Menschen bewohnt, während die von Schulze skizzierten Harmonie- und Integrationsmilieus deutliche Kennzeichen der so genannten Mittelschicht bzw. des Kleinbürgertums tragen. Das Unterhaltungsmilieu trägt dagegen viele Anzeichen der alten Kategorie der 'Arbeiterklasse' Vgl. Schulze 1996:277-333.

lungsmuster neu an Relevanz gewinnen. Reale Knappheitserfahrung, aber auch die bloße Einsicht in die Gefährdung des Wohlstands im Kontext einer krisenhaften Globalisierung werden nicht ohne Auswirkungen auf die Gruppenbildungsprozesse in einer Gesellschaft bleiben. Wenn Berger noch die Ablösung des Schicksals durch die Wahl beschreiben konnte,²⁸⁷ so muss heute auch die umgekehrte Erfahrung diagnostiziert werden: das Schicksal schlägt zurück; Schicksal allerdings, dessen Ursachen nicht mehr nur als Ergebnis willkürlicher Fügung verstanden werden können, sondern als Folge benennbarer sozioökonomischer Ungleichgewichte, die in direktem Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Entwicklungsprozessen und ihren Logiken stehen. Das moderne Schicksal ist gemacht und damit grundsätzlich änderbar. Hier liegt eine wesentliche Voraussetzung für die kritisch-dynamische Rolle religiöser Denkmuster in unserer Gesellschaft.

Die Kritik an der wohlstandsbedingten erlebnisrationalen Orientierungsweise der Menschen in unserer Gesellschaft bedeutet dennoch nicht die bloße Rückkehr zu alten 'klassenbezogenen' gesellschaftlichen Gruppierungsmustern. Vielmehr ist mit einer erhöhten Interdependenz sozialer Zuordnungskriterien zu rechnen, wobei sozioökonomische Rahmenbedingungen zumindest in der Lage sind, die Auswahlbreite der Beitrittsmöglichkeiten zu bestimmten Milieus deutlich zu beschränken. Die Freisetzung der Individuen nach dem Abbruch alter traditioneller Bindungen bedeutet eben nicht für alle gleichermaßen offene Wahlmöglichkeiten, sondern führt zu einer klaren Wahlbeschränkung für Menschen mit geringeren ökonomischen Möglichkeiten. Neben diesen ökonomischen Faktoren müssen vor dem Hintergrund einer globalisierten Modernisierung auch kulturelle Faktoren neu bewertet werden. Jedenfalls zeigt sich, dass zum Beispiel der Faktor ethnischer oder religiöser Zugehörigkeit weitaus stärker determinierend auf die soziale Zuordnung innerhalb der Gesellschaft Einfluss nehmen kann als ökonomische Faktoren. Gettobildungen in bundesdeutschen Städten machen dies deutlich, insofern nämlich auch in Gettos eine ökonomische Diversifizierung eintritt, aber eine kulturelle Homogenität gewahrt bleibt.²⁸⁸

²⁸⁷ Vgl. Berger 1992:24.

²⁸⁸ „Gerade unsicher gestellte Gruppen bilden Milieus aus [...] und von denen gibt es in den westlichen Industrieländern eine Vielzahl, ob es sich um Türken in Deutsch-

Wenn soziale Milieus „Gemeinschaften der Weltdeutung“²⁸⁹ sind, dann ist eben nicht unerheblich, an welchen Stellen der Welt Deutungsbedarf besteht und gemeinschaftlich anerkannt wird. Hier geht es nicht um eine abstrakte Wahlfreiheit aus einem beliebigen Marktangebot der Deutungsmuster, sondern zuerst um die durch den sozialen Ort und die sozialen Möglichkeiten mitbestimmte Wahrnehmung der spezifischen Deutungsherausforderungen, dann um die im Zugangsbereich des sozialen Ortes überhaupt vorfindlichen bzw. erreichbaren Deutungsmodelle.

Schulze nimmt in seinem Werk nur selten ausdrücklich Bezug auf Religion. Sie scheint für ihn vor allem zur individuellen Privatsache geworden zu sein und fällt daher als Begründung von „Gemeinsamkeit von Subjektivität auf hohem Alltagsniveau“²⁹⁰ aus. Zwar versteht er Religion durchaus auch als Weltanschauungssystem oder Ideologie ohne notwendigen Bezug zu einer übernatürlichen Welt,²⁹¹ aber auch als solche misst er ihr kaum eine gruppenbildende Bedeutung zu.

Umgekehrt werden aber in den gruppenbildenden stilistischen Handlungsorientierungen innerhalb der von ihm aufgezeigten Milieus Charakterzüge von „Glaubensgemeinschaften“²⁹² ausgemacht, die er auch mit dem Stichwort der „Lebensphilosophie“²⁹³ kennzeichnet. „Lebensphilosophie bezeichnet [...] eine Bedeutungsebene persönlichen Stils, auf der grundlegende Wertvorstellungen, zentrale Problemdefinitionen, handlungsleitende Wissensmuster über Natur und Jenseits, Mensch und Gesellschaft angesiedelt sind.“²⁹⁴ Trotz der unterschiedlichen Begriffsweite von Religion entspricht Schulze in weiten Teilen der wissenssoziologischen Beschreibung der Funktion von Religion als gruppenbildendem Wissensbestand. Seine besondere Leistung liegt darin, zu zeigen, welche Faktoren den Beitritt in

land, Pakistaner, Inder und Jamaikaner in England oder Nord- und Westafrikaner in Frankreich handelt. Sie alle sind keineswegs im 'Schmelztiegel des Individualismus' verschwunden.“ (Riesebrodt 2000:75).

²⁸⁹ Schulze 1996:267.

²⁹⁰ Schulze 1996:269.

²⁹¹ Vgl. Schulze 1996:270.

²⁹² „Stilgemeinschaften sind Glaubensgemeinschaften [...], so daß Stilmobilität den Charakter einer normativen Konversion hat.“ (Schulze 1996:112).

²⁹³ Schulze 1996:112.

²⁹⁴ Schulze 1996:112 und vgl. 113.

eine 'religiöse Gruppe' bzw. eine 'lebensphilosophische Gruppe' bedingen. Die Verortung seines Ansatzes im Kontext einer weithin als fraglos wahrgenommenen Wohlstandsgesellschaft zeigt zugleich die Grenzen seiner Studie auf. Dennoch bildet er eine wichtige Brücke, um erklären zu können, wie die modernisierte Vielschichtigkeit und Unterschiedlichkeit von Faktoren der Beziehungswahl sowohl kulturelle als auch klassenbezogene Aspekte aufnimmt und je nach kontextueller Situierung gewichtet.

Für den deutschen Kontext einer unter Globalisierungsdruck geratenen fortgeschrittenen Moderne werden Beziehungsvorgaben sowohl kultureller als auch ökonomischer Art eine höhere Gewichtung bekommen und die Beziehungswahlen deutlicher prägen. Religiöse oder lebensphilosophische Wissensmuster werden nicht nur für den Privatraum relevante Problemdefinitionen zu bewältigen haben, sondern die Frage nach der sozialen Sicherheit der Mitglieder der eigenen Gruppe innerhalb der als krisenhaft erlebten Gesellschaft beantworten müssen. 'Stil' oder Religion muss also mehr leisten als eine Beheimatung in einem gesellschaftlichen Milieu, wenn die Gesellschaft als Ganze in Bewegung gerät.

Ob sich in dieser Situation auch die großen Kirchen als religiöse Institutionen zurückmelden werden, ist offen. Eher scheint es, dass zwar einerseits ein Rückbezug auf die christliche Tradition aufzufinden ist, andererseits aber dieser Bezug nicht mehr von den Institutionen ausgeht bzw. nicht dauerhaft wieder in sie hineinführt. Eher scheinen die ausfransenden Ränder der alten Kirchen die Orte zu sein, an denen sich neue christlich-religiöse Gruppierungen bilden. Die wachsende Zahl ausländischer christlicher Gemeinden, die wachsenden freien evangelischen Gemeinden, die Gruppierung in niedrig institutionalisierten christlichen Spiritualitäts-, Bibel-, Glaubens-, Bildungs-, Eine-Welt- und handlungsorientierten Gruppen, die befristete Nutzung von spezifischen Events und Sozialisationsformen der Kirchen usw. zeigen einen Trend zu einer selektiven Nutzung institutioneller religiöser Angebote.

Die soziologische Betrachtungsweise, wie sie bei Luckmann oder Berger vorgestellt wurde, wird dieser relativ jungen Entwicklung nicht mehr ganz gerecht, weil diese ihr Augenmerk vor allem auf einen 'anthropologischen' Konstruktionsweg der Religion legen, darin zwar auch mit dem

Vorhandensein bestimmter religiöser Strukturen rechnen, dieses aber nicht ausreichend in ihrem institutionellen Beharrungs- und Überwinterungsvermögen beachten. Wenngleich die frühere Monopolstellung der Kirchen vorüber ist, so kommt die Gesellschaft in ihren größten Teilen in Zeiten gemeinsamer Bedrohungsempfindung dennoch kaum ohne Rückgriff auf die schon verabschiedeten religiösen Großinstitutionen aus.²⁹⁵ Insofern ist der häufig genutzte Begriff der 'Minderheit' für Christinnen und Christen in Deutschland kaum zutreffend bzw. irreführend, weil er anzuzeigen scheint, dass andere als Christinnen und Christen nunmehr Mehrheit wären. Mehrheiten gibt es aber nicht mehr, es sei denn unter dem kognitiven Druck, der in bestimmten Bedrohungssituationen auftritt und zu einem in der Regel kurzfristigen Überbrückungs-Rückgriff auf die Religionsreserven der Kirchen führt.²⁹⁶ In alltäglichen Situationen liegt ein solcher Bezug für die meisten Zeitgenossen fern.²⁹⁷ Der Alltag braucht keine den gefährdeten Sinn plausibilisierenden Mehrheiten; wenn alle irgendwo zu einer kognitiven Minderheit gehören, dann beruhigt eben auch das. Hier genügt der religiöse Typus, wie er sich im 'Meinungschristen' artikuliert. Modernisierung schließt jedoch die Re-Konversion zum Typus des 'Bekennnischristen' nicht aus, sondern mit dem steigenden Maß ihrer Risikobelastung muss sie sogar mit dem häufigeren Auftreten nunmehr fundamentalistischer 'Be-

²⁹⁵ In der akuten Krisenphase während des Umbruchs in der DDR wurden Kirchen nicht nur wegen ihrer institutionellen Alternativsituation gegenüber dem übermächtigen Staatsapparat zu besonders gefragten Konzentrationspunkten des Widerstandes, sondern auch wegen ihr zugesprochenen weltanschaulichen Positionen. Dieses Rückbezugsschema hat sich in den 'neuen Bundesländern' auch wiederholt, wenn gesellschaftliche Konflikte eskalierten (z.B. bis zu Hetzjagden und Mord reichende Feindlichkeit gegenüber Ausländern) und kirchliche Riten abgefragt wurden, um die Erschütterungen der Lebenswelt zu stabilisieren. In ganz Deutschland wurde die Unsicherheit in der Folge der Terrorattentate vom 11. September 2001 nicht 'irgendwie' religiös verarbeitet, sondern unter dem gut funktionierenden ökumenisch kooperierenden Religionsdach der Kirchen. Allerdings ist die Verbindlichkeit des Rückbezugs auf die kirchlich institutionalisierte Religion jeweils situativ begrenzt.

²⁹⁶ Im Falle eines solchen Rückgriffs auf die stillen Reserven der institutionalisierten Religion kann diese sowohl stabilisierend und integrierend wirken, aber ebenso auch dynamisierend und verändernd. Vgl. Luckmann 1991:106.

²⁹⁷ Vgl. Berger/Luckmann 1995:38.

kenner' und 'Bekennerinnen' rechnen.²⁹⁸ Gerade der Umstand, dass 'Meinungschristen' sich die Option auf religiöse Gesinnungsstärkung durch den Verbleib in einer christlichen Konfessionsmitgliedschaft offen halten, zeigt die latente Stärke der religiösen Institutionen, die über weite Strecken noch besteht, an. Allerdings unterliegen die Institutionen der Gefahr, ihr religiöses Wissen zweckentfremdet zu sehen. Dies liegt zum Beispiel nahe, wenn die Rückkehr zur christlichen Tradition faktisch nur den Versuch eines kulturellen Widerstands gegen das Gefühl der Überfremdung als einer Auswirkung der Globalisierung darstellt.²⁹⁹

3.3 Wissenssoziologische 'Religion' und theologischer Anspruch an 'Wissen'

Die wissenssoziologische Darstellung von Religion in einer modernisierten Gesellschaft kann nicht einfach auf das Selbstverständnis einer konkreten institutionalisierten Religion übertragen werden. Für eine missionswissenschaftliche Annäherung an den wissenssoziologischen Befund ruft die eigene religiöse Position Rückfragen an das wissenssoziologische Religionskonzept hervor. Diese Rückfragen spitzen sich folgendermaßen zu. Werden der christliche Glaube und die Kirche gemäß ihrem eigenen Selbstverständnis durch die soziologische Beschreibung, wenn nicht übereinstimmend, so doch ohne einen notwendig zu erhebenden Widerspruch richtig skizziert? Verstehen sich also christlicher Glaube und Kirche als 'Religion'?

Zunächst gilt es zu untersuchen, welche Äquivalente aus christlicher Selbstbeschreibungssicht dem soziologischen Begriff der Religion entsprechen bzw. wie weit solche Entsprechungen überhaupt reichen.

²⁹⁸ Vgl. Berger/Luckmann 1995:53.

²⁹⁹ Der Streit um das 'Kruzifix' in bayerischen Schulen wurde von Befürwortern des Kreuzes oft nicht mit christlichen, sondern mit bajuwarisch-kulturellen Argumenten geführt. Christliche Symbolik wird hier nicht mehr in seinem spezifisch christlichen Bedeutungsinhalt verstanden, sondern u.a. als Ausdruck heimatlicher Kulturhoheit. Vgl. Sutor 1996. Neben Symbolen werden auch christliche Sinngehalte in 'profanes Denken' übernommen, wobei die institutionellen Träger der profanen Denkweisen gegenüber dem vom Christentum Ererbten je nach Interessenlage eigene Urheberansprüche stellen. Vgl. Kaufmann 2000:96f.

Die Wissenssoziologen führen eine Unterscheidung zwischen Religion als kognitiver Funktion und Religion als kognitiver Struktur mit verschiedenen Graden, von der intersubjektiven Vergewisserung, der sozialen Objektivierung bis hin zur verwaltenden Institution, ein. Die Frage nach dem Grund von Religion wird in der Bearbeitung von Transzendenzerfahrungen gesehen; Offenbarung wird als solche und eigene nicht soziologisch anerkannt.

Hier liegt die erste und deutlichste Diskrepanz zwischen dem christlichen Selbstverständnis als Religion und der soziologischen Beschreibung, denn in „der gegenwärtigen Theologie gilt der Offenbarungsbegriff einerseits als theologischer Grundlagenbegriff erster Ordnung [...] und als ein Schlüsselbegriff für die Selbstausslegung des Christentums.“³⁰⁰ Allerdings schließt die soziologische Beschreibung ein innerreligiöses Selbstverständnis, das 'Gründe' hinter großen Transzendenzen bzw. ihrer Bearbeitung ausmacht, nicht aus. Der problematische Punkt liegt nicht in der Frage, ob Offenbarung als Grund von Religion als einer kognitiven Struktur (im weitesten Sinn) denkbar bleibt,³⁰¹ sondern in der Frage nach dem Verhältnis einer die Religion bestimmenden Offenbarung zur angenommenen Funktion dieser Religion. Hans Waldenfels hält aus religionswissenschaftlicher Sicht dazu fest:

„Als Phänomen ist Religion das Vorgegebene, das dem Menschen begegnet, wenn er sich auf das einläßt, was sich ihm in seiner Lebenswelt zeigt. Als Vorgegebenes verlangt Religion aber dann nach einer anderen Annäherung und Verständnisbestimmung als in der Soziologie. Phänomenologisch gefragt, geht es nicht zunächst um den Zusammenhang bzw.

³⁰⁰ Seckler 1985:61. Auch Josef Schmitz hält fest, dass sich „im Offenbarungsbegriff die Selbsteinschätzung des Christentums hinsichtlich seines Ursprungs, seines bleibenden Fundaments und seines innersten Wesens unter den spezifischen Bedingungen der Neuzeit“ (Schmitz 1985:15) artikuliert.

³⁰¹ Wiedenhofer spricht von Offenbarung auch als „Möglichkeitsbedingung des Glaubens, gleichsam seine Rückseite“ (Wiedenhofer 1991:98). Dass Offenbarung für die christliche Religion nicht nur auf eine Sammlung religiöser Sätze reduziert werden kann, sondern über bloßes 'Wissen' weit hinausragt, wird bei der Differenzierung christlicher Offenbarungsverständnisse deutlich werden.

*die Funktion der Religion für das menschliche und gesellschaftliche Leben, sondern um das, was sich in und als Religion kundtut.*³⁰²

So können nach christlichem Selbstverständnis Offenbarung und antwortender Glaube nicht einfach einer gesellschaftlich vorliegenden kognitiven Herausforderung funktionalisierend (und 'marktgerecht') untergeordnet werden.³⁰³ Im Gegensatz zur soziologischen Religionsbestimmung durch die Funktion der Transzendenzbewältigung steht damit das christliche Selbstverständnis einer Glaubensgemeinschaft, die zuerst durch ihren Offenbarungsgrund bestimmt wird, nicht aber durch der Religion zugesprochene gesellschaftliche Funktionen.³⁰⁴

Christliche Religion ist inhaltlich 'bestimmte' Religion. Aber noch mehr: christliche Religion weiß ihre inhaltliche Bestimmung zugleich als Teilnahme an einer Geschichte der Heilsrealisierung zu verstehen. Dabei ist sie nicht primär selbst Heilsrealisierung, auch nicht ihr vorrangiger Ort, sondern sie ist bestimmt durch die ihr spezifisch zukommende Offenbarung der heilsmäßigen Zuwendung und Selbstmitteilung Gottes zu den Menschen in der Geschichte. Christliche Religion verbindet also kognitive Aussagen und reale Geschichte – und zwar nicht im Sinne einer Korrelation von Aussagen zu Phänomenen der Geschichte, sondern im Sinne einer geschichtlichen Wirksamkeit des Ausgesagten selbst.³⁰⁵

Insofern wäre es zu kurzschlüssig, davon auszugehen, dass eine durch Offenbarung bestimmte Religion sich unabhängig zur Gesellschaft verstehen könnte. Allerdings liegt aus ihrer Innenperspektive ihre gesellschaftliche

³⁰² Waldenfels 1991:414.

³⁰³ Vgl. Seckler 1985:80.

³⁰⁴ Dass das Verständnis der gesellschaftlichen Funktion von Religion als Konstruktion einer Wissensstruktur zur Bewältigung von großen Transendenzen starke Ähnlichkeiten zum Konzept einer 'natürlichen Theologie' hat, und insofern 'anschlussfähig' an christliche Vorstellungen übernatürlicher Offenbarung (wie es auf dem Ersten Vatikanischen Konzil zu betonen versucht wurde) gedacht werden kann, soll hier nicht eigens erläutert werden. Vgl. dazu Schmitz 1985:18-22, Seckler 1985:64-66, Wiedenhofer 1991:100, Rahner 1984:143-177, Hasenhüttl 2001:122-124, 131f.

³⁰⁵ „Das Heil des Menschen ist nicht nur in Gott, sondern als Gott zu denken.“ (Seckler 1985:78).

Relevanz nicht im Ermessen einer ihr von außen zugesprochenen Funktion bzw. Funktionalisierung, die sie zu erfüllen hat, sondern aus der Bestimmung durch die Offenbarung selbst. Aus ihrem eigenen Offenbarungsgrund erhält die christliche Religion ihre funktionale Bestimmung in der Gesellschaft: Mission, spezifischer: Mission Gottes, *Missio Dei*.

Die aus der Innenperspektive der christlichen Religion als Mission beschriebene Funktion gilt es nun näher zu skizzieren. So ist zu klären, inwiefern der christliche Glaube sich gegenüber den Herausforderungen durch große Transendenzen verhält. Das Offenbarungsverständnis des christlichen Glaubens spielt hier – vor allem seit der Neuzeit und damit in enger Verbindung zum Selbstverständnis des Christentums als Religion –³⁰⁶ eine zentrale Rolle. Das christliche Selbstverständnis als Religion ist abhängig vom Verständnis der Offenbarung. Umgekehrt ist die Thematisierung der Offenbarungsfrage zugleich Ausdruck der Bearbeitung der je nach gesellschaftlicher Entwicklung neuen Frage nach dem Verhältnis von Religion zur Gesellschaft.

Die inzwischen gängig gewordene Unterscheidung zweier Offenbarungsmodelle, dem 'instruktionstheoretischen' und dem 'kommunikationstheoretischen', kann hier als modellhafte Einteilung weiterhelfen.³⁰⁷

³⁰⁶ Vgl. Wiedenhofer 1991:109f. Wiedenhofer verortet die verstärkte Thematisierung der Offenbarungsfrage als theologischer Frage in den Kontext der Neuzeit, die durch die Differenzierung der Gesellschaft und insbesondere durch die Differenzierung und Konkurrenz weltlicher und kirchlicher Einflussphären (sowohl politisch, aber auch im Blick auf die autonomen Wissenschaften) geprägt ist. Religion ist ein Bewältigungs- und Selbstverständigungskonzept des Christentums wie der 'säkularen' Gesellschaft vor dem Hintergrund der in der Gesellschaft zur Frage gewordenen Relevanz des Christentums.

³⁰⁷ Vgl. Seckler 1985:64-67. Hasenhüttl 2001:142-149 kommt bei seinem Ansatz der Darstellung verschiedener Offenbarungsmodelle auf vier Formen: monologisches, instruktionstheoretisches, kommunikationstheoretisches (bzw. personalistisch-dialogisches) und relationales Offenbarungsmodell. Das monologische Offenbarungsmodell fällt insofern aus der Reihe der übrigen Modelle, da er monologische Offenbarung als weltimmanente Offenbarung kennzeichnet. Das relationale Modell der Offenbarung stellt das von Hasenhüttl entwickelte Verständnis dar, das jedoch als kritische Fortentwicklung des kommunikationstheoretischen Modells verstanden werden kann. Vgl. Hasenhüttl

Für einen durch instruktionstheoretisch gedachte Offenbarung geprägten Glauben wird das Verhältnis zur Welt statisch verstanden, mit der Folge einer bloß konfrontativen Auseinandersetzung von 'Welt' und 'Glauben'. Transzendenzerfahrungen als Herausforderung für religiöses Denken können aus instruktionstheoretisch geprägtem Glaubenswissen kaum religiös kreativ bearbeitet werden, sondern sie müssen entweder als in das bestehende religiöse System 'passend' interpretiert, oder aber als 'unpassend' verdrängt, für unzulässig oder für irrelevant für den eigenen Glauben erklärt werden. Dieser wird sich im Falle eines beharrlichen kognitiven Drucks immer mehr als alternative 'Glaubenslebenswelt' zur vorgefundenen alltäglichen Lebenswelt mit seinen Transzendenzerfahrungen verhalten, die Kommunikation einstellen oder auf 'Konversion' drängen. Die missionarische Qualität eines solchermaßen verstandenen christlichen Glaubens kennt schließlich nur die strenge Alternative von Unheil in der Welt oder Heil im kirchlichen Glauben, denn schon die Offenbarung braucht einen außerweltlichen Sonderbereich.³⁰⁸ Schließlich kann Offenbarung nur dann heilig sein,

„wenn das Offenbarungsereignis (bzw. die Offenbarungsgeschichte) in einem genau umfriedeten und umgrenzten Bereich stattfindet, in welchem sein kann, was sonst nicht vorkommt: daß Gott mit seiner Wahrheit unmittelbar beim Menschen ist. Was in diesem Bereich des Offenbarungsheiligtums stattfindet, das läßt sich zu Entwicklungen und Ereignissen 'außerhalb' (im 'profanum') nicht sinnvoll in Beziehung setzen und deshalb auch nicht von ihnen her beurteilen.“³⁰⁹

Als religiöse Strategien zur Bewältigung der hier auftretenden kognitiven Differenzen dienen beispielsweise der fundamentalistische Anti-Globalismus und der Revanchismus.³¹⁰

2001:145-149. Auch Seckler nennt noch das 'epiphanische Offenbarungsverständnis', das allerdings in den beiden anderen Modellen impliziert ist. Vgl. Seckler 1985:62f.

³⁰⁸ Für Jürgen Werbick lässt sich eine solche fundamentalistische Position als vom „Prinzip der Exterritorialität“ gekennzeichnet darstellen. Vgl. Werbick 1992:50.

³⁰⁹ Werbick 1992:50.

³¹⁰ Vgl. Schreier 1997:43-46 und vgl. Collet 2002:64f.

Ein kommunikationstheoretisches Glaubensverständnis erlaubt dagegen die Möglichkeit zu einer wirklichen Auseinandersetzung mit den an den Grenzen der Lebenswelt erfahrenen Transendenzen. Hier wird der Glaube nicht einfach 'angepasst', also einem Funktionalisierungsdruck durch gesellschaftliche Erwartungen an Religion entsprochen, sondern aktualisiert in dem Sinne, dass der Glaube als Ausdruck einer auch in der Gegenwart lebendigen Beziehung zum göttlichen Glaubensgrund, der Offenbarung, und dem Leben wie der Geschichte der Menschen verstanden wird. Aus dem Glauben als Beziehungsgeschehen³¹¹ zwischen Menschen und Gott wird eine Antwort auf die kognitive Herausforderung der gegenwärtigen Lebensweltgrenzen erwartet. Das 'Funktionieren' der Religion ist dabei nicht ein ihr von außen zugeschriebenes Muss, sondern die Konsequenz der Logik des Glaubens, der von Gott die je gegenwärtige Zuwendung zu den Menschen in ihrer Geschichte erhofft, und zwar nicht über die Menschen oder die Glaubenden hinweg, sondern als Fortsetzung einer gemeinsamen Geschichte – im Glauben als Prozess der vertrauenden Vergegenwärtigung und Realisierung des Geoffenbartens.³¹²

Mit der Thematisierung verschiedener grundlegender Offenbarungsmodelle gelangt auch die besondere Funktion der Kirche als 'religiöser Institution' ins Blickfeld, denn sie ist nicht nur eine den Glaubensschatz bloß 'verwaltende', damit aber auch beherrschende Institution, sondern die Gemeinschaft derer, denen der Glaube selber vorgegeben ist. Die Verwaltung religiösen Wissens bedeutet für die Kirche keine Möglichkeit zur willkürlichen

³¹¹ Für die hier zu klärende Frage nach dem funktionalen Selbstverständnis von christlicher Religion in der Gesellschaft ist die Problematisierung des spezifischen Verständnisses der 'Beziehung' im Offenbarungsgeschehen (z.B. als personal, personalistisch, dialogisch, relational) nicht entscheidend. Vgl. zu diesen Differenzierungen Hasenhüttl 2001:142-149.

³¹² „Das Christentum ist nicht die Indoktrination von Verhältnissen, Tatsachen, Wirklichkeiten, die immer gleich sind, sondern es ist die Kunde von einer Heilsgeschichte, von einem Heilshandeln und offenbarenden Handeln Gottes am Menschen und mit dem Menschen; und gleichzeitig (weil dieses Handeln Gottes sich auf den Menschen als Freiheitssubjekt richtet) auch die Kunde einer Geschichte des Heils und Unheils, der Offenbarung und ihrer Deutung, die auch vom Menschen selber gemacht wird, so daß diese eine Offenbarungs- und Heilsgeschichte – getragen von der Freiheit Gottes und des Menschen zugleich – eine Einheit bildet.“ (Rahner 1984:143).

Anpassung des kognitiven Wissens an neue Herausforderungen als einer theoretischen oder ideologischen Modifizierung mit dem Ziel der Sicherstellung des eigenen Funktionierens. Vielmehr bedeutet religiöse Wissensverwaltung eine 'Neuentdeckung' des Geoffenbarten innerhalb des Glaubensvollzuges, also im geschichtlich aktualisierten Kontakt zum Glaubensgrund, der nicht selbst als Verfügungsmasse einer Religionsverwaltung begriffen werden kann.³¹³

Aus diesem kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnis heraus ist Kirche nicht Verwaltungsinstanz eines festen, vorliegenden religiösen Wissens, sondern zuerst der Ort der Aktualisierung dieses religiösen Wissens durch gläubige Interpretation der Offenbarung Gottes in der Geschichte. Kirche ist nicht nur Verwalterin von Religion, sondern konstitutiver existenzieller Teil dieser Religion. Sie ist also keine Alternative zur Welt, sondern Ort religiöser Verständigung über Herausforderungen durch große Transendenzen im Kontakt zum unverfügbaren, aber sich frei mitteilenden Gott mit dem Ziel der konkreten Relevanzbestimmung dieses Glaubens- und Offenbarungsverhältnisses in einem sich wandelnden Kontext.³¹⁴

Im instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis dagegen bedeutet die Kirche – ein für alle Mal eingesetzt und definiert durch göttlichen Befehl – Bestandteil des religiösen Kosmos selbst zu sein in der Konfrontation mit der Lebenswelt bzw. ihren Grenzen, nämlich als sicherer Ort des Heils in einer unheilvollen Welt. Damit ist Kirche nicht nur 'Trägerin' einer Offenbarung und als solche Institutionalisierung einer Offenbarungsreligion, sondern sie wird selbst zum Bestandteil des Geoffenbarten, nämlich dann,

³¹³ Die offenkundige Spannung zwischen dem Vorgegebenen des Geoffenbarten und dem aktualisierenden Glaubensvollzug bringt Wolfhart Pannenberg christologisch zum Ausdruck: „Das erst ist das unvergleichlich Besondere im Auftreten Jesu, daß seine Botschaft nicht nur vorwegnehmende Kundgabe der eschatologischen Zukunft des Reiches Gottes ist, sondern daß in ihr diese Zukunft selber schon Ereignis wird in jenem anderen Sinn von Offenbarung als des tatsächlichen In-Erscheinung-Tretens der im Wort angekündigten eschatologischen Wirklichkeit.“ (Pannenberg 1985:97 und vgl. ebd., 98-106).

³¹⁴ Zu den Kriterien solcher offenbarungsbezogenen Interpretation der Geschichte vgl. Seckler 1985:81f.

wenn die Ausdrucksformen der Offenbarung, die sozialen Objektivationen und ihre Institutionalisierung, nicht nur als Medien der Offenbarung verstanden werden, sondern als Geoffenbartes selbst.³¹⁵

Das instruktionstheoretische und das kommunikationstheoretische Offenbarungsverständnis bilden somit entscheidende Voraussetzungen zur genaueren Funktionsbestimmung der christlichen Religion gegenüber der Gesellschaft.

4. Missionstheologische Modelle religiösen Wissens

4.1 Evangelische Missionstheologie: Konzepte der Missio Dei

In der evangelischen Theologie finden sich zu dieser Debatte parallele Entwicklungen, die sich missionstheologisch vor allem im Anschluss an die Weltmissionskonferenz von Willingen (1952) entfaltet haben. Der Begriff der 'Missio Dei' wurde zum prägnanten Terminus dieser Auseinandersetzung, weil sein Verständnis wesentlich sowohl den Zusammenhang von Mission und Kirche, als auch von missionierender Kirche und Welt bestimmt. Da dieser Terminus weite Strecken der damaligen und gegenwärtigen missionswissenschaftlichen Debatten beeinflusst, ist es notwendig, seinen genauen Gebrauch deutlicher zu bestimmen.

Vorweg kann festgestellt werden, dass das Konzept der Missio Dei vielfältige inhaltliche Füllungen erfahren hat. Dabei kam es immer wieder zu sich widersprechenden Deutungen und Bestimmungen, die auch auf die gegenwärtige missionstheologische Diskussion nicht ohne Auswirkungen bleiben.³¹⁶

³¹⁵ „Die fundamentale Offenbarungserfahrung wird jeweils von den ersten Empfängern durch Bekenntnis, Lehre, kultische Riten, Institutionen und Lebensweisungen vermittelt. Werden diese objektivierten Ausdrucksformen nicht als Medien verstanden, die die Offenbarung lediglich vermitteln, sondern in ihrer Gegebenheit selbst als geoffenbart begriffen und mit Offenbarung derart gleichgesetzt, daß zum Beispiel die Lehre oder der Kult als geoffenbart gilt, dann hat man allen Grund, nicht nur von Offenbarungsreligion, sondern von 'geoffenbarter Religion' zu reden.“ (Schmitz 1985:17f.).

³¹⁶ Vgl. Ahrens 1997:25f.

4.1.1 Missio Dei als Bekehrung zum rettenden Glaubenswissen

Der ursprüngliche Begriff der Missio Dei wurde von Karl Hartenstein im Anschluss an die Weltmissionskonferenz von Willingen entwickelt.³¹⁷

„Die Mission ist nicht eine Sache menschlicher Aktivität oder Organisation, ihre Quelle ist der dreieinige Gott selbst. Die Sendung des Sohnes zur Versöhnung des Alls durch die Macht des Geistes ist Grund und Ziel der Mission. Aus der 'Missio Dei' allein kommt die 'Missio ecclesiae'. Damit ist die Mission in den denkbar weitesten Rahmen der Heilsgeschichte und des Heilsplanes Gottes hineingestellt.“³¹⁸

Dass hier weniger der Einfluss der klassischen Trinitätslehre der Kirchenväter (worauf der lateinische Neologismus primär hinzuweisen scheint) von Bedeutung ist, als vielmehr die Diskussion in Willingen, welche die Mission Gottes im Spannungsfeld zwischen ihrer 'heilsgeschichtlich-eschatologischen' Bedeutung und ihrer 'trinitarisch-heilsgeschichtlichen' Relevanz thematisierte, muss zum Verständnis des Begriffs erinnert werden.³¹⁹ Die thematische Zuwendung zum Bereich der Interpretation der Geschichte und zum Verhältnis von Mission und Heilsgeschichte drängte sich in Willingen angesichts konkreter geschichtlicher Umwälzungsprozesse (vor allem die Tatsache eines kommunistischen Chinas) ins Bewusstsein.³²⁰ Das Handeln Got-

³¹⁷ Vgl. Hartenstein 1952a:51-72. Der Missio Dei-Begriff kommt in Willingen selbst noch nicht vor, was die Ausführungen von Vicedom zunächst nahe zu legen scheinen. Vgl. Vicedom 1958:12 und Rosin 1972:6, 20.

³¹⁸ Hartenstein 1952a:64. Hartenstein nutzt den Begriff der Missio Dei nur noch an einer anderen Stelle seines Aufsatzes: Mission ist „Anteilhabe an der Sendung des Sohnes, der Missio Dei, mit dem umfassenden Ziel der Aufrichtung der Christusherrschaft über die ganze erlöste Schöpfung.“ (Ebd., 54).

³¹⁹ Vgl. Rosin 1972:23. Diese Begriffsbestimmung ist nicht unproblematisch, da in der Frage des Verständnisses von 'eschatologisch' unterschiedliche Vorannahmen bestehen. In der hier beabsichtigten Bedeutung meint 'eschatologisch' den Bezug auf das Ende, die Vollendung bzw. das Gottesgericht am Ende der Zeit und zugleich eine Interpretation dieser Zeit als 'Interim', als Wartezeit auf das Ende. Eine präsentische Eschatologie, oder eine Eschatologie, die sich in der heilsgeschichtlich relevanten Spannung zwischen 'schon, aber noch nicht' verortet, ist nicht gemeint. Vgl. Kim 1995:35 und vgl. die andere Begriffsnutzung bei Werner mit Bezug auf Margull in: Werner 1993:69.

³²⁰ Vgl. Werner 1993:66, Freytag 1952:6 und Hartenstein 1952b:22, 30f.

tes in der Geschichte, die Frage nach dem Sinn der Revolutionen, ihre Deutung als Ausdruck der Gnade Gottes oder seines Gerichtes, so lauteten die theologischen Deutungen.³²¹ Rosin sieht im Begriff der *Missio Dei* einen Versuch, die Positionen amerikanischer und deutscher Theologen zu überbrücken.³²² Diese Positionen führt auch Hartenstein in seiner Besinnung über Willingen an:

„Auf der einen Seite schien es, als ob mit dem ersten Kommen des Herrn die entscheidende und abschließende Erlösung bereits erreicht sei, daß die Kirche Christi die verborgene Gestalt des Reiches Gottes auf Erden sei und für eine, wie man es nannte, futurische Eschatologie kein Raum sei. Auf der anderen Seite wurde stark betont, daß das ganze Neue Testament von dem Zeugnis des kommenden Reiches lebe und die Kirche im besten Falle nur als Erstling und Anbruch des Reiches Gottes bezeichnet werden könnte, daß die Machtfrage am Kreuz noch nicht entschieden worden sei.“³²³

Die theologischen Sichtweisen dieser Gruppen in Willingen können als Eckpunkte der verschiedenen und gegensätzlichen Interpretationen des *Missio Dei* Konzepts verstanden werden, weshalb auf sie zurückgegriffen werden muss.³²⁴

Der Terminus der *Missio Dei* wird von Hartenstein deutlich mit heilsgeschichtlich-eschatologischem Schwerpunkt verstanden.³²⁵ Zwar würdigt er in seinem Aufsatz die Leistung der Amerikaner, die Trinitätslehre für das Missionsverständnis wiederentdeckt zu haben, insbesondere die Bedeutung des Heiligen Geistes für die Mission, aber Hartenstein stellt diese trinitarische Sichtweise nicht wie die Amerikaner in Zusammenhang mit einem offenbarenden Wirken Gottes in der gegenwärtigen Geschichte, sondern in

³²¹ Günther 1970:74ff., 107. Günther rechnet zur heilsgeschichtlich-eschatologischen Gruppe von Willingen neben Karl Hartenstein noch Walter Freytag und Max Warren. Vgl. ebd., 88.

³²² Vgl. Rosin 1972:7 und Günther 1970:88ff., 110.

³²³ Hartenstein 1952a:70f.

³²⁴ Vgl. Vogel-Mfato 1995:39f.

³²⁵ Zur Position Hartensteins in Willingen vgl. Günther 1970:88-91 und vgl. Hartenstein 1952a.

den Zusammenhang eschatologischen Zeugnisses der Kirche für das kommende Reich.³²⁶ Für diesen letzten Zusammenhang benennt er als Aufgabe des Geistes die Übersetzung des einmalig ergangenen Offenbarungswortes für die Heiden.³²⁷ Die *Missio Dei* gilt als das Unternehmen Gottes, der sich den Menschen als dreieiniger Gott im Sohn und im Heiligen Geist selbst offenbart. Diese Offenbarung Gottes ermöglicht erst eine Geschichte der Kirche und zwar nur insoweit, als dass die Kirche teilhat an der offenbarenden (i.S. von instruierenden!) Mission Gottes für die Menschen. Die Kirche ist so als Dienerin der Mission Gottes, seiner Instruktionen, definiert. Diesen Dienst beschreibt Hartenstein auffällig wenig optimistisch. Er sieht vor allem das Kreuz als Paradigma christlicher Verkündigung. „Das Kreuz ist das Zeugnis der Solidarität Gottes und seiner Kirche mit der Welt.“³²⁸ Das Kreuz erlaubt gegenüber der Welt keine Neutralität, sondern es fordert den Kampf zwischen „dem verborgenen Reich und den offenbaren Reichen, Mächten und Geistern, die den Menschen entweder zur Verzweiflung bringen oder ihn in falsche Hoffnung stürzen.“³²⁹ Hier zeigt sich die Konsequenz des instruktionstheoretischen Verständnisses von Offenbarung für das Verständnis von Mission. Mission wird zur getreuen Fortsetzung der Mitteilung der offenbarten Instruktion im Sinne eines festen Korpus des Glaubenswissens. Mit dieser Fortsetzung verbunden ist das Ziel der Kirche, möglichst viele Menschen zu bekehren.

Der Horizont der Kirche ist der heilsgeschichtlich-eschatologische Zwischenraum zwischen der Himmelfahrt Jesu und dessen Wiederkehr mit der Vollendung des Reiches Gottes. Bis zum Reich Gottes hat die Kirche die Offenbarung Gottes in Jesus Christus und im Heiligen Geist treu zu

³²⁶ Vgl. Hartenstein 1952a:51f.

³²⁷ Vgl. Hartenstein 1952a:55. Unter 'Wort Gottes' versteht Hartenstein allein den Inhalt der biblischen Offenbarung, insbesondere die exklusive Heilmittlerrolle Christi. Vgl. ebd., 67. Entsprechend begrüßt er den Abschied von Ideen eines 'humanistischen Fortschrittsglaubens' und 'ungebrochenen Optimismus im Blick auf die Völkerchristianisierung' im Missionsverständnis. Vgl. ebd., 52, 56.

³²⁸ Hartenstein 1952a:57. Für Hartenstein liegt in der Betonung des Kreuzes das Doppelgewicht von Gnade und Gericht Gottes über die gefallene Welt.

³²⁹ Hartenstein 1952a:61. Allerdings sieht Hartenstein die Kirche auch in den Sieg Christi 'hineingerissen' und mit der Siegesverkündigung beauftragt. Vgl. ebd., 61f.

verkünden und den Menschen bekannt zu machen. Nur innerhalb dieses Horizonts wird von Hartenstein und dann auch von Vicedom die Mission als Teilhabe an der *Missio Dei* verstanden. „Die Mission kann nichts anderes sein als die Fortsetzung des Heilshandelns Gottes durch die Mitteilung der Heilstaten.“³³⁰ Diese Mitteilung der Heilstaten drängt im Verständnis Vicedoms die Menschen zur Entscheidung darüber, Jesus Christus als den Retter anzuerkennen und so der Sammlung der 'Reichsgenossen' beizutreten.³³¹ So ruft die *Missio Dei* zum Glauben und lädt zur Zugehörigkeit zum Reich Gottes ein. Dieses Reich wird jedoch streng von den Reichen der Welt bzw. dem Reich des Teufels, des Bösen, der sündigen Abwendung von Gott unterschieden. Der Gerichtscharakter der *Missio Dei* tritt in dieser Konzeption deutlich hervor. Die gegenwärtige Geschichte der Menschen dieser Welt unterliegt dem Gericht Gottes, der Verneinung angesichts des kommenden Reiches. In der Konkurrenz der Reiche bleibt das Reich Gottes das 'andere' Reich.³³² Es bleibt auch anders, insofern es nicht im Verfügungsbereich der Kirche liegt, die ja selbst der *Missio Dei* nur dient. „Das Reich Gottes kann nur entsprechend den Ordnungen des Reiches empfangen werden.“³³³ Damit erschwert die Andersartigkeit des Reiches auch die Mission, da diese nicht als kommunikative Kritik gegenüber den Reichen der Welt ausgeübt werden kann, sondern nur als verurteilende Konfrontation mit den Reichen der Welt. Die Kirche muss damit die in dieser Welt befremdende eschatologische Perspektive einnehmen, in der allein das Reich Gottes als Ort der Rettung gelten kann.³³⁴ Für Vicedom sind Ge-

³³⁰ Vicedom 1958:15. Im Folgenden wird die Position Vicedoms wiedergegeben, da sie besser als die eher konsensorientierte Haltung Hartensteins geeignet ist, die Spannung in den Interpretationen der *Missio Dei* aufzuzeigen.

³³¹ Vgl. Vicedom 1958:26, 30f.

³³² Vgl. Vicedom 1958:20f., 24f. Für den frühen Hartenstein ist diese Situation der „echt biblische, eschatologische Dualismus.“ (Hartenstein 1928:11).

³³³ Vicedom 1958:27.

³³⁴ Vgl. Vicedom 1958:27f. In der einseitigen Betonung des 'noch nicht' des Reiches Gottes in dieser Welt weicht Vicedom ebenso wie Walter Freytag vom späten Hartenstein ab (Hartenstein starb zwei Monate nach der Konferenz von Willingen), der die Mission eher in der Spannung zwischen den Polen des 'Schon' und des 'Noch nicht' verortet. Vgl. Günther 1970:90ff. und zum frühen, der Theologie Karl Barths stärker verpflichteten Hartenstein: Hartenstein 1928.

meinde und Welt nur in gegenseitiger Konfrontation denkbar.³³⁵ Wer umkehrt, und in Folge der *Missio Dei* ein Jünger Christi wird, von dem wird ein radikaler Bruch mit seiner Umwelt erwartet. Das Leben und Handeln, das aus dem Umgang mit dem Herrn kommt, grenzt von der Welt ab.³³⁶ Der deutlich werdende weltfeindliche Unterton dieser Missionstheologie³³⁷ korrespondiert mit der Annahme eines quasi unmittelbaren Umgangs mit Jesus Christus, aus dem heraus jeder Jünger zu leben im Stande ist. Gerade durch die unmittelbare Jüngerschaft ergibt sich die Abgrenzung von der Welt.³³⁸

Vicedom interpretiert das Missionsgeschehen insgesamt als apokalyptisches Geschehen, welches nicht allein auf das Reich hinweist, sondern selbst schon als Vorzeichen des Reiches gesehen werden kann. *Missio Dei* vollzieht sich im Dienst der Kirche, die den neuen Äon verkündet.³³⁹ Diese Mission bleibt als *Missio Dei* der *Missio Dei specialis* zugeordnet, insofern sie die Fortsetzung der Heilsgeschichte durch das Wirken des erhöhten Herrn mit seiner Gemeinde unter den Völkern darstellt. „Außerhalb der *Missio Dei* in Jesus Christus kann es heute keine Sendung mehr geben.“³⁴⁰ Dabei wird aus der *Missio Dei specialis* durch das Wirken des Heiligen Geistes eine *Missio continuata*.³⁴¹ Bei Vicedom ist im Blick auf die Bedeutung des Reiches und des Glaubens für die Rettung der Menschen der Ruf zur *Metanoia* durch die Kirche von großer Relevanz. Im Blick auf das kommende Gericht soll die Kirche als eschatologische Größe zur Buße aufrufen und den rettenden Glauben vermitteln. So soll sie stets auf dem Weg zu den Menschen sein, die den Glauben noch nicht kennen. Diese Mission der Kirche deutet Vicedom als Instrument des Erbarmens Gottes mit den Menschen. Für Vicedom stellt diese Aussage den Kern seiner Feststellung dar,

³³⁵ Vgl. Vicedom 1958:102f.

³³⁶ Vgl. Vicedom 1958:58ff. Die Sakramente Taufe und Abendmahl werden von Vicedom besonders als Abgrenzungszeichen von der Welt der Heiden interpretiert. Vgl. ebd., 92, 95 und vgl. dazu Günther 1970:145f.

³³⁷ Vgl. dazu auch Hartenstein 1928:10ff.

³³⁸ Vgl. Vicedom 1958:59f., 62f.

³³⁹ Vgl. Vicedom 1958:38.

³⁴⁰ Vicedom 1958:45 und vgl. ebd., 38, 43ff.

³⁴¹ Vgl. Vicedom 1958:45ff.

dass in der Sendung der Kirche ein geschichtsgestaltender Auftrag liege.³⁴² Dabei geht es eigentlich weniger um die Gestaltung der Geschichte, als vielmehr um eine Rettung aus der Geschichte, die eine Geschichte des Unheils bleibt.

Im Verständnis der *Missio Dei* spielt die Gemeinde der Jünger eine wesentliche Rolle. Sie ist der Ort, an dem sich der Herr eine Gemeinschaft von Glaubenden schafft, aus der heraus Jüngerschaft apostolisch gelebt werden kann.

*„Voraussetzung zum Apostolat, zum Missionsdienst ist daher, daß sich der Herr eine Gemeinde von Glaubenden schafft. Sie ist immer vor der Mission der Kirche da, sie ist es, welche die apostolische Haltung einnimmt. Die Mission ist also nicht ein allein vom Geist ausgehendes Ereignis, sie hat auf Erden eine Basis in der Jüngerschaft, die sich Jesus auch heute noch sammelt und die zur Trägerin der Mission wird. Eine Kirche kann darum immer nur soweit missionarischen Dienst tun, als in ihr eine solche Jüngerschaft gegeben ist. Man muß Jünger sein, bevor man Zeuge Jesu werden kann.“*³⁴³

Hier unterstreicht Vicedom die Rolle der Kirche, die für ihn nicht nur dann als Kirche besteht, wenn sie den apostolischen Vollzug der Jünger Jesu übt, sondern wenn sie schon die aktive Jüngerschaft erst ermöglicht. Gegen Johannes Christiaan Hoekendijk, der der Kirche als Kirche erst in ihrer missionarischen Betätigung sieht,³⁴⁴ wendet Vicedom ein, dass Kirche schon zuvor als Gemeinde sichtbar wird, die das Wort hört, das es später zu verkündigen gilt, die anbetet und lobpreist, welche die Sakramente feiert und darin immer auch das Heilshandeln Gottes bezeugt. Vicedom warnt hier vor einer Verflüchtigung der Kirche bzw. vor einer missionspraktischen Verkürzung der Kirche.³⁴⁵ Dennoch muss die Kirche vor allem die Verkündigung im Blick behalten und als Gemeinde die eigene Ausweitung vorantreiben. Wie schon bei der Andersartigkeit des Reiches muss auch die Gemeinde ein Gegenüber zur Welt darstellen – ein Bereich der Geretteten inmitten

³⁴² Vgl. Vicedom 1958:52ff.

³⁴³ Vicedom 1958:57f.

³⁴⁴ Vgl. Günther 1970:79-82.

³⁴⁵ Vgl. Vicedom 1958:66.

einer verlorenen Welt.³⁴⁶ Damit heißt das Ziel der Mission die Gewinnung aller Menschen für den Glauben und die Sammlung der Menschen in der Gemeinde Christi.³⁴⁷ In dieser Gemeinde finden die Geretteten zusammen, die zum Glauben an den durch Jesus Christus rettenden Gott gekommen sind. Im Vordergrund steht nicht die Gemeinde als soziale Institution, sondern die bloße Zahl der einzelnen Geretteten. Der Gemeinde bleibt daher nur, durch Verkündigung der Heilstaten Gottes immer mehr Menschen für den rettenden Glauben zu gewinnen, nicht aber die Aufgabe, für die Fragen dieser Welt und dieser Geschichte nach Lösungen zu suchen oder Alternativen in dieser Welt zu erproben. Das Heil und die Rettung liegen allein in der Zukunft des wiederkommenden Herrn.³⁴⁸

4.1.2 Missio Dei als Teilnahme am Heilshandeln Gottes

Neben diesem hier skizzierten Verständnis der Missio Dei, welches die Verkündigung der heilsgeschichtlichen Tatsachen der biblischen Offenbarung als Sinn der eschatologischen Zwischenzeit zwischen Himmelfahrt und Parusie darstellt, als Ausdruck einer Gericht und Gottesreich vor allem erwartenden und weniger als schon erfüllt wahrnehmenden Kirche, entwickelten sich andere Interpretationen, deren Nährboden zum Teil ebenfalls in den Diskussionen von Willingen gelegt wurde.³⁴⁹

³⁴⁶ Vgl. Vicedom 1958:70. Vicedom wendet sich jedoch ausdrücklich gegen eine Identifizierung von Reich und Kirche. Zwar stellt für ihn die Gemeinde Christi eine Sondergröße in der Welt dar, dennoch hält er fest, dass das Reich größer ist als die Kirche.

³⁴⁷ Vgl. Vicedom 1958:77f.

³⁴⁸ Im Gegensatz zur katholisch-theologischen Tendenz, die (in instruktionstheoretischer Haltung) Kirche als geöffneten Heilsort versteht, also als Bestandteil der von Gott ergangenen Instruktion, hält die hier dargestellte evangelisch-theologische Position die Einschätzung der Kirche offen, wenn sie zum einen eine Identifikation mit dem Reich ablehnt, andererseits aber für sich beansprucht, Ort der Geretteten zu sein. Letzteres zeigt auch für diese evangelische Position eine vom instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis her abgeleitete Sonderstellung der Kirche in der Welt an.

³⁴⁹ Kim greift als Kennzeichnung der beiden großen Tendenzen in der Interpretation der Missio Dei die Begriffe 'vertikal' und 'horizontal' auf. Die vertikal verstandene Missio Dei erwartet alles Heil 'von oben', ohne menschliches Zutun und in deutlicher Absetzung von der bestehenden Welt. Horizontal interpretierte Missio Dei sucht das

Günther fasst diese Positionen vor allem unter dem Stichwort 'amerikanische Gruppe' zusammen, da diese Gruppe in Willingen mit einem eigenen Vorbereitungsbeitrag *Why Mission?* eine anders geprägte Deutung der Geschichte – und damit auch der Mission – vorlegte.³⁵⁰ Ein hervorstechendes Merkmal ist die Verankerung der Mission im trinitarischen Heilshandeln. Die Trinitätslehre dient der Untermauerung der Annahme von Gottes Wirken im Evangelium wie in der Welt. Der Welt kommt damit eine grundsätzlich andere, positivere Einschätzung zu als in der eschatologisch bestimmten Sichtweise. Entsprechend geht es den Amerikanern in Willingen um die Betonung der Gleichzeitigkeit der Mission zu Kultur und Welt. Die Verkündigung des Evangeliums hat mit dem Handeln Jesu, mit Gottes Mission, in der konkreten Geschichte Schritt zu halten. Die trinitarische Begründung der Mission stellt in diesem Zusammenhang das „Ergebnis des Ringens um das Verständnis der Mission in Gleichzeitigkeit zur Welt“³⁵¹ dar. Für das Verständnis der Mission bedeutet dies, dass Mission im Sinne des amerikanischen Vorbereitungsdokuments *Why Mission?* mehr ist als Seelenrettung im Blick auf das von Gott kommende Reich, nämlich auch Praxis der „formation and transformation of individual lives of cultural and social patterns“³⁵². In der Weltzugewandtheit dieses Missionsansatzes ist die Kritik am Rückzug von der Welt, wie ihn die eschatologisch orientierte Theologengruppe äußert, deutlich erkennbar.³⁵³ Eine weitere Konsequenz dieses Unterschiedes liegt in der „Bestimmung der Mission als Antwort auf das vorausgehende Heilshandeln Gottes“³⁵⁴. Mission ist damit nicht mehr ein Auftrag der Kirche für die eschatologische Zwischenzeit, sondern das

Eingreifen Gottes im Wandel der Welt zu identifizieren und mitzutragen. Vgl. Kim 1995:56-60.

³⁵⁰ Vgl. Günther 1970:99ff.

³⁵¹ Günther 1970:101.

³⁵² ThT 9 (1952) 53, 20-38, 22 zit. n. Günther 1970:101. Aus derselben Quelle wird in Kim 1995:32 außerdem zitiert: „Missionary obligation ... is not the duty to save souls ... but the sensitive and total response of the Church to what the triune God has done and is doing in the world“.

³⁵³ Laut Günther habe die amerikanische Theologie den radikalen Bruch zwischen Offenbarung und Natur ohnehin nie mitvollzogen. Entsprechend werde in ihrem Entwurf die Ablehnung der kontinentalen Eschatologie deutlich. Vgl. Günther 1970:101.

³⁵⁴ Vgl. Günther 1970:102.

Sein der Gemeinde ist selbst schon ein spontaner Reflex auf die Offenbarung Gottes in Evangelium und Geschichte.³⁵⁵ Hier werden Anklänge an ein kommunikationstheoretisches Modell der Offenbarung deutlich. Glaube und Handeln der Kirche sind nicht nur Verlängerung einer Instruktion, sondern in der Geschichte sich je neu situierende Antwort auf die Offenbarung. Der Hinweis auf die Trinität zeigt zudem an, dass auch die Offenbarung selbst nicht als einmalig und abgeschlossen verstanden wird, sondern dass Offenbarung auch in der Geschichte je neu lebendig wird.

Die hier genannten Positionen zum Verständnis der Mission in Willingen kennen beide noch nicht den Terminus der *Missio Dei*. Aber die im Konsensdokument formulierten Aussagen führen im weiteren Verlauf der Interpretation zunächst bei Hartenstein, dann auch bei vielen anderen zur Aufnahme des *Missio Dei*-Begriffs. Im Konsensdokument von Willingen dient nämlich die trinitarische Konzeption (allerdings ohne die offenbarungstheologischen Aussagen) als Grundlage einer theologischen Integration von Mission und Kirche.³⁵⁶

Dietrich Werner stellt in seiner späteren Interpretation der Weltmissionskonferenz von Willingen die trinitarisch-heilsgeschichtliche Position in den Vordergrund.³⁵⁷ Er skizziert die Positionsbestimmung von Willingen als 'kopernikanische Wende', die „vier wichtige neue theologische Grundentscheidungen“³⁵⁸ getroffen habe: erstens wird Kirche durch ihren Dienst- und Zeugencharakter bestimmt, die heilsgeschichtliche Bedeutung der Mission wird zweitens in der Teilnahme „an der bereits ein für allemal begonnenen Bewegung zur Versöhnung der Welt“³⁵⁹ gesehen, dies begründet drittens den Weltbezug der Kirche und verpflichtet diese zu einer kontextuellen Zuwendung zur Welt, die viertens als Ort der Machtfrage zwischen

³⁵⁵ Vgl. Günther 1970:104.

³⁵⁶ Vgl. Günther 1970:110f.

³⁵⁷ Einschränkend verweist er auf eine christozentrische Engführung der Aussagen von Willingen, in denen sich Abstriche von der amerikanischen Position gezeigt hätten. Vgl. Werner 1993:68f.

³⁵⁸ Werner 1993:67.

³⁵⁹ Werner 1993:67.

der Herrschaft Gottes und den Mächten der Geschichte verstanden wird.³⁶⁰

Werners Interpretation zeigt die in den Jahrzehnten nach Willingen stärkere und für die missiologische Reflexion wirksamere theologische Tendenz an.³⁶¹ *Missio Dei* wird nach Willingen vor allem als Ausdruck des schon in der Geschichte sich vergegenwärtigenden Erlösungshandelns Gottes im Zuge seiner trinitarisch verstandenen Selbstmitteilung gesehen. „In the period after Willingen the concept *missio Dei* gradually changed its meaning. It came to signify God’s hidden activities in the world, independent of the Church, and our responsibility to discover and participate in these activities.“³⁶² Christinnen und Christen sind nicht als Besitzende dieser Mission, wohl aber als aktiv Beteiligte zu verstehen.³⁶³ Die Weltorientierung dieser Mission als Mission Gottes, das Verständnis von Jesus Christus, der „als Mitte und kritisches Prinzip der Weltgeschichte verstanden“³⁶⁴ wird, hilft schließlich, die Distanz von Kirche und Welt zu überbrücken. „Der

³⁶⁰ Vgl. Werner 1993:67f. Werner legt bezüglich des vierten Punktes nicht näher dar, wie sich das Verhältnis von Gottes Macht und den 'Mächten der Geschichte' näher beschreiben lässt. In diesem Punkt bewegt er sich eher in der theologischen Nähe zu der Position der heilsgeschichtlich-eschatologischen Gruppe, nicht jedoch im Sinne einer Zustimmung zum Konzept eines Interims-Konzeptes der Heilsgeschichte mit einem auf das Ende bezogenen Durchbruch des Gottesgerichtes und Gottesreiches, sondern im Sinne eines Verständnisses von Gottes Macht als einer zusätzlich zur Geschichte hinzutretenden 'übernatürlichen' Macht.

³⁶¹ Werner interpretiert Willingen vor allem auf dem Hintergrund der späteren ökumenischen Versammlungen und ihrer Ergebnisse. Vor allem seine Bezüge zur ÖRK-Studie *Missionarische Struktur der Gemeinde* und ihrer Genese (1961-1967) drücken diese Entwicklungsrichtung (und retrospektive Interpretation der Konferenz von Willingen) aus. Vgl. Werner 1993:92-104.

³⁶² Bosch 1980:179f.

³⁶³ Vgl. Werner 1993:69-71. Das Problem, wie diese menschliche Teilhabe an der *Missio Dei* zu begreifen ist, formuliert Hans-Werner Gensichen. „Wenn aber die Mission demgemäß primär als eine 'unmittelbare Tätigkeit Gottes' verstanden wird, besteht auch die Gefahr, daß die von Menschen getragene missionarische Aktivität ins Zwielficht gerät: als habe Gott den Menschen sozusagen einen Teil seiner eigenen Mission überlassen, ohne daß man genau wissen kann, wie groß dieser Teil jeweils ist und wie er sich zum Anteil Gottes verhält.“ (Gensichen 1971:56).

³⁶⁴ Werner 1993:70. Im weiteren Verlauf der theologischen Entwicklung wurden konkrete (zeit-) geschichtliche Ereignisse zum Teil sehr optimistisch als tätige Gegenwart Christi

Bereich des säkularen Lebens kann nicht mehr einfach als ein exterritoriales Gegenüber zur Kirche begriffen werden. Er wird theologisch qualifiziert als Ort des Glaubenskampfes und der Herausforderung zu missionarischer Präsenz.³⁶⁵ Das Neue dieser theologischen Qualifizierung liegt im Selbstverständnis der Kirche als Gemeinschaft von Christen und Christinnen, die sich als Teil der Welt mit ihren Kämpfen um Heil begreifen und an ihnen partizipieren.³⁶⁶

„Von nun an konnte nicht mehr nach der Mission an sich oder nach einem besonderen Proprium der ‚Äußerer Mission‘, sondern nur noch nach einer missionarischen Kirche insgesamt gefragt werden. Denn ein für allemal war herausgestellt, daß die Kirche selbst in der Ganzheit ihres Zeugnisses, Dienstes und ihrer Gemeinschaft nur als Teil der Missio Dei ihre Existenzberechtigung und Aufgabe findet.“³⁶⁷

Das hier formulierte Verständnis von Mission der Kirche rechnet mit einer in der Geschichte wirksamen Missio Dei. Hier zeigt sich – analog zur Debatte in der katholischen Theologie – eine kommunikationstheoretische Vorstellung von der Mitteilung Gottes und den Implikationen für das Verständnis von Kirche.³⁶⁸ „Die Kirche kann sich nur dann als Kirche dieses

verstanden. Werner stellt die „These vom direkten Wirken Christi in den Prozessen der asiatischen Modernisierung“ (Werner 1993:74) als Beispiel dar. Vgl. Werner 1993:74-76.

³⁶⁵ Werner 1993:71. Die Kategorie der Säkularisierung gewann laut Herman Lübbe in den Debatten während der fünfziger und sechziger Jahre „die Funktion, die ‚verweltlichte‘, d.h. aus der sog. ‚christlichen Kultur‘ emanzipierte moderne Welt in ihrer Eigengesetzlichkeit als das Medium des recht verstandenen Glaubens selbst zu begreifen. Gerade die ‚säkularisierte‘ Welt, ihre ‚verdiessseitigte‘ kultur- und gesellschaftlich-politische Ordnung wird damit zum eigentlichen Ort des Glaubens erklärt. [... Die Kirche] konnte nunmehr diese Welt gerade in ihrer modernen, ‚säkularisierten‘ Gestalt als die ihrige erkennen und anerkennen.“ (Lübbe 1965:120f.)

³⁶⁶ In der theologiegeschichtlichen Darstellung Werners bleibt diese Aussage über Kirche und Welt wenig eindeutig, da (in der Vollversammlung des ÖRK in Evanston 1954) vor allem die Laien als Beteiligte an der Missio Dei in der Welt verstanden werden und ihre Bedeutung als ‚Kirche‘ nicht näher erläutert wird. Vgl. Werner 1993:69-71 und zur Dualisierung von Theologen und Laien Vogel-Mfato 1995:76f.

³⁶⁷ Werner 1993:72. Hier skizziert Werner die weitere ekklesiologische Entwicklung.

³⁶⁸ Werner zieht ausdrücklich eine Parallele zum Zweiten Vatikanischen Konzil und dessen Geist des Aggioramento. Sowohl in der Idee der Missio Dei als auch in der

'apostolischen' Gottes authentizieren (sic), wenn sie sich auch wirklich in dieser *Missio Dei* verwenden läßt.³⁶⁹ Allerdings bleibt strittig, wo in der Geschichte 'Gottes Macht' konkret anzutreffen ist und wo die 'Authentifizierung' der Kirche erfolgt.³⁷⁰ Die Geschichte der verschiedenen Identifikationen der *Missio Dei* mit konkreten historischen Entwicklungen zeigt unterschiedlichste Ergebnisse. Säkularisierung³⁷¹, Modernisierung, Humanisierung und Schalomatisierung³⁷² wurden als universale Hinweise auf die *Missio Dei* ebenso positiv interpretiert wie Prozesse der Entkolonialisierung und die revolutionären Aufbrüche in den sechziger und siebziger Jahren.³⁷³ Gegen Ende der sechziger Jahre tauchten dann vor allem aus den

Leitthematik des Konzils geht er von einer 'pastoralen Intention' aus. Vgl. Werner 1993:90f. Ausdrücklich taucht der Gedanke der *Missio Dei* in *Ad gentes* auf, wo es heißt: „Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach 'missionarisch' (d.h. als Gesandte unterwegs), da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters.“ (*Ad gentes* 2. Alle Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils werden zitiert aus Rahner/Vorgrimler 1966.).

³⁶⁹ Hoekendijk 1967:346.

³⁷⁰ Auch instruktionstheoretisch orientierte Theologen, die Mission vor allem als Gehorsam gegenüber dem Missionsbefehl Christi verstehen, rechnen mit der Mitteilung Gottes in der Geschichte. Allerdings wird als Ort der Mitteilung nicht die Geschichte, sondern Wort und Sakrament genannt. Die Mitteilung Gottes wird hier nicht geschichtlich-kommunikativ, sondern statisch-konfrontativ verstanden. „Gott wendet sich an uns in seinem Wort und seinem Sakrament. Darin erweist er sich heute als unser Richter und Retter. Und dieser Gott wird das von ihm angefangene Werk auch zu Ende bringen, indem er alle Weltgeschichte konfrontiert mit seinem Weltgericht und seine Erlösten birgt in seine neue Schöpfung.“ (Beisser 1993:119).

³⁷¹ Vgl. vor allem die berühmt gewordene Arbeit über die *Stadt ohne Gott* (dt. Titel) von Harvey Cox 1965. Seine spätere Abkehr von und kritische Revision der Säkularisierungseuphorie wird kommentiert in Sievernich 2001b:187f. und Hollenweger 2001. Vgl. dazu auch Metz 1992:39f.

³⁷² Vgl. Hoekendijk 1967:346f.

³⁷³ Vgl. Werner 1993:77-83, 145-149. Sehr optimistisch wurde die Weltentwicklung verfolgt, bis zur „Konkretisierung der missionarischen Verpflichtung als Beteiligung am gesellschaftlichen Wandel.“ (Werner 1993:90) Kim 1995:45-60 gibt auch kritischere Stimmen zu einer zu 'horizontalen' Auslegung der *Missio Dei* wieder. Vgl. zum Begriff der Säkularisierung, u.a. mit Bezug auf Friedrich Gogarten und Johannes Baptist Metz, Lübke 1965:117-127.

Ländern des Südens kritische Anfragen an diese (vor allem universalisierenden) Identifizierungen auf.³⁷⁴ Die Fortschrittsentwicklung wurde dort pessimistischer eingeschätzt und nachteiliger erlebt. Hier zeigten sich erste Anzeichen einer kontextuellen Bestimmung der *Missio Dei*.³⁷⁵ In den siebziger Jahren setzte sich diese Tendenz fort. „Widerspruch gegen den verborgenen Herrschaftscharakter einer globalen Säkularisierung“³⁷⁶ wird seitdem deutlicher formuliert. Dabei kam es aber nicht zu einem ‚Rückfall‘ in eine instruktionstheoretisch geprägte ‚Weltabwehr‘,³⁷⁷ sondern zu einem Widerspruchshandeln gegen Benachteiligung und Unterdrückung als Subjekte der Geschichte in der Welt. *Missio Dei* wurde nicht mehr als einfache Teilhabe an den großen gesellschaftlichen Entwicklungen verstanden, sondern auch als Solidarität und Widerstand gegen ihre unheilvollen Logiken und Auswirkungen. Sie wurde somit zunehmend aus kontextueller Perspektive betrachtet und unter dem Gesichtspunkt der Konfliktivität wie der Bereitschaft, sich auf die Wahrnehmung seitens der Peripherie einzulassen, gesucht.³⁷⁸ Der Gedanke des universalen Heils im Zuge weltweiter gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse wurde zugunsten einer kontextuellen Perspektive aufgegeben, die eine Kritik an den Kirchen des Nordens einschloss.³⁷⁹

³⁷⁴ Vgl. zu den (kultur-)theologischen Ursachen der Universalisierung westlicher Heilsvorstellungen Vogel-Mfato 1995:46-51.

³⁷⁵ Vgl. Werner 1993:108f. und Kim 1995:61-67. „Der *Missio Dei* Ansatz dient später als Ausgangspunkt für kontextuelle Theologie wie zum Beispiel die Minjung-Theologie in Korea und eine Theologie von unten wie beispielsweise ‚Pneumatologie von unten‘ bei Chung in Canberra 1991.“ (Kim 1995:115f.).

³⁷⁶ Werner 1993:119.

³⁷⁷ Eine ‚Verteufelung‘ der Säkularisierung war vor allem auf der Weltmissionskonferenz von Jerusalem (1928) betrieben worden. Vgl. Werner 1993:79-83 und Kim 1995:22-25.

³⁷⁸ Vgl. Werner 1993:142, 149-152 und Kim 1995:121-138, 157-181 (hier mit Hinweisen auf innerchristliche Auseinandersetzungen zwischen Vertretern vertikaler und horizontaler Interpretationen der *Missio Dei*).

³⁷⁹ „Die Protestbewegung nichtwestlicher Kirchen gegen globalisierende Denkschemata des Nordens, die hinter der in den 70iger Jahren geborenen Forderung nach einer theologisch reflektierten Kontextualisierung von Mission, Kirche und Ausbildung weit zurückbleiben, wird mit ausgelöst durch die Erkenntnis, daß das Hoffnungssymbol der ‚einen Welt‘ den Erfahrungen wachsender Polarisierung und Zerspaltung zwischen

Auch im säkularisierten Norden hat sich die optimistische Einschätzung der Säkularisierung gewandelt. Es wird nun eingeräumt, dass „sich auch die Kirchen des Nordens wegen des zunehmenden Säkularisierungsdrucks in missionarischen Situationen befinden“³⁸⁰.

Auffällig ist aber, dass in den Kirchen des Nordens weniger als in denen des Südens die jeweils eigene kontextuelle Herausforderung theologisch im Nachvollzug des kommunikationstheoretischen Modells beantwortet wird, sondern dass hier stärkere Tendenzen zu einem trotzigem instruktionstheoretisch geprägten Vorgehen auftreten. Als markantester Vertreter einer solchen Option kann Leslie Newbiggin gelten.³⁸¹ Er folgte in den sechziger Jahren noch optimistisch dem Säkularisierungsgedanken als Ausdruck und Voraussetzung von Entwicklung und gesellschaftlichem Wandel (zum Besseren). In den siebziger und achtziger Jahren, geprägt durch die Erfahrung einer nach Sinn suchenden jungen Generation in Europa, dem Horizont der Nuklearkatastrophe, dem Ausbleiben der Glücksversprechen des Fortschritts und einer absolut negativen Einschätzung des weiteren Krisenverlaufs in der europäischen Gesellschaft,³⁸² beginnt er eine kritische Revision der Aufklärung mit dem Ergebnis ihrer Ablehnung.³⁸³ Hier liegt nahezu zwangsläufig seine Konsequenz begründet, sich von einem kommunikationstheoretischen Modell der Theologie zu verabschieden, und zu einem voraufklärerischen Modell zurückzukehren. So setzt er sich mit dem Konzept des 'Dogmas' auseinander und fordert eine 'post-kritische Philosophie', die er als Einladung zu einem neuen Dogmatismus eröffnet.³⁸⁴

„What is now being proposed is that not just in the private world but also in the public world another model for understanding is needed; that this in turn requires the acknowledgment that our most fundamental beliefs

Völkern, Rassen und Klassen nicht mehr standhält. Die 'eine Welt' wird zum ideologischen Ausdruck eines längst überholten imperialen Weltbewußtseins.“ (Werner 1993:152).

³⁸⁰ Werner 1993:137.

³⁸¹ Vgl. Werner 1993:137f.

³⁸² Vgl. Newbiggin 1984:1-3.

³⁸³ Vgl. Newbiggin 1984:6-15.

³⁸⁴ Vgl. Newbiggin 1984:17-27.

*cannot be demonstrated but are held by faith; that it is the responsibility of the Church to offer this new model for understanding as the basis for a radical renewal of our culture; and that without such radical renewal our culture has no future. This is – if one may put it very sharply – an invitation to recover a proper acknowledgment of the role of dogma. It is an invitation to the Church to be bold in offering to the men and women of our culture a way of understanding which makes no claim to be demonstrable in the terms of 'modern' thought, which is not 'scientific' in the popular use of that word, which is based unashamedly on the revelation of God made in Jesus Christ and attested in scripture and the tradition of the Church, and which is offered as a fresh starting point for the exploration of the mystery of human existence and for coping with its practical tasks not only in the private and domestic life of the believers but also in the public life of the citizen.*³⁸⁵

Newbigins Rückkehr zur *Missio Dei* im Sinne einer bloßen Verkündigung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, wie sie in Schrift und Tradition bezeugt ist, stellt ein bewusstes Antiprogramm zu jedem 'weltlichen' Denken dar. Den westlichen Kirchen, die sich im Prozess der Säkularisierung eingerichtet haben, wirft er vor, weitgehend im Zustand eines fortgeschrittenen Synkretismus zu existieren.³⁸⁶ Dabei soll auch für ihn der Glaube nicht als Schlusspunkt des Verstehens gesehen werden, sondern als Ausgangspunkt für Fragen und weiteres Forschen. Er erhofft sich von einer Rückkehr zum Dogma eine Intensivierung des Dialogs mit der Welt. Dieser Dialog ist missionarisch, denn im „genuine dialogue it is the ultimate 'fiduciary framework' which is put at risk, and there is therefore always the possibility of that radical 'paradigm shift' which is called 'conversion'. [...] What I am pleading for is a genuinely missionary encounter with post-Enlightenment culture.“³⁸⁷ Hier wird deutlich, dass die als Antwort auf die neuerliche Verunsicherung durch die Säkularisierung revitalisierte instruk-

³⁸⁵ Newbigin 1984:27. In der heutigen katholischen Diskussion um die Vorschläge von Thomas Ruster zu einer neuen Didaktik des Religionsunterrichts spiegelt sich eine ähnliche Situation wie die hier vorgestellte. Vgl. Ruster 2000a, 2000b, 2001.

³⁸⁶ Vgl. Newbigin 1984:23.

³⁸⁷ Newbigin 1984:31.

tionstheoretische Missionsstruktur zum 'alten' Modell der Bekehrung und Weltverneinung als Ziel der Mission zurückkehrt.³⁸⁸

Diese Rückkehr zum instruktiv verstandenen Glaubensmodell ist aber in der Diskussion im ÖRK nicht selbstverständlich. Werner macht eine andere Lösung aus.

„Statt der Versuchung nachzugeben, sich völlig von der neuzeitlichen Entwicklung abzusetzen und 'sich ins Ghetto zurückzuziehen', wird deshalb die Erneuerung eines glaubwürdigen und verändernden Zeugnisses der Kirchen in säkularen Gesellschaften, eine Beteiligung am Versuch der Entwicklung einer überlebensfähigen neuen Kultur gefordert.“³⁸⁹

Dieser Weg führt die Reflexion der Kirchen im ÖRK über verschiedene Etappen. Die Verunsicherung im Rückblick auf die voreilige Identifikation des Säkularisierungsweges als eines Ausdrucks der *Missio Dei* löst eine Hinwendung zur Suche einer 'missionarischen Spiritualität' aus, die sich vor allem mit dem Fremd-Sein in der Welt befasst. Neben das erlebte Fremd-Sein in einer wieder kritisch wahrgenommenen Säkularisierung tritt die Einsicht in die Verpflichtung gegenüber der Schöpfung als gefährdeter Lebensgrundlage aller Menschen und damit letztlich ein Wechsel vom Vorrang des Denkens in der Kategorie einer als solcher eindeutig identifizierbaren

³⁸⁸ Werner versteht Newbigins Ansatz eher als Versuch, die westliche Kultur von innen heraus zu transformieren. Vgl. Werner 1993:151. Die Zielsetzung der Bekehrung, also die Absicht, Menschen aus modernen Denkstrukturen in einen dogmatischen Vernunftsrahmen im Sinne des 'fiduciary framework' zu holen, macht jedoch wenig Hoffnung auf eine innere Transformation der westlichen Kultur. Die Haltung einer alternativen Kultur als Konsequenz einer betonten Unvereinbarkeit der Vernunftmodelle von Aufklärung und Glauben steht eher im Vordergrund. Vgl. Newbigins 1984:31f.

³⁸⁹ Werner 1993:139 mit Blick auf die Weltmissionskonferenz von Santo Antonio (1989). Eine andere Interpretation von 'Getto' wird von Herwig Wagner vorgeschlagen. Mit Blick auf Luthers Unterscheidung der zwei Reiche hält er eine Mitarbeit an der vorläufigen Erhaltung der unvollkommenen Welt bis zur völligen Wiederherstellung durch Gott für theologisch sinnvoll. Diese Unterscheidung kann als Versuch gesehen werden, eine im Kern instruktionstheoretische Vorstellung von 'eigentlicher' Mission mit einer aktuell geforderten weltlich orientierten 'Mission' zu verbinden. Vgl. Wagner 1993:158-161.

Heilsgeschichte zur Kategorie des Lebens und des Schutzes der Lebensbedingungen für alle Menschen.³⁹⁰

Die verschiedenen Ansätze zur Erfassung der historischen, universalen oder kontextuellen Bedeutung(en) von *Missio Dei* zeigen die Schwierigkeiten dieser Konzeption. Allerdings spiegeln sie auch die je größere *Missio Dei*, die dem erkennenden und beherrschenden Zugriff der Kirchen entzogen bleibt. Außerdem zeigt die ökumenische Suche nach der eigenen Mission, dass die Offenbarung Gottes als Selbstmitteilung seiner Liebe nicht abgeschlossen, sondern als offenes Geschehen weltweit lebendig geglaubt wird und dadurch – gerade auch in der Umstrittenheit ihrer konkreten Bedeutungen – vor ihrer Verkürzung bewahrt bleibt. Um zum vollen Verständnis der *Missio Dei* zu gelangen, kommen die Christinnen und Christen nicht um die Auseinandersetzung mit der Vielfalt ihrer 'Missionen' herum.³⁹¹ Sie müssen ihre unterschiedlichen Erfahrungen teilen, Konflikte über die Bedeutung des Glaubens aushalten, 'Lerngemeinschaft Weltkirche'³⁹² sein, um den Glauben an die größere und unberechenbare Liebe Gottes nicht aufzugeben.

4.2 Katholische Missionstheologie: Weltauftrag oder Ekklesiozentrik

Parallelen zu den verschiedenen missionstheologischen Konzepten der *Missio Dei* lassen sich auch für die katholische Missionstheologie aufzeigen. Auch hier spielt das Verständnis des für die Mission vorausgesetzten religiösen Wissens eine entscheidende Rolle.

Das Konzept der *Missio Dei* im Sinne der Teilnahme am Heilshandeln Gottes hatte direkte Auswirkungen auf die katholische Theologie. David Bosch macht eine starke Beeinflussung katholischer Theologen vor allem durch die Arbeiten von Johannes Christiaan Hoekendijk aus, wobei er

³⁹⁰ Vgl. zur Vollversammlung von Canberra (1991): Werner 1993:141-144.

³⁹¹ Vgl. Gensichen 1971:55-57. Zur Rede von 'Missionen' als Ausdruck verschiedener kirchlicher Expeditionen zur Verbreitung eines instruktionstheoretisch geprägten Glaubens vgl. Collet 1999.

³⁹² Vgl. Piepel 1993.

mehrfach auf die Missionstheologie Ludwig Rüttis anspielt.³⁹³ Rütüti zeigt aus katholischer Sicht in starker Anlehnung an die protestantische, vom Gedanken der *Missio Dei* geprägten Missionstheologie einen durch die Fundamentaltheologie von Johannes Baptist Metz orientierten Versuch, Mission von einem geschichtlichen Offenbarungsverständnis her zu denken.³⁹⁴ Er lehnt Mission als Praxis reiner Wissensverbreitung ab, die bloß auf einen in der Vergangenheit liegenden Wissensbestand der Kirche rekurrieren würde.³⁹⁵ In diesem Konzept würden Glaube und Heil lediglich 'dualistisch'³⁹⁶ zur Welt hinzu treten.³⁹⁷ Rütüti versteht hingegen Welt als Geschichte, was es ihm ermöglicht, „das Dilemma eines 'rein innerweltlich' und eines reli-

³⁹³ Vgl. Bosch 1980:29, 37-39, 178, 185.

³⁹⁴ Vgl. Rütüti 1972. David Bosch rechnet Rütüti zum 'ökumenischen Flügel' unter den Missionstheologen. Den alternativen Flügel sieht er durch evangelikale Theologie vertreten. „It is striking that the dividing line does not only separate Protestants, but also Roman Catholics, into two 'camps'. The terminology 'evangelical' - 'ecumenical' is not current among Roman Catholics, but the dynamics are the same.“ (Bosch 1980:29).

³⁹⁵ Rütüti macht die Weise des Rückbezugs auf das religiöse Wissen explizit als Ursache ekklesiozentrischer Missionstheologie aus. Entsprechend fasst Dietrich Wiederkehr zusammen: „Treue zum Ursprung, Identität mit dem Anfang, höchstens evolutive Entfaltung dessen, was von Anfang an gegeben war, Beständigkeit der Botschaft und Strukturen: dies alles legte jetzt die Mission auf den Anfang fest. Die Mission, von der die Kirche über ihre jeweilige Gegenwart hinausgedrängt werden könnte, wurde so der traditionsbestimmten Apostolizität untergeordnet; sie war einfach die Verlängerung der innerkirchlichen Perspektive nach außen.“ (Wiederkehr 1974:82 und vgl. ebd., 88f.).

³⁹⁶ Vgl. zu den verschiedenen Ebenen des Dualismusvorwurfs Rüttis: Waldenfels 1973:206f.

³⁹⁷ Der „Bezug zur Welt als Geschichte ist sowohl für den Glaubensvollzug (*fides qua*) als auch für den Glaubensinhalt (*fides quae*) konstitutiv. Er kommt nicht erst nachträglich hinzu, als sei der geschichtliche Aspekt nur die eine 'diesseitige', 'menschliche' Seite einer vorgängig und an sich geschichtstranszendenten, unveränderlichen und ewigen Wahrheit und Wirklichkeit. Darum genügt es auch nicht, auf den 'Ereignischarakter' der biblisch-christlichen Offenbarung etwa im Unterschied zu nichtchristlichen Religionen zu verweisen. Auch wenn in diesem Sinne von Geschichtlichkeit, Heilsgeschichte und Heilsplan gesprochen wird, kann das Verständnis von Offenbarung und Heil dennoch ungeschichtlich sein: Geschichte ist dann nur verstanden als ein formales Schema des zeitlichen Ablaufs, in welches sich auch das Heilsgeschehen einfügt, aber als eine Sondergeschichte und ohne unmittelbaren Bezug zu den konkreten geschichtlichen Prozessen.“ (Rütüti 1992:179 und vgl. Rütüti 1972:179-185 und Collet 1984:232).

giös-jenseitig ausgerichteten Denkens und Handelns und damit die falsche Alternative von Weltauftrag und Mission im Ansatz zu überwinden.³⁹⁸ In dieser falschen Alternative macht er nämlich den Ursprung einer ekklesiozentrischen Verengung des Missionsverständnisses aus, wie er es im 'klassischen Missionsverständnis' findet.³⁹⁹ Rütli skizziert ein solches Missionsverständnis unter den Stichworten ekklesiozentrisches Missionsverständnis⁴⁰⁰, Apostolizität⁴⁰¹ und Einschränkung auf biblisches Wort und Sakrament⁴⁰². Im Blick auf das hier zugrunde liegende Verständnis religiösen Wissens zeigt sich ein klares instruktives Modell, das die Kirche zugleich als Vermittlungsinstitution, als Konservierungsinstitution und als Wirkungsbereich des religiösen Wissens begreift. Rütli fasst dieses ekklesiozentrische Missionsverständnis zusammen:

„Das ekklesiozentrisch-expansive Modell beruht auf der Grundannahme, daß die Kirche die endgültige Heilsinstitution und Heilsgemeinschaft ist. Alles für das Heil Entscheidende geschieht in der Kirche oder als Kirche. Dieses kirchliche Heilsgeschehen ist zentriert und strukturiert durch die sakramental-hierarchische Vermittlung. Der Missionsauftrag im ganzen vollzieht sich gemäß dieser Vermittlungsstruktur. Es können und sollen zwar 'alle Christen Missionare' sein, aber nur entsprechend ihrer Stellung und ihrer Möglichkeiten innerhalb der hierarchischen Ordnung der Kirche; deshalb sind die eigentlichen Missionare die geweihten Amtsträger – Papst, Bischöfe, Priester –, da sie allein die zentralen Funktionen der autoritativen Wortverkündigung und der Sakramentenspendung ausüben können, während die Laien ihre Missionsaufgabe erfüllen, indem sie die amtliche Mission durch Gebet und Geld

³⁹⁸ Rütli 1972:179. „Damit soll weder der Glaube auf (bestehende) Welt 'reduziert', noch ein universaler Anspruch neu aufgelegt werden, in dem Theologie sich als alles umfassende Wissenschaft versteht und die Kirche alle Lebensbereiche ihrer Vormundschaft unterwirft.“ (Rütli 1972:180).

³⁹⁹ Congar teilt zwar die Grundzüge der Kritik an einigen Konsequenzen des klassischen Missionsverständnisses, macht aber auch Vereinfachungstendenzen bei Rütli aus, die nach weiterer Differenzierung verlangten. Vgl. Congar 1973:359f.

⁴⁰⁰ Vgl. Rütli 1972:25-37.

⁴⁰¹ Vgl. Rütli 1972:37-50.

⁴⁰² Vgl. Rütli 1972:50-62 und vgl. auch Wiederkehr 1974:81-83.

*unterstützen, als 'Laienbelfer' im 'weltlichen' Vorfeld der Mission mitarbeiten oder ihren spezifischen 'Weltauftrag' wahrnehmen. Die 'spezifisch missionarische Tätigkeit' zielt dementsprechend auf Werbung und Vorbereitung zum Eintritt in die Kirche, da die Kirchengliedschaft die Voraussetzung für die Teilnahme am 'sichtbaren' und 'authentischen' Heilsgeschehen ist und alles Weitere im Innenraum der Kirche folgt. Diese missionarische Tätigkeit ist daher im wesentlichen ein sakramental-hierarchischer Akt, nämlich Katechese und Taufe; sie kann als Amtshandlung auf der Grenze zwischen Kirche und 'Welt' betrachtet werden. Wenn weniger die Einzelbekehrung, sondern die Errichtung der Kirche als Missionsziel betont wird, ändert sich nichts an diesem Grundmodell; es wird nur der Akzent auf eine andere Phase der institutionellen Heilungsvermittlung gelegt.*⁴⁰³

Als Ausweg aus dem dualistischen Offenbarungs-, Kirchen- und Missionsverständnis formuliert Rütli ein Verständnis von Offenbarung, das Offenbarung vornehmlich als Zukunftsverheißung Gottes begreift, die in der Gegenwart ein Hoffnungswissen⁴⁰⁴ ermögliche, das von sich aus zu einer Sendungspraxis der Christinnen und Christen hinführe. Mission ist bei Rütli also die Praxis aus einer Hoffnung auf eine von Gott verheißene Zukunft, die sich unter den je neuen kontextuellen Gegebenheiten immer neu und 'experimentell' entfalten muss. Kirche wird in diesem Modell des Verständnisses von Mission als Instrument der Praxis dieser Verheißungshoffnung verstanden, die in funktionaler und den geschichtlichen Umständen je neu institutionell entsprechen müssender Zuordnung zur Verheißung steht. Auch für dieses Modell soll Rütli mit einem längeren Zitat zu Wort kommen:

„Das welthaft-exzentrische Modell beruht auf einem Heilsverständnis, wonach sich der verheißene universale Schalom bereits jetzt geschichtlich-welthaft realisieren soll. Die Welt als Geschichte ist der Ort, wo das Heil auf dem Spiele steht. Dieses Heil für die Welt kommt nicht durch exklusive Vermittlung in der Kirche, aber die Kirche steht als ganze im

⁴⁰³ Rütli 1972:288.

⁴⁰⁴ „Der Offenbarung als Verheißung entspricht der Glaube als Hoffnungswissen.“ (Rütli 1972:84).

Dienste des welthaften Schalom. Darum ist die Kirche von vornherein 'offen': sie betrachtet sich selbst als Teil der Welt, als solidarisch mit den Nöten der Betroffenen und mit den Bemühungen der Engagierten. Auf die welthafte Sendung in der konkreten Situation hin formiert und organisiert sich jeweils Kirche; nach diesem Kriterium sind auch alle Ämter und Ordnungen der Kirche zu definieren und zu gestalten.⁴⁰⁵ Die 'offene Kirche' kennt viele Arten und Stufen der Zugehörigkeit und der Zusammenarbeit mit Nichtchristen; die Kirchenzugehörigkeit und dementsprechend die 'Bekehrung' von Menschen stellt kein primäres Ziel und darum auch kein primäres Organisationsprinzip für die Sendung dar, auch wenn selbstverständlich die Einladung zur vollen 'Nachfolge Christi' und zur vollen Teilnahme an der christlichen Sendung immer wieder an die Menschen gerichtet wird.⁴⁰⁶

Die Anlehnung an das missionstheologische Modell der *Missio Dei* tritt bei Rütli deutlich hervor.⁴⁰⁷ Allerdings gibt es auch ein kleineres Moment der Unterscheidung. So betont Rütli vor allem die Offenbarung Gottes im Modus der Verheißung für die Zukunft, die für die Gegenwart nur in der Praxis der Menschen aufgrund ihres Verheißungswissens Relevanz entfaltet, während der Gedanke der *Missio Dei* die handelnde Gegenwart Gottes in der aktuellen Geschichte⁴⁰⁸ und ihren Kontexten stark macht und damit die

⁴⁰⁵ Wiederkehr fasst die institutionellen Konsequenzen eines dualistisch geprägten, instruktionsgeleiteten Missionsverständnisses im Blick auf die Stellung des Laien zusammen: „Dieser ist gespalten durch eine Zweipoligkeit, insofern er einerseits der Sendung durch die Hierarchie untergeordnet wird, andererseits aber einen Weltauftrag wahrzunehmen hat. Die scheinbar klare Arbeitsteilung in einen spirituellen Auftrag des Klerus in der 'animation' der Laien und den Weltauftrag der Laien reproduziert den Dualismus der traditionellen Mission.“ (Wiederkehr 1974:89).

⁴⁰⁶ Rütli 1972:288f. Vgl. Bosch 1980:185. Johannes Dörmann setzt sich insbesondere mit dieser Ekklesiologie Rütlis scharf ablehnend auseinander. Er sieht darin einen Angriff „gegen das Wesen der Kirche überhaupt. Durch das 'verheißungs-geschichtliche' Offenbarungs- und Sendungsverständnis wird die katholische Kirche liquidiert.“ (Dörmann 1973:359 und vgl. die Duplik auf die Replik Rüttilis: Rütli 1974 (zu Dörmann 1973) und Dörmann 1975).

⁴⁰⁷ Vgl. dazu Wiederkehr 1974:87.

⁴⁰⁸ Congar fasst das Konzept kurz zusammen. Die „christliche Verantwortung gegenüber der Welt und ihrer Zukunft ist demnach ein Dienst der 'missio dei': ein Begriff den R.

Welt der Gegenwart zum Ort theologaler⁴⁰⁹ Bedeutung erklärt. Hier folgt Rütli mit seiner Betonung der *Zukunfts*verheißung unter der Chiffre des Schalom⁴¹⁰ stärker einer theologischen Vorsicht, die in der Linie eines 'eschatologischen Vorbehalts' (Metz) eine materiale *Gegenwarts*bestimmung Gottes umgeht.⁴¹¹ Allerdings liegt hier auch die Rückfrage Collets begründet, ob es genüge, „den Menschen universalen Schalom zu verheißeln, ohne gleichzeitig zu sagen, wie denn in der Gegenwart die leidvolle Wirklichkeit angenommen werden kann (denn ein Gott der Zukunft bzw. der Verheißung, der nicht auch der Gegenwart mächtig ist, vermag wohl kaum Hoffnung zu entfachen)?“⁴¹²

Ähnlich wie im Bereich der protestantischen Theologie finden sich auch in der katholischen Theologie missionstheologische Modelle, die sich strikt gegen ein kommunikationstheoretisch begründetes missionarisches Handeln wenden, wie es das Konzept der *Missio Dei* (in der Linie der trinitarisch-heilsgeschichtlichen Interpretationen) impliziert. Dieter Hatstrup bei-

[Rütli] von K. Barth und J.C. Hoekendijk übernommen hat [...], ein Begriff, den man nicht im Sinne der 'göttlichen Sendungen' verstehen darf, sondern einfach im Sinne des Handelns Gottes in der Welt.“ (Congar 1973:356).

⁴⁰⁹ Zum Begriff 'theologal' siehe Sobrino 1998:43-60.

⁴¹⁰ „Der Inhalt der *Missio Dei* wird mit dem biblischen Begriff des Schalom näher bestimmt. Damit soll das Messianische als der ursprüngliche Zusammenhang der Mission wieder deutlich gemacht werden.“ (Rütli 1972:188).

⁴¹¹ Vgl. Rütli 1972:189 und vgl. den Hinweis auf den Einfluss Hans-Georg Gadamers für die Begründung der inhaltlichen Unbestimmtheit des Schaloms in der Rezension Schlettes: Schlette 1975:16 ff. Rütli skizziert eine Gegenwarts Konkretisierung des Schalom für das Handeln der Träger des Hoffnungswissens vor allem ex negativo, wenn er Schalom erklärt als „Leitwort sozialer Prozesse, permanenter Sozialkritik und Sozialreform, nicht aus einer prinzipiellen Neuerungssucht, sondern aus gegebenem Anlaß, wo Lebensmöglichkeiten und -rechte einzelner Menschen oder Gruppen durch die bestehenden Verhältnisse unterdrückt werden. Als solcher ist der Prozeß des Schalom universal; er soll sich auf alle Lebens- und Weltbezüge ausweiten.“ (Rütli 1972:189 und vgl. Dörmann 1973:353).

⁴¹² Collet 1984:244 und vgl. dazu auch Waldenfels 1973:207-209 und zu Waldenfels wiederum Rütli 1974:302. Gerl-Falkovitz betont angesichts dieser Fragestellung: „Christliche Botschaft formuliert reale Gegenwart. Schon im real Endlichen, ja im Leiden, thematisiert sie das Anwesendsein Gottes.“ (Gerl-Falkovitz 2004:226).

spielsweise sieht die wesentliche Dimension einer neuen Evangelisierung in Europa in einer weltabgewandten, nicht rational vermittelten, sondern dezisionistisch motivierten Hinwendung zum Evangelium als dem Ergebnis einer freien Gewissensentscheidung.⁴¹³ Das Evangelium gilt als 'heilige Schrift', als 'Wort Gottes' im unmittelbaren, instruktiven Sinn. Dem Lehramt fällt dabei die Aufgabe zu, die richtige Interpretation des vorliegenden Wissenskanons zu definieren, denn das Wort der Schrift könne sich „gegen seine Interpreten nicht wehren, während die mitlebende Autorität von Papst und Bischöfen sich gelegentlich zur Wehr setzt und sagt: So nicht!“⁴¹⁴ Vor diesem Hintergrund wird die Plausibilisierungspraxis, die Hatstrup vor schlägt, verständlich:

*„An die Stelle des Milieus tritt der Papst. [...] In ein Milieu wird man hinein geboren, für den Papst kann [man] sich in der heutigen Welt nur frei entscheiden. Mit dem Papst ist Rom, das Lehramt, alles Zentralisierende, das wir in gesteigerter Form in der Neuzeit erlebt haben, gemeint. Außen oder in der Welt hat der Papst an Einfluß verloren, in der Kirche war er in den 2000 Jahren nie so wirksam wie heute.“*⁴¹⁵

Die enge Anbindung an den Papst gilt als diejenige Weise sozialer Plausibilisierungspraxis, die am ehesten eine fehlerfreie Weitergabe des religiösen Wissens gewährleistet.

„Die Einheitlichkeit des Glaubens ist dabei zentral. Wenn es wesentliche verschiedene Deutungen des Evangeliums gäbe, dann wäre ich aus der Konsumentenhaltung noch nicht heraus getreten, in der das Ich sich selbst der alleinige Richter ist, das in der Gefahr ist, nur seinem eigenen Interesse zu dienen. Eine mitlebende Autorität in der Deutung der biblischen Offenbarung kann mich davon befreien, mein Gewissen für die Quelle der Wahrheit zu halten. Mein Gewissen ist nicht die Wahrheit. [...] Die Wahrheit ist die Gegenwart Gottes, das Leben für alle.“

⁴¹³ Vgl. Hatstrup 2003:123f. Für Hatstrup gilt, ähnlich wie für Newbiggin, eine starke aufklärungsfeindliche Tendenz. Hatstrup verbindet diese Tendenz mit einer Kritik an der Ökonomisierung des Denkens. So fordert er die „Wahrheit des Glaubens gegen die Weltmacht des Interesses“ (Hatstrup 2003:122) zu positionieren.

⁴¹⁴ Hatstrup 2003:114.

⁴¹⁵ Hatstrup 2003:123f.

*Der Papst und das Gewissen sind seine Organe, das eine innen, das andere außen.*⁴¹⁶

Die Positionen von Rütli und Hattrup zeigen auch für den Bereich katholischer Theologie in exemplarischer Deutlichkeit die Relevanz der jeweiligen Offenbarungs- bzw. Wissenskonzepte für das Verständnis von Mission und dessen implizite ekklesiologische Konsequenzen.

⁴¹⁶ Hattrup 2003:124.

II. Missionsverständnis in kirchlichen Stellungnahmen

1. Der Wandel des Missionsverständnisses in den Kirchen

Im vorangegangenen Kapitel wurden schon Tendenzen missionstheologischer Entwicklungen deutlich gemacht. Dabei stand die Rückfrage im Hintergrund, inwiefern das wissenssoziologische Religionsverständnis geeignet ist, eine Hilfe für ein kritisches 'Selbst-Verständnis' der Mission der christlichen institutionalisierten Religion darzustellen. Im Folgenden sollen konkrete Aussagen der Kirchen über Mission – nach einer kurzen ökumenischen und historisch begründeten Übersicht vor allem die Lehraussagen der katholischen Kirche – vorgestellt und dabei wissenssoziologisch interpretiert werden.

1.1 Missionstheologische Überlegungen der ökumenischen Weltmissionskonferenzen bis 1963

Im Bereich der protestantischen bzw. nichtkatholischen Ökumene gab es schon lange vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil der katholischen Kirche eine sich verändernde Sicht auf Kirche und Mission. Die Reihe der Weltmissionskonferenzen des Internationalen Missionsrates (IMR) und später des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) lassen wichtige ekklesiologische und missiologische Erkenntnisschritte deutlich werden.¹ Diese sind stets mit bestimmten Vorstellungen über das Verständnis vom eigenen religiösen Wissen und die Konsequenzen für die kirchliche Wissensverwaltung im missionarischen Kommunikationsprozess gekoppelt und sollen kurz in den Blick genommen werden.

1.1.1 Edinburgh

In Edinburgh trat 1910 die erste Weltmissionskonferenz zusammen. Diese Konferenz gilt als „Geburtsstunde der neuzeitlichen ökumenischen Bewe-

¹ Vgl. Üffing 1994:21.

II. Missionsverständnis in kirchlichen Stellungnahmen

gung“², obwohl weder Vertreter der orthodoxen Kirchen noch der katholischen Kirche vertreten waren und von einer angemessenen Anwesenheit von Vertreterinnen und Vertretern der so genannten Missionsländer keineswegs die Rede sein konnte. Die Weltmissionskonferenz befasste sich mit dem Thema der Mission überwiegend pragmatisch und klammerte gerade vor diesem Hintergrund konfessionelle und theologische Fragen aus.³ Entsprechend wurde der Zusammenhang von Kirche und Mission überwiegend soziologisch verstanden.⁴ Dennoch traten auch theologische Überzeugungen zutage. So wurde insbesondere zwischen der angelsächsischen und der deutschen evangelischen Theologie ein Streit um die missionarische Rolle der Kirche geführt. Während vom amerikanischen Anglikanismus eine ökumenische Grundeinstellung⁵ ausging, die die Reich-Gottes-Orientierung der Mission ins Zentrum stellte, konnte der Leitgedanke der deutschen Missionstheorie mit dem Stichwort der Kirchenpflanzung beschrieben werden. Diese ekklesiozentrische Sichtweise konnte in Edinburgh unter Zuhilfenahme des ekklesiologischen Konzepts der 'Volkskirche' (also letztlich der Identität von Kirche und Reich-Gottes) integriert werden.⁶ So wurde jedoch die Mission der Kirche nur pragmatisch, nicht aber theologisch begründet, und somit die theologische Frage nach Mission unbeantwortet gelassen, „da am Ende der Mission eine christianisierte Welt stehen wird, die Mission also nur eine zeitweise Aufgabe der Kirche ist. Auf der anderen Seite wird Christsein und Missionarsein schlechthin identisch gesehen. Die Mission gehört demnach doch zum Wesen des Christen und damit zum Wesen der als Zusammenschluß gläubiger Christen gesehenen Kirche.“⁷

Damit hat die Konferenz von Edinburgh den für die kommenden Jahrzehnte wichtigen Unterschied im missionarischen Selbstverständnis zwischen kontinentaleuropäischen (deutschen) und angelsächsischen (amerika-

² Kappes 1998:19.

³ Vgl. Kappes 1998:20 und Üffing 1994:21.

⁴ Vgl. Günther 1970:19-26

⁵ Vgl. Kappes 1998:20.

⁶ Vgl. Günther 1970:12-16. Als Programmwort der Konferenz von Edinburgh galt der Ruf 'Evangelisierung der Welt in dieser Generation!' Vgl. dazu Bosch 1980:159-161.

⁷ Günther 1970:25.

nischen) Missionsvorstellungen schon erkennen lassen. Die kontinentale Position koppelt letztlich das Heil an die Kirche und ihren Entfaltungsraum⁸, während die amerikanische Haltung es erlaubt, konfessionelle und institutionelle Grenzen zu sprengen.

1.1.2 Jerusalem

Die folgende Weltmissionskonferenz⁹ in Jerusalem (1928) erweiterte die phänomenologische Wahrnehmung der Mission über die geografische Sichtweise um missionarische Perspektiven auf „religiöse, kulturelle, soziale und rassische Bereiche“¹⁰. Diese Öffnung muss in Zusammenhang mit der angelsächsischen Idee des 'Social Gospel' gesehen werden. Mit dem Social Gospel war der Gedanke verbunden, die zivilisatorischen Errungenschaften der christlichen (nordamerikanischen) Kultur zum Inhalt der Mission zu erheben. Im Vordergrund der Zielperspektive einer 'besseren Welt' lag die Forderung nach der unbedingten Anerkennung der Würde und der Entfaltungsfreiheit der individuellen Persönlichkeit jedes einzelnen Menschen. So hat sich ein angelsächsisch geprägter Kulturoptimismus entfaltet, der den durch die zurückliegende Weltkriegserfahrung im kulturellen Selbstbewusstsein gekränkten kontinentalen Europäern nicht entsprach. Die im Social Gospel anvisierte 'Aufrichtung des Königreiches Christi auf Erden' wurde von den Amerikanern ausdrücklich als gesellschaftliche Aufgabe der Kirchen interpretiert.¹¹ „Die Kirche erhielt im Social Gospel demnach etwas Aktives, Kämpferisches. War sie im Pietismus der Rückzugsort der Frommen, so wurde sie hier zum eigentlichen Angriffszentrum. Sie schafft

⁸ Vgl. die Rede vom Exterritorialismus bei Werbick 1992:50.

⁹ Günther macht darauf aufmerksam, dass es sich bei den Konferenzen nach Edinburgh im Grunde nicht mehr um offene Weltkonferenzen von Missionsfachleuten handelte, sondern um „Routinesitzungen des Internationalen Missionsrates, gewöhnlich Vollversammlungen, deren Mitgliederzahl, um den repräsentativen Charakter der Konferenz zu unterstreichen, durch berufene außerordentliche Mitglieder erheblich erweitert wurde.“ (Günther 1970:27) Der Begriff 'Weltmissionskonferenz' hat sich aber eingebürgert und wird im Folgenden beibehalten.

¹⁰ Günther 1970:29.

¹¹ Vgl. Günther 1970:30ff.

die christliche Zivilisation, d.h. sie richtet das Reich Gottes auf. Zugleich aber verwirklicht sie dieses Reich Gottes schon in sich.¹² Religiöses Wissen wird hier mit kulturellem (us-amerikanischem) Zivilisationswissen gekoppelt und identifiziert. Kirche fungiert dabei als Agentur für die Expansion dieses kulturell-religiösen Wissens. Christliches religiöses Wissen soll also im 'Huckepack-Verfahren' mit der Ausdehnung westlich-zivilisatorischen Wissens und seiner institutionellen Möglichkeiten vermittelt werden. Die Frage der Identität eines spezifischen christlichen Wissens und seiner gegebenenfalls ideologiekritischen Funktion wird nicht gestellt.

Aus europäischer Sicht wurde dagegen kulturpessimistisch die Erfahrung des Säkularismus angeführt, um eine voreilige Verbindung religiöser und kultureller Sendung zu unterbinden.¹³ Damit wurde implizit eine missionarische Herausforderung für den eigenen – europäischen – Kontext formuliert, in der man Kirche als exklusive Gegenwelt zur herrschenden Kultur verstand.¹⁴

Während die amerikanische Haltung eine Auseinandersetzung mit der (eigenen) Kultur unnötig machte, und Glaubenswissen als Kulturwissen verstanden wurde (Kirche und amerikanische Kultur sind Heilsorte), unterminierte der europäische Ansatz die Kommunizierbarkeit des Evangeliums, indem eine positive Anknüpfung an die Welt nicht erwartet oder versucht wurde (Kirche ist Heilsort außerhalb jeder Kultur).

Für das Verhältnis von Kirche und Mission wurde neben dieser ekklesiozentrischen Radikalisierung im Missionsdenken noch eine weitere Entwicklung deutlich: Die verstärkte Selbstständigkeit der jungen Kirchen, nationalkirchliche Aufbrüche und die Einsicht, dass es weltweit keine geografischen Orte ohne die zumindest theoretische Präsenz der Kirchen mehr gab, führte zur Aufgabe der Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Mission. Auch die Erkenntnis, dass mit dem 'Säkularismus' eine globale Herausforderung gegeben war, musste zu einem beginnenden Verwischen der Unterschiede zwischen sendenden und empfangenden Kirchen führen.¹⁵

¹² Günther 1970:40.

¹³ Vgl. dazu Bosch 1980:161-167.

¹⁴ Vgl. Berger 1991:24 und Luckmann 1991:71f.

¹⁵ Vgl. Günther 1970:35-37, 41f. Günther macht gleichzeitig darauf aufmerksam, dass praktische Konsequenzen aus den neuen Erkenntnissen noch nicht gezogen wurden.

1.1.3 Tambaram

Die Weltmissionskonferenz von Tambaram (Indien, 1938) sah sich wiederum mit neuen Herausforderungen konfrontiert. Diese lassen sich einmal mit dem Stichwort der Bedrohung der Kirche im nationalsozialistischen Deutschland und der Zugehörigkeit aller deutschen protestantischen Missionswerke zur Bekennenden Kirche umschreiben¹⁶ und zum anderen mit der programmatischen Wahl des Tagungsortes in Indien, d.h. im Territorium einer 'jungen' Kirche.¹⁷

Im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und der Rolle der dialektischen Theologie unter dem Einfluss Barths entwickelte sich in Tambaram ein Streit zwischen der deutschen/kontinentalen Theologie und der liberalen Theologie aus dem angelsächsischen Bereich. Das Verhältnis zwischen Kirchen und politischen Kräften wurde unterschiedlich erlebt und eingeschätzt.¹⁸ Interessant ist die Auffassung Hendrik Kraemers, der die missionarische Situation in den säkularisierten Ländern Europas ausdrücklich benannt und alte christliche Gebiete als Orte missionarischer Herausforderung klassifiziert hat.¹⁹ Vor dem Hintergrund der Erfahrung der (deutschen) Kirche scheint die kulturpessimistische Position aus Jerusalem untermauert. Das eigene kirchliche Selbstbild als Trägerin des Wortes Gottes, das von der Welt nicht gehorsam gehört wird, kreist um das Motiv des Leidens. Die dialektische Theologie wurde somit durch die Erfahrung der Bekennenden Kirche gestärkt, was zu einer sich steigernden Inkompatibilitätserwartung des Wortes Gottes mit der Welt führte.

¹⁶ Die gemeinsame Abwehrhaltung von Kirchen und Missionsgesellschaften gegenüber dem nationalsozialistischen Staat führte zu einer Annäherung. „Aber nicht nur der gemeinsame Kampf führte Mission und Kirche zusammen, sondern der Kirche mußte die Mission als Korrektiv und Bekenntnishandlung umso wichtiger werden, je mehr auch in ihren Reihen die Betonung des Völkischen Eingang fand.“ (Günther 1970:50, vgl. die kritischere Sicht bei Schäfer 2001a).

¹⁷ Vgl. Üffing 1994:2 ff.

¹⁸ Vgl. Günther 1970:45-48.

¹⁹ Kraemer sprach vom Säkularismus, den er von Säkularisierung ausdrücklich unterschied. Vgl. Kraemer 1940, Margull 1959:236 und Üffing 1994:2 ff.

II. Missionsverständnis in kirchlichen Stellungnahmen

Als ekklesiologische Konsequenz der dialektischen (Missions-)Theologie fasst Günther zusammen: „Weil Gottes Wort missionarisch ist, die Kirche aber Trägerin dieses Wortes, gehören Mission und Kirche zusammen.“²⁰

Auch der Tagungsort brachte die Frage nach der Stellung der Kirche im Kontext der Mission wieder hervor. Erstmals gab es Versuche, die bisherige pragmatisch-soziologische Sichtweise zu verlassen und explizit theologische Überlegungen anzustellen. Diese betonten vor allem den grundlegenden Erhalt der Kirche durch Gott in Wort und Sakrament, die missionarische Bedeutung der Ortskirche als Trägerin der konkreten Kommunikation des Evangeliums und schließlich das Festhalten an der Andersartigkeit der Kirche gegenüber der Welt, die zu einer theologischen Begründung der Leiden der Kirche (z.B. im politischen Verfolgungskontext) und zu einer Ablehnung nationalkirchlicher Modelle führt.²¹

Die Aufwertung der jungen Kirchen wird in der Folge des (implizit) instruktiv formulierten Glaubensverständnisses theologisch darin gesehen, dass sie in ihrem Kontext als Kirche den alternativen Ort der Rettung aus der Welt darstellen. So wird, in Folge einer Wissensbestimmung der christlichen Kirchen im Sinne instruktiv verstandenen Wissens und seiner institutionellen Verwaltung im Sonderraum der Kirchen, Kontextualität nur negativ bestimmt als kulturell spezifische Erfahrung des Andersseins der Kirche gegenüber der Welt. Glaube und Kirche bleiben weltweit gleich, während die Erfahrungen der Andersheit von Glaube und Kirchen gegenüber den Wissensbeständen und deren gesellschaftlichen und kulturellen Institutionalisierungen in den verschiedenen Kontexten unterschiedlich sind. Hier zeigt sich ein Zwang zu 'negativer' Kontextualisierung, wenn nämlich ein monolithisch verstandener Glaube und die Kirche mit unterschiedlichen Welterfahrungen so konfrontiert werden, dass lediglich Abgrenzung und Unvermittelbarkeit als Handlungsmuster zur Verfügung stehen.²²

²⁰ Günther 1970:49.

²¹ Vgl. Günther 1970:52-61. Günther nennt auch den von deutschen Theologen eingebrachten Gedanken der eschatologischen Dimension der Kirche, der jedoch in Tambaram nicht aufgenommen worden sei.

²² Bosch nennt den Begriff 'prophetic office' als Kernverständnis missionarischen Zeugnisses in einer vorwiegend durch Ablehnung charakterisierten Beziehung von Kirche und Welt. Vgl. Bosch 1980:167f.

1.1.4 Whitby

Nachdem die Konferenz von Whitby (Kanada, 1947) zunächst die in Taram angeklungene weltweite Existenz der Kirche betonte, wurde der Schwerpunkt vor allem auf die internationale zwischenkirchliche Zusammenarbeit unter dem Schlagwort 'Partners in Obedience' gelegt.²³ Ökumenische Zusammenarbeit sollte unter dem Paradigma der 'Solidarität unter dem Kreuz' verstanden werden.

Insgesamt wird bis zu diesem Zeitpunkt vor allem eine konfrontative Haltung zur Welt beschrieben. Mission erscheint als Sonderaufgabe der Kirche und ist auf Kirche als Ort des Heils hin orientiert. Eine eigene theologische Begründung gibt es für Mission nicht; nur eine funktionale Zuordnung zur Kirche als dem Heilsort. Mission kann hier als Praxis der Einwerbung in die Kirche und ihre kognitiven Strukturen verstanden werden, was nur als Ablösung von den kulturell herrschenden kognitiven Strukturen des jeweiligen Kontextes geschehen kann. Konversion ist der radikale Wechsel der Konversationsgemeinschaft, mit der naheliegenden Konsequenz des Leidens unter den Nachteilen des Auszugs aus der bisherigen Welt.

1.1.5 Willingen

1952 wurde die Weltmissionskonferenz in Willingen (Deutschland) durchgeführt. Diese Tagung kann als die bis dahin am meisten theologisch argumentierende Missionskonferenz gelten. Hier entzündete sich eine Debatte über den Sinn der Mission überhaupt.²⁴ Das Verbot der westlichen Mission in China, die massiv einsetzende Entkolonialisierung und die fortschreitende Säkularisierung führten zu einer selbstkritischen Sicht auf Mission.²⁵ Theologisch wurden diese 'Rückschläge' sogar als Gericht Gottes über die

²³ Vgl. Günther 1970:67-73.

²⁴ Vgl. Günther 1970:74. Schon bei der Gründung des ÖRK (Amsterdam, 1948) wurde die Unterscheidung von äußerer und innerer Mission abgelehnt. Dieses Vorgehen wurde vom Internationalen Missionsrat während der Weltmissionskonferenz in Willingen übernommen. Vgl. zu diesem Zusammenhang: Üffing 1994:22.

²⁵ Vgl. Bosch 1980:178f.

II. Missionsverständnis in kirchlichen Stellungnahmen

Mission der Kirche interpretiert. Eine Neubegründung der Mission wurde unausweichlich.²⁶ Verschiedene theologische Modelle, die sich zum Teil deutlich widersprachen, wurden von den Teilnehmenden dazu eingebracht.²⁷

Je nach 'heilsoptimistischer Veranlagung' wird die *Missio Dei* als Grundlage der Mission der Kirche eher auf das Ende der Geschichte (heilsgeschichtlicheschatologische Gruppe)²⁸ oder auf die Geschichte bis zu ihrem Ende (amerikanische Gruppe)²⁹ bezogen.

Im ersteren Fall erscheint Kirche als Zeugnis der unsichtbaren Christusherrschaft und Ort der Rettung am letzten Tag³⁰ (bis hin zur Vorstel-

²⁶ Vgl. Günther 1970:74-76.

²⁷ Günther stellt zunächst den 'holländischen Beitrag' heraus. Jan Hoekendijk trifft mit seiner Sicht der Kirche als Funktion des Apostolats eine eindeutige Verhältnisbestimmung von Kirche und Mission. Mission vollzieht sich als Fortsetzung des Handelns Christi in der Spannung zwischen dem Reich Gottes und der Welt. Vgl. Günther 1970:79-82. Reinhold von Thadden-Trieglaff hat, wie Hoekendijk unter dem Einfluss Barths, die Kirche als Kirche unter dem Kreuz hervorgehoben. Hier wurde die leidende Kirche betont, deren Leiden sich aus der Solidarität mit den Leidenden ergebe. Vgl. Günther 1970:82-84. Beide Theologen interpretieren Mission nicht mehr als Kirchengründung oder Bekehrungshandeln, sondern als Fortsetzung des Handelns Christi. Die sich damit ergebende Frage nach dem Beitrag der Kirche zum Aufbau des Reiches Gottes in der Mission wurde unterschiedlich beantwortet. Günther fasst zusammen, dass die Mission als Zeugnis-Handeln der Kirche für das angebrochene Reich Gottes in der Interimszeit zwischen Himmelfahrt und Parusie geschieht. Kirche wird als Zeugnismgemeinschaft verstanden, die auf die Gnade Gottes und das 'Schon' der Ankunft des Reiches hinweist, ja dieses Reich schon andeutet, aber noch nicht verwirklicht, und Gott selbst als bleibendes Subjekt der Mission herausstellt.

²⁸ Vgl. Günther 1970:88-96.

²⁹ Vgl. Günther 1970:96-104.

³⁰ In dieser Gruppe wurde der heilsgeschichtliche Auftrag der Mission im Zwischenraum bis zur Parusie erörtert. Karl Hartenstein und, radikaler noch, Walter Freytag sahen in der Mission der Kirche das sichtbare Zeugnis der unsichtbaren Christusherrschaft. Kirche wurde in diesem Entwurf mit Mission identifiziert, indem die Kirche als Fortsetzung des Werkes Christi gedeutet wurde. Allerdings wurde dieses Werk im Gegensatz zum 'holländischen Beitrag' viel eher aus der Haltung der Erwartung des Reiches in der Gegenwart des betonten 'Noch nicht' gesehen. Mission stand damit weniger im Dienst des optimistischen Zeugnisses für das in der Geschichte anbrechende Reich, als

lung der Identifikation der Kirche mit dem Reich Gottes)³¹. Da die Christusherrschaft in diesem Konzept letztlich nur in abwartender Distanz zur Geschichte bleibt bzw. nur innerkirchlich geschichtliche Wirklichkeit darstellt, gestaltet sich Mission als Transfer des Wissens um die rettende Bedeutung der Geschichte von Jesus Christus und der Erlösungsrelevanz der Kirche als Ort der Geretteten. Rettung geschieht durch Übernahme des religiösen Wissens und den Eintritt in die dieses Wissen verwaltende Institution.

Im letzteren Fall wird die *Missio Dei* als Handeln Gottes in der Geschichte über den Raum der Kirche hinaus verstanden. Den amerikanischen Theologen fiel insofern eine wichtige Rolle in der theologischen Reflexion der Mission und des Verhältnisses von Mission und Kirche zu, als dass sie auf die trinitarische Dimension der Mission aufmerksam machten, in der der Kirche als dem Ort der Ausschüttung des Geistes die Aufgabe zukommt, Antwort zu sein auf die Nöte der Welt.³² Kirche nimmt hier an der Heilshandlung Gottes in der Welt teil. Damit partizipiert sie selbst an der Mission Gottes, indem sie das Handeln Christi fortsetzt. Mission wurde von den Amerikanern nicht mehr als Pflicht zur rettenden Bekehrung verstanden, sondern als Antwort der Kirche auf das Handeln Gottes in der Gegenwart.³³ Mit dem Hinweis auf die Trinitätstheologie wird deutlich,

in der Sammlung und Rettung der Menschen vor dem Ende. Kirche wurde als Ort dieser rettenden missionarischen Sammlung gesehen. Praktischer Kernbestand dieser Missionsweise war die Erinnerung an die heilsgeschichtlichen Taten Jesu.

³¹ Diese Sichtweise bekam bei Max Warren wiederum eine Tendenz, die missionierende Kirche als Ort der Rettung mit dem Reich zu identifizieren. Vgl. Günther 1970:93-95. Hier wurde die funktionale Zuordnung von Kirche zu Mission wieder aufgehoben, was auch in der Position Leslie Newbigins deutlich wurde, für den „der Leib Christi nicht nur Werkzeug, sondern zugleich auch Ziel und Zweck des Heilshandelns Gottes“ (Günther 1970:96) wurde.

³² Vgl. Günther 1970:96-102.

³³ Selbst die Kirche wurde schon als Akt des Handelns Gottes aufgefasst. Damit konnte die Existenz der Kirche mit den Motiven 'Erwählung der Gemeinde aus Gnade' und 'Bundschluss' schon als Zeugnis für das Handeln Gottes ausgemacht werden. Schließlich konnte gesagt werden, dass es den Amerikanern gelungen sei „durch Beachtung des dreieinigen Wirkens Gottes eine unüberbrückbare Dialektik zwischen dem Wort Gottes und der Natur zu vermeiden. Dadurch können sie das Sein der Gemeinde als

II. Missionsverständnis in kirchlichen Stellungnahmen

dass dieser Ansatz das Handeln Gottes in der Geschichte nicht von seiner Selbstoffenbarung trennen kann: Gott offenbart sich selbst als das Heil schon in der Geschichte. Die (nicht ausdrücklich so genannte) kommunikationstheoretische Grundhaltung dieses Missionsverständnisses ist deutlich erkennbar.

Auch wenn der für die folgende Entwicklung des Missionsverständnisses wichtige Begriff der 'Missio Dei' in Willingen selbst nicht gefallen ist,³⁴ stellte diese Konferenz einen entscheidenden Schritt für die Ausarbeitung der Idee dar, welche die Mission der Kirche als Teilhabe an der Mission Gottes zu verstehen begann.³⁵ Allerdings blieb eine Verständigung über die Interpretation dieses Begriffs aus. Im Anschluss an Willingen wurden beide theologischen Hauptlinien unter dem Stichwort der Missio Dei vertreten. In eher heilsgeschichtlich-eschatologischer Tradition können Georg Vicedom und Hans Jochen Margull genannt werden.³⁶ Die andere, trinitätstheologisch operierende Interpretationsrichtung verfolgte das umfassendere Ziel der Aufrichtung von Gottes Schalom in unserer Zeit. Die Kirche nahm vor allem bei Johannes Christiaan Hoekendijk an der rettenden Heilszuwendung Gottes zu den Menschen teil.³⁷

Ausdruck des Wirkens des lebendigen Gottes sehen und so Kirche und Mission als Einheit zusammenfassen.“ (Günther 1970:104).

³⁴ In der Abschlusserklärung von Willingen *Erklärung über die missionarische Berufung der Kirche* (19. Juli 1952) heißt es in Nr.2: „Die Missionsbewegung, von der wir ein Teil sind, hat ihren Ursprung in dem dreieinen Gott. Aus den Tiefen seiner Liebe zu uns hat der Vater seinen eigenen Sohn gesandt, alle Dinge mit sich zu versöhnen, auf daß wir und alle Menschen – durch den Heiligen Geist – eins werden möchten in ihm mit dem Vater in jener vollkommenen Liebe, die Gottes eigenes Wesen ist.“ (zitiert nach: Margull 1963:96). Der Begriff Missio Dei wurde erst später von Hartenstein eingeführt. Vgl. Bosch 1980:179.

³⁵ Vgl. Günther 1970: 111-114 und Üffing 1994:22.

³⁶ Vicedom betonte in der Ausarbeitung des Missio Dei Konzepts den eschatologischen Charakter der Mission, und Margull formulierte vor diesem Hintergrund eine 'Theologie der missionarischen Verkündigung'. Vgl. Vicedom 1960 und Margull 1959. Hier wurde die Missio Dei vor allem eschatologisch und die Mission der Kirche als Auftrag der instruierenden (Wort-)Verkündigung des Reiches und der Bekehrungsarbeit in der Zeit zwischen Himmelfahrt Jesu und seiner Wiederkunft interpretiert.

³⁷ Hoekendijk sah nach Willingen die Kirche allein als die Funktion der Mission und machte dem bisherigen ekklesiozentrischen Missionsverständnis den Vorwurf, die

1.1.6 Achimota

In der kommunikationstheoretisch begründeten theologischen Linie fußte die Abkehr von der Orientierung an den Missionsgesellschaften bei der Konferenz von Achimota (Ghana, 1957/58).³⁸ Wenn Mission nun nicht nur als Verkündigung des kommenden Gerichtes und der Rettung durch den Glauben verstanden wird, sondern als Wirken des geglaubten Gottes in der Geschichte, dann kommt allen an diesen Gott Glaubenden eine missionarische Aufgabe zu.

Das radikale Umdenken in der Mission bzw. die Kritik an der bisherigen missionarischen Praxis der Kirchen, genauer: der Missionsgesellschaften, fand auch institutionell seinen Ausdruck. Drei Jahre nach Achimota trug die Integration des Internationalen Missionsrates, dem Träger der bisherigen Weltmissionskonferenzen, in den ÖRK (Neu-Delhi, 1961) der Einsicht Rechnung, dass Kirchen nur als missionarische Kirchen denkbar waren. In das Blickfeld missionarischer Reflexionen gerieten zunehmend missionarische Gemeinden, die anstelle der Missionsgesellschaften, deren Ort institutionell stets am Rande der Kirchen lag, nun als eigentliche Trägerinnen der Mission entdeckt wurden.³⁹

Mit dem veränderten Verständnis von dem der Mission zugrunde liegenden religiösen Wissen verschiebt sich die institutionelle Zuordnung der missionarischen Aufgabe: Der missionarische Umgang mit religiösem Wissen wird dezentralisiert. Nicht mehr die theologischen Wissensexperten der religiösen Institution werden als missionarische Fachleute bezeichnet, son-

Welt nur als kirchliches Vorfeld zu sehen. Für ihn war der Raum der Heilszuwendung Gottes zu den Menschen weit größer als der Raum der Kirche, weshalb er als Ausgangspunkt der Mission auch nicht die Ekklesiologie, sondern die Christologie wählte. Vgl. Üffing 1994:23f.

³⁸ Die auf Willingen folgende Weltmissionskonferenz in Achimota stand noch mehr als Willingen unter dem Eindruck der Krise der Mission. Walter Freytag fasste es treffend zusammen: „Damals hatte die Mission Probleme, heute ist sie selbst zum Problem geworden“ (Freytag 1958:39 und vgl. Günther 1970:115-120 und Üffing 1994:24).

³⁹ Günther verweist als Beleg auf das Buch *Mission als Strukturprinzip. Ein Arbeitsbuch zur Frage der missionarischen Gemeinden* von Margull aus dem Jahr 1965. (Margull 1965 und vgl. Günther 1970:121-127).

dern die Glaubenden, denen sich das missionarische Handeln Gottes selbst in der Geschichte erschließt. Die Struktur des missionsrelevanten Wissens verliert ihren intellektuellen und lehrmäßigen Schwerpunkt und die Konzentration auf Spezialisten bei der Wissensverwaltungspraxis und gewinnt an erfahrungsbezogener Aktualisierung und breiterer Verteilung der Träger und Trägerinnen dieses Wissens.

1.1.7 Mexico City

Die Weltmissionskonferenz von Mexico City (1963) machte die Veränderungen im Missionsdenken augenscheinlich. Römisch-katholische Beobachter und orthodoxe Teilnehmer prägten die Wahrnehmung von Mission als 'Mission in sechs Kontinenten'.⁴⁰ Sie wurde als globale Herausforderung verstanden, der sich keine Kirche mehr entziehen konnte. Dementsprechend wurde Mission als alle Handlungen der Kirche prägend verstanden. Einer besonderen Rolle der Missionsgesellschaften wurde kein Platz mehr eingeräumt. Als theologische Herausforderung stand im Nachklang von Willigen und Achimota die noch immer offene Frage nach der konkreten Aufgabe der Kirchen in der *Missio Dei*. Wie sollte die Geschichte gedeutet werden? Wie ließ sich das Handeln Gottes, die *Missio Dei* (im Sinne der trinitätstheologischen Interpretation), in der Geschichte der säkularen Welt bestimmbar machen? Die weltweiten sozialen und politischen Aufbrüche brauchten eine theologische Deutung, die in der ungeklärten „Frage nach dem Verhältnis des Handelns Gottes in und durch die Kirche und in der Welt“⁴¹ zusammenzufassen war und jedenfalls nach einer verstärkten Hinwendung zur säkularen Welt verlangte. Der aufgekommenen Relevanz der Frage nach der theologischen Interpretation der Gegenwartereignisse begegnete die Konferenz mit der Aussage, dass die missionarische Kirche in ständiger Nähe zu den Nöten der Welt zu bleiben habe und der Welt in der Form des Dialogs begegnen müsse.⁴²

⁴⁰ Vgl. Üffing 1994:21, 25.

⁴¹ Günther 1970:131.

⁴² Vgl. Üffing 1994:26.

Mission ist jetzt nicht mehr die spezielle Weitergabe religiösen Wissens, sondern die umfassende Beschreibung für die christliche bzw. kirchliche Praxis, die der geschichtlichen Struktur religiösen Wissens je neu entspricht. Dabei wird die Frage nach der genauen Bestimmung des Handelns Gottes nicht so beantwortet, wie es sich in dem insgesamt unkritischen Versuch der Social Gospel-Vertreter auf der Konferenz von Jerusalem angedeutet hatte. Zum einen kann in der weltweiten Ökumene keine allein seligmachende Kultur ausgemacht werden, zum anderen wird der Gedanke der Bezugnahme auf eine 'christliche' Kultur obsolet, wenn die *Missio Dei* als Handeln Gottes über den Bereich des Christentums hinaus verstanden werden soll.

Das religiöse Wissen der christlichen Religion hat sich jetzt nämlich als 'offenes Wissen' zu erweisen, dass mit legitimem religiösem Wissen in anderen, nicht christlichen Religionen zu rechnen hat. Das christliche religiöse Wissen drängt in Mexico City zu einer doppelten Strategie. Zum einen wird die missionarische Kirche ihre Nähe zu den leidenden Menschen auf der Welt suchen, zum anderen wird sie die Auseinandersetzung mit der Welt in der Form des Dialogs beginnen. Der Dialog ist damit nicht nur eine tastende Form der Erkundung späterer Missionschancen im Sinne einer Veranlassung zum Wechsel kognitiver Muster, sondern er ist Ausdruck des eigenen Missionsverständnisses, das mit gültigem Glaubenswissen außerhalb der eigenen Konversationsgemeinschaft rechnet und daran unter Wahrung der gegenseitigen Anerkennung anzuknüpfen bereit ist.

1.2 Umbrüche in der katholischen Missionslehre des 20. Jahrhunderts bis zum Konzil

1.2.1 Frühe Prozesse des Umdenkens

Das in Bewegung geratene Verständnis der Mission innerhalb der protestantischen Theologie findet eine anfängliche und vorsichtige Parallele auch innerhalb der katholischen Missionslehre vor dem Zweiten Vatikanum. Nachdem die katholische Kirche in ihrer Lehre lange Zeit ohne eine eigene Missionsreflexion auszukommen schien, und der Sprachgebrauch der Mission sich noch bis in das 20. Jahrhundert hinein vor allem auf die katholischen

Propagandaanstrengungen in den Ländern mit orthodoxer oder protestantischer/anglikanischer Mehrheit beschränkte,⁴³ war es vor allem der äußere Druck des europäischen Imperialismus und Kolonialismus, der wichtige Missionsimpulse freisetzte.⁴⁴ Die Heidenmission galt als Aufgabe des Papstes, an den sich die neuen Missionsgesellschaften und Missionsorden zu wenden hatten, um die Zuteilung von Missionsaufträgen und Missionsgebieten zu erhalten. Bedingt durch die nationale Prägung der Missionsvereine und -gesellschaften wurde auch die Durchführung der Mission immer wieder mit nationalistisch-kulturellen Elementen verwoben. Mission und politischer Eroberungswille gingen im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert erneut eine problematische Allianz ein.⁴⁵ Erst nach dem Erlebnis des Ersten Weltkriegs setzte in der katholischen Kirche ein Umdenken ein, „the local church was discovered.“⁴⁶ Mit der Einsicht in die problematische Verknüpfung von Mission und Kolonialisierung, der Ablehnung nationalistischer Einstellungen und der Neubetonung der Kirchlichkeit der Mission entwickelte sich eine langsame Aufmerksamkeit für die wachsende Selbstständigkeit der jungen Gemeinden und eine verhaltene Öffnung gegenüber den kulturellen Reichtümern außerhalb Europas.⁴⁷ Diese, vor allem durch Papst Benedikt XV. eröffnete Sicht auf die Missionen, wurde von Pius XI. weiter ausgebaut. Weltweite Verkündigung galt ihm als Schwerpunkt seines päpstlichen Auftrags.⁴⁸ Er förderte die Selbstständigkeit jun-

⁴³ Vgl. Schmidlin 1923:31-33 und Baumgartner 1973:551.

⁴⁴ Vgl. Baumgartner 1973:550.

⁴⁵ Vgl. z.B. Schmidlins Konzept der 'kulturellen Nebenziele' der Mission in Schmidlin 1923:314-321. „All diese kulturellen Dienstleistungen machen die Mission, wiederum ganz von selbst, auch ohne daß sie es sucht oder will, als erstklassigen Kulturfaktor zu einem wertvollen Bundesgenossen der politischen und nationalen Interessen, sowohl der Kolonialpolitik in den kolonialen Besitzungen, als auch der einheimischen Staatsgewalt in den autonomen Reichen.“ (Schmidlin 1923:320).

⁴⁶ Bosch 1991:379.

⁴⁷ Vgl. Baumgarten 1973:579-583.

⁴⁸ Dieses 'weltkirchliche' Bewusstsein wurde u.a. durch eine 'Missionsausstellung' in Rom (1925) und durch die eucharistischen Weltkongresse in Rom (1922), Amsterdam (1924), Chicago (1926), Sydney (1928), Karthago (1930), Dublin (1932), Buenos Aires (1934), Rio de Janeiro (1936), Manila (1937) sowie Budapest (1938) deutlich. Vgl. Jedin 1979:29.

ger Kirchen und ging erste Schritte in Richtung ihrer Indigenisation.⁴⁹ Zudem relativierte er die missionarische Alleinzuständigkeit des Papstes für die Mission, indem er das missionarische Apostolat der ganzen Kirche hervorhob, die als ganze auf Christus zu schauen habe.⁵⁰

Nach dem Zweiten Weltkrieg musste sich auch die Missionslehre der katholischen Kirche mit den politischen Umwälzungen, den Entkolonialisierungsbestrebungen und vor allem der Abschließung Chinas auseinandersetzen.⁵¹ Bislang hatten die jungen Kirchen, die so genannten Missionskirchen,

„der Kirche in Rom in fast jeder Hinsicht ähnlich zu sein, sie waren 'Missionen', Kirchen zweiter Klasse, Tochterkirchen, unreife Kinder, apostolische Vikariate und noch nicht autonome Diözesen. Eine Änderung zeichnete sich mit den verschiedenen Missionszyklen dieses [des 20.] Jahrhunderts ab. Maximum Illud (1919), Rerum Ecclesiae (1926), Evangelii Praecones (1951) bereiteten den Weg zu einem neuen Verständnis, obwohl erst Fidei Donum (1957) einen wirklichen Wendepunkt bedeutete, auf dem das 2. Vatikanische Konzil aufbauen konnte.“⁵²

⁴⁹ Vgl. Dammertz 1979:361.

⁵⁰ Vgl. Baumgartner 1973:584-587. Trotz dieser neuen Tendenzen urteilt Baumgartner: „Gewiß besteht hinsichtlich der kirchlichen Dokumente eine gewisse Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis“ (Baumgartner 1973:588). Erwin Iserloh macht darauf aufmerksam, dass die von Pius XI. vorgelegte Grundhaltung auch die Tendenz aller neuen Spiritualitäten bis über die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts hinaus kennzeichnet, nämlich „eine apostolisch ausgerichtete Christozentrik“ (Iserloh 1979:336).

⁵¹ „Die Dringlichkeit des Heimischwerdens und der geistig-religiösen Entkolonialisierung trat im übrigen erst deutlich ins Bewußtsein, als die politische Kolonialära sich dem Ende zuneigte.“ (Baumgartner 1973:590).

⁵² Üffing 1994:28. Üffing verweist hier auf Bosch 1991:371ff., der wiederum auf Bühlmann 1977:45 zurückgreift. Bosch schätzt die Enzykliken als erste zögernde Schritte zu einem missionarischen Verständnis der Kirche ein. Vgl. Bosch 1991:371, 379. Die Enzyklika *Maximum Illud* von Benedikt XV. forderte mehr Eigenständigkeit für die so genannten Missionskirchen. In dieser Richtung handelten auch Pius XI., der erstmals chinesische Bischöfe weihte, und Pius XII., unter dessen Pontifikat viele Apostolische Vikariate den Rang ordentlicher Diözesen bekamen und zudem mit Bischöfen aus der eigenen Kirche bestellt wurden. Vgl. Collet 1984:81.

Zuvor unternahm Pius XII. mit der Internationalisierung des Kardinalskollegiums einen wichtigen Anlauf, die weltweite Gestalt der Kirche auch auf institutioneller Ebene zu realisieren.⁵³

Diese vorsichtig tastenden Schritte der Indigenisierung, der Internationalisierung des Klerus und die Einsicht in die apostolische Verpflichtung der ganzen Kirche zeigen den Versuch einer Flexibilisierung der noch immer instruktiv strukturierten Mission der katholischen Kirche. Am Beispiel der Internationalisierung der Hierarchie wird allerdings auch sichtbar, dass sich die Flexibilisierung der kirchlichen Praxis vor allem in 'äußerlicher' Form vollzieht. Es bleibt die 'römische' katholische Kirche, die sich in allen Nationen reproduziert. Somit kann noch nicht von einer Weltkirche, sondern eher von einer weltweit agierenden europäischen ('römisch' geformten) Kirche gesprochen werden, die ihren religiösen Wissensbestand in alle Nationen distribuiert, ohne ihn selbst zu verändern.

Die Praxis, außereuropäische Vertreter des religiösen Wissens zu bestellen, kann als personalisierte Akkulturationsform⁵⁴ verstanden werden, um die Kommunikation des geschlossenen Wissenskorpus zu erleichtern.

1.2.2 Zweites Vatikanisches Konzil

1.2.2.1 Zur Frage der Einordnung

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) markierte für die katholische Kirche einen wichtigen Wendepunkt. Verschiedene Prozesse griffen hier ineinander. Zum einen geriet im Zuge des langsamen Auftauens der politischen Beziehungen im Ost-West-Konflikt auch die Kirche in die Situation einer Neueinschätzung der Dialog-herausforderung mit marxistisch-sozialistischen Gruppen. Das bisher nahezu geschlossene System einer weltweit einheitlichen 'katholischen Weltanschauung'⁵⁵ wurde Zug um Zug of-

⁵³ Vgl. Jedin 1979:33.

⁵⁴ Vgl. Collet 2002:174.

⁵⁵ Bisher hatten die Katholiken die Kirche „gesehen als den unerschütterlichen Turm in der Brandung der Zeit – stat crux dum volvitur orbis –, als die einzige Macht mit dem Mut zu unveränderlichen Prinzipien, als die Verkünderin des ewigen, granitenen Dogmas [...], so daß diesen Menschen der Kirche die unerschütterliche Unveränderlichkeit

fenen und es galt, nach neuen Antworten zu suchen. Diese Suche deutete sich auch als eine Aufgabe mit unterschiedlichen regionalen, kulturellen und sozialen Reichweiten an.

Damit rückte zum anderen ein vertieftes Verständnis der Bedeutung der Ortskirchen in den Blick. Diese erlebten eine massive theologische Aufwertung und eine damit verbundene ekklesiologische Neubestimmung: Die eine katholische Kirche realisiert sich in den Ortskirchen. Diese sollten nicht mehr als perfekte Kopien des lateinisch-römischen Zentrums gelten, sondern eigenständig ihre pastoralen Herausforderungen bewältigen und nach Antworten suchen. Karl Rahner sprach in diesem Zusammenhang vom Konzil als dem „erste[n] amtliche[n] Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche“⁵⁶. Johannes Baptist Metz sprach von einer „kulturell polyzentrischen Weltkirche“⁵⁷.

Das Zweite Vatikanische Konzil stand jedoch nicht mehr nur unter dem Eindruck der bewussten Internationalisierung der katholischen Kirche, sondern auch unter der Erfahrung eines zunehmenden kognitiven Drucks auf die ehernen Mauern der Dogmatik und der daran fest angeschlossenen religiösen Weltanschauung. Diese wurde vor allem in Europa immer brüchiger. Der kognitive Säkularisierungsdruck konnte nicht mehr innerhalb des geschlossenen Systems der katholischen Weltansicht verarbeitet werden. Vielmehr musste die Kirche als religiöse Institution ihr Verhältnis zur Welt neu begründen, was nur mit einer Neubegründung ihres religiösen Wissenskorpus gelingen konnte.

Giuseppe Alberigo wehrt sich dagegen, das Konzil nur aus seinen Textergebnissen heraus verstehen zu wollen. Die Texte würden nur einen Teil des ganzen Konzilsgeschehens widerspiegeln.⁵⁸ Als geeignete Hilfe zu einem dynamischen Verständnis des Zweiten Vatikanums möchte er vor allem die

der Kirche in Lehre und Leben gerade als das eine entscheidende Charakteristikum der katholischen Kirche sowohl gegenüber anderen christlichen Bekenntnissen als auch gegenüber dem Geist der Zeit überhaupt erschien.“ (Rahner 1965:445f.).

⁵⁶ Rahner 1980:288.

⁵⁷ Metz 1985:221 und vgl. dazu auch Metz 1992:150f.

⁵⁸ Alberigo möchte das Konzil als Ereignis selbst nicht von der Rezeption der Abschlussdokumente trennen. Vgl. Alberigo 2000a:14-18, Alberigo 2000b:67-88, vgl. dazu auch die Konzilsekklesiologie von Hans Küng:1962.

Stimmen „von anderen katholischen Gegenden als der europäischen, die weniger in das ‚konstantinische‘ System verwickelt sind,“⁵⁹ gewichten. Der europäischen Rezeption des Konzils unterstellt er eine zu starke Institutionalisierung. Gerade das ‚amtliche‘ am Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche sei im Sinne einer treuen und kreativen Konzilsrezeption nicht von Europa zu erwarten. Neue Anstöße für eine institutionelle Struktur der Kirche als Weltkirche könnten vielmehr aus den Erfahrungen und Sichtweisen der Ortskirchen weltweit gewonnen werden. Alberigo spricht von einer „geo-spirituellen Verlagerung“⁶⁰ der Rezeptionsperspektive des Zweiten Vatikanums. Damit formuliert er eine konsequente Entwicklung aus der von Rahner vorgenommenen Charakterisierung des konziliaren kirchlichen ‚Selbstfindungsprozesses‘ als „einem ersten Ansatz, der sich erst tastend selber zu finden sucht“⁶¹. Das Augenmerk an dieser Stelle auf die ‚geo-spiritueller‘ Verlagerung zu legen, stellt eine wesentliche Interpretationshilfe des Konzils dar. Zugleich schärft es den Verdacht gegenüber kirchlich-institutionellen Eigeninteressen, die der vom Zweiten Vatikanum und seinen Texten unzweideutig geforderten Sendung zuwider laufen.

Schließlich wird die Besonderheit des Konzils vor allem in seiner pastoralen, auf die Sendung zur Welt hin ausgerichteten Haltung und der sich an diese Grundperspektive anschließenden ekklesiologischen Neubestimmung der Kirche gesehen. Die Konzilsdokumente *Lumen Gentium* und *Gaudium et spes* stehen paradigmatisch für diese neue Orientierung, die im Grundsatz insgesamt eine neue Orientierung der Kirche im Verhältnis zur Welt darstellt, die später auch im Konzilsdokument *Ad gentes* widerklingen wird.⁶² Diese Schreiben werden im Folgenden kurz vorgestellt.

⁵⁹ Alberigo 2000:34.

⁶⁰ Alberigo 2000:34.

⁶¹ Rahner 1980:288.

⁶² Vgl. die Überlegungen von Waldenfels bezüglich des noch immer bestehenden Reformstaus in der katholischen Kirche hinsichtlich der Impulse des Zweiten Vatikanums in Waldenfels 2004.

1.2.2.2 'Lumen Gentium'

Die dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* möchte den Gläubigen das Wesen der Kirche, das in ihrer universalen Sendung liegt, erklären. Diese wird aus der göttlichen Sendung abgeleitet.⁶³ Ohne eine ausdrückliche Nennung taucht hier das im Bereich der protestantischen Missionstheologie entwickelte Konzept der *Missio Dei* wieder auf.⁶⁴ Im Vordergrund des Konzilstextes steht die Darstellung der Funktion und des Auftrags der Kirche, weniger die Beantwortung von Fragen nach ihrem Herkommen oder ihrer hierarchischen Struktur. Dieser Zugang des Konzils zum Kirchenthema zeigt die weitgehend pastorale Absicht des Konzils deutlich auf. In dieser Perspektive wird die Kirche als „gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“⁶⁵ bezeichnet. Die Sakramentalität der Kirche wird zunächst christologisch begründet, dann aber heilsgeschichtlich-trinitarisch entfaltet.⁶⁶ Als 'Generalthema' des Konzils kann die Aufgabe der Kirche gesehen werden, Wege der Realisierung der innigsten Vereinigung mit Gott und der Einheit des Menschengeschlechts zu suchen.⁶⁷ Vor dieser Herausforderung stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Reich Gottes. Wenngleich das Konzil keine genaue Abgrenzung leistet, finden sich doch Hinweise auf wichtige Grenzziehungen: So steht die Vollendung des Reiches auch für die Kirche selbst noch aus. Es ist nicht die Kirche, die aus sich heraus das Reich Gottes schon offenbar werden lässt, sondern das Wirken des lebendigen Christus in seiner Kirche. Gestärkt durch den Geist Christi ist die Kirche gedrängt, „das Reich Christi und Gottes anzukündigen und in allen Völkern zu begründen.“⁶⁸ Schließlich wird die Kirche selbst als Darstellerin von Keim und Anfang des

⁶³ Vgl. *Lumen Gentium* 1-5 und Rahner/Vorgrimler 1966:105.

⁶⁴ Vgl. *Lumen Gentium* 20. Im Unterschied zur protestantischen Theologie erscheint der Gedanke der *Missio Dei* im Bereich des universalkirchlichen Lehramts der katholischen Kirche jedoch noch stärker auf christologische Aspekte der Sendung Gottes konzentriert. Vgl. *Lumen Gentium* 1-5, 20 und vgl. Paul VI. 1975 und Margull 1963:96.

⁶⁵ *Lumen Gentium* 1.

⁶⁶ Vgl. *Lumen Gentium* 2-4.

⁶⁷ Vgl. Rahner/Vorgrimler 1966:106.

⁶⁸ *Lumen Gentium* 5.

Reiches gesehen, die sich gleichzeitig auch der Vollendung entgegenstreckt, die sie von Christus erhofft.⁶⁹ Die Differenz zwischen Reich und Kirche wird vor allem in *Lumen Gentium* 48 ausgesagt: „Bis es aber einen neuen Himmel und eine neue Erde gibt, in denen die Gerechtigkeit wohnt (vgl. 2 Petr 3, 13), trägt die pilgernde Kirche in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht, und zählt selbst so zu der Schöpfung, die bis jetzt noch seufzt und in Wehen liegt und die Offenbarung der Kinder Gottes erwartet (vgl. Röm 8, 19-22).“

Neben dieser grundlegenden ekklesiologischen Verortung der Sendung der Kirche stellt *Lumen Gentium* Einzelaspekte vor, die für das missionarische Selbstverständnis der Kirche relevant sind: Die Kirche wird zunächst als Volk Gottes beschrieben. Alle Glieder des Volkes haben an der Sendung der Kirche teil. Jede hierarchische Untergliederung ist nunmehr zweitrangig.⁷⁰

Im Blick auf die weltweite Ausbreitung der Kirche, die dem Zweck der Sendung zugunsten der Einheit des Menschengeschlechts dient, findet die Kirche zugleich ihre Universalität, die im Heilshandeln Christi in allen Teilen der Welt deutlich wird, und ihre Katholizität, die in der Vielfalt der Reichtümer der Kulturen besteht, denen die Kirche begegnet. Das Volk Gottes „fördert und übernimmt [...] Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind. Bei dieser Übernahme reinigt, kräftigt und hebt es sie aber auch.“⁷¹

Die Anerkennung von Gutem und Wahrem bei den nichtchristlichen Völkern verweist auf den Heilsoptimismus des Konzils. Gottes Handeln übersteigt den Handlungsraum der Kirche. Die Universalität seines Heilshandelns wird nicht nur in der Ausbreitung der Kirche verwirklicht,

⁶⁹ „So stellt sie [die Kirche] Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden dar. Während sie allmählich wächst, streckt sie sich verlangend aus nach dem vollendeten Reich; mit allen Kräften hofft und sehnt sie sich danach, mit ihrem König in Herrlichkeit vereint zu werden.“ (*Lumen Gentium* 5). Mit der Formulierung ‚darstellen‘ wird deutlich gemacht, dass die Kirche nicht selbst das anfangende Reich ‚ist‘.

⁷⁰ Vgl. *Lumen Gentium* 9, 10.

⁷¹ *Lumen Gentium* 13.

sondern begegnet auch der Kirche selbst, wo sie sich ausbreitet.⁷² Das Konzil gibt jedoch keine „theologische Antwort, wie genau Gottes Gnade außerhalb der Kirche wirksam wird, sagt aber das Daß eindeutig aus und läßt die Souveränität Gottes unangetastet.“⁷³

Der sich anschließende Artikel thematisiert die Mission ausdrücklich. Sie wird – wie schon in Artikel 1 die Sendung der Kirche insgesamt – trinitarisch begründet. Als Adressaten der Mission werden die Völker genannt (Verweis auf Mt 28, 18-20). Als Subjekte der Mission werden nun aber nicht mehr nur spezielle Missionare aufgeführt, sondern „[j]edem Jünger obliegt die Pflicht, nach seinem Teil den Glauben auszusäen.“⁷⁴

Für die konkrete Umsetzung einer auf Katholizität zielenden Mission erlangt die Lehre des Konzils über die Bischöfe und über die Ortskirche herausragende Bedeutung.⁷⁵ Das dritte Kapitel von *Lumen Gentium* widmet sich dieser Frage und stellt die Selbstständigkeit des Ortsbischofs gegenüber dem römischen Bischof sowie die Kollegialität des Bischofskollegiums heraus, ebenso allerdings auch die besondere Rolle des Bischofs von Rom als „das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament der Einheit der Vielfalt von Bischöfen und Gläubigen.“⁷⁶ Für die missionarische Praxis bleibt aber die vom Konzil betonte Rolle der Teilkirchen wesentlich. Diese gelten mit ihren Bischöfen als nach dem Bild der Universalkirche gestaltet. „In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche.“⁷⁷ Im weiteren Textverlauf werden die Bischöfe der Teilkirchen aufgerufen, die Verkündigung des Evangeliums zu unterstützen. Nun ist die Rede von Missionen, die als Gebiete kirchlichen Handelns dargestellt werden, als ob sie außerhalb von Teilkirchen liegen würden. Das Verhältnis von geografisch definierten Missionen (Missionsgebieten) und geografisch bestimmten Teilkirchen bleibt ungeklärt.⁷⁸

⁷² Vgl. *Lumen Gentium* 16.

⁷³ Rahner/Vorgrimler 1966:109.

⁷⁴ *Lumen Gentium* 17 und vgl. *Lumen Gentium* 30.

⁷⁵ Vgl. zur Kollegialität Thiede 1991:11-28.

⁷⁶ *Lumen Gentium* 23.

⁷⁷ *Lumen Gentium* 23.

⁷⁸ Es handelt sich um den Widerspruch, einerseits eine die Welt umfassende kirchliche Ökumene zu behaupten und andererseits in derselben Welt Gebiete zu vermuten,

II. Missionsverständnis in kirchlichen Stellungnahmen

Neben der Betonung des Bischofsamts, welche die Aufwertung der Teilkirchen maßgeblich ermöglicht, folgt in Kapitel 4 eine Abhandlung über den Dienst der Laien. Diese sind als Glieder des Volkes Gottes ebenso zur Sendung berufen. Dann folgt eine Präzisierung ihres Sendungsauftrages. Ihnen wird ein besonderer 'Weltcharakter' zugesprochen;⁷⁹ ihre Sendung wird daraufhin auf die Suche des Reiches Gottes im Bereich der „Verwaltung und gottgemäßen Regelung der zeitlichen Dinge [...] in all den einzelnen irdischen Aufgaben und Werken und den normalen Verhältnissen des Familien- und Gesellschaftslebens“⁸⁰ beschränkt. Artikel 33 untermauert diese Arbeitsbereichsteilung durch eine nachgeschobene Hierarchisierung der Zuständigkeiten in der Heilssendung der Kirche. Schließlich haben Laien „die Befähigung dazu, von der Hierarchie zu gewissen kirchlichen Ämtern herangezogen zu werden, die geistlichen Zielen dienen.“⁸¹ Artikel 35 weist den Laien dennoch eine Anteilhabe am prophetischen Zeugnis Christi zu. Das ausdrückliche Zeugnis im Namen Christi und in seiner Vollmacht wird aber nur im Blick auf die Priester erwähnt. Der Verkündigung der Laien wird eine „eigentümliche Prägung und besondere Wirksamkeit [...] in den gewöhnlichen Verhältnissen der Welt“⁸², insbesondere in der Ehe und in der christlichen Familie, zugesagt. In diesen Bereichen der gewöhnlichen Verhältnisse der Welt werden den Laien bestimmte Freiräume zugestanden. „Die gerechte Freiheit, die allen im irdischen bürgerlichen Bereich zusteht, sollen die Hirten sorgfältig anerkennen.“⁸³ Diese Textpassagen deuten – ähnlich wie beim Problem des geografischen Missionsverständnisses – eine ungelöste Verhältnisbestimmung zwischen Welt und Kirche an.

die außerhalb dieser Ökumene stehen müssten. Vgl. zum Problem von Mission und Missionen auch Collet 1999.

⁷⁹ Vgl. *Lumen Gentium* 31 und Leder 1998.

⁸⁰ *Lumen Gentium* 31.

⁸¹ *Lumen Gentium* 31.

⁸² *Lumen Gentium* 35.

⁸³ *Lumen Gentium* 37. Diese bürgerliche 'Rechtsschutzklausel' hat in Deutschland Vertreterinnen und Vertretern der Laien die Möglichkeit gegeben, die Schwangerenkonfliktberatung im bürgerlichen Verein *Donum Vitae* fortzusetzen, die den Bischöfen in den damaligen Rahmenbedingungen verboten wurde.

Das so genannte 'Pastoralkonzil' wäre kurzschlüssig verstanden, wollte man es nur als zeitbedingte Anpassungsleistung der katholischen Kirche an die Herausforderungen der Geschichte verstehen. Vielmehr zeigt sich mit dem begrifflichen Interpretationsschlüssel 'Pastoralkonzil' die Konsequenz eines gewandelten theologischen Selbstverständnisses der Kirche. Die veränderte Struktur des religiösen Wissens, die sich auf dem Konzil andeutete, ohne sich jedoch schon endgültig durchzusetzen, zwang auch zu einer veränderten Wahrnehmung der institutionellen Struktur der Kirche.

Dass die Aussagen der Konzilstexte für sich genommen nicht eine bestimmte theologische Position einnehmen, sondern die Konkurrenz instruktionstheoretischer und kommunikationstheoretischer Offenbarungsverständnisse belegen, soll im Folgenden dargestellt werden.

Die hierarchische Dimension der Kirche tritt einerseits hinter den Gedanken des Volkes Gottes zurück. Hier zeigt sich die Verwiesenheit der ganzen Kirche auf das Reich Gottes. Kirche ist nicht mehr 'Heilsanstalt', sondern Gemeinschaft der Glaubenden unter dem Horizont der Hoffnung auf das Reich Gottes, das sich auch in der Kirche schon anfanghaft zeigt. Verantwortlich für die Mission der Kirche ist nicht mehr der Papst als zentraler Lenker und Kontrolleur des rechten Glaubenswissens und seiner korrekten Ausbreitung. Jetzt sind die Glaubenden Träger und Trägerinnen des religiösen Wissens, dessen Plausibilität sie in der Geschichte je neu entdecken, 'unterhalten' und bezeugen müssen.⁸⁴

Andererseits wird die missionarische Rolle der Laien aber in untergeordneter Abhängigkeit von der Hierarchie definiert. Der ihnen zugeschriebene 'Weltcharakter' ist dabei nichts anderes als die Konsequenz der Annahme eines exterritorialen religiösen Offenbarungsraumes, zu dem allein die 'ordentlichen' Vertreter der Verwaltungsinstitution berechtigten Zugang haben.⁸⁵

Der Hiatus zwischen dem binnenkirchlichen religiösen Wissensort und der zu missionierenden Welt entspricht dem ungeklärten Verhältnis zwischen Welt und Kirche. Das Zeugnis der Laien wird letztlich als Anhäng-

⁸⁴ Vgl. zur ekklesiologischen Uneindeutigkeit von *Lumen Gentium* Waldenfels 2004:20f.

⁸⁵ Vgl. Werbick 1992:50.

II. Missionsverständnis in kirchlichen Stellungnahmen

sel des eigentlichen religiösen 'Geschäfts' der Hierarchie verstanden. Der den Laien besonders zugesprochene missionarische Zeugnisraum 'Ehe und Familie' kann zudem als der am meisten reglementierte und lehramtlich definierte 'weltliche' Lebensraum überhaupt gelten. Laienzeugnis in Ehe und Familie wird also faktisch als Ausführung zentral formulierter religiöser Wissensvorgaben verstanden, und zwar ohne die Erwartung, dass Laien noch etwas Eigenes zum religiösen Verständnis dieses Weltbereiches zu sagen hätten. Die sich hier abzeichnende missionarische Arbeitsteilung in der Kirche ist zentralistisch organisiert und kreist vor allem um die Sorge, dass beim missionarischen Wissenstransport an den Rand der Institution oder darüber hinaus Inhalte des Wissens modifiziert werden könnten. Entsprechend sinkt der Grad der offiziellen Autorisierung zur missionarischen Verkündigung mit zunehmendem Abstand vom institutionellen Spezialistenzentrum der religiösen Institution.

Vor allem in der Rolle des Ortsbischofs kristallisiert sich dieser neue Ansatz heraus und offenbart zugleich die Unentschlossenheit seiner Durchführung. Jedenfalls zeigt sich in der Konkurrenz der Repräsentanten der Universalkirche (Teilkirche als Abbildung der Universalkirche, Bischof von Rom als Personalisierung der universal-kirchlichen Einheit des Bischofskollegiums) ein untrüglicher Hinweis auf das Beharrungsvermögen der instruktionstheoretisch fundierten Begründung des religiösen Wissens, denn zum einen wird die Ortskirche zentralistisch strukturiert, und zum anderen wird auch diese zentralistische Kirchenform noch einmal auf eine universalkirchliche Zentrale hin ausgerichtet.

Durch die Einsicht in den Verlust des Heilsmonopols in der Kirche verändert sich aber auch die Sicht auf die Welt. Kulturen und Religionen wird nicht mehr abgesprochen, mögliche Orte der Wahrheit zu sein. Durch sie kann das Heilshandeln Gottes sogar der missionierenden Kirche begegnen. Hier wird die kommunikationstheoretische Strömung der theologischen Neuorientierung auf dem Konzil besonders manifest. Ein institutioneller Beharrungsvorbehalt wird jedoch darin sichtbar, dass von den Kulturen der Welt nur insofern die Rede ist, als dass sie durch das Evangelium noch einmal 'gehoben' werden könnten, ohne eine erhebende oder korrigierende

Wirkung dieser Kulturen auf die Kirche zu erwarten, die in eigentümlich kulturloser Weise 'extrakulturell' gedacht wird. Kirche steht 'über' den Kulturen. Ähnlich verhält es sich mit der Anerkennung von Wahrheit in den anderen Religionen. Zwar werden Religionen als Orte von Wahrheit akzeptiert, jedoch bleibt es auf der Ebene der institutionellen Anerkennung bei einer Ausblendung anderer Religionen. Die katholische religiöse Institution steht 'extrainstitutionell' neben den anderen Religionen. Sie selbst sieht sich mehr als Teilbestand der Offenbarung denn als Institution der Verwaltung religiösen Wissens.

1.2.2.3 'Gaudium et spes'

Als zweiter Teil von *Lumen Gentium* muss die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* gelesen werden. In ihrem langen und kontrovers geführten Entstehungsprozess⁸⁶ haben die Konzilsteilnehmer versucht, das in *Lumen Gentium* unbeantwortet gelassene Problem des Verhältnisses von Kirche, ihrer Sendung und der Welt 'von heute' näher zu klären. Grundsätzlich bleibt festzuhalten, dass das Konzil in bislang unerreichtem Ausmaß die Welt zum Thema genommen hat. Und zwar die konkrete (westliche)⁸⁷ Welt mit ihren realen Fragen und Herausforderungen.⁸⁸ Durch diese zeitliche Signatur der Konstitution ergaben sich verschiedene Eigenheiten. So stellt sich die Frage nach der bleibenden 'Gültigkeit' des Dokumentes. Methodisch muss der dialogische Zugang zur Welt, „daß die Kirche mit diesem Dokument höchstamtlich den Dialog mit denen, die ihr institutionell nicht angehören, aufgenommen hat im echten Sinn eines Dialogs: in der Umreißung einer gemeinsamen Basis, in der Bereitschaft zum Hören und gegenseitigen Lernen, in dem (mehr oder weniger deutlichen) Bekenntnis eigener Unkenntnis und Fehler“⁸⁹, gewürdigt werden. Aus dieser Form des Dialogs und des

⁸⁶ Vgl. Rahner/Vorgrimler 1966:423-424.

⁸⁷ Gustavo Gutiérrez formulierte schon in seiner befreiungstheologischen Grundlegung (*Teología de la Liberación*, Salamanca 1972) die lateinamerikanische Kritik an der 'Welt-sicht' des Zweiten Vatikanums, deren Freiheitsthematisierung er zwar lobt, aber zugleich ob ihrer Beschreibung der tatsächlichen Situation der Menschheit als zu harmonisierend und beschwichtigend bemängelt. Vgl. Gutiérrez 1973:37-39.

⁸⁸ Vgl. Rahner/Vorgrimler 1966:424.

⁸⁹ Rahner/Vorgrimler 1966:425.

sich daran entzündenden theologischen Arbeitens lässt sich ein wichtiger Baustein der Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt herauslesen. Rahner/Vorgrimler verweisen einerseits auf die „existentielle Solidarität der Menschen in der Kirche mit den Menschen in der Welt“⁹⁰. Andererseits machen sie auch die Reduktion deutlich, die darin liegt, nur vom ‚Menschen‘ zu sprechen und sowohl die Kirche als Ganze außen vor zu lassen, als auch einer theologischen Bestimmung der Welt aus dem Weg zu gehen. Damit bleibt die Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt weiterhin in der Schwebe.⁹¹

Allerdings wird im vierten Artikel ein Terminus eingeführt, der für das weitere Verständnis hilfreich wird und in der Rezeption des Konzils breiten Raum einnimmt. Die Kirche steht demnach in der Pflicht, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten.“⁹² Diese Zeichen der Zeit werden mit sozialwissenschaftlichen Methoden erforscht, d.h. sie gehen einer theologischen Deutung voraus.⁹³ Die Kirche maßt sich nicht an, die Zeitgeschehen der Welt nach einem vorgegebenen theologischen Rahmen immer schon zu kennen. Diese Haltung ist schließlich auch die Grundbedingung dafür, dass die Adressaten dieses Konzilsdokuments nicht die Katholiken, sondern alle Menschen sein sollen. Alle Menschen sind nunmehr auch als Spezialisten zur Erforschung der Zeichen der Zeit eingeladen. Die Solidarität der Menschen in der Kirche mit denen außerhalb ist daher nicht zu verstehen im Sinne einer assistenzialistischen Haltung, sondern im Sinne einer Solidarität angesichts gemeinsamer Herausforderungen. „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.“⁹⁴ Angesichts der Priorität der Lösung der konkreten Herausforderungen sieht

⁹⁰ Rahner/Vorgrimler 1966:425.

⁹¹ Vgl. *Gaudium et spes* 1-3.

⁹² *Gaudium et spes* 4.

⁹³ Der Dreischritt Sehen-Urteilen-Handeln wird von Rahner/Vorgrimler als durchgängiges Instrumentarium bei der Verfassung *Gaudium et spes* benannt. Vgl. Rahner/Vorgrimler 1966:427.

⁹⁴ *Gaudium et spes* 1.

das Konzil gegenüber anderen weltanschaulichen Gruppierungen vor allem auf die Potenziale möglicher Zusammenarbeit. In diesem Sinne wird erstmals von der katholischen Kirche eine konstruktive Auseinandersetzung mit dem Atheismus versucht.⁹⁵ Die Kirche bekennt, „daß alle Menschen, Glaubende und Nichtglaubende, zum richtigen Aufbau dieser Welt, in der sie gemeinsam leben, zusammenarbeiten müssen. Das kann gewiß nicht geschehen ohne einen aufrichtigen und klugen Dialog.“⁹⁶ Diese Bereitschaft zum Dialog gibt einen weiteren Hinweis auf die Einschätzung der Beziehung von Kirche und Welt. So setzt der Dialog die Annahme voraus, dass vom Gegenüber ein hilfreicher Beitrag zum Thema bzw. zur gemeinsamen Herausforderung erwartet werden kann.⁹⁷ Über den genauen Grad gegenseitiger Unterstützung von Kirche und Welt, über die genaue Zuordnung von weltlichem und kirchlichem Können und Wollen, lässt sich das Konzil nicht aus. Die Verhältnisbestimmung wird schließlich als 'Geheimnis der menschlichen Geschichte' chiffriert. Wichtig ist aber die Betonung eines 'Ineinander' von irdischem und himmlischem Gemeinwesen.⁹⁸ Das heißt, dass Kirche und Welt einander nicht einfach gegenüberstehen, sondern in einen konkreten geschichtlichen Zusammenhang gestellt werden. Dieser Zusammenhang besteht nicht nur in der Darstellung der Kirche als Vermittlerin des göttlichen Lebens, als Sammlungsort der Geretteten in der Zeit vor der Wiederkunft oder als leuchtendes Zeugnis einer kommenden Wirklichkeit, sondern auch und ausdrücklich im konkreten Dienst am Reich Gottes.⁹⁹ „So glaubt die Kirche durch ihre einzelnen Glieder und als ganze viel zu einer humaneren Gestaltung der Menschenfamilie und ihrer Geschichte beitragen zu können.“¹⁰⁰ Die Kirche entlässt sich also nicht aus der konkreten Verantwortung für das Reich Gottes in der Spannung des 'Schon-aber-

⁹⁵ Vgl. *Gaudium et spes* 19.

⁹⁶ *Gaudium et spes* 21.

⁹⁷ Vgl. *Gaudium et spes* 40, 44.

⁹⁸ Vgl. *Gaudium et spes* 40.

⁹⁹ Hans Joachim Sander unterscheidet die Ekklesiologien von *Lumen Gentium* und *Gaudium et spes* mit den Kennzeichnungen der Kirche als 'Religionsgemeinschaft' (*Lumen Gentium*) und 'Pastoralgemeinschaft' (*Gaudium et spes*). Vgl. Sander 2004:139.

¹⁰⁰ *Gaudium et spes* 40 und vgl. auch *Gaudium et spes* 43.

II. Missionsverständnis in kirchlichen Stellungnahmen

noch-nicht'.¹⁰¹ Der Geheimnisbegriff, mit dem diese kirchliche Haltung bestimmt wird, hat aber weitere Konsequenzen. So sieht sich die Kirche in ihrer Sendungspraxis und in ihrem inneren Wesen selbst frei von einer Bindung an bestimmte kulturelle, politische oder wirtschaftliche Formen. Damit wird eine auch innerkirchliche Vielfalt theologisch mit dem umfassenderen Sendungsauftrag für die Welt in ihrer eigenen Pluralität begründet. Auch für die Wahrnehmung der Sendung durch einzelne Christen werden unterschiedliche Wege und Optionen zugestanden. „Der Idee eines christlichen 'Monolithismus' und 'Integralismus' wird entschieden abgesagt.“¹⁰² Hier wird sowohl einer durch die Modernisierung erweiterten Zahl an individuellen Handlungsentscheidungen für einzelne Christen als auch einer durch die Stärkung des Verständnisses der Ortskirchen geförderten kontextuellen Vielfalt entsprochen.¹⁰³ Die hier vom Konzil beschränkte Öffnung zur Welt hat auch Konsequenzen für die Verhältnisbestimmung der katholischen Kirche zu anderen christlichen Konfessionen und zu den anderen Religionen. Im Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio* wird die im außerkatholischen Raum entstandene moderne ökumenische Bewegung, die ja aus der Missionsbewegung erwuchs, positiv aufgegriffen und die Mitarbeit darin mit Verweis auf die Berufung der ganzen Kirche und aller Christen zur Heilssendung für die Welt wiederholt empfohlen.¹⁰⁴ Die Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* geht von einem in der Personwürde jedes Menschen¹⁰⁵ verankerten Recht auf positive und negative Religionsfreiheit – auch in der Kirche –¹⁰⁶ aus.¹⁰⁷ Zudem unterstreicht die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* den eigenen Wert und die besonderen Beiträge der anderen Religionen zum Aufbau einer humaneren Welt.

¹⁰¹ Vgl. die Aussagen zu ökonomischer Gerechtigkeit (*Gaudium et spes* 63-72), politischer Mitbestimmung (*Gaudium et spes* 73-76), Frieden und Entwicklung (*Gaudium et spes* 77-90).

¹⁰² Rahner/Vorgrimler 1966:433 und vgl. *Gaudium et spes* 43.

¹⁰³ Vgl. *Gaudium et spes* 58.

¹⁰⁴ Vgl. Rahner/Vorgrimler 1966:217-218 und vgl. *Unitatis redintegratio* 1, 4.

¹⁰⁵ Vgl. *Dignitatis humanae* 1 vgl. dazu *Gaudium et spes* Kap. I und II.

¹⁰⁶ Vgl. Rahner/Vorgrimler 1966:659 mit Verweis auf *Dignitatis humanae* 14.

¹⁰⁷ Vgl. *Dignitatis humanae* 2.

So liegt das Motiv der Erklärung in der Sendung der Kirche, Einheit und Liebe unter Menschen und Völkern zu fördern.¹⁰⁸ Die Religionen werden dabei nicht nur in ihrer religionssoziologisch messbaren humanisierenden Bedeutung gewürdigt, sondern als Teilhaberinnen der einen Wahrheit. „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist.“¹⁰⁹ Sie ist sich bewusst, dass die Religionen „nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.“¹¹⁰ Daher sollen Christinnen und Christen die Zusammenarbeit mit den Gläubigen anderer Religionen suchen und „jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.“¹¹¹ Ausdrücklich verbindet das Konzil diese Aufgabe der Christinnen und Christen mit der Maßgabe, Christus als den Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14, 6) zu verkünden. Allerdings wird diese Verkündigung als Stärkung der Wahrheitselemente in den Religionen verstanden, insofern Christus als Fülle allen religiösen Lebens gedeutet wird. Hier zeigt sich ebenso das inklusivistische religionstheologische Programm des Zweiten Vatikanums wie auch eine Abkehr von einem undifferenzierten Missionsgestus als Verkirchlichungsgestus. Priorität der kirchlichen Sendung hat das Heil der Welt. Der theologische Heilsoptimismus des Konzils lässt die geschwisterliche Weltverantwortung der Religionen der Eingliederung in die Kirche vorangehen.¹¹²

Gaudium et spes setzt das Schreiben *Lumen Gentium* fort und verstärkt es sogar durch den Grundgedanken der Vorstellung von der existenziellen Solidarität der Menschen in der Kirche mit denen außerhalb. Die Rede vom Dialog als Form der Auseinandersetzung wird vor allem mit der gemeinsamen Grundlage, den gemeinsam geteilten historischen Herausforderungen der Menschheit, begründet. Mit dem Begriff der 'Zeichen der Zeit', die von allen Menschen zu erkunden seien, bekommt diese Dialoggrundlage eine

¹⁰⁸ Vgl. Rahner/Vorgrimler 1966:350.

¹⁰⁹ *Nostra aetate* 2.

¹¹⁰ *Nostra aetate* 2.

¹¹¹ *Nostra aetate* 2.

¹¹² Vgl. Rahner/Vorgrimler 1966:350-351.

II. Missionsverständnis in kirchlichen Stellungnahmen

vage theologische Qualität (weniger im Ausgang von *Gaudium et spes* 4 und mehr im Sinne von *Gaudium et spes* 11 in Verbindung mit *Nostra aetate* 2), insofern hier die Dimension der göttlichen Heilssendung im Verlauf der Geschichte vermutet und geglaubt wird, ohne jedoch konkrete Aussagen über das Ineinander von irdischem und himmlischem Gemeinwesen zu machen. Das Votum des Konzils für den Dialog macht jedenfalls die kommunikationstheoretische Position stark. Dialog als Vollzug der Sendungspraxis der Kirche ist ja nur dann echt, wenn dem Dialogpartner eine wirkliche, theologisch begründete Wahrheitsfähigkeit zugestanden wird. Durch die Annahme der heilvollen Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte wird die Gesprächsgrundlage von Christinnen, Christen und ihren Mitmenschen einer Interpretation durch religiöses Wissen geöffnet.

Die theologische Qualität dieser gemeinsamen Dialoggrundlage wird vom Konzil in konzentrischen Kreisen gegenüber konkreten Gesprächspartnern benannt, gegenüber den Mitgliedern der eigenen Konfession mit der Folge der Akzeptanz inner-kirchlicher Pluralität in weltlichen Fragen, gegenüber den anderen christlichen Konfessionen durch die Zustimmung zur Zusammenarbeit im Dienste der einen Heilssendung Gottes, gegenüber den Menschen anderer Religion durch die Zustimmung zur Religionsfreiheit und zur Zusammenarbeit in allen Fragen gemeinsamer Herausforderung.

Die in diesem Zusammenhang geforderte Christusverkündigung als Fülle allen religiösen Lebens schließt die Haltung des Dialogs nicht aus, sondern ein, insofern ja das religiöse Wissen von der historisch wirksamen Heilssendung Christi den besonderen christlichen Gesprächsbeitrag und seine religiöse Begründung selbst darstellt.

Deutlich wird bei einem Vergleich von *Lumen Gentium* und *Gaudium et spes* die sich im Verlauf des Konzils verstärkende Tendenz zur kommunikationstheoretischen Begründung des religiösen Wissens und den sich daran anschließenden Konsequenzen für Praxis und Institutionsform der Kirche. Vor allem die in *Gaudium et spes* vorgenommene Stärkung der Sendungskompetenz der Christinnen und Christen auch hinsichtlich ihrer Anteile an der Konstruktion des religiösen Wissens sowie das institutionelle Zugverständnis der positiven Wertschätzung pluraler Formen von Kirchlichkeit

und Sendung heben sich trotz der bleibenden unterschiedlichen Strömungen von den enger gefassten Überlegungen in *Lumen Gentium* ab.

1.2.2.4 'Ad gentes'

Das eigentliche Konzilsdekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes* ist „in stärkster Anlehnung an die Kirchenkonstitution erstellt worden.“¹¹³ So wird die theologische Bezeichnung der Kirche als „das allumfassende Sakrament des Heils“ aus *Lumen Gentium* in *Ad gentes* 1 direkt aufgegriffen.¹¹⁴ Diese Sakramentalität nimmt die Kirche dort wahr, wo sie ihre Weltsendung ausübt. Aus diesem Grund wird die Sendung selbst zum Wesensmerkmal der Kirche. „Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach 'missionarisch' (d.h. als Gesandte unterwegs), da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters.“¹¹⁵ Mit der Anlehnung an *Lumen Gentium* und *Gaudium et spes* übernimmt *Ad gentes* auch die unklare Positionierung zwischen instruktionstheoretischem und kommunikationstheoretischem Modell der Begründung des religiösen Wissens.

Dies zeigt sich nicht zuletzt in der doppelten Herleitung der kirchlichen Sendung. Einerseits wird auf das Sendungsgebot Christi, seine Sendungsinstruktion, verwiesen (Mt 28, 19f., Mk 16, 15), andererseits wird die Sendung der Kirche als in der Geschichte sich entfaltende Fortsetzung der Heilsendung Christi verstanden, „der den Armen die frohe Botschaft zu bringen gesandt war“¹¹⁶. Entsprechend wird die Sendung der Kirche mit den Kennzeichen des Weges Christi charakterisiert: Armut, Gehorsam, Dienst, Selbstopfer, Tod und schließlich Auferstehung.

Die doppelte Herleitung des missionarischen Wesens der Kirche führt zu einem Abrücken von einem Leistungsdenken der Mission, dass sich einseitig auf Bekehrungszahlen stützt. Das Wachstum der Kirche einerseits und die Erfüllung des Heilsplans des Vaters andererseits sind zu unterscheidende Momente der einen Mission; Momente, die sich aus der doppelt be-

¹¹³ Rahner/Vorgrimler 1966:599.

¹¹⁴ Vgl. *Lumen Gentium* 1, 48.

¹¹⁵ *Ad gentes* 2 und vgl. *Lumen Gentium* 2.

¹¹⁶ *Ad gentes* 5.

gründeten Herleitung der Sendung ergeben.¹¹⁷ Die Konversionsforderung bleibt also im Hintergrund weiter Passagen des Textes bestehen und konkurriert mit der zunehmenden theologischen Bedeutung der Weltverantwortung der Christinnen und Christen. Zugleich jedoch werden ausdrücklich Heilswege außerhalb der sichtbaren Kirchenzugehörigkeit eingeräumt, denn Gott kann „Menschen, die das Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen, auf Wegen, die er weiß, zum Glauben führen“¹¹⁸. Die Sakramentalität der Kirche für die Welt, in die sie gesandt ist, erschöpft sich nicht in der Mehrung der Zahl ihrer Mitglieder.¹¹⁹

Die Anerkennung von Heilswegen außerhalb der Kirche stellt eine wichtige Leistung des Konzils dar. Ihre Formulierung bewegt sich dabei nicht in der Form einer lehrend-instruktiven Feststellung, sondern auf der Grundlage des Glaubens an das 'geheimnisvolle', dem Verstehen der Kirche entzogene Handeln Gottes, das das Missionshandeln der Kirche sowohl auslösend freisetzt, indem es das Zeugnis der Gemeinde von seinem Heilshandeln fordert, als auch von einer überzogenen Bekehrungserwartung entlastet.

Insofern das Dekret über die Sendung der pilgernden Kirche spricht und ausdrücklich auf die Kirchenkonstitution verweist, wird mit der Sendung des Volkes Gottes auch die missionarische Zuständigkeit aller Glieder der pilgernden Kirche unterstrichen. Allerdings nennt *Ad gentes* vornehmlich die besondere Verantwortung des Bischofskollegiums für die Mission und ordnet die Mitarbeit der Laien ausdrücklich nach: „Die Laien wirken am Evangelisierungswerk der Kirche mit und haben als Zeugen ebenso wie als lebendige Werkzeuge Anteil an ihrer heilbringenden Sendung, besonders

¹¹⁷ In der Interpretation Üffings wird Kirche primär als Ausgangspunkt und weniger als Ziel- oder Ruhepunkt der Sendung verstanden. Vgl. Üffing 1994:34.

¹¹⁸ *Ad gentes* 7.

¹¹⁹ Vgl. Rahner/Vorgrimler 1966:600-601. Zur Ekklesiologie des Konzils fasst Üffing zusammen: „Mission ist also das Gegenwärtigwerden der Kirche als Sakrament des Heils für die Welt.“ (Üffing 1994:38). Üffing macht zwei ekklesiologische Momente aus, zwischen denen sich die Frage nach der Notwendigkeit der Kirchenzugehörigkeit in der Spannung hält; zum einen ein Verständnis der Kirche als Mysterium und zum anderen ein Verständnis von Kirche als Volk Gottes. (Üffing 1994:34-35 mit Verweis auf *Lumen Gentium* 8).

wenn sie, von Gott berufen, durch die Bischöfe zu diesem Werk herangezogen werden.¹²⁰ Eine selbstständige Mitarbeit von Laien an der Sendung der Kirche wird jedenfalls nicht ausdrücklich ausgeschlossen. Für das Zeugnis in den konkreten menschlichen Gruppen werden alle Gläubigen in die Verantwortung genommen.¹²¹

Das Konzil lehnt im Verständnis der Sendung hier ebenso wie in *Gaudium et spes* eine bloße Haltung der Heilsankündigung ab und sieht sich selbst auch in geschichtlich wirksamer Verantwortung für die Welt.¹²² Der Text hält daran anschließend fest, dass diese Aufgabe – wenn auch unter verschiedenen Bedingungen – überall und in jeder Lage zu erfüllen sei. Damit wird deutlich, dass das Konzil keinen Abschluss der Mission der Kirche erwartet; Mission bleibt überall in der Weltkirche bis zur Parusie ungeschlossen.¹²³ Ebenso wird von einer missionarischen Zielvorstellung Abstand genommen, die alle Menschen in der Kirche sehen wollte. Vielmehr wird vorsichtiger formuliert, dass sich die Kirche in all diesen kulturell, religiös und politisch verschiedenen Gruppen einpflanzen müsse. Ausdrücklich wird auf das Beispiel der Menschwerdung Christi in einem bestimmten historischen Kontext verwiesen.¹²⁴

Unausgesprochen bedeutet dies auch, dass die Mission zu den Völkern, also das geografische Missionsverständnis, überholt ist. Die weiteren Ausführungen des Konzils sind hier uneindeutig.¹²⁵ So fährt *Ad gentes* 6 fort, von Missionen bei „Völkern oder Gruppen, die noch nicht an Christus glauben“ zu sprechen, um im weiteren Textverlauf zu einem rein geografischen Missionsverständnis zurückzukommen. Das in der französischen Missionswissenschaft entwickelte soziologische Verständnis der Adressaten der Sendung (‘Gruppen’) wird nicht konsequent übernommen. Hier wirkt vor allem der institutionelle Rahmen der vom Konzil anvisierten Weltkirche als Gemeinschaft der (geografisch und juristisch¹²⁶ bestimmten) Ortskirchen

¹²⁰ *Ad gentes* 41.

¹²¹ Vgl. die Aussagen zum Weltdienst in *Lumen Gentium* 35 und vgl. Üffing 1994:32.

¹²² Vgl. *Ad gentes* 5.

¹²³ Vgl. *Ad gentes* 6, 9.

¹²⁴ Vgl. *Ad gentes* 10 und vgl. Rahner/Vorgrimler 1966:601.

¹²⁵ Vgl. Rahner/Vorgrimler 1966:606 und Collet 1999.

¹²⁶ Vgl. Üffing 1994:33-34.

hemmend. Zwar hält sich das Konzil hinsichtlich der Missionsverständnisse der Münsteraner oder der Löwener Schule (Konversionstheorie versus Kirchenpflanzungstheorie) mit einer Zuordnung zurück, indem beide Ansätze mit dem Versuch einer Synthese¹²⁷ nebeneinander gestellt werden,¹²⁸ aber letztlich läuft die vom Text maßgeblich thematisierte Bedeutung der Ortskirchen bzw. der (Entstehung und Reifung der) 'Jungen Kirchen'¹²⁹ auf eine stärkere Betonung der Kirchenpflanzungstheorie mit der Folge einer geografischen Sicht auf die Mission hinaus.¹³⁰ Entsprechend bleibt den Gläubigen in den Gebieten mit länger bestehenden Diözesen nur, das Missionswerk der Kirche außerhalb der eigenen Ortskirche zu unterstützen.¹³¹ Allerdings wird nicht ausgeschlossen, dass solche 'stabilen' Ortskirchen nicht irgendwann einmal wieder die missionarische Hilfe der übrigen Kirchen nötig haben könnten.¹³² Eine ausdrückliche Feststellung einer missionarischen Situation für die europäischen Länder wird vom Konzil nicht getroffen, wenngleich diese Frage von Kardinal Frings thematisiert wurde.¹³³

Die unklare Bestimmung der Mission, die einmal als die eine, der Kirche wesentliche Sendung theologisch bestimmt und dann wieder im alten Modus der Rede von den Missionen im Sinne von geografisch-juridisch

¹²⁷ Vgl. Üffing 1994:29 und Collet 1984:97-103.

¹²⁸ Vgl. *Ad gentes* 6.

¹²⁹ Vgl. zum Begriff 'Junge Kirchen': Üffing 1994:27-28, 30.

¹³⁰ Vgl. *Ad gentes* 19-21. Üffing sieht den theologischen Widerspruch des Konzils beim Gebrauch des territorial geprägten Begriffs der 'Missionen' dadurch abgeschwächt, „daß darunter auch Völker und Gemeinschaften, d.h. also menschliche Räume verstanden werden.“ (Üffing 1994:33).

¹³¹ Vgl. *Ad gentes* 36-38.

¹³² Vgl. *Ad gentes* 19.

¹³³ Mission sollte hier ausdrücklich (im Sinne der geografisch orientierten missionswissenschaftlichen Schulen aus Münster und Löwen, gegen den Pariser Ansatz) als Erstverkündigung des Evangeliums verstanden werden. Frings intervenierte während des Konzils mit dieser Bemerkung: „Man vermeide in der Missionstheologie jeden analogen Gebrauch des Wortes 'Mission' für Gebiete, die ehemals christlich waren, heute jedoch entchristlicht sind. Der Missionsgedanke muß in seiner ganzen ursprünglichen Leuchtkraft erstrahlen; er besagt die Verkündigung unseres Herrn Jesus Christus an Orten, wo dieser heilige Name noch nicht gepredigt worden ist.“ (Frings 1966:23).

bestimmten Missionsgebieten und der damit zusammenhängenden kirchlichen Sonderaufgabe der 'Erstevangelisierung' ausgedrückt wird, zeigt die theologische Unentschlossenheit des Konzils und setzt so fort, was sich schon in den vorangegangenen Dokumenten abgezeichnet hat.

Die Fixierung auf die räumlich verstandenen Ortskirchen erschwert zwar ein soziologisches Verständnis der Adressaten der Sendung, ermöglicht aber doch, dass sich in der Weltkirche bei der Wahrnehmung der Mission kulturell unterschiedliche Ortskirchen entwickeln. Solche Vielfalt wird ausdrücklich erwünscht.¹³⁴ Zudem wird sie nicht nur im Sinne äußerer kulturgemäßer Anpassung verstanden, sondern als Ergebnis besonderer theologischer Besinnung „in jedem sozio-kulturellen Großraum“¹³⁵ gewürdigt. Zudem wird in *Ad gentes* 20 für die Gestaltung der äußeren Erscheinungsweise der Kirche ein spezieller, nicht näher qualifizierter Freiraum zugestanden, wenn sonst mit der herkömmlichen Erscheinungsweise der Kirche die Annahme des Glaubens für bestimmte Menschengruppen verhindert würde.¹³⁶

Das Zugeständnis weltkirchlicher Pluralität kann auf der Linie der kommunikationstheoretisch begründeten Konzilsbeschlüsse gesehen werden. *Ad gentes* nimmt eine grundsätzliche Kontextualität der christlichen Gottesrede nicht nur hin, sondern bestimmt sie als notwendig für die missionarische Praxis der Kirche. So zeigt sich bezüglich der missionarisch wünschenswerten Verwaltungspraxis des religiösen Wissens die Bereitschaft, dezentralisierte – in soziokulturellen Großräumen beheimatete – Weisen der Erfahrung und Formulierung christlichen religiösen Wissens vom sich geschichtlich selbstoffenbarenden Gott anzuerkennen.¹³⁷ Allerdings weisen

¹³⁴ Üffing spricht vom Durchbruch zu einer 'legitimen Pluralität' im Zusammenhang mit der Wiederentdeckung der Partikularkirche als dem Strukturprinzip der Weltkirche. Vgl. Üffing 1994:31.

¹³⁵ *Ad gentes* 22.

¹³⁶ Die Fußnote zum Dekret verweist an dieser Stelle auf die Möglichkeit zur Einrichtung von Personalprälaten.

¹³⁷ *Ad gentes* 22 spricht zwar von 'Anpassung' des christlichen Glaubens um ihn in unterschiedlichen Kontexten verstehbar zu machen, aber es findet sich auch der Gedanke der Inkarnation („Heilsordnung der Fleischwerdung“), der nicht nur als Anpassungsleistung verstanden werden muss.

etliche Grundlinien des Schreibens eher auf eine instruktionsorientierte Auffassung hin, die die kulturelle Vielfalt nur instrumentell zur Erleichterung der Glaubensannahme begreift.¹³⁸

2. Wege der Rezeption in der katholischen Kirche

2.1 Gesamtkirchliche Rezeption

In der Auseinandersetzung mit den Aussagen des Konzils und mit der nachkonziliaren kirchlichen Rezeptionsgeschichte möchte ich im Sinne Alberigos vor allem die Stimmen aus der außereuropäischen Weltkirche zu Gehör bringen. Gerade ihre Erfahrungen mit Treue und Kreativität in der Rezeption müssen als wertvolle Hinweise für eine Reflexion der missionarischen Praxis der europäischen Ortskirchen gewertet werden. Schließlich kann für sie eine größere Institutionsdistanz angenommen werden, da ihre Erfahrungen mit dem institutionellen Auftreten der europäischen Kirche deren Ignoranz, Intoleranz und Gewalttätigkeit aufgedeckt haben.¹³⁹ Heute stehen diesen Erfahrungen der negativen Konsequenzen traditioneller euro-institutioneller Wissensverwaltung und 'Weitergabe' neue Erfahrungen mit eigenen Praxisformen und institutionellen Verschiebungen gegenüber, in denen sich alternative Arten 'relevanter' missionarischer Wissenskonstruktion herauskristallisieren.¹⁴⁰

Im Verlauf der weiteren Untersuchung soll eine doppelte Perspektive beachtet werden, da es um den Nachvollzug der gegenseitigen Bereicherung und Kritik zwischen gesamtkirchlicher Repräsentanz (Texte der Päpste bzw. der vatikanischen Kongregationen) und ortskirchlicher Repräsentanz bzw. der Repräsentanz von Kirchen in soziokulturellen Großräumen geht. Eine besondere Rolle spielen die römischen Bischofssynoden, da hier auf weltkirchlicher Ebene erste Versuche vorliegen, die geforderte Zusammenarbeit des Bischofskollegiums in der Verkündigung des Evangeliums institutio-

¹³⁸ Vgl. *Ad gentes* 20.

¹³⁹ Vgl. Collet 1990:297-313.

¹⁴⁰ Vgl. Bünker 2000:413.

nell zu realisieren.¹⁴¹ Mit jeder institutionellen Veränderung stellt sich aber auch die Frage nach veränderten Wissensstrukturen.

Neben dieser institutionellen Veränderung zeigen sich auch in den Texten der Kirche thematische Verschiebungen. So verweist Collet in seiner Untersuchung der nachkonziliaren Enzykliken und Apostolischen Schreiben darauf, dass sich das neu entwickelnde Missionsverständnis der Kirche nicht nur in spezifischen Texten zur Mission herauskristallisiere, sondern vor allem auch in Texten zur katholischen Soziallehre. Bei diesen 'Gelegenheitstexten' käme es immer wieder zu wichtigen Hinweisen auf das Missionsverständnis der Kirche.¹⁴² Diese Feststellung kann als Beleg dafür gewertet werden, dass die Intention des Konzils, die Sendung der Kirche als ihr wesentliches Moment zu verstehen und zu fördern, in den Texten der Kirche ihren Niederschlag findet. Allerdings werfen die missionstheologischen Abschnitte der Texte auch die Notwendigkeit nach weiterer Vertiefung und Klärung auf. Nicht zuletzt stellt sich die Frage, ob die Verschiebung des Missionsthemas in Texte zur Soziallehre nur ein Ausdruck des integralen Verständnisses von der Einheit der kirchlichen Sendung ist, oder ob sich hier eine thematische Konkurrenz in kirchlichen Lehrbereichen abzeichnet, in der in unterschiedlicher Weise von Mission gehandelt wird.

2.1.1 'Ecclesiae Sanctae' und die erste Bischofssynode

Divergierende Tendenzen hinsichtlich der Normen zur institutionellen Reform der Kirche zeigen sich im Apostolischen Schreiben *Ecclesiae Sanctae* (1966). Dieses lässt als normgebender Text zur Ausführung einiger Dekrete des Konzils, u.a. auch *Ad gentes*, die Frage nach der Verhältnisbestimmung der Aussagen zur Anerkennung der Heilsmöglichkeit von Nichtchristen und der bleibenden Notwendigkeit der Evangelisierung und Eingliederung in die Kirche unbeantwortet. Außerdem werden die Ortskirchen einerseits zur soziokulturell angelegten Zusammenarbeit (Bischofskonferenzen) angeregt, andererseits wird diese Zusammenarbeit um die Anlehnung an die Propaganda-Kongregation ergänzt. Die Verhältnisbestimmung von Orts-

¹⁴¹ Vgl. Collet 1984:138-140.

¹⁴² Vgl. Collet 1984:118.

und Gesamtkirche bleibt damit weiter offen, vor allem die Frage nach der ekklesiologischen Bedeutung bzw. der gesamtkirchlichen Wertschätzung der regionalen Bischofskonferenzen ist ungeklärt.¹⁴³

Diese Problematik schlug sich auch in den Themen der ersten Bischofs-synode in Rom (1967) nieder. Vor allem die Frage nach den Gestaltungsspielräumen der Ämter, insbesondere des Ortsbischofs und des Bischofskollegiums im Verhältnis zum Papst, gab „die Spannung zwischen Uniformität und regionaler Pluriformität deutlich“¹⁴⁴ wieder. Hier wird eine doppelte Konkurrenz sichtbar, in der sich die ungelöste Frage nach dem Verhältnis von einheitlichem und vielgestaltigem religiösem Wissen auf der Ebene der Institution spiegelt.

2.1.2 'Populorum progressio'

Die Sozialenzyklika *Populorum progressio*¹⁴⁵ (1967) nimmt inhaltlich auf die Sendung der Kirche Bezug und stellt diese in den Kontext der Frage nach weltweiter Entwicklung, nach Gerechtigkeit und Friedenssicherung. Der Zielpunkt der Enzyklika ruht auf dem Verständnis des umfassenden Humanen. Allerdings bleibt die Frage nach der theologischen Bestimmung dessen, was als das Humane zu gelten habe, offen. Der Text schwankt zwischen einer eschatologisch-funktionalen Zuordnung, in der die Eingliederung in den Leib Christi zum Erlangen der höchsten Lebensfülle der menschlichen Person dient,¹⁴⁶ und einer integral-additiven Zuordnung, in welcher die Annahme des Glaubens als wichtigster Aspekt dessen gesehen wird, was menschlich ist. Hier stellt sich die Frage der Denkbarkeit echter Menschlichkeit ohne christlichen Glauben (und Eingliederung in die Kirche).¹⁴⁷

¹⁴³ Vgl. Collet 1984:119-120.

¹⁴⁴ Collet 1984:142.

¹⁴⁵ Paul VI. 1967.

¹⁴⁶ „Durch seine Eingliederung in den lebendigmachenden Christus gelangt er [der Mensch] zu einer neuen Entfaltung, zu einem Humanismus jenseitiger, ganz anderer Art, der ihm die höchste Lebensfülle schenkt: das ist das letzte Ziel und der letzte Sinn menschlicher Entfaltung.“ (Paul VI. 1967:Nr.16).

¹⁴⁷ „Menschlicher: das ist endlich vor allem der Glaube, Gottes Gabe, angenommen durch des Menschen guten Willen, und die Einheit in der Liebe Christi, der uns alle ruft, als

Sichtbar wird eine theologische Tendenz hinsichtlich der Begründung des eigenen religiösen Wissens. So kann die Forderung zum Beitritt zur Kirche als Ausdruck eines instruktionstheoretischen Selbstverständnisses der Kirche verstanden werden. Andererseits versucht das Schreiben, das Humanum als allgemeinmenschlichen Begriff gegenüber der Welt offen zu halten, was theologisch entweder als taktisches Zugeständnis vor instruktionstheoretischem Hintergrund oder aber als vorsichtige kommunikationstheoretische Öffnung begriffen werden kann.

2.1.3 'Octogesima adveniens'

Im Apostolischen Schreiben *Octogesima adveniens* (1971) finden sich weitere Hinweise über das Verständnis der Mission der Kirche in einer sozialtheologischen Schrift. Dabei kristallisiert sich eine Unterscheidung im Sprachgebrauch heraus. Die Begriffe Verkündigung und Zeugnis (auch Dienst oder soziales Handeln) werden in ein komplementäres Verhältnis zueinander gesetzt, wobei ein sachlogischer Zusammenhang hergestellt wird, der eine Entsprechung des Zeugnisses gegenüber der vorhergehenden grundsätzlichen Verkündigung verlangt.¹⁴⁸ Hier deutet sich eine instruktionsorientierte Unterordnung des im Zeugnis geleisteten Relevanzaufweises des Glaubens an.

Dieser Einschätzung entspricht die Unterscheidung der Subjekte von Verkündigung und Zeugnis. Die in Medellín¹⁴⁹ noch erreichte Koppelung von Zeugnis und Wortverkündigung wird an der Stelle brüchig, wo die Verkündigung zur Angelegenheit der Kirche und das Zeugnis zur Sache von Christinnen, Christen und „einzelnen christlichen Gemeinschaften“¹⁵⁰ erklärt wird. Was zunächst als richtige Zuweisung der konkreten Zeugnisauf-

Kinder am Leben des lebendigen Gottes teilzunehmen, des Vaters aller Menschen.“ (Paul VI. 1967:Nr.21 und vgl. dazu Collet 1984:122).

¹⁴⁸ „Heute – mehr als je zuvor – kann das Wort Gottes nur verkündigt und verstanden werden, wenn es vom Zeugnis der Kraft des Heiligen Geistes begleitet wird, der sich wirksam erweist in dem Dienst, den Christen ihren Brüdern leisten, wo deren Dasein oder deren Zukunft auf dem Spiel steht.“ (Paul VI. 1971:Nr.51 und vgl. 48).

¹⁴⁹ Siehe den Abschnitt zu Medellín unten.

¹⁵⁰ Paul VI. 1971:Nr.4.

gabe an die dem Kontext vertrauten Subjekte aussieht,¹⁵¹ bleibt dennoch als unklare Positionierung bestehen, da auch die Ortskirchen als kompetente Zeuginnen dienen könnten, wie es die CELAM¹⁵² gezeigt hatte. Schließlich wird von den um ein evangeliumsgemäßes Handeln bemühten christlichen Gemeinschaften verlangt, nach Wegen für ihr Zeugnis „in Verbundenheit mit ihren zuständigen Bischöfen“¹⁵³ zu suchen. Hier stellt sich die Frage nach dem umfassenden Sinn des Konzilswortes über die Kirche, die „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“¹⁵⁴ zu sein beansprucht. Wenn die Konkretionen evangeliumsgemäßer Hoffnung in dieser Welt nicht mehr Sache der Kirche, sondern nur einzelner Christen und Christinnen sind, dann wäre der Werkzeug-Aspekt der Sendung der Kirche schließlich auf das sakramentale Gnadenwirken innerhalb der Kirche beschränkt. Mission der Kirche wäre dann ausschließlich so zu verstehen, dass die Menschen in den Gnadenbereich der Kirche hineinzuziehen wären. Paul VI. gibt so einer Sicht der Kirche als Mysterium den Vorzug, die über die Relativität, Kontingenz und Fehlerhaftigkeit konkreten Handelns hinwegsehen kann, und die jede Konkretion der Botschaft den Menschen in der Kirche (unter der genauen Beachtung bischöflicher Weisungen) überlässt, die nicht mit der Kirche selbst identifiziert werden. In einer solchen ekklesiozentrischen Deutung wäre die das Wesen der Kirche bestimmende Mission allerdings stark zurückgenommen und auf die bloße Tradierung und Verbreitung der göttlichen Instruktion hingeordnet.

Auch der Vorrang der Verkündigung (der Kirche) vor dem Zeugnis (der Gläubigen) macht auf ein Problem aufmerksam, das in Medellín schon gelöst schien. Dort wurde die rettende Gegenwart Gottes in der Geschichte zum Ausgangspunkt des kirchlichen Zeugnisses und der Anpassung der kirchlichen Verkündigung (Evangelisation) genommen. Bei Paul VI. scheint dagegen eine zeitlose, fest umrissene, kirchlich tradierte und unveränder-

¹⁵¹ Paul VI. verweist ausdrücklich auf die unterschiedlichen Voraussetzungen. Vgl. Paul VI. 1971:Nr.3 und 4.

¹⁵² CELAM: Lateinamerikanische Bischofskonferenz.

¹⁵³ Paul VI. 1971:Nr.4.

¹⁵⁴ *Lumen Gentium* 1.

liche Verkündigungsbotschaft als Norm des zeitlich anzupassenden Zeugnisses vorausgesetzt zu sein. „In den Wirren und der Unsicherheit dieser Zeit hat die Kirche eine besondere Botschaft zu verkünden und den Menschen, die ihre Zukunft selbst in die Hand nehmen und nach ihren Plänen gestalten wollen, festen Rückhalt zu bieten.“¹⁵⁵ Die Hinweise zum Missionsverständnis seitens des römischen Lehramtes weisen insgesamt auf eine stark instruktionstheoretische Fundierung hin und belassen kommunikationstheoretische Aspekte eher im kirchlich-unverbindlicheren Randbereich.

2.1.4 Zweite und dritte Bischofssynode

Die ebenfalls 1971 stattfindende zweite ordentliche Bischofssynode zeigte nicht nur Spannungen im Blick auf grundlegende theologische Fragen des Verhältnisses von Gesamt- und Partikularkirche auf, sondern machte auch eine neue Spannungslinie deutlich, die zwischen den einzelnen Ortskirchen festzustellen war. Die erstmals hohe Präsenz von Teilnehmern aus Ortskirchen der so genannten Dritten Welt führte neben der Verschärfung des Bewusstseins der kulturellen Pluralität in der Weltkirche auch zur Frage nach Gerechtigkeit im Verhältnis der Kirchen untereinander. Reale innerkirchliche Abhängigkeiten führten zu Spannungen und Konflikten im Blick auf innerkirchliche Reformen einerseits und auf die Einschätzung der weltweiten Gerechtigkeitsproblematik andererseits, denn „der Einsatz für Gerechtigkeit und ganzheitliche Befreiung des Menschen, differenziert sich entsprechend den einzelnen Lokalkirchen.“¹⁵⁶ Das Abschlussdokument dieser Synode, *De Iustitia in Mundo*, lässt den Einfluss der kirchlichen Stimmen aus dem Süden spüren, wenn es den Einsatz für Gerechtigkeit als wesentlichen Bestandteil der Verkündigung des Evangeliums herausstellt.¹⁵⁷ So wird theologisch der schon in Medellín aufgezeigte Zusammenhang des Verhältnisses zu Gott und zu den Mitmenschen hervorgehoben und die Gerechtigkeitsforderung kritisch auch an die Kirche selbst gerichtet.¹⁵⁸ Hier

¹⁵⁵ Paul VI. 1971:Nr.5.

¹⁵⁶ Collet 1984:145.

¹⁵⁷ Vgl. Bischofssynode 1971:Nr.6.

¹⁵⁸ Vgl. Bischofssynode 1971:Nr.35, 41-49 und Collet 1984:152-153. Die Synode argumentiert hier mit Medellín aus dem ersttestamentlichen Motiv der Befreiung heraus (vgl.

erweist sich das Gerechtigkeitsthema eindeutig als kommunikationstheoretisch verstandenes religiöses Wissen, das aus den kontextuellen Erfahrungen des Südens geboren wurde, seine Relevanz gegenüber anderen Kontexten weltkirchlich einbringt und auch institutionelle Konsequenzen verlangt. Mit diesem selbstkritischen Moment der Wahrnehmung der Sendung der Kirche wird diese nicht nur als Subjekt, sondern auch als Objekt der Mission, die sich dem Evangelium verpflichtet weiß, erkannt. Die je nach Situation der Ortskirchen unterschiedliche Relevanz dieser Aussage wird ausdrücklich benannt.¹⁵⁹ Offen bleibt im Abschlussdokument der Synode das genaue Verständnis der Rolle des Einsatzes für Gerechtigkeit als Teil der Verkündigung bzw. ihre 'innere Vermittlung'.¹⁶⁰

Die folgende dritte Bischofssynode (1974) nahm ausdrücklich das Thema der Evangelisation auf. Wiederum kam es vor allem in der Frage der Selbstständigkeit und Pluralität der Ortskirchen zu größeren Auseinandersetzungen.¹⁶¹ Inhaltlich wurde die Verhältnisbestimmung von der Verkündigung des Evangeliums und der Mitarbeit der Kirche an der ganzheitlichen Befreiung der Menschen weiter thematisiert. Die ungelöste Frage nach der inneren Vermittlung von Gerechtigkeitseinsatz und Erlösungssendung deutet auf unterschiedliche Grundvorstellungen im theologischen Selbstverständnis hin. Die Vermittlung immanenter Befreiung und der Fülle der Erlösung kann aus instruktionstheoretischer Sicht nicht gelingen. Die kommunikationstheoretische Sichtweise konnte sich aber auf der Synode nicht durchsetzen. Daher wurde in der Abschlussbotschaft *De Evangelizatione* vor allem auf den eschatologischen Zusammenhang vom Heil in dieser Welt als einer Antizipation des künftigen Heils zurückgegriffen. Damit wurde die solidarische Teilnahme der Kirche an den Befreiungsbewegungen legitimiert,

Bischofssynode 1971:Nr.31) und dann zusätzlich mit christologischen Bezügen (vgl. Bischofssynode 1971:Nr.32-34) sowie mit dem Gedanken der Gottesebenbildlichkeit des Menschen (vgl. Bischofssynode 1971:Nr.35).

¹⁵⁹ Vgl. Bischofssynode 1971:Nr.49 und 60-61.

¹⁶⁰ Vgl. Collet 1984:150f., Fußnote 84.

¹⁶¹ Üffing macht erst diese Synode wegen ihrer Zahl der Teilnehmer 'aus Übersee' als echte weltkirchliche Synode aus. Vgl. Üffing 1994:40.

ohne die Betonung des eschatologischen Aspekts der vollen Befreiung, die von Gott kommt, aufzugeben.¹⁶²

De Evangelizatione war nur eine Notlösung der Bischofssynode, die sich auf eine umfassendere Erklärung nicht festlegen konnte. Voten und Vorschläge der Synode wurden dem Papst mit der Bitte zur Auswertung überlassen. Daraus „wurde das im Dezember 1975 erschienene Apostolische Schreiben *Evangelii nuntiandi*.“¹⁶³

2.1.5 'Evangelii nuntiandi'

Dieses Schreiben Pauls VI. ist schon darum bemerkenswert, weil es mit dem Begriff der Evangelisierung einen neuen Akzent in der Lehre über die Sendung der Kirche setzt. So wie *Ad gentes* von Mission als für die Kirche wesentlich gesprochen hat, so nimmt Paul VI. diesen Gedanken nun unter dem Begriff der Evangelisierung wieder auf: „Evangelisieren ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität.“¹⁶⁴ Der besondere Schwerpunkt dieses Begriffes liegt in der Fokussierung auf die Verkündigung der Reich-Gottes-Botschaft und die Verkündigung des befreienden Heils, jenes „große Gottesgeschenk, das in der Befreiung von allem besteht, was den Menschen niederdrückt, vor allem aber in der Befreiung von der Sünde und vom Bösen, in der Freude, Gott zu erkennen und von ihm erkannt zu werden, ihn zu schauen und ihm anzugehören.“¹⁶⁵ Paul VI. stellt damit die Reich-Gottes-Botschaft in direkten Zusammenhang mit der Befreiung des Menschen, die als Weiterführung des von Christus begonnenen Handelns in der Geschichte von der Kirche fortgesetzt werden

¹⁶² Vgl. Collet 1984:155.

¹⁶³ Collet 1984:147 und vgl. Paul VI. 1975:Nr.4 und Rzepkowski 1976:15-18.

¹⁶⁴ Paul VI. 1975:Nr.14.

¹⁶⁵ Paul VI. 1975:Nr.9 zit. nach Collet 1984:125. In eigentümlicher Weise wurde der offizielle Text der deutschen Übersetzung um den Passus „von allem besteht, was den Menschen niederdrückt, vor allem aber der Befreiung“ verkürzt. Der lateinische Text lautet: „Tamquam Boni sui Nuntii caput et veluti centrum, Christus salutem annuntiat, scilicet magnum Dei donum, quod habendum est non solum liberatio ab iis omnibus, quibus homo opprimitur, sed potissimum a peccato et a Maligno liberatio cum gaudio coniuncta, quo quis fruitur, cum Deum cognoscit et ab Eo cognoscitur, Eum videt, in Eo fidenter quiescit.“ (AAS 1976).

II. Missionsverständnis in kirchlichen Stellungnahmen

muss bis zum Tag seiner Wiederkunft.¹⁶⁶ Die 'Lösung' des Problems der dritten Bischofssynode nimmt bei Paul VI. den Ausweg, das Befreiungsthema jetzt als Bestandteil der zu verkündigenden integralen Instruktion selbst zu verstehen. Damit zeigt sich, dass auch eine instruktionstheoretische Begründung religiösen Wissens nicht schon Unveränderlichkeit bedeutet. Allerdings bedarf eine erweiterte Interpretation dieses Wissens allerhöchster institutioneller Autorisierung. Außerdem kann eine innere Hierarchie einzelner Ebenen des religiösen Wissens aufgestellt werden, für deren untere Ebenen eine höhere Anpassungstoleranz gelten kann, solange höhergestellte Ebenen nicht unterlaufen werden. Paul VI. beruft sich dazu zunächst auf die grundlegende Verankerung der Verkündigung der Kirche in der trinitarischen Sendung. Das in *Ad gentes* trinitätstheologisch entfaltete Sendungsthema wird vor allem christologisch gedeutet und so auf die Sendung der Kirche hin entwickelt.¹⁶⁷ Der christologische Bezug ist auch grundlegend für die Betonung des Begriffs der Evangelisierung. Die Kirche soll das Evangelium vom Reich Gottes so wie Christus in der Welt weiter verkündigen. Allerdings steht die Kirche dabei auch selbst unter dem verkündigten Evangelium Christi.

*„Die Kirche, Trägerin der Evangelisierung, beginnt damit, sich selbst zu evangelisieren. Als Gemeinschaft von Gläubigen, als Gemeinschaft gelebter und gepredigter Hoffnung, als Gemeinschaft brüderlicher Liebe muß die Kirche unablässig selbst vernehmen, was sie glauben muß, welches die Gründe ihrer Hoffnung sind und was das neue Gebot der Liebe ist.“*¹⁶⁸

Die Kirche bedarf der Evangelisierung, um selbst evangelisieren zu können. Damit hat Paul VI. für die Kirche ein theologisches Verständnis von Mission unterstrichen, das Mission auch als Moment der Selbstkritik der Kirche versteht. Kirche steht unter der Reich Gottes-Botschaft und nicht

¹⁶⁶ Vgl. Paul VI. 1975:Nr.9. Paul VI. spricht hier von Befreiung als Kernstück und Mittelpunkt der Frohbotschaft Christi. Vgl. auch Collet 1984:125.

¹⁶⁷ Vgl. Paul VI. 1975:Nr.6-14.

¹⁶⁸ Paul VI. 1975:Nr.15 und vgl. Collet 1984:125-126, der als Parallele auf die Aspekte von Sammlung und Sendung im kirchlichen Handeln verweist.

darüber.¹⁶⁹ Diese Unterwerfung der Kirche unter das Evangelium wird im folgenden Textverlauf zwar nicht zurückgenommen, aber sie erhält doch einen anderen Klang, wenn die Kirche als „Hüterin der Frohbotschaft, die es zu verkündigen gilt“¹⁷⁰, dargestellt wird und die Verkündigung des Reiches Gottes nicht ohne oder gar gegen die Kirche erfolgen könne. Paul VI. stellt die Christusliebe in einen notwendigen Zusammenhang zur Kirchenliebe, was auf der Ebene religiösen Wissens und seiner Bedeutung für die wissensverwaltende Institution einerseits eine institutionskritische Dimension (Christusliebe) eröffnet, die andererseits (Kirchenliebe) aber wieder zurückgenommen wird.¹⁷¹

Die Befreiungsthematik wird in *Evangelii nuntiandi* in das instruktive Evangelisierungsverständnis aufgenommen. Der Begriff der 'umfassenden Verkündigung' erlaubt die Integration des Befreiungshandelns bei gleichzeitiger 'Subordination' unter die instruktive Verkündigung Christi und der Kirche. Integrale Evangelisierung bleibt nach *Evangelii nuntiandi* am instruktiven Text sowie seiner verwaltenden Institution orientiert und verweigert sich theologisch und institutionell einer kontextuellen Öffnung bei der Konstruktion religiösen Wissens.

Das Schreiben Pauls VI. widmet sich vor diesem Hintergrund der Frage nach der Inkulturation der Frohbotschaft. Dabei scheint ein Verständnis des Evangeliums vorzuliegen, das dieses als quasi kulturell unbefleckte Instruktion darstellt und von seiner Prägung durch den eigenen Ursprungskontext absieht.¹⁷² Für die praktische Inkulturation dieser Botschaft ergibt sich dabei ein Verständnis rein äußerlicher Anpassung des „Wesentliche[n] der Botschaft des Evangeliums“¹⁷³.

Auf Seiten der angesprochenen Kultur jedoch wird eine Veränderung durch dieses Evangelium gewünscht. Der Gedanke der „Evangelisierung der Kulturen“¹⁷⁴ meint einen Prozess der inneren Erneuerung der Kultu-

¹⁶⁹ Vgl. Paul VI. 1975:Nr.15.

¹⁷⁰ Paul VI. 1975:Nr.15.

¹⁷¹ Vgl. Paul VI. 1975:Nr.16.

¹⁷² Vgl. Collet 1984:126-127 und vgl. Paul VI. 1975:Nr.20 und 25.

¹⁷³ Paul VI. 1975:Nr.63.

¹⁷⁴ Paul VI. 1975:Nr.20.

ren zur Aufhebung des Bruchs zwischen Evangelium und Kultur als dem „Drama unserer Zeitepoche, wie es auch das Drama anderer Zeitepochen gewesen ist“¹⁷⁵. Inkulturation kann also als kirchliche Daueraufgabe der Instruierung der ihr in der Geschichte begegnenden Kulturen verstanden werden. Eine gegenseitige Berührung von Kulturen und Evangelium wird nicht gesehen. Folglich bleibt die inhaltliche Beschreibung der Instruierung abstrakt und theologisch formal: Zeugnis für die Liebe des Vaters, Heil in Jesus Christus, Betonung der umfassenden menschlichen Entfaltung. Die Interpretation des Evangeliums als Botschaft der Befreiung im Kontext der Probleme der Nord-Süd-Problematik, der ökonomischen Ungerechtigkeit und des Neokolonialismus wird zwar aufgegriffen,¹⁷⁶ die Kirche soll für die Befreiung der Menschen ihre Stimme erheben, was „durchaus im Einklang mit der Evangelisierung“¹⁷⁷ stehe, aber Paul VI. geht ausdrücklich nicht so weit, die Botschaft des Evangeliums als Botschaft der Befreiung konkret zu fassen und theologisch eindeutig festzulegen. Vielmehr charakterisiert er die Rede von der Botschaft der Befreiung als ein Sprechen mit „pastoralem Akzent“¹⁷⁸, sobald es um direkte Hinweise auf die kulturellen Herausforderungen des Evangeliums geht. Stärker als die Ermutigung zur geschichtlichen Beteiligung der Kirche an den Befreiungsbewegungen ist die Sorge vor einer innerweltlichen Reduktion der Erlösungshoffnung zu spüren.¹⁷⁹ Ein solchermaßen gebrauchter Pastoralbegriff kann als deutlicher Fingerzeig für ein instruktives Evangelisierungsverständnis gelesen werden. ‚Pastoral‘ meint nichts anderes als die vorläufige Bereitschaft zu Konzessionen bei der getreuen Weitergabe des religiösen Wissenskorporus. ‚Pastorale‘ Verkündigung ist also eine ‚uneigentliche‘ Weise kirchlicher Verkündigung, die nur am Rand der Institution und nur befristet oder als Ausnahme geduldet werden kann und nicht „Selbstvollzug der Kirche als solcher“¹⁸⁰.

¹⁷⁵ Paul VI. 1975:Nr.20.

¹⁷⁶ Vgl. Paul VI. 1975:Nr.26-31.

¹⁷⁷ Paul VI. 1975:Nr.30. Gerade an dieser konkreten Ausfaltung der Evangelisierung der Kulturen verweist Paul VI. auf die Synode der Bischöfe, und vor allem auf die Stimmen der Bischöfe aus der Dritten Welt.

¹⁷⁸ Paul VI. 1975:Nr.30.

¹⁷⁹ Vgl. Paul VI. 1975:Nr.32-35.

¹⁸⁰ Rahner 1970:129. Fatal wird diese Konzessionsdeutung des Begriffs Pastoral, wenn der Interpretationsschlüssel des Pastoralkonzils in dieser Weise verstanden wird. Das Zwei-

Paul VI. nimmt also einerseits die in den Ortskirchen lauter werdenden Anstöße zu mehr Inkulturation und zur Konkretion des Befreiungshandelns auf und sichert andererseits die Uniformität kirchlicher Identität und kirchlichen Handelns ab mit dem Hinweis auf die für die Kirche insgesamt grundlegende und als Ganze unversehrt zu bewahrende Botschaft des Evangeliums, ohne die Frage nach der Art und Weise der geforderten Inkulturation der Reich Gottes-Botschaft tatsächlich zu beantworten.¹⁸¹

In der Frage nach der Art und Weise der Evangelisierung greift Paul VI. wieder auf die Unterscheidung von Zeugnis und Verkündigung zurück.¹⁸² Diese Unterscheidung wird nun jedoch in einen anderen Zusammenhang als noch in *Octogesima adveniens* gestellt. So wird jetzt ein Vorrang des Zeugnisses in der Verkündigung als die Konsequenz aus der Kommunikationserfahrung des Evangeliums selbst gesehen. Dieser Vorrang des Zeugnisses (Bereitschaft zu Verständnis und Anteilnahme, Lebens- und Schicksalsgemeinschaft, Solidarität) wird jedoch nicht nur im Verhältnis zur folgenden Wortverkündigung gesehen, sondern als Teil der umfassenderen Verkündigung (später dann 'Evangelisierung') der Kirche. Subjekt des Zeugnisses ist der einzelne Christ, die einzelne Christin oder die christliche Gruppe. „Zu diesem Zeugnis sind alle Christen aufgerufen; unter diesem Gesichtspunkt können sie alle wirkliche Träger der Evangelisierung sein.“¹⁸³ Das Zeugnis für das Evangelium bleibt die besondere Aufgabe einzelner Gläubiger, nicht aber der als Gemeinde theologisch qualifizierten christlichen

te Vatikanum wäre dann nur noch als zeitgeistbedingtes vorläufiges Entgegenkommen der Kirche gegenüber der Welt zu verstehen, als Abrücken von der eigentlichen Sendung der Kirche.

¹⁸¹ Vgl. Paul VI. 1975:Nr.32. Die Bindung des Befreiungshandelns der Kirche an ein durch das Evangelium bestimmtes Menschenbild, das niemals einer konkreten Praxis geopfert werden dürfe, ist einerseits notwendig, insofern die Kirche ihr Befreiungshandeln immer unter einen eschatologischen Horizont stellt. Andererseits bleibt aber unbeantwortet, ob es überhaupt eine Praxis geben kann, die so evangeliumskonform wäre, um als legitime Praxis der Kirche anerkannt zu werden. Vgl. Paul VI. 1975:Nr.33, 35 und 65.

¹⁸² Vgl. Paul VI. 1971.

¹⁸³ Paul VI. 1975:Nr.21 und vgl. Nr.22.

Gemeinschaft oder der Kirche.¹⁸⁴ Im Blick auf ein geschichtlich-konkretes Zeugnis bleibt die Kirche selbst immer abstrakt und tritt hinter die Zeugen zurück.¹⁸⁵ Paul VI. schließt an, dass das Zeugnis niemals ohne die folgende ausdrückliche Wortverkündigung der Kirche (Kerygma, Predigt, Katechese) ausreichend sei, die jedoch mit der ganzen Evangelisierung noch nicht identifiziert werden dürfe. Dazu brauche es nämlich auch die Annahme der Botschaft durch die Adressaten, deren Zustimmung, Umkehr, Eintritt in die Kirche und neues Zeugnis.¹⁸⁶ Hinter diesem 'umfassenden' Evangelisierungsverständnis verbirgt sich eine streng hierarchisch geordnete Arbeitsteilung, in der die Mitwirkung von Laien an der Mission nur am Rand vorkommt und als organische Vorstufe der engeren Instruierungsarbeit durch die offiziellen Repräsentanten bzw. Spezialisten der religiösen Institution betrachtet werden muss.

Im Kapitel über die Wege der Evangelisierung wird das Zeugnis des Lebens als erster Weg der Evangelisierung gekennzeichnet. Sodann folgen Abschnitte über konkrete Orte der Verkündigung in Predigt, Wortliturgie, Katechese, Massenmedien, im persönlichen Kontakt und im Zusammenhang der Sakramente, die allesamt innerkirchlich verortet sind.¹⁸⁷ Dabei fällt auf, dass wiederum, sobald die Verkündiger im engeren Sinn benannt werden, nur von Katecheten unter Aufsicht der Bischöfe und Priester (im Kontext des persönlichen Gespräches, dargestellt am Beispiel des Beichtgespräches oder im geistlichen Gespräch) die Rede ist. Mit Ausnahme der Massenmedien, die als moderne Kanzeln gewürdigt werden, von denen eine unvermittelte direkte Instruierung durch die institutionellen Spezialisten in den außerinstitutionellen Bereich möglich ist,¹⁸⁸ werden alle Räume der Ver-

¹⁸⁴ Vgl. Paul VI. 1975:Nr.38. Eine Ausnahme gilt einzig für das Zeugnis der Heiligkeit, das als Lebenszeugnis der Kirche (Treue zu Jesus Christus, Zeugnis der Armut und Freiheit von den Mächten dieser Welt) bestimmt wird.

¹⁸⁵ Vgl. Paul VI. 1975:Nr.41.

¹⁸⁶ Vgl. Paul VI. 1975:Nr.23-24.

¹⁸⁷ Vgl. Paul VI. 1975:Nr.41-47.

¹⁸⁸ Die Rolle der Massenmedien findet in allen Dokumenten zur Mission der Kirche rege Beachtung. Hier findet sich eine Möglichkeit, ohne Informationsverlust aus dem Zentrum der religiösen Institution heraus das eigene religiöse Wissen authentisch zu

kündigung in liturgischen Bezügen, d.h. als Gelegenheiten der nur im Innenraum der Kirche wahrnehmbaren Instruktionsvergegenwärtigung, verortet. Hier setzt sich die Unterscheidung von Zeugnis und Verkündigung als Trennung nicht nur der Subjekte, sondern auch der Orte und der Inhalte der Evangelisierungstätigkeit fort. Im Zeugnis agieren primär die Laien (mit ihrem 'Weltauftrag') am Außenrand der religiösen Institution. Der Inhalt ihres Zeugnisses liegt nach *Evangelii nuntiandi* nicht im Verweis auf den sich in der Geschichte selbst mitteilenden Gott, sondern auf das spezifische religiöse Wissen, das innerhalb der Institution verwaltet wird. Erst mit der expliziten Wortverkündigung (durch Beauftragte der Institution) innerhalb der Institution und mit der Annäherung an liturgische Kristallisationspunkte des religiösen Wissens wird Evangelisierung zur gültigen Verbreitung des religiösen Wissens, für dessen Übernahme die Evangelisierten dann wiederum außerhalb der Institution werben sollen.

Das Ziel einer solchermaßen organisierten missionarischen Wissensverwaltung besteht nicht in der Plausibilisierung der Relevanz des religiösen Wissens im Bezug zur Welt, sondern in der Verkirchlichung möglichst vieler Menschen, die im geschützten Rahmen der Institution das religiöse Wissen übernehmen sollen und es nach institutionellem Selbstverständnis dort erst können. Offen bleibt allerdings die Frage, wie es den Zeugen und Zeuginnen außerhalb des Institutionsraums des christlichen religiösen Wissens gelingen kann, Zeugnissituationen zu schaffen, die eine Plausibilität für das innerinstitutionell wirksame religiöse Wissen herstellen können.

Wenn mit Bezug auf Äußerungen während der Synode die Rolle der Volksfrömmigkeit für die Evangelisierung gewürdigt wird, dann mit einem stark regulierenden und korrigierenden Interesse seitens der kirchlichen Gemeinschaft.¹⁸⁹ Die religiöse Selbstständigkeit der Menschen, sich eigene religiöse Deutungen und Symbolisierungen zu schaffen, muss im Blick auf die Monopolisierung der Verkündigung in der offiziellen Kirche Unbe-

kommunizieren. Eine solche Deutung legt die Umschreibung der Massenmedien als 'wirksame Form der Kanzel' (also dem innerinstitutionellen Ort der offiziellen Instruktionsmitteilung) nahe. Vgl. Paul VI. 1975:Nr.45.

¹⁸⁹ Vgl. Paul VI. 1975:Nr.48.

gen auslösen. Dass die Bischöfe der Ortskirchen in dieser Frage oftmals zu einer abweichenden Einschätzung neigen, lässt der Hinweis auf die eindringlichen Aussagen zum Thema der Volksfrömmigkeit an die Adresse der „Bischöfe mit pastoralem Realismus“¹⁹⁰ deutlich spüren. *Evangelii nuntiandi* zeigt ein starkes Interesse, die in der Volksfrömmigkeit zum Ausdruck kommenden religiösen Wissensmuster zur verkirchlichen, indem die religiöse Institution durch autoritative bzw. autoritäre Wissenskontrolle am Maßstab der bestehenden Instruktion die Sicherung der systematischen Qualität und Einheitlichkeit des religiösen Wissens auch in den der Kirche zugeordneten Volksfrömmigkeiten zu sichern versucht. Jedenfalls soll eine außerkirchliche bzw. eine institutionell randständige Generierung religiösen Wissens verhindert werden.

Eine ähnliche Verhaltensweise wird auch im Abschnitt über die kirchlichen Basisgemeinschaften, von deren weltweiter Existenz und Praxis Paul VI. auf der Synode berichtet wurde, geübt. Deutlich wird unterstrichen, dass diese nur dann als kirchliche Basisgemeinschaften Anerkennung finden könnten, wenn sie in Einheit mit Orts- und Gesamtkirche, im Gehorsam gegenüber dem Lehramt, im Vermeiden eines eigenen Weges des Kirche-Seins und „als Hörer des ihnen verkündeten Evangeliums und als bevorzugte Adressaten (!) der Evangelisierung [...] dann ihrerseits unverzüglich zu Verkündern des Evangeliums“¹⁹¹ werden. Hier wird die Erklärung von Gruppen zu Adressaten der Evangelisierung, die sich selbst im Willen zur Wahrnehmung der Evangelisierungsaufgabe konstituierten,¹⁹² als Zeichen eines ausgeprägten Misstrauens seitens der Leitung der Gesamtkirche sichtbar. Die Mahnung an die Synodenbischöfe, die gesamtkirchliche Integration der Basisgemeinschaften sicherzustellen, ist eindeutig, während die Würdigung der kirchlichen Basisgemeinschaften als Trägerinnen der Evangelisierung eher zurückhaltend und unter strengen Auflagen zugestanden wird. Die Konsequenz dieser Äußerungen liegt in der vollständigen Ignoranz gegenüber theologischen Ansätzen, die eine Generierung religiösen Wissens in der Praxis der Basisgemeinden feststellen. Schließlich deuten Ba-

¹⁹⁰ Paul VI. 1975:Nr.48.

¹⁹¹ Paul VI. 1975:Nr.58.

¹⁹² Vgl. Azevedo 1986:86-89, 129-186, 352-363 und Barreiro 1981:88-93.

sisgemeinden ihre Praxis wissensproduktiv als Antwort auf die Wahrnehmung der Selbstmitteilung Gottes im eigenen Kontext, was von der religiösen Institution mit ihrer Fixierung auf das instruktiv verstandene religiöse Wissen nicht erfasst werden kann. Der Konflikt zwischen divergierenden Evangelisierungsverständnissen wird zu Lasten der pluralen kommunikationstheoretisch orientierten Wissensstrukturen in der Evangelisierung und zu Gunsten des uniformen instruktionstheoretisch geprägten Wissens behandelt.

Die im Schreiben Pauls VI. aufgeführte Liste der Adressaten der Evangelisierung spiegelt verschiedene weltkirchliche Situationen durch die Brille der Frage nach Instruktionsakzeptanz wider. Genannt werden alle Menschen, die Jesus Christus noch nicht kennen. Hier wird von erster Verkündigung gesprochen.¹⁹³ Dann folgt ein Abschnitt über die erneute Verkündigung bei denen, die in einer entchristlichten Welt leben.¹⁹⁴ Damit wird der Gedanke der Rückschritte in der Mission der Kirche aus *Ad gentes* wieder aufgenommen und aus der Erfahrung der Gegenwart belegt. Hinsichtlich der Angehörigen anderer Religionen und der Christen ohne volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche wird die Pflicht zum Zeugnis von der Fülle der Offenbarung angemahnt. Insbesondere im Blick auf die komplexen und schwierigen religionstheologischen Fragen wird eine Position eingenommen, die zum Teil inklusivistische Züge trägt, wenn z.B. von Religionen als „Vorbereitung auf das Evangelium“¹⁹⁵ gesprochen wird, und die zum Teil eine exklusivistische Haltung offenbart: „Unsere Religion stellt tatsächlich eine echte und lebendige Verbindung mit Gott her, was den übrigen Religionen nicht gelingt, auch wenn sie sozusagen ihre Arme zum Himmel ausstrecken.“¹⁹⁶

In dieser exklusivistischen Linie liegt auch die vor allem für die europäischen Kirchen wichtige Bewertung der Säkularisierung bzw. des „atheistischen Humanismus“¹⁹⁷. Nur in einer 'geistlichen Sichtweise' wird diesem

¹⁹³ Vgl. Paul VI. 1975:Nr.51.

¹⁹⁴ Vgl. Paul VI. 1975:Nr.52.

¹⁹⁵ Eusebius von Caesarea, zit. in Paul VI. 1975:Nr.53.

¹⁹⁶ Paul VI. 1975:Nr.53.

¹⁹⁷ Henri de Lubac, zit. in Paul VI. 1975:Nr.55.

Humanismus noch ein Rest unerfüllt bleibender verborgener Hoffnung zugestanden. Als christliche Anknüpfungspunkte werden in der modernen Welt nur die dort auftretenden Situationen des Scheiterns benannt: Gefühl der Leere oder sehnsüchtiges Suchen.¹⁹⁸ Der Verweis hin zur 'geistlichen Sichtweise' auf andere Weltanschauungen lässt nur noch einen geringen Spielraum für die vom Zweiten Vatikanum formulierte Erwartung, dass auch in ihnen mit Spuren von Gottes Selbstmitteilung gerechnet werden darf. Die Allein-wahrnehmung des eigenen positiven religiösen Wissens erlaubt nunmehr nur noch einen defizitorientierten Blick auf die anderen.

Schließlich widmet sich das Schreiben angesichts der Glaubensbedrohung durch die Säkularisierung auch den nicht praktizierenden Getauften. Hier werden als Hindernisse der Evangelisierung entweder eine manifeste atheistisch motivierte Verweigerung oder aber Trägheit vermutet. Die Wahrnehmung der Notwendigkeit erneuter Evangelisierung führt jedenfalls nicht zu einer kirchlichen Selbstkritik am eigenen Evangelisierungsverständnis. Höchstens die Methoden der Instruktionsvermittlung dürfen angepasst werden; das Ziel der erfolgreichen Instruierung, die mit der Verkirchlichung gekoppelt wird, bleibt unhinterfragt.

Collet zeichnet im Blick auf das Adressatenverständnis der vom Text angezeigten Evangelisierungspraxis sowohl eine quantitative (Ausbreitung des Evangeliums in geografischem und ethnischen Sinn) als auch eine qualitative Dimension (Evangelisierung der Kulturen) nach.¹⁹⁹ Diese zweite Dimension wird zwar vor allem zu Beginn des Schreibens deutlicher markiert, im Kapitel über die Adressaten selbst wird jedoch vorrangig eine personengruppenspezifische Perspektive eingenommen. Paul VI. versteht die Evangelisierung der Kulturen erst als Folge der inneren Bekehrung einzelner Menschen. Ein direkter Dienst der Kirche an der Gesellschaft wird also nicht als Evangelisierung verstanden, diese bleibt an die Verkirchlichung gebunden.

¹⁹⁸ Vgl. Paul VI. 1975:Nr.55. Im Blick auf die Gläubigen ist der hier markierte atheistische Humanismus Anlass, die Evangelisierung auch als Glaubenshilfe für die Gläubigen zu nutzen, um ihnen bei der Konfrontation mit der Säkularisierung oder dem militanten Atheismus zu helfen. Vgl. Paul VI. 1975:Nr.54.

¹⁹⁹ Vgl. Collet 1984:126.

Wenn *Evangelii nuntiandi* von den Trägern der Evangelisierung²⁰⁰ spricht, wird zunächst ein Doppeltes festgelegt: Das ganze Gottesvolk steht in der Grundpflicht der Evangelisierung und alle echte Evangelisierung ist kirchlich.

„Evangelisieren ist niemals das individuelle und isolierte Tun eines einzelnen, es ist vielmehr ein zutiefst kirchliches Tun. Auch der einfachste Prediger, Katechist oder Seelsorger, der im entferntesten Winkel der Erde das Evangelium verkündet, seine kleine Gemeinde um sich sammelt oder ein Sakrament spendet, vollzieht, selbst wenn er ganz allein ist, einen Akt der Kirche. Sein Tun ist durch institutionelle Beziehungen, aber auch durch unsichtbare Bande und die verborgenen Wurzeln der Gnadenordnung eng verbunden mit der Glaubensverkündigung der ganzen Kirche. Dies setzt voraus, daß er nicht auf Grund einer persönlichen Anregung tätig ist, sondern in Verbindung mit der Sendung der Kirche und in ihrem Namen.“²⁰¹

Mit dieser Festlegung besteht ein doppelter Sendungsbegriff. Zum einen gibt es die Sendung der Kirche als Fortsetzung der Sendungen Jesu Christi und des Geistes, und zum anderen gibt es die Sendung der Kirche, wie sie als spezifische Aufgabe von der Kirche verwaltet wird. Evangelisierung wird in *Evangelii nuntiandi* ausschließlich als Sendung im Rahmen der kirchlich durch die Hirten verwalteten Sendung verstanden. Nach dieser grundsätzlichen Einführung stellt Paul VI. die Perspektiven der Gesamt- und der Teilkirche vor. Für die universale Gesamtkirche ohne Schranken und Grenzen wird der ausdrückliche Wille Jesu Christi zur Sendung beansprucht. Die Teilkirche stellt nur die äußerliche Gestaltwerdung der universalen Kirche dar. Priorität behält aber die gemäß dem Willen ihres Herrn „nach Berufung und Sendung universale Kirche, die in verschiedenen Kulturräumen, sozialen und menschlichen Ordnungen Wurzeln schlägt und dabei in jedem Teil der Welt verschiedene Erscheinungsweisen und äußere Ausdrucksformen annimmt.“²⁰² Allerdings wird auch eingeräumt, dass die Universalkir-

²⁰⁰ Vgl. Paul VI. 1975:Nr.59-73.

²⁰¹ Paul VI. 1975:Nr.60.

²⁰² Paul VI. 1975:Nr.62 und vgl. Üffing 1994:42.

che ohne die Teilkirchen zur Abstraktion geraten würde.²⁰³ Dem Umfang der äußeren Unterschiedlichkeit der Teilkirchen wird im Folgenden ein enges Maß gesetzt. Über die Vorgabe eines sorgfältigen Übersetzens der Botschaft des Evangeliums kommt der Text nicht hinaus. Allein die wesentliche Wahrheit der als Instruktion verstandenen Botschaft ist gültige Vorgabe; eine kontextuell geprägte neue Interpretation oder neue Erfahrung mit der lebendigen Wahrheit der Botschaft wird nicht angenommen.²⁰⁴ Als Sicherungsmoment der Bewahrung des reinen Evangeliums wird auf das Lehramt des Petrus verwiesen.²⁰⁵ Dem Universalitätsanspruch der Instruktion wird institutionell mit einer universalkirchlichen Instanz entsprochen. Untere Gliederungen der Institution werden als Ausdruck der Gesamtkirche nur insofern verstanden, als sie diese nach dem Bild der Zentrale getreu abbilden. Eine eigene Würdigung der Teilkirchen als Realisierung des universalen Sendungsauftrags – also mit eigener theologischer Legitimation – wird nicht ausgesprochen.

In dieser Logik werden für die Evangelisierung im Sinne der Aufgabe der ganzen Kirche verschiedene Dienste und Träger bestimmt. Dem Nachfolger Petri wird die Leitung der Universalkirche mit Hinweis auf Christus zugesprochen. Er habe „sich aktiv zu bemühen, die Frohbotschaft vom Heil zu predigen und predigen zu lassen.“²⁰⁶ Paul VI. formuliert also nicht nur einen Anspruch an die missionarische Praxis seines Amtes, sondern er beansprucht zugleich die umfassende Leitungsgewalt über die Mission der Kirche. Die entsprechende Zuordnung der bischöflichen Verantwortung für die Mission und die der Priester und Diakone folgt. Den Ordensleuten wird das Zeugnis der Heiligkeit (Ausrichtung auf Gott, Armut, Freiheit zur Ganzhingabe) anerkennend zugedacht und die Laien sollen ihren Dienst in der Welt tun und ausdrücklich nicht im Aufbau oder in der Entwicklung der kirchlichen Gemeinschaft, einer Angelegenheit, die den Hirten vorbehalten bleibt.²⁰⁷ Hier zeigt sich wiederum die Trennung von Zeugnis

²⁰³ Vgl. Paul VI. 1975:Nr.62.

²⁰⁴ Vgl. Paul VI. 1975:Nr.63.

²⁰⁵ Vgl. Paul VI. 1975:Nr.64-65.

²⁰⁶ Paul VI. 1975:Nr.67.

²⁰⁷ Vgl. Paul VI. 1975:Nr.68-70. Eine ausnahmsweise Berufung der Laien zur Mitarbeit im Dienst an der kirchlichen Gemeinschaft wird in Nr.73 eingeräumt. Ebenso wird die

und Verkündigung, von Welt und institutioneller Kirche. Nur im Blick auf die Familie wird der Begriff „Hauskirche“²⁰⁸ für die Welt der Laien eingeräumt, sofern sich die verschiedenen Aspekte der Gesamtkirche wieder finden lassen.

Diesen eher an der Verwirklichung der kirchlichen Evangelisierungspraxis orientierten Kapiteln von *Evangelii nuntiandi* folgt im Schreiben Pauls IV. ein längerer Abschnitt über den Geist der Evangelisierung. Hier sticht als markanter Beitrag der Bischofssynode die Frage nach der Bedeutung des Heiligen Geistes in der heutigen Evangelisierung heraus.²⁰⁹ Könnte diese Anregung nicht als Hinweis auf eine theologische Korrektur des Evangelisierungsverständnisses gewertet werden, das sich in der Theologie des Schreibens in einem christologisch-ekklesiozentrisch sehr enggeführten Instruktionskorsett bewegt und das Wirken des evangelisierenden Heiligen Geistes, das sich nicht auf den Raum der Kirche beschränken muss, zu wenig berücksichtigt? Gerade für die Frage der Wertschätzung der anderen Religionen, aber auch für die Einschätzung der Säkularisierung würden sich hier jedenfalls neue Perspektiven eröffnen.

2.1.6 Weitere Bischofssynoden

Die vierte Bischofssynode (1977) nahm den Faden der Evangelisierung wieder auf und versuchte, ihn hinsichtlich der Herausforderungen der Katechese zu präzisieren. Auffällig ist eine sehr unterschiedlich gewichtete Themen- und Problemsicht aus den verschiedenen Teilen der Weltkirche. Während die Bischöfe mit einer stärker europäischen Prägung die Herausforderung durch Säkularisierung und neue religiöse Orientierungsprozesse in den Gesellschaften der nördlichen Hemisphäre hervorhoben, drängten die Vertreter der südlichen Länder auf die Herausforderung, dass Katechese der Befreiung aus dem Elend zu dienen bzw. die Fragen im Umgang mit anderen Religionen zu beantworten habe. Außerdem unterstrichen sie wieder

Entstehung neuer Ämter (Vorsänger, Vorbeter, Katecheten, Leiter kleiner Gemeinschaften) im Verlauf der Evangelisierungserfahrungen wohlwollend bewertet.

²⁰⁸ Vgl. Paul VI. 1975:Nr.71 mit Bezug auf *Lumen Gentium* 11 und Johannes Chrysostomus.

²⁰⁹ Vgl. Paul VI. 1975:Nr.75.

um die Notwendigkeit einer vertieften Inkulturation des Evangeliums.²¹⁰ Hier zeigt sich die mangelnde Eignung des bisher vorliegenden Missionsverständnisses für die Realität des kirchlichen Lebens in den unterschiedlichen Kontexten der Weltkirche. Die Bischofssynode erscheint wie ein Problemanzeiger, ohne jedoch Lösungen finden zu können. Collet resümiert daher über die Ergebnisse der Synode: „Die Voten blieben allerdings im Grundsätzlichen stecken, und es gelang der Synode nicht, für die missionarische Praxis der Inkulturation operationable Lösungen oder Orientierungen zu bieten.“²¹¹ Auch die Bischofssynode von 1980 zum Thema der christlichen Familie machte die Notwendigkeit eines veränderten Inkulturationsverständnisses deutlich.²¹²

Auch wenn die Bischofssynoden nicht selbst zu konkreten Lösungen der anstehenden Fragen gekommen sind, so können sie doch als Foren interpretiert werden, in denen sich die latenten und unter dem äußeren Anschein der harmonisch-kollegialen Einheit verdeckten weltkirchlichen Streitthemen herauskristallisieren.²¹³ Insbesondere die ehemaligen 'Missionskirchen' melden sich mit zunehmendem Selbstbewusstsein zu Wort, aber auch die europäischen Kirchen finden allmählich zu einer kontextuellen Sensibilität, zum Beispiel im Blick auf das sich in Europa einzigartig entwickelnde Problem der Säkularisierung.²¹⁴ Allerdings gelingt es den Synoden nicht, die theologischen Konsequenzen hinsichtlich des Grundverständnisses des eigenen religiösen Wissens zu ziehen. Stattdessen wird weiterhin versucht, im Modell der Instruktion noch ungenutzte Freiräume, 'integralere' Interpretationen oder 'pastorale' Aufweichungen zu finden und zu ermöglichen.

²¹⁰ Vgl. Collet 1984:147f.

²¹¹ Collet 1984:148 und vgl. 156-158.

²¹² Vgl. Collet 1984:148-150.

²¹³ Hans Waldenfels sieht den Gedanken der Kollegialität, wie er in *Lumen Gentium* formuliert wurde, auch in der bestehenden Praxis der Bischofssynoden nicht umgesetzt. Als eine Ursache für die fehlende Kollegialität verweist er darauf, dass die Bischofssynoden „abgesehen von ihrer Organisationsform – schon deshalb wenig bringen, weil die am Ende erarbeiteten Voten nur beratende, aber keine verbindlichen Voten sind.“ (Waldenfels 2004:31).

²¹⁴ Vgl. Collet 1984:158-160.

Diese Tendenz setzt sich auch in der Bischofssynode von 1985 (Sondersynode) und in der ordentlichen Synode von 1987 fort. Neben dem Thema der Einführung eines Weltkatechismus wird auch die Frage der Relevanz der Bischofskonferenzen erörtert. In der päpstlichen Rezeption der Synoden finden sich später sowohl die Herausgabe des *Katechismus der Katholischen Kirche* – ein deutlicher Ausdruck einer gestärkten instruktiven Form der Wissensverwaltung – als auch das Motu proprio *Apostolos suos* (1988), in dem eine restriktive und zentralkirchlich dominierte Sicht auf die Rolle der Bischofskonferenzen, damit auf das inhaltliche Verständnis der Rede von der Kollegialität der Bischöfe, vorgenommen wird.²¹⁵ In der Bischofssynode 2001 (nach einer Serie von kontinentalen Sondersynoden in Rom) werden die bisherigen Fragestellungen wiederum bearbeitet, ohne aber zu inhaltlichen Lösungen zu gelangen. Zwar bleibt die Frage der Mission deutlich im Vordergrund, ihre Umsetzung soll jedoch im Sinne einer zentralkirchlich-communialen Kirchenstruktur erfolgen, was sich auch im nachsynodalen Schreiben *Pastores gregis* (2003) widerspiegelt.²¹⁶

2.1.7 'Redemptoris Missio'

In der doppelten Situation von einerseits sich immer mehr als selbstständig missionarisch entdeckenden so genannten jungen Ortskirchen und andererseits sich in der Situation eines rapiden Einflussverlustes des Christlichen befindenden so genannten alten Ortskirchen formuliert Johannes Paul II. 1990 seine Missionsenzyklika *Redemptoris Missio*.

Augenfällig ist bei ihm ein entschiedener missionarischer Impetus. Immer wieder unterstreicht er die Dringlichkeit missionarischen Handelns.²¹⁷ Dabei steht in seinem Missionsverständnis die Mission ad gentes im Vordergrund. Hier ruft er zu einer Erneuerung des Missionseifers und zu einer Verstärkung auf. Eng verbunden mit diesem Aufruf zur Erstevangelisierung ist aber auch eine zweite Richtung, nämlich die Förderung der neuen Evangelisierung in den sich entchristlichenden Ländern. Der Mission muss

²¹⁵ Vgl. Klein 2001a.

²¹⁶ Vgl. Klein 2001b, 2001c und vgl. Johannes Paul II. 2003b.

²¹⁷ Vgl. Johannes Paul II. 1990b:Nr.1-3.

alles kirchliche Handeln untergeordnet werden.²¹⁸ Sie gilt als Gradmesser des Glaubens.²¹⁹ Auch hier liegt eine instruktionstheoretisch geprägte Sicht des eigenen religiösen Wissens vor. Mission wird als Ausbreitung der Instruktion verstanden. Dieser Einschätzung entspricht das Festhalten an einer stark christologischen Zentrierung der Mission, mit der Johannes Paul II. in seiner theologischen Abhandlung die Notwendigkeit, die wichtigste Methode und die institutionelle Verankerung missionarischen Handelns begründet. In scharfer Ablehnung aller pluralistisch-theologischen Entwürfe (mit eindeutigen Spitzen gegen asiatische und nordamerikanische theologische Tendenzen)²²⁰ hält er an der allein durch Christus gewirkten Erlösung aller Menschen fest. „Diese Aussage hat universale Bedeutung, weil für alle – Juden wie Heiden – das Heil nur von Jesus Christus kommen kann.“²²¹ Nur vorsichtig eröffnet die Enzyklika einen kleinen Raum für eine inklusivistische Religionstheologie.

„Die Menschen können demnach mit Gott nicht in Verbindung kommen, wenn es nicht durch Jesus Christus unter Mitwirkung des Geistes geschieht. [...] Andere Mittlertätigkeiten verschiedener Art und Ordnung, die an seiner Mittlerschaft teilhaben, werden nicht ausgeschlossen, aber sie haben doch nur Bedeutung und Wert allein in Verbindung mit der Mittlerschaft Christi und können nicht als gleichrangig und notwendiger Zusatz betrachtet werden.“²²²

Die hier vorgenommene christologische Missionsbegründung (und Missionsverpflichtung) begründet auch die besondere Rolle der Kirche für die

²¹⁸ Vgl. Johannes Paul II. 1990b:Nr.32-34. „Ich halte die Zeit für gekommen, da alle kirchlichen Kräfte für die neue Evangelisierung und für die Mission ad gentes einzusetzen sind. Keiner, der an Christus glaubt, keine Institution der Kirche kann sich dieser obersten Pflicht entziehen: Christus muß allen Völkern verkündet werden.“ (Johannes Paul II. 1990b:Nr.3).

²¹⁹ Vgl. Johannes Paul II. 1990b:Nr.11.

²²⁰ Vgl. die scharfe Ablehnung des religiösen Relativismus als Alibi für missionarische Müdigkeit in: Johannes Paul II. 1990b:Nr.36.

²²¹ Johannes Paul II. 1990b:Nr.5.

²²² Johannes Paul II. 1990b:Nr.5. Diese religionstheologische Sicht heißt nicht, dass von einer freien Zustimmung des Menschen zum christlichen Glauben abgesehen werden kann. So bleibt das Recht auf religiöse Freiheit neben dem aktiven und passiven Recht der Verkündigung Jesu Christi erhalten. Vgl. Johannes Paul II. 1990b:Nr.8.

Mission: Die Kirche ist selbst das Sakrament des umfassenden Heils. „Man muß beide Wahrheiten zusammen gegenwärtig haben, die tatsächlich gegebene Möglichkeit des Heiles in Christus für alle Menschen und die Notwendigkeit der Anwesenheit der Kirche für dieses Heil.“²²³ In der Kopplung des Wahrheitsanspruchs des instruktiv geprägten religiösen Wissens mit der 'Wahrheit' der Institution seiner Verwaltung zeigt sich wiederum eine massive instruktionstheoretische Grundhaltung mit den entsprechenden institutionszentrierten Folgen. Die Eindringlichkeit der Aufrechterhaltung dieser Grundhaltung wird besonders vor dem Hintergrund der anderen Sichtweisen der Ortskirchen umso stärker und zeigt eine zunehmende „Systemangst“²²⁴, in der alles zur Wahrheitsangelegenheit wird, um die göttlich normierten Verhältnisse zu sichern.²²⁵ Solche Systemängste werden umso stärker, je mehr innerinstitutionelle Zweifel an der Richtigkeit des Systems wachsen. Jürgen Werbick formuliert die Alternativen religiöser Wissensbestimmung und ihrer institutionellen Konsequenzen griffig: „Wird die Identität des Christlichen wirklich von den Rechten Gottes (und den kirchenamtlichen Deduktionen) bestimmt, die der Glaubende heilig halten muß, oder nicht doch eher von der Selbstzusage Gottes – von seinen Verheißungen –, die er in Jesus Christus für die Menschen 'greifbar' gemacht hat?“²²⁶

In seiner Vertiefung des Verständnisses des Heils kommt bei Johannes Paul II. der Gedanke des Reiches Gottes ins Spiel, dessen Wesen als „Gemeinschaft aller Menschen untereinander und mit Gott“²²⁷ beschrieben wird. Weil sich die Verkündigung Christi nicht von der Verkündigung des Reiches trennen lasse, wird auch jede Trennung des Reiches Gottes von der Kirche abgelehnt.²²⁸ „Die Kirche ist tatsächlich und konkret für den Dienst am Reich da. Sie ist es insbesondere mit der Verkündigung, die zur Bekehr-

²²³ Johannes Paul II. 1990b:Nr.9, vgl. auch 10.

²²⁴ Werbick 1992:52.

²²⁵ Vgl. Werbick 1992:52f.

²²⁶ Werbick 1992:55.

²²⁷ Johannes Paul II. 1990b:Nr.15. Dieses Reich wird ausdrücklich mit Jesus Christus identifiziert, den die Kirche verkündigt. Vgl. Johannes Paul II. 1990b:Nr.16.

²²⁸ Vgl. Johannes Paul II. 1990b:Nr.17, 18.

rung aufruft²²⁹. Mit der Identifikation von Reich und Jesus Christus wird hier der Vorrang der Verkündigung im missionarischen Handeln begründet. Der Aufbau des Reiches durch die Kirche wird so primär zum Einsatz für die Verkündigung Jesu Christi mit dem Ziel der Bekehrung.²³⁰ Politische oder soziale Befreiung taucht im Reich Gottes-Verständnis der Enzyklika nur sehr schwach, jedenfalls schwächer als noch in *Evangelii nuntiandi*, auf.²³¹

In enger Anlehnung an diese christologisch orientierte und ekklesiologisch fokussierte Sicht des Reiches Gottes wird in einem weiteren Abschnitt die Rolle des Heiligen Geistes dargelegt. Er gilt als Missionsvorkämpfer, und zwar in einem doppelten Sinn: Zum einen ist er der Gründer und Bestand der missionarischen Kirche,²³² als solcher begründet er auch die notwendige Kirchlichkeit jeder Mission bzw. die Notwendigkeit zur Einheit mit der Kirche, die von jedem Missionar erwartet wird.²³³ Zum anderen ist es der Geist, der in der Geschichte der Völker, in den Kulturen und Religionen den 'Samen des Wortes' aussät und so den Boden der universalen Verkündigung der Kirche bereitet.²³⁴ Analog zur Rede von „beiden Wahrheiten“²³⁵ hinsichtlich des Heils, das von Christus kommt, wird auch

²²⁹ Johannes Paul II. 1990b:Nr.20. Wenn Jesus Christus das Reich ist (vgl. Nr.18), dann ist die Verkündigung des Reiches zunächst die Verkündigung Christi mit dem Ruf zur Umkehr und zur Bekehrung zu ihm.

²³⁰ Hier drängt sich eine Parallele zur Deutung der *Missio Dei* durch Hartenstein im Anschluss an die Weltmissionskonferenz von Willingen auf.

²³¹ Eine engagierte, soziale Reich Gottes-Arbeit der Kirche rückt damit in den Hintergrund. Durch die Identifikation des Reiches mit der Person Jesu Christi tritt die Förderung der religiösen Freiheit des Menschen (für eine Entscheidung zur Treue zu Christus) vor den Aspekt der ganzheitlichen Befreiung des Menschen, wie sie noch in *Evangelii nuntiandi* gefordert wurde. „Die religiöse Freiheit, manchmal noch begrenzt oder vergewaltigt, ist Voraussetzung und Garantie für alle Freiheiten, die das Gemeinwohl der Menschen und der Völker sichern.“ (Johannes Paul II. 1990b:Nr.39, vgl. auch 58, 59, 83).

²³² Vgl. Johannes Paul II. 1990b:Nr.22, 23.

²³³ Vgl. Johannes Paul II. 1990b:Nr.27.

²³⁴ Vgl. Johannes Paul II. 1990b:Nr.25, 28.

²³⁵ Johannes Paul II. 1990b:Nr.9.

über den Geist eine doppelte Aussage getroffen: „Der Geist zeigt sich in besonderer Weise in der Kirche und in ihren Mitgliedern; jedoch ist seine Gegenwart und sein Handeln allumfassend, ohne Begrenzung durch Raum und Zeit.“²³⁶ Um jede Möglichkeit eines 'Auspielens' der Rede vom Heiligen Geist gegen ein christologisch oder ekklesiologisch zentriertes Missionsverständnis auszuschließen, wird betont, dass alles Wirken des Geistes letztlich die Vorbereitung der Verkündigung Jesu Christi zum Ziel habe und mit Bezug auf Christus geschehe. Als Konsequenz darf das Wirken des Geistes dann auch nicht vom Wirken der Kirche getrennt werden.²³⁷

Im Blick auf die Adressaten der Verkündigung drängt Johannes Paul II. in Fortsetzung der instruktionsorientierten Linie von *Evangelii nuntiandi* zur Verkündigung ad gentes. Vor allem aus statistischen Überlegungen heraus (Bevölkerungswachstum) sieht er in den Ländern des Südens und des Orients die wichtigsten Felder missionarischer Aufmerksamkeit.²³⁸ Insgesamt gibt er der Mission ad gentes mit den Handlungsschritten Verkündigung, Aufbau einer Ortskirche und schließlich Verbreitung der Werte des Reiches Gottes eindeutige Priorität.²³⁹

Allerdings muss auch das hohe Maß an Aufmerksamkeit, welches die so genannten Gebiete der alten Christenheit hinsichtlich ihrer missionarischen Aufgaben erlangen, gesehen werden.²⁴⁰ Ausdrücklich wird die Notwendigkeit einer Neuevangelisierung betont, ohne jedoch diese Notwendigkeit als Anlass einer nachlassenden Mission ad gentes oder als Gleichstellung von Neuevangelisierung und der „eigentliche[n] Mission ad gentes“²⁴¹ zu nutzen. Insgesamt gelingt der Enzyklika jedoch keine klare Tren-

²³⁶ Johannes Paul II. 1990b:Nr.28, mit Hinweis auf *Gaudium et spes* 10.

²³⁷ Vgl. Johannes Paul II. 1990b:Nr.29, 89.

²³⁸ Vgl. Johannes Paul II. 1990b:Nr.40.

²³⁹ Vgl. Johannes Paul II. 1990b:Nr.34, vgl. auch Nr.33, 37.

²⁴⁰ „Schon vor dem Konzil sagte man von einigen Hauptstädten oder christlichen Ländern, sie seien 'Missionsländer' geworden. Die Situation hat sich in den darauffolgenden Jahren sicher nicht verbessert.“ (Johannes Paul II. 1990b:Nr.32.).

²⁴¹ Johannes Paul II. 1990b:Nr.33. Johannes Paul II. sieht weniger einen Unterschied in der Sache der Sendung als in der Frage der Situation, in der die Sendung vollzogen wird. Hier unterscheidet er die Situationen, in denen das Evangelium Menschen oder

nung zwischen Situationen eigentlicher und uneigentlicher Mission. So werden als Bereiche der Mission ad gentes sowohl gebietsbezogene Bereiche als auch neue soziale Großräume (Großstädte, anonyme Menschenmassen) und auch bestimmte Kulturbereiche (Massenmedien) oder Kulturherausforderungen (Minderheiten, Naturschutz) genannt.²⁴² Außerdem werden neue missionarische Herausforderungen im Kontext globaler Migrationsphänomene beschrieben. Tourismus, beruflich erzwungene weltweite Wanderungen, Flucht usw. führen zu einer globalen Vermischung von verschiedenen Missionsituationen, so dass 'junge' oder 'alte' Kirchen nicht mehr geografisch eindeutig zu bestimmen sind und sich die Mission ad gentes als globale Herausforderung zeigt.²⁴³

Hinsichtlich des missionarischen Vorgehens nimmt die Enzyklika die Perspektive aus *Evangelii nuntiandi* wieder auf, nämlich die Unterscheidung von Zeugnis und Verkündigung, wobei dem Zeugnis (von Missionar, Familie und kirchlicher Gemeinschaft) ein kommunikationstheoretisch begründeter Vorrang zugebilligt wird (Glaubwürdigkeit des Zeugnisses vor der Glaubwürdigkeit des Lehrers),²⁴⁴ während für die Verkündigung auf einer nicht näher bezeichneten Ebene ein grundsätzlicher Vorrang besteht. „Die Verkündigung hat in der Mission jederzeit Vorrang. [...] Alle Formen der Missionstätigkeit haben diese Verkündigung zum Ziel; [...] So wie die ganze Heilsökonomie auf Christus ausgerichtet ist, so ist die Verkündi-

Kulturen begegnet, die es noch nicht kennen, oder wo es an Gemeinden mangelt, dann die Situation der Missionsunterstützung durch christliche Gemeinden im Sinne weltkirchlicher Seelsorge und schließlich „gibt es eine Situation dazwischen, vor allem in Ländern mit alter christlicher Tradition, aber manchmal auch in jüngeren Kirchen, wo ganze Gruppen von Getauften den lebendigen Sinn des Glaubens verloren haben oder sich gar nicht mehr als Mitglieder der Kirche erkennen, da sie sich in ihrem Leben von Christus und vom Evangelium entfernt haben. In diesem Fall braucht es eine 'neue Evangelisierung' oder eine 'Wieder-Evangelisierung'.“ (Johannes Paul II. 1990b:Nr.33).

²⁴² Vgl. Johannes Paul II. 1990b:Nr.37.

²⁴³ Vgl. Johannes Paul II. 1990b:Nr.82. Die Enzyklika möchte dabei allerdings den Gedanken der Mission ad gentes nicht aufgeben und sieht ihn als Ansporn und Hilfe für eine parallel zu stärke Neuevangelisierung. Vgl. Johannes Paul II. 1990b:Nr.83.

²⁴⁴ Vgl. Johannes Paul II. 1990b:Nr.43.

gung seines Geheimnisses das Ziel jeder Missionstätigkeit.²⁴⁵ Auch hier verschärft sich noch die instruktive Grundtendenz im Missionsverständnis des päpstlichen Lehramtes. Eine besondere Erwähnung unter der Fragestellung des Subjektes der Verkündigung finden die Märtyrer. Damit wird auch Laien ein offizieller Weg eingeräumt, Verkünder (gewesen) zu sein, wenn das Martyrium kirchlich als solches anerkannt wurde.²⁴⁶

Als Ziel der Verkündigung wird die „christliche Bekehrung“²⁴⁷ genannt. Neben dem inneren Prozess der ehrlichen Zugehörigkeit zu Jesus Christus und seiner Botschaft werden die Taufe und die Eingliederung in die Kirche bzw. im Kontext der Mission *ad gentes* auch die Bildung von Ortskirchen ausdrücklich verlangt.²⁴⁸

Mit Blick auf die Bewertung der „kirchlichen Basisgemeinden“²⁴⁹ gibt es eine leichte Verschiebung im Vergleich zu *Evangelii nuntiandi*. Vor allem in der Übersetzung *Basisgemeinden* (zuvor stets *-gemeinschaften*) kann ein ekklesiologisches Zugeständnis gesehen werden. Allerdings wird der Rahmen wiederum eng gesteckt.²⁵⁰ Immerhin wird den kirchlichen Basisgemeinden zugebilligt, unter anderem „Hilfe [...] bei der Verkündigung des Evange-

²⁴⁵ Johannes Paul II. 1990b:Nr.44. Auch Johannes Paul II. unterstreicht die Kirchlichkeit der Verkündigung. Vgl. Johannes Paul II. 1990b:Nr.45.

²⁴⁶ Als Märtyrer werden Zeugen des Evangeliums bezeichnet, „die ihr Leben als Zeugen des Glaubens hingeben. Sie sind an erste [sic] Stelle Verkünder und Zeugen.“ (Johannes Paul II. 1990b:Nr.45).

²⁴⁷ Johannes Paul II. 1990b:Nr.46.

²⁴⁸ Vgl. Johannes Paul II. 1990b:Nr.46-48. Dass die Verbindung von Mission, Bekehrung, Taufe und Kirchengründung gerade innerkirchlich und im Kontext der konkreten Missionssituationen nicht un widersprochen bleibt, darauf weist die Enzyklika in diesen Abschnitten selbst hin.

²⁴⁹ Johannes Paul II. 1990b:Nr.51. Dieses Zugeständnis in der Bezeichnung wird allerdings durch den in Klammern gestellten Nachsatz „(bekannt auch unter anderen Namen)“ wieder zurückgenommen.

²⁵⁰ Die Rede ist von familiären Gruppen, Gruppen mit begrenztem Umkreis, die vor allem zu Gebet, Schriftlesung, Katechese und dann erst zum Engagement bezüglich menschlicher oder kirchlicher Probleme zusammenkommen. Die Forderung nach Anbindung an die Pfarrgemeinde und nach Einheit mit der Kirche wird ebenfalls deutlich erhoben. Vgl. Johannes Paul II. 1990b:Nr.51.

liums²⁵¹ zu sein. Hier zeichnet sich eine vorsichtige Übertragung institutioneller Arbeitsbereiche ab, die allerdings noch immer innerhalb eines eindeutig instruktionstheoretischen Verständnisrahmens des zu verkündigenden Wissens verbleibt.

Eine ähnlich halbherzige Würdigung finden die Anstrengungen zur Inkulturation, die zwar als Möglichkeit der Bereicherung der Gesamtkirche anerkannt, aber zugleich in ein enges Korsett gedrängt werden, das eine nicht näher bezeichnete „Vereinbarkeit mit dem Evangelium und der Gemeinschaft der Gesamtkirche“²⁵² verlangt. In unmissverständlicher Auseinandersetzung mit „den Bischöfen Asiens“²⁵³ setzt sich die Enzyklika mit der Bedeutung des Dialogs für die Mission auseinander. Der erste Satz des Abschnitts ist programmatisch: „Der interreligiöse Dialog ist Teil der Sendung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums.“²⁵⁴ Damit wird Dialog nur als eine Methode verstanden, um die Verkündigung vorzubereiten. „Der Dialog muß geführt und realisiert werden in der Überzeugung, daß die Kirche der eigentliche Weg des Heiles ist und daß sie allein im Besitz der Fülle der Heilmittel ist.“²⁵⁵ Die Möglichkeit, in anderen Religionen Spuren der Wahrheit zu finden, tritt damit deutlich hinter die Forderung der Bekehrungsmission *ad gentes* zurück. Das Dialogverständnis der Enzyklika bekommt vor diesem Hintergrund eher Züge eines 'Aushorchens' anderer Religionen zum Zwecke einer erleichterten Bekehrungspraxis.²⁵⁶

²⁵¹ Johannes Paul II. 1990b:Nr. 51. Die Überschrift „'Kirchliche Basisgemeinden' - Verkünder des Evangeliums“ zu diesem Kapitel ist in dieser Hinsicht irreführend.

²⁵² Johannes Paul II. 1990b:Nr. 54, vgl. 53, 76. Die Bezugsstelle findet sich in der Enzyklika *Familiaris consortio* (Nr. 10), die als päpstliches Abschlussdokument der gerade in der Frage der Inkulturation uneinheitlichen Synode von 1980 gelten kann. Vgl. auch Collet 1984:148-150.

²⁵³ Johannes Paul II. 1990b:Nr. 55. Der Papst greift vor allem das durch die FABC geförderte Dialogverständnis auf. Allerdings zeigt sich, dass er das Anliegen, das sich hinter dem asiatischen Dialogkonzept verbirgt (dreifacher Dialog mit den Armen, den Kulturen und den Religionen, Dialog des Lebens), und die theologische Begründung für dieses Konzept nicht rezipiert hat.

²⁵⁴ Johannes Paul II. 1990b:Nr. 55.

²⁵⁵ Johannes Paul II. 1990b:Nr. 55.

²⁵⁶ Vgl. Johannes Paul II. 1990b:Nr. 56.

Eine theologische Würdigung des Dialogs ist innerhalb des instruktiven Grundschemas der Mission nicht möglich.

Wenn die Enzyklika die näheren kirchlichen Zuständigkeiten für die Mission, die ihr Wesen ausmacht, beschreibt, werden zunächst die Bischöfe als unmittelbar Verantwortliche für den „Auftrag zur Weltmission“²⁵⁷ angesprochen, mit Petrus an ihrer Spitze. Dann folgen die Missionare und die Institute der Weltmission, schließlich die Diözesan- und Fidei-Donum-Priester, die Institute des geweihten Lebens und am Schluss die Laien: „[A]uch wenn die Gründung einer neuen Kirche die Eucharistie und daher den priesterlichen Dienst erfordert, ist die Mission, die sich ja in verschiedenen Formen entfaltet, durchaus eine Aufgabe aller Gläubigen.“²⁵⁸ Für die Laien werden hier zwar einerseits ein 'allgemeines' Recht und eine 'allgemeine' Pflicht zur Mission durch die Taufwürde begründet, andererseits bleibt unklar, worin das 'Bestimmte' des Anteils am dreifachen Amt Jesu Christi liegt. Hier wird aus dem Kirchenrecht zitiert:²⁵⁹ Während die Laien im Bereich der Verkündigung Pflicht und Recht zur Hilfe bei der Verkündigung haben (nicht zur Verkündigung selbst!), haben sie im Bereich der weltlichen Dinge die 'besondere' Pflicht zum Christuszeugnis.²⁶⁰ Eine Ausnahme macht die Enzyklika bei den Katechetten, die auch als Verkündiger

²⁵⁷ Johannes Paul II. 1990b:Nr.63.

²⁵⁸ Johannes Paul II. 1990b:Nr.71, vgl. 61-70.

²⁵⁹ Der Hinweis auf das Kirchenrecht kann für sich schon als Hinweis auf ein instruktionstheoretisches Verständnis der Mission interpretiert werden. Wenn das Lehramt das Kirchenrecht als Begründung der Mitwirkung bei der Mission heranzieht, zeigt es das sich bis auf das institutionelle Selbstverständnis durchschlagende instruktionsbezogene Verständnis des eigenen religiösen Wissens und seiner Verwaltungsleitlinien.

²⁶⁰ Vgl. Johannes Paul II. 1990b:Nr.71. „Can. 225 - §1. Da die Laien wie alle Gläubigen zum Apostolat von Gott durch die Taufe und die Firmung bestimmt sind, haben sie die allgemeine Pflicht und das Recht, sei es als einzelne oder in Vereinigungen, mitzuhelfen, daß die göttliche Heilsbotschaft von allen Menschen überall auf der Welt erkannt und angenommen wird; diese Verpflichtung ist um so dringlicher unter solchen Umständen, in denen die Menschen nur durch sie das Evangelium hören und Christus kennenlernen können. §2. Sie haben auch die besondere Pflicht, und zwar jeder gemäß seiner eigenen Stellung, die Ordnung der zeitlichen Dinge im Geiste des Evangeliums zu gestalten und zur Vollendung zu bringen und so in besonderer Weise bei der Besorgung dieser Dinge und bei der Ausübung weltlicher Aufgaben Zeugnis für Christus abzulegen.“ (CIC 1983).

II. Missionsverständnis in kirchlichen Stellungnahmen

bezeichnet werden.²⁶¹ Allerdings bezieht sich der Text dann ausdrücklich auf das Kirchenrecht. Hier wird geregelt, dass der Einsatz von Katechisten unter der Anleitung eines Missionars erwünscht wird. Missionare wiederum stehen in direkter Verantwortung gegenüber kirchlichen Autoritäten (ausdrücklich wird auf die Kongregation für die Evangelisierung der Völker verwiesen)²⁶² nach Maßgabe des Kirchenrechts.²⁶³ Zusammenfassend wird die durch Taufe erworbene Mitverantwortlichkeit aller Glieder der Kirche für die Missionstätigkeit als „Teilnahme [und als] Zusammenarbeit in der Mission“²⁶⁴ bezeichnet. Dabei nehmen für alle Gläubigen geistliche Formen der Teilnahme einen ersten Platz ein, nämlich Gebet, Opfer und Zeugnis christlichen Lebens.²⁶⁵

Auch in *Redemptoris Missio* wird eine zentralistische Struktur als missionarische Wissensverwaltungsstruktur präsentiert. Spezialisten der Institution unter der Leitung des Papstes sind erste Träger der Mission. Die Gesamtkirche wird konzentrisch um diese Hauptträger der Mission versammelt. Laien bleibt nur die Möglichkeit, bei der Mission zu helfen. Eine Anerkennung als Mission bekommt ihr Handeln nicht. Das Zeugnis in 'weltlichen Dingen' gilt lediglich als inoffizielle Vorstufe der offiziellen missionarischen Instruierung.

²⁶¹ Vgl. Johannes Paul II. 1990b:Nr.73.

²⁶² Vgl. Johannes Paul II. 1990b:Nr.75.

²⁶³ Vgl. CIC 1983:Can.785 - §1. Can.784 eröffnet zudem die Möglichkeit, nicht nur Priester zu Missionaren zu bestellen, sondern auch Mitglieder von Instituten geweihten Lebens, von Missionsgesellschaften oder andere Laien. Missionare zeichnet aber in jedem Fall aus, dass sie „von der zuständigen kirchlichen Autorität zur Missionsarbeit ausgesandt werden“ (CIC 1983:Can.784).

²⁶⁴ Johannes Paul II. 1990b:Nr.77.

²⁶⁵ Vgl. Johannes Paul II. 1990b:Nr.78. Konkret wird die Widmung oder Opferung des Leidens kranker Christen für die Missionare aufgeführt. In Nr.90 wird ein Zusammenhang von Heiligkeit und Mission angerissen, der jedoch weniger ausgereifte systematische Züge trägt, als dass es vor allem dem paränetischen Zweck der Ermutigung zu einer missionarischen Dynamik dient.

2.2 Kontinentalkirchliche Rezeption

Im Folgenden soll die kontinentalkirchliche Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Frage der Mission beleuchtet werden. Dazu werden insbesondere die katholischen Ortskirchen Lateinamerikas und Asiens im Spiegel der Aussagen ihrer kontinentalkirchlichen Zusammenschlüsse (die CELAM für Lateinamerika und die FABC für Asien) betrachtet. Weniger Aufmerksamkeit erfährt die Kirche in Afrika, da hier die kontinentalkirchliche Organisation (das SECAM) noch im Aufbau begriffen ist.²⁶⁶ Die für Afrika zugrunde gelegten Texte kennzeichnen also nur jeweils regionale bzw. bezüglich anglophoner oder frankophoner Länder sprachbezogene Ausschnitte der kontinentalen kirchlichen Rezeption. Alberigo macht gerade bei den außereuropäischen Kirchen eine besondere Rezeptionskompetenz aus, die er für die stärker institutions- und traditionsgewohnte europäische Kirche (organisiert in dem CCEE) nicht sieht. Im Blick auf die kontinentalkirchliche Zusammenarbeit wird diese These erhärtet, wenn der Fokus auf die Aufgabenformulierungen der Kontinentalorganisationen fällt. Verena Feldhans untersucht dazu die Statuten der FABC, der CELAM und des CCEE und formuliert in ihrem Vergleichsresümee:

„Alle drei Statuten schreiben den Zusammenschlüssen eine evangelisierende Haltung vor und fordern einen Austausch sowie Forschungen zu einer dem jeweiligen Kontinent angemessenen Pastoral. Ebenfalls haben alle Statuten die jeweilige gesellschaftliche Umgebung[,] in der die Kirche lebt, im Blick. Dabei geht es den Statuten von FABC und CELAM um eine 'dynamische Präsenz' der Kirche in ihren Gesellschaften und um eine Orientierung an den Bedürfnissen der Menschen. [...] Das CCEE dagegen hat zur Aufgabe, die Kirche in der Gesellschaft gegenwärtig zu halten und von ihr Zeugnis zu geben und folgt damit eher einer Strategie, die vom institutionellen Charakter der Kirche ausgeht und die Aufmerksamkeit auf die Menschen tendenziell zurückstellt. Die Aufgabe des immer intensiveren dynamischen Präsenzhaltens der Kirche geschieht bei FABC und CELAM nach Maßgabe der Statuten stets in bezug auf den Entwicklungsprozeß, den die Kontinente in ihrer Geschichte absol-

²⁶⁶ Vgl. Feldhans 2003:36-45. Zu anderen regionalen Vereinigungen in Afrika siehe Abschnitt 2.2.2.

*vieren. Einen solchen Prozeß, in den sich die Kirche immer wieder neu integrieren muß, erwähnen die Statuten des CCEE hingegen nicht.*²⁶⁷

2.2.1 Lateinamerika: CELAM

Mit dem Nachgang zentraler Schreiben kontinentaler Bischofskonferenzen soll nun eine neue Perspektive der Rezeption des Zweiten Vatikanums aufgenommen werden. Zwar können nur einzelne Dokumente ausgewertet werden, so dass von einer umfassenden Kenntnisnahme weltkirchlicher Stimmen nicht die Rede sein kann, dennoch lassen sich Grundzüge der Debatte um Mission und ihre unterschiedlichen Perspektiven sowie ihre institutionell geprägten Konsequenzen nachzeichnen.

2.2.1.1 Medellín

1968 traf sich in Medellín zum zweiten Mal die Generalversammlung des lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM).²⁶⁸ Diese Versammlung kann als erster großer Anlauf gesehen werden, die Anstöße des Konzils für die Ortskirchen in Süd- und Mittelamerika ('soziokultureller Großraum' als Stichwort des Konzils) umzusetzen. Paradigmatisch ist schon der Titel des Abschlussdokuments *Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils*.²⁶⁹ Die Erwähnung des Kontextes der Kirche und der kirchlichen Reflexionen weist auf ein Verständnis vom reli-

²⁶⁷ Feldhans 2003:72f.

²⁶⁸ Der CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) wurde schon 1955 in Rio de Janeiro gegründet und von Pius XII. approbiert. Insofern stellt er eine Ausnahme unter den kontinentalen Bischofsräten dar, die ansonsten alle erst nach dem Zweiten Vatikanum gegründet wurden. Erste lateinamerikanische Bischofsversammlungen lassen sich schon für das 19. Jahrhundert festmachen. Vgl. Müller, A.L. 1999:26-27. Als Ziele werden eher abstrakt „Kommunikation, Reflexion übergreifender Probleme, Koordination v. Impulsen u. Aktionen der Evangelisierung u. Gestaltung einer menschenwürdigen Lebenswelt, Vorbereitung der v. Papst einberufenen Generalkonferenzen“ (Sayer 1994:985-986) genannt. Feldhans macht auf die Besonderheit der CELAM aufmerksam, die darin besteht, dass hier die Bischöfe selbst im Blick des Zusammenschlusses liegen und nicht, wie in den anderen kontinentalen Zusammenschlüssen, die nationalen Bischofskonferenzen. Vgl. Feldhans 2003:59f.

²⁶⁹ CELAM 1968.

giösen Wissen hin, das mit seiner kontextuellen Relevanz rechnet und als kommunikations-theoretisch fundiert verstanden werden kann. Die Bischöfe nehmen den grundlegenden Impuls der Sakramentalität der ganzen Kirche als dem Volk Gottes auf, sie analysieren den historischen Kontext, deuten die Zeichen der Zeit vor dem Hintergrund des Evangeliums und der Lehre der Kirche und beschließen konkrete Empfehlungen.²⁷⁰ Diese Hinweise auf Sakramentalität der Kirche, Volk Gottes und Zeichen der Zeit schließen an diejenigen Aussagen des Konzils an, die auf ein religiöses Wissen bauen, das mit einem Gott rechnet, der sich selbst in der Geschichte mitteilt. Um diesem spezifischen kontextuellen Wissen zu entsprechen, beschränken sich die Bischöfe auf ein Mindestmaß an theologischen Reflexionen und legen den Schwerpunkt auf die Entwicklung pastoraler Leitlinien. Die hier zugrunde liegende Vorstellung von Pastoral meint nicht eine kompromissförmige Anpassung der reinen theologischen Lehre an die widrige Realität der Welt, sondern im Gegensatz dazu den Versuch, dem spezifischen, kontextbewussten religiösen Wissen durch Praxis zu entsprechen. Als Kernbegriff solcher Praxis wird vom 'Zeugnis' gesprochen. Das Wort der Bischöfe soll selbst ein Zeugnis für die Entschlossenheit sein, den Sendungsauftrag der Kirche im Kontext ernsthaft anzunehmen: „Unser Hirtenwort will Zeichen der Verpflichtung sein.“²⁷¹ In diesem Modell religiöser Wissensverwaltung kommt den Bischöfen nicht primär die Aufgabe der Verkündigung im Sinne einer bloßen reproduzierenden Weitergabe des religiösen Wissens zu, sondern vor allem gemeinsam mit allen Gläubigen, die sich mit diesem religiösen Wissen identifizieren, die Aufgabe so zu leben, dass die Echtheit und Glaubwürdigkeit dieses Wissens bezeugt wird.

Mit diesem Grundtenor greift die Bischofsversammlung zugleich auf das ekklesiologische Motiv des Volkes Gottes zurück. Die Bischöfe stellen Hinweise auf die besondere Berufung der Laien zum Weltendienst (und im Gegenzug auf die besondere Berufung der Hierarchie zum Dienst in der Kirche) hinter den gemeinsamen Auftrag zurück.²⁷² Dieser Auftrag wird in

²⁷⁰ Vgl. die durchgängige Dreistufigkeit des Dokuments in der Struktur von Sehen-Urteilen-Handeln.

²⁷¹ CELAM 1968:14.

²⁷² Vgl. die paradigmatischen Aussagen zum Zeugnis der Armut in der Kirche und zur 'Pastoral de conjunto' in CELAM 1968:118-128.

der Sendung, „zur ganzheitlichen Entwicklung des Menschen und der Gemeinschaften des Kontinents beizutragen“²⁷³, gesehen. Als theologische Begründung der Sendung wird der Glaube an das heilsgeschichtliche Wirken Gottes in der Gegenwart der Geschichte Lateinamerikas vorausgeschickt. Dass dies nicht nur im Sinne eines geschichtlichen Heilspositivismus, einer blauäugigen Identifikation des Reiches mit den aktuellen Umwälzungen, zu verstehen ist, machen die Bischöfe deutlich, wenn sie auch in den Klagen der Menschen Zeichen der Ausrichtung des Gottesplanes erkennen.²⁷⁴ Religiöses Wissen entwickelt sich hier aus der lebensweltlichen Erfahrung, ohne diese zu sakralisieren, sondern vielmehr um sie verändernd zu gestalten. Hier liegt zugleich ein wichtiger Hinweis auf die Konfliktivität, die in der konkreten kontextuellen Verortung der Sendung der Kirche liegt, und welche von den Bischöfen in den Klagen und Leiden der Menschen wahrgenommen wird, die in Situationen des Widerspruchs zum Gottesplan leben. Aufgrund dieses göttlichen Planes sehen sich die Bischöfe ausdrücklich in verantwortliche Solidarität mit den Menschen gestellt. „Wir wollen die Probleme spüren, ihre Anforderungen wahrnehmen, die Ängste teilen, Wege entdecken und an den Lösungen mitarbeiten.“²⁷⁵ Solidarität mit denen, die im Widerspruch zum Willen Gottes leben müssen, bedeutet für die Bischöfe zweierlei: „Es ist Teil unserer Aufgabe, mit Nachdruck diejenigen Zustände Lateinamerikas anzuklagen, die eine Beleidigung des Geistes des Evangeliums darstellen. Ebenso kommt es uns zu, jede positive und tiefgreifende Initiative zur Überwindung der großen vorhandenen Schwierigkeiten anzuerkennen und zu unterstützen.“²⁷⁶

Religiöses Wissen als Erfahrung der Kommunikation Gottes in der Geschichte führt hinsichtlich des Umgangs mit diesem Wissen (der Wissensverwaltung)²⁷⁷ zu einer Auseinandersetzung mit der Welt nicht nur im Sinne

²⁷³ CELAM 1968:15.

²⁷⁴ Vgl. CELAM 1968:15.

²⁷⁵ CELAM 1968:15.

²⁷⁶ CELAM 1968:16. Zur Erfüllung dieser Aufgabe bitten die Bischöfe alle Menschen guten Willens und die anderen Kirchen und Konfessionen um Mitarbeit. Vgl. CELAM 1968:17.

²⁷⁷ Der Begriff der Wissensverwaltung legt eventuell aufgrund der Assoziation zu bürokratischem Verhalten ein eher instruktiv geprägtes Verständnis religiösen Wissens

der Werbung für die Übernahme religiösen Wissens, sondern im Sinne des Einsatzes für den Aufweis der tatsächlichen geschichtlichen Relevanz dieses Wissens. Während die Verkündigung als Praxis der Wissensverwaltung vor allem mit Problemen der Übersetzung und des Werbeerfolges zu kämpfen hat, ansonsten aber eine Position außerhalb der Welt einnimmt, besteht für die Wissensverwaltung als Zeugnis in der Welt die Herausforderung, Optionen treffen zu müssen, parteiisch und damit in die Konflikte der Welt involviert zu sein.

Auch wenn das Dokument von Medellín kaum eine explizite missions-theologische Abhandlung ist, lassen sich verschiedene Momente nicht zuletzt aus dem Stil und der Arbeitsweise ablesen. Zunächst ist die Priorität der Sendung für die Kirche in Lateinamerika auffällig. Sendung ist nicht eine spezielle Aufgabe der Wissensverwaltung neben anderen gegebenenfalls zentraleren Aufgaben, sondern die grundlegende Herausforderung durch das religiöse Wissen gemäß seiner ihm eigenen spezifischen Struktur. Die Mission der Kirche wird hier nicht als Fortsetzung der Instruktion Gottes verstanden, sondern als Antwort auf die Kommunikation Gottes in der Geschichte. Daher ist die Wahrnehmung, Deutung und Beteiligung in der historischen Situation durchgehendes Moment des Textes der Bischöfe. Inhaltlich greift die Rede von der Sendung auf *Populorum progressio* zurück, wenn sie das Humane in den Vordergrund stellt. Hier wird die integral-additive Sichtweise des Glaubens für das Humanum bevorzugt.²⁷⁸ Durch die biblische Parallelisierung des gegenwärtigen Kampfes um Menschlichkeit mit dem Auszug aus Ägypten wird zudem eine theologische Präzisierung erreicht: Das Humanum wird nicht erst durch den Glauben (neben anderen Bestandteilen des Menschlichen) noch einmal entscheidend vollendet, sondern der Kampf um mehr Menschlichkeit ist der Ort der Erfahrung der rettenden Gegenwart Gottes. Die Anerkennung Gottes ist demnach ei-

nahe. Ich benutze diesen Begriff jedoch genauso für das kommunikative Verständnis religiösen Wissens. Wissensverwaltung meint alle Formen des Handelns nach den kommunikativen Erfordernissen und gemäß der kognitiven Struktur eines bestimmten Wissens.

²⁷⁸ Vgl. das lange Zitat aus *Populorum progressio* Nr. 20 und 21 in CELAM 1968: 20-21.

ne Folge aus der Deutung des Kampfes um Menschlichkeit und kein Zusatz zur Menschlichkeit.²⁷⁹ Die Konfliktivität der kirchlichen Sendung, die sich aus der Parteilichkeit für diejenigen ergibt, die unter dem Widerspruch zum Willen Gottes leiden müssen, ist letztlich nur die Konsequenz, die sich aus der Deutung des Handelns Gottes selbst ergibt.²⁸⁰

Dieser Deutung entsprechend wird die Verkündigung auch aus den Erfahrungen der geschichtlichen Praxis der Kirche erneuert.²⁸¹ Da die gedeutete Glaubenserfahrung aus dem Zusammenhang des eigenen Zeugnisses in der Geschichte nicht herauszutrennen ist, wird die Verkündigung durch den Ort des Zeugnisses geprägt und bestimmt. Entsprechend gilt die Verkündigung vorrangig den Armen. In ihrem Leiden und in ihrem Kampf um Gerechtigkeit wird die rettende Gegenwart Gottes offenbar. Entsprechend soll auch die Kirche arm werden als „Zeichen des unschätzbaren Wertes des Armen in den Augen Gottes, und Verpflichtung zur Solidarität mit denen, die leiden.“²⁸² Die Verkündigung der Kirche, das kirchliche Zeugnis der Armut und die Solidarität mit den Armen werden in einem organischen, untrennbaren und nicht nur kommunikationsmethodischen Zusammenhang gesehen. Ausdrücklich werden strukturelle Konsequenzen für die institutionell verfasste Kirche gefordert.²⁸³ Damit hat Medellín den Zusammenhang von Deutung der Zeichen der Zeit, Zeugnis der Kirche für die Heilswendung Gottes im geschichtlichen Handeln der Menschen, mit denen sie solidarisch ist, und Verkündigung des in der Gegenwart erfahrbaren Gottes hergestellt.

²⁷⁹ Vgl. CELAM 1968:20 und vgl. Collet 1984:164.

²⁸⁰ Die konfliktreichste theologische Festlegung der Bischöfe in Medellín liegt sicher in der Option für die Armen. Vgl. CELAM 1968:115-120.

²⁸¹ Die Bischofsversammlung setzt sich erst mit dem Kontext und der Deutung der Zeichen der Zeit auseinander, um dann an zweiter Stelle „die Notwendigkeit einer angepassten Evangelisierung“ (CELAM 1968:21) zu bedenken. Erst zum Schluss werden die kirchlichen Strukturen auf konsequente Anpassungen für die neuen Herausforderungen hinterfragt. Vgl. CELAM 1968:21.

²⁸² CELAM 1968:117. Für eine arme Kirche wird eine Haltung der Anklage des Unrechts und der Öffnung zu Gott als charakteristisch sowie die Armut der Kirche als „unveränderliche Größe in der Heilsgeschichte“ (CELAM 1968:116) bezeichnet.

²⁸³ Vgl. CELAM 1968:121-128.

Die spannungsreiche innerinstitutionelle Dimension der durch den CELAM aufgenommenen theologischen Perspektivenwechsel und die Konsequenz für die Institution spiegeln sich in der sich an die erste Bischofssynode anschließenden außerordentlichen Bischofssynode von 1969 wider. Sie stand ausdrücklich unter der Fragestellung über das Verhältnis der regionalen Bischofskonferenzen zu Rom und untereinander. Während eine grundsätzliche Einigung nicht erreicht wurde, zeigte sich die für die praktische Mission der Kirche bestehende Relevanz der Art der Beantwortung umso deutlicher. Zu dieser Einschätzung gelangt Collet vor allem im Blick auf die geringe Wahrnehmung der Rolle des Ortsbischofs als einheitsstiftendem Leiter der Ortskirche und der weltkirchlichen Funktion des Kollegiums der Bischöfe.²⁸⁴

2.2.1.2 Puebla

Die dritte Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats fand 1979 in Puebla statt und stand unter dem Thema *Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft*.²⁸⁵ Das aus ihr hervorgegangene Nachfolgeschreiben der Erklärung von Medellín birgt spezifische strukturelle und stilistische Eigenheiten, die zunächst markiert werden müssen, um dann eine angemessene Auswertung des Dokuments vornehmen zu können.

Die wichtigste Eigenheit des Dokuments beruht auf der oftmals künstlich eingeschoben wirkenden Inklusion von Zitaten und Themenstellungen einer Rede von Papst Johannes Paul II. zu Beginn der Generalversammlung. Die vom Papst forcierte Zielsetzung des Treffens, „die Familie, die Jugend und die Sorge um die Berufungen“²⁸⁶, wurde im Text zwar immer wieder aufgenommen, aber zugleich nicht zum Leitthema der Erklärung erhoben.

Im Vorwort zum Text der Erklärung wird außerdem auf die unklare inhaltliche Gliederung und die häufigen Wiederholungen des Dokuments verwiesen. Diese seien aber um der Objektivität des Schreibens willen nicht

²⁸⁴ Vgl. Collet 1984:142-143.

²⁸⁵ CELAM 1979.

²⁸⁶ CELAM 1979:Botschaft, Nr.4 und vgl. Johannes Paul II. in: AAS 1979.

bereinigt worden.²⁸⁷ Dass im Hintergrund dieser Aussage auch Spannungen und Auseinandersetzungen der Konferenz zu vermuten sind, legt die ausdrückliche Bitte an die Leser nahe, den Nachrichten über einen gespaltenen Episkopat in Lateinamerika keinen Glauben zu schenken.²⁸⁸ Unterschiedliche Auffassungen und Mentalitäten werden dennoch auch offen eingeräumt.²⁸⁹ Diese Hinweise und Beobachtungen lassen sowohl hinsichtlich der Strukturen und Inhalte des im Schreiben zur Geltung kommenden religiösen Wissens als auch hinsichtlich entsprechender institutioneller Lager eine offene Konkurrenzsituation erkennen. Diese lässt sich in der Hauptsache als theologischer und ekklesiologischer Konflikt sowohl innerhalb des lateinamerikanischen Episkopats als auch zwischen lateinamerikanischen Ortskirchen, ihren Vertretern und dem Papst als dem Repräsentanten der Universalkirche beschreiben.

Im Folgenden werden den Textverlauf dominierende Aussagen zum Verständnis von Mission (bzw. Evangelisierung) vorgestellt, um mit der Analyse der Erklärung von Puebla die Entwicklung der Rezeption des Zweiten Vatikanums und seines Missionsverständnisses weiter zu beschreiben.

Auffällig ist gleich zu Anfang die Bereitschaft zur Selbstkritik in der Weise des Eingeständnisses der eigenen Untreue zum Evangelium. Die Bischöfe bitten angesichts ihrer Fehler Gott und Menschen um Vergebung.²⁹⁰ An diesem Punkt wird (ähnlich wie auch schon durch den CCEE) der Ansatz Pauls VI. in *Evangelii nuntiandi* positiv rezipiert.

Markant tritt in Puebla vor allem ein deutliches Selbstbewusstsein der Bischöfe bezüglich ihres Selbstverständnisses als Hirten von Teilkirchen in den Vordergrund. Dieser Aspekt zeigt sich sowohl hinsichtlich der Bereitschaft zur Kontextualisierung ihrer pastoralen Optionen als auch hinsichtlich der Beschreibung des Verhältnisses von Universal- und Teilkirche. Dass

²⁸⁷ Vgl. CELAM 1979:Vorwort, 139.

²⁸⁸ „Brüder, laßt euch nicht von Nachrichten beeindrucken, die besagen, der Episkopat sei gespalten. Es gibt unterschiedliche Mentalitäten und Auffassungen, aber in Wirklichkeit leben wir nach dem Prinzip der Kollegialität, wobei die einen die anderen ergänzen, je nach den ihnen von Gott verliehenen Fähigkeiten.“ (CELAM 1979:Bottschaft, Nr.4).

²⁸⁹ Vgl. CELAM 1979:Botschaft, Nr.4.

²⁹⁰ Vgl. CELAM 1979:Botschaft, Nr.2 und 973.

zu diesem Thema auch ein ungelöster Konflikt besteht, zeigt sich in der Aufnahme, aber auch offensichtlichen Nichtbearbeitung der vom Papst gewünschten Traktanden der Konferenz.

Wenngleich nicht so deutlich wie noch in Medellín bemühen die Bischöfe in Puebla wiederum die dreischrittige Vorgehensweise des Sehen-Urteilen-Handelns.²⁹¹ Diese Methode kann als Kennzeichen einer Konstruktionsweise religiösen Wissens angesehen werden, das kommunikationstheoretisch begründet wird. Damit liegt ein Hinweis auf die Methodik der Wissenskonstruktion und Wissensverwaltung dieser Form religiösen Wissens vor.

Diese Methode begründet das Durchhalten der vorrangigen Option für die Armen trotz der anders gelagerten pastoralen Prioritätenliste des Papstes. „Mit erneuerter Hoffnung auf die belebende Kraft des Geistes machen wir uns wieder die Auffassung der 2. Vollversammlung zu eigen, die eine klare und prophetische, vorrangige und solidarische Option für die Armen zum Ausdruck brachte“²⁹². Das Thema der Gerechtigkeit wird als Kernthema der Mission verstanden. Dabei wird nicht nur eine individuelle Praxis der Gerechtigkeit angestrebt, sondern der Wandel der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen in den Blick genommen. Hier beziehen sich die Bischöfe auf den Gedanken der Evangelisierung der Kulturen bei Paul VI.²⁹³ Für die praktische Umsetzung dieses Vorha-

²⁹¹ Vgl. CELAM 1979:Teile I, III und IV. Teil II hebt sich von den übrigen Textpassagen deutlich ab. Er setzt mit einer breiten theologischen Einführung ein und versucht eine stark an *Evangelii nuntiandi* angepasste bloße Umsetzung für Lateinamerika. Nur wenige abweichende Perspektiven sind auszumachen, so zum Beispiel in der wohlwollenderen Einschätzung der Volksreligiosität. Vgl. CELAM 1979:Nr.444-454.

²⁹² CELAM 1979:Nr.1134. Die sich anschließende vorrangige Option für die Jugendlichen wird nicht in dem grundsätzlichen Sinne verstanden, wie die Option für die Armen, sondern als eine besondere Option zur besseren Ausübung der eigentlichen Option. Die Option für die Jugendlichen geschieht „hinsichtlich ihrer evangelisatorischen Sendung auf dem Kontinent“ (CELAM 1979:Nr.1186).

²⁹³ Vgl. CELAM 1979:Nr.1155. Im Unterschied zu Paul VI. wird allerdings ein deutlich politischeres Verständnis der Evangelisierung der Kultur ins Auge gefasst, da nicht nur auf die Mengenwirkung gebündelter einzelner Bekehrungen gebaut, sondern der Umbau der Kultur direkt als Konsequenz des Evangeliums gefordert wird. Nicht mehr nur einzelne Christinnen und Christen agieren in die Kultur hinein, sondern die Kir-

II. Missionsverständnis in kirchlichen Stellungnahmen

bens ergreifen die Bischöfe konkret Partei für bestimmte gesellschaftliche Gruppen (Landarbeiter, Arbeiter). Darin muss eine wesentliche Differenzierung der im zweiten Teil des Dokuments vorgenommenen Ablehnung einer konkreten politischen (parteilichen) Option gesehen werden.²⁹⁴ Diese Bereitschaft zur Konkretion der Begünstigten des als kirchlich identifizierten Zeugnisses lässt sich als wichtiger Schritt in der Entwicklung des Missionsverständnisses lesen. „Dieses Bewußtsein hat die Kirche auch dazu veranlaßt, das Eintreten der Priester und Ordensleute für die Armen und Randgruppen zu ermutigen und an ihren Gliedern Verfolgung und zuweilen Tod als Zeugnis ihrer prophetischen Sendung zu erdulden.“²⁹⁵ Der Wortlaut dieser Passage macht deutlich, dass die Praxis der Wissensverwaltung auf das Zeugnis der Kirche zielt. Zeugnis wird nicht nur den Laien mit ihrem 'Weltauftrag' abgefordert, sondern als zentrale Äußerung der ganzen Kirche und aller ihrer Glieder verstanden. Damit ist Zeugnis nicht nur Vorstufe für eine eigentliche Mission, sondern selbst Ausdruck der Mission der Kirche.

Diese Grundentscheidung bedeutet hinsichtlich des Verständnisses der Idee von der Evangelisierung der Kulturen zweierlei. Zum Ersten entspringen die Maßstäbe der Werteentwicklung keiner kontextlosen theoretischen Instruktion, sondern der Solidarität der Kirche mit den Menschen, die unter dem Mangel an bestimmten kulturellen (gesellschaftlichen, politischen, ökonomischen) Werten leiden müssen.²⁹⁶ Zum Zweiten folgt aus dieser pro-

che als Ganze versteht sich auch in ihrer Sendungsverantwortung gegenüber und in der Kultur.

²⁹⁴ Vgl. CELAM 1979:Nr.1162, 90-92 und 513-530. Insbesondere die Ablehnung von Ideologien – im Sinne von spezifischen Sichtweisen der Wirklichkeit aus der Perspektive einzelner gesellschaftlicher Gruppen (vgl. CELAM 1979:Nr.535) – findet dort eine Grenze, wo die Kirche sich in Solidarität mit diesen Gruppen verbündet. Dem Dokument liegen unterschiedliche Einschätzungen der Erkenntnis von Ungerechtigkeit zugrunde, einmal aus den Prinzipien abstrakter Theologie und einmal aus den geschichtlichen Erfahrungen bestimmter Gruppen. Damit wird eine klare Trennung zwischen Parteilichkeit und Parteilpolitik schwierig.

²⁹⁵ CELAM 1979:Nr.92 und vgl. 965.

²⁹⁶ Wiederum, in Teil II des Dokumentes eine abweichende Position: Hier wird das Evangelium bzw. die kirchliche Soziallehre als frei von jeglicher kultureller Beeinflus-

phetischen Parteilichkeit der Kirche in ihrem konkreten Zeugnis ein hohes Maß an Konfliktivität, die in den gesellschaftlichen Strukturen schon vorgezeichnet ist,²⁹⁷ und die sich nun auch auf die Kirche überträgt, was zu Anfeindungen von außen als auch zu Spannungen im Innern führt.²⁹⁸ Dennoch wird ein nach gesellschaftlichen Zielgruppen geordnetes und pluralistisches Nebeneinander pastoraler Optionen ausdrücklich zurückgewiesen.²⁹⁹

Für die Suchprozesse missionarischer Vergewisserung der Weltkirche sind in der Erklärung von Puebla neben der inhaltlichen Bestimmung und Herleitung der Evangelisierung auch die Benennung der Träger und Trägerinnen der Evangelisierung von Bedeutung. Die Bischöfe nehmen dabei immer differenzierter die Bedeutung unterschiedlicher Ebenen der Kirche wahr. Unter der Fragestellung, wie die Kirche ihren Sendungsauftrag zu leben habe, machen sie „Zentren der Evangelisierung“³⁰⁰ „in den Teilkirchen und in steigendem Maße auch in der Familie, in kleinen Gemeinschaften und in den Pfarreien“³⁰¹ aus. Das heißt, dass die Bischöfe die tatsächliche Evangelisierungspraxis der Kirche vor allem in den kleineren und kleinsten Zellen der Kirche entdecken. Hier zeigt sich für den Bereich der stets sich erneuernden Konstruktion religiösen Wissens die Verortung in kleinen Interaktionsgemeinschaften, die sich religiös innerhalb ihrer gemeinsamen Lebenswelterfahrung, ihrer spezifischen Weise der Auseinandersetzung mit der Welt (z.B. im Einsatz für bessere Lebensverhältnisse, im Schutz der Schwachen ...) behaupten müssen. Die Praxis der Christinnen und Christen in der Welt ist zugleich schon Zeugnis und Ort der religiösen

sung dargestellt und eine bestimmte soziale Perspektive strikt verneint. Vgl. CELAM 1979:Nr.540.

²⁹⁷ Vgl. CELAM 1979:Nr.1138.

²⁹⁸ Vgl. CELAM 1979:Nr.90-92. Als historische Belege für diese Erfahrung führen die Bischöfe Heilige Lateinamerikas und Kämpfer für Gerechtigkeit an. Vgl. CELAM 1979:Nr.7-8 und vgl. außerdem (Spannungen unter den Laien) Nr.780. Eine etwas konfliktscheuere Beschreibung der Situation der Kirche findet sich in CELAM 1979:Nr.147-148, vgl. auch 160-161.

²⁹⁹ Vgl. CELAM 1979:Nr.1215.

³⁰⁰ CELAM 1979:Nr.565.

³⁰¹ CELAM 1979:Nr.565.

Wissensgenerierung, die neues Zeugnis ermöglicht und erfordert. Die Anerkennung dieser Sinngemeinschaften als entscheidende Zellen der Evangelisierung macht die im Schreiben der Bischöfe wahrgenommenen konkreten missionarischen Optionen verständlich und muss daher als Konsequenz der sich mehr und mehr kontextuell verortenden und aktualisierenden kirchlichen Sendung betrachtet werden.³⁰² Dabei sind die Bischöfe weit davon entfernt, das Handeln der kleinen kirchlichen Zellen getrennt von der Mission der ganzen Kirche (und zwar vor allem vorgestellt in der Hierarchie) zu verstehen. Vielmehr geht es ihnen um eine differenziertere Sicht auf die Sendungspraxis der Kirche.³⁰³ Vor allem die kirchlichen Basisgemeinschaften finden eine sehr viel wohlwollendere Einschätzung als noch in *Evangelii nuntiandi*. Das Anwachsen dieser Gruppen wird begrüßt, im Kontext der Trennung der Kirche von den unrechtmäßigen Privilegien in Staat und Gesellschaft und als institutionelle Konsequenz auf dem Weg zu einer stärkeren Beteiligung aller Christen gewürdigt.³⁰⁴ „Es kann festgestellt werden, daß die kleinen Gemeinschaften, insbesondere die kirchlichen Basisgemeinschaften die Beziehungen zwischen den Menschen, die Annahme des Wortes Gottes, die Überprüfung des Lebens und die Reflexion über die Realität im Lichte des Evangeliums verstärkt haben.“³⁰⁵ Mit dieser Aussage haben die Bischöfe die aktive Evangelisierungsleistung der Gemeinschaften beschrieben und bestätigt. Die Priorität dieser Sendungspraxis wird sogar so sehr hervorgehoben, dass eventuell bestehende Hindernisse seitens der Pfarreien, in der die Gemeinschaften leben (und als Kennzeichen ihrer Kirchlichkeit bleiben sollen)³⁰⁶, kritisiert werden. Hier werden bestehende, traditionelle institutionelle Bereiche eindeutig dem Sendungsauftrag der

³⁰² Vgl. CELAM 1979:Nr.642-643.

³⁰³ Vgl. CELAM 1979:Nr.565-566.

³⁰⁴ Vgl. CELAM 1979:Nr.617-628.

³⁰⁵ CELAM 1979:Nr.629. Im Kontext dieser Aussage muss auch die Öffnung der Kirche gegenüber der Volksfrömmigkeit verstanden werden. Kirchlichen Basisgemeinschaften bzw. dem 'Volk' wird eine eigene Kompetenz zum Aufbau eines religiösen, christlichen Deutungsschemas zugestanden. Vgl. CELAM 1979:Nr.935-937.

³⁰⁶ „Der Pfarrei kommt eine im gewissen Sinne umfassende Aufgabe in der Kirche zu, denn sie begleitet die Menschen und Familien durch ihr Leben hindurch in der Erziehung und im Wachsen des Glaubens.“ (CELAM 1979:Nr.644, dort auch Hinweise auf

Gemeinschaften nachgeordnet. Damit kommt den Basisgemeinschaften eine wesentliche kirchliche Funktion zu.³⁰⁷ Allerdings geht das Dokument nicht so weit, diese Basisgemeinschaften selbst schon als Gemeinden zu charakterisieren. Außerdem steht (im Rekurs auf *Evangelii nuntiandi*) ein hohes Maß an Voraussetzungen für die Anerkennung der Kirchlichkeit seitens der Bischöfe gegenüber den Basisgemeinschaften im Missverhältnis zu dem geringen Maß an kirchlichen Unterstützungszusagen.³⁰⁸

Insgesamt zeigt sich im Dokument der Bischöfe eine grundlegend verschobene institutionelle Verortung der Mission. Nicht mehr der Instruktionstransport vom Zentrum in die Peripherie steht im Mittelpunkt, sondern eher eine grundsätzliche Abkehr von einer konzentrischen Kirchensicht und eine Hinwendung zu einer polyzentrischen Struktur, in der die neue Weise missionarischer Wissensverwaltung (als Prozess fortgesetzter Wissenskonstruktion und Wissensbezeugung) Gestalt annehmen kann. Insbesondere das Beispiel der Pfarrei zeigt diese Tendenz einer Schwerpunktverlagerung, die sich von eher unpersönlichen und territorial bestimmten Einrichtungen der Wissensverwaltung hin zu Formen bewegt, die der kommunikativen Struktur des Glaubenswissens eher entsprechen, und die diese kommunikative Struktur nicht nur im kirchlichen Binnenraum ermöglichen, sondern die religiöse Auseinandersetzung in und mit der Lebenswelt in den Vordergrund stellen.

Neben der Thematisierung der kirchlichen Basisgemeinschaften würdigen die Bischöfe vor allem die Teilkirche als Trägerin der Mission. Von hier aus werden dann weltkirchliche Bezüge hergestellt, die sich streng an der Relevanz für die Wahrnehmung der Sendung bemessen. So erfährt die Kollegialität innerhalb der nationalen und lateinamerikanischen Bischofskonfe-

Pfarrei als Ort der Eucharistie und der Sakramente, sowie als Ort der Koordinierung und Förderung der Gemeinschaften.).

³⁰⁷ Die innere Widersprüchlichkeit des Gesamtdokuments wird hier deutlich im Vergleich zu CELAM 1979:Nr.154, wo die eigene Sendung der Laien und ihre Aufgabe als „Vorhut der Kirche mitten in das Leben der Welt“ ausgesandt zu sein, betont wird. Vgl. auch CELAM 1979:Nr.274, wo die Kirche sich in eine pädagogische Distanz zu den Menschen, die in der Geschichte aktiv gestaltend arbeiten, setzt.

³⁰⁸ Vgl. CELAM 1979:Nr.640-641. Hier zeigt sich eine typische Uneindeutigkeit des Schreibens, die von den Bischöfen ja auch selbst eingestanden wurde.

II. Missionsverständnis in kirchlichen Stellungnahmen

renz eine besondere Beachtung. Diese Einrichtung mit ihren Unterorganisationen wird hinsichtlich des Dienstes für die kirchliche Gemeinschaft ausdrücklich genannt. Auf der Ebene der Weltkirche werden die Beziehungen zu den Episkopaten in Nordamerika und Europa vor dem Hintergrund der Entsendung apostolischer Mitarbeiter und der finanziellen Unterstützung sowie die Zusammenarbeit mit der CAL³⁰⁹ hervorgehoben. Eine ausdrückliche Nennung des Papstes als dem Haupt der Universalkirche gibt es hier nicht.³¹⁰ Die polyzentrische Struktur der Wissensverwaltung wird also universalkirchlich durch eine kollegiale Struktur ergänzt. Ein Hinweis auf den Papst findet sich erst wieder im Abschnitt über die pastoralen Optionen. Hier optieren die Bischöfe für

„eine missionierende Kirche, die freudig dem Menschen von heute verkündigt, daß er Kind Gottes ist; sie engagiert sich für die Befreiung des ganzen Menschen und aller Menschen (der Dienst am Frieden und an der Gerechtigkeit ist eine wesentliche Aufgabe der Kirche) und sie fügt sich solidarisch in die apostolische Tätigkeit der Universalkirche in einer innerlichen Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri ein. Missionar und Apostel zu sein, ist Aufgabe des Christen.“³¹¹

Mit dieser Formulierung drücken die Bischöfe in besonderer Weise das Selbstverständnis ihrer Teilkirchen aus. Dies speist sich aus dem Auftrag zur Mission. Dieser Auftrag umfasst wesentlich Befreiung und Verkündigung. Aus der Verpflichtung zu dieser Sendung ergibt sich eine solidarische (nicht eine gehorsame oder abhängige) Gemeinschaft mit der Universalkirche. Die Bischöfe Lateinamerikas unterstreichen also – mit anderen Worten – die Zentrierung auf das Reich Gottes als Grundlage der Universalität der Kirche und der solidarischen Gemeinschaft mit ihr. Die Rolle des Papstes wird am ehesten im Sinne eines christlichen Prototyps gesehen, nämlich als Missionar und Apostel im Dienste des Reiches und im Bewusstsein der Universalität des Geltungsanspruchs dieses Reiches. Ein mysteriumstheolo-

³⁰⁹ Päpstliche Kommission für Lateinamerika (CAL).

³¹⁰ Vgl. CELAM 1979:Nr.634-637 und vgl. 103-107, hier mit Bezug auf den Heiligen Stuhl.

³¹¹ CELAM 1979:Nr.1304.

gisch gestütztes ekklesiozentrisches Universalkirchenverständnis lässt sich hier nicht ausmachen.³¹²

2.2.1.3 Santo Domingo

Die vierte Generalversammlung der CELAM (Santo Domingo, 1992) hebt sich deutlich von den zwei vorangegangenen ab. Auffällig ist schon in der Publikationsweise ihrer Ergebnisse der breite Anteil päpstlicher Texte (Eröffnungsrede³¹³ und Brief an die Bischöfe³¹⁴). Im Unterschied zum Vorgehen in Puebla wird in allen Begleittexten zum Abschlussdokument (Übergabe des Dokuments³¹⁵ und Botschaft der Versammlung an die Völker Lateinamerikas³¹⁶) und im eigentlichen Dokument selbst immer wieder betont, dass die Versammlung die Prioritätenliste von Johannes Paul II. in ihrer Arbeit vollständig übernommen hat.³¹⁷ Auch die Versammlung selbst

³¹² Vgl. aber die anders gewichtete Darstellung der Lehre über die Kirche in CELAM 1979:Teil II, insbesondere Nr.254-263. Hier wird insbesondere die kontroverse Behandlung der Frage der Ekklesiogenese sichtbar.

³¹³ Johannes Paul II. 1992a.

³¹⁴ Johannes Paul II. 1992d.

³¹⁵ CELAM-Vorsitz 1992. „Diese Versammlung, die vom Heiligen Vater Johannes Paul II. einberufen, eröffnet und geleitet wurde, arbeitete in enger, tiefer Gemeinschaft mit dem Statthalter Christi, dessen Eröffnungsansprache für die teilnehmenden Hirten grundlegender Punkt des Bezuges und der Übereinstimmung war. [...] Die Schlussfolgerungen von Santo Domingo [...] sind im Licht der dreifachen Thematik zu lesen, die vom Heiligen Vater aufgezeigt wurde, sowie im Kontext einer langen und fruchtbaren Vorbereitung, die in den Beiträgen der Bischofskonferenzen und in zahlreichen, vom CELAM veröffentlichten Büchern zum Tragen kommt.“ (CELAM-Vorsitz 1992:35).

³¹⁶ CELAM 1992b.

³¹⁷ Vgl. CELAM 1992a:Nr.291 und vgl. die Anzahl der Verweise auf die Eröffnungsreden der Päpste in den Dokumenten der CELAM 1968, 1979 und 1992a. Während für Medellín der Einfluss von Paul VI. kaum zu erkennen ist und auch das Thema der Gesamtkirche nicht als eigenständige Frage auftaucht, ist in Puebla eine deutliche Spannung zwischen Universalkirche und der CELAM spürbar. Santo Domingo muss dagegen eher als Ausführungsdokument gesamtkirchlich vorgedachter Problemstellungen und theologischer Grundlegungen verstanden werden, auch wenn sich zusätzlich eine andere Lesart anbietet, die vor allem Wert auf die Wahrnehmung einer pragmatischen Haltungsweise einiger lateinamerikanischer Bischöfe legt, die trotz der zentralistischen Vorgaben einzelne Aspekte von Medellín und Puebla zu retten versucht haben.

wird auf die Anregung des Papstes zurückgeführt.³¹⁸ Wie sehr sich die CELAM von der Rolle der Vertreterin der lateinamerikanischen Ortskirchen hin zu einem Sprachrohr universalkirchlicher Aussagen bewegt hat, zeigt sich nicht zuletzt darin, dass die Vorsitzenden der CELAM zusammen mit den Texten der Versammlung (nach Korrektur und Änderungen von Formulierungen durch den Vatikan) auch Texte des Papstes (Botschaften an indigene und afroamerikanische Bevölkerung)³¹⁹ an die Kirche in Lateinamerika übergaben.³²⁰ In gewisser Weise deutet sich damit ein zum Erliegen gekommener Prozess eigenständiger orts- bzw. kontinentalkirchlicher Rezeption der Impulse des Zweiten Vatikanums zur Frage der Wahrnehmung, des Verständnisses und der Umsetzung der Sendungsaufgabe der Kirche an. Zu fragen ist, inwieweit sich hier mit der zunehmenden zentralkirchlich-institutionellen Beeinflussung auch die zugrunde liegende Wissensstruktur des Schreibens verändert.

Der Text des Abschlussdokuments soll deshalb im Blick auf seine Aussagen zur Sendung der Kirche befragt werden. Wichtig ist, dass er im Kontext einer gerade 500-jährigen Evangelisierungsgeschichte in Lateinamerika geschrieben wurde. Diese Geschichte wird fast vollständig als ruhmreiche Geschichte der Kirche 'erinnert'. Bezüglich der Versklavung sowie der kulturellen und ökonomischen Unterdrückungen wird zwar eine Mitbeteiligung getaufter Menschen eingeräumt, ein Schuldbekenntnis der Kirche wird aber nicht geleistet.³²¹ So wird eine einseitige Kirchengeschichte konstruiert, deren Situierung zum einen auf eine 'Exterritorialität' und zum anderen auf die Perspektive der institutionellen Gewinner zurückverweist. Maßstab der Erinnerung dieser Kirchengeschichte ist allein die Verbreitung der religiösen Instruktion.

Interessant ist die Rede von der „erste[n] Evangelisierung“³²², die vor 500 Jahren stattgefunden habe. Vor dem Hintergrund dieser ersten Evangelisie-

³¹⁸ „Als Leitfaden unserer Arbeit haben wir die Weisung und Unterstützung des Papstes gewählt, der seit langem schon diese Generalversammlung angeregt hat.“ (CELAM 1992b:Nr.28).

³¹⁹ Johannes Paul II. 1992b, 1992c.

³²⁰ Vgl. CELAM-Vorsitz 1992:35.

³²¹ Vgl. CELAM 1992a:Nr.16-21 und vgl. auch Johannes Paul II. 1992b, 1992c.

³²² CELAM 1992a:Nr.19.

nung sieht sich die Generalversammlung durch den Papst zu einer „neuen Evangelisierung“³²³ aufgerufen. Im folgenden Kapitel wird diese neue Evangelisierung genauer skizziert. Neue Evangelisierung hat demnach ihren Ausgangspunkt in der Kirche, die als selbst evangelisierte Kirche das Evangelium verkündet, wobei schon von einer früheren oder ersten Evangelisierung ausgegangen werden kann. Neue Evangelisierung setzt damit ein Gewahrwerden einer Situation für die Kirche voraus, in der es „neue Herausforderungen gibt, neue Fragen an die Christen gestellt werden, auf die dringend Antworten gefunden werden müssen.“³²⁴ Als Ziel wird formuliert, „Menschen und Gemeinschaften zu formen, die gereift im Glauben sind, und [sic: um] eine Antwort zu geben auf die neue Situation, in der wir leben, die durch soziale und kulturelle Umwälzungen innerhalb der modernen Gesellschaft gekennzeichnet ist.“³²⁵ Folgende Herausforderungen werden im Einzelnen benannt: Verstädterung, Armut, Marginalisierung, Kultur des Todes, Materialismus, Hedonismus, Sekten und religiös-weltanschaulicher Pluralismus, Säkularismus, Indifferentismus, Relativismus und Permissivismus.³²⁶

Als Inhalt der neuen Evangelisierung im Kontext der genannten Herausforderungen wird auf Jesus Christus und sein Evangelium verwiesen. Da somit die Inhalte der ersten und der neuen Evangelisierung nicht divergieren, liegt das Neue im zu erneuernden Elan der Evangelisierung, in ihren Methoden und Ausdrucksformen. Schließlich wird eine diesbezügliche pastorale Umkehr der Kirche mit Verweis auf das Zweite Vatikanum gefordert, ohne allerdings auf die bereits erfolgte Realisierung der pastoralen Umkehr der lateinamerikanischen Ortskirchen in Medellín zu verweisen.³²⁷ Zwischen der ersten und der neuen Evangelisierung werden keine weiteren Evangelisierungsphasen gesehen. Diese Redeweise von Evangelisierungen

³²³ CELAM 1992a:Nr.22. Zu dieser neuen Evangelisierung gehört es, eine „neue Strategie der Evangelisierung, einen globalen Evangelisierungsplan für die nächsten Jahre zu entwerfen“ (Johannes Paul II., *Ansprache zur Eröffnung der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika*, 14.6.1991, 4).“ (CELAM 1992a:Nr.22).

³²⁴ CELAM 1992a:Nr.24, vgl. 23-24.

³²⁵ CELAM 1992a:Nr.26.

³²⁶ Vgl. CELAM 1992a:Nr.26, 154, 155.

³²⁷ Vgl. CELAM 1992a:Nr.26-30.

II. Missionsverständnis in kirchlichen Stellungnahmen

verdeutlicht die Geschichtslosigkeit einer Praxis bloßer Weitergabe eines festen religiösen Wissensbestands. Wie daraus die Fähigkeit zur Antwort auf drängende gesellschaftliche Fragen gegeben werden kann, wird nicht thematisiert. Vielmehr erscheint Jesus Christus und mit ihm sein Evangelium als ein religiöses Abstraktum gegenüber jeder konkreten weltlichen Fragestellung.

Als Trägerin der neuen Evangelisierung gilt die ganze Kirche in ihrer hierarchischen und universalkirchlichen Dimension.³²⁸ Entsprechend wird auf die verschiedenen Evangelisierungsebenen des Zeugnisses und der Verkündigung sowie auf ihre Verortung innerhalb der Glieder des Volkes Gottes verwiesen.³²⁹ Diese innerkirchliche Arbeitsteilung hinsichtlich des missionarischen Auftrags wird häufiger als „organische Pastoral“³³⁰ beschrieben. Hier zeigt sich die Rückkehr zur missionarischen Arbeitsteilung, der Unterordnung des Zeugnisses unter die Verkündigung und ihrer auf das institutionelle Zentrum hin orientierten Dynamik. Der erste Ort der Evangelisierung ist der Binnenraum der Kirche. Entsprechend werden bezüglich der notwendigen Selbstevangelisierung nahezu ausschließlich frömmigkeitsbezogene Überlegungen angestellt (Reinigung der Volksfrömmigkeit, Kontemplation, Gebetsgruppen, Bibelpastoral, individuelle geistliche Führung u.a.). Die vorrangige pastorale Grundlinie wird in der spirituellen Zurüstung der Kirche an ihren hierarchischen Gliedern³³¹ gesehen.³³² Diese Haltung entspricht dem Versuch, Plausibilität für das religiöse Wissen

³²⁸ Vgl. CELAM 1992a:Nr.25.

³²⁹ Vgl. CELAM 1992a:Nr.33-34.

³³⁰ CELAM 1992a:Nr.64, vgl. auch 58.

³³¹ „Dabei wären an erster Stelle der Klerus, Ordensmänner und -frauen, Katecheten und Pastoralträger zu nennen und klar und deutlich der Primat der Gnade Gottes hervorzuheben, der durch Jesus Christus in der Kirche erlöst, durch gelebte Nächstenliebe und durch die Wirksamkeit der Sakramente.“ (CELAM 1992a:Nr.45, vgl. auch die Prioritätensetzung hinsichtlich der Förderung der Priesterberufungen: CELAM 1992a:Nr.78-84).

³³² Für die prophetische Dimension der Kirche wird der Bezug auf die Soziallehre der Kirche verlangt, die „die Grundlage und den Ansporn für eine wahre Option für die Armen bildet.“ (CELAM 1992a:Nr.51) Ein aus der kontextuellen Praxis heraus resultierender Ansporn oder eine daraus sich ergebende theologische Begründung für die

in Form der Instruktion zu gewinnen, nämlich durch Zunahme der internen Konversation innerhalb der Struktur und den Inhalten dieses Wissens. Eine Chance für die Plausibilisierung der Instruktion in Auseinandersetzung mit der Alltagswelterfahrung wird offensichtlich nicht gesehen. Diese Schwierigkeit muss innerinstitutionell, innerhalb der kontrollierten Sinn-gemeinschaft, ausgeglichen werden. Die enge Anbindung an das Zentrum der religiösen Institution fördert zudem die weitere Entfernung von der Peripherie und der dort spürbaren kognitiven Bedrohung durch das Wissen über die außerkirchliche Lebenswelt.

In einem differenzierteren Durchgang werden die konkreten Gemeinschaften und Gemeinschaftsformen benannt, in denen sich diese kirchliche Zurüstung im Rahmen der neuen Evangelisierung vollziehen soll. Für die Ortskirche wird vor allem die Einheit mit dem Papst reklamiert. Die Pfarrei wird gegenüber den Texten von Medellín und Puebla deutlich aufgewertet, sie gilt als „Gemeinschaft der Gemeinschaften und Bewegungen“³³³, gründet in der Feier der Eucharistie und ist über den Pfarrer hierarchisch mit Bischof und Gesamtkirche verbunden. Abweichend zu früheren Texten der CELAM wird nun die Pfarrei über die Basisgemeinschaften gestellt. Während Medellín noch die Pfarreien als hindernde Strukturen für die Entwicklung der Basisgemeinschaften gesehen hatte, wird der Auftrag der Pfarrei jetzt als Vorantreiber der „Basisgemeinden“³³⁴ (sic!) geschildert. Das Verständnis der Basisgemeinschaften wird zudem neu beschrieben. Sie werden nicht vom Aspekt ihres Handelns her betrachtet (Praxis der Befreiung), sondern vom Aspekt ihrer sozialen Zusammensetzung. Hier wiederum wird nicht die ökonomische oder politische Dimension benannt, sondern allein die Tatsache, dass eine Basisgemeinde „gewöhnlich aus einigen Familien besteht“³³⁵. Die Anerkennung dieser Familienkreise als pfarrintegrierte Ge-

Option für die Armen wird nicht genannt. Die Bezeichnung 'wahre Option' lässt zudem auf einen Verdacht der 'Unwahrheit' bezüglich der befreiungstheologisch formulierten, eindeutigen 'Option' schließen. Jedenfalls wird eine kontextuelle theologische Erkenntnisweise als Grundlage prophetischen Handelns nicht mehr erwähnt.

³³³ CELAM 1992a:Nr.58, vgl. 142. „Die Pfarrei als organische und missionarische Gemeinschaft ist somit ein Netz von Gemeinschaften.“ (CELAM 1992a:Nr.58).

³³⁴ Vgl. CELAM 1992a:Nr.58 und vgl. 61-63.

³³⁵ CELAM 1992a:Nr.61.

II. Missionsverständnis in kirchlichen Stellungnahmen

meinschaften wird dadurch plausibel, dass die Familienpastoral, die Förderung der 'Hauskirchen', „als Front der neuen Evangelisierung“³³⁶ gilt.³³⁷

Für die missionarische Aufgabe der Laien gibt das Dokument einen engen Spielraum vor, der sich in einem Punkt wesentlich von der biblischen und theologischen Tradition entfernt. „Durch die Taufe sind die Gläubigen in Christus eingegangen und aufgerufen, die dreifache priesterliche, prophetische und weltliche Aufgabe zu leben. Diese Berufung muß durch die Hirten der Teilkirchen ständig gestärkt werden.“³³⁸ Bibel und Konzil kennen keine 'weltliche Aufgabe' Christi, wohl aber ein königliches Amt. Die Teilhabe an diesem wie an dem priesterlichen und prophetischen Amt Christi wird im Konzil von allen Gläubigen behauptet.³³⁹ Davon abweichend wird in Santo Domingo ein deutlicher Graben innerhalb der Sendung der Kirche ausgehoben, nämlich der zwischen kirchlichem und weltlichem Handeln. Eine organische Zusammenarbeit aller Glieder der Kirche an ihrer einen Sendung wird verhindert durch eine strikte Trennung der Sendungen in Kirche und Welt unter Wahrung bischöflicher Beauftragungs- und Kontrolltätigkeit. Laien erscheinen damit im Blick auf die Sendung der Kirche weniger als Teilhaber denn als unselbstständige Arbeitnehmer.³⁴⁰ Wieder wird die Exterritorialität des dem hier wirksamen religiösen Wissen unterliegenden Offenbarungsverständnisses deutlich. Die Koppelung an die religiöse Institution macht einen Weltauftrag der Kirche zu einer marginalen Angelegenheit, ohne einen eigenen Wert außer dem, auf die religiöse Institution zurückzuverweisen.

³³⁶ CELAM 1992a:Nr.64.

³³⁷ Vgl. CELAM 1992a:Nr.210-227.

³³⁸ CELAM 1992a:Nr.94.

³³⁹ „Unter der Bezeichnung Laien sind hier alle Christgläubigen verstanden mit Ausnahme der Glieder des Weihestandes und des in der Kirche anerkannten Ordensstandes, das heißt die Christgläubigen, die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig, zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben.“ (*Lumen Gentium* 31, vgl. *Apostolicam actuositatem* 2, 3, 10 und *Ad gentes* 15).

³⁴⁰ Vgl. CELAM 1992a:Nr.101.

Der Inhalt der neuen Evangelisierung erlaubt im Gegensatz zu Medellín eine plurale Evangelisierung: „Junge Menschen evangelisieren junge Menschen, die Armen evangelisieren die Armen.“³⁴¹ Eine inhaltliche Konkretion im Blick auf eine gemeinsame Sendung der Kirche mit der Konsequenz einer bestimmten Option fällt fort. Es ist höchstens eine übergreifende Option für die Kirche und ihr Wachstum auszumachen. Dieses Wachstum wird vor allem innerlich-spirituell und äußerlich zahlenmäßig beschrieben. Der Weltcharakter der Sendung gerät nur so weit in den Blick, wie die Welt das noch unausgeschöpfte Reservoir der Kirche darstellt.

Zwar gibt es ein breites Hauptkapitel des Dokuments über die „Förderung des Menschen“³⁴², zwischen Evangelisierung und menschlicher Förderung werden auch enge Verbindungen anthropologischer, theologischer und biblischer Art gesehen, aber eine notwendige Zusammengehörigkeit oder gar partielle Identifikation wird nicht behauptet.³⁴³ Das Engagement der Kirche im Bereich der Förderung des Menschen wird immer auf die primäre Aufgabe der Verkündigung hingeordnet. In Teilen wirkt auch die Praxis der Förderung des Menschen wie bloße Verkündigung. Jedenfalls wird der Unterweisung im sozialen Denken gemäß der Soziallehre der Kirche der Charakter eines Verkündigungsinstruments ohne Handlungsdimension zugeschrieben. Eine Konkretisierung im Kontext Lateinamerikas wird nur sehr marginal vorgenommen. Im Vordergrund steht stets der Abgleich der Praxis mit den Rahmenseetzungen der Universalkirche. Selbst dort, wo der Begriff der Option für die Armen noch Verwendung findet, wird er durch ein nicht näher beschriebenes „im Sinne des Evangeliums“³⁴⁴ ergänzt. Damit werden rückwirkend die Aussagen von Medellín und Puebla zu entschärfen versucht.³⁴⁵ Die Option für die Armen wird zu einer Liebe aus

³⁴¹ CELAM 1992a:Nr.95 und vgl. CELAM 1979:Nr.1215

³⁴² CELAM 1992a:Nr.157-227 (Kapitel II).

³⁴³ Vgl. CELAM 1992a:Nr.157.

³⁴⁴ CELAM 1992a:Nr.178, 180, 296, 302.

³⁴⁵ Die evangelische Armut Christi ist „die Grundlage, die uns zu einer vorrangigen Option für die Armen im Sinne des Evangeliums verpflichtet, die fest und unwiderruflich ist, jedoch weder ausschließlich gilt, noch jemanden ausschließt und so feierlich in den Generalversammlungen von Medellín und Puebla bestätigt wurde. [...] Mit dem 'Evangelisierungspotential der Armen' will die arme Kirche der Evangelisierung un-

Barmherzigkeit umgedeutet, die sich von einem primär ökonomisch verstandenen Armutsbegriff verabschiedet und nun auf alle gerichtet ist, „die in spiritueller, moralischer, sozialer und kultureller Hinsicht Mangel leiden.“³⁴⁶ Ebenso wie hier die kontextuellen Fragestellungen durch die Struktur des religiösen Wissens und seiner Institutionalisierung nicht mehr ins Blickfeld des Schreibens gelangen, wird auch die Kultur nur noch als Rezipientin der kirchlichen Instruktion gesehen. So wird im dritten Kapitel nach einer Umsetzung des Gedankens der Evangelisierung der Kulturen gesucht. Das angestrebte Ziel dieser Evangelisierung ist eine christliche Kultur, die dann besteht, „wenn das gemeinsame Lebensgefühl eines Volkes im Innersten so tief durchdrungen ist, daß 'die Botschaft des Evangeliums zur Grundlage des Denkens, der wichtigsten Lebensgrundsätze, der Urteilkriterien und Handlungsnormen' wird und sich daher 'im Ethos eines Volkes auswirkt..., in seinen Institutionen und in all seinen Strukturen'.“³⁴⁷ Evangelisierung der Kulturen zielt also sowohl auf die Werthaltungen einzelner Menschen als auch auf die institutionell-strukturelle Dimension einer Kultur. Bezüglich der Frage nach den konkreten Werten des Evangeliums wird auf die notwendige Übereinstimmung mit dem objektiven Lehramt der Gesamtkirche verwiesen.³⁴⁸ Auffällig ist vor allem eine moraltheologische Grundperspektive, während ästhetische, philosophische oder gesellschaftliche Werte von Kulturen kaum in den Blick gelangen, und wenn, dann um die moraltheologisch geforderten Werte zu schützen³⁴⁹ oder um die Inkulturation der Liturgie zu erleichtern, wobei auch hier ein Hinweis auf die übergeordneten Normen des allgemeinen Lehramts nicht unterbleibt.³⁵⁰

Neben der vornehmlich an Fragen der Moral interessierten Evangelisierung der Kulturen gibt es auch eine Dimension der Verkündigung vor allem

serer Gemeinschaften Anregungen geben.“ (CELAM 1992a:Nr.178, mit Verweis auf CELAM 1979:Nr.1147).

³⁴⁶ CELAM 1992a:Nr.178, vgl. 180.

³⁴⁷ CELAM 1992a:Nr.229, mit Zitaten aus der Eröffnungsrede des Papstes: Johannes Paul II. 1992a:Nr.20, 24.

³⁴⁸ Vgl. CELAM 1992a:Nr.230.

³⁴⁹ Vgl. CELAM 1992a:Nr.243.

³⁵⁰ Vgl. CELAM 1992a:Nr.248, 249.

hinsichtlich der Erziehungsmöglichkeiten³⁵¹ der Kirche und des Gebrauchs der Massenmedien.³⁵² Sowohl Massenmedien als auch Schule können als bevorzugte Kommunikationssituationen interpretiert werden, die vor allem durch eine Einbahnstraßenkommunikation gekennzeichnet sind. Es geht jeweils um die Vermittlung und Verbreitung von Wissen an zu belehrende Adressaten dieses Wissens. Die Praxis der Wissensverwaltung kann im Falle instruktiv verstandenen Wissens also als monologisch verstanden werden.

In der Wahrnehmung der Kultur in den Aussagen des Dokuments überwiegt eine Sicht der Moderne mit einer verabsolutierten Vernunft bzw. eine Sicht der Postmoderne als Folge der Einsicht in das Versagen der reduktionistischen modernen Vernunft mit ihrem Produkt eines Menschen, der vor der Transzendenz verschlossen bleibt.³⁵³ Als Alternative zu dieser Kultur wird auf Jesus Christus als Paradigma für den Einzelmenschen und als Antwort auf alle Probleme der Moderne verwiesen.³⁵⁴ Hier wird dem Bruch zwischen Evangelium und Kultur mit einer Grundeinstellung der Verkündigung begegnet, die diesen Bruch eher zu reproduzieren, denn zu überbrücken geeignet scheint. Letztlich stellt sich die Frage, ob sich die Verkündigung überhaupt an die Kultur selbst (bzw. die sie bevölkernden Menschen) richtet, oder ob sie nicht eher die Funktion erfüllt, den kirchlichen Binnenraum und seine Mitglieder in der Distanz zur Welt zu bestärken.³⁵⁵ Insgesamt ist augenfällig, wie wenig der lateinamerikanische Kontext im Dokument von Santo Domingo Berücksichtigung findet. Mit leichten Änderungen wäre er für jeden Kontinent – auch für den europäischen – denkbar. Sowohl die genannten konkreten gesellschaftlichen Herausforderungen als auch die bezeichneten Herausforderungen, die eine spezifi-

³⁵¹ Schon in der Phase der expansiven Mission im Zuge der Kolonialisierung wurde die Erziehung in Schulen (Missionsschulen) zu einem erstrangigen Instrument der Weitergabe des kirchlichen religiösen Wissens. Das Schulsystem eignet sich aufgrund der klaren Hierarchie und Kompetenzverteilung als Ort der Instruktion. Vgl. Hamer 1987, Müller, K. 1987 und Rzepkowski 1992.

³⁵² Vgl. CELAM 1992a:Nr.263-286.

³⁵³ Vgl. CELAM 1992a:Nr.252, 253.

³⁵⁴ Vgl. CELAM 1992a:Nr.254.

³⁵⁵ Vgl. Bünker 2002a:347-349.

sche neue Evangelisierung notwendig erscheinen lassen sollen, können im Wesentlichen als universal gelten. In diesem Zusammenhang verwundert es nicht, wenn die Generalversammlung auch den missionarischen Gedanken der Mission ad gentes aufgreift und sich – im Unterschied zur Praxis in Medellín und Puebla – die Orientierung an den eigenen lokalen (kontinentalen) Problemen vorwirft, worüber die Mission in der nicht christlichen Welt vergessen worden sei. Die Reflexion über die Sendung der Kirche scheint damit zu schließen, dass diese Sendung nicht nur in ihrer theologischen Begründung universal ist, sondern auch uniform in ihrer Ausführung und äußeren Gestalt.

2.2.2 Afrika: AMECEA und SECAM

Im Unterschied zur längeren und selbstbewussten Tradition des CELAM gibt es keine vergleichbar gut organisierte Stimme der Ortskirchen Afrikas, obwohl es seit der Zeit der Entkolonialisierung erste regionale Gruppierungen gibt. Aus mehreren dieser regionalen Gruppierungen³⁵⁶ haben sich zwei größere Bischofsvereinigungen gebildet. Eine gesamtafrikanische Selbstorganisation des Episkopates wirft jedoch bis heute große Probleme auf.³⁵⁷ Diese Schwierigkeit institutioneller Behauptung und Formulierung

³⁵⁶ Folgende regionale und zum Teil auch nach Sprachgruppen organisierte Konferenzen und Gemeinschaften („riunioni internazionali“) führt Feldhans für den afrikanischen Kontinent auf: „’Association des Conférences Episcopales de l’Afrique Centrale’ (ACE-AC), die ’Associacion des Conférences Episcopales de la Région d’Afrique et de Madagascar’ (SCEAM bzw. SECAM), das ’Inter-Regional Meeting of Bishops of Southern Africa’ (IMBISA), die ’Conférences Episcopales Regional de l’Afrique de l’Ouest Francophone’ (CERAO), die ’Association of the Episcopal Conferences of Anglophone West Africa’ (AECAWA) sowie die ’Association of Member Episcopal Conferences in Eastern Africa’ (AMECEA).“ (Feldhans 2003:36f. und vgl. 37-41).

³⁵⁷ Vgl. auch die Polarisierungen, die sich auf der Sondersynode für Afrika in Rom (1994) gezeigt haben, in: Klein 1994. Feldhans macht auf die jüngste Anstrengung der SECAM im Jahre 2003 aufmerksam, die verschiedenen Gruppierungen auf kontinentaler Ebene zu bündeln. Hier gehe es um eine Fortentwicklung des Anstoßes der römischen Sondersynode für Afrika (1994), die Strukturen der afrikanischen kirchlichen Zusammenarbeit auf kontinentaler Ebene zu erneuern. Bislang liegt ein *instrumentum laboris* vor, das die bestehenden Strukturen aufgreift und unter dem Dach des Symposions (SECAM) zu verknüpfen sucht. Vgl. Feldhans 2003:41-45.

gemeinsamer Anliegen wirkt sich auch auf die Aussagen der Konferenzen aus, die oft nur abstrakte theologische Zielperspektiven nennen, welche den Charakter kleinster gemeinsamer Nenner tragen. So haben die ostafrikanischen Bischofskonferenzen in ihrem eigenen Gremium, der AMECEA³⁵⁸, einerseits immer wieder inkulturationsorientierte Überlegungen formuliert: 1979 wurde ein Beschluss über die Rechte des Kindes gefasst, der sich vor allem durch Bezüge zur afrikanischen Kultur und Tradition auszeichnet. Andererseits lässt aber das Gros der Textanteile gerade im Blick auf eine europäische Familien- und Sexualmoraltheologie keine eigenen Innovationen oder Weiterentwicklungen erkennen. Der Spielraum der Inkulturation erscheint sehr beschränkt.³⁵⁹

Die im afrikanischen Bischofszusammenschluss SECAM³⁶⁰ organisierten Bischofskonferenzen weisen in ihrem Schlusskommuniqué der Vollversammlung von 1984 in Kinshasa vor allem auf den Willen hin, die Bedeutung der afrikanischen Kultur oder der afrikanischen Identität zu unterstreichen.³⁶¹ Deutlich ist ein gewachsenes ortskirchliches und vor allem so-

³⁵⁸ Die AMECEA (Association of Member Episcopal Conferences in Eastern Africa) wurde 1961 als Organisation der ostafrikanischen Bischofskonferenzen gegründet. Als vorvatikanische Gründung stellt sie zusammen mit dem CELAM eine Besonderheit dar, auch wenn die AMECEA nicht den gesamten afrikanischen Kontinent vertritt. Schwerpunkte ihrer Arbeit lassen sich vor allem in der Förderung theologischer Forschung ausmachen. Vgl. Hoffmann 1993:1091.

³⁵⁹ AMECEA 1979:18-22. Mit der Mahnung zur Rückkehr zu 'afrikanischen Werten' wird das Kind als Zukunft Afrikas und afrikanischer Nationen verbunden. So versucht die AMECEA, die Rechte des Kindes im Kontext afrikanischen Denkens zu verteidigen. Vgl. AMECEA 1979:19.

³⁶⁰ Dem SECAM (Symposium of Episcopal Conferences of Afrika and Madagascar, auch abgekürzt als SCEAM) ging die Erfahrung der afrikanischen Bischöfe mit ihrer eigenen afrikanischen Konferenz während des Zweiten Vatikanums voraus, woraufhin 1969 beim Besuch Pauls VI. in Uganda eine panafrikanische Konferenz gegründet wurde. Als besondere Zielsetzung kann das Bemühen um eine afrikanische Inkulturation und die Stärkung afrikanischer Sichtweisen in der Weltkirche gesehen werden. Vgl. Hoeben 2000:1168-1169.

³⁶¹ Diese Tendenz hat sich schon 1978 gezeigt, wo sich das SECAM nicht nur ausdrücklich unter Bezug auf *Gaudium et spes* 1 mit allen Menschen des Kontinents solidarisierte (vgl. SECAM 1978:Nr.1), sondern den 'afrikanischen Menschen' zum besonderen Ausgangs- und Angelpunkt der Reflexionen machte. Vgl. SECAM 1978:Nr.13. Mit

ziokulturell angelegtes Verständnis der eigenen kirchlichen Aufgabe und Sendung zu erkennen.³⁶² Hier wird stärker als bei der AMECEA die eigene kulturelle Identität ins Spiel gebracht. Eine genauere Verhältnisbestimmung zwischen Glaube und Kultur wird aber nicht entwickelt. Es bleibt bei einer Benennung der Hochschätzung afrikanischer Werte und Traditionen.

Das Evangelisierungsverständnis der Vollversammlung des SECAM von 1984 ist integral. Die ganzheitliche Förderung des Menschen kommt nicht einfach zur Verkündigung dazu, sondern gilt als wesentlicher Bestandteil der Evangelisierung.³⁶³ Als Kernpunkte werden der Aufbau christlicher oder kirchlicher Basisgemeinschaften,³⁶⁴ die Themen der Befreiung und Förderung des Menschen unter der „Berücksichtigung des afrikanischen Kontextes“³⁶⁵, die Bildung, die Unterstützung der Frau, der Jugendlichen und einer Pastoral, die eine Verbindung von Spiritualität und Weltbezug herstellt, benannt. Hier zeigt sich wieder der Zusammenhang zwischen der Betonung eines umfassenden und kontextuellen Evangelisierungsverständnisses und der institutionellen Rückbindung an kleine Kommunikationsgemeinschaften des Evangeliums, in denen das jeweils relevante religiöse Wissen formuliert und im Blick auf den Kontext und seine lebensweltlichen Grenzerfahrungsherausforderungen bewährt wird.

Für die Umsetzung dieser Evangelisierung wird an erster Stelle auf persönliches und gemeinschaftliches Zeugnis verwiesen. Der Beitrag zum Auf-

Bezug auf *Evangelii nuntiandi* (vgl. Paul VI. 1975:Nr.9), hat sich das SECAM zudem deutlich politisch geäußert im Sinne einer Betonung postkolonialer Unabhängigkeit (vgl. SECAM 1978:Nr.14) und mit einem dezidiert politischen Befreiungsverständnis, welches Entkolonialisierung, soziale Gerechtigkeit, Achtung der Menschenrechte und die grundlegenden Freiheiten (SECAM 1978:Nr.15) aufwertete.

³⁶² Vgl. SECAM 1984:29 und 35. Die kontextuelle Dimension weist zum Teil Züge eines starken Afrikanismus auf. Vgl. SECAM 1984:33.

³⁶³ Vgl. SECAM 1984:30.

³⁶⁴ Die Fähigkeit der Durchführung „ganzheitliche[r] Aktionen der Evangelisierung und Entwicklung“ (SECAM 1984:30) wird den Basisgemeinschaften ausdrücklich und ohne Einschränkung zugestanden. Im weiteren Textverlauf wird der Begriff der Basisgemeinschaften aber verwässert und unterschiedslos auch für Pfarreien, Gruppen, Laienverbände etc. verwandt. Vgl. SECAM 1984:33.

³⁶⁵ SECAM 1984:30.

bau wirklich humaner Gesellschaften steht dabei ausdrücklich im Vordergrund. In dieser Linie wird konsequent die „vorrangige Aufmerksamkeit für die am Rande stehenden Personen und Gruppen“³⁶⁶ hervorgehoben. Wie schon in Lateinamerika zeigt sich bei der am Kontext orientierten Umsetzung des Sendungsgedankens der Kirche die Notwendigkeit der Formulierung von Optionen.³⁶⁷ Der Aspekt der Universalität der Evangelisierung wird im letzten Satz des Schlusskommunikés programmatisch und im engsten Sinn theologisch ausgedrückt: „Alle Menschen sind Brüder, da Gott der Vater aller ist.“³⁶⁸ Hier wird eine kommunikationstheoretische Fundierung des Missionsverständnisses möglich, das von der Beziehungsrelevanz Gottes zu den Menschen ausgeht und von daher nach dem richtigen Zeugnis des Lebens sucht.

Dem Schlusskommuniké des SECAM von 1990³⁶⁹ ist eine deutlich andere Haltung zu entnehmen. Mehrfach wird die Unterordnung unter den „Welthirten“³⁷⁰ herausgestellt. Das Thema der Evangelisierung wird als Thema des Papstes auch für Afrika in den Vordergrund gestellt.³⁷¹ Die Trennung von mündlicher Kommunikation (als „gültige[m] Mittel der Weitergabe der Heilsbotschaft“³⁷²) und Zeugnis (als wirkungsvollstem Mittel der Kommunikation)³⁷³ wird übernommen und die Laien werden als bloße

³⁶⁶ SECAM 1984:31.

³⁶⁷ Die 'reine' Option für die Marginalisierten erfährt jedoch im weiteren Textverlauf eine nicht unwesentliche Ergänzung, nämlich die einer besonderen Sorge für die Pastoral in Bezug auf die Führungskräfte der afrikanischen Länder. Inwieweit hier die prophetische Widerspruchsdimension der kirchlichen Sendung im Hintergrund steht, lässt das Schreiben offen. Vgl. SECAM 1984:32.

³⁶⁸ SECAM 1984:36.

³⁶⁹ Das Symposium des SECAM fand 1990 in Lomé statt. Die Vorbemerkung lässt auf eine Unsicherheit bezüglich des Ranges des SECAM - Symposium, Werkzeug der bischöflichen Zusammenarbeit in Fragen der Evangelisierung, 'Super-Bischofskonferenz' - schließen. Vgl. SECAM 1990:39.

³⁷⁰ SECAM 1990:41.

³⁷¹ Vgl. SECAM 1990:41-42.

³⁷² SECAM 1990:43.

³⁷³ Vgl. SECAM 1990:44, hier mit Bezug auf *Evangelii nuntiandi*.

„Multiplikatoren der Evangelisierungsträger“³⁷⁴ gewürdigt.³⁷⁵ Ebenso wie schon in Lateinamerika können sich auf offizieller Ebene die theologischen und praktischen missionarischen Impulse aus den afrikanischen Ortskirchen nicht gegen das konkurrierende Theologie- und Praxismodell der institutionellen Zentrale durchsetzen.

2.2.3 Asien: FABC

Die Föderation asiatischer Bischofskonferenzen (FABC)³⁷⁶ hat sich nach ihrer inoffiziellen Gründung während des Besuchs Pauls VI. in Manila (1970) erstmals zu einer Vollversammlung 1974 in Taipeh getroffen.³⁷⁷ Auf weiteren Vollversammlungen³⁷⁸ haben sich die Bischöfe immer wieder mit der Situation der Kirche in Asien befasst und ein eigenes missionarisches Selbstverständnis formuliert. Die Arbeit der FABC ist insofern für eine Reflexion des Missionsverständnisses von besonderer Bedeutung, als dass hier Ortskirchen repräsentiert sind, die bis auf diejenigen aus den Philippinen ausschließlich als religiöse Minderheit bestehen. Zudem ist nicht nur die Minderheitssituation prägnant. Auch die religiöse Pluralität in weiten Teilen Asiens, die kulturelle Vielfalt und Fremdheit zur europäischen Herkunft des 'importierten' christlichen Glaubens sowie die Fragen der Armut und Unterdrückung vieler Menschen verschärfen die Notwendigkeit zu einem profilierten missionarischen Selbstverständnis.

³⁷⁴ SECAM 1990:44. Die Bischöfe betonen, „daß in der Kirche der Priester als Träger der Evangelisierung unersetzlich ist.“ (SECAM 1990:47).

³⁷⁵ Im Blick auf das Hauptthema des Symposiums, die Nutzung der modernen Kommunikationsmedien für die Evangelisierung, wird das intensive Bemühen deutlich, diese Medien im Dienst der Verkündigung eng an die Kontrolle von Bischöfen und Priestern zu binden. Vgl. SECAM 1990:47, 52.

³⁷⁶ Die FABC (Federation of Asian Bishops' Conferences) unterscheidet sich deutlich von den anderen kontinentalen Bischofsräten: Von vorneherein hat sie sich ein klares Aufgabenprofil (Dialog mit den Armen, den Kulturen und den Religionen) gegeben, das sich zu einem gesamtasiatischen katholischen Kirchenprofil entwickelt hat. Vgl. Evers 1995:1203-1204.

³⁷⁷ Vgl. FABC 1982:7.

³⁷⁸ Die Vollversammlungen waren in: Kalkutta (1978), Bangkok (1982), Tokyo (1986), Lembang/Bandung (1990), Manila (1995) und Samphan 2000.

Diese Herausforderung nehmen die Bischöfe Asiens im Rahmen eines dezidiert theologischen Aufgreifens der kontextuellen Realität an. Der Glaube an das Wirken Gottes in den Religionen und Kulturen Asiens ist Grundlage der christlichen Sendung. Von daher ist es schlüssig, dass die FABC von Anfang an den Begriff des Dialogs bzw. der Dialoge für die Mission/Evangelisation wählte.³⁷⁹ „Mission wird bedeuten, einen Dialog zu führen mit den Armen Asiens, mit seinen einheimischen Kulturen und mit anderen religiösen Traditionen.“³⁸⁰ So betrafen die Interessen der FABC schon in den ersten Jahren „die Mission und den Dienst (diakonia) unserer Kirchen gegenüber unseren asiatischen Völkern, besonders bei den Aufgaben und Dialogen der zeitgemäßen Evangelisierung“³⁸¹. Im Zusammenhang der grundsätzlichen Zuwendung der Kirchen zu allen Menschen, Kulturen, Völkern und Religionen Asiens werden Spiritualität und Kontextualität der pastoralen Arbeit besonders betont. Theologisch wird die Kirche trinitarisch begründet und die Ekklesiologie von *Lumen Gentium* (Kirche als Zeichen und Werkzeug) ausdrücklich adaptiert.³⁸² Die kooperative Zuwendung zu anderen Glaubensgemeinschaften wird explizit gewünscht. Pneumatologisch wird auf das Wirken des Geistes in diesen Gemeinschaften verwiesen und so eine theologische Basis geschaffen, welche die Christen und die Gläubigen anderer Religionen auf einer gemeinsamen Pilgerfahrt zum Absoluten sieht. Das Wirken des Geistes wird nicht zuerst als bloße Vorbereitung auf die anstehende Evangelisierung gedeutet, sondern als Einladung verstanden, „das Wirken des Geistes in der klangvollen Symphonie der asiatischen Gemeinschaft“³⁸³ zu fühlen. Das Bild der Pilgerreise erhellt das asiatische Verständnis der Sendung der Kirche: Die Kirche schreitet „vorwärts in ihrer Sendung, da sie die ganze Menschheit auf ih-

³⁷⁹ Vgl. FABC 1982:9 und Fußnote 5. Die Bischöfe halten am Begriff und am Konzept des Dialogs auch dann fest, wenn Johannes Paul II. in einer Botschaft deutlich den Vorrang der Verkündigung vor dem Dialog festschreibt. Vgl. Johannes Paul II. 1990a:8-9.

³⁸⁰ FABC 1990:20, hier mit Verweis auf die erste Vollversammlung des FABC 1974 in Taipeh.

³⁸¹ FABC 1982:9. In FABC 1982:10 wird nochmals Mission als Dialog und Dienst umschrieben. Vgl. Evers 1996.

³⁸² Vgl. FABC 1982:9.

³⁸³ FABC 1982:10 (dort aus nicht näher benanntem älterem Dokument der FABC zitiert).

rer Pilgerfahrt zum Königreich des Vaters begleitet.“³⁸⁴ Von hier aus wird die Option für die Armen ausdrücklich auch für Asien übernommen, allerdings im Rahmen der besonderen, multireligiösen und multikulturellen Kontexte Asiens. Vor dem Hintergrund dieser Kontexte wird eine Spaltung zwischen Religiösem und Weltlichem von vorneherein abgelehnt. Die Option für die Armen findet statt im Rahmen des Mitfahrens auf der Pilgerfahrt der Menschen Asiens zum Absoluten.³⁸⁵

Die Praxis des Dialogs ist die Konsequenz aus der spezifischen Konstruktion religiösen Wissens aus der gläubigen Erfahrung des Geistes im konkreten Kontext. Die asiatischen Bischöfe gehen nicht von einem europäisch geprägten Dialogverständnis (Dialog als intellektueller, auf Gespräch basierender Austausch) aus. Vielmehr verstehen sie unter Dialog eine Lebenshaltung oder -gestaltung, die vom Leben oder den Lebensumständen der anderen nicht unberührt bleibt, und die zu einem 'Dialog der Taten' oder zu einem 'Dialog des Mitseins' führt. In kritischer Rezeption des von Johannes Paul II. geforderten Verkündigungsprimats in der Mission formulierte die FABC: „Christus zu verkünden bedeutet für Christen in Asien vor allem, zu leben wie er unter unseren Mitmenschen, die anderen Religionen angehören und andere Überzeugungen haben, und seine Taten zu vollbringen durch die Kraft seiner Gnade. Verkündigung durch Dialog und Taten – das ist die erste Forderung an die Kirchen in Asien.“³⁸⁶ Der Glaube

³⁸⁴ FABC 1982:13. „Wir geben zu, daß es in Asien viele große Religionen gibt, die die Basis von Gründung, Wachstum und Entwicklung der zahlreichen Kulturen und Nationen auf diesem großen Kontinent bilden. In Solidarität mit ihnen streben wir nach der vollen Entfaltung des Menschen und der Verwandlung Asiens in das, was dem Schöpfer gefällt (vgl. Gen 1).“ (FABC 1986:324).

³⁸⁵ Vgl. FABC 1982:13. 1986 stellt die FABC vor allem die Reich Gottes-Hoffnung als Zielperspektive des Dialogs des Lebens vor. Die Option für die Armen und der Gedanke der Befreiung werden damit insgesamt politischer formuliert. Vgl. FABC 1986:323, ebenso FABC 1990:13, 19.

³⁸⁶ FABC 1990:23. Die Verkündigung im Sinne einer hauptsächlichen Wortverkündigung wird kritisch beurteilt. Hier habe es in der Geschichte zu oft ein Missverhältnis von überbetonter Konfrontation mit den asiatischen Realitäten einerseits und versäumter Praxis der Solidarität mit den unterdrückten Völkern andererseits gegeben. Vgl. FABC 1990:23.

an das Wirken Gottes in den Kulturen und Religionen, in der religiösen ('spirituellen') Lebensweise der Menschen ist die Grundlage für die Solidarität der Christinnen und Christen mit allen Menschen in Asien. Dabei werden 'humane' und 'religiöse' Solidarität nicht getrennt, sondern in ihrer Verbundenheit betont. Als Spezifikum der religiösen Wissenskonstruktion wird auf den kaum säkularisierten Hintergrund in vielen Regionen Asiens rekurriert. 'Religion' lässt sich als von Gesellschaft, Tradition oder Kultur untrennbare Größe nicht separat vermitteln. Plausibilisierung religiösen Wissens kann nur durch interkulturellen und interreligiösen Bezug gewonnen werden. Als kritischen Punkt der religiösen Auseinandersetzung aller Religionen und Kulturen im eigenen Kontext stellt die FABC die Armen dar. Armut und Unterdrückung sind Herausforderungen für alle Religionen und Kulturen.

Im Blick auf die Kirche selbst wird vor dem Hintergrund des so begründeten Dialogs nicht die Frage nach Konversionen, Kircheneintritten oder Kirchengründungen gestellt, sondern dazu ermutigt, als Erwiderung auf die Herausforderung der Kirchen durch den Geist immer mehr zu echten Gemeinschaften zusammenzuwachsen. Der Dialog spielt sich nicht nur zwischen den Religionen ab, sondern muss zuerst als „Dialog des Lebens“³⁸⁷ in der Kirche selbst realisiert werden. Hier wenden sich die Bischöfe also der Sicherstellung der Zeugnisfähigkeit der ganzen Kirche bzw. der Gemeinden zu. Kontextualisierung und Solidarisierung mit den anderen brauchen eine starke und institutionell zu gestaltende Plausibilisierungspraxis innerhalb der Kirchen, die sowohl das eigene Glaubenswissen immer neu reformuliert, und es dabei zugleich religiös und kulturell anschlussfähig hält für den Bezug zur kulturell und religiös pluralen Welt. Der Dialog des Lebens kann als Muster solcher Wissensplausibilisierung gelten. Zeugnis lässt sich also nicht nur als Kommunikation des Evangeliums nach außen verstehen, sondern auch als innerkirchliche Praxis. Plausibilisierung religiösen Wissens geschieht dabei nicht in einem bloß instrumentellen Sinn zur Sicherung der bleibenden Übernahme eines instruktiven religiösen Wissens, sondern als Realitätserweis für die geschichtliche Relevanz der Selbstmitteilung Gottes.

³⁸⁷ FABC 1982:111.

II. Missionsverständnis in kirchlichen Stellungnahmen

Für die konkrete Praxis des Dialogs des Lebens werden vor allem die kleinen christlichen Gemeinschaften gefördert, da sie am ehesten in die Gesellschaft hinausreichen „durch Evangelisierung, Sozialdienst, Dialog, ökumenische und interreligiöse Zusammenarbeit mit Menschen aller Bekenntnisse“³⁸⁸. Als Handlungsträgerin der Mission wird die Ortskirche bezeichnet. Ihr obliegt die Auswahl der Methode der Mission, wobei sie sich an den Bedürfnissen der Kontexte zu orientieren hat.³⁸⁹ „Die Ortskirche, als der Handlungsträger der Mission, ist das Volk Gottes in einer bestimmten Umgebung, die ganze christliche Gemeinschaft – Laien, Ordensleute und Priester. Es ist die ganze Diözese, die Pfarrgemeinde, die Kirchliche Basisgemeinschaft und andere Gruppen.“³⁹⁰ Die sich hier andeutende missionsorientierte Ekklesiologie der FABC hält fest, dass es bei den Gemeinschaften in der Ortskirche um an der Mission umfassend beteiligte christliche Gemeinschaften geht. Diesen wird sogar zugebilligt, „vollkommen Kirche [zu werden], wenn sie ihren Teil an der Sendungsaufgabe der Kirche annehmen.“³⁹¹ Dazu sollen die kleinen Gemeinschaften sich ihrer kontextuellen Situation und Verantwortung bewusst werden, um einen „echten und realen 'Dialog des Lebens' miteinander“³⁹² führen zu können. Die Darstellung der Gestalt dieses Dialogs des Lebens berührt die Frage der Sakramentalität der Kirche, insofern diese durch die Praxis des Zeugnisses auch innerkirchlich erneuerte Realität wird.

Besonders im Blick auf die Laien wird das Thema der Befreiung betont. Jesus Christus wird als Befreier vorgestellt und mit den Hoffnungen auf Befreiung in Asien verbunden.³⁹³ Allerdings bleiben die Bischöfe Asiens nicht bei einer Beschränkung der Sendung der Laien auf den Bereich der weltlichen Angelegenheiten stehen. Ausgehend von Jesus Christus, dem Befreier, wird die konkrete Weise, wirksame Träger der Befreiung zu sein, als Teil-

³⁸⁸ FABC 1982:15, vgl. auch FABC 1986:325.

³⁸⁹ Vgl. FABC 1990:22.

³⁹⁰ FABC 1990:22.

³⁹¹ FABC 1990:22. Eine wichtige ekklesiologische Würdigung dieser (Laien-)Gemeinschaften findet sich auch in der Aussage, dass die Kirche in Teilen Asiens über Jahrhunderte als Laienkirche überlebt habe. Vgl. FABC 1986:324.

³⁹² FABC 1982:15.

³⁹³ Vgl. FABC 1986:337-338.

habe an der ganzen messianischen Sendung mit den Merkmalen der priesterlichen, prophetischen und königlichen Sendung gesehen.³⁹⁴ Mit Blick auf das amtliche Priestertum wird ausdrücklich dessen Sinnhaftigkeit und Fülle in der Abhängigkeit von der Verbindung mit dem Priestertum aller unterstrichen. Damit erhält die Wahrnehmung der allgemeinen priesterlichen Sendung der Kirche vor allem durch die Laien den Primat vor einem Missionsverständnis, das letztlich nur durch die Hierarchie wirklich zu erfüllen ist.³⁹⁵ Hier zeigt sich, wie schon bei den Bischofskonferenzen Lateinamerikas und Afrikas, die Koppelung von kommunikationstheoretisch begründetem Glaubenswissen, integralem Evangelisierungsverständnis und geringer Betonung traditioneller institutioneller Arbeitsteilung.

In seiner Botschaft an die Delegierten der FABC-Vollversammlung 1990 nimmt Johannes Paul II. eine andere Gewichtung vor. Er beschränkt den Einsatz der Laien ausdrücklich auf den Bereich der Welt mit ihren zeitlichen Wirklichkeiten und rückt den Einsatz für mehr Berufungen zugunsten des amtlichen Priestertums in den Vordergrund.³⁹⁶

Mit der Vollversammlung von Lembang/Bandung 1990 betrachten die asiatischen Bischöfe ihre Kontexte auch vor dem Horizont globaler Entwicklungen. Die Globalisierung wird als neue Herausforderung für die um Inkulturation bemühten Lokalkirchen Asiens wahrgenommen.³⁹⁷ Vor allem die Probleme der ökonomischen Ungerechtigkeit, der Armut, des ökologischen Raubbaus, des religiösen Fundamentalismus, der Unterdrückung der Frau, der Korruption und des kulturellen Imperialismus werden benannt und als verstärkter Ruf nach einem ökumenischen und interreligiösen Dialog sowie nach einer ganzheitlicheren Spiritualität verstanden.

³⁹⁴ Vgl. FABC 1986:334.

³⁹⁵ Vgl. FABC 1986:334-335, ebenso zu den Fragen der prophetischen und königlichen Sendungsaufgabe aller Christen. Ein pfarrei- und priesterfixiertes Laienapostolat wird ausdrücklich zurückgewiesen. Eventuelle rechtliche Probleme werden untergeordnet. Vgl. FABC 335-336.

³⁹⁶ Vgl. Johannes Paul II. 1990a:9-11. Als theologisches Argumentationsmodell funktioniert wieder die Unterscheidung von Zeugnis (für die Laien) und Verkündigung (für die Priester).

³⁹⁷ Vgl. FABC 1990:13-15.

Wohlwollend wird konstatiert, dass Christen und Angehörige anderer Religionen

„miteinander für eine Welt arbeiten wollen, die zugleich menschlicher und göttlicher ist. [...] Wir werden gefordert, den anderen zu schätzen, vom anderen zu lernen, sogar vom anderen korrigiert zu werden – und gleichzeitig dem treu zu bleiben, was in unserer eigenen Tradition das Beste ist. Wenn wir das tun, wirken wir allen Formen des Fundamentalismus entgegen.“³⁹⁸

Mit dem Eingehen auf die Globalisierung und die Gefahr des Fundamentalismus zeigen die Bischöfe eine theologisch kreative und zugleich kontextuelle Fortsetzung der Konstruktion religiösen Wissens, das zugleich eine universale Bedeutung darin aufweist, dass die Problemwahrnehmung in Asien auch zu einer Problemfeststellung für die ganze Welt und Weltkirche wird. Hier zeigt sich ein Zusammenhang zwischen Lokalität und Globalität theologischer Rede und damit ein inhaltlicher und an der einen Sendung der Kirche orientierter universaler Ansatz zum Verständnis von Mission aus einer kommunikationstheoretischen Perspektive. Diese generiert ihr religiöses Wissen vor dem Hintergrund der kontextuellen Erfahrungen kleinster Zeugnisgemeinschaften in treuer Erinnerung der Tradition überlieferten religiösen Wissens.

Als grundsätzliche theologische Schwerpunktsetzung muss vor allem die entschiedene Bereitschaft gesehen werden, die Gegenwart Gottes in den Kulturen und anderen Traditionen Asiens mit Feingespür zu erfüllen. Zwar wird nicht ausdrücklich von der Gegenwart Gottes in den anderen Religionen gesprochen, aber das immer wieder betonte Ineinandergreifen von Kultur und Religionen (im Gegensatz zur mitteleuropäisch-nordatlantischen Trennung dieser Bereiche) lässt eine solche Deutung zwingend erscheinen.³⁹⁹ Vor diesem Hintergrund wird die pneumatologisch begründete Weise des pastoralen Vorgehens der Kirchen in Asien verständlich. Wenn in Lateinamerika das Schema Sehen-Urteilen-Handeln nicht zuletzt auch vor dem Kontext einer sich insgesamt christlich verstehenden Gesellschaft zu

³⁹⁸ FABC 1990:17.

³⁹⁹ Vgl. FABC 1990:17, 20.

lesen ist, führt die religiöse und kulturelle Minderheitssituation der christlichen Kirchen in Asien zu einer anderen Vorgehensweise, nämlich „a: Dialog zu führen mit den Realitäten Asiens von innen her; b) den Geist Gottes in Asien wahrzunehmen und c) das in Taten umzusetzen, was der Geist uns vollenden heißt.“⁴⁰⁰

2.2.4 Europa: CCEE

Der Rat der europäischen Bischofskonferenzen (Consilium Conferentiarum Episcopaliū Europae – CCEE)⁴⁰¹ kann als informelle Arbeitsebene⁴⁰² der europäischen Bischöfe verstanden werden. Offizielle gemeinsame Stellungnahmen sind eher selten. Thematisch rückte seit den achtziger Jahren bei den Tagungen des CCEE die Frage nach der Evangelisierung im eigenen Kontext in den Vordergrund.⁴⁰³ In einer früheren Äußerung des Rates wurde 1977 eine Erklärung zu Europa veröffentlicht.⁴⁰⁴ Im Vordergrund des kurzen Schreibens steht der Stolz auf die lange Tradition des Christentums in Europa und vor allem die Geschichte des Christentums, die für Europa eine formende Kraft darstellte.⁴⁰⁵ Vor allem die Teilung Europas gibt den Bischöfen Grund zur Sorge und lässt sie ihren Einsatz für den Frieden betonen. Im Blick auf die europäische Kultur wird der bestimmende Einfluss der christlichen Tradition so sehr hervorgehoben, dass sogar von einer christlichen Wesensart Europas die Rede ist. Europäische

⁴⁰⁰ FABC 1990:26, und vgl. zur Relevanz der Pneumatologie für die Spiritualität FABC 1990:31-32.

⁴⁰¹ Der CCEE wurde 1971 in Rom gegründet. Als sein Hauptthema gilt die Evangelisierung Europas. Auffällig ist, dass der CCEE vor allem mit Symposien arbeitet, was eine Zusammenarbeit von Wissenschaftlern und Bischöfen ermöglicht, die Ergebnisse aber nicht im Sinne lehramtlicher Texte zu verstehen erlaubt. Vgl. Furer 1999:836, Legrand 1991:11-14, Thiede 1991:32-115 und Steindl 1994:531-536.

⁴⁰² Legrand spricht vom „umfassendsten Abstimmungsgremium auf unserem Kontinent“ (Legrand 1991:9 und vgl. Legrand 1994:415f.).

⁴⁰³ „Seit Anfang der achtziger Jahre erkennt die katholische Kirche immer lebhafter, wie notwendig es ist, den Europäern wieder mit aller Kraft das Evangelium nahezubringen.“ (Legrand 1991:9).

⁴⁰⁴ CCEE 1977.

⁴⁰⁵ Vgl. CCEE 1977:2-3.

Kultur und Christentum werden nahezu identifiziert.⁴⁰⁶ Gegenwärtige Probleme in Europa, vor allem die Teilung, werden als Folge der Abkehr von Gott interpretiert. Die Bischöfe sehen es daher als ihre Aufgabe an, den zusammenwachsenden Völkern, Europa, durch Erneuerung und Vertiefung des Glaubens wieder eine christliche Seele zu geben.⁴⁰⁷

Das Konzept der Seele Europas gibt erste Hinweise auf das hier wirksame Selbstverständnis des christlichen Glaubens als Religion. Die christliche Seele (von der angenommen wird, dass sie in der Vergangenheit Europa geprägt habe) wird als Geburts- und Prägungskraft der europäischen Kultur verstanden. Eine Rückwirkung der Kultur auf die Seele wird nicht behauptet. Hier legt sich ein funktionales Verständnis der Seele als Instrument zur fortwährenden Instruktion der Kultur nahe. Dies um so mehr, als dass der Abfall von den Maßgaben der Instruktion nicht zu einer Selbstkritik der Seele bzw. ihrer Funktionsfähigkeit führt, sondern allein als illegitime Ver selbstständigung der Kultur verstanden wird.⁴⁰⁸ Neben diesem instruktiven Konzept hinter dem kirchlichen Sprachgebrauch von der christlichen Seele Europas stellt auch die idealisierende Rückschau auf den vergangenen Kontext eine Verweigerungshaltung dar, die Gegenwarts Lage Europas als Ort der heilswirksamen Präsenz Gottes zu begreifen.

Als Vertiefung des ersten Schreibens legt der CCEE 1980 ein weiteres Schreiben vor.⁴⁰⁹ Wieder stehen der Stolz über die christliche Prägung Europas und das Ringen um die weitere Durchsetzung christlicher Prinzipien im Vordergrund. Das Verständnis dieser Prinzipien kann im Sinne der Bischöfe als Anwendung der Instruktion der Kirche zur Lösung der aufkommenden Probleme verstanden werden. Diesen wird nicht in einer Weise begegnet, die durch die Suche nach dem Wirken Gottes in der Geschichte geprägt ist, sondern durch die am Ideal der Vergangenheit geprägte Forderung nach Observanz seiner Gesetze.

⁴⁰⁶ Vgl. CCEE 1977:4-5.

⁴⁰⁷ Vgl. CCEE 1977:5-7.

⁴⁰⁸ Eine solche Deutung wird die in späteren Veröffentlichungen des CCEE deutlich werdende Interpretation der Säkularisierung noch verstärken. Vgl. Johannes Paul II. 1982:7, CCEE 1984, CCEE 1985.

⁴⁰⁹ CCEE 1980.

Dementsprechend antworten die Bischöfe auf die Herausforderungen bei den anstehenden Aufgaben in den Bereichen Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden mit dem Hinweis auf das Licht des Evangeliums.⁴¹⁰ Der Verkündigung Jesu Christi durch die Bischöfe wird dabei eine nicht näher beschriebene Wirkung „auch für die Achtung und die Würde jedes Menschen sowie für Gerechtigkeit und Frieden“⁴¹¹ zugesprochen. Einzelne Aspekte, bei denen die Bischöfe die Menschenrechte in Gefahr sehen, werden markiert, wie der Schutz des Lebens, Ehe und Familie, ausländische Arbeitnehmer und Flüchtlinge, Recht auf Arbeit und – mit dem größten Umfang – Religionsfreiheit.⁴¹² In einem zweiten Anlauf werden gesamteuropäisch-politische Herausforderungen benannt: gegenseitige Achtung und Anerkennung der Nationen und Kulturen, Versöhnung und Frieden, Einsatz für den Frieden und die Gerechtigkeit in der ganzen Welt. Einen besonderen Rang nimmt dann die Betonung christlicher Grundwerte für Europa ein.⁴¹³

Als Aufgabe der Kirche und allen voran der Bischöfe wird als erstes die Verkündigung gesehen.⁴¹⁴ Dass man zur Realisierung der verkündigten Liebe Christi die tatkräftige Solidarität mit den Menschen benötigt, wird betont; ein Schuldbekenntnis wegen mangelnder Klarheit des Zeugnisses schließt sich an. Ausdrücklich werden hier die Kirchenspaltungen genannt.⁴¹⁵

Auffällig für die thematische Zentrierung des CCEE ist die Rolle der Bischöfe. Es geht weniger um die Ortskirchen Europas als um die Rolle

⁴¹⁰ Vgl. CCEE 1980:Nr.4-5.

⁴¹¹ CCEE 1980:Nr.6.

⁴¹² Vgl. CCEE 1980:Nr.14-22. Die starke Betonung der Religionsfreiheit ist verständlich vor dem Hintergrund der Einschränkungen der Religionen/der Kirchen in den Ländern des Ostblocks.

⁴¹³ Vgl. CCEE 1980:Nr.25-30.

⁴¹⁴ Die Fokussierung auf die Verkündigungsaufgabe der Bischöfe findet sich auch in späteren Schreiben des CCEE wieder. „Gegenstand unserer Begegnung ist unser Auftrag, in unserem alten Erdteil die Botschaft des Evangeliums zu verkünden. Von hier aus wenden wir uns, als Präsidenten der Bischofskonferenzen in ganz Europa, an [...] mit einem Aufruf zur Förderung des Friedens in Europa durch Vertrauen und Wahrheit.“ (CCEE 1987:3).

⁴¹⁵ Vgl. CCEE 1980:Nr.31-33.

und das Selbstverständnis der Bischöfe.⁴¹⁶ Dies mag ein Grund sein für die vorrangige Betonung der bischöflichen Verkündigung und der eher institutionsorientierten Hinweise auf die Unklarheit des christlichen Zeugnisses angesichts der konfessionell getrennten Kirchen in Europa.

Die zunehmende Zusammenarbeit der europäischen Bischöfe wird im Blick auf die Zielsetzung Papst Johannes Pauls II. begründet und beschrieben, wobei die „gemeinsame Anstrengung zur Selbstevangelisierung Europas“⁴¹⁷ als bedeutungsvoll erachtet wird.⁴¹⁸ Zur Durchsetzung dieses Ziels wird eine kirchliche Zusammenarbeit in Europa auf allen Ebenen (Bistumskontakte, Zusammenarbeit internationaler katholischer Organisationen, Kontakte der Christen untereinander) begrüßt.⁴¹⁹

Im Zuge einer Neuorientierung der weltkirchlichen Verortung Europas nach dem Zweiten Vatikanum wächst auch die Einsicht in die Notwendigkeit der Überwindung der europäisch geprägten Gestalt der Gesamtkirche, wobei hinzugefügt wird, dass sich diese Überwindung „in voller Bewahrung der Einheit im Glauben, in den Sakramenten und in der Leitung“⁴²⁰ vollziehen müsse. Hier zeigt sich einerseits eine ausgeprägte eurozentrische Beharrungstendenz in Opposition zu den pluralisierenden Tendenzen der anderen kontinentalkirchlichen Konferenzen. Andererseits werden die weltkirchlichen Inkulturationsentwicklungen deutlich wahrgenommen und als Aufforderung zu einer europäischen Inkulturation verstanden. „Auch die Kirche in Europa muß ihren spezifischen europäischen Charakter finden.“⁴²¹ Diese europäische Inkulturationsleistung wird allerdings direkt anschließend in einer eigenwilligen Weise interpretiert, indem das europäisch inkulturierte Christentum als Gegenüber zu nichteuropäischen

⁴¹⁶ Dabei treten durchaus unterschiedliche Vorstellungen zu Selbstständigkeit, Kollegialität und Unterordnung unter den Bischof von Rom auf. Vgl. Hume 1982:21-24, Etcheagaray 1982:42f. und Sustar 1982:56-61.

⁴¹⁷ CCEE 1980:Nr.35.

⁴¹⁸ Vgl. zum themenprägenden Einfluss Johannes Pauls II. auf die Arbeit des CCEE: Legrand 1991:19 und ders. 1994:415-418.

⁴¹⁹ Vgl. CCEE 1980:Nr.36-41.

⁴²⁰ CCEE 1980:Nr.42 und vgl. Legrand 1991:17f.

⁴²¹ CCEE 1980:Nr.43.

Kulturen (und nicht zu außereuropäischen christlichen Inkulturationsmodellen) gesehen wird: „Damit können wir unseren Beitrag leisten für die Begegnung zwischen Christentum und nichteuropäischen Kulturen.“⁴²² Das hier implizit vorliegende Inkulturationsverständnis baut einerseits auf der Voraussetzung auf, dass das europäische Christentum mit Europa (seiner Kultur) gleichzusetzen wäre. Andererseits liegt zudem der Verdacht nahe, dass das europäische Christentum mehr als außereuropäische Christentümer das 'eigentliche' Christentum repräsentiere und somit in der Begegnung des Christentums mit der Welt insgesamt eine besondere Rolle spielen könne. Vor diesem Hintergrund erscheint die Rolle der europäischen Kirche mit ihrer starken Identifizierung mit der kirchlichen Instruktion in der Gestalt europäischer Kultur nicht als eine kontinentale Ortskirchengruppe neben anderen, sondern noch immer als Maßstab für andere ortskirchliche Inkulturationsanstrengungen.

Insgesamt stellen die beiden ersten Schreiben der europäischen Bischöfe eine vorsichtige Neuorientierung der Kirche in Europa zum Verständnis der eigenen Sendung dar. Dabei gehen sie allerdings von einer Idealisierung der europäischen Christentumsgeschichte aus. So fällt es den europäischen Bischöfen schwer, ihre Kirchen in ein Sendungsverhältnis zum europäischen Kontext zu setzen, den sie selbst schon als (fehlerhaften) Ausdruck des Christentums verstehen. Der Begriff der Selbstevangelisierung wird daher in Anlehnung an den Papst übernommen, während Evangelisierung und Mission nicht als Themen für Europa gesehen werden.⁴²³

2.2.4.1 V. Symposium

Mit dem fünften⁴²⁴ Symposium des CCEE (1982) tritt hinsichtlich des missionarischen Selbstverständnisses eine Wende in der Reflexion des CCEE

⁴²² CCEE 1980:Nr.43.

⁴²³ Vgl. König 1982:28. In weltkirchlicher Perspektive wird Sendung eher im Sinne von Solidarität als von 'klassischer' Mission verstanden. Vgl. CCEE 1980:Nr.11 und 36-41.

⁴²⁴ Die vorhergegangenen Symposien waren (nicht alle schon unter dem Dach der CCEE) 1967 (Postkonziliare diözesane Strukturen), 1969 (Dienst und Leben der Priester), 1975 (Sendung des Bischofs im Dienste des Glaubens) und 1979 (Jugend und Glaube).

ein. Zwar kommt es zu keiner gemeinsamen Erklärung, wohl aber zu einzelnen Beiträgen, die eine neue Positionierung der Sendung der Kirchen in Europa vorstellen. Insgesamt ist das Symposium thematisch nicht einheitlich, da verschiedene Stränge der Thematik *Die kollegiale Verantwortung der Bischöfe und Bischofskonferenzen Europas in der Evangelisierung des Kontinents*⁴²⁵ sehr unterschiedlich gewichtet werden. Die Aspekte der Evangelisierung Europas und die Frage nach dem Selbstverständnis von CCEE und nationalen Bischofskonferenzen fallen in den Beiträgen stark auseinander. Der CCEE ist deutlich erkennbar noch am Anfang der Klärung seiner Rolle und seiner Aufgaben.⁴²⁶

Inhaltlich ist es vor allem die Leistung von Johannes Paul II., Mission als ein Thema für die europäische Kirche zu betonen.⁴²⁷ Im ersten Abschnitt seiner Ansprache nennt er den Übergang in das dritte Jahrtausend als den „theologischen ‚Ort‘, an dem wir stehen müssen, um das Heute der Heilsgeschichte in Europa zu erfassen, indem wir uns öffnen und auf das hören, was der Heilige Geist unseren Kirchen sagt, damit sie ihre Aufgabe der Evangelisierung erfüllen.“⁴²⁸ Die Gedanken zur Umsetzung der

⁴²⁵ So der Titel des Symposions und der deutschsprachigen Veröffentlichung CCEE 1982.

⁴²⁶ Vgl. Führer 66-86, besonders 69 (zur Zielsetzung der Symposien) und 71 (gescheiterter Versuch eines gemeinsamen Pastoralplans). Als besondere Herausforderung des CCEE muss zum einen die historische Last der überkommenen Identifizierung von Kirche mit europäischer Kirche gesehen werden. Die Gründung des CCEE ist also nicht so sehr ein Akt europäischer kirchlicher Emanzipation im Rahmen weltkirchlicher Vielfalt, sondern eine Re-Aktion auf die kontinentalkirchlichen Prozesse außerhalb Europas. Vgl. hierzu auch König 1982:27, 30. Zum anderen ist die Tatsache, mit der CCEE-Mitgliedschaft des Papstes als Bischof von Rom zugleich mit unterschiedlichen Ebenen kirchlicher Verantwortung konfrontiert zu sein, nicht unproblematisch. So wird eine europäische Profilierung insofern erschwert, als dass der römische Bischof in besonders starkem Maße als Anwalt der Universalität – und damit wohl auch Einheitlichkeit in der Weltkirche – auftritt.

⁴²⁷ „Es war das persönliche Interesse des Heiligen Vaters, den Dienst der Evangelisierung nicht nur auf der Ebene der Ortskirchen und Weltkirche, sondern auch auf europäischer Ebene neu zu überlegen und zu planen.“ (König 1982:28, vgl. Thiede 1991:118f. und Legrand 1991:19f.).

⁴²⁸ Johannes Paul II. 1982:4. Johannes Paul nennt als Schwesterkirchen ausdrücklich die Kirchen des ersten Jahrtausends, während die Kirchen der Reformation keine Erwähnung finden. Vgl. Johannes Paul II. 1982:3f.

Evangelisierungsaufgabe hängen stark von dem Europaverständnis Johannes Pauls II. ab, der Europa im Großen und Ganzen als Produkt des Christentums betrachtet. „Europa ist vom Christentum aus der Taufe gehoben worden, und die europäischen Nationen in ihrer Verschiedenartigkeit haben die christliche Existenz verkörpert.“⁴²⁹ Wenn in der Gegenwart dennoch eine Evangelisation notwendig geworden ist, so hat dies die Annahme einer europäischen Dekadenzgeschichte im Sinne einer Entfremdung von der christlichen Wurzel zur Voraussetzung. Europäische Krisen werden als Glaubens- und Kirchenkrisen interpretiert. Die Krisen Europas sind für den Papst zugleich die Krisen der christlichen Kultur.⁴³⁰ Atheismus und 'Säkularismus' werden von ihm nicht als Gottesleugnung verstanden, sondern noch innerhalb eines christlichen Denkhorizonts als Auflehnung und Untreue gegen Gott gebrandmarkt. Vor diesem Hintergrund fällt die anstehende Selbstevangelisierung der Kirche mit einer Selbstevangelisierung Europas zusammen, um Atheismus und 'Säkularismus' – verstanden als interne Fehlformen christlicher Kultur – zu überwinden.⁴³¹

Die Kardinäle Basil Hume, Franz König und Roger Etchegaray nehmen in ihren Beiträgen den Anstoß Johannes Pauls II. auf, setzen aber bemerkenswert andere Akzente.⁴³² Hume markiert unter häufiger Bezugnahme auf *Evangelii nuntiandi* Europa als „Missionsfeld“⁴³³. Anders als der Papst verweist er auf die Tatsache einer notwendigen Erstevangelisierung auch in Europa⁴³⁴ und spricht von den muslimischen Gastarbeitern. „Wir sollen ihnen vor allem in einem Geist der Offenheit und Bescheidenheit gegenüber treten, bereit, von ihren religiösen Traditionen zu lernen, sie zu verstehen, sie zu schätzen und von ihnen zu gewinnen. Gleichzeitig wollen wir ihnen unseren eigenen Glauben bekanntmachen, die Frohbotschaft von Jesus Christus“⁴³⁵.

⁴²⁹ Johannes Paul II. 1982:5.

⁴³⁰ Vgl. Johannes Paul II. 1982:5.

⁴³¹ Vgl. Johannes Paul II. 1982:7.

⁴³² Vgl. Legrand 1994:419f.

⁴³³ Hume 1982:14.

⁴³⁴ Hume 1982:14.

⁴³⁵ Hume zitiert hier aus einem Dokument der Bischofskonferenz von England und Wales (The Easter People, no. 88), hier Hume 1982:15.

II. Missionsverständnis in kirchlichen Stellungnahmen

Hume macht ähnlich wie Johannes Paul II. Atheismus und Humanismus als Gegner der Frohbotschaft aus, die schon zu einer weitgreifenden Entchristlichung in Europa geführt hätten.⁴³⁶ Im Zuge der Wahrnehmung, dass weite Teile der europäischen Christenheit von 'Abständigen' bzw. 'Nicht-praktizierenden' bestimmt werden, fragt er selbstkritisch die Praxis oberflächlicher 'Sakramentalisierung' anstelle von tiefgreifenderer 'Evangelisierung' an. Mit Blick auf die Gläubigen verlangt er schließlich eine Form lebendiger Katechese, die er als „Dauerevangelisierung“ charakterisiert.⁴³⁷ Deutlich wird bei Hume eine differenziertere Betrachtung der Zielgruppen der Evangelisierung als bei Johannes Paul II., wobei vor allem der Einfluss von *Evangelii nuntiandi* spürbar ist.⁴³⁸ Hume formuliert eine Kritik an der Praxis der Instruierung, aber er kommt nicht zu ihrer Überwindung, sondern fordert Schritte zur Steigerung ihrer Effizienz und Nachhaltigkeit. Damit wird Evangelisierung für Hume letztlich zu einer dauerhaften innerkirchlichen Angelegenheit zwischen aktiven Evangelisierenden und passiven Evangelisierten. Dass hier die Instruktionsweitergabe von den Zentren der Institution an den Rand gemeint ist, steht außer Zweifel.⁴³⁹ „Es kann in einer Diözese keine Einheit geben außerhalb der Person des Bischofs.“⁴⁴⁰ Die Bischöfe haben die Pflicht, den Glauben ihres gläubigen Volkes zu vertiefen und zu stärken.⁴⁴¹

In weltkirchlicher Hinsicht treten unterschiedliche Grundzüge zu Tage. Während der Papst in seinem Beitrag die weltkirchliche Perspektive vor allem als kritischen Rückblick auf die Praxis europäischer Mission außerhalb Europas nutzt,⁴⁴² bringt Hume die Gegenwartsherausforderung der offenen Gerechtigkeitsfrage gegenüber den Ländern der Dritten Welt als

⁴³⁶ Vgl. Hume 1982:15f. und Legrand 1994:423.

⁴³⁷ Vgl. Hume 1982:16f.

⁴³⁸ Vgl. Legrand 1991:20.

⁴³⁹ Pluralität innerhalb der Kirche wird von Hume als zentrales Problem formuliert. Nicht nur die konfessionelle Trennung (vgl. Hume 1982:17f.), sondern auch Uneinigkeit innerhalb der katholischen Kirche z.B. im Bereich der Liturgie oder der Katechese erscheint ihm als Schwächung der Evangelisierung. Vgl. Hume 1982:18.

⁴⁴⁰ Vgl. Hume 1982:18.

⁴⁴¹ Vgl. Hume 1982:17-19.

⁴⁴² Vgl. Johannes Paul II. 1982:8.

missionarische Herausforderung für Europa zur Geltung.⁴⁴³ Wie schon im Dokument von 1980⁴⁴⁴ zeigen die europäischen Bischöfe wenig Verständnis für eine weltkirchliche Solidarität hinsichtlich der Evangelisierung. Hier wird von europäischer Seite nicht zuletzt eine Zurückhaltung spürbar, die eigene Situation als Missionssituation wie in den 'klassischen' Missionsländern zu verstehen. Insofern lässt sich das Angebot der Solidarität und die an sich berechnete Wahrnehmung der internationalen Gerechtigkeitsfrage auch als Hinweis auf ein paternalistisches Überlegenheitsgefühl deuten. Nicht zuletzt wird so auch eine Evangelisierungssolidarität des Südens mit dem Norden verhindert.

Der Wiener Kardinal König setzt sich in seinem Beitrag kritisch mit dem von Johannes Paul II. vorgestellten Europaverständnis auseinander. Eine Identifikation mit Kirche/Christentum und Europa teilt er nicht. Vielmehr sieht er Europa nüchtern als den „postchristlichen“⁴⁴⁵ Ort, an dem die Kirche ihre Aufgabe zu erfüllen hat.⁴⁴⁶ Auch hinsichtlich des Gedankens der Schaffung Europas durch die Kirche in der Weise der Integration verschiedener kultureller Strömungen⁴⁴⁷ zu einem Ganzen bleibt König zurückhaltender und ergänzt das vom Papst genannte Spektrum zunächst noch um den jüdischen Einfluss, bevor er dann auf die aktuelle Lebendigkeit dieser kulturellen Strömungen und Einflüsse hinweist und zu einer aktiven Auseinandersetzung heute auffordert.⁴⁴⁸

Interessant ist die Begründung, die König für eine gemeinsame europäische Anstrengung zur Evangelisierung⁴⁴⁹ anführt. König hebt dazu die weltkirchlichen Prozesse der pastoralen Verselbstständigung und kulturel-

⁴⁴³ Vgl. Hume 1982:20f.

⁴⁴⁴ Vgl. CCEE 1980:Nr.11 und 36-41.

⁴⁴⁵ König 1982:32.

⁴⁴⁶ Vgl. König 1982:25.

⁴⁴⁷ Vgl. Johannes Paul II. 1982:4f.

⁴⁴⁸ Vgl. König 1982:25f.

⁴⁴⁹ Der Begriff der Evangelisierung ist bei König noch nicht geklärt. Er braucht die Begriffe Selbstevangelisierung und Evangelisierung ohne inhaltliche Abgrenzung. So nutzt er – wie Johannes Paul II. – den Begriff der Selbstevangelisierung nicht mit Bezug auf die Kirche, sondern auf Europa allgemein. Vgl. König 1982:32.

len Differenzierung der außereuropäischen Kirchen hervor, die zum einen zu einer kritischen Sicht auf die historische Realität einer eurozentrischen Kirche führen⁴⁵⁰ und zum anderen vor dem Hintergrund der Erfahrung der weltkirchlichen Relativität Europas dazu zwingen, „sich [Europa] auf sich selbst zu besinnen und seine Rolle als eigenständiger Kontinent in der Gesamtkirche neu zu überdenken.“⁴⁵¹

Mit dieser Stellungnahme bricht König mit dem in den zurückliegenden Texten des CCEE vorliegenden christlich-europäischen Selbstverständnis. Der Identifikation Europas mit dem Christentum wird sowohl historisch als auch für die Gegenwart widersprochen. Damit muss König einen neuen Zugangspunkt der christlichen Kirchen zur europäischen Kultur finden. Diesen macht er in der innereuropäischen Herausforderung durch „die Schwäche Europas in moralischer und religiöser Hinsicht“⁴⁵² aus. Hier sieht er Ansatzpunkte der Evangelisierungspraxis der Kirchen. Dazu geht er einerseits von der Existenz einer religiösen Verunsicherung in Europa wie aber auch von einer religiösen Sehnsucht aus, die vor allem unter den jungen Menschen herrsche.⁴⁵³ Hinsichtlich der moralischen Schwäche Europas bietet er andererseits „das christliche Menschenbild als ein europäisches Leitbild für eine politische und moralische Erneuerung im Sinne einer Einsicht und Korrektur europäischer Fehlentwicklungen“⁴⁵⁴ an. Damit entwickelt er zwei Evangelisierungsstränge, nämlich einen, der ein explizit kirchlich-religiöses Angebot unterbreitet und einen anderen, der sich – ohne dass der Begriff bei König fällt – als Anschluss an den Gedanken der ‚Evangelisierung der Kulturen‘ verstehen lässt. Dazu möchte König vor al-

⁴⁵⁰ „Es hat lange gedauert, bis die Kirche selbst einsah, [...] daß sie dort, wo sie über Europa hinausgriff, als europäische Kirche in Erscheinung trat. Daß sie, wo sie missionierte, als europäische Kirche missionierte, daß sie mit der Frohen Botschaft europäische Kultur, europäisches Denken, europäische Lebens-, Wirtschafts- und Herrschaftsform mitbrachte. Sie hat für diesen Irrtum bitter bezahlt. [...] Die Kirche muß heute noch den Vorwurf ertragen, sie sei eine kolonialistische Kirche, weil in ihrem Gefolge die Kolonisatoren gekommen sind.“ (König 1982:30).

⁴⁵¹ König 1982:31 und vgl. 29-31 und Thiede 1991:129f.

⁴⁵² König 1982:31.

⁴⁵³ Vgl. König 1982:32f. und 35f., Thiede 1991:123 und Legrand 1991:20.

⁴⁵⁴ König 1982:34.

lem die Menschen in führenden Positionen europäischer Institutionen erreichen, während für das kirchlich-religiöse Evangelisierungsmoment – abseits von Philosophie und Ideologie – die einfachen Menschen im Mittelpunkt stehen.⁴⁵⁵

Auch bei König herrscht letztlich eine instruktive Vorstellung von der Evangelisierung Europas vor, wenn er als Gegenmittel zu den Krisen Europas kirchliche Lehren und Wertvorstellungen als Reparaturmittel anbieten möchte. Allerdings wird diese Evangelisierungsvorstellung durch seine Aufforderung zur Auseinandersetzung mit den kulturprägenden Strömungen in Europa ergänzt. Hier trifft er sich mit Hume, der eine solche Auseinandersetzung schon mit muslimischen Gläubigen eingefordert hat.

Kardinal Etchegaray aus Marseille schließt sich in vielem an Hume und König an.⁴⁵⁶ Im Anschluss an Hume nimmt auch Etchegaray eine sehr partnerschaftliche Perspektive gegenüber den Muslimen in Europa ein. Er schlägt aber – abweichend von Hume – keine Erstevangelisierung als Handlungsparadigma vor, sondern wagt den Gedanken der Gefährtschaft als Modell freundschaftlichen Miteinanders von Muslimen und Christen. Letzteren unterstellt er selbstkritisch, „zu wenig Bewußtsein für den Einsatz mit[zu]bringen, den eine solche Gefährtschaft fordert.“⁴⁵⁷ Der Begriff der Gefährtschaft erinnert an das asiatische Konzept der gemeinsamen Pilgerschaft der Religionen. Hier kann ein kommunikationstheoretisches Fundament der Evangelisierungsvorstellung zugrunde gelegt werden. Etchegaray deutet zudem innerkirchliche Konsequenzen einer solchen Evangelisierungspraxis an, wenn er die mangelnde Vorbereitung der Christen erwähnt.

⁴⁵⁵ König bemüht für diese Unterscheidung (letztlich ist „die Kirche für alle Menschen da“ (König 1982:35), also für die 'oben' und die 'unten') Vergleiche mit der Missionsgeschichte Europas: die Fürstentaufe mit Folge der 'Völkerbekehrungen' einerseits und die Christentumsverbreitung über den Weg karitativer Attraktivität im spätantiken städtischen Proletariat andererseits. Vgl. König 1982:35.

⁴⁵⁶ Vgl. Legrand 1994:419f.

⁴⁵⁷ Etchegaray 1982:40.

II. Missionsverständnis in kirchlichen Stellungnahmen

Königs Überlegungen werden von Etchegaray im Blick auf die kulturelle Heterogenität unterstützt und ausgebaut. Sehr kritisch und hellsichtig meldet er sich zu Wort und sagt:

„Man sollte nicht zu schnell sagen: Das, was Europa ausmacht, das sind seine christlichen Wurzeln, schon deshalb nicht, um gewissen Kritikern keine Flanke zu bieten für eine Drohung mit einem ‚vatikanischen Europa‘. Auf jeden Fall können wir als Bischöfe nicht das geistliche Schicksal Europas vereinnahmen, sondern wir haben es in seiner doppelten Komplexität, ursprünglich und aktuell, sorgsam zu achten.“⁴⁵⁸

Die thematische Hauptlast bei Etchegaray tragen jedoch die Ausführungen zur Relevanz der bischöflichen Kollegialität für die Evangelisierung.⁴⁵⁹ Hier zeigen sich vor allem die großen Unsicherheiten hinsichtlich des Kollegialitätsbegriffs und – daran anschließend – der institutionellen Rolle des CCEE.⁴⁶⁰ Soll der CCEE mit Paul VI. Ausdruck pastoraler Solidarität im Anliegen der Mission sein, oder mit Johannes Paul II. die Universalität der Kirche wahren?⁴⁶¹ Unausgesprochen deutet Etchegaray damit notwendige ekklesiologische Konsequenzen für eine Kirche an, die sich ihres missionarischen Auftrags im kommunikationstheoretischen Rahmenverständnis bewusst zu werden beginnt.

⁴⁵⁸ Etchegaray 1982:39f.

⁴⁵⁹ Etchegaray kann als entscheidender Initiator kollegialer bischöflicher Zusammenarbeit in Europa gesehen werden. Vgl. Thiede 1991:28-32, 124-126.

⁴⁶⁰ Vgl. auch die Ausführungen bei Sustar 1982:56-61. Der Erzbischof von Ljubljana versucht die Rolle des CCEE zu bestimmen, „ohne dadurch mit den Bischofskonferenzen in Konkurrenz zu treten oder den zentralen römischen Dikasterien Abbruch zu tun.“ (Sustar 1982:59 und vgl. Legrand 1991:20f. und ders. 1994:421f.).

⁴⁶¹ Vgl. Etchegaray 1982:42, darin seine Belegstellen zu Paul VI. und Johannes Paul II. Etchegaray schlägt als Weg zur Klärung eine zweite Bischofssynode in Rom vor, welche die Thematik der außerordentlichen Synode von 1969 wieder aufnehmen sollte. Etchegaray zitiert einen Beitrag von 1969 des damaligen Kardinals Wojtyła, der eine Realisierung von Kollegialität in Lehre und Praxis gewünscht hatte. Vgl. Etchegaray 1982:42f.

2.2.4.2 VI. Symposium

Das folgende Symposium *'Säkularisierung' und Evangelisierung in Europa heute* widmet sich 1985 der Frage nach der Evangelisierung unter dem Blickwinkel der Herausforderung durch die Säkularisierung. Auffällig ist sowohl im Vorbereitungspapier von 1984⁴⁶² als auch bei den Symposiumsbeiträgen⁴⁶³ selbst, dass die Bischöfe das Wort immer häufiger Spezialisten aus Philosophie und Theologie überlassen. Selbst eine Botschaft der Bischöfe an die Katholiken Europas kommt nicht vor. Die Treffen der europäischen Bischöfe bewahren ihren Charakter als unverbindliche Fortbildungsveranstaltungen.⁴⁶⁴ Eine noch in den Texten von 1980 und 1982 geforderte gemeinsame theologische und missionarische Besinnung auf die spezifische Rolle der europäischen Ortskirchen⁴⁶⁵ in Bezug auf Europa oder in Bezug auf die Weltkirche wird nicht geleistet. Dennoch liefern die Beiträge zum VI. Symposium Hinweise auf eine sich ändernde Grundeinstellung des CCEE gegenüber seinem eigenen Kontext.⁴⁶⁶

Die in den verschiedenen Beiträgen des Vorbereitungspapiers vorliegende Bearbeitung des Säkularisierungsproblems als einer spezifisch europäischen Herausforderung kann als Anknüpfung an die Feststellung Königs verstanden werden, dass Europa vor allem durch eine religiöse Krise gekennzeichnet sei. König wollte diese Krise durchaus konstruktiv aufgreifen, indem er auf die religionsproduktiven Kräfte der postchristlichen Gesellschaft (neues Fragen nach religiösen Antworten auf gesellschaftliche und ideologische Krisen, religiöse Sehnsucht bei Jugendlichen)⁴⁶⁷ verwies. Mit der Thematisierung der religiösen Krise in Europa unter dem Leitbegriff der Säkularisierung wird zudem einer bislang geübten Sicht der Säkularisierung als unerlaubter Dekadenz Einhalt geboten.⁴⁶⁸

⁴⁶² CCEE 1984.

⁴⁶³ CCEE 1985.

⁴⁶⁴ Vgl. die anders lautende Einschätzung bei Legrand 1994:415.

⁴⁶⁵ Vgl. CCEE 1980:Nr.42 und König 1982:29-31.

⁴⁶⁶ Vgl. Legrand 1991:21 und Thiede 1991:133-139.

⁴⁶⁷ Vgl. König 1982:32f., 35f.

⁴⁶⁸ Vgl. auch die Kritik am herrschenden Säkularisierungsverständnis des Symposiums von 1982 bei Joncheray/Leconte 1984:153-156 und vgl. Legrand 1994:425f.

II. Missionsverständnis in kirchlichen Stellungnahmen

Hervé Legrand nennt im Vorbereitungspapier von 1984 als Kennzeichen der Säkularisierung⁴⁶⁹ ein gesellschaftliches Abnehmen der christlich repräsentierten Religion vor allem in den Bereichen des Rechts, der Ethik, der Philosophie, der Politik, der wissenschaftlichen Weltbeschreibung und der Städte.⁴⁷⁰ Nach dieser Bestandsaufnahme schlägt er vor, eine europäische christliche Selbstvergewisserung durch das „Erwecken des christlichen Denkens und der schöpferischen Glaubenskraft“⁴⁷¹ zu wagen. Christen in Europa haben „die Herausforderung der Glaubens-Inkulturation anzunehmen: und zwar in einer verstädterten und vielgestaltigen Gesellschaft mit hoher Technik und Wissenschaft.“⁴⁷² Erstmals wird hier aus einer innereuropäischen Problemanalyse heraus die Forderung erhoben, dem Glauben ein europäisches Gesicht zu geben. Nicht mehr allein der Blick auf weltkirchliche Entwicklungen, sondern die Glaubensverantwortung für den eigenen Kontext, der nicht mehr mit dem Christentum identifiziert werden kann, wird betont. Dabei verbindet sich mit der Kontextanalyse zugleich die Andeutung der Notwendigkeit einer Abkehr von bloßen Verkündigungsappellen und moralischen Aufrufen.⁴⁷³ Wenngleich Legrand die Begriffe nicht ausdrücklich nennt, lässt sich bei ihm die Aufforderung an die Bischöfe entdecken, von einer Instruktionspraxis, die den Kontext Europas nur noch defizitär verstehen ließ, zu einer dialogischen und kommunikationstheore-

⁴⁶⁹ Legrand weist trotz bzw. wegen der Vielfalt dieser Kennzeichen auf eine Vielfalt von Säkularisierungsverständnissen hin. Vgl. Legrand 1984:142f.

⁴⁷⁰ Vgl. Legrand 1984:144-146. Legrand benennt auch die innertheologische Tendenz, die Säkularisierung als christentumskonforme Entwicklung zu deuten (mit Verweis auf Friedrich Gogarten und Harvey Cox). Vgl. Thiede 1991:134.

⁴⁷¹ Legrand 1984:150.

⁴⁷² Legrand 1984:150 und vgl. ders. 1991:23.

⁴⁷³ „Das größte Hindernis für die Evangelisierung Europas liegt wahrscheinlich weniger in den Schwierigkeiten der zeitgenössischen Kultur als im zu großen Vertrauen auf die Tugenden des Appells und des Moralismus.“ (Legrand 1984:150). Vgl. auch Rud de Moors Studie zur Wertesituation in Europa mit seiner Kritik an der nicht funktionierenden Instruktionspraxis der Kirche. „Wenn die Kirchen die Gläubigen ansprechen wollen, werden sie sich vor allem auf die Religiosität einspielen müssen, stärker als auf traditionelle Glaubensauffassungen. Und sie werden damit rechnen müssen, daß Autorität und Tradition als solche immer weniger Gewicht in der Waagschale haben werden.“ (De Moor 1984:171 und vgl. Thiede 1991:134f.).

tisch begründeten Praxis der kreativen Entwicklung religiösen Wissens in positiver Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Kulturen zu wechseln.

Auf dem Symposium selbst nimmt Johannes Schasching diesen Faden wieder auf.⁴⁷⁴ Die bisherige Weise der Begegnung zwischen säkularer Kultur und christlichem Glauben im Stil des Entweder-Oder wird von beiden Seiten her aufgebrochen.⁴⁷⁵

„Die Erschütterung der Rationalitätsstruktur der modernen Gesellschaft besagt noch lange nicht die Hinwendung zum Evangelium. Aber sie besagt eine deutliche Grenze der Erstellbarkeit des bloß innerweltlichen Heiles und zwar sowohl auf der persönlichen Ebene als auch auf der Ebene einer menschenwürdigen Gesellschaft. Damit ist wenigstens grundsätzlich die Möglichkeit, aber auch Notwendigkeit des Dialogs und der Kooperation zwischen moderner Gesellschaft und christlicher Heilsbotschaft gegeben. An einen Monopolanspruch der Religion wird heute ohnehin niemand mehr denken.“⁴⁷⁶

Hume benennt in seiner Ansprache den europäischen Kontext, in dem sich der Dialog der Kirche mit den säkularen Kulturen zu vollziehen hat, nämlich „das Ausmaß und die Geschwindigkeit der tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungen von heute“⁴⁷⁷. Legrand hält in seiner Interpretation des Symposiums fest, dass man sich vom einfachen Konzept dekadenter

⁴⁷⁴ Vgl. Thiede 1991:135f.

⁴⁷⁵ Vgl. Legrand 1991:24. „Die alten Gegensätze zwischen Christianisierung und Säkularisierung erschienen auf dem Symposion nicht zuletzt durch die differenzierenden Analysen von Prof. Schasching und P. Valadier überholt.“ (Thiede 1991:138).

⁴⁷⁶ Schasching 1985:184.

⁴⁷⁷ Hume 1985:175. Allerdings macht Hume vor allem auf die Auswirkungen auf den christlichen Glauben und auf die Moral aufmerksam. Hierin zeigt sich eine Unentschlossenheit in der Begegnung mit dem Kontext, die letztlich kein Interesse am Kontext, sondern an der defensiv verstandenen Selbstbehauptung der Kirche und ihrer religiösen Instruierungsleistung darstellt. Positive Aspekte des säkularen Kontextes macht er daher vor allem in der Suche der Menschen nach spirituellen Werten aus, die nach der Kirche und der Verkündigung Gottes verlange.

Säkularisierung distanziert habe. Vielmehr gelangte man „auf dem Symposium von 1985 zu einer sehr verfeinerten Situationsanalyse des Kontinents im Sinne sozialer und kultureller Veränderungen, an denen auch die Kirche aktiv teilhat. Somit entging man der Gefahr, sich in letztlich resignierten Klagen zu ergehen“⁴⁷⁸.

2.2.4.3 Ökumenische Zusammenarbeit

Auf einer ganz anderen Ebene gelingt dem CCEE zwar keine eigenständige Aussage, aber dennoch die Wegbereitung für eine neue Dimension evangelisierenden Wirkens in Europa. Durch ihre Kooperation mit der Konferenz europäischer Kirchen (KEK) werden ökumenische Begegnungen in Europa veranlasst.⁴⁷⁹ Zudem stellen die Europäischen Ökumenischen Versammlungen von Basel (1987)⁴⁸⁰ und Graz (1997)⁴⁸¹ Höhepunkte europäischer ökumenischer Zusammenarbeit dar.⁴⁸² Auffällig ist, dass die ökumenischen Versammlungen ein unklares kirchliches Profil zeigen. So werden zwar seitens der KEK und des CCEE Delegierte geschickt, ein Mandat haben die

⁴⁷⁸ Legrand 1991:21. Das folgende Symposium (1989, *Umgang des heutigen Menschen mit Geburt und Tod: Herausforderung für die Evangelisierung*) hält die neue Grundeinstellung gegenüber dem europäischen Kontext bei. Vgl. Legrand 1991:28 und vor allem den Synodenbeitrag Kardinal Martinis, der eine liebende Zuwendung zu Europa fordert und ein Mit-Verwundetsein mit Europa als Grundlage der Zuwendungshaltung einklagt. „Die Neuevangelisierung, die sich heute als dringend und unaufschiebbar erweist, besteht im geduldigen Sich-Zuwenden an die verwundete westliche Gesellschaft, an ihr Elend, ihr Mühen, ihre Schwerfälligkeit, auf der Suche nach dem, was wir mit großer Liebe und Demut für sie tun können; denn verwundet sind wir letztlich alle miteinander.“ (Martini 1989:326f. und vgl. 318f.).

⁴⁷⁹ Vgl. Thiede 1991:142-148 und Steindl 1994:13-27. Mit den durch den Zerfall der politischen Blöcke ermöglichten neuen Evangelisierungsmöglichkeiten der Kirchen in Europa zeigt sich zugleich eine Wiederbelebung institutioneller Eigeninteressen, die diesmal als ökumenischer Konkurrenzdruck (insbesondere im Verhältnis zu den orthodoxen Kirchen) ihren Ausdruck finden. Hier deutet sich ein Scheitern der Evangelisierung als ökumenisch verstandener Aufgabe der Kirchen an. Vgl. Steindl 1994:24-27 und vgl. das Einführungsdokument zur Fünften Europäischen Ökumenischen Begegnung in Santiago de Compostela in: Steindl 1991:371-382.

⁴⁸⁰ Vgl. Europäische Ökumenische Versammlung 1989a und 1989b.

⁴⁸¹ Vgl. Epd-Dokumentation 1997:1-48.

⁴⁸² Vgl. Führer 1999 und Legrand 1991:16.

Delegierten jedoch nicht. Vielmehr haben die Versammlungen den Charakter unverbindlicher Treffen.⁴⁸³ Auch die Kommunikationsrichtung des Abschlussdokuments macht auf die Unklarheiten in der Bestimmung der Kirchlichkeit der Versammlung aufmerksam. So wenden sich die Delegierten der Kirchen „an die Kirchen, ihre Mitglieder, an Gruppen und einzelne“⁴⁸⁴. Anschließend verpflichten sich die Delegierten „von neuem dazu, Kirche zu sein, Leib Christi und Volk Gottes“⁴⁸⁵ um gleich darauf die „Kirchen und alle Christen in Europa“⁴⁸⁶ zum Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung aufzufordern.⁴⁸⁷ Unklar bleibt hier, wer als Kirche bzw. als Subjekt der Kirche gemeint ist. Teilweise scheint es, als konstituierte sich Kirche auf der Versammlung neu, dann wiederum steht die Versammlung eher den Kirchen gegenüber. Hier sind zwei unterschiedliche Perspektiven sichtbar. Einerseits wird der während der Versammlung begonnene eigene Aufbruch als Sendung der Kirche für die Welt als konstituierende Form des Kirche-Seins begriffen, andererseits wird um das Annehmen dieser Gestalt von Kirche-Sein bei den delegierenden offiziellen Kirchen Europas geworben. So wiederholt sich das ekklesiologische Dilemma einer kirchlichen Arbeitsteilung in der Mission bzw. einer mangelnden Anerkennung von missionarischer Praxis als kirchlicher Praxis. Die Ver-

⁴⁸³ Deutlich wird dieses Problem, wenn z.B. seitens der katholischen Kirche die Bezeichnung 'konziliarer Prozess' zur Einordnung des Versammlungsgeschehens abgelehnt wird. Vgl. Europäische Ökumenische Versammlung 1989a:Nr.3.

⁴⁸⁴ Europäische Ökumenische Versammlung 1989a:Nr.5.

⁴⁸⁵ Europäische Ökumenische Versammlung 1989a:Nr.78.

⁴⁸⁶ Europäische Ökumenische Versammlung 1989a:Nr.78.

⁴⁸⁷ Auch die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung in Graz bleibt in der eher noch verstärkten ekklesiologischen Uneindeutigkeit. Während die Schlussbotschaft von Selbstverpflichtungen der Kirchen spricht (vgl. Europäische Ökumenische Versammlung 1997a:Nr.8), werden in den Handlungsempfehlungen die Kirchen als Gegenüber der Versammlung gesehen: „Wir empfehlen den Kirchen [...]“ (Europäische Ökumenische Versammlung 1997b:1-6). Im Unterschied zu Basel, wo sich die Versammlung zumindest in Teilen selbst als kirchliche Bewegung 'von unten' verstanden hat, wurde die Versammlung von Graz stärker von institutionalisierten Ökumenevertretern und -vertreterinnen der Kirchen bestimmt, wodurch zwischenkirchliche Fragen der Trennung stärker in den Vordergrund gerückt wurden. Vgl. Epd-Dokumentation 1997:47. Legrand versucht in seiner Deutung, eine ökumenische Kooperation gegenüber dem Islam gestärkt zu sehen. Vgl. Legrand 1994:429.

sammlung in Basel hat – selbst wenn sie weder von Mission noch von Evangelisierung spricht – für sich selbst den Weg kommunikationstheoretischer Vergewisserung des Glaubens im eigenen Kontext und den daraus resultierenden Handlungsschritten des Glaubens gewählt.⁴⁸⁸ Dementsprechend gehen sie von der Wahrnehmung des Kontextes aus, beschreiben dann ihren Glauben und formulieren die notwendigen Schritte der eigenen Umkehr⁴⁸⁹ sowie die allgemein notwendigen Handlungsperspektiven für die Zukunft.⁴⁹⁰

Institutionell ist die Europäische Ökumenische Vollversammlung nur wenig mit dem CCEE verbunden, wenngleich organisatorische und persönliche Unterstützung (Kardinal Carlo Maria Martini war Co-Präsident der Versammlung von Basel) an den CCEE angebunden waren. Dennoch zeigt sich ein Relevanzverlust des CCEE zu zwei Seiten. Auf der einen Seite beginnen Christinnen und Christen Europas sich außerhalb vorgegebener kirchlicher Strukturen zu versammeln und eigene missionarische Wege zu beschreiten. Auf der anderen Seite übernimmt der Vatikan seit den neunziger Jahren mehr und mehr europäische Themen. So gab es zwei Sondersynoden für Europa⁴⁹¹ und ein vom Päpstlichen Rat für die Kultur organisiertes präsynodales Symposium mit dem Thema *Christentum und Kultur in Europa: Gedächtnis, Bewußtsein, Aufgabe*⁴⁹². Inhaltlich wird hier der Gedanke der christlichen Wurzel Europas forciert, womit eine Reflexionslinie fortgesetzt wird, die nach der Kritik an den frühen Äußerungen der CCEE als überkommen gelten konnte. Offensichtlich erscheinen in der Perspektive des Päpstlichen Rates die verklärende Identifikation des christlichen

⁴⁸⁸ Einen Hinweis auf diese Einschätzung gibt die mehrfache Aufforderung der Kirche zum Dialog. Vgl. Europäische Ökumenische Versammlung 1989a:Nr.60, 87, 89, 90, 91.

⁴⁸⁹ Die eigene 'Metanoia' wird ausdrücklich als Reflex auf das Evangelium verstanden. Wenngleich das Stichwort der Selbstevangelisierung nicht fällt, so kann doch von einem solchen Verständnis der Umkehr ausgegangen werden. Vgl. Europäische Ökumenische Versammlung 1989a:Nr.41-45 und 1989b:52.

⁴⁹⁰ Die Versammlung bezieht sich ausdrücklich auf das Vorgehen nach der Methode 'Sehen-Urteilen-Handeln'. Vgl. Europäische Ökumenische Versammlung 1989a:Nr.6.

⁴⁹¹ Vgl. Bischofssynode. Sonderversammlung für Europa 1991 und Bischofssynode. Zweite Sonderversammlung für Europa. Instrumentum laboris 1999.

⁴⁹² Poupard 1993:7.

Erbes mit der 'guten alten Zeit' und eine neuerliche bloße Dekadenzinterpretation der Säkularisierung aber als brauchbar.⁴⁹³

Nach den vorsichtigen Versuchen des CCEE, eine Annäherung an den Kontext Europa zu wagen, die von einer durch Solidarität begründeten Bereitschaft zu einer europäischen Inkulturation des christlichen Glaubens geprägt war, werden diese Ansätze seit den neunziger Jahren durch einer Rückkehr zur Mentalität instruktionstheoretisch fundierter Bekehrungsforderungen in die Richtung Europas zurückgenommen. Dabei ist auffällig, dass die europäischen Bischöfe selbst als kirchliche Subjekte kaum mehr zu Wort kommen.⁴⁹⁴ Der CCEE entwickelt sich stattdessen immer mehr zu einer kirchlich-institutionellen Lobbyebene innerhalb der europäischen politischen Strukturen.⁴⁹⁵ Damit wird auch institutionell zu reproduzieren versucht, was wohl als Grundlage und Kennzeichen der 'guten alten Zeit' zu verstehen ist, nämlich die Kooperation von Kirche und Staatsmacht zum Zwecke der möglichst weitgehenden Durchsetzung von als christlich definierten Werten.⁴⁹⁶ Dieses Vorgehen lässt für eine kommunikationstheoretisch begründete Konstruktion religiösen Wissens keinen Platz. Methodisch wird die Verkündigungspraxis gestärkt und um eine interinstitutionelle Ebene zwischen Kirche und Politik ergänzt.⁴⁹⁷

⁴⁹³ „Für den Christen liegt die Quelle für die Wiederkehr der guten Zeiten in der Gnade, die das beständige heldenhafte Zeugnis der Märtyrer im vollen Sinne des Wortes erlangt hat, ob in den Konzentrationslagern des Totalitarismus oder in den Kirchen, die die Verfolgung überlebt hatten, den kleinen Hauskirchen, dem geeignetsten Ort für die christlichen Familien, die sich vor einer Ikone zum Gebet versammelten. [...] Der Westen hat eine andere Prüfung durchgemacht, die einer völlig säkularisierten Welt, in der die lebendigen Symbole der Anwesenheit Gottes aus dem öffentlichen Leben getilgt werden und die Zeugen dieser Anwesenheit immer mehr von einer laizistischen, von allen spirituellen Inhalten entleerten Kultur an den Rand gedrängt werden.“ (Poupard 1991:12 und vgl. Thiede 1991:138).

⁴⁹⁴ Vgl. Hebblethwaite 1992.

⁴⁹⁵ Vgl. Legrand 1991:17 und Thiede 1991:83-95, 106-109.

⁴⁹⁶ Auch die Betonung der Medienarbeit durch den CCEE kann in dieser Hinsicht interpretiert werden. Vgl. die kritischen Anfragen an das Evangelisierungsverständnis hinter der Medienarbeit des CCEE bei Thiede 1991:186-199.

⁴⁹⁷ Vgl. die Einrichtung der Kommission der Episkopate der Europäischen Gemeinschaft (ComECE). Dazu vgl. Legrand 1991:15.

2.3 Die römischen Kontinentalsynoden

Mit der Ankündigung einer Sondersynode für Europa hat Johannes Paul II. 1990 viele Menschen überrascht. Die erste kontinentale Sondersynode in Rom fand 1991 statt und sollte die mit dem Jahr 1989 verbundenen Konsequenzen für die Kirche und die Aufgabe der Neu-Evangelisierung zum Thema machen. 1994 folgte eine zweite Sondersynode, diesmal für Afrika. Dieser Synode gingen ältere innerafrikanische Überlegungen zur Einberufung eines 'afrikanischen Konzils' voraus, die mit der Einberufung der afrikanischen Bischöfe zur Synode nach Rom ihr Ende fanden. In seinem Apostolischen Schreiben *Tertio millennio adveniente* (1994) hat der Papst schließlich drei weitere Sondersynoden, für Amerika (Nord- und Südamerika, 1997), Asien (1998) und Ozeanien (1998) angekündigt,⁴⁹⁸ bevor er 1996 wiederum eine Sondersynode für Europa (1999) initiierte.⁴⁹⁹

Die Sondersynoden lassen sich trotz ihrer kontinentalkirchlich bestimmten Einberufung nicht als Ausdruck einer teilkirchlich bestimmten Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils begreifen. Vielmehr sind sie nur abhängige Beratungsorgane des Papstes. „Ein Symbol für die zentralistische Kontrolle [dieser Organe] ist allein schon die Tatsache, daß alle Kontinentalsynoden in Rom stattfinden müssen. Die Vorbereitung liegt in den Händen des römischen Synodensekretariats.“⁵⁰⁰ Das damit dokumentierte eingeschränkte Verständnis kollegialer Zusammenarbeit der Bischöfe zeigt sich schon im Modus der Entscheidungen für die Synoden, die zum Teil ohne vorhergehende Rücksprache mit den Ortskirchen vom Papst getroffen wurden.⁵⁰¹ Auch die Vorbereitung und Durchführung der Sondersynoden sowie ihre inhaltliche Fokussierung werden durch die vom Vatikan erstellten ersten Themenaufrisse (Lineamenta) und die römische Bearbeitung und Zusammenfassung der Reaktionen aus den Teilkirchen in den Arbeitspapieren (*Instrumentum laboris*) eindeutig zentralkirchlich bestimmt. Insbesondere die Nichtbeachtung der bestehenden kontinentalen Konferenzen und Räte stellt ein regelmäßiges Vorgehen bei der Synodenplanung und

⁴⁹⁸ Vgl. Johannes Paul 1994:Nr. 38.

⁴⁹⁹ Vgl. Klein 1999b:225f.

⁵⁰⁰ Vgl. Maier 1998:218.

⁵⁰¹ Vgl. Klein 1992:1, Klein 1999:225f.

-durchführung dar. Zudem wird von Bischöfen aller Kontinente immer wieder Kritik an der Art der Durchführung der Synode und ihrer Arbeitsweise geäußert, die es kaum möglich mache, ein wirkliches Meinungsbild zu erhalten oder einen echten Austausch der Vertreter eines Kontinents untereinander und mit Rom zu gewährleisten.⁵⁰²

Inhaltlich lässt sich für alle Sondersynoden die Vermeidung einer analytisch geschärften Auseinandersetzung mit den jeweiligen Kontexten beobachten. Hinweise auf kontextuelle Herausforderungen und praktische Erfahrungen im Leben der Kirche werden zwar in die Texte der Synoden aufgenommen, allerdings bilden sie kein strukturierendes Prinzip, sondern sie dienen eher einer äußeren thematischen Anpassung – wenn nicht sogar Ausschmückung – eines bestehenden Schemas.⁵⁰³

Das Missionsverständnis der Sondersynoden kann daher kaum aus seinen Texten (Lineamenta, Reaktionen, Instrumentum laboris, Berichte, Interventionen, Arbeitsgruppenberichte, Schlussworte...) erschlossen werden. Die nachsynodalen Apostolischen Schreiben des Papstes wiederum stellen nur die 'offiziellen' Ergebnisse dieser weltkirchlich-kontinentalen Beratungen dar. Ihr Missionsverständnis soll dennoch an dieser Stelle kurz skizziert werden, da vor dem Hintergrund der oben skizzierten Positionen der kontinentalen Bischofsversammlungen jetzt die unterschiedlichen Positionen ortskirchlicher (kontinentalkirchlicher) und zentralkirchlicher Rezeption des Missionsverständnisses in der katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gut sichtbar werden.⁵⁰⁴

⁵⁰² Vgl. zu allen kontinentalen Sondersynoden die Berichte und Kommentare von Klein 1992, 1994, 1998a, 1998b, 1999a und 1999b.

⁵⁰³ Vgl. Klein 1992:1-4, Klein 1994:135-137, Klein:1998a:3f. und besonders Klein 1998:142-144.

⁵⁰⁴ Dazu beschränke ich mich auf die nachsynodalen Schreiben zu den europäischen Sondersynoden und zu denen für Afrika, Amerika und Asien. Die Sondersynode für Ozeanien betrachte ich nicht, da hier bislang noch kaum 'kontinentale' Arbeitsformen entwickelt sind, was nicht zuletzt an den geografischen Besonderheiten der Region liegt, und was schon die Darstellung der kontinentalkirchlichen Rezeption des Missionsverständnisses in dieser Arbeit ebenfalls verhinderte. Vgl. zur Synode: Klein 1999a:9-11 und 25f.

2.3.1 'Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat'

Die Erklärung der speziellen Bischofssynode von 1991 hebt sich in mehreren Punkten von den folgenden nachsynodalen Apostolischen Schreiben ab, was schon in den Titeln deutlich wird. Vor allem aber stellt das Schreiben *Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat* eine Besonderheit dar, weil hier die beteiligten Bischöfe selbst mit einer Erklärung zu Wort kommen.⁵⁰⁵ Das zurückliegende Synodenereignis von 1991 lässt sich zudem nicht in die Reihe der späteren Sondersynoden stellen, da ihm jeglicher Bezug auf die Vorbereitungen für das Jubeljahr 2000 fehlt. Ich nehme es dennoch in die Reihe der 'römischen Kontinentalsynoden' auf, weil hier zum einen ein zeitnahe Anschluss an den Untersuchungszeitraum zum CCEE besteht und zum anderen mit der Thematisierung Europas die missionarische Herausforderung des eigenen Kontextes näher rückt.

Schon im Titel des Schreibens wird eine inhaltliche Ebene deutlich, nämlich der Bezug auf das Jahr 1989, das vom Papst und von der Synode als heilsgeschichtliches Ereignis der Befreiung interpretiert wird.⁵⁰⁶ Sehr schnell zeigt sich dann aber eine negative Einschätzung der Situation in Europa. Demokratie, Freiheit und Humanismus werden überwiegend kritisch gesehen und so als Resultate einer zunehmenden Distanzierung vom christlichen Erbe Europas gewertet.⁵⁰⁷ Im Blick auf die Einschätzung der christlichen Wurzeln des Kontinents zeigen sich die Verfasser dennoch differenziert und übernehmen die Erkenntnisgewinne, die sich bei den Symposien des CCEE in den achtziger Jahren durchgesetzt haben. Die Behauptung einer Identität von Christentum und Europa wird ausdrücklich abgelehnt.⁵⁰⁸

⁵⁰⁵ Vgl. zur Besonderheit der Tatsache, dass die Synodalen selbst in einem Schreiben zu Wort kommen, und zu den strukturellen Problemen der Synodenarbeit: Klein 1992:1-4.

⁵⁰⁶ Vgl. Bischofssynode-Europa 1991:Vorwort und Nr.1.

⁵⁰⁷ Vgl. Bischofssynode-Europa 1991:Nr.1.

⁵⁰⁸ „Die europäische Kultur ist aus vielen Wurzeln zusammengewachsen. [...] Niemand kann aber leugnen, daß der christliche Glaube entscheidend zum beständigen und grundlegenden Fundament Europas gehört. In diesem Sinne sprechen wir von den 'christlichen Wurzeln Europas', nicht aber um damit unerschwerlich zu behaupten, daß Europa und das Christentum schlechthin zusammenfielen.“ (Bischofssynode-Europa 1991:Nr.1).

Hinsichtlich der Aufgabe der Evangelisierung wird festgehalten, dass in einigen Teilen des Kontinents „die Evangelisierung fast ‚von neuem‘ wieder beginnen muß.“⁵⁰⁹ Damit wird nur knapp die Rede von der Mission ad gentes vermieden. Mit Rückgriff auf *Gaudium et spes* 41 und *Evangelii nuntiandi* 19⁵¹⁰ wird ein Verständnis der Neu-Evangelisierung formuliert, das sich nicht nur als erneute, den Zeitumständen geschuldete Anstrengung zur Evangelisierung begreifen lässt. Stattdessen erachtet man sie für notwendig, „weil der Heilige Geist stets die Neuheit des Wortes Gottes hervorbringt und beständig die Menschen geistig und geistlich aufweckt. Diese Evangelisierung ist auch deshalb neu, weil sie nicht unabänderlich an eine bestimmte Zivilisation gebunden ist, da das Evangelium Jesu Christi in allen Kulturen aufleuchten kann.“⁵¹¹

Im Blick auf die Träger der Evangelisierung wird die sich in diesem Verständnis der Neu-Evangelisierung andeutende kommunikationstheoretische Grundstruktur wieder verlassen zugunsten eines instruktiver gestimmten Verwaltungsmodus des religiösen Wissens. Hier wird die hierarchische Arbeitsteilung bestätigt, die den Laien lediglich einen Aufruf zum Einsatz für die Neu-Evangelisierung „mit eigener Berufung [...] auf eigene Weise [...] und in] Bereichen, in welche Bischöfe und Priester nicht gelangen können“⁵¹², zubilligt.

Im Blick auf die Rolle der Bischöfe für die Evangelisierung des Kontinents und insbesondere im Blick auf die Rolle des CCEE hat es offensichtliche Schwierigkeiten im Gespräch mit dem Papst gegeben, der andeutete, eine eigene Institution für die Koordination der Mission in Europa einrichten zu wollen.⁵¹³ Das Schreiben der Bischöfe hält schließlich fest, „daß – in Einheit mit dem Hl. Stuhl und seinem Gesandten – die Tätigkeiten des Rates

⁵⁰⁹ Bischofssynode-Europa 1991:Nr.2.

⁵¹⁰ Nach der deutschen Textfassung von *Evangelii nuntiandi* in Paul VI. 1975 müsste Nr.20 gemeint sein.

⁵¹¹ Bischofssynode-Europa 1991:Nr.3.

⁵¹² Bischofssynode-Europa 1991:Nr.5 und vgl. Nr.10 mit einem weiteren Hinweis auf den ‚Weltcharakter‘ der Laien.

⁵¹³ Vgl. dazu Klein 1992 und Hebblethwaite 1992. Zu einer solchen Parallelorganisation ist es nach der Synode nicht mehr gekommen. In der zweiten Sondersynode für Europa hat der Papst ausdrücklich die Rolle des CCEE beschrieben (und hinsicht-

der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) und der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (ComECE) gestärkt und enger miteinander verbunden werden.“⁵¹⁴

2.3.2 'Ecclesia in Africa'

Das nachsynodale Schreiben *Ecclesia in Africa* (1995) stellt das erste in einer Reihe von *Ecclesia-in-...*-Schreiben dar, wenngleich die Einberufung der ihm vorausgegangenen Sondersynode noch nicht auf die Vorbereitung des Jubeljahres bezogen war. Dennoch ist *Ecclesia in Africa* mit den anderen *Ecclesia in-...*-Schreiben der ausdrückliche Bezug auf das Jubeljahr 2000 gemeinsam. Mit diesem Jahr verbindet der Papst in seinem Apostolischen Schreiben *Tertio millennio adveniente* (1994) den Gedanken der Fülle der Zeit, der insbesondere durch den Jahrtausendwechsel noch einmal in besonderer Dichte deutlich werde.⁵¹⁵ In diesem Sinne versteht er das Jubeljahr als ein Ereignis von allgemeiner heilsgeschichtlicher Bedeutung. Die Kirche habe hier eine spezifische Sendung, die in der Zugehörigkeit und Hinordnung der Menschen aller Kontinente zur Kirche selbst ihr Ziel finde.⁵¹⁶ Die so spezifizierte Mission der Kirche bildet also die entscheidende Thematik für die Vorbereitung auf das Jubeljahr. Entsprechend werden die verschiedenen Sondersynoden inhaltlich bestimmt.

Das Schreiben an die Kirche in Afrika behandelt zunächst die Tatsache der Zusammenkunft in Rom selbst.⁵¹⁷ Diese Verortung soll den universal-kirchlichen Rang des Treffens ausdrücken, womit die kirchliche Universalität am Papst und an Rom festgemacht wird.⁵¹⁸

lich der hierarchischen *Communio* zentralistisch bestimmt). Vgl. Johannes Paul II. 2003a:Nr.118.

⁵¹⁴ Bischofssynode-Europa 1991:Nr.6.

⁵¹⁵ Vgl. Johannes Paul II. 1994:Nr.16.

⁵¹⁶ Vgl. Johannes Paul II. 1994:Nr.56. Johannes Paul II. greift hier auf *Lumen Gentium* 13 zurück.

⁵¹⁷ Vgl. Johannes Paul II. 1995:Nr.1-6 und vgl. 17 und 23. Die Frage der 'Ortswahl' und des Charakters der Versammlung (afrikanisches Konzil oder römische Synode) wird auch bei Klein 1994:109-111 behandelt.

⁵¹⁸ Vgl. Johannes Paul II. 1995:Nr.19.

Ein eigenes Kapitel stellt dann die Darstellung der Geschichte der Evangelisierung des Kontinents dar. Diese wird ausschließlich als Geschichte eines großartigen Wachstums der Kirche beschrieben. Eine kritische Auseinandersetzung findet an keiner Stelle statt.⁵¹⁹ Heutige Probleme des Kontinents erscheinen ohne jeglichen Zusammenhang mit der Missionsgeschichte. Die „leiderfüllte Geschichte“⁵²⁰ Afrikas erscheint gegenüber der Kirche als fremdes, äußeres Problem für die Evangelisierung.

Methodisch wird die Evangelisierung klar als Verkündigung gefasst. Der praktische Dienst am Reich Gottes erscheint dagegen eher als Anhang des Schreibens, aber nicht als integraler Teil der Mission.⁵²¹ Zeugnis dient vor allem der Untermauerung der Verkündigung und ihrer Authentizität.⁵²² Oft wird als spezifische Kategorie zur Kennzeichnung des Zeugnisses die 'Heiligkeit' betont. Hier wird eine Vokabel in das Missionsthema verstärkt eingebracht, die sich auch in den folgenden Schreiben wieder finden lässt. Heiligkeit wird in der Regel als authentisches Verhalten gegenüber der Verkündigung und in der Kirche verstanden.⁵²³

⁵¹⁹ Vgl. Johannes Paul II. 1995:Nr.30-45. Beispielsweise wird kein Wort über die Frage der Versklavung und der Sklaventransporte nach Amerika, der kolonialen Ausbeutung und der negativen Folgen der Mission verloren.

⁵²⁰ Johannes Paul II. 1995:Nr.51.

⁵²¹ Vgl. die Kapitelfolge des Schreibens. Die Kapitel III-V reflektieren die Evangelisierung als Verkündigung und Zeugnis, sowie ihre Träger und Strukturen. Erst Kapitel VI. beschäftigt sich mit der Frage des Dienstes am Reich Gottes.

⁵²² Vgl. Johannes Paul II. 1995:Nr.55, 57, 77, 86f. und die binnenkirchlichen Orte und Strukturen der Evangelisierung: Nr.99-103.

⁵²³ Vgl. Johannes Paul II. 1995:Nr.34 (Früchte der Heiligkeit); Nr.83 (Ehe als Weg christlicher Heiligkeit); Nr.87 (Heiligkeit als Gleichgestaltung mit Christus; Inkulturation dient als Weg zur Heiligkeit; Kulturen können sich christlicher Heiligkeit öffnen); Nr.94 (Ordensleute geben Hinweise auf Heiligkeit); Nr.98 (Bischöfe führen ein von Heiligkeit geprägtes sittliches Leben); Nr.136 (Parallelisierung des Zeugnisses der Liebe und der Heiligkeit; jeder Gläubige ist zur Heiligkeit und zur Mission berufen). Die Nutzung des Heiligkeitsbegriffs ist in *Ecclesia in Africa* nicht eindeutig. Insgesamt scheint Heiligkeit aber als zeugnishaftes Lebensweise von Christinnen und Christen verstanden zu werden, in der sich durch das Leben der Christen das Bild Christi abzeichnet. Die Hinweise auf die Ehe und auf die sittliche Lebensführung legen eine instruktive inhaltliche Prägung dieser Art des Zeugnisses nahe. Heiligkeit zeigt sich also in der Beachtung und Befolgung der kirchlich verkündigten Inhalte im eigenen

II. Missionsverständnis in kirchlichen Stellungnahmen

Das Ziel der Verkündigung ist die Bekehrung mit der anschließenden Taufe.⁵²⁴ Angesichts der Zentrierung auf Verkündigung und Taufe ist die Aufzählungsfolge der Evangelisierungsträger überraschend. Sie setzt bei den Kirchengemeinden an und schließt mit den Bischöfen. Die 'klassische' Arbeitsteilung mit der Zuständigkeit der Laien für die Welt – vor allem im Rahmen der Soziallehre der Kirche – wird aber beibehalten.⁵²⁵

Inhaltliche Kernfrage des Schreibens ist die Auseinandersetzung um die Bedeutung und die Praxis der Inkulturation.⁵²⁶ Zwar wird Inkulturation immer wieder an prominenter Stelle gewürdigt, allerdings schließen sich stets restriktive Ausführungsbestimmungen an, die vor allem die Entscheidungsmacht des Papstes betreffen.⁵²⁷ Inkulturation stellt damit vor allem eine Methode der vorsichtigen Übersetzung dar, nicht jedoch den Versuch, den christlichen Glauben selbst auf dem Hintergrund einer anderen Kultur neu zu verstehen.

Das Schreiben zeigt insgesamt eine stark ekklesiozentrische Sicht der Mission. Wie schon in der Erklärung im Anschluss an die Sondersynode für Europa (1991) wird nur eine geringe Bereitschaft sichtbar, den Kontext der Mission mit analytischem Interesse zur Kenntnis zu nehmen. Geschichte wird idealtypisch vereinfacht und die Gegenwart oft undifferenziert beschrieben. In *Ecclesia in Africa* wird dies insbesondere dadurch deutlich, dass die 'besorgniserregenden Bereiche' in der afrikanischen Wirklichkeit erst am Schluss des Dokuments aufgezählt werden. Für die inhaltliche Orientierung des Schreibens (und damit der Mission) spielen AIDS, Kriege,

Leben, somit kann Heiligkeit als 'kirchliche' Verkündigung auch von Laien verstanden werden.

⁵²⁴ Vgl. Johannes Paul II. 1995:Nr.73.

⁵²⁵ Vgl. Johannes Paul II. 1995:Nr.88-98 und vgl. die umgekehrt aufgelistete Adressatenschaft des Schreibens in Nr.7.

⁵²⁶ Zur Frage der Inkulturation hatte es größere Auseinandersetzungen während der Synode gegeben. Vgl. Klein 1994:125-127.

⁵²⁷ Den Kirchen Afrikas wird das Recht zu eigenen Überlieferungen zugestanden, „'unbeschadet des Primats des Stuhles Petri, welcher der gesamten Liebesgemeinschaft vorsteht, die rechtmäßigen Unterschiede schützt und zugleich darüber wacht, daß die Besonderheiten der Einheit nicht nur nicht schaden, sondern ihr vielmehr dienen.'“ (Johannes Paul II. 1995:Nr.11. Hier wird zitiert aus *Lumen Gentium* 13. Vgl. auch Johannes Paul II. 1995:Nr.59f., 62 und 78).

Vertreibungen, Verschuldung und die Unterdrückung der Frau keine prägende Rolle.⁵²⁸

2.3.3 'Ecclesia in America'

Hinsichtlich der Kontextwahrnehmung zeigt sich auch im nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Ecclesia in America* eine kirchlich binnenorientierte Sichtweise. „Die Gemeinsamkeiten der amerikanischen Völker, unter denen besonders dieselbe christliche Identität hervorsticht, [...] stellen den entscheidenden Grund dar, weshalb ich wollte, daß die Sonderversammlung der Bischofssynode bei ihren Erörterungen Amerika als eine einzige Wirklichkeit sieht.“⁵²⁹ Der hier dargestellte Gedanke der christlichen Identität Amerikas führt im Laufe des Schreibens immer wieder zu einer Thematisierung binnenkirchlicher Lebensvollzüge.⁵³⁰ Dagegen verhindert er eine Auseinandersetzung mit möglichen kontextuellen Fragestellungen, die zwischen den amerikanischen Ortskirchen Konflikte bedeuten könnten. Die Behauptung der gesamtamerikanischen Anstrengungen für mehr Solidarität⁵³¹ wird jedenfalls an keiner Stelle konkretisiert, obwohl es Anlass gegeben hätte, die Konflikte zwischen dem reichen Nordamerika und dem armen Mittel- und Südamerika zu benennen, so beispielsweise in der Frage der Migration, der Verschuldung, der Drogenkriminalität, der Globalisierung usw.⁵³²

Vor diesem Hintergrund deuten sich schon Grundzüge des Missionsverständnisses des Schreibens an. Ausdrücklich wird das Thema der Synode als 'Programm der Evangelisierung' bzw. der 'Neuevangelisierung' bezeichnet; eine 'Re-Evangelisierung' wird dagegen explizit verneint. Der Neuevangeli-

⁵²⁸ Vgl. Johannes Paul II. 1995:115-121.

⁵²⁹ Johannes Paul II. 1999a:Nr.5. Der Papst nimmt auch das Bemühen in Amerika um Solidarität und Gemeinschaft zum Anlass, von einem einzigen Amerika zu sprechen.

⁵³⁰ Vgl. Johannes Paul II. 1999a:14-18. Bei der Bearbeitung des Themas der Heiligen des Kontinents und seiner Märtyrer fällt auf, dass Märtyrer mit 'befreiungstheologischem' Hintergrund keine Beachtung finden. Vgl. Klein 1998a:4 und 16 und die Konkretion der Märtyrerangaben in Johannes Paul II. 1999a:Fußnote 35.

⁵³¹ Vgl. Johannes Paul II. 1999a:Nr.5.

⁵³² Vgl. Johannes Paul II. 1999a:Nr.20-25.

sierung gehe es allein um einen erneuten Eifer, neue Ausdrucksmittel und neue Methoden.⁵³³ Diese Festlegung nimmt in unmissverständlicher Weise die instruktiv geprägte Grundhaltung der bisherigen päpstlichen Texte zur Mission aus den neunziger Jahren auf.

Angesichts der im Text benannten großen Probleme des Doppelkontinents wirkt die Praxis, zu der das Schreiben aufruft, eher kontextvergessen. Die Stichworte lauten Umkehr, Heiligkeit, Buße und Versöhnung. Sie werden überwiegend im individuellen Bereich beschrieben. Sprachlich auffällig ist wieder die Rede von der Heiligkeit, die analog zur Rede von der Mission gebraucht wird: „Die Sonderversammlung der Bischofssynode für Amerika wollte alle Christen mit Nachdruck an die große Bedeutung der Lehre über die universale Berufung zur Heiligkeit in der Kirche erinnern.“⁵³⁴

Was sich kontextvergessen bezüglich der Handlungsmaßgaben für Einzelne zeigte, setzt sich in der Sicht der Kirche fort, die vor allem als Sakrament der (hierarchischen) Gemeinschaft gesehen wird.⁵³⁵ Dies zeigt sich besonders, wo ein strittiges Thema der Synode angedeutet wird, nämlich in der Frage der Konkretion der Bereiche der Zuständigkeit der Laien für die Sendung der Kirche. Unstrittig ist der Bereich der 'weltlichen Dinge', aber es

„gibt noch einen zweiten Bereich, in dem viele Laien berufen sind tätig zu sein, und den man als 'innerkirchlich' bezeichnen könnte. Viele Laien in Amerika verspüren den berechtigten Wunsch, mit ihren Talenten und Charismen zum Aufbau der kirchlichen Gemeinschaft beizutragen und zwar 'als Verkünder des Wortes im Namen der Kirche, als Katecheten, als jene, die Kranke und Inhaftierte besuchen, als Gruppenleiter usw.' [...] Wenn auch das innerkirchliche Apostolat der Laien angeregt werden muß, soll jedenfalls dafür gesorgt werden, daß dieses Apostolat mit dem eigentlichen Tätigkeitsbereich der Laien zusammen-

⁵³³ Vgl. Johannes Paul II. 1999a:Nr.3 (Evangelisierung) und Nr.6 und 8 (Neuevangelisierung).

⁵³⁴ Vgl. Johannes Paul II. 1999a:Nr.30 und vgl. zu den Themen Umkehr, Lebensweise und Buße/Versöhnung: Nr.26-32.

⁵³⁵ Vgl. Johannes Paul II. 1999a:Nr.33-51. Die Gemeinschaft in der Kirche wird als Hilfe für die Neuevangelisierung verstanden. Vgl. Nr.36. Alle Stände und Strukturen der Kirche sollen der Gemeinschaft dienen.

*fällt, in dem diese auch nicht durch die Priester ersetzt werden können: nämlich im Bereich der zeitlichen Dinge.*⁵³⁶

Hier wird einerseits das Anliegen einiger amerikanischer Bischöfe aufgegriffen, andererseits eine Lösung klar verweigert. Zwar lässt sich eine innerkirchliche Beteiligung an der Verkündigung zumindest indirekt (Bereich der Katechese unter Anleitung der Hierarchie) nicht mehr umgehen, eine genaue Kriteriologie des Laienengagements wird aber – abgesehen von der bloßen Abgrenzung zu den Weiheämtern – nicht formuliert.

Auch hinsichtlich der Darstellung der konkreten Formen solidarischer Praxis der Kirche lässt sich eine Kriteriologie nicht erkennen. Begriffe wie 'Option für die Armen' fallen zwar, sie lassen jedoch keinen Rückschluss auf eine analytische Leitfunktion für den Gesamttext zu. Vielmehr werden die Leistungen der amerikanischen Theologien im Bereich der Auseinandersetzung mit dem Thema der Gerechtigkeit (lateinamerikanische Befreiungstheologie(n), Beschlüsse der CELAM von Medellín und Puebla, Hirtenwort der Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten von Amerika *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle* (1986); alle diese Theologien und Texte sind weltweit rezipiert worden) an keiner Stelle wirksam aufgegriffen.⁵³⁷ Stattdessen wird die Rolle der katholischen Soziallehre nicht nur hervorgehoben, sondern zugleich in zentralistischer Weise autoritativ unterstrichen: Insbesondere die Laien sollen auf die zentralkirchliche Soziallehre verpflichtet werden.

„Um dieses Ziel zu erreichen, wird es von Nutzen sein, ein Kompendium bzw. eine autorisierte Zusammenfassung der katholischen Soziallehre zu veröffentlichen, was einer Art 'Katechismus' gleichkäme, der die Beziehung zwischen dieser Lehre und der Neuevangelisierung darlegt. Der Teil, den der Katechismus der Katholischen Kirche dieser Materie im Hinblick auf das siebente Gebot des Dekaloges widmet, könnte

⁵³⁶ Vgl. Johannes Paul II. 1999a:Nr.44 mit einem Zitat aus einer Proposition (Nr.56) während der Synode und vgl. zur Debatte zu dem Thema der Laienbeteiligung; Klein 1998a:16.

⁵³⁷ Vgl. Johannes Paul II. 1999a:Nr.52-65. Der Begriff 'Option für die Armen' fällt in Nr.55 eher beiläufig; auffälligerweise wird er im Abschnitt über die 'vorrangige Liebe zu den Armen und gesellschaftliche Randgruppen' (Nr.58) nicht verwendet.

II. Missionsverständnis in kirchlichen Stellungnahmen

*einen Ausgangspunkt für diesen 'Katechismus der katholischen Soziallehre' darstellen. Natürlich würde sich dieses Werk, wie auch zuvor der Katechismus der Katholischen Kirche, darauf beschränken, lediglich die allgemeinen Prinzipien zu formulieren und es späteren Ausarbeitungen überlassen, jene Problembereiche zu behandeln, die sich aus den verschiedenen Situationen vor Ort ergeben.*⁵³⁸

Erst im letzten Kapitel von *Ecclesia in America* wird die Sendung der Kirche heute behandelt. Zentral ist hier das Verständnis von Mission als Verkündigung Jesu Christi. Seine Person steht im Mittelpunkt der inhaltlichen Ausführungen zur Mission, ohne dabei jedoch eine kontextuelle theologische Perspektive einzunehmen. Stattdessen wird ausdrücklich die Nutzung des *Katechismus der Katholischen Kirche* und des *Allgemeinen Direktoriums zur Katechese* angemahnt, womit einer Berücksichtigung der amerikanischen Wirklichkeit(en) nur eine periphere Bedeutung zugestanden wird.⁵³⁹ Auch die Aussagen über die Inkulturation spiegeln die instruktiv verstandene Verkündigungshaltung als Grundzug des Missionsverständnisses des Schreibens wider.⁵⁴⁰

Wie schon in allen anderen nachsynodalen Schreiben, verpflichtet der Papst auch die Kirchen Amerikas zur Mission ad gentes sowohl innerhalb des Kontinents als auch darüber hinaus.⁵⁴¹

2.3.4 'Ecclesia in Asia'

Die römische Sondersynode für Asien kann als diejenige Synode gesehen werden, die am deutlichsten tiefe und grundlegende Spannungen zwischen der römischen Kurie und den Ortskirchen zeigte. Schon die massiv geäußerte Kritik an den Lineamenta, die im Fall der japanischen Bischofskonferenz bis zur klaren Ablehnung ging, weist auf große Kommunikationsprobleme hin, die sich auch während der Synode immer wieder gezeigt haben.⁵⁴²

⁵³⁸ Johannes Paul II. 1999a:Nr.54.

⁵³⁹ Vgl. Johannes Paul II. 1999a:Nr.69 und zum gesamten Abschnitt über die Neuevangelisierung Nr.66-74.

⁵⁴⁰ Vgl. Johannes Paul II. 1999a:Nr.70-72.

⁵⁴¹ Vgl. Johannes Paul II. 1999a:Nr.74.

⁵⁴² Vgl. Maier 1998:217f.

Im Zentrum des Konflikts liegt die Frage der Bedeutung der Verkündigung Jesu Christi, seines theologischen Verständnisses im Rahmen der Mission und die Frage der praktischen Konsequenzen für Mission und Kirche.⁵⁴³

Die römischen Schreiben (Lineamenta und Instrumentum laboris) wie auch die Praxis der Verarbeitung der auf der Synode geäußerten Kritik zeigten eine starke exklusivistisch-christozentrische Tendenz auf, während die Vertreter der asiatischen Ortskirchen auf die Entwicklung eines eigenen kirchlichen, theologischen und praktischen Stils hinwiesen. Der koreanische Kardinal Stephen Kim Sou-Hwan betonte für die Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil: „So sind wir in voller Gemeinschaft mit der Gesamtkirche asiatisch geworden in unserer Art zu denken, zu leben und unsere Erfahrung mit Christus mit anderen zu teilen als einer Kirche, die sich inkarniert und so immer noch auf der Suche nach dem Angesicht Gottes in seinem Sohn, dem Retter aller, ist.“⁵⁴⁴

Das nachsynodale Schreiben *Ecclesia in Asia* lässt von diesen Spannungen wenig spüren. In seinen Grundzügen wird die theologische Programmatik der Lineamenta beibehalten: Nach einer Annäherung an den asiatischen Kontext mit einer Erinnerung an die Geburt Christi und der Kirche in Asien sowie einer kursorischen Überblicksdarstellung des Kontinents wird Jesus Christus als Erlöser und Geschenk für Asien dargestellt. Deutlich ist die Fokussierung auf die Feststellung seiner einzigen und universalen Mittlerschaft, die sich als roter Faden im gesamten Schreiben wiederholt und auch das zentrale Anliegen der Ausführungen über die Rolle des Heiligen Geistes darstellt.⁵⁴⁵

In der Folge dieser theologischen Vorentscheidungen, die nicht mehr eigens auf die Kontextbeschreibung zurückgreifen, wird der Primat der Verkündigung gleich zu Beginn des Kapitels über *Jesus, der Retter: Das Geschenk verkündigen* festgelegt. „Es kann keine wahre Evangelisierung geben ohne eindeutige Verkündigung, dass Jesus der Herr ist.“⁵⁴⁶ Mehrfach wird auf

⁵⁴³ Vgl. Klein 1998:110f., 129-131 und Japanische Bischofskonferenz 1997.

⁵⁴⁴ Zit. in: Klein 1998b:130.

⁵⁴⁵ Vgl. Johannes Paul II. 1999b:Nr.10-14 (Kapitel über Jesus Christus) und Nr.15-18 (Kapitel über den Heiligen Geist). Vgl. zur Problematik der exklusiven Christologie: Klein 1998b:110f.

⁵⁴⁶ Johannes Paul II. 1999b:Nr.19, vgl. das gesamte Kapitel: Nr.19-23.

die Treue zur Überlieferung – besonders mit kritischem Blick auf die um Inkulturation bemühten Theologen – verwiesen, die einer kontextangepassten Verkündigung Grenzen setzt.⁵⁴⁷ Auch von den Ortskirchen wird eine engere Kooperation bei ihren Bemühungen um Inkulturation mit den römischen Behörden verlangt.⁵⁴⁸ Dem hier sichtbar werdenden Interesse an der instruktiven Weitergabe des Glaubenswissens im Rahmen von Evangelisierung entspricht die Beschreibung christlichen Lebens als 'Verkündigung' und als Leben in Heiligkeit.⁵⁴⁹ Damit ist kein vom Zeugnis ausgehender Impuls für die Wortverkündigung gemeint, sondern lediglich die der Wortverkündigung entsprechende Praxis des Lebens. „Die Christen, die von Christus sprechen, müssen auch die Botschaft, die sie verkünden, in ihrem Leben lebendig werden lassen.“⁵⁵⁰

Nach der deutlichen Markierung der Priorität der Verkündigung in der Mission folgt ein Kapitel mit zwei inhaltlichen Schwerpunkten, die aufeinander bezogen werden: *Gemeinschaft und Dialog für die Mission*. Unter dem Stichwort der Gemeinschaft wird die kirchliche, hierarchische Gemeinschaft als das Mysterium der Gemeinschaft der Kirche mit Christus, ihrem Bräutigam, verstanden. Die hierarchische Struktur der Kirche wird als Struktur der Gemeinschaft unterstrichen. Wie schon in den anderen *Ecclesia-in...*-Dokumenten wird auch hier die Pfarrei als maßgebliche ekklesiale Einheit für die Gläubigen dargestellt. Basisgemeinden oder kleine Gemeinschaften werden ihr funktional untergeordnet und neben die stark begrüßten geistlichen Bewegungen gestellt.⁵⁵¹ Im Anschluss an die Ausführungen zur kirchlichen Gemeinschaft ist die Rede von einer 'Mission des Dialogs'. Zunächst wird noch einmal an die gemeinsame Themenstellung aller Kontinentalsynoden erinnert, nämlich an die Herausforderung der Neuevangelisierung im Sinne einer neuen Epoche und Situation der Ver-

⁵⁴⁷ Vgl. Johannes Paul II. 1999b:Nr.20-22 und zum Klima des Verdachts: Maier 1998:218.

⁵⁴⁸ Vgl. Johannes Paul II. 1999b:Nr.22. Ausdrücklich wird hier die Liturgie als „Erbe der ganzen Kirche [...die] nicht durch von der Gesamtkirche isolierte Ortskirchen bestimmt werden kann“ (ebd., Nr.22) herausgehoben.

⁵⁴⁹ Vgl. Johannes Paul II. 1999b:Nr.23 und 42.

⁵⁵⁰ Johannes Paul II. 1999b:Nr.23.

⁵⁵¹ Vgl. Johannes Paul II. 1999b:Nr.24f., und vgl. Johannes Paul II. 1994:Nr.100, Johannes Paul II. 1998a:Nr.41 und Johannes Paul II. 2003a:Nr.15.

kündigung des Evangeliums. Über den Umweg der Erinnerung an die Praxis der Mission Jesu wird der Dialog schließlich auf der Grundlage der 'Logik der Menschwerdung' verstanden. Im Zentrum dieser Überlegung steht weniger die kommunikative Anerkennungs-Dimension in der Haltung des Dialogs als vielmehr die Grundhaltung einer einseitigen Solidarität der Kirche mit den Menschen Asiens. Diese führe die Kirche, das Sakrament der Einheit des Menschengeschlechtes, zur Anstrengung des Dialogs mit allen Menschen,

*„vor allem jenen, die denselben Glauben an Jesus Christus, den Herrn und Heiland, teilen. Von dort muss er sich über die christliche Welt hinaus ausweiten und die Mitglieder anderer religiöser Traditionen auf der Basis jenes religiösen Drangs erreichen, der jedem menschlichen Herzen innewohnt. Der ökumenische Dialog und der interreligiöse Dialog stellen also für die Kirche eine wahre Berufung dar.“*⁵⁵²

Kurz: Das hier vorliegende Dialogverständnis meint eine zuerst in der binnenkirchlichen Gemeinschaft geschehende Verständigung über den Glauben, dann eine Bewegung der Ausbreitung dieses Glaubens in den Raum der anderen Kirchen und schließlich der anderen Religionen mit der Absicht der Förderung der sakramentalen Wirklichkeit der Einheit der Menschen untereinander und mit Gott. Damit wird die asiatische Sichtweise des Dialogs unterlaufen. Sie stellte auf der Synode vor allem den Gedanken des Dialogs als der solidarischen Pilgerschaft mit allen Menschen (und Religionen) in den Vordergrund, die von der gemeinsamen Suche – nicht der einseitigen Ausbreitung – nach dem Angesicht Gottes geprägt ist.⁵⁵³

Nach einem lehrmäßig überblickshaften Kapitel über die Soziallehre der Kirche, das keine eigene Kriteriologie erkennen lässt und darin den entsprechenden Abschnitten der übrigen nachsynodalen Schreiben ähnelt, folgt ein eigenes Kapitel über die Träger der Evangelisierung. Deutlich wird wiederum das Festhalten an der Betonung der unterschiedlichen Aufgaben von Priestern und Laien. Die Bischöfe werden auf die Einheit mit dem

⁵⁵² Johannes Paul II. 1999b:Nr.29. Vgl. zum ökumenischen und interreligiösen Dialog Nr.30f.

⁵⁵³ Vgl. Klein 1999b:130, 142-144.

Papst verpflichtet, dem „Nachfolger Petri, Garant der Wahrheit ihrer Lehre und ihrer vollen Gemeinschaft in der Kirche.“⁵⁵⁴ Das sich in *Ecclesia in Asia* abzeichnende Missionsverständnis setzt die zentralkirchliche Weise der Rezeption des Konzils fort, die – abseits von den teilkirchlichen theologischen Einsichten und Errungenschaften sowie in bleibender Ignorierung kontinentalkirchlicher Arbeitsebenen –⁵⁵⁵ sich durch eine zentralistische, an getreuer Wortverkündigung und ekklesiozentrischem Interesse orientierte Grundhaltung auszeichnet und damit die unentschiedene Haltung des Konzils zum Verständnis der Mission eher in einer konservativen und traditionsorientierten Weise interpretiert.

2.3.5 'Ecclesia in Europa'

Als letzte und nicht ursprünglich im Kontext der Vorbereitung auf das Jubeljahr geplante Synode wurde die zweite Sondersynode für Europa 1999 durchgeführt. Dies kann weltkirchlich als Signal verstanden werden, dass auch Europa – auf einer Ebene mit den anderen Kontinenten – einer 'neuen' Evangelisierung bedürftig sei.

So stellt Johannes Paul II. in seinem nachsynodalen Schreiben *Ecclesia in Europa* die 'neue Verkündigung' des Evangeliums auch für Europa in den Mittelpunkt. Er setzt dabei in der Beschreibung des Kontinents eine Sichtweise auf Europa voraus, die den Kontinent überwiegend pessimistisch in einer illegitimen Abkehrbewegung von seinem christlichen Wesen begreift.⁵⁵⁶ „Die europäische Kultur erweckt den Eindruck einer 'schweigenden Apostasie' seitens des satten Menschen, der lebt, als ob es Gott nicht gäbe.“⁵⁵⁷ Damit greift der Papst eine Interpretation des europäischen Kontexts auf, die in den ersten Dokumenten des CCEE schon vorlag und von diesem in den Symposien der achtziger Jahre langsam überwunden wurde. Lediglich die Kirche selbst wird als Zeichen der Hoffnung für Europa gesehen: ihre Märtyrer, die Heiligkeit ihrer Gläubigen, die Pfarreien und der

⁵⁵⁴ Johannes Paul II. 1999b:Nr.43. und vgl. zu den Aufgaben der Laien Nr.45.

⁵⁵⁵ Vgl. Maier 1998:218.

⁵⁵⁶ Vgl. Johannes Paul II. 2003a:Nr.7-10.

⁵⁵⁷ Johannes Paul II. 2003a:Nr.9.

Weg der Ökumene. Einzig die Tatsache des politisch zusammenwachsenden Europas wird positiv gewürdigt.⁵⁵⁸

Vor diesem Hintergrund ergibt sich die Rolle der Kirche für Europa quasi von selbst: „Die Quelle der Hoffnung für Europa und für die ganze Welt ist Christus, und die Kirche ist der Kanal, durch den die Gnadenflut aus dem durchbohrten Herzen des Erlösers strömt und sich ausbreitet“.⁵⁵⁹ Daher geht es „darum, eine klar gegliederte Kultur- und Missionstätigkeit in Gang zu setzen, indem man mit überzeugenden Aktionen und Argumentationen zeigt, dass das neue Europa notwendigerweise zu seinen letzten Wurzeln zurückfinden muss.“⁵⁶⁰ Nach einem Hinweis auf die notwendige Umkehr der Kirche zu Christus⁵⁶¹ folgt die hierarchisch gegliederte Beteiligung der ganzen Kirche an der Sendung: Priester und Bischöfe, Diakone, Ordensleute, die – eingeschobene – Aufgabe der Berufungspastoral, Laien, denen insbesondere eine Ausbildung im Bereich der Soziallehre empfohlen wird (Weltcharakter), und Frauen, deren Sendung „als Gattin und Mutter und ihre Hingabe an das Familienleben“⁵⁶² besonders aufgewertet werden soll.⁵⁶³ Auch gesamtkirchlich betont das Schreiben eine zentralistische Grundhaltung. So wird die Rolle des CCEE hinsichtlich seiner Leistungen bei der christlichen Prägung der wachsenden politischen Strukturen europäischer Einigung zwar anerkannt, aber vor allem wird seine Verpflichtung zum Dienst an der kirchlichen *Communio* – und ausdrücklich der hierarchischen *Communio* – unterstrichen, was im Kontext des Schreibens vor allem auf die Einheit mit dem Papst hinzielt.⁵⁶⁴

⁵⁵⁸ Vgl. Johannes Paul II. 2003a:Nr.11-16 (zum geeinten Europa: Nr.12).

⁵⁵⁹ Johannes Paul II. 2003a:Nr.18. Mit einem Zitat aus: Johannes Paul II.: Predigt bei der Eucharistie-feier zum Abschluss der Zweiten Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa (23. Oktober 1999), 2, in: AAS 92 (2000), 178.

⁵⁶⁰ Johannes Paul II. 2003a:Nr.21.

⁵⁶¹ Vgl. Johannes Paul II. 2003a:Nr.23, und mit einem indirekten Aufruf anderer christlicher Kirchen zur Umkehr „im ökumenischen Bereich“ (Nr.30).

⁵⁶² Johannes Paul II. 2003a:Nr.43.

⁵⁶³ Vgl. Johannes Paul II. 2003a:Nr.33-43.

⁵⁶⁴ Vgl. Johannes Paul II. 2003a:Nr.118. Hier verknüpft der Papst die Förderung der affektiven und effektiven Kollegialität der Bischöfe mit dem Konzept der hierarchischen

II. Missionsverständnis in kirchlichen Stellungnahmen

Der hier vorgenommenen hierarchischen Ordnung entspricht die deutlich instruktionsorientierte Priorität für die Praxis der Verkündigung. Das Zeugnis des Lebens ist ihr im Text nachgeordnet, wenngleich dort auch festgehalten wird, dass 'Heiligkeit' Voraussetzung authentischer Verkündigung sei. Der instruktionsgeleitete Grundzug wird dann noch einmal aufgenommen, indem die Rolle des *Katechismus der Katholischen Kirche* besonders hervorgehoben wird.⁵⁶⁵

Deutlich wird der Papst hinsichtlich der 'Therapieformen' für das hoffnungsarme Europa, wenn er schreibt: „Auch im 'alten' Kontinent gibt es breite soziale und kulturelle Schichten, in denen eine regelrechte Mission ad gentes notwendig wird.“⁵⁶⁶ Dieser Mission ad gentes wird der interreligiöse Dialog in Europa zugeordnet. Hier zeigt sich, wie auch im Verständnis der 'Inkulturation', eine geringe Bereitschaft, außerhalb der Kirche und ihrer eigenen religiösen Wissensbestände für Europa Hoffnungsvolles zu erwarten.⁵⁶⁷

Der Durchgang durch die verschiedenen Etappen und Ebenen der (welt-)kirchlichen Rezeption des Missionsverständnisses des Zweiten Vatikanischen Konzils lässt sich nicht auf einen oder wenige Einzelpunkte zusammenfassen. Deutlich wird dennoch eine zunehmende Dominanz instruktionstheoretisch geprägter gegenüber eher kommunikationstheoretisch geprägten Missionsverständnissen. Zudem kann festgehalten werden, dass letztere durchweg auf teilkirchlicher Ebene vertreten werden und erstere ihre Vertreter eher in Europa und insbesondere in Rom bzw. der Kurie finden. Damit deuten sich zugleich mit den unterschiedlichen Missions-

Communio. Vgl. zu den Konzepten der effektiven und affektiven Kollegialität Klein 2001:263f.

⁵⁶⁵ Vgl. zur Verkündigungspriorität Johannes Paul II. 2003a:Nr.45-48, zum Zeugnis des Lebens Nr.49 und zur Bedeutung des Weltkatechismus Nr.51. Der Vorrang der Verkündigung wird auch noch einmal in der Kapiteleinteilung von *Ecclesia in Europa* deutlich. Kapitel III lautet: *Das Evangelium der Hoffnung verkündigen*, Kapitel IV wird *Das Evangelium der Hoffnung feiern* überschrieben und erst Kapitel V schließt sich an unter dem Titel: *Dem Evangelium der Hoffnung dienen*.

⁵⁶⁶ Johannes Paul II. 2003a:Nr.46, dort auch die Rede von Therapien für Europa.

⁵⁶⁷ Vgl. Johannes Paul II. 2003a:Nr.55 und Nr.58-60.

2. Wege der Rezeption in der katholischen Kirche

verständnissen auch unterschiedliche institutionelle Perspektiven zur Ausgestaltung einer missionarischen Kirche an, die zwischen zentralistischer Steuerung der religiösen Wissensverwaltung einerseits und einer polyzentrisch organisierten Wissensverwaltung andererseits liegen.

III. Missionsländer Deutschland und Frankreich

1. Missionsland Deutschland

Mission in Deutschland galt über Jahrhunderte als abgeschlossenes Projekt, als eine Angelegenheit weit zurückliegender Zeit.¹ Dennoch gab es auch, vor allem im Bereich der evangelischen Kirchen, immer wieder Erinnerungen an die Missionsverpflichtung der Kirche; sie sind aber selten zu Anlässen für größere missionarische Reflexionen geworden. Zwei Hauptströmungen sollen hier nur kurz erwähnt werden. Zunächst sind die pietistischen Aufbrüche zu nennen, die eine religiöse Erneuerung innerhalb der Gebiete der evangelischen Landeskirchen anstrebten. Pietistische Kreise waren es auch, die die Verantwortung der Christinnen und Christen in Deutschland für die 'Weltmission' früh erkannten und wahrnahmen.

Dann kann die so genannte 'Innere Mission' als Verbindung religiöser und sozialer Verantwortlichkeit aufgeführt werden. Johann Hinrich Wichern gab schon 1848, auf dem ersten deutschen evangelischen Kirchentag in Wittenberg, den Anstoß für die Einrichtung eines 'Centralausschusses für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche':² genau einhundert Jahre bevor katholischerseits der Jesuit Ivo Zeiger 1948 auf dem ersten Nachkriegskatholikentag in Mainz von Deutschland als einem Missionsland sprach.

Insgesamt war und blieb 'Mission in Deutschland' eine Angelegenheit kirchlicher Randgruppen. Wer auf Mission als hiesige Herausforderung hinwies, galt als Sonderling, Frömmeler, unbequemer Eiferer und Unruhestifter,

¹ Als Ausnahmen kann auf Sondermissionen verwiesen werden, wie zum Beispiel auf die 'Stadtmission', die 'Bahnhofsmission' (vgl. Pohl 1993) oder die 'Seemannsmission' (vgl. Bieler 2000), die ihr missionarisches Selbstverständnis vor allem in diakonaler Hinsicht prägen. Auch die so genannten 'Gemeindemissionen' oder 'Zeltmissionen' wären zu nennen, in denen es vornehmlich um die Erneuerung bestehenden (pfarr-)gemeindlichen Lebens geht.

² Vgl. Turre 1995 und Raupp 2001.

der den konfessionellen wie den kirchlich-institutionellen Status quo in Frage stellte.³

Im Gegensatz zu dieser problematischen Einschätzung des Missionsthemas für Deutschland wird heute allerorten die missionarische Verpflichtung, der missionarische Wesenszug der Kirche betont, beschrieben, gefordert und gefeiert. 'Mission', so scheint es zumindest manchen, hat den peinlichen Beigeschmack früherer Jahrzehnte (und soweit es Deutschland selbst betraf auch Jahrhunderte) verloren und gilt nun als gefragtes Merkmal eines neuerdings erwachten kirchlichen Selbstbewusstseins.⁴ Dass sich auch über die letzten Jahrzehnte hinweg immer wieder unterschiedliche Verständnisse und Praxisformen der Mission entwickelt haben, darf dabei nicht vergessen werden. Es muss sogar gefragt werden, was überhaupt noch als 'Mission' anerkannt werden kann, und was eher als Etikettenschwindel oder rhetorische Instrumentalisierung des Missionsbegriffs zu fremden Zwecken enttarnt zu werden verlangt.

Im Folgenden sollen vor allem die in der katholischen Kirche entwickelten Ansätze zur Mission in Deutschland vorgestellt, diskutiert und vor dem Hintergrund der oben skizzierten wissenssoziologischen Aussagen untersucht werden.

Als erste manifestieren die Stellungnahmen Josef Piepers zur missionarischen Aufgabe der katholischen Kirche in Deutschland in den Jahren 1935/36 eine frühe vorsichtige Wende im kirchlichen und missionarischen Selbstverständnis.⁵ Seit den dreißiger Jahren und verstärkt in der unmittelbaren Kriegs- und Nachkriegszeit wird eine für die kirchliche Verortung in der Gesellschaft revolutionäre Entdeckung gemacht: In Europa, im Kern

³ Als Unruhestifter wirkten die missionseifrigen Pietisten und die der Erweckungsbewegung nahe stehenden Christen vor allem deswegen, weil sie drei Aspekte christlicher Identität in Europa angegriffen haben: die tatsächliche christliche Bekehrung bloß äußerlich getaufter Menschen in 'christlichen' Ländern, die konfessionellen Grenzen und die territoriale Definition von Mission. Vgl. Walls 1994:48f.

⁴ „Ein Grundwort kirchlichen Lebens kehrt zurück: Mission. Lange Zeit verdrängt, vielleicht sogar verdächtigt, oftmals verschwiegen, gewinnt es neu an Bedeutung.“ (Lehmann 2000:5).

⁵ Vgl. Pieper 2000.

des christlichen Abendlandes, liegen zwei Missionsländer: Deutschland und Frankreich. Diese Gemeinsamkeit wurde früh betont: Franz Hoffmeister⁶ und Josef Pieper schauen in den dreißiger Jahren ebenso nach Frankreich, wie eine breitere kirchliche Öffentlichkeit dies verstärkt seit den späten vierziger Jahren tut. Deutschland und Frankreich werden hinsichtlich ihrer Situationen verglichen und Parallelen werden aufgezeigt. „Abbé Godin hat Frankreich zum Missionsland erklärt, Pater Zeiger hat sich für Deutschland zu derselben Erkenntnis bekannt.“⁷ Aber es lässt sich ebenso früh auch eine gewisse Zurückhaltung feststellen, die Situationen in Frankreich und Deutschland ungeprüft gleichzusetzen. Ein kritischer Vergleich tut Not, zumal sich seit dem Jahrtausendwechsel eine erneute deutsch-französische Gesprächsinitiative entwickelt, die sich auch kritisch mit den vergangenen Impulsen zur Mission auseinandersetzt.⁸

Die hier folgende Darstellung und der Vergleich sollen unterschiedliche Ansätze früher missionarischer Auseinandersetzungen mit dem deutschen oder französischen Kontext umfassen. Alle entstammen der Kriegs- oder Nachkriegszeit, alle stehen innerhalb ihrer Länder für die ersten Stimmen, die es wagen, Länder des alten *Corpus Christianum* als 'Missionsländer' zu titulieren.⁹ Neben diesen Gemeinsamkeiten, die sozusagen auf den ersten Blick ins Auge fallen, scheinen andererseits die Unterschiede der Ansätze, ihrer Voraussetzungen und Wirkungen ebenso ausgeprägt zu sein. Wäh-

⁶ Vgl. Hoffmeister 1935/36.

⁷ Herder Korrespondenz 1948/49f:501 und vgl. Daniel/Godin 1943 (frz.), 1950 (dt.) und Zeiger 1948.

⁸ Vgl. den zweisprachigen Tagungsband zum ersten deutsch-französischen Kongress in Freiburg, 2000, Müller u.a. 2001.

⁹ Vgl. Sievernich 2001a:165-167. Sievernich stellt zu den Ansätzen Delps, Hurtados (zur Situation in Chile), Godins und Zeigers vor allem die 'missionarische' Zielformulierung der 'Eroberung' heraus, die in allen Entwürfen Erwähnung findet. Allerdings geht Sievernich auf diese problematische Formulierung nicht ein, sondern hält statt dessen unkritisch fest, „dass sich hier eine Sensibilität für die gewandelte Situation äußert, die begreift, dass auch die seit langem christianisierten Länder in einem neuen Sinn missionsbedürftig sind, weil sich das Christentum neu in die Kultur der späten Moderne inkulturieren muss.“ (Sievernich 2001:167). Zur Bedeutung der Neueinschätzung des eigenen Kontextes vgl. Collet 2002:6f.

rend Josef Piepers und Alfred Delps¹⁰ missionarische Zwischenrufe kaum gehört wurden, und Ivo Zeigers Katholikentagsrede von 1948 zwar ein gewisses Medienecho fand, aber nicht als Startschuss für eine missionarische Kirche in Deutschland gesehen werden kann, erregte die Rede von 'Frankreich Missionsland?' (Yves Daniel/Henry Godin) großes Aufsehen und löste eine breite Debatte aus, die von vielfachen Versuchen missionarischer Praxis unterstützt wurde.

Dennoch möchte ich diese unterschiedlichen Anstöße vergleichen, da sie einmal als Rufer der Mission in Ländern, die als vermeintlich christlich galten, Vorläufer waren, und da sie, im Falle von Godin und Zeiger, von ihren Zeitgenossen schon in einen direkten Vergleichszusammenhang gestellt wurden. Piepers Ansatz nimmt zwar seinen Ausgangspunkt in einer französischen Publikation, gelangt aber selber nicht zu einer Rezeption, die auf einen Vergleich der französischen und der deutschen Situation hinausliefe. Delp spielt hier ebenso eine Sonderrolle, da seine Missionstheologie im Ganzen seines Werks erst viel später rezipiert werden sollte.¹¹ Ihn nehme ich – wie auch Pieper – in den Vergleich mit auf, um die mit ihnen verbundenen Vorstellungen einer missionarischen Kirche im deutschen Kontext nicht zu unterschlagen, und um – durch den Kontrast zu Zeiger – nicht in eine vereinfachende Sichtweise 'typisch deutsch – typisch französisch' zu verfallen. Nicht zuletzt zeigen sich schon bei Pieper und Delp markante missionstheoretische Ansätze, die bis in die Gegenwart prägend erscheinen.

Den Vergleichen gehen eine Darstellung der Entwürfe und eine kurze Einbindung in theologische, gesellschaftliche und kirchliche Rahmenbezüge voraus. Dabei wird ab und an schon auf Parallelen oder Unterschiede hingewiesen; ein systematischer Vergleich wird jedoch erst im Anschluss durchgeführt.

¹⁰ Vgl. den Artikel *Vertrauen zur Kirche* von 1941 in: Delp 1985:I, 263-283.

¹¹ Die Sonderrolle Delps ergibt sich dadurch, dass die ausdrückliche Thematisierung einer notwendigen Mission in Deutschland bei ihm nur in einem einzigen Text vorkommt. Im Ganzen seiner theologischen Arbeit wurde der missionarische Aspekt erst spät bewusst entdeckt. Vgl. Fuchs 1986a:12.

1.1 Josef Pieper

Die Geschichte der Reflexion über die Notwendigkeit einer modernen katholischen Mission in Deutschland beginnt in der Mitte der dreißiger Jahre im Zusammenhang des geforderten neuen kirchlichen und christlichen Selbstverständnisses im vom Nationalsozialismus beherrschten Deutschland. 1935 nimmt Josef Pieper unter dem Stichwort 'Mission' Stellung.¹² Schon hier wird ein Bezug zur Missionssituation und ihrer Thematisierung im französischen Nachbarland unternommen. Pieper geht von einem Bericht in der Zeitschrift *Hochland* aus, der sich mit dem in Paris erschienenen Buch *Pour un ordre catholique*¹³ von Etienne Gilson auseinandersetzt.¹⁴ Dieses Buch verlangt von den Katholiken in Frankreich die Abkehr von einer binnenfixierten, triumphierenden Attitüde und die Hinwendung zu ihrer Umwelt, die ein Missionsland geworden sei. Die Katholiken hätten im Zuge der geforderten 'Rechristianisierung' als 'geistige Missionare' an die Arbeit zu gehen.¹⁵ Pieper schließt hier an: „Dieser Gedanke ist, in seinem negativen wie positiven Teil, nicht nur für Frankreich, sondern auch für Deutschland wahr und wichtig. Die Sendung der Kirche für das deutsche

¹² Vgl. Kollbrunner 2001.

¹³ Gilson 1935.

¹⁴ Franz Hoffmeister sieht im Buch von Gilson ein positives Beispiel für das Wagnis, „von der Festung der katholischen Staatsidee aus einen mutigen Ausfall in die Welt von heute“ (Hoffmeister 1935/36:264) zu unternehmen.

¹⁵ Vgl. *Hochland* 1935/36:264f. und vgl. Pieper 2000:1. Hoffmeisters Besprechung des Buches von Gilson steht innerhalb einer Reihe von Besprechungen, deren Oberthema die Suche nach dem richtigen Verhältnis der Kirche zum nationalsozialistischen Staat ausdrückt. Es geht dabei um 'katholische Staatsphilosophie' und die Besprechung eines Buches im Anschluss an das von Gilson stellt eine deutliche Absage an einen polemisch geführten Antikatholizismus dar. Als Gegenmodell zur katholischen Staatsphilosophie wird eine religiöse Interpretation des Staates formuliert, in dem dieser als 'göttliches' Wesen fungiert, dem sich die Kirchen zu unterwerfen hätten. Die Abwehr dieses Gedankens lässt sich leicht als antinationalsozialistische Äußerung lesen. Der Beitrag Gilsons wird dadurch noch einmal konturierter und dessen Auseinandersetzung mit dem laizistischen Staat wird leicht auf der Folie der deutschen Erfahrungen interpretierbar. Der *Hochland*autor Franz Hoffmeister spielt ausdrücklich auf das Konkordat an und stellt mit Gilson fest, das der laizistische Staat „der Kirche, ihren Orden und ihrem Unterricht freie Bahn zu geben“ (*Hochland* 1935/36:265) habe.

Volk ist noch nicht erfüllt, der Prozeß der Christianisierung des deutschen Volkes ist noch nicht abgeschlossen; die Situation der Kirche in Deutschland ist die Situation der Mission.“¹⁶

Als Konsequenz aus dieser Erkenntnis ruft Pieper dazu auf, das Handeln der Kirche nunmehr unter die Logik der Mission zu stellen. Diese Forderung ist gewichtig: Pieper ruft, in Anlehnung an die Missionslehre Pius XI. zu einer „positiven ‚Eindeutschung‘ der christlichen Wahrheit und Wirklichkeit“¹⁷ auf.¹⁸ Hier bezieht er sich auf die Erfahrungen der Indienmission und die Formulierung christlicher Wahrheit mit Hilfe altindischer Weisheitsbücher. Für Deutschland sieht er die Notwendigkeit einer Rückbesinnung auf die Leistungen der deutschen Mystik des Mittelalters. Vor dem Hintergrund eines möglichen Missverständnisses des Konzeptes der ‚Eindeutschung‘ und zur Abwehr nationalsozialistischer Forderungen fügt er an, „daß hier nicht von einem ‚artgemäßen‘ Christentum die Rede ist, das sich gründet auf eine Verfälschung der ewigen christlichen Gehalte.“¹⁹ Außerdem lehnt er auch eine bloß ‚reaktive‘ Anpassung an den Zeitgeist ab. Schließlich bezeichnet er Mission als Sendung der Kirche zu den Völkern mit dem Ziel, diese für Christus zu gewinnen.²⁰ Pieper versteht Mission als „Ur-Aufgabe der Kirche“²¹ und grenzt sie damit klar von einem ekklesiozentrischen Interesse mit Blick auf das Ansehen und die Geltung des Christentums ab.

Die knappen Aussagen Piepers zur Mission lassen seine Missionsvorstellung als klar innerhalb eines instruktionstheoretischen Rahmens verortet deutlich werden. Die Präsenz der Kirche unter den Völkern bedeutet die Präsenz des instruktiv verstandenen religiösen Wissens unter den Völkern. Kirche hat für die Konversion der Völker als Vorgang der Übernahme die-

¹⁶ Pieper 2000:1.

¹⁷ Pieper 2000:1f. Pieper kann auf die Enzykliken *Rerum ecclesiae* (1926) und *Mortalium animos* (1928) hinweisen.

¹⁸ Vgl. zur Problematik der ‚Eindeutschung‘ der Theologie die Auseinandersetzung um die ‚Deutschen Christen‘ in den evangelischen Kirchen vor allem im Rahmen der Barmer Theologischen Erklärung. Vgl. Blaser 1991.

¹⁹ Pieper 2000:2 und vgl. 7-9.

²⁰ Vgl. Pieper 2000:2f.

²¹ Pieper 2000:2.

ses Wissens zu werben. Dazu muss das Wissen in die Sprache bzw. die symbolischen Ausdrucksformen der jeweiligen Völker übersetzt werden. Pieper greift hier auf eine außereuropäische Missionspraxis zurück, die sich unter dem Begriff der Akkommodation entwickelt hat, und deren Schwerpunkt in der Übersetzung des festen Wissenskanons des christlichen bzw. kirchlichen Glaubens gesehen werden kann, um so eine Annahme dieses Wissens unter den Völkern als Prozess der Christianisierung zu ermöglichen. Giancarlo Collet macht auf den bloß methodischen Aspekt dieses Ansatzes aufmerksam: „Die Frage der missionarischen Anpassung wird ausnahmslos als ein praktisch-methodisches Problem gesehen und nicht als ein grundsätzlich theologisch-hermeneutisches der Glaubensinterpretation.“²² Piepers Übersetzungsansatz kann also keinesfalls schon im Sinne einer theologischen Würdigung der Kultur gesehen werden. Ihm geht es um die reine Wissensverbreitung innerhalb eines neuen kulturellen Gebiets. Dass Sprache und Ausdrucksformen einer Kultur bzw. einer Gesellschaft immer auch religiöse Relevanz besitzen, insofern sie ja das in der Gesellschaft vorhandene religiöse Wissenssystem repräsentieren, und nicht ohne eine Auseinandersetzung mit dem ganzen gesellschaftlichen Wissenssystem einfach als Sprachbausteine einer anderen Religion funktionalisiert werden können, berücksichtigt der Entwurf Piepers nicht.

Pieper kommt vor dem Hintergrund seiner Übersetzungsidee zu der für die Kirche und kirchliche Praxis wichtigen Einschätzung, dass eine Unterscheidung vorzunehmen sei zwischen primären und sekundären Wahrheiten und Wirklichkeiten des Christentums, um das Primäre hervorzuheben und der Verschleierung durch die Überfülle des Sekundären zu entgehen. Er erhebt den Vorwurf, dass in der gegenwärtigen Zeit, 1935, das Sekundäre betont und ausgebaut würde, spricht hier von einer dem Missionarischen entgegengesetzten 'Trägheit' und verlangt eine Wendung „von der 'Apologetik' zur 'Mission'“²³. Hinter dieser Unterscheidungsaufforderung verbirgt sich die Vorstellung, dass der christliche Glaube als reines Wissen von den kulturellen Übersetzungen dieses Wissens grundsätzlich abstrahierbar sei. Auch die kirchlich vorliegende Sprachpraxis im Umgang mit

²² Collet 2002:101 und vgl. 162, 213f.

²³ Pieper 2000:3.

dem religiösen Wissen kann demnach nicht schon mit dem Wissen selbst identifiziert werden. Insofern bedeutet der Ansatz Piepers eine erste Lockerung der vermeintlich fest geprägten Identität von Kirche, ihren Konventionen und ihrem Glaubenskorpus. Die Unterscheidung von primären und sekundären Wahrheiten stellt also eine erste, vorsichtige Auflösungserscheinung des 'fundamentalistischen instruktiven Modells' dar, welches von einer grundsätzlichen Veränderungsablehnung im Blick auf religiöse und institutionelle Praxis und Theorie geprägt war.²⁴

Allerdings führt schon die kleinste Veränderung im religiösen System instruktiver Prägung sofort zur Angst, wesentliche Aspekte der eigenen religiösen Identität zu riskieren. So blieb auch Piepers Aufruf nicht ohne Widerspruch. Karl Thieme warnte vor einem 'kritiklosen Missionseifer'²⁵. Er macht dazu auf die Tatsache aufmerksam, dass dem Missionar in Deutschland weniger Nichtchristen als Antichristen entgegenstünden. Diese Antichristen, von Thieme auch Exchristen oder gleichgültig gewordene Christen genannt, dürften nicht dazu verleiten, im falsch verstandenen missionarischen Übereifer Abstriche an der Wahrheit des christlichen Glaubens zu machen. Thieme interpretiert die Gegenwartssituation mit Bezug auf Mt 24, 8-13 vor allem als endzeitliches Szenario der Drangsal und der Gefährdung durch Irrlehren. Seine Option ist daher eher die der internen Vergewisserung über die richtige Lehre und der Abschottung nach außen.²⁶ Angesichts der nationalsozialistischen Einengung kirchlicher Handlungsräume und des Erstarkens der 'Deutschen Christen' ist diese Option nicht unverständlich.²⁷ Den Ernst der Situation verkennt auch Pieper

²⁴ Vgl. Collet 2002:273f. und Werbeck 1992:53-55.

²⁵ Vgl. Pieper 2000:4 und zum Briefwechsel zwischen Pieper und Thieme vgl. Pieper/Thieme 1935/36.

²⁶ Inwieweit die im selben Zeitraum anhebende Missionsbewegung der 'Deutschen Christen' ihm ein warnendes Zeichen ist – Thieme konvertierte zum Katholizismus – bleibt offen.

²⁷ „Weil die 'Deutschen Christen' als einzige kirchenpolitische Kraft die Mission programmatisch bejahten und ihr einen dominanten Platz in der neuen Reichskirche geben wollten, hatte die Nazi-Ideologie und die Bewegung der 'Deutschen Christen' eine gewisse Attraktivität für die Missionen.“ (Schäfer 2001a:214 und vgl. zur Rolle der 'Deutschen Glaubensbewegung' ebd., 215). Vor diesem Hintergrund konnte die Er-

nicht. Allerdings bleibt er bei seiner missionarischen Option und bezieht die endzeitlichen Ereignisse der Drangsal, der Irrlehren usw. nach Mt 24, 8-13 in die 'normale' Realität missionarischer Praxis mit ein. Er sieht darin „gerade die 'ewigen' Ingredientien aller echten Missionssituation (wie ja auch seit Konstantin fast alle Märtyrer Missionare sind).“²⁸ Pieper stellt also die missionarische Herausforderung in einen klaren Gefährdungszusammenhang angesichts der nationalsozialistischen Umwelt.

Auf der anderen Seite bringt Pieper aber auch viel Verständnis für die Nichtchristen und Exchristen auf, wenn er konstatiert, „daß die öffentliche Gesamtatmosphäre ihren zwingend christlichen Charakter eingebüßt hat, daß also der einzelne nicht erst eine besondere Energie des sich selbst isolierenden und abhebenden Widerstandes gegen ein verbindlich normierendes Gemeinbewußtsein aufzubringen braucht, um Nicht-Christ sein zu können.“²⁹ Damit wird auf die fehlenden Plausibilitätsstrukturen für den christlichen Glauben innerhalb der Kultur in Deutschland hingewiesen. Vor diesem religionssoziologischen Hintergrund hält Pieper sein Analyseergebnis, Deutschland sei Missionsland, aufrecht: „Im gleichen Maße aber, wie diese Möglichkeit ('guten Gewissens' Nicht-Christ zu sein) sich aus diesen Gründen steigert, im gleichen Maße konstituiert sich echte 'Missionssituation' (fast sogar in dem engeren Sinn der eigentlichen 'Heidenmission').“³⁰

Als Reaktion auf die Frage nach den Wegen zur Herstellung von Plausibilität für das christliche Wissen, bringt Pieper die Forderung einer angemessenen Sprache in die Missionsfrage im Kontext Deutschlands ein.³¹ Er bleibt dabei nicht im Bereich der gesprochenen Sprache, sondern schließt „den geistigen Sprechhabitus und alles, was – in Bild und Symbol, in personhafter Repräsentation und so fort – der Sichtbarmachung und Verdeutlichung der christlichen Gehalte dient oder dienen soll“³² ein. Pieper erkennt hier einerseits die Relevanz der religiösen Repräsentationen für die Plausi-

wägung der 'Eindeutschung' christlicher Glaubensgehalte leicht als Angriff auf den Glauben an sich gesehen werden.

²⁸ Pieper 2000:5.

²⁹ Pieper 2000:5.

³⁰ Pieper 2000:5.

³¹ Vgl. Pieper 2000:5f.

³² Pieper 2000:6.

bilität religiösen Wissens, andererseits fehlt ihm die Einsicht in die Einbindung des religiösen Kosmos an die übrigen Denkstrukturen und Wissensmuster der Gesellschaft. Insofern ist er in der Gefahr, das christliche Wissen nur oberflächlich zu übersetzen, eine tiefer gehende Plausibilitätsstruktur aber gerade nicht zu erreichen.

Das missionarische Grundproblem, dem sich Pieper in seinen Überlegungen zur Mission stellt, liegt in der Verortung der Mission als kirchlichem Handeln zwischen dem Anspruch der 'ewigen Wahrheiten' und der vorliegenden entchristlichten Kultur. Die extremen Handlungsoptionen lauten einerseits das Festhalten an der kirchlich tradierten 'überkulturellen' Wissensverkündigung der ewigen Wahrheiten um den Preis des Verlustes ihrer Vermittelbarkeit. Andererseits wird das Übersetzen der Inhalte des verkündigten Wissens im Bereich der Kultur des Missionslandes, die kulturelle und sprachliche 'Eindeutschung', um den Preis der Gefährdung des Glaubensgutes bzw. der Unterschätzung der Eigenkräfte der hegemonialen deutsch-völkischen Kultur im Sinne einer Verfälschung des Evangeliums deutlich. Schließlich besteht die Gefahr, nicht nur oberflächlich zu übersetzen, sondern das eigene religiöse Wissen bzw. seine 'eingedeutschten' Repräsentationen der Fremdnutzung durch andere Religionskonstrukteure auszuliefern.

Ein ökumenischer Vergleich mit der ein Jahr älteren theologischen Auseinandersetzung der Barmer Theologischen Erklärung mit der völkischen Theologie der 'Deutschen Christen' lässt sowohl gemeinsame Problemlagen als auch unterschiedliche Akzentuierungen aufscheinen, die missions-theologisch von Bedeutung sind.³³ Gemeinsam ist beiden die Problematisierung der theologischen Relevanz von Text und Kontext, von Evangelium und Kultur.³⁴ Die Antworten fallen allerdings unterschiedlich aus. Dies nicht so sehr im Blick auf eine völkische Verengung der Theologie, die von beiden abgelehnt wird, und ebenso wenig im Blick auf die Einschätzung der 'Gefährlichkeit' des Evangeliums im nationalsozialistisch geprägten Kon-

³³ Vgl. Blaser 1991.

³⁴ Vgl. Blaser 1991:9 und Pieper 2000:1f. und 7-9.

text,³⁵ sondern in der Bedeutung, die dem Evangelium selbst zugemessen wird. Während es Pieper um die Übersetzung und kulturelle Vermittelbarkeit christlicher Wahrheiten mit dem Ziel der Rechristianisierung des deutschen Volkes geht, formuliert die Bekenntnissynode in Barmen mit ihrer ersten These nicht nur ein Bekenntnis über den Inhalt des christlichen Glaubens, sondern auch über dessen Relevanz für die jeweilige kulturelle Situation. Mit dem Bekenntnis der alleinigen Herrschaft Christi verbindet sich „eine hermeneutische Regel. Als exklusiv christologische Hermeneutik leitet sie an zu einer kritischen Auslegung des politischen Handelns, der politischen Welt.“³⁶ Mit dieser Haltung entdecken die in Barmen versammelten Theologen die Kultur selbst als eine Herausforderung für die Theologie. Wenn Christus der Herr ist, dann ist die Kultur nicht als Instrument der Vermittlung des Bekenntnisses zu verstehen, sondern als Ort der Bewährung dieser Herrschaftsaussage,³⁷ und der Kirche bleibt es, in deutlicher Abgrenzung von der Welt diese Herrschaftsaussage zu bezeugen, ohne sich mit der Welt gemein zu machen.³⁸ Letztlich kann auch die Erklärung von Barmen als instruktionstheoretisch fundiert interpretiert werden. Im Gegensatz zu Pieper, dem es um die Vermittlung des instruierten Wissens in eine Kultur unter dem Leitbegriff der Christianisierung geht, fordert die Erklärung von Barmen dazu heraus, das eigene religiöse Wissen als wirksame Alternative zum herrschenden (religiösen) System zu behaupten. Aus diesem Grund wird hier das eigene religiöse Wissen vor jedem Versuch der Vermittlung zu bewahren getrachtet. Piepers Vermittlungskonzept steht somit der Konfrontationsansatz der Barmer Theologischen Erklärung gegenüber.

³⁵ Vgl. Blaser 1991:13 und Pieper 2000:5.

³⁶ Blaser 1991:14. „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem Wort Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.“ (Erste These der Barmer Bekenntnissynode, zit. n. Blaser 1991:12f.).

³⁷ Vgl. Blaser 1991:14f.

³⁸ Vgl. Bloth 1994:152f.

Das Missionsziel Piepers liegt in der Errichtung bzw. Wiedererrichtung eines christianisierten deutschen Volkes. Er kann sich dabei auf die damals gängige katholische Missionstheologie in Deutschland berufen, die unter dem Begriff 'Münsteraner Schule' und ihrem Gründer Josef Schmidlin die Missionszielsetzung der Christianisierung (als Verbindung von Einzelbekehrungen und Volkschristianisierung) verfolgte.³⁹ Die Verbindung von Evangelium und Kultur wird von Pieper nicht so sehr in einer dynamischen, inkulturierenden und verändernden Begegnung gesehen, sondern eher im Sinne der Frage nach der angemessenen kulturellen Vermittelbarkeit des Evangeliums. Wenn Pieper ausdrücklich auf die in Indien entwickelte Praxis der Akkommodation als anzustrebendem Vorbild verweist, will er nicht die Kultur schon theologisch würdigen, sondern nur ihre Hilfestellungspotenziale für die Vermittlung der christlichen Heilsbotschaft hervorheben.

Jedenfalls machen die Aussagen Piepers eine explizit missionswissenschaftliche Reflexion deutlich. Ausdrücklich verweist er auf die päpstliche Missionslehre,⁴⁰ und seine Anleihen bei der Münsteraner Schule sind nicht zu übersehen.

1.2 Alfred Delp

Der Jesuit Alfred Delp hat 1941⁴¹ ebenfalls die missionarische Herausforderung für Deutschland ausdrücklich formuliert. Sein dringender Aufruf

³⁹ „Die erste und wichtigste Missionsaufgabe wird somit, wie wir bereits bei Behandlung des Missionsbegriffs gesehen haben, die Christianisierung, das Christlichmachen und Christlichwerden der nichtchristlichen Welt im weitesten Sinne des Wortes sein. [...] Einzelbekehrung oder Volkschristianisierung? [...] Für die katholische Mission besteht die Frage in dieser akuten Form nicht und kann die Lösung nur heißen: Einzelbekehrung und Volkschristianisierung. Beides muß sie anstreben und miteinander verbinden [...]und] das ganze Volkstum in Christo erneuern.“ (Schmidlin 1923:243f. und vgl. Collet 1984:98f.).

⁴⁰ Vgl. Pieper 2000:1f.

⁴¹ Vgl. Delp 1985:I, 263. Der Text gibt einen Vortrag von 1941 wieder, den Delp während einer Konferenz zu 'Katholischer Männerarbeit' hielt. Sein Vortragsthema lautete: *Das Vertrauen in die Kirche*.

zu einem „missionarischen Dialog mit der Zeit“⁴² steht im Zusammenhang mit dem Vorwurf, dass die Kirche im Gespräch mit den Menschen ihrer Zeit eine „fremde Sprache“⁴³ spreche, die das Lehramt letztlich von den Menschen trenne. Für die Theologie stellt er ein beziehungsloses „Mißverhältnis zur allgemeinen geistigen Situation“⁴⁴ fest. Er wirft ihr Flucht in vergangene Zeiten und Angst vor der Wirklichkeit des Lebens und der Verantwortung vor. So fordert er einen Aufbruch aus innerkirchlichen Anliegen heraus und eine stärkere Bezugnahme auf „die grundsätzliche und auch für den Bestand der Religion wichtigere Wirklichkeit des Menschen überhaupt“⁴⁵. Insgesamt gelangt er zu folgendem Resümee:

„Wir sind Missionsland geworden. Diese Erkenntnis muß vollzogen werden. Die Umwelt und die bestimmenden Faktoren alles [sic] Lebens sind unchristlich. [...] Missionsland darf man nur betreten mit einem echten Missionswillen, das heißt mit einem Willen, an den anderen Menschen auf allen Wegen sich heranzupirschen und ihn zu gewinnen für Gott den Herrn. Defensive ist Verlust und Verzicht auf unser Eigentlichstes. [...] Wer aber denkt über die Bewahrung des schwindenden Volkes hinaus an die Eroberung, an die systematische und planmäßige Gewinnung der anderen Menschen?“⁴⁶

Zwei Aspekte lassen sich bislang bei Delp heraus Schälen. Zum einen findet sich bei ihm ein Verständnis von Mission, das als Ziel die Gewinnung der Menschen für Gott formuliert. Zum anderen stellt Delp die Beziehungsdimension missionarischen Handelns vor Augen. Er klagt den mangelnden Dialog und das beziehungslose Missverhältnis zwischen Kirche und Gegenwartsgesellschaft an. Damit überschreitet er den Bereich der bloßen Methodik der Wissensvermittlung ebenso wie die Vorstellung einer rein konfrontativen Begegnung zwischen Gesellschaft und Evangelium. In den Vordergrund rückt vielmehr die Frage nach den beziehungsmaßi gen Grundla-

⁴² Delp 1985:I, 276.

⁴³ Delp 1985:I, 75 und vgl. 276.

⁴⁴ Delp 1985:I, 277.

⁴⁵ Delp 1985:I, 278.

⁴⁶ Delp 1985:I, 280.

gen und Voraussetzungen, den sozialen Plausibilitätsbedingungen, um Menschen für eine vertrauensvolle Beziehung zur Kirche und darüber zu Gott gewinnen zu können.⁴⁷

Die Umwelt, die Delp in den Blick nimmt, ist das nationalsozialistisch beherrschte Deutschland. Delp skizziert eine gesellschaftliche Geisteshaltung der Modernität, die nach seiner Einschätzung im Nationalsozialismus ihren Höhepunkt erreicht hat und die einer kirchlichen oder christlichen Geisteshaltung deutlich widerspricht. Insbesondere thematisiert er die Entwertung und Entwürdigung des einzelnen Menschen, die Ermüdung des vertrauensfähigen Subjekts schlechthin, die Blindheit des modernen Menschen für Werte und die Entfernung des Menschen vom 'Ordo'.⁴⁸ Delp kennzeichnet die Menschen in der Moderne als totalitär⁴⁹, in sich selbst verschlossen und der totalen Verzweckung anheim gegeben⁵⁰, hochgradig individualistisch mit leerer 'Mitte'⁵¹, in totaler Immanenz lebend⁵² und dabei immer auf der Flucht in Unterhaltung und Sensation mit der Folge der 'Vermassung'.⁵³ Besonders bissig moniert er die anzutreffende bürgerliche Selbstzufriedenheit und Satttheit.⁵⁴

Im Ordo-Gedanken versucht Delp die ursprünglich von Gott gewollte Stellung des Menschen gegenüber Gott und in der Gesellschaft zu benennen. Der Ordo-Gedanke stellt damit ein Antiprogramm zum den Zeitgeist beherrschenden Totalitarismus dar. Diesem wirft er ein naturhaft-reduzier-

⁴⁷ Delp führt dazu aus: „Das Vertrauen, von dem hier die Rede sein soll, geht nicht direkt auf Gott, also es wird nicht vom Gottvertrauen an sich gesprochen. Es geht auch nicht direkt auf den historischen und verherrlichten Christus. Diese beiden Beziehungen sind in dem Vertrauen, um das es hier geht, enthalten, aber sie sind nicht das formale Objekt dieser Überlegungen. Es geht um ein Vertrauen zur Kirche, das heißt, um ein gleich näher zu erklärendes Verhältnis zur physischen und metaphysischen Wirklichkeit, die wir Kirche nennen.“ (Delp 1985:I, 263).

⁴⁸ Vgl. Delp 1985:I, 265ff.

⁴⁹ Vgl. Delp 1985:I, 286.

⁵⁰ Vgl. Delp 1985:I, 267f.

⁵¹ Vgl. Delp 1985:II, 145 und IV, 199.

⁵² Vgl. Delp 1985:I, 290.

⁵³ Vgl. Delp 1985:IV, 246 und vgl. dazu Zeigers Analyse in: Zeiger 1946.

⁵⁴ Vgl. Delp 1985:II, 217, 259 und IV, 217, 327.

tes Bewusstsein vor, in welchem das Leben nur einen Willen kennt, nämlich „den totalen und ausschließlichen Willen zu sich selbst.“⁵⁵ Im Widerspruch zu dem sich im Totalitarismus darstellenden Heroenmythos des modernen Menschen bemüht sich Delp um die Förderung eines Menschen, der als vertrauensfähiges Subjekt lebt. Allerdings verweist er gleichzeitig auf die Unansprechbarkeit des gegenwärtigen Menschen, dem jegliches Vertrauen,⁵⁶ für die wesentlichen Inhalte der christlichen Botschaft genommen sei.

Eine doppelte Ausrichtung des Missionsverständnisses bei Delp wird hier deutlich. Im Hintergrund seiner Missionsvorstellung steht die instruktionstheoretische Logik der Werbung für Wissensübernahme als Ausdruck der erfolgreichen Gewinnung des Menschen für Gott.⁵⁷ Allerdings ist diese Mission nicht voraussetzungslos. Sowohl hinsichtlich des Wissens selbst gibt es Widerstände zum gesellschaftlich herrschenden Wissen (Ordo-Gedanke gegen Totalitarismus) als auch und vor allem auf der Ebene der geistigen Ansprechbarkeit des Menschen für den Ordo-Gedanken. Die Schaffung von Plausibilitätsstrukturen, die eine Ansprechbarkeit der Menschen durch die Kirche wiederherstellen und dann eine Übernahme des kirchlichen religiösen Wissens ermöglichen, steht daher für Delp an erster Stelle der aktuellen missionarischen Verpflichtung der Kirche. Dabei versteht er den ersten Teil dieses Auftrags nicht nur als methodisches Vorspiel der eigentlichen Missionierung, sondern als integralen Bestandteil des missionarischen Wirkens der Kirche, die er hinsichtlich ihrer bestehenden Plausibilisierungspraxis heftig angreift.

Delp beklagt nämlich auch gegenüber der Kirche die Auswirkungen des Zeitgeistes, die dort schon ihre Früchte zu tragen begannen. So wirft er der Kirche schwindendes Selbstbewusstsein, Irrationalismus, Kollektivismus

⁵⁵ Delp 1985:I, 267.

⁵⁶ „Das naturhafte Selbstvertrauen, das dem Menschen nach dem Rückzug aus dem christlichen Ordo und der metaphysischen Ganzheit noch geblieben war, wurde endgültig erschüttert. [...] Ergebnis dieser Entwicklung ist der wirklich trostlose und innerlich haltlose Mensch.“ (Delp 1985:I, 270).

⁵⁷ Einige Textpassagen lassen kommunikationstheoretische Aspekte in Delps wissensbezogenem Missionsverständnis durchscheinen. Bei näherer Betrachtung handelt es sich hier aber um situationsbezogene Anpassungen des im Großen und Ganzen durchgehaltenen Instruktionwissens. Vgl. Delp 1985:I, 275-282.

mus, Pessimismus und Tragizismus vor und klagt das Schweigen der Kirche, die Ausflucht in die Vergangenheit und den Rückzug in innerkirchliche Themen in der gegenwärtigen Zeit an.⁵⁸ An diesem Punkt gelangt er zu einer weiteren klaren Kritik an der Kirche und ihrer Verantwortung für die Gesellschaft: „Eine kommende ehrliche Kultur- und Geistesgeschichte wird bittere Kapitel zu schreiben haben über die Beiträge der Kirchen zur Entstehung des Massenmenschen, des Kollektivismus, der diktatorischen Herrschaftsform usw.“⁵⁹

Der Vorwurf Delps trifft die Kirche hinsichtlich ihrer bloß binnenorientierten Konservierungssorge für das religiöse Wissen. Eine missionarische Relevanz der sozialen Plausibilisierungshilfen des christlichen Glaubens macht er bei der Kirche nicht aus. Vielmehr enttarnt er die Binnenorientierung der Kirche als eine weitere Verstärkung der wider Gottes Heilswillen wirksamen Wissens- und Herrschaftsstrukturen in der Welt.

Vor dem Hintergrund seiner pessimistischen Zeitgeist-Diagnose umreißt Delp aber auch, wie er sich eine missionarische Gewinnung und Eroberung vorstellt: Sein Ansatz geht vom Verlassen kirchlicher Binnenräume und der Annahme der gesellschaftlichen Herausforderungen aus, das heißt, er sieht missionarisches Handeln der Kirche nicht in der ihm leidlich bekannten Praxis einer rückwärtsgewandten Restauration der Verhältnisse, sondern darin, die Situation der Menschen anzunehmen, um von dort aus das Beste zu erreichen. „Unsere Aufgabe ist es, dem Menschen, den viele für verloren halten, nachzugehen und aus allen Situationen das Bestmögliche herauszuholen.“⁶⁰ Ihm steht deutlich vor Augen, dass es als Voraussetzung zur Taufe zunächst einmal menschenwürdiger Verhältnisse bedarf, die zu erlangen die Kirche sich einzusetzen habe. „Was helfen alle Proteste und alle Einsätze um spezifisch christliche oder kirchliche Eigentümlichkeiten, wenn vor unseren Augen der Mensch entwürdigt wird und auf eine Stufe des Daseins herabgedrückt wird oder herabsinkt, auf der es ihm unmöglich ist, christliches Leben und christliche Ordnungen zu vollziehen?“⁶¹

⁵⁸ Vgl. Delp 1985:I, 264f. und 270-275.

⁵⁹ Delp 1985:IV, 318f.

⁶⁰ Delp 1985:I, 280f.

⁶¹ Delp 1985:I, 281.

Delps missionarischer Entwurf für Deutschland nimmt hier eine betont kontextuelle Ausrichtung ein, an der sich das 'Eigentlichste' der Kirche, ihr missionarisches Handeln, zu bewähren hat. Das Missionsverständnis Delps überwindet nicht nur die Vorstellung einer bloßen 'Kirchenreproduktion', sondern es geht einem kirchlichen Aufbau insgesamt erst einmal voraus. „Wie will die Kirche den Christen retten, wenn sie die Kreatur, die christlich werden soll, im Stich läßt?“⁶² Schließlich fasst er zusammen:

„Auf die Dauer ist nur der Christ Mensch. Das heißt aber zugleich: Mit dem Menschen stirbt der Christ. Für unsere konkrete Verantwortung heißt dies aber, daß der Kampf um die Freiheit und Geistigkeit des Menschen, der Kampf um eine echte, saubere Kultur, nicht nur Möglichkeitsanliegen der Kirche sind, sondern grundlegende Rechte und Pflichten, nicht nur der kirchlichen Menschen, sondern auch der kirchlichen Ämter.“⁶³

Das Missionsverständnis Delps zeigt hier einen dezidiert am Gedanken der Heilssendung der Kirche orientierten, welt- und menschenbezogenen Charakter;⁶⁴ „dies nicht aus ekklesialem Imperialismus oder missionarischer Gewalttätigkeit, sondern um einer gerechteren Welt willen und zur Wahrung wie Wiederherstellung der Würde jedes Menschen und aller Kreatur.“⁶⁵ Bemerkenswert ist zudem, dass Delp sowohl Laien als auch Amtsträger in die missionarische Pflicht nimmt. Rechte und Pflichten zur missionarischen Aufgabe fallen allen Menschen in der Kirche zu.

Eine Rezeption Delps hinsichtlich seiner missionstheologischen, zeit- und kirchenkritischen Überlegungen ließ lange auf sich warten.⁶⁶ Insbe-

⁶² Delp 1985:I, 279.

⁶³ Delp 1985:I, 282. Delp fährt fort: „Die Bindung an diese Aufgaben ist eine Bindung aus der Verantwortlichkeit, die wir dafür tragen, daß das Anlitz [sic] Gottes in der Kreatur bleibe.“ (Ebd.).

⁶⁴ „Daß der Mensch wieder Mensch wird, bedeutet für Alfred Delp, daß die religiösen, das sind die an Gott gebundenen Menschen, zu dem Menschen gehen, der an der Straße liegt in psychischer und physischer Not und Ausgesetztheit.“ (Bertsch 1986:113 und vgl. Fuchs 1986b:120-143).

⁶⁵ Vgl. Fuchs 1986b:139f.

⁶⁶ Vgl. Fuchs 1986a:12.

sondere Gotthard Fuchs macht auf den inneren Zusammenhang von diakonalem und missionarischem Handeln bei Delp aufmerksam, wenn er „eine radikal diakonische Kirche, die sich der orientierungslosen und suchenden Mitmenschen mit apostolischer Kraft annähme“⁶⁷ als dringende Forderung Delps herausstellt. Fuchs skizziert Delps umfassende Analyse von Gesellschaft und Kirchen sowohl in ihrer optimistisch bejahenden wie auch in ihrer pessimistischen Sichtweise. Schließlich fasst er zusammen:

*„Die Kirchen scheinen sich vielmehr durch die Art ihrer historisch gewordenen bürgerlichen Lebensweise im Wege zu stehen. Eine radikale Bekehrung zu einer nicht mehr bürgerlichen, missionarischen Frömmigkeit tut not, wobei es für Delp sehr fraglich ist, ob Christen und Kirchen aus sich heraus zu solcher Umkehr in die gesellschaftliche Diakonie (und Prophetie!) noch fähig sind.“*⁶⁸

Wichtig für ein Verständnis der Missionsvorstellung Delps ist die Weise der Verbindung von Mission als 'Gewinnung der Menschen für Gott' und Mission als 'diakonischer Zuwendung zum Menschen'. Delp wendet sich nicht vom instruktiven Konzept – das auch die Wissensverbreitung einschließt – ab, aber er berücksichtigt die kontextuellen physischen, psychischen, sozialen und politischen Voraussetzungen der Plausibilisierung einer Übernahme des christlichen religiösen Wissens. Diese Berücksichtigung kommt nicht nur methodisch zur 'eigentlichen' Mission hinzu, sondern ist in ihrer praktischen Realisierung selbst schon Ausdruck und Konsequenz des Wissens, für dessen Plausibilisierung geworben werden soll. Insofern lässt sich der diakonale Dienst am Menschen als Zeugnis verstehen, als integraler Aspekt der Mission, die ihre Vollendung in der Übernahme der Instruktion, der endgültigen Gewinnung des Menschen, findet.

Auch die Rolle der Kirche als Trägerinstitution des religiösen Wissens wird von Delp prägnant umrissen. Delps Kirchenverständnis sieht Kirche (in ihrer amtlichen Verfassung) und den 'kirchlichen Menschen' weniger als Teil der Instruktion denn als vertrauenswürdigen Beleg ihrer Wirksam-

⁶⁷ Fuchs 1986b:130.

⁶⁸ Fuchs 1986b:131.

keit.⁶⁹ Der Vertrauensverlust der Kirche liegt für ihn darin, dass Kirche mehr und mehr als statisches Moment der Instruktion mit der Aufgabe der Konventionsbewahrung und weniger als gesellschaftlich relevante Zeugnisinstitution sichtbar wird. In der Sichtweise Delps müsste die Kirche ihrer missionarischen Bestimmung untergeordnet sein.

Delps missionarischer Ansatz soll im Folgenden noch etwas genauer untersucht werden. Zunächst gilt es noch einmal den Blick zurück zu wenden in die Jahre vor dem Zweiten Weltkrieg, in denen Delp seine Gedanken zur Sendungsaufgabe der Kirche in Deutschland formuliert hat. Den spezifischen Ausgangspunkt seiner Überlegungen bildet der Hintergrund seiner Erfahrung im Widerstand gegen das nationalsozialistische Regime. Im Kreisauer Kreis wirkte Delp ab 1942 mit, 1945 wurde er in Berlin hingerichtet.⁷⁰

Alexander Groß hat gezeigt, wie sehr der Widerstand von Katholiken gegen die nationalsozialistische Herrschaft auch Widerstand gegen die Strategien und Aussagen der katholischen Kirche in Deutschland bzw. gegen Papst und Bischöfe war.⁷¹ Dennoch stellt Groß ebenso fest, dass der Widerstand gegen die kirchliche Verhaltensweise nicht die positive Haltung gegenüber der Kirche insgesamt beeinflusst hat. So gab es unter den katholischen Widerständlern „keine Vorstellungen oder Erwartungen an eine andere Ordnung und Struktur der Kirche.“⁷² Diese Spannung zwischen kirchlicher Verbundenheit und Treue einerseits – nicht umsonst überschrieb Delp seinen Vortrag: *Das Vertrauen in die Kirche* – und christlich motiviertem Widerstand gegen Staat und Kirche(nleitung) andererseits wird im Vortrag Delps deutlich. Seine Kritik an der Kirche lässt sich jedoch als Versuch

⁶⁹ Dass diese Vorstellung von Kirche nicht der Realität entspricht, macht den Grundzug seines Vortrags aus. „Wir haben ehrlich von der Krise gesprochen, in der der christliche Mensch dieser Tage sich befindet und durch die er nicht befähigt ist, weder den Mitchristen noch den unchristlichen Menschen ein Vertrauen zur Kirche zu vermitteln. Wir wollen ebenso ehrlich von den Hindernissen sprechen, die die objektive Kirche dieser Erweckung eines Vertrauens bereitet.“ (Delp 1985:1, 274).

⁷⁰ Vgl. Groß 2000:56.

⁷¹ Vgl. Groß 2000.

⁷² Groß 2000:47.

interpretieren, ihre Mängel in Aspekten zu sehen, die zum Eigentlichen der Kirche, das unangetastet bleibt, eher äußerlich hinzutreten. Delps Kritik an der 'Bürgerlichkeit' der Kirche, an der Lähmung durch die Einflüsse des Zeitgeistes, lassen ihn von einer im Kern guten Ordnung der Kirche ausgehen. Nicht die Kirche steht im Verdacht, sondern die äußeren Einflüsse, die sich auf ihr Handeln auswirken. So gilt auch für ihn die Aussage von Alexander Groß: „Selbst die katholischen Widerstandskämpfer im sogenannten Dritten Reich konnten von einer 'heiligen Kirche' als dem fortlebenden Christus reden und darin die Überzeugung ihrer Kirchentreu zum Ausdruck bringen.“⁷³

Im Verhältnis Delps zur Kirche zeigt sich eine solche grundsätzliche Ergebenheit ihr gegenüber.⁷⁴ Sein politisches Widerstandshandeln, das ihn ausdrücklich auch zu einer kirchenkritischen Meinung führt, zwingt ihn hier zu einer Mystifizierung der 'eigentlichen' Kirche, um die kognitive Dissonanz zu verarbeiten.⁷⁵ Hier wird die ekklesiologische Spannung besonders spürbar, welche sich zwangsläufig zwischen einer instruktionstheoretischen Theologie einerseits und andererseits einer Mission, die zum Ausbruch aus den Plausibilitäts- und Unterhaltungsstrukturen der Institution auffordert, aufbaut.

Die Analyse des nationalsozialistischen Regimes und des dieses bedingenden Zeitgeistes der Moderne impliziert für Delp die Feststellung, dass die Kirche als Ganze von der aktuellen Situation herausgefordert sei. Der Bezug der Kirche zur Welt, die Betonung ihrer Verpflichtung gegenüber

⁷³ Groß 2000:47.

⁷⁴ Zwar äußert sich Delp gerade im Bezug auf das Lehramt durchaus kritisch und erhebt die Forderung nach Überwindung 'unechter Überzeitlichkeit' der Verkündigung (vgl. Delp 1985:I, 275f.), aber wie schon Pieper kommt er letztlich nicht über die Vorstellung einer kulturadäquaten Übersetzungsleistung hinaus. Delps Wahrnehmung der Kultur macht (in seinen positiveren Aspekten) insgesamt den Eindruck, Kultur sei ein unbedingt ernstzunehmendes Gegenüber bei der Behauptung der eigenen Position. Vgl. Delp 1985:I, 275-278. Allerdings kommt bei Delp dabei die Kultur selbst mehr als aktiv anfragende Dialogseite zu Wort als bei Pieper, weshalb für Delp nicht mehr allein eine Akkommodationshaltung, sondern schon eine vorsichtige Akkulturationsposition erkennbar wird. Vgl. Collet 2002:174 und 213f.

⁷⁵ Vgl. Delp 1985:I, 263f. und 271.

den Menschen, stellt die Grundausrichtung seiner Überlegungen dar. Hier verankert er die Rede von einer missionarischen Praxis der Kirche.

Die gesellschaftliche Zielvorstellung, formuliert im Ordo-Gedanken, die Delp umrissen hat, mag heute vielleicht als antimodern und sozialromantisch interpretiert werden; im Kontext der Erfahrung nationalsozialistischer Gestaltung der Moderne und im Widerspruch dazu bleibt Delps Ansatz jedenfalls ein prophetischer Ausdruck der weltzugewandten Heilssendung der Kirche.⁷⁶ Dies heißt auch, dass der missionarischen Tätigkeit der Kirche ein kognitives Anti-Programm zum kontextbeherrschenden Wissensmuster zugrunde liegt. Es kristallisiert sich damit heraus, dass Mission im Sinne Delps als bewusst vollzogenes, konfliktives Handeln zu verstehen ist, als ein Handeln im Widerstand zu herrschenden Prinzipien. Konkret und praktisch wird dieses konfliktive missionarische Engagement als Einsatz für die Menschenwürde der Niedergedrückten beschrieben. Die von Fuchs skizzierte Synthese von Diakonie und Mission⁷⁷ ist damit nicht nur im Sinne karitativer Gutmütigkeit zu verstehen, sondern im Sinne einer Option, die angesichts der herrschenden Interessenlagen und Machtkonstellationen in Konflikten Partei ergreift oder auch Konflikte deutlich macht, sie in diesem Sinne 'provoziert' und auszutragen bereit ist.⁷⁸

Als wichtigste Merkmale des Missionsverständnisses Delps können die folgenden Punkte gesehen werden:

Missionarisches Handeln macht als Heilssendung der Christen und Christinnen ihre zentrale Verantwortung aus.⁷⁹ Dieses Handeln verortet Delp als geschichtliches Handeln im Kontext der Kirche. Daher hat diese als

⁷⁶ Vgl. zu den Überlegungen des Kreisauer Kreises für die Zeit nach dem Nationalsozialismus (Delps Modell des am Naturrecht orientierten 'personalen Sozialismus' auf der Grundlage einer rechristianisierten Gesellschaft) Bleistein 1995.

⁷⁷ Vgl. Fuchs 1986b:130.

⁷⁸ Delp war in diesem Sinne immer stärker bereit, die extreme Konfliktivität in der Auseinandersetzung mit der Nazi-Diktatur aufzunehmen. „Nach anfänglichem Zögern tendierte er im Jahr 1944 immer mehr zum moralischen Recht des Tyrannenmordes. Die meisten Kreisauer, so auch P. Delp, waren eng in die Vorbereitungen zum 20. Juli 1944 einbezogen. Nach seiner Verhaftung wurde er wegen Hoch- und Landesverrat zum Tode verurteilt und am 2.2.1945 ebenfalls in Plötzensee hingerichtet.“ (Groß 2000:56).

⁷⁹ Vgl. Delp 1985:I, 282f.

geschichtliche Größe ihren Heilsauftrag in einem konkreten Weltbezug verantwortlich zu gestalten. Die Kirche kann vor dem Gericht der Geschichte zur Rechenschaft gezogen werden, wenn sie sich ihrem Auftrag entzieht. Eine Kirche, die nicht missionarisch ist, wird mitschuldig an gesellschaftlichen Entwicklungen, die dem Willen Gottes entgegenlaufen.⁸⁰

Die konkrete Form des missionarischen Handelns macht Delp abhängig von den Lebensbedingungen der Menschen, denen die Kirche begegnet. So nimmt er zum einen den herrschenden Zeitgeist zum Anlass, einen missionarischen Dialog der Kirche mit der Welt zu verlangen. Zum anderen stellt er physisches und psychisches Leid der unterdrückten Menschen in den Vordergrund der missionarischen Aufmerksamkeit der Kirche. Nicht das institutionelle Interesse kirchlicher Selbstreproduktion, sondern die Heilsendung als diakonischer Dienst an den Schwachen beschreibt Delp als missionarischen Primat, den der Kontext der erschwerten Möglichkeiten, der Kirche zu vertrauen, erfordert.

Diese missionarisch-diakonale Option für die Unterdrückten ordnet Delp dem Heilswillen Gottes zu. Der Heilswille, welcher der kirchlichen Sendung vorausgeht, tritt in Opposition zu der geschichtlich herrschenden Ideologie. So finden sich Christinnen und Christen, die sich auf ihn berufen, in Opposition zur herrschenden Macht wieder. Mission wird als konfliktives Handeln verstanden. Sie geschieht im Widerspruch zu den Interessen, die dem Willen Gottes zuwider laufen. Hier liegt der verbindende Aspekt der oben angedeuteten Missionsformen der Diakonie und des Dialogs. In seiner Forderung nach Dialog zeigt sich weniger ein Interesse an bloßer akademischer Auseinandersetzung als vielmehr ein Bewusstsein vom Zusammenhang der herrschenden Ideologie mit der Tatsache der Unterdrückung vieler Menschen. Die missionarische Zuwendung zum benachteiligten Menschen lässt sich bei Delp nicht von politischem Widerstand trennen.

Die konfliktive Dimension der Mission scheint vorsichtig auch gegenüber der Kirche durch. Zwar stellt Delp nicht die Ordnung der Kirche an sich in Frage,⁸¹ aber durch die Verpflichtung der Kirche auf ihre Sendung

⁸⁰ Vgl. Delp 1985:I, 271.

⁸¹ Vgl. Delp 1985:I, 274.

in der je vorliegenden konkreten geschichtlichen Situation zeigt er doch die Gefahr und die Realität kirchlicher Mitschuld auf. Die Konfliktivität der Mission, bezogen auf die verfasste Kirche, ist in diesem Sinne bis heute in der entpolitizierenden Weise der kirchlichen Märtyrererinnerung spürbar. So werden die christlichen Widerständler der nationalsozialistischen Zeit als 'reine Glaubenszeugen' kirchlich vereinnahmt, ohne die politischen Implikationen ihres Handelns gleichermaßen als Maßstab für die Sendungsaufgabe der Kirche zu begreifen.⁸² Während der 'Opfertod für den Glauben' kirchliche Wertschätzung bekommt, ist Martyrium als Folge einer 'Option für die Opfer' innerkirchlich umstritten.⁸³

Schließlich lässt sich das Missionsverständnis Delps auch noch im Sinne einer prophetischen Praxis verstehen. Während das diakonale Handeln bei Delp immer auch als prophetische Ansage eines den herrschenden Mächten widersprechenden Gotteswillens verstanden werden muss, ist es gleichermaßen auch prophetisches Zeugnis gegen eine in bürgerlichen Konventionen befangene Kirche.⁸⁴

Insgesamt versucht Delp, die Beziehungslosigkeit des religiösen Instruktionswissens der Kirche zur Gesellschaft durch eine diakonische, prophetische, dialogische und konfliktive Praxis des Zeugnisses von Christen, Christinnen und der amtlichen Kirche zu überwinden. Dazu löst er die Kirche weitgehend aus dem ansonsten unangetasteten Instruktionsskorpus heraus, stellt sie in eine funktionale Unterordnung zur Instruktion und versucht und fordert eine Vermittlung des religiösen Wissens über eine situationsbezogene Zeugnispraxis der Kirche. Die Schwierigkeiten der Vermittlung des religiösen Wissens selbst werden nicht als kognitive Herausforderung im Sinne des Versuchs der Überwindung kognitiver Dissonanzen gesehen,

⁸² Vgl. Groß 2000:67ff.

⁸³ „Das Martyrium – Opfertod für den Glauben oder Option für die Opfer?“ (Groß 2000:67). Ludger Weckel fasst die missionarische Dimension des Martyriums, die sich in der am Reich Gottes orientierten Heilssendung ausdrückt, folgendermaßen: „Die Märtyrerinnen mit ihrer Orientierung an der Überwindung des vorzeitigen, gesellschaftlich vermeidbaren Todes verweisen auf das Wesentliche des Gotteswillens in der Geschichte: Die Gerechtigkeit des Gottesreiches besteht darin, daß die Armen leben.“ (Weckel 1998:293f.).

⁸⁴ Vgl. Fuchs 1986b:131.

sondern mittels sozialer Plausibilisierung ausgeglichen. Damit wird eine Auseinandersetzung mit den Grundlagen der Konstruktion des kirchlichen religiösen Wissens umgangen.

Die pessimistischen Anteile der Zeit-(Geist-)Diagnose Delps weisen eine hohe Ähnlichkeit zu denen des Jesuiten Ivo Zeiger auf, der 1948 die Rede von Deutschland als einem Missionsland wieder aufnehmen wird. Wenngleich die Analysen der Moderne bzw. des modernen Menschen bei Delp und Zeiger Parallelen aufweisen, so lassen sich doch auch Unterschiede hinsichtlich der Bewertung und der Zusammenhänge mit der Mission und ihrem Verständnis ausmachen. Um diese genauer zu betrachten, soll zunächst der Ansatz Zeigers umrissen werden.

1.3 Ivo Zeiger

Dass „Deutschland als rufendes Missionsland vor uns liegt“⁸⁵, stellt die Spitzenaussage Ivo Zeigers dar, die er in einem Vortrag auf dem Deutschen Katholikentag in Mainz 1948 ausspricht. Dieser Feststellung geht eine dreifache Analyse der Situation im Nachkriegsdeutschland voraus. Zunächst beschreibt er ein verändertes geografisches Bild der Kirche. Dann nennt er die schlechte materielle⁸⁶ und schließlich die geschwächte innere Situation der Gemeinden.

Zur geografischen Lage hält er fest, dass die Kirche durch Industrialisierung, nationalsozialistisch geförderte Binnenwanderung, Krieg und vor allem Vertreibungen die mit dem 1648 geschlossenen Westfälischen Frieden definierten konfessionellen Gebietsbesitzstände verloren habe.⁸⁷ „Durch Gottes Zulassung ist unsere territoriale Kircheneinheit zerstört, die Ge-

⁸⁵ Zeiger 1948:35 (der Vortrag findet sich auch in Zeiger 1948/49a) und vgl. Zeiger 1947/48:241-252. In einer 1998 erschienenen Darstellung des Katholikentages von 1948 wird zwar die Rede von Zeiger rezipiert, allerdings wird der missionarische Aspekt nur am Rande erwähnt. Vgl. Rommel 1998:129-132.

⁸⁶ Die materielle Lage der Gemeinden wird nicht ausführlich analysiert. Sie erscheint 1948 angesichts der Kriegsfolgen evident.

⁸⁷ Vgl. Zeiger 1948:26f. und Zeiger 1947/48:241ff. und vgl. dazu eine ähnlich lautende Analyse von Otto B. Roegele in: Roegele 1948/49:209-215.

schlossenheit unserer Gemeinden durchbrochen, die Schutzmauern unseres katholischen Eigenheims sind niedergelegt.“⁸⁸ Zeiger kennzeichnet diese neue Situation als Diaspora, als Zerstreuung der Samenkörner Christi.⁸⁹ Er stellt fest, dass unter diesen neuen Umständen die alte kirchlich-konfessionelle Handlungsmaxime der Besitzstandswahrung, im Sinn von Milieufestigung, nicht mehr aufrechtzuerhalten sei.⁹⁰ Vielmehr gehe es darum, „Samenkorn Christi, Sauerteig unseres Volkes“⁹¹ zu werden.

In seinem zweiten Analyseschwerpunkt wendet er sich der inneren Situation der Gemeinden zu. Hier nutzt er als Kriterium unterschiedliche Kategorien; einmal nennt er Offenheit für christliches Leben, einmal Katholizität im Sinn von Kirchlichkeit, dann die Qualität der öffentlichen Haltung einzelner. Zeiger zeichnet ein differenziertes Bild der Gemeinden, um die komplexe Lage des aktuellen Katholizismus zu schildern, angesichts dessen eine Haltung unangemessen sei, welche auf 'Noch-Katholiken' setze und stetige Einbußen an aktiven Kirchenmitgliedern quasi schicksalhaft erdulde.⁹²

Im Blick auf die kulturell-geistige Situation der Zeit verweist er auf die Phänomene der Verstärkung, der alles durchdringenden Denkart des Modernen und Technischen, der Vermassung und der Reizüberflutung⁹³. Er kritisiert die demgegenüber veralteten Handlungsweisen der Kirche. Als Erbe aus den zurückliegenden Jahren weist er kritisch auf den kirchlichen Rückzug ins Religiöse hin. Diese Haltung führe zu einem Doppelleben: Die religiösen (liturgischen) Inhalte kämen zwar noch aus dem kirchlichen

⁸⁸ Zeiger 1948:27.

⁸⁹ Zeiger möchte den Diasporabegriff nicht in seiner konfessionalistischen Bedeutung lesen. Ihm geht es um die Gefährdung der vereinzelt Katholiken. Vgl. Zeiger 1948:29.

⁹⁰ Vgl. den Bericht der Herder Korrespondenz über einen Zeiger-Vortrag in Frankfurt. „Erforderlich ist ein neues Missionssystem, das über das Bewahren- und Erhaltenwollen hinausgeht, denn alle Geschäftigkeit, das alte Haus zu kitten, ist vergebens.“ (Herder Korrespondenz 1947/48:155-156) Noch schärfer formuliert Roegele: „Erhaltung-
Seelsorge ist Selbstmord der Kirche.“ (Roegele 1948/49:231 und vgl. 205).

⁹¹ Zeiger 1948:29 und vgl. 27ff.

⁹² Vgl. Zeiger 1948:29f. Zeiger wendet sich auch hier gegen ein seelsorgliches Besitzstandsdenken, insbesondere wo es an Ergebnissen politischer Wahlen voreilig bemessen wird.

⁹³ Zeiger spricht vom 'filmisch' gewordenen Menschen. Vgl. Zeiger 1948:32. Eine ähnlich pessimistische Sicht der Kultur skizziert Zeiger schon in: Zeiger 1946:13ff.

Raum, politische, geistige und ethische Orientierung werde dagegen außerkirchlich erworben.⁹⁴

Insgesamt bezieht er die Gesellschaft einer Oberflächlichkeit, welcher ihr den Zugang zu religiös-geistiger Ansprechbarkeit in der Tiefe verstelle. In dieser Perspektive sieht er auch die Kirche bedroht. „Damit aber schwindet in einer ganz tiefen Schicht der Besitzstand unserer Kirche. [...] Hier werden die Fundamente verschoben.“⁹⁵

Die von Zeiger dargestellte Krisensituation wird vor allem als Krise der religiösen Institution selbst gesehen, die geografisch, materiell und in ihrem Milieuzusammenhang, ihrem traditionellen Plausibilisierungssystem, geschwächt ist. Die Institution Kirche steht im Mittelpunkt der Betrachtung. Von diesem Zentrum aus wird konstatiert, dass die Rahmenbedingungen der 'geistigen Ansprechbarkeit' grundlegend ins Wanken geraten seien. Zeigers Feststellung trifft ebenso sehr die Menschen innerhalb der Kirche wie diejenigen außerhalb.

Vor diesem Szenario spricht er von Deutschland als rufendem Missionsland. Sein Missionsverständnis wird im Folgenden nachgezeichnet.

Zeiger bringt in seinen Ausführungen den Begriff Missionsland – Mission wird klar geografisch definiert – oft in Verbindung mit dem Begriff Diaspora. „Deutschland ist ein Missionsland geworden. Uns ist im Flüchtlingsproblem eine Diaspora zugewachsen mit geradezu beängstigender Seelennot.“⁹⁶ Er versteht den Diasporabegriff „im weiten Sinn des Wortes“⁹⁷ und nicht als „einen Angriff auf den Besitzstand fremder Konfessionen. Viel vordringlicher ist zuerst die Rettung, ja die Wiedergewinnung unserer eigenen Gefährdeten und Verlorenen.“⁹⁸ Neben dieser Dimension der Wiederge-

⁹⁴ Vgl. Zeiger 1948:30ff. und vgl. Roegele 1948/49:231.

⁹⁵ Zeiger 1948:35.

⁹⁶ Zeiger 1948:35 und vgl. 35f. Siehe auch die Beispiele und Zahlen, die die Diasporasituation verdeutlichen: Roegele 1948/49:215-220.

⁹⁷ Zeiger 1948:28.

⁹⁸ Zeiger 1948:29 und vgl. Zeiger 1947/48:250. „Auch Deutschland ist Missionsland geworden, und zwar in einem doppelten Sinn: räumlich und geistig. Der Abfall nach 1933 und 1945 hat gezeigt, daß die Christen eine Minderheit sind. Es gibt keine konfessionellen Besitzstände mehr, aber ein Millionenheer von Diaspora-Katholiken, denen

winnung steht in Zeigers Rede auch die Dimension des Auftrags Christi, Samenkorn oder Sauerteig in der Welt zu sein. Zeiger fragt: „Ist der deutsche Katholik diasporareif, nicht nur in dem Sinn, daß er durchhält, sondern daß er die positive Seite der neuen Diasporalage sieht und meistert? Mit anderen Worten: Fühlt er sich als Samenkorn Christi, das aufgehen und unsere Erde erfüllen soll?“⁹⁹

Durch den Milieuverlust sieht Zeiger den deutschen Katholizismus in eine missionarische Situation gestellt, in der die einzelnen Christen – nicht mehr die geschlossene Kirche als starke Gemeinschaft – Träger kirchlichen Handelns sein müssen. Er spricht von 'Innenmission', die ebenso Herzensanliegen Jesu Christi sei wie die 'Aussenmissionen'.¹⁰⁰ Inhaltlich geht es in der Innenmission um Hilfe für die Glaubensbrüder in den Diasporasituationen. Diese wird jedoch ausschließlich als Hilfe zum Aufbau einer katholisch-kirchlichen Infrastruktur pastoraler Versorgung beschrieben. Zeiger macht auf den Mangel an Priestern, Schwestern, Pfarrhelfern, Kirchen, Kapellen, Beträumen, Seelsorgsstationen, Einrichtungsgegenständen, Paramenten, Büchern, Katechismen, Gebetbüchern, Bibeln, Essen und Geld aufmerksam.¹⁰¹

Zeigers Missionsverständnis berührt die Frage der missionarischen Begegnung zwischen Kirche und Gesellschaft kaum. Zwar wird mit der Samenkornmetapher auch eine missionarische Ausstrahlungshaltung in Betracht gezogen; allerdings bleibt dieser Ansatz wenig konkret, während die Sorge um die institutionelle Infrastruktur im Vordergrund steht.

die Diaspora-Reife fehlt und die unter denkbar ungünstigen geschichtlichen, materiellen, personellen und psychologischen Voraussetzungen einer ordentlichen Seelsorge noch nicht zugeführt werden können.“ (Roegel 1948/49:228).

⁹⁹ Zeiger 1948:28.

¹⁰⁰ Vgl. Zeiger 1948:35. Auch dort, wo im Plural von Missionen gesprochen wird, wird der geografische Aspekt des Missionsverständnisses deutlich.

¹⁰¹ Vgl. Zeiger 1948:35ff. Zeiger setzte sich auch praktisch für eine diaspora-taugliche Infrastruktur ein, so zum Beispiel durch die Unterstützung des 'Bischof-Kaller-Liebeswerkes'. Vgl. Herder Korrespondenz 1948/49d:345f. Unter Berufung auf die Missionsland-Thematik Zeigers wird auch die Sicherung eines Diasporaseminars in Königstein vorangetrieben. Vgl. Herder Korrespondenz 1948/49e:437f.

Schließlich sind auch die Missionsmethoden aufschlussreich, die von Zeiger benannt werden: Ausgehend von der materiellen Not der Kirche nennt er Armut und Bescheidenheit als notwendige Herausforderung. Hier fällt Zeigers offensichtliche Identifizierung einer armen Kirche mit Missionskirche auf. „Missionssituation erfordert Missionsmethoden: Das heißt erstens: arbeiten in Armut, arbeiten mit bescheidenen Mitteln. Wir sind arm geworden [...] Wir müssen arm und bescheiden wieder von vorne anfangen, wie eine Missionskirche.“¹⁰²

Als zweite Missionsmethode verlangt er soziale Aufgeschlossenheit innerhalb der katholischen Kirche. Hier geht es ihm um eine Hierarchie der Finanzausgaben, die sich an den Notwendigkeiten des kirchlichen Neuaufbaus besonders in den Diasporagebieten orientieren soll. Soziales innerkirchliches Verhalten und Liebe werden dabei nicht im Sinne von Diakonie verstanden, sondern im Sinne innerkirchlicher Solidarität bei der Lastenteilung.

Auch die dritte Missionsmethode zielt auf den Neuaufbau des deutschen Katholizismus. Dies gilt materiell für „alle jene notwendigen Einrichtungen, auf denen nun einmal die Seelsorge auch stehen muß“¹⁰³ und ebenso auch rechtlich. Hier bezieht sich Zeiger auf die rechtliche Grundlage der Kirche in Deutschland. Auffällig ist seine deutliche Kritik an der Selbstbeschränkung der Kirche auf das Religiöse. Bei genauerer Betrachtung findet man aber kein Wort für eine weltoffene oder politische Kirche. Vielmehr meint er 'Grenzfragen' der institutionellen Kirche, die die Unabhängigkeit der Kirche gegenüber dem Staat, der Politik und dem Recht behandeln. Materieller und rechtlicher Neuaufbau der Kirche sind somit ausschließlich auf institutionelle Sektoren der katholischen Kirche bezogen.¹⁰⁴

Am Ende der Erörterungen zur Missionsmethode wendet sich Zeiger dem 'eigentlich Missionarischen' zu, dem „apostolischen Ringen um die Seelen.“¹⁰⁵ Hier kritisiert er die Theorien hinter dem Apostolatshandeln

¹⁰² Zeiger 1948:36. „Es [Deutschland] ist im echten Sinn Missionsland, d.h. Seelsorgegebiet, wo es von Grund auf neu zu beginnen gilt, und zwar unter den ärmlichsten Bedingungen.“ (Zeiger 1947/48:245).

¹⁰³ Zeiger 1948:37.

¹⁰⁴ Vgl. Zeiger 1948:37f.

¹⁰⁵ Zeiger 1948:38.

von Priestern und Laienaposteln. So seien Programme und Schrifttum zum Apostolat der Kirche weit entfernt von der Lebenspraxis. Anstelle spekulativer weitbogiger „Brücken ins Nichts [...] fordert er] die schlichte Brücke zu den Seelen.“¹⁰⁶ Außer der Kritik an einer modernitätstypischen Funktionalisierung des Menschen weist Zeiger aber keine konkreten Neuansätze auf.

Zum Abschluss verlangt er „den Stolz und den Mut von Eroberern“¹⁰⁷, denn es gelte, das deutsche Volk für Christus zu erobern.¹⁰⁸ Die bezeichneten Missionsmethoden – der Begriff Missionsherausforderungen würde Zeigers Absicht besser treffen – offenbaren ein kirchen- und institutionszentriertes Missionsverständnis. Zeiger ist weitsichtig genug, um eine einfache Kopie des schon kränkelnden katholischen Vorkriegsmilieus nicht zu fordern. Dennoch kommt er kaum über eine Haltung hinaus, die sich als Versuch einer taktisch angepassten Neubelebung der alten Strategie katholischer Modernitätsverweigerung bezeichnen ließe.¹⁰⁹

Auffällig ist die nahezu völlige Ausblendung einer Missionsvorstellung, die den eigenen kirchlichen Tellerrand überwindet. Zwar wird vom Kampf um die Seelen und von der Eroberung des deutschen Volkes gesprochen; beide Aspekte bleiben aber peripher und erscheinen nur als eventuelle Ausläufer einer primären innerkirchlichen 'Mission'.

Die bei Zeiger nicht realisierte Verknüpfung der Analyse der Lebensumstände der Menschen mit der Bestimmung kirchlicher Sendung kann ihn schließlich veranlassen, das Kirchenbild und das Selbstverständnis des Katholizismus von einer kritischen Nachkriegsrevision zu verschonen. Nach Totalitarismus, Holocaust und bedingungsloser Kapitulation stellt Zeiger für die Katholiken fest: „weder der Kirche als solcher noch dem einzelnen

¹⁰⁶ Zeiger 1948:38.

¹⁰⁷ Zeiger 1948:39.

¹⁰⁸ Vgl. Zeiger 1948:39.

¹⁰⁹ Zeiger spricht selber nicht von 'Modernitätsverweigerung'. 1946 weist er im Zusammenhang mit einer 'katholischen Weltauffassung' auf die „alte Kultureinheit des Katholizismus“ (Zeiger 1946:17) hin, die weder eine ausschließlich religiöse Linie noch Religion als Privatsache zulasse. Allerdings bleibt Zeiger eine Antwort auf die Frage nach der gesellschaftlichen Vermittlung dieser 'ganzheitlichen' Katholizitätssicht schuldig. Vgl. Zeiger 1946:17ff.

gläubigen Katholiken ist eine Weltanschauung zerbrochen, die er lieb gehabt, die er begeistert umfaßt hätte. [...] In dieser Hinsicht steht die Kirche fester da als noch vor Jahren.“¹¹⁰ Die Wahrnehmung der Fraglosigkeit der kirchlichen Weltanschauung gibt einen Hinweis auf die bei Zeiger zugrunde liegende Vorstellung von der Rolle des religiösen Wissens innerhalb der kirchlichen Mission. Mission gilt als Methode, dem vorhandenen religiösen Wissen eine institutionelle Struktur zu geben, um das Wissen unverändert zu bewahren und innerhalb der Institution sicher zu behaupten.

Diese Manifestation der kirchlich-institutionellen Immunisierung des christlichen religiösen Wissens (und in seinem Gefolge der Institution selbst) gegenüber der Welt – selbst angesichts ihrer schlimmsten Katastrophen – scheint mir ein wesentlicher Schlüssel zu dem bei Zeiger auftretenden Missionsverständnis zu sein. Dass Zeiger damit durchaus das damalige katholische 'Lebensgefühl' traf, nämlich das allgemeine Bild einer siegreichen Kirche, die gegenüber der nationalsozialistischen Welt unbeeindruckt blieb und sich daher auch nach dem Krieg nicht zu einer Revision veranlasst sehen musste, wird gerade durch die zeitgenössische, beleidigt empörte Reaktion auf die Bezeichnung Deutschlands als 'Missionsland' deutlich,¹¹¹ da Zeiger mit diesem Begriff das Gefühl kirchlicher Unbeschadetheit schon dadurch ein wenig in Frage stellt, wenn er die Illusion von einem intakten Milieu verlässt. Dieser Abschied führt bei ihm jedoch noch nicht dazu, eine neue Ekklesiologie, geschweige denn eine kritische Revision der eigenen religiösen Weltanschauung für notwendig zu halten.

Zeiger formuliert seinen Aufruf zur Mission auf dem ersten Katholikentag im Deutschland der Nachkriegszeit. Sein großes Thema liegt nicht in der Aufarbeitung der jüngsten Geschichte, sondern im Wiederaufbaustre-

¹¹⁰ Zeiger 1948:24.

¹¹¹ Vgl. Zeiger 1948:35. Neben empörten Reaktionen auf die Rede von Deutschland als Missionsland findet die Rede durchaus auch positives und zustimmendes Echo. So untermauern die *Stimmen der Zeit* die Aussagen Zeigers mit 'Originalberichten von Diasporaseelsorgern'. Vgl. *Stimmen der Zeit* 1948:71-73. Auch Kardinal Frings knüpft bei der Neugründung eines Diasporaseminars an Worte Zeigers an. Vgl. Herder Korrespondenz 1948/49e:438.

ben, einer Haltung, die sich auch gesamtgesellschaftlich niederschlägt.¹¹² Zudem sieht sich die Kirche – zumal die katholische Kirche – in weiten Teilen als rechtmäßige weltanschauliche Siegerin, die das durch die Niederlage Nazideutschlands entstandene geistige (ideologische) Vakuum nur noch auszufüllen brauche. Diesen letzten Ansatz vertritt Zeiger aber auch dann nicht, wenn er von 'Innenmission' spricht.¹¹³ Zwar bezieht er sich auf 'Deutschland', nennt aber in allen konkreten Beispielen sowie in seiner 'Missionsmethodik' nur innerkirchliche Bereiche. Es ist die Kirche selbst, die im Zielpunkt der von Zeiger geforderten missionarischen Anstrengungen steht.

Aus dieser Einstellung heraus ergibt sich die Art der Wahrnehmung des Kontextes durch Zeiger. Die Umwelt der Kirche wird nur insofern wahrgenommen, als sie Auswirkungen auf das Leben der Kirche hat. Eine umgekehrte Funktion, in der die Kirche auf die Umwelt zu wirken hätte, wird nicht in Betracht gezogen; nicht einmal im Blick auf die auch von Zeiger erwähnten negativen (geistigen) Modernisierungsfolgen.

Diese Sichtweise wirft ein bezeichnendes Licht auf das Kirchenverständnis Zeigers. Kirche erscheint als in sich geschlossener Organismus, den die ihn umgebende Welt nur gerade so weit angeht, als sich durch eine Veränderung der Welt gegebenenfalls ebenso die Rahmenbedingungen der Organisation der kirchlichen Struktur verändern. Das Verhältnis des Kirchenorganismus zur Umwelt kann somit als selbstreferenzielles Anpassungsverhältnis mit der Zielsetzung institutioneller Selbstbehauptung beschrieben werden. Die Welt taucht in den Erörterungen Zeigers nur dort auf, wo die Kirche gefordert ist, sich von ihr institutionell abzugrenzen.¹¹⁴ Auch vor dem Hintergrund der jüngsten Geschichte befürwortet und lobt Zeiger die Taktik der Kirche, Fremdeinbrüche in das kirchliche Innenleben abzu-

¹¹² „Die katholische Kirche Deutschlands ist in ihrem äußeren Gefüge, in ihrem materiellen Bestand von der gleichen Not betroffen worden wie das Volk selbst. [...] Die Kirche übersteht wohl den Einsturz weltlicher Werke, aber sie gedeiht nicht auf den Trümmern der Völker. Christi Reich ist keine Sumpfpflanze.“ (Zeiger 1948:24).

¹¹³ Vgl. Zeiger 1948:24f.

¹¹⁴ „Wir fordern als Katholiken nur das eine selbstverständliche Recht, daß wir für die heiligen Rechte Gottes und seiner Kirche eintreten können, daß wir sie im öffentlichen Leben einzubauen und durchzusetzen versuchen.“ (Zeiger 1948:25 und vgl. 37).

wehren, den Glauben der Einzelnen zu hüten, das 'katholische Eigenheim' auszubauen und durchzuorganisieren. Allerdings mahnt er für die aktuelle Situation der durch die Kriegsereignisse umgewälzten 'Besitzstandsverhältnisse', dass eine Verteidigungshaltung allein nicht mehr genügen könne – allerdings ohne Hinweise auf eine Alternative.¹¹⁵

Die Kirche ist für Zeiger das Reich Christi.¹¹⁶ Diese Vorentscheidung hilft, die Kirche gegenüber ihrer Umwelt zu immunisieren. Selbst die 'Rechte Gottes' erscheinen nicht als Ansage Gottes gegenüber der Schöpfung, sondern nur als inneres Verfassungsprinzip der Kirche; ein Verfassungsprinzip zudem, welches dem modernen 'filmischen Massenmenschen' kaum noch zugänglich zu machen sei. Hier wird die Aufgabe der Kirche auch als Abwehr der Modernisierungseinflüsse gegenüber ihren Gläubigen deutlich. Kirche erscheint als rettende Insel in einer durch Modernisierungsphänomene widrigen Welt.¹¹⁷ Mission bekommt schließlich den Charakter der bewussten Verweigerung der Auseinandersetzung mit der Umwelt im Dienste der Autarkie der Kirche.

Wenn die Welt als Zielpunkt missionarischen Handelns doch noch in den Blick gerät, dann erwähnt Zeiger nur den missionarischen Einsatz einzelner Christen, die auf der Grundlage des Rückhalts durch eine stabile Verankerung in einer gefestigten Kirche mit der Missionsaufgabe beauftragt seien, und zwar so, „daß sie in der Zerstreung nun auch wirklich sich als Samenkörner Christi fühlen, als Sauerteig unserer Erde wirken.“¹¹⁸ Außer dieser wenig konkreten Umschreibung bleibt die Rede von Mission, der Blick auf eine missionarische Situation der Kirche, bei Zeiger nur im Sinne einer kirchlichen Not- und Ausnahmesituation greifbar. Die Rede von Deutschland als einem Missionsland erscheint ihm selbst als 'hartes Wort'.¹¹⁹ Nur als Förderin von 'Außenmissionen' kommt die Kirche ins-

¹¹⁵ Vgl. Zeiger 1948:28f.

¹¹⁶ Vgl. Zeiger 1948:24.

¹¹⁷ Auch die Forderung nach einem Rückzug aus dem Rückzug ins Religiöse heißt bei Zeiger nicht, den Auftrag der Kirche für die Welt wahrzunehmen, sondern die Kirche in ihren weltlichen Grenzen gegenüber der Welt neu zu sichern.

¹¹⁸ Zeiger 1948:36 und vgl. 27f.

¹¹⁹ Vgl. Zeiger 1948:35.

gesamt als missionarische Kirche in Betracht. Vor Ort, im 'Missionsland Deutschland', wird missionarisches Handeln in der Welt nur im Sinne eines Engagements Einzelner gesehen. Durch die Betonung der Bedrohung, die durch solches missionarisches Engagement entsteht, fällt dieses zudem noch unter einen Schatten eher misstrauischer Beobachtung seitens der Kirche.

Zusammengefasst können als wichtigste Merkmale des Missionsverständnisses bei Zeiger folgende Aspekte gesehen werden: Ziel der Mission der Kirche ist die Kirche selbst als Schutzraum des ihr anvertrauten religiösen Wissens und als Ort des Reiches Christi. Im Verhältnis zur Welt herrscht daher eine Verteidigungs- und Abwehrhaltung vor. Es geht um die Behauptung der 'Rechte Gottes' in der Kirche, die als 'Reich Christi' den rettenden Ort in einer unheilvollen Welt darstellt. Damit realisiert sich die Mission der Kirche in der bloßen, mit dem Reich Christi identifizierten, eigenen Existenz. Eine Beziehung zur Welt, eine Auseinandersetzung mit den Sorgen und Nöten der Menschen, findet nicht statt, außer im Sinne einer absichernden Abgrenzung der Kirche von der Welt. Der Sendungsgedanke, der im Wort-Sinn des Begriffs 'Mission' vorkommt, bleibt im Konzept Zeigers unsichtbar. Die Heilssendung erschöpft sich im Raum der Heilsanstalt Kirche; missionarische 'Ausbrüche' Einzelner gelten dagegen als kirchlicher Ausnahmefall. Das hervorstechende Merkmal der Missionsvorstellung Zeigers liegt in der Betonung der Unantastbarkeit des eigenen religiösen Wissens und der allein zu seiner Sicherung und Wahrung bestellten Kirche. Weder theologisch noch ekklesiologisch führt die Ansage der Mission zu einer Neubesinnung.

An diesem Punkt, dem Fehlen grundsätzlicher theologischer und ekklesiologischer Reflexionen, wird schon früh der Hauptunterschied zwischen der Konzeption Zeigers vom Missionsland Deutschland und der etwas früheren Rede (1943) von Frankreich als Missionsland festgemacht.¹²⁰ Die Er-

¹²⁰ Über die französische Theologie berichtet die *Herder Korrespondenz* schon im selben Zeitraum: „Der Traktat über die Kirche ist unter allen theologischen Problemen zur Zeit am meisten in Bewegung geraten.“ (*Herder Korrespondenz* 1948/49c:217). Vgl.

klärungen beider Länder zu Missionsländern werden meines Erachtens vorteilhaft gleichgesetzt.¹²¹ Jedenfalls entwickelt sich Ende der vierziger Jahre in Deutschland ein starkes Interesse an den kirchlichen und theologischen Aufbruchbewegungen im Nachbarland Frankreich. Aspekte wie der christliche Dialog mit den Intellektuellen, die Arbeiterfrage, die Arbeiterpriester, die Katholische Arbeiterjugend (J.O.C.)¹²², gemeinschaftliches Leben von Priestern stehen in enger Verbindung mit der 'Mission de France' und der 'Mission de Paris'. Gerade diese missionarischen Bemühungen werden in Deutschland häufig beachtet. Als grundlegend gilt das Buch von Yves Daniel und Henry Godin¹²³ *La France pays de mission?*¹²⁴ (*Ist Frankreich Missionsland?*)¹²⁵, das den Atem der J.O.C. erkennen lässt.¹²⁶

dazu mit Blick auf den Zusammenhang der Neubestimmung der Laienaufgaben in der kirchlichen Sendung mit der Forderung einer neuen Ekklesiologie: Congar 1964:13f.

¹²¹ Vgl. Herder Korrespondenz 1948/49f:501. „Es bedarf keiner Rechtfertigung, daß ein Buch wie das des Abbé Godin 'Ist Frankreich Missionsland?' auch auf dem deutschen Büchermarkt erscheint. – Seit dem Mainzer Katholikentag und den aufrüttelnden Worten des Paters Ivo Zeiger sind, Gott Dank, auch die deutschen Katholiken unruhiger geworden.“ (Keller 1950:7) „Die religiöse Lage in Frankreich ist nicht so sehr von der unsrigen verschieden, als daß wir dieses Buch nur als einen interessanten Bericht lesen dürften, der uns im Grunde nichts angehe. Mit genau dem gleichen Recht können wir die Frage aufwerfen, ob Deutschland Missionsland ist. Unsere historische Entwicklung auf religiösem Gebiet ist zwar in manchem von der Frankreichs verschieden, das Ergebnis ist aber letzten Endes dasselbe.“ (Michel 1950:11) Vgl. zur unterschiedlichen Rolle der Laienbewegungen in Deutschland und Frankreich Roegele 1948/49:231. Vgl. außerdem die unkommentierte Nebeneinandersetzung von Daniel/Godin und Zeiger in der aktuellen missionstheologischen Diskussion bei Doppelfeld 2000:6f.

¹²² Vgl. Schaezler 1951/52:275.

¹²³ Godin war auch Gründer der 'Mission de Paris'. Vgl. Herder Korrespondenz 1948/49c:216-218.

¹²⁴ Daniel/Godin 1943.

¹²⁵ Daniel/Godin 1950.

¹²⁶ Vgl. Herder Korrespondenz 1946/47c:299-301.

2. Missionsland Frankreich

2.1 Yves Daniel und Henry Godin

Yves Daniel und Henry Godin legen mit ihrem Buch *La France pays de mission?* eine grundlegende und differenzierte Neubestimmung von Mission für einen europäischen Kontext vor. Sie nehmen in der Analyse der Ausgangssituation keine geografische, sondern eine soziologische Perspektive ein.¹²⁷ Mission beziehen sie nicht auf ein Gebiet oder ein Land, sondern auf fest umrissene gesellschaftliche Gruppen, in ihrem Fall das Proletariat. Dieses wird soziologisch differenziert wahrgenommen: Das Proletariat stellt eine Masse¹²⁸ dar, die sich in Milieus¹²⁹ untergliedert, die wiederum in 'Lebenskreisen' konzentrisch die konkrete und prägende Umwelt der einzelnen Menschen ausmachen. Folglich geht es Daniel/Godin nicht um eine Vermehrung von Einzelbekehrungen, sondern um eine Verchristlichung der proletarischen Masse über die langsame Veränderung der Milieus und Lebenskreise, „die Eroberung der wirklichen Milieus, wie man sie tatsächlich vorfindet“¹³⁰. Im Blick auf die soziologische Analyse der 'Massen' kommen Daniel/Godin zu einer differenzierten Wahrnehmung der sozialen und beziehungsmaßiger 'Selbstorganisation' der Einzelnen. Durch die genaue Analyse der Milieus und der darin bestehenden 'Lebenskreise' wird die Rede von der Vermassung und Anonymisierung der Menschen im Proletariat als vordergründige Sichtweise Außenstehender (und entfernt Stehender) entlarvt.¹³¹

Neben diese soziologische Betrachtungsweise¹³² tritt eine starke Orien-

¹²⁷ Vgl. Daniel/Godin 1950:83. Die soziologische Perspektive ist kennzeichnend für die Pariser missionswissenschaftliche Schule. Vgl. Collet 1984:104-107.

¹²⁸ Vgl. Daniel/Godin 1950:77-79.

¹²⁹ Vgl. Daniel/Godin 1950:80-82.

¹³⁰ Daniel/Godin 1950:82.

¹³¹ Vgl. dazu Heimbach-Steins 2001:48-52.

¹³² Auch Roegele macht im Blick auf die Laienbewegungen in Deutschland und Frankreich darauf aufmerksam, dass die französische Laienbewegung viel stärker von soziologischen Überlegungen geleitet sei. Die deutsche Laienbewegung „ist bisher viel zu schmal in ihrem soziologischen Ansatz, viel zu sehr ständisch begrenzt auf die bürgerlich-akademische Schicht.“ (Roegele 1948/49:231).

tierung an den außereuropäischen Missionserfahrungen.¹³³ Das Proletariat wird mit 'heidnischen Eingeborenen' der 'klassischen' Missionsländer verglichen. Daniel/Godin geht es hier um den Aufbau 'inkarnierter' Christenheiten.¹³⁴

„Der Missionar 'französisiert, germanisiert' usw. nicht einen Chinesen oder einen Madagassen, ja er versucht nicht einmal, ihn zu europäisieren, bevor er ihn zum Christen macht. Seine Aufgabe ist, eine chinesische, eine madagassische Kirche aufzubauen [...] Es geht nämlich nicht nur darum, die Einzelpersonen zu christianisieren, sondern die ganze Umwelt, die Einrichtungen, Bräuche und Sitten.“¹³⁵

Mission wird bei Daniel/Godin nicht als Erneuerung katholischer Infrastruktur, als Aufbau einer extensiven, diasporatauglichen katholischen Einheitsstruktur verstanden, sondern als Gründung von Christenheiten. „Missionar ist, wer eine 'Christenheit' in einem Gebiet oder in einer Gesellschaft begründet, wo es eine solche noch nicht gibt.“¹³⁶

Trotz dieser im Vergleich zu den deutschen Missionstexten ungewöhnlichen Ansätze gehen auch die Überlegungen der Franzosen von einem instruktiven Wissensbestand aus. Daniel/Godin formulieren einen 'Erstevangelisierungsansatz' für Frankreich. Das erwünschte Ergebnis im Sinne neuer Christenheiten wird als alternative Art des Kirche Seins und zugleich als eine Weise der Kulturverchristlichung gedacht. Das handlungsleitende Wissen in diesen neuen religiösen Sozialformen wird allerdings nach wie vor instruktiv bestimmt, wengleich neben der Lehre auch die Praxis Christi als Missionsweise verstanden wird. So kommt das theologische Missionsprogramm der französischen Autoren zum Tragen:

„Eine Mission ist die Erneuerung der Handlung Christi, der Mensch wird und auf die Erde kommt, um uns zu retten. Eine Mission ist die

¹³³ Vgl. Daniel/Godin 1950:150-152.

¹³⁴ Vgl. Daniel/Godin 1950:74.

¹³⁵ Daniel/Godin 1950:75. Die Autoren zitieren oft die Missionslehre der Päpste Pius XI und XII, vgl. dazu Schaezler 1951/52:276.

¹³⁶ Daniel/Godin 1950:73.

*Verkündigung der Frohbotschaft an Menschen, die sie nicht kennen. Sowohl dem ursprünglichen Wortsinn wie dem allgemeinen Gebrauch nach bedeutet das Wort 'Mission' diese 'Sendung' der Wahrheit, des Lichtes an Einzelpersonen und menschliche Gesellschaften, die ihrer entbehren.*¹³⁷

Auffällig ist die Hintergrundrolle der institutionellen Kirche, vor allem in Gestalt der Pfarrei, in der Mission.¹³⁸ Ihre zurücktretende Rollenzumsetzung macht die Relativierung bestimmter äußerlicher Formen der Kirche einfacher.¹³⁹ Daher können Daniel/Godin die Bedeutung von 'Einzelkirchen' für verschiedene soziologische Gruppen so sehr hervorheben. „Alle diese Einzelkirchen sind überall erforderlich, in jeder Gruppe der menschlichen Gesellschaft, in jedem Brennpunkt des Lebens. Sie allein können jene Atmosphäre vermitteln, die den Durchschnittsmenschen mitreißt und trägt.“¹⁴⁰ Die Einzelkirchen haben also ihre Berechtigung aus dem Missionsauftrag der Kirche.¹⁴¹ Umgekehrt werden aber auch die Milieus und Gruppen, in denen die Einzelkirchen sich entwickeln sollen, missionstheologisch gewürdigt. So werden in den neu sich entwickelnden Gemeinschafts-

¹³⁷ Daniel/Godin 1950:73.

¹³⁸ Vgl. auch die Kritik an der Pfarrei bei Suhard: „Einst bedeuteten Pfarrei und Gemeinde das gleiche, da sie völlig ineinander aufgingen, heute haben sie weder das gleiche Maß noch die gleich Ausdehnung mehr. [...] Pfarreien, Werke, Institutionen sind nicht so schnell gewachsen wie die gesellschaftlichen Gegebenheiten und Gruppen, besonders in den letzten Jahrzehnten. Und vor allem nicht im gleichen Sinn. Sie sind nach innen ausgerichtet und nicht nach dem in Ausbildung begriffenen Humanismus.“ (Suhard 1961:86f.).

¹³⁹ „Diese Anpassungsfähigkeit der Kirche, die realen Notwendigkeiten entspricht und die manchmal als Diplomatie hingestellt wurde, ist im Grunde nur die Ausführung des Willens Christi, man müsse den Sauerteig des Evangeliums der Masse aller menschlichen Gruppen beimengen.“ (Daniel/Godin 1950:75).

¹⁴⁰ Daniel/Godin 1950:74. Die Gesamtkirche wird hier als „Vereinigung aller Einzelkirchen und jener christlichen Gemeinschaften [...bezeichnet], welcher jeder menschlichen Gesellschaft entsprossen sollten.“ (Daniel/Godin 1950:74).

¹⁴¹ „Wir legen besonders Gewicht auf die Notwendigkeit der Gründung christlicher Gemeinschaften in allen naturgegebenen Gemeinschaften; denn darin liegt nach unserer Ansicht der Angelpunkt des ganzen Problems städtischer Missionen.“ (Daniel/Godin 1950:222 und vgl. 224).

formen des aus den ländlichen Milieus entwurzelten Stadtproletariats „Gemeinschaften der Grundstufe“¹⁴² gesehen, die zur Vermenschlichung und Verchristlichung des Proletariats notwendige Voraussetzungen darstellen. Religiöse Fragen treten stets im Rahmen der Hauptthemen der konkreten Gemeinschaften auf. Diese können unterschiedlichste Fragen des Lebens berühren. Hier werden die Einstiegspunkte für das Christentum lebendig, das dann langsam fortschreitend weitere Bereiche des Lebens beeinflussen kann.¹⁴³ Die natürlichen Gemeinschaften¹⁴⁴ enthalten damit schon prä-christliche Elemente. Menschen leben ihre providenzielle Berufung in konkreter Nächstenliebe in diesen Gemeinschaften.¹⁴⁵ Deshalb suchen vornehmlich die Arbeiterpriester eine radikale Verwurzelung in diesen Milieus. Dieser Praxis liegt auch „der mystische Gedanke der 'présence' [zugrunde]: die schweigende Gegenwart des christlichen Geheimnisses mitten in heidnischer Umwelt.“¹⁴⁶

Daniel/Godin versuchen, Anknüpfungsorte für eine vertiefende Implementierung christlichen Wissens zu beschreiben. Sie gehen dabei vom Grundgedanken einer 'natürlichen Theologie' aus, die sich in den Gemeinschaften inmitten der proletarischen Masse nachweisen lasse. Bedingung ihrer Überlegungen ist jedoch, dass sich das vorfindliche religiöse Wissen als Ausgangspunkt zum Ausbau des festliegenden christlichen Wissens (wenngleich ohne bürgerlich-pfarrliche Äußerlichkeiten) eignet. Dieser Gedanke fußt auf der Vorstellung, ein 'reines' christliches Wissen destillieren und

¹⁴² Daniel/Godin 1950:228.

¹⁴³ Vgl. Daniel/Godin 1950:228f.

¹⁴⁴ Daniel/Godin unterscheiden natürliche von künstlichen Gemeinschaften. Es geht hier nicht um die theologische Unterscheidung natürlich – übernatürlich. Vgl. Daniel/Godin 1950:82.

¹⁴⁵ „Teilweise christlich ist schon eine Mutter, die mit viel Liebe ihre Kinder aufzieht, auch der Arbeiter, der seinen Kameraden gerne hilft oder noch besser, der mit seinem ganzen Herzen bei seiner Arbeit ist. [...]“ (Daniel/Godin 1950:234). In diesen Verhaltensweisen erkennen die Autoren Kennzeichen einer christlichen Kultur. Vgl. auch Daniel/Godin 1950:174.

¹⁴⁶ Hillig 1949/50:133. Hillig macht auf die geistlichen Anleihen bei den 'kleinen Brüdern von Jesus' und Charles de Foucauld als ihrem Inspirator aufmerksam. Vgl. Hillig 1949/50:133.

in die Gefäße proletarischer Sozial-, Kommunikations- und Ausdrucksformen füllen zu können.¹⁴⁷ Der Hinweis von Hillig, der aus der Beobachterperspektive den Gedanken der schweigenden Präsenz des christlichen Geheimnisses formuliert, deutet die Problemlage an, die sich ergibt, wenn zu optimistisch von einer Anpassungsfähigkeit christlichen religiösen Wissens an einen neuen kulturellen Kontext gesprochen wird.¹⁴⁸ Der Begriff des 'christlichen Geheimnisses in heidnischer Umwelt' verweist auch auf die Schwierigkeit, das bestehende christliche religiöse Wissen relevant werden zu lassen. Die nur mühsam verstehbar zu machende Hoffnung auf eine solche Relevanz drückt sich in der Formulierung des 'Geheimnisses' aus, welches sozusagen eine Eigendynamik der Wirkungsweise des religiösen Wissens behauptet. Hier zeigt sich ein grundlegendes Dilemma missionarischer Anpassungsversuche bei einem gleichzeitig instruktiven Verständnis des religiösen Wissens. Daniel und Godin geben keine Antwort darauf, wie solche 'prä-christlichen' Ausgangsfragen beantwortet werden sollen, wenn das vorliegende kirchliche religiöse Wissen die Fragen nicht berührt, ihnen gegenüber also irrelevant oder – schwieriger noch – widersprüchlich ist.

Die sich bei Daniel/Godin anbahnende Haltung des Verlassens 'klassischer' kirchlich-pastoraler Räume verdeutlicht, dass es sich beim Entwurf der beiden französischen Autoren um eine kaum institutionsbewahrende Perspektive handelt. Vielmehr nehmen sie eine kritische Distanz zu den vorherrschenden Institutionen ein und setzen sich kritisch bis ablehnend mit den bestehenden pastoralen Einrichtungen der französischen Kirche

¹⁴⁷ Die in dieser Vorstellung zugrunde liegende Methode der Wissensvermittlung kann als Translationsmodell (als Übersetzungsmodell) beschrieben werden. „Nach dem Translationsmodell, das sich vor allem von der missionarischen Praxis (in der Katechese, Liturgie) aufdrängt, wird in einem Zweischnitt verfahren. Zunächst soll das Evangelium von allem kulturellen 'Beiwerk' gereinigt werden, um es dann dem anderen in seiner kulturellen Situation zu vermitteln. Dabei wird von der hermeneutisch fragwürdigen Unterscheidung und methodischen Voraussetzung ausgegangen, das Evangelium sei der Kern, seine kulturelle Einbindung die Schale und beides ließe sich voneinander trennen.“ (Collet 2002:175).

¹⁴⁸ Die Arbeiterpriester stehen zwar auch im Kontext der Spiritualität nach Charles de Foucauld, allerdings lassen sich die 'Mission de Paris' und die Arbeiterpriester nicht gleichsetzen. Vgl. Clévenot 1999.

auseinander. Sie stellen fest, dass die üblichen, überwiegend bürgerlich geprägten Pfarreien, auch wenn sie manchmal ein missionarisches Bewusstsein hätten, nie wirklich missionarisch in die Masse des Proletariats ausstrahlen könnten.¹⁴⁹ „Denn die bestehende Pfarrseelsorge erwies sich als durchaus unzulänglich, ja unzuständig für diese ungeheure Aufgabe. Das Pfarrmilieu war teils aus Wesens- teils aus moralischen Gründen gegen das heidnische, zumal des Proletariats, abgekapselt.“¹⁵⁰

Diese Passage macht die Genauigkeit der Wahrnehmung der pfarrlichen Kommunikationsgemeinschaften durch Daniel und Godin deutlich. Das Pfarrmilieu ist lebensweltlich spezifisch geprägt. Kennzeichen dieser Prägung ist vor allem eine Bürgerlichkeit mit einem festen Kanon moralischer, kultureller und ästhetischer Normen. Für den Fall eines 'Übertritts' von Mitgliedern des Proletariats zum christlichen Glauben 'ihrer' zuständigen Pfarrei¹⁵¹ als der diesen Glauben tragenden besonderen Kommunikationsgemeinschaft wird die fast zwangsläufige Entfremdung der gewonnenen Arbeiter von ihrem proletarischen Herkunftsmilieu als Auswirkung gesehen. Auf dieser Grundlage fordern die Autoren nun die Gründung neuer kirchlicher Gemeinschaften in den Milieus selbst, also „die Kirche selber in eine Umgebung zu stellen, wo sie gefehlt hat; das Christentum in alle natürlichen Lebenskreise zu tragen, denen es noch fremd ist: in die Arbeit, das Wohnviertel, die Freizeit. Aber indem sie das Evangelium so zu den 'Armen' trägt, hütet sie sich ganz besonders, die Einzelnen, die sie anzieht,

¹⁴⁹ Vgl. Daniel/Godin 1950:112-124. Die Autoren machen auf die Folgen pfarrlicher Mission im Sinne der Integration von Arbeiterinnen und Arbeitern aufmerksam. „Am Anfang haben die eifrigen Missionare [...] mitten aus dem Proletariat ihre Leute geholt. Allmählich haben sich aber diese Neubekehrten im Pfarrmilieu den schon vorhandenen Christen angepaßt, und das Proletariat ist nur noch ärmer und verlassener zurückgeblieben.“ (Daniel/Godin 1950:123).

¹⁵⁰ Schaezler 1951/52:275.

¹⁵¹ Kardinal Suhard äußerte 1949 eine massive Kritik am Selbstverständnis der Pfarrei: Die Pfarrei fungiere als 'katholische Heimstätte', die in selbstgemachter wohliger Wärme nicht mehr wahrnehme, dass es ein Volk außerhalb ihrer Gemeinschaft gibt. Vgl. Suhard 1961:85f.

dadurch ihrem Milieu zu entreißen.“¹⁵² Alle diese Beobachtungen und Folgerungen werden soziologisch untermauert.¹⁵³

Grundlegend für die gegenüber den christlichen Institutionsformen wenig konservative Einstellung Daniels und Godins erscheint der Gedanke, dass es für notwendig erachtet wird, nicht nur Einzelne zu bekehren, sondern ganze Milieus, um schließlich die Masse des Proletariats zu christianisieren. Der Gedanke der Verchristlichung der Kultur lässt die Autoren Abstand nehmen von der institutionell-kirchlich orientierten Mitgliederwerbung für vorhandene Pfarrstrukturen.¹⁵⁴ In der Distanz zu den kirchlichen Gemeindestrukturen fällt es nun auch leichter, zwischen wesentlichen und eher randständigen Kennzeichen des Christlichen zu unterscheiden.¹⁵⁵ Daniel/Godin plädieren für eine Mission, die von einer 'reinen Religion'¹⁵⁶ ausgeht. Sie sind sensibel für die Vermengung von 'eigentlich Christlichem' und kulturellen – hier bürgerlichen – Zugaben. Auch sehen sie innerhalb der 'reinen Religion' Unterschiede in der Wichtigkeit ihrer Einzelaspekte.¹⁵⁷ Im Blick auf die Lebensgemeinschaften innerhalb des Proletariats werden quasi 'halbchristliche' Bekehrte ausgemacht. Diese „Vor-

¹⁵² Herder Korrespondenz 1946/47c:300.

¹⁵³ Vgl. Daniel/Godin 1950:196.

¹⁵⁴ „Es hat keinen Zweck, kleine christliche Inseln zu gründen, die zwar bald eine gewisse Befriedigung verschaffen, wo aber die ernste Arbeit keine Fortschritte macht. Man muß langsamer vorgehen, dafür muß aber das ganze Milieu umgewandelt werden.“ (Daniel/Godin 1950:158 und vgl. 179f. und 185). Roegele fordert im Gegensatz zu dieser, den bestehenden Seelsorgeeinrichtungen kritisch gegenüberstehenden Haltung, für Deutschland die 'Assimilierung' der Vertriebenen (auch auf Kosten der 'Eingesessenen'), um sie vor Proletarisierung zu schützen. An dieser Stelle wird die Verschiedenheit der Situationen in Deutschland und Frankreich besonders deutlich, die es kaum möglich macht, empirisch-vergleichend von Mission zu sprechen. Vgl. Roegele 1948/49:232.

¹⁵⁵ „Grundsätzlich gehen diese neu sich bildenden Gruppen nicht in die bestehenden Kirchen und Kapellen. Der Zirkel der frommen Kreise soll ja durchbrochen werden. Sie halten Gottesdienst in Privathäusern, in Hinterhöfen, im Lagerraum der Fabrik.“ (Hilbig 1949/50:132).

¹⁵⁶ Vgl. Daniel/Godin 1950:159-163.

¹⁵⁷ Vgl. Daniel/Godin 1950:164.

kämpfer der Zwischenstufe¹⁵⁸ sind „Leute, die ihrem eigenen Milieu sehr nahe stehen, die persönlich sehr unvollkommen, oft noch teilweise Sünder, aber doch schon so tief ergriffen sind von Christus, daß sie den Wunsch hegen, ihren Brüdern alles weiterzureichen, was sie empfangen haben.“¹⁵⁹ Wichtig scheint mir zu beobachten, auf welche Weise versucht wird, die neuen Christen auch langfristig zu halten und missionarisch wirksam bleiben zu lassen: Sie sollen nicht in vorhandene Pfarren integriert werden und ebenso sollen keine neuen starren Institutionen der Kirche ins Milieu gesetzt werden, da diese wiederum die Christen von den Nichtchristen isolieren würden. Daniel und Godin werben für die Achtung gegenüber niedrig institutionalisierten Gemeinschaften, die dem Vorbild der Christen des ersten Jahrhunderts entsprechen.¹⁶⁰ „In einer solchen Atmosphäre kann hervorragende Arbeit geleistet werden.“¹⁶¹ In diesem Zusammenhang wird auch der Wert von Freundschaften betont, in denen sich die Freundschaft mit Christus und die untereinander verbinden.¹⁶² Der Gedanke der Gemeinschaftsbildung setzt nicht erst bei den neu gewonnenen Christen an. Auch die Priester, die sich der missionarischen Arbeit in den Milieus verschrieben haben (hier ist auch der Ort der Arbeiterpriester), sollen in Gemeinschaften zusammenleben.¹⁶³ Für ein lebendiges Christentum stellen die französischen Autoren also den Vorrang konkreter menschlicher Lebensgemeinschaft heraus.¹⁶⁴ So werden innerhalb der Lebenswelt Kommunikationsgemeinschaften entwickelt, die einerseits lebensweltnah Themen des Glaubens 'unterhalten' und andererseits dieses neue Wissen durch einen hohen Grad interpersonaler Verbindlichkeit sozial plausibilisieren.

¹⁵⁸ Daniel/Godin 1950:168.

¹⁵⁹ Daniel/Godin 1950:169. Franz Hillig spricht in diesem Zusammenhang von einer „Katechumenenkirche“ (Hillig 1947:41).

¹⁶⁰ Vgl. Daniel/Godin 1950:174.

¹⁶¹ Daniel/Godin 1950:174.

¹⁶² Vgl. Daniel/Godin 1950:174.

¹⁶³ Vgl. Daniel/Godin 1950:119, Herder Korrespondenz 1948/49c:217f. und Herder Korrespondenz 1946/47a:85-97.

¹⁶⁴ Vgl. zur Bedeutung der Gruppe in der Mission auch Herder Korrespondenz 1948/49b:153.

Der französische missionarische Weg muss nicht zuletzt im Blick auf die veränderte Bedeutungszumessung von Priestern und Laien für die missionarische Aufgabe betrachtet werden. „Darnach ist die apostolische Aufgabe des Priesters klar. Er wird den zu rettenden Menschen gegenüber nicht 'ich', sondern 'wir' sagen. Weder der einfache Getaufte noch der Priester allein ist der volle Träger der Evangelisation, sondern die christliche Gemeinschaft.“¹⁶⁵ Für den französischen Kontext und die hier angesiedelten Überlegungen zu einer neuen missionarischen Praxis spielen die Priesterzahlen nicht die entscheidende Rolle, wenngleich die Einrichtung des Priesterseminars¹⁶⁶ der 'Mission de France' in Lisieux und die herausragende Bedeutung der Arbeiterpriester vor allem in ihrer ideellen Ausstrahlung nicht unterschätzt werden dürfen.¹⁶⁷ Wichtig ist hier aber die Abkehr vom bisherigen bürgerlich-akademischen Priesterbild. Gemeinschaft, Kameradschaftlichkeit, gelebtes Christentum und Armut machen die Koordinaten der Ausbildung in Lisieux aus.¹⁶⁸ Kardinal Suhard charakterisiert das Zeugnis dieses neuen Priestertyps so:

„Zeuge sein heißt nicht Propaganda treiben, ja nicht einmal verblüffen, sondern ein Mysterium bilden. Es heißt so leben, daß das Leben unverstündlich wäre, wenn es keinen Gott gäbe. Zeugen, viel weniger durch die äußere Änderung ihrer Lebensweise als durch ihren festen Willen, mit den enterbten Massen eine wirkliche Schicksalsgemeinschaft zu bilden. Das Leben dieser Priester ist keine Flucht noch ein Sittenstudium, noch selbst ein Vorhaben zu 'erobern'; es ist eine Berufung zu erlösen. Die Arbeit bildet für sie nicht einen Vorwand oder eine Gelegenheit zu 'Propaganda'; sie ist 'der Akt der Einwurzelung' des Priesters in einem

¹⁶⁵ Suhard 1961:93. „Die Grundzelle, die Maßeinheit im Apostolat ist gleichsam die 'organische Verbindung', die unzertrennliche Einheit von Priestertum und Laientum.“ (Ebd.).

¹⁶⁶ Das Seminar wurde 1941 gegründet, um Priester für die missionarische Aufgabe in Frankreich besonders zu schulen. Ziel war die 'Rückgewinnung der Massen' mittels eines neuen Priestertyps. Die überdiözesane Einrichtung sollte zugleich zu einer den Missionssituationen angemessenen Verteilung des Klerikernachwuchses dienen. Vgl. Hillig 1949/50:128.

¹⁶⁷ Vgl. Hillig 1949/50:127.

¹⁶⁸ Vgl. Hillig 1949/50:128.

III. Missionsländer Deutschland und Frankreich

*Volk, wo er nurmehr ein Fremder war; sie ist das leidende und büßende
Teilen der Lage des Menschen.*¹⁶⁹

Dieses 'Programm' für die Arbeiterpriester entspricht der bei Daniel und Godin deutlich gewordenen Akzentverschiebung im Missionsverständnis, welches vor allem die Praxis Jesu – und nicht zuerst seine Lehre – als für missionarische Praxis leitend betont.¹⁷⁰

Der neue Priestertyp soll sich mit den Arbeitern und deren Situation identifizieren. Franz Hillig nimmt an dieser Stelle eine voreilige Gleichsetzung von Arbeiterpriestern und deutschen Diasporapriestern vor. Auf die Frage, ob es auch in Deutschland Arbeiterpriester gebe, antwortet er:

*„Ja [...] wir haben etwas ganz Ähnliches: das sind unsere Diaspora- und Flüchtlingsseelsorger, das sind die 'Rucksackpriester' der Ostzone. Ihr Leben kann es an Härte und missionarischem Schwung mit dem ihrer französischen Mitbrüder wahrhaftig aufnehmen. [...] Auch sie sind keine geistlichen 'Herren' mehr. Sie kommen daher wie andere arme und müde Menschen auch.*¹⁷¹

Hillig übersieht in dieser Gleichsetzung die Ursprungsmotivation, die die Priester zu einem Leben ohne pfarrherrlichen Glanz veranlasst. Die Arbeiterpriester Frankreichs suchen die proletarischen Verhältnisse, um aus ihnen heraus eine neue Verchristlichung der Massen zu erreichen, während die deutschen Priester, ohne den eigenen Kirchen- und Seelsorgehorizont grundsätzlich überschritten zu haben, sich 'nur' den veränderten äußeren Gegebenheiten anpassen, um eine Seelsorge zu betreiben, die vom Muster alten Stils geprägt bleibt.

Mit dem in Frankreich praktizierten Prinzip der gelebten Gemeinschaft der Arbeiterpriester untereinander und mit den Menschen im Arbeitermilieu rückt nun die besondere Bedeutung der Laien für die Mission hervor.

¹⁶⁹ Suhard 1961:103.

¹⁷⁰ Vgl. Daniel/Godin 1950:73.

¹⁷¹ Hillig 1949/50:34.

Es herrscht ein geschärftes „Bewußtsein dafür, wie weit der Priester allein nicht die Kirche ist (er ist es nur soweit, als er der Schöpfer der Gemeinschaft ist), wie weit durch ihn allein, wie immer er auch wirke, die Kirche nicht in der Welt ist (sie kann in vollem Sinn nur durch die Laien überall sein).“¹⁷² Zwar verfügt Frankreich über eine aktive Bewegung der 'Katholischen Aktion', allerdings herrscht Uneinigkeit darüber, inwiefern die 'Katholische Aktion' wirklich zu missionarischem Handeln in der Lage ist.¹⁷³ Insgesamt ist aber in Frankreich die Verknüpfung von theologisch-kirchlichem und weltlichem Auftrag für Laien viel enger als in der arbeitsteiligen Spaltung im deutschen Modell. Arbeiter und Arbeiterinnen sind es, die als christliche 'Vorkämpferinnen und Vorkämpfer' kirchliche Gemeinschaften konstituieren und so als Kirche in ihrem Kontext wirken.¹⁷⁴ Die Kirche insgesamt verändert damit ihren Ort, indem sie nicht 'betreuend' von außen wirkt, sondern selbst Teil der Welt wird, die sie so als Sauerteig verändern möchte.¹⁷⁵

Die in Bewegung geratene Ekklesiologie der französischen Nachkriegstheologie wird hier wieder sichtbar. Unter dem Einfluss von Godin und anderen „hat man erkannt, daß die Kluft zwischen Kirche und Welt nicht in der Weise überbrückt werden wird, wie die ältere Generation der Pries-

¹⁷² Herder Korrespondenz 1948/49b:153.

¹⁷³ Zur Zusammenarbeit der französischen Katholischen Aktion mit Klerus und bestehenden Pastoralstrukturen siehe Herder Korrespondenz 1948/49a:79f. Godin und Suhard sehen die Möglichkeiten wirklicher missionarischer Tätigkeit der Katholischen Aktion eher mit Zweifeln. „Die Gesamtheit unserer Bevölkerung denkt nicht mehr christlich; zwischen ihr und der Gemeinschaft der Christen klappt ein Abgrund, so daß wir, wenn wir sie erreichen wollen, unseren Ort verlassen und zu ihnen hinübergehen müssen. Darin liegt das eigentliche Problem. Unsere Anstrengungen sind bisher so gut wie ohne ein Ergebnis geblieben; selbst unsere allgemeine katholische Aktion erweist sich als ohnmächtig: Sie bleibt eine 'Aktion im katholischen Milieu', zumindest des Glaubens, sie ist aber nicht 'die katholische Aktion im heidnischen Milieu'.“ (Suhard, Carnets, Paris 1951:30, zit. n. Clévenot 1999:161).

¹⁷⁴ Die deutschen Katholiken scheinen dagegen bei Zeiger eher den Auftrag zu bekommen, die Interessen einer 'außen vor' bleibenden Kircheninstitution in der gefährlichen Welt durchzusetzen.

¹⁷⁵ Hillig zitiert einen der Arbeiterpriester: „Der 'Paternalismus' ist kein Weg. Es genügt nicht, sie [die Arbeiter] zu betreiben: Man muß einer der ihnen werden.“ (Hillig 1949/50:131).

III. Missionsländer Deutschland und Frankreich

ter sich das dachte, nämlich in der Form einer Heimkehr der reumütigen Welt in den Schoß einer Kirche und konkret einer Pfarrkirche, die in allem die alte geblieben ist.“¹⁷⁶ Diese Einsicht ist nicht nur methodisch zu verstehen, sondern sie berührt die Grundlagen der Ekklesiologie. Es wird festgestellt,

„daß die Kirche nicht nur 'Heilsanstalt', sondern in erster Linie 'Heilsgemeinschaft'¹⁷⁷ ist, daß sie ferner zur gesamten Heilswirklichkeit, von der Trinität bis zur Eschatologie, in unmittelbarer Beziehung steht. [...] Vor allem ist ein neues Verhältnis [sic] zur Geschichte entstanden, das der apostolischen Anpassung der Kirche nur zugutekommt. Die Substanz der kirchlichen Lehre und des christlichen Lebens ist unveränderlich; nicht aber sind es die Formen, in denen sich diese Substanz im Lauf der Zeiten verwirklicht hat.“¹⁷⁸

Auch das Verständnis der Gesamtkirche im Verhältnis zu den geforderten Einzelgemeinschaften erscheint neu. Angesichts des Plädoyers für eine missionarisch orientierte und begründete lebensweltliche Ausdifferenzierung christlicher Gemeinschaften wird die Universalität der Kirche neu entwickelt:

„Die Kirche ist universell, und die Grenzen der Nationen vermögen ihre Einheit nicht zu beeinträchtigen. Es gibt auch Unterschiede der Kultur, die nicht minder wichtig sind, als die geographischen Verschiedenheiten, doch auch sie sind der Einheit der Kirche nicht schädlich. Im Gegenteil, das christliche 'Wir'-Bewußtsein wird zu voller Stärke gedeihen, wenn wir Christengemeinden schaffen, die voller Lebenskraft sind, weil sie den menschlichen Notwendigkeiten angepaßt und spezialisiert sind.“¹⁷⁹

¹⁷⁶ Herder Korrespondenz 1948/49c:216 und vgl. auch Herder Korrespondenz 1948/49b:152f.

¹⁷⁷ Im Sinne des rettenden Beitritts zur Heilsgemeinschaft Kirche formuliert Suhard: Es ist „die Kirche, die Christus auf Erden weiterführt und fortsetzt. Wenn er der einzige Mittler, so ist sie die einzige Mittlerin. In diesem Sinn sagt man: Außerhalb der Kirche kein Heil.“ (Suhard 1961:29).

¹⁷⁸ Herder Korrespondenz 1948/49c:217f.

¹⁷⁹ Daniel/Godin 1950:197f. und vgl. auch 198-202 und Collet 1984:104-107.

2.2 Der Einfluss Marie-Dominique Chenu

Der französische Beitrag entspringt zeitlich gesehen den Jahren zwischen den Reflexionen Piepers und Delps einerseits und Zeigers andererseits. Hintergrund ist das Frankreich der Kriegsjahre. Nach früheren Ansätzen, zwischen Theologie und zeitgenössischem Denken Frankreichs einen Austausch zu versuchen,¹⁸⁰ brachte vor allem die Erfahrung einer politischen Zusammenarbeit zwischen Katholiken und kommunistischen Widerstandskämpfern in der Résistance auch eine Annäherung bzw. einen Austausch zwischen Kommunisten, humanistischen Atheisten und Katholiken.¹⁸¹

In dieser Zeit ergaben sich damit kirchliche und theologische Aufbrüche, die auf Daniel/Godin gewirkt haben,¹⁸² die aber auch umgekehrt von ihnen geprägt wurden. So fällt die Veröffentlichung des Buches in die Zeit der ersten Phase der 'Nouvelle Théologie'¹⁸³, die in besonderer Weise von Marie-Dominique Chenu¹⁸⁴, Dominikaner und Studiendirektor des theologischen Studienhauses Le Saulchoir, geprägt wurde.¹⁸⁵ Die dort vorangetriebene Theologie verfolgte als eine ihrer Leitlinien die „Präsenz bei den Problemen der eigenen Zeit“¹⁸⁶. Chenu sprach in einer Rede zum theologischen Programm von Le Saulchoir von einer Theologie, die Glaube

¹⁸⁰ Vgl. Heimbach-Steins 2001:45-47 mit Hinweisen auf Marie-Dominique Chenu, Jacques Maritain, Yves Congar, Pierre Teilhard de Chardin u.a.

¹⁸¹ 1943 hatte Henri de Lubac sein Werk *Le Drame de L'Humanisme Athée* veröffentlicht (dritte Auflage schon 1945 in der Éditions Spes, Paris), in dem er sich mit literarischen, soziologischen und philosophischen Entwürfen atheistischen Denkens auseinandersetzt. Vgl. Lubac 1945.

¹⁸² Vgl. beispielsweise Chenu 1964II d:87-107, wo wichtige Grundzüge der Überlegungen Godins und Daniels schon formuliert sind.

¹⁸³ Vgl. Gibellini 1995:161 und vgl. auch Clévenot 1999:160-169.

¹⁸⁴ Vgl. zu Chenu Heimbach-Steins 2001:36-59 und Duval 2001.

¹⁸⁵ Die von Chenu verfasste Schrift *Une école de théologie. Le Saulchoir* von 1937 (deutsch: Chenu 2003a) wurde zur Programmschrift der 'Nouvelle Théologie'. Vgl. dazu Bauer u.a. 2001:8 und Duval 2001:68.

¹⁸⁶ Gibellini 1995:158. Duval benennt drei 'Öffnungen', die am Studienort Le Saulchoir vollzogen wurden: die geografische (Institutsgründung in Kanada), die kulturelle (Auseinandersetzung mit dem Islam) und die apostolische Öffnung (Zusammenarbeit mit und Förderung der Arbeiterjugend und der Katholischen Aktion). Vgl. Duval 2001:66f.

sei, „der mit der Zeit solidarisch ist“¹⁸⁷. Es geht ihm dabei um die wache Wahrnehmung des Wortes Gottes in der Gegenwartskirche und in den Erfahrungen der Gläubigen.¹⁸⁸ Das theologische Programm Chenus bedeutet nicht nur ein kritisches Bewusstsein gegenüber der Tradition, sondern angesichts der anzutreffenden „kulturellen und politischen Verwerfungen [...] eine Überwindung des bisher gängigen theologischen Paradigmas, nämlich eines Verständnisses des Glaubens als juristische Aneignung von Satz-Wahrheiten, welches M.-D. Chenu mit dem Ausdruck ‚Barock-Theologie‘ bezeichnete.“¹⁸⁹

In der Betonung der theologischen Offenheit für die Fragen der Zeit traf sich Chenu nicht nur mit dem Pariser Kardinal Suhard,¹⁹⁰ sondern auch mit Godin und dessen pastoraler Option.¹⁹¹ Die Herausgabe des Buches *Frankreich Missionsland* wird nicht zuletzt von Chenu und Suhard unterstützt: Das Buch „trug das Nihil obstat von Chenu (der von Rom zensiert und eigenartigerweise in Paris selbst Revisor war) und das Imprimatur des Kardinals Suhard, der das Manuskript in einem Atemzug während einer Nacht im April 1943 gelesen hatte und von ihm buchstäblich tief erschüttert wurde.“¹⁹²

¹⁸⁷ Chenu 1985:136 zit. n. Gibellini 1995:159 (in Chenu 2003a:123 findet sich die Übersetzung: „der Glaube in seiner Bindung an die Zeit“). Vgl. Klein 2002:62 und vgl. dazu die Rede Delps vom „Dialog mit der Zeit“ (Delp 1985:I, 276).

¹⁸⁸ Vgl. Chenu 1985:142 und Gibellini 1995:159. Gibellini sieht hier eine Vorwegnahme der Theologie der Zeichen der Zeit. Vgl. dazu auch Heimbach-Steins 2001:41-45, 48-56 und Klein 2002.

¹⁸⁹ Klein 2002:62 und vgl. Chenu 2003a:159.

¹⁹⁰ Vgl. Gibellini 1995:160 und Arbeiterpriester 1957:118.

¹⁹¹ Chenu gilt als einer der „wichtigsten Gesprächspartner der kirchlichen Aufbruchsbewegungen in die moderne französische Gesellschaft hinein: zunächst für die 1925 in Belgien, 1927 in Frankreich gegründete Christliche Arbeiterjugend (Jeunesse Ouvrière Chrétienne, J.O.C.) des Abbé Cardijn, seit Anfang der 40er-Jahre für die Mission de France, die Mission de Paris und die Arbeiterpriesterbewegung, die je auf ihre Weise versuchten, den grundlegend gewandelten Bedingungen des Christseins in der modernen Industriegesellschaft in einer schon weithin entchristlichten Welt Rechnung zu tragen und neue Wege der christlichen Präsenz und der Evangelisierung zu bahnen.“ (Heimbach-Steins 2001:39f.) „Von Anfang an stand er [Chenu] der Mission de France und deren Seminar in Lisieux, später auch der Mission de Paris als Berater zur Verfügung.“ (Heimbach-Steins 2001:51 und vgl. Duval 2001:68.).

¹⁹² Gibellini 1995:193.

Der Versuch, theologisch wie pastoral am Puls der Zeit zu sein, führte Chenu zu einer missionarischen Ausrichtung seiner Pastoralvorstellungen, deren Schwerpunkt

„dort liegen müsse, wo auch die soziale Bewegung ihren Schwerpunkt hat, in der Arbeiterwelt [... Dort] nahm Pater Chenu bald seinen Platz an der Seite derer ein, die sich in 'die Kirche im Zustand der Mission' (er war es, der im Juli 1947 zuerst diesen Ausdruck gebrauchte) am meisten engagiert hatten. Diese am meisten Engagierten waren Abbé Godin mit den Priestern und Laien der 'Mission de Paris' und etwas später die Arbeiterpriester.“¹⁹³

2.2.1 Unterschiedliche Inkarnationsverständnisse

Mit Chenu beginnt im Kontext missionstheologischer Reflexionen innerhalb Europas die Abkehr vom Translationsmodell als Zentralmodell missionarischen Handelns. Vielmehr setzt eine theologische Neuinterpretation der geschichtlichen Wirklichkeit ein, deren eigene theologische Fruchtbarkeit zu suchen ist.¹⁹⁴ Der Kontext der Mission stellt bei Chenu nicht mehr nur den äußeren Rahmen und die bloßen Zeitbedingungen missionarischer Wissensvermittlung dar, sondern er wird zum Ort sowohl christlicher Bewährung als auch und vor allem des genuinen Aufscheinens des sich in der Geschichte offenbarenden Gottes.¹⁹⁵ Chenu nimmt hier die Theologie der Zeichen der Zeit des Zweiten Vatikanums voraus und verortet sie originär im Zusammenhang missionarischen Handelns.

Trotz aller Nähe zu Daniel und Godin liegt hierin ein gewichtiger Unterschied bei Chenu. Daniel und Godin bleiben in ihrem missionarischen

¹⁹³ Congar 1970:102, vgl. Duval 2001:67-71. Heimbach-Steins verweist auf Chenus spätere Zuschreibung des Ausdrucks 'Kirche im Zustand der Mission' zu Kardinal E. Suhard. Vgl. Heimbach-Steins 2001:47, Fußnote 70, und Chenu 1964II b:239. Heimbach-Steins und Duval betonen beide die vertiefende Deutung des Begriffs. Vgl. Duval 2001:70.

¹⁹⁴ „L'économie du Salut est engagée dans l'histoire“ (Chenu 1964II a:161).

¹⁹⁵ „Was hier [durch die Theologie Chenus] geschah, war nichts geringeres als die Wende der Theologie zur Welt: Das Sein wurde nicht länger als ein platonischer Schattenriss der Wirklichkeit verstanden, sondern als die durch die immanente Wirksamkeit des Schöpfers in ihrer Eigengesetzlichkeit, in ihrer körperlich-kontingenten und zeitlich wandelbaren Verfasstheit gewürdigte Existenz.“ (Bauer u.a. 2001:10f.).

Entwurf der Grundvorstellung treu, dass die christliche Botschaft in ihrem von entfremdenden kulturellen Prägungen gereinigten Kern grundsätzlich in andere soziokulturelle Bezugfelder übertragbar ist. Als 'reine Religion' soll der christliche Glaube sich in den proletarischen Milieus neu inkarnieren. Kultur wird als Hülle und Verhüllung bzw. als veränderbare Ausdrucksform einer reinen Religion gesehen. In diesem Modell ist es möglich, der Kirche bzw. den Christenheiten verschiedenste Formen und Methoden zuzubilligen. Ungelöst bleibt aber die Frage, was passiert, wenn sich der Kern der reinen Religion letztlich als für die Kultur irrelevant herausstellt? Hier gerät die Instruktion selbst unter eine hohe Belastung, nämlich unter die Frage, ob sie überhaupt noch in Beziehung mit den Lebenswelten der Menschen treten kann oder den Menschen grundsätzlich fremd und unvermittelbar gegenübertritt. 'Inkarnation' ist in diesem Modell eine der theologischen Sprache bloß entlehene Bezeichnung für die kulturelle Anpassung der im Kern bleibenden Instruktion, die über eine äußerlich bleibende, soziale Gestaltungsform von Christenheiten gesucht und entwickelt wird. Letztlich wird in diesem Modell die Kultur, ihre Veränderlichkeit in der Geschichte der Menschen, als defizitär gegenüber den ewigen Wahrheiten der Kirche gesehen.¹⁹⁶ Dieser bleibt zum Schluss nur die Möglichkeit, durch Inkarnationen Kompromisse mit der Wahrheit zugunsten ihrer Vermittelbarkeit zu schließen.¹⁹⁷

¹⁹⁶ Suhard benennt das Problem folgendermaßen: „Bringt also diese Einbettung [im Rahmen der katholischen Sendung der Kirche] in die Lage des Menschen deswegen schon die Notwendigkeit mit sich, sich um ihr Wohl zu kümmern? Geht dieses 'Zeitliche', dem ja, wie schon das Wort besagt, von Wesen aus nur vorläufige Bedeutung zukommt, die Kirche etwas an, da sie doch von bleibender Dauer ist? Muß sie, die übernatürlich ist, sich mit der Natur befassen? Ruft das Bemühen des Menschen, die Erde zu gestalten und Kulturen zu schaffen, nicht zu einer profanen Eigengesetzlichkeit?“ (Suhard 1961:197 und vgl. 108-110).

¹⁹⁷ Vgl. zu dem dieser Vorstellung zugrunde liegenden Geschichtsbild: Chenu 2001:38-42. Chenu spricht hier von der Sicht der Geschichte als einer 'provisorischen Baracke' bzw. bloßem Schatten der idealen Wahrheiten. Suhard erläutert einen typischen 'Kompromiss' der Kirche in der Auseinandersetzung mit der 'Baracke' der Welt: „Es kommt dem Priester nicht zu, profane Aufgaben zu übernehmen, sondern dies ist Sache des Laien. Diese Behauptung ist nicht aus der Luft gegriffen. Sie beruht auf einer Tatsache und einem Rechte.“ (Suhard 1961:111) Auf institutioneller Ebene wird der Kompro-

Chenu dagegen würdigt die Kultur, die Zeit bzw. die Geschichte selbst als Ort der Neukonstruktion religiösen Wissens.¹⁹⁸ Kultur wird in seinem Entwurf 'theologisch' gedeutet als Ort der aktuellen geschichtlichen Offenbarung Gottes. Gott kommt nicht mehr aus einer letztlich geschichtsfernen Ewigkeit für die Welt in ihrer Geschichte zum Tragen. Seine Wirklichkeit ist nicht die ewiger Ideen, sondern sie verbindet sich mit Zeit und Materie. So entwickelt Chenu eine philosophische Begründung, mit der eine erkennbare Präsenz Gottes in der realen und aktuellen Geschichte behauptet werden kann. Chenu bricht mit der platonischen Ideenlehre und ihren Folgen für das Gottesdenken in Anlehnung an Thomas von Aquin.

„Mit Thomas führt die aristotelische Kritik der Ideen, die zum metaphysischen und erkenntnistheoretischen Angelpunkt des Lehrgebäudes [sprich: der Instruktion] geworden ist, zu einer Anthropologie, die sich von der der Augustinisten ganz entschieden abhebt. Indem Thomas die traditionelle Lehre von den Urbildern von ihrem Essentialismus ablöst, gibt er den geschaffenen Seienden ihre existenzielle Dichte zurück und stellt damit die notwendige Voraussetzung für die Zeitlichkeit des Menschen sicher. Das Vorauswissen Gottes gründet sich nicht auf die ewige Gegenwart idealer Gründe in seinem Denken (entexistentialisierte Schöpfung), sondern auf seine konkrete schöpferische Gegenwart im Sein und Tätigsein der Dinge und auf seine Koexistenz mit der Zeit und mit den Geschehnissen.“¹⁹⁹

miss also durch die Zuordnungen der Priester zur Ewigkeit und ihrer Wahrheit und der Laien zur Zeit und Leiblichkeit beschlossen.

¹⁹⁸ Die Erkennbarkeit Gottes wird von Chenu nicht innerhalb der Sphäre einer geistigen Ewigkeit gedacht, deren bloße Schatten sich in der geschichtlichen Zeit der Menschen abbilden, sondern „geschichtliches Werden und ewiges Sein werden im Vertrauen auf die Erkennbarkeit der göttlichen Wahrheit zusammen gedacht.“ (Bauer u.a. 2001:13).

¹⁹⁹ Chenu 2001:43f. Bauer u.a. sehen im Text Chenus eine unter der mittelalterlichen Debatte zwischen 'neoplatonischem Augustinismus und aristotelischem Thomismus' getarnte Fortsetzung der Beiträge Chenus („ein versteckter Angriff auf die römische Neoscholastik seiner eigenen Zeit, deren kontextenthobene Wesensmetaphysik die materielle Leiblichkeit und geschichtliche Zeitlichkeit des 'Menschen in der Welt' abwertet“ (Bauer u.a. 2001:12)) zu den Debatten, die im 20. Jahrhundert durch die Nouvelle Théologie ausgelöst und vom römischen Lehramt unterbunden wurden. Vgl. Bauer u.a. 2001:9f.

III. Missionsländer Deutschland und Frankreich

Damit wird die Vorstellung von einem Instruktionskern, dessen Aussagen mit ungebrochenem Ewigkeitswert außerhalb der Geschichte liegen, aufgegeben. Inkarnation ist nicht mehr nur der Prozess der äußerlichen Anpassung einer vorhandenen Instruktion in der wandelbaren Gestalt einer Christenheit, sondern verweist auf die immer neue geschichtliche Präsenz Gottes selbst.

„Wenn Chenu von Inkarnation spricht, meint er also nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie, das einmalige geschichtliche Ereignis der Menschwerdung Jesu Christi, so sehr dies natürlich vorausgesetzt ist. Vielmehr entdeckt er in diesem Ereignis der Geschichte Gottes mit den Menschen das Grundprinzip aller Theologie, alles verantworteten Redens von Gott als dem in der Geschichte Gegenwärtigen.“²⁰⁰

Die Inkarnation der Kirche in verschiedenen Christenheiten folgt also der stets neu sich in der konkreten Geschichte 'inkarnierenden' Gegenwart Gottes. So kommt der Inkarnationsbegriff bei Chenu und Daniel/Godin in verschiedener Weise zur Geltung. Mit den unterschiedlichen Inkarnationsverständnissen unterscheiden sich auch die Rolle der Kirche und das Verständnis der Mission.

Im Konzept Daniels und Godins stellen die Lebenskreise innerhalb des Proletariats Ausgangspunkte für neue Einzelkirchen dar, deren Existenzberechtigung aus dem Missionsauftrag der Kirche abgeleitet wird. Diese Einzelkirchen sollen nämlich in ihrem Kontext am Aufbau 'inkarnierter Christenheiten'²⁰¹ beteiligt werden. Der Inkarnationsbegriff bezieht sich

²⁰⁰ Heimbach-Steins 2001:43 und vgl. Bauer u.a. 2001:15.

²⁰¹ Für Chenu haben sich die Christenheitsmodelle der Volkskirche und der bürgerlichen Christenheit überlebt. Chenu unterscheidet die Kirche ('église') von ihrer jeweils zeitbedingten kulturellen Gestalt ('chrétienté'). „Mit der Kontingenz und Wandelbarkeit der Merkmale und Charakteristika einer jeden konkreten zeitlichen Gestalt des Christentums betont Chenu die Nicht-Identität von Institution und Charisma, von 'chrétienté' und 'église'; in dieser Nicht-Identität identifiziert er den Ansatzpunkt für eine neue Inkarnation des Evangeliums in der Welt.“ (Heimbach-Steins 2001:46) Vgl. auch die Hinweise zur damaligen theologischen Debatte um die Entchristlichung und das Auslaufen des Modells der bürgerlichen Christenheit in Heimbach-Steins 2001:Fußnote 61.

bei ihnen auf die äußere Gestalt der Christenheiten. Diese pluralen Christenheiten ermöglichen der einen Kirche die Mission als Verkündigung der Frohen Botschaft und der Erneuerung der Handlung Christi.²⁰²

Damit stellt sich die Frage, inwieweit Kirche in ihren Christenheiten zum Ort der Offenbarung Gottes wird und welche Rolle der historische Kontext bekommt. Mit dem funktional-ekklesiologisch eingeführten Inkarnationsgedanken bei Daniel und Godin bleibt die Mission allein kirchliches Handeln. Eine Mission Gottes in der Welt wird außerhalb der Kirche nicht in Betracht gezogen. Auch die prä-christlichen Elemente der Lebensgemeinschaften im Proletariat werden noch nicht als Ausdrucksformen 'eigentlich' christlichen Wissens verstanden. Als Offenbarungsort Gottes wird allein die missionarische Kirche in ihren Christenheitsinkarnationen in Betracht gezogen. Dieses Modell einer missionarischen Kirche kann die Begegnung der Kirche mit der Welt nur im Modus der Verkirchlichung oder 'Verchristenheitlichung' der Welt begreifen. Entsprechend wird die bei Daniel/Godin formulierte Zielperspektive der Christianisierung verständlich. Der Missionsmodus nach solchem Verständnis inkarnierter Kirche ist die Eroberung.²⁰³

Im Gegensatz zu Daniel und Godin stellt der Inkarnationsgedanke für Chenu die zentrale und explizit theologische Begründung missionarischer Praxis dar, weil für ihn vor allem der Mitteilungscharakter der Inkarnation als Prinzip der Mitteilung des trinitarischen Gottes im Vordergrund steht.²⁰⁴ Er sieht die Inkarnation als allgemeines Prinzip der Heilsökono-

²⁰² Vgl. Daniel/Godin 1950:73.

²⁰³ Vgl. Daniel/Godin 1950:82 und die kritische Anmerkung zum Eroberungsgedanken bei Suhard 1961:103.

²⁰⁴ Chenu formuliert seine Überlegungen im Nachvollzug einer mittelalterlichen theologischen Debatte zwischen platonisch und aristotelisch geprägten theologischen Schulen. Mit Aristoteles greift er auf die Grammatik zurück, die mit dem Verbum das Zeitelement hervorhebt und mit einer essentialistischen Ewigkeitsdeutung von Aussagen, die quasi 'zeitlos' wahr wären, bricht. „Der Sinn eines Satzes ändert sich wesentlich, je nach Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft der Handlung, die er aussagt. Die Aussagen über die Heilsökonomie bestätigen genau dieses Gesetz, denn indem sie sich bald auf die Vergangenheit, bald auf die Gegenwart, bald auf die Zukunft beziehen, lassen

mie, die er als Ökonomie der Mitteilung versteht.²⁰⁵ Inkarnation ist also für Chenu ein im engen Sinne theologischer Begriff, während Daniel und Godin ihn eher methodisch auffassen. Entsprechend kann für Chenu festgehalten werden, dass seinem Gedanken inkarnierter Christenheiten die Idee der geschichtlichen Inkarnation Gottes selbst vorausgeht. Die Mission der Kirche folgt also der Mission Gottes und sie kann mit ihr weder identifiziert, noch auf die bloße Mitteilung der Instruktion Gottes reduziert werden.

Chenu versteht die 'église en état de mission' als den Selbstvollzug der Kirche,²⁰⁶ die in der Sendung zur Welt ihre eigenen 'Christenheitsgrenzen' immer wieder zu verlassen sucht.²⁰⁷ Das Verlassen einer solchen Form interpretiert er im Sinne einer neuen geschichtlichen Formgestaltung als Ausdruck der fortwährenden Inkarnationsprozesse der Kirche in der Geschichte.²⁰⁸ „So wird 'Mission' als der fundamentale Auftrag, ja als Wesensbestimmung der Kirche, in einem ganz bestimmten Sinne zur Triebfeder ihrer je neuen Inkarnation und ihres geschichtlichen Wandels.“²⁰⁹

sie erkennen, dass sich das ewige Heil der Menschheit in einer Geschichte verwirklicht. [...] Die Schöpfung dauert an, und der Mensch wirkt in der Zeit mit dem ewigen Gott zusammen.“ (Chenu 2001:44f.).

²⁰⁵ Vgl. die Äußerungen über Chenu bei Congar 1970:110f., und vgl. Heimbach-Steins 2001:43 und 53.

²⁰⁶ Vgl. Chenu 1964II b.

²⁰⁷ Die konkrete Form der bürgerlich erstarrten Kirche ist es, die Chenu im Auge hat, wenn er in seinem Kontext zu einer neuen missionarischen Inkarnation aufruft. Vgl. Heimbach-Steins 2001:47f.

²⁰⁸ Vgl. Heimbach-Steins 2001:47-48. Die Übernahme von sozialen Strukturen der Gesellschaft für die Institution der Kirche scheint Chenu vor dem Hintergrund des geschichtlichen Wirkens Gottes ausdrücklich geboten. „Les structures mêmes de la vie humaine, dans cette économie d'incarnation, seront donc les substructures de la vie divine, dans les communautés comme dans les individus.“ (Chenu 1964II a:161).

²⁰⁹ Heimbach-Steins 2001:47. Der hier ausgedrückte theologische Streit um die Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt wird bis heute geführt (Bauer u.a. 2001:17 nennen die Theologie der Befreiung und die Frage nach der kirchlichen Einbindung in die Schwangerenkonfliktberatung im staatlichen Beratungssystem), ohne, dass es schon zu einer Lösung gekommen wäre. „Und wie im Mittelalter lautet auch an der Schwelle zum 3. Jahrtausend die theologische Gretchenfrage: Rein und unvermischt (was die Po-

Als wesentliches Moment der Missionsansätze sowohl bei Daniel und Godin als auch bei Chenu gilt der Gedanke der Gemeinschaft. Kirche wird nicht als Heilsanstalt begriffen, sondern als Heilsgemeinschaft. Daniel und Godin betonen vor allem in soziologischer Hinsicht den funktionalen Wert dieser Gemeinschaft unter dem Blickwinkel ihrer Eignung für die Kommunikation und soziale Plausibilisierung der kirchlichen Botschaft und auch als Basis und Ausweis echter Solidarität (so vor allem bei den Arbeiterpriestern) mit den Menschen der jeweiligen Lebenswelten.²¹⁰ In soziologischer Hinsicht gilt, dass sich religiöses Wissen innerhalb lebensweltnaher religiöser Institutionen formt. Zugang zu diesem Wissen setzt einen Zugang zur religiösen Institution bzw. ihrer Kommunikationsgemeinschaft voraus. Mission im Sinne von Wissensverbreitung hat daher die Zielperspektive der Ausdehnung der religiösen Wissenskommunikationsgemeinschaft über alle Bewohner ihres gesamten lebensweltlichen Kontextes, bei Daniel und Godin eben der Christianisierung der proletarischen Masse.²¹¹

Chenus Interpretation der Gemeinschaft trägt über die soziologisch begründete Funktion hinaus auch theologische Züge. Er deutet die lebendigen Beziehungen innerhalb der Gemeinschaften in Entsprechung zu den Beziehungen der göttlichen Trinität, die wiederum auf Sendungs- oder Mitteilungsprozesse hinauslaufen, deren Ziel eine eschatologische Heilsgemein-

schaft eines Bonaventura im – kritischen – Gefolge Augustins wäre) oder weltverwandt und inkarniert (was die Position im Gefolge des an der Philosophie des Aristoteles geschulten Thomas wäre)?“ (Bauer u.a. 2001:16f.).

²¹⁰ Vgl. bezüglich des Gemeinschaftsverständnisses der Prêtres-Ouvriers (Arbeiterpriester) Clévenot 1999:160. Die Rettungsfunktion, die sich in der Gemeinschaft ereignet, betont Suhard 1961:7.

²¹¹ Suhard formuliert die diesem soziologisch argumentierenden Modell zugrunde liegende theologische Begründung: „Wer also wird die Welt aus ihrer angeborenen Doppelsinnigkeit herausbringen? Wem kommt es zu, sie vor der Katastrophe zu bewahren und sie zur Wahrheits- und Liebeseinheit gelangen zu lassen? Christus, denn er ist der einzige Mittler. Doch Christus ist uns nur in und durch die Kirche gegeben, die ihn fortsetzt. Darum haben wir euch bereits vor zwei Jahren gesagt: Das Heil der Welt hängt vom Aufstieg der Kirche ab. Die Kirche hat zur eigentlichen Aufgabe, äußerlich und innerlich alles zu erfassen, so daß kein Gebiet sich der Taufe ihrer Gnade entzieht.“ (Suhard 1961:8 und vgl. auch 29).

schaft aller Menschen mit Gott darstellt. Der Gemeinschaftscharakter läuft also einem Sendungscharakter nicht zuwider im Sinne einer Gemeinschafts-abkapselung, sondern unterstützt ihn geradezu bzw. geht ihm voraus.²¹² Damit verbietet sich eine Trennung der 'neuen' Christen von ihrem Lebensumfeld mit seinen spezifischen Gemeinschaften und Gemeinschaftsformen, da so eine sich fortsetzende Sendung unterbunden würde. Die trinitarische Begründung der Mission entfaltet sich also in einer spezifischen missionarisch-theologischen Grundhaltung, deren Merkmale zum einen die zentrale Rolle der inkarnierten Kirche und zum anderen ihre besonderen Vermittlungsmöglichkeiten des eigenen religiösen Wissens innerhalb ihres Inkarnationskontextes darstellen. Christliches Zeugnis wird nur dann als solches erkennbar, wenn die Gemeinschaft der Christin oder des Christen zu Gott wie zu den Menschen in ihrer jeweiligen Christenheit und denen ihres lebensweltlichen Umfeldes mit gesehen werden muss, um das Zeugnis zu verstehen. Zeugnis wird so als kommunikatives Geschehen betrachtet, welches sich aus Gemeinschaft heraus erst in Gemeinschaft hinein entfalten kann. Der Zeuge und die Zeugin stehen immer in einem Beziehungsgeflecht, das seinen Ursprung und seine eschatologische Endgestalt in der eschatologischen Gemeinschaft, welche die ganze Schöpfung einschließt, festmacht.

²¹² Für diese Einstellung ist das Geschichtsverständnis Chenu wiederum von Bedeutung. Für ihn liegt die Geschichtlichkeit des Menschen in seiner Leiblichkeit. Diese ermöglicht und begründet den gesellschaftlichen Zusammenschluss der Menschen. Die Geschichte ist als die „heilige Geschichte der Menschen die Geschichte einer Fleischwerdung und eben nicht die Geschichte engelhafter Geschöpfe.“ (Chenu 2001:56). Die Leiblichkeit des Menschen begründet auch seine Gesellschaftlichkeit: „Noch einmal mehr verweist uns diese natürliche Geselligkeit auf die Leiblichkeit des Menschen als seine ontologische Verfasstheit. Die Engel bilden keine Gesellschaft im eigentlichen Sinne des Wortes, sie grenzen sich nicht als Individuen voneinander ab und ebenso wenig sind sie in der Zeit. Für einen reinen Geist ist die sozial bezogene Individualität sinnlos.“ (Chenu 2001:57) So wie der einzelne Mensch Ausdruck des 'theandrischen Mysteriums' ist, wird auch die Gesellschaft des Menschen zum Ort göttlicher Präsenz. Vgl. Bauer u.a. 2001:15, Fußnoten 29 und 30.

2.2.2 Konsequenzen

Die Breite der missionarischen Bewegung in Frankreich darf also nicht über die Binnendifferenzen unter ihren Vertretern hinwegtäuschen. Während die einen in starker Nähe zu ekklesiozentrischen Modellen (bei Bereitschaft zu deutlichen institutionellen Veränderungen und entsprechender innerinstitutioneller Konfliktbereitschaft) der Mission bleiben und unter dem Stichwort der 'Eroberung' arbeiten, versuchen die anderen eine Schwerpunktverlagerung zur 'Welt', die als Ort der Offenbarung Gottes und der Konsequenzen aus diesem Wissen gesehen wird. Vor allem der letztgenannte Weg, einer sich mit den gesellschaftlichen Entwicklungen zum Teil verbündenden missionarischen Praxis, ist nicht widerspruchsfrei geblieben. Kirchliche und gesellschaftliche Gegenrede wurden provoziert.²¹³ Bald schon untersagte Rom jegliche Zusammenarbeit mit Kommunisten, die 'Heiligkeit der Priester' erschien durch die missionarische Praxis gefährdet zu sein.²¹⁴ So ist auch deutlich geworden, dass ein inkarniertes Christentum bzw. eine inkarnationsbereite Kirche insbesondere unter dem Wissenskonzept der 'Zeichen der Zeit', aber auch schon unter den scheinbar bloß äußerlichen Versuchen einer Modifikation des instruktiven Erbes der Kirche, nicht mehr das alte Christentum oder die Kirche in der alten Form sein würde. Ein missionarisches Christentum musste vielmehr als ein auch nach innen beunruhigtes Christentum wahrgenommen werden.²¹⁵ Insbesondere im Kampf um die richtige Form priesterlichen Lebens wurde vehement gestritten.²¹⁶ Die Arbeiterpriester wurden auf 'absolute Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche' verpflichtet, bald wurde ihre Zahl begrenzt, die verbleibenden wurden von kirchlichen wie gesellschaftlichen Kreisen (Arbeitgeber, rechte politische Bewegungen) denunziert²¹⁷ und 1954 wurde

²¹³ Vgl. Clévenot 1999b:160-169.

²¹⁴ Vgl. Clévenot 1999:165.

²¹⁵ Vgl. die Enzyklika *Humani Generis* (1950) von Pius XII., in der die 'Nouvelle Theologie' scharf verurteilt wurde.

²¹⁶ Vgl. als Ausdruck der Debatte um die Aufgabe bzw. das Wesen des Priesters den Hirtenbrief Suhards von 1949.

²¹⁷ Die Arbeiterpriester weisen in einem Schreiben vom 2. Februar 1954 auf die Ursachen der Denunziation hin: „Aber man darf nicht vergessen, daß die Existenz und

ihre 'Rückkehr' in den 'normalen' priesterlichen Dienst angeordnet.²¹⁸

Auch wenn das 'Experiment' der Arbeiterpriester nicht mit der Mission de Paris gleichzusetzen ist, so muss doch aufgrund der inhaltlichen und personellen Nähe²¹⁹ beider Ansätze die Kritik an den Arbeiterpriestern auch als Kritik an der Missionsbewegung Frankreichs gelesen werden. Schließlich insistierten Daniel/Godin gerade darauf, die Heiligkeit der Kirche nicht als einen kirchlichen Besitzstand zu behandeln, sondern die Kirche der Aufgabe der Inkarnation zu unterstellen. Insgesamt muss jedoch einer differenzierten Bewertung an dieser Stelle hinzugefügt werden, dass es zur Zeit der Arbeit von Daniel/Godin und ihrem Umfeld der JOC auch andere kirchliche Strömungen gegeben hat, die sich weitaus stärker politisch verstanden hatten. Diese Gruppen haben ihr Apostolatsverständnis vor dem Hintergrund des von Deutschland aus geführten ungerechten Krieges betont mit politischer Relevanz interpretiert und diese Position auch gegenüber der JOC vertreten.²²⁰ Daniel/Godin führen dagegen aus:

„In einem gewissen Sinn, ja im besten Sinn des Wortes ist die J.O.C. die Bewegung einer sozialen 'Klasse', aber keinesfalls eine Klassenkampfbewegung. Sie ist aber doch eine Klassenbewegung, oder genauer gesagt, die Bewegung einer sozialen Schicht. Daß es verschiedene soziale Schichten gibt, ist eine Tatsache, um die wir nicht herumkommen. [...In seiner sozialen Schicht muss der Mensch] leben und [...] das Nötige zur Rettung seiner Seele unternehmen.“²²¹

die Tätigkeit der Arbeiterpriester auch Verwirrung hervorgerufen hat, und zwar in jenen Kreisen, wo man die Religion in den Dienst der eigenen Interessen und der Klassenvorurteile zu stellen pflegt. Der von diesen Kreisen ausgehende Druck und die Denunziation aller Art und jeden Ursprungs haben mit den derzeitigen Maßnahmen (gegen die Arbeiterpriester) einiges zu tun.“ (Arbeiterpriester 1957:196).

²¹⁸ Vgl. Clévenot 1999:165ff.

²¹⁹ Die personelle Nähe lässt sich in Bezug auf die Mission de France und die Arbeiterpriester insbesondere durch den Domherrn Hollande, Leiter der Mission de France, festmachen. Vgl. Clévenot 1999:169.

²²⁰ Vgl. Clévenot 1999:163f. Clévenot nennt hier die CFTC (Gewerkschaft der christlichen Arbeiter), ACJF (Katholische Jugend) und JEC (Christliche Studenten).

²²¹ Daniel/Godin 1950:178. Vor diesem Hintergrund muss die Einschätzung Chenus anlässlich des zwanzigsten Todestages von Godin (17. Januar 1964, Godin starb zwei Tage

Die Pariser Mission hingegen wendet sich zwar den Armen, dem Proletariat, zu; hier beruft sie sich auf das Vorbild Christi, der die Menge lieb gehabt und sich zu ihr hinab gebeugt habe.²²² Daniel/Godin sind bestrebt, die Teilhabe der Kirche an den Gebrechen der Armen zu stärken. Allerdings bleibt die Kirche dann in einer eigentümlichen Weise gleichzeitig die exklusive Trägerin der Evangeliumsbotschaft, die sie wie Christus den Armen bringen sollte. „Ist es nicht vielmehr unsere Pflicht, immer wieder von unten an zu beginnen, dem Volk das Evangelium zu bringen?“²²³

Daniel/Godin gelingt es nicht immer, das Bewusstsein für die fließenden Grenzen zwischen dem Innen und Außen der Kirche als einer Kommunikationsgemeinschaft religiösen Wissens zu wahren. Die Distanz zwischen Proletariat und Kirche lässt sich vor allem in den Inhalten der Evangeliumsverkündigung feststellen, die kaum die drängendsten eigenen Anliegen der Armen getroffen haben dürften.²²⁴ Diese Problematik und damit ein Unterschied zu radikaleren, politisch christlichen Gruppen wird deutlich, wenn die Themen der Missionspraxis im proletarischen Milieu genauer beschrieben werden bzw. wenn die Autoren über konkrete Folgen von 'Bekehrungen' berichten. Es geht um 'körperliche und seelische Beschmutzung',²²⁵

nach der Gründung der Mission de Paris) als zu weitgehend betrachtet werden, wenn er Godin als Visionär der vom Zweiten Vatikanischen Konzil getroffenen Aussage von der Kirche der Armen titulierte. Vgl. Chenu 1964II c:246.

²²² Vgl. Daniel/Godin 1950:125-128.

²²³ Daniel/Godin 1950:130. Eine nicht ganz selbstlose Zuwendung zu den Armen wird auch hier deutlich: „Diesen Heiden muß das Evangelium gebracht werden. Die Frohbotschaft bedarf einer neuen Verkörperung in der Wirklichkeit ihres menschlichen Lebens. Voraussetzung dafür ist aber eine durch genaues Milieustudium erworbene Kenntnis ihrer Welt.“ (Ebd., 131).

²²⁴ Fast entschuldigend formulieren die Arbeiterpriester angesichts dieser Haltung Godins: „Abbé Godin konnte das nicht wissen. Seine Überlegung stammte aus seiner mangelhaften Erfahrung. Er hatte diese neue Welt nur als Pfarrer der Arbeiterjugend kennen gelernt. Aber die Erfahrungen genügten ihm, um die Ohnmacht seiner Welt festzustellen, und er sah, wie notwendig es war, eine Verbindung zwischen diesen beiden Welten zu schaffen. Die großen Probleme des Arbeiterlebens, die materiellen Sorgen, die kämpferische Haltung, das menschliche Sehnen: all das scheint ihm vollkommen fremd zu sein. Abbé Godin verlegt sich mehr auf die Evangelisation des Volkes als auf eine soziale Aktion.“ (Arbeiterpriester 1957:115f.).

²²⁵ Vgl. Daniel/Godin 1950:133.

die Mühe um Verhinderung vor- oder außerehelicher Sexualität, die Verminderung von Prostitution, die Teilnahme an den Sakramenten und um die persönliche Liebe zu Christus.²²⁶ In Abgrenzung zur kirchlichen Lebensgestaltung in den bürgerlichen Pfarreien wird von den neu gewonnenen Christen und Christinnen allerdings eine abgestufte 'Disziplin' (z.B. Messbesuch nur am ersten Sonntag eines Monats) erwartet. Es kommt Daniel/Godin vor allem darauf an, die Menschen irgendwie in die Nähe der Kirche, „in den Wirkungsbereich der Gnade“²²⁷ zu bringen. Der Gedanke einer Kirche aus Katechumenen wird formuliert.²²⁸

Die Aufzählung der Missionsthemen (nach der alles dominierenden kirchlichen Sexualmoral folgt die Teilnahme an der Messe) macht deutlich, dass die Inhalte der Botschaft der Pariser Mission noch immer eng an den kirchlichen und bürgerlichen Vorstellungen von 'Anstand und Sitte' hängen. Zwar wird die Armut des Proletariats ebenso wie dessen Lebensbedingungen kritisiert, es wird sogar Verständnis für sittliche Umgangsformen der Arbeiter und Arbeiterinnen geäußert, aber es kommt an keiner Stelle zu einer Übernahme der aus dem Proletariat kommenden Rufe nach Gerechtigkeit, nach wirtschaftlichen oder politischen Reformen.

Zusammenfassend kann zum missionarischen Ansatz von Daniel und Godin als wichtigstes Merkmal ihrer Missionsreflexion die Übernahme einer soziologischen Blickrichtung genannt werden. Das Proletariat bildet den Ort der Mission. Ihr Ziel ist der Aufbau einer 'inkarnierten Christenheit' innerhalb einer soziologisch bestimmten Gruppe. Hilfsweise wird dazu immer wieder auf Erfahrungen in außereuropäischen Missionen zurückgegriffen.²²⁹

²²⁶ Vgl. Daniel/Godin 1950:134-139, 159f. „Die Hierarchie wusste nichts vom Leben der Arbeiter, wie es tatsächlich ist, und sie ahnte nichts von den Fragen, die an den kirchlichen Glauben gestellt würden.“ (Arbeiterpriester 1957:117).

²²⁷ Daniel/Godin 1950:170.

²²⁸ Vgl. Daniel/Godin 1950:147f. „In den Missionsgebieten aber haben die Heiden das Recht, lange Zeit Katechumenen zu bleiben, um sich im göttlichen Gesetz zu üben.“ (Ebd., 160).

²²⁹ Vgl. Daniel/Godin 1950:64ff.

Der Gedanke der Inkarnation der Kirche in Christenheiten enthält ekklesiologische Implikationen, die einerseits zu einer frühen Aufwertung der Kirche am Ort und zum Begriff der noch kleineren Einzelkirche führen, und die andererseits über den Gedanken der 'reinen Religion'²³⁰ auch zu einer missionarisch motivierten Kritik an den überkommenen Formen des bestehenden kirchlichen Lebens der bürgerlichen Pfarreien gelangen lassen. Kernpunkt der neuen ekklesiologischen Sichtweise ist die Entdeckung der Begründung der Kirche aus dem Missionsauftrag. Diesem hat sie sich auch in ihren Formen und Handlungsweisen unterzuordnen.²³¹ So gelangen Daniel/Godin zu einem veränderten Priesterbild, einer deutlichen Aufwertung der Rolle der Laien in der Kirche und einem missionarischen Zugang, der sich über Beziehungen, Freundschaften und Gemeinschaftsbildung ergibt. Dieser Gemeinschaftsbezug, der das Selbstverständnis der Kirche als Heilsgemeinschaft von einem Heilsanstaltsverständnis abhebt, erlaubt es nun auch, in den 'natürlichen' Gemeinschaften der Menschen Vorstufen inkarnierter Christenheiten zu entdecken, und damit die kirchliche Umwelt vorsichtig als kirchliche Vorstufe positiv zu würdigen.²³²

Wichtig ist für Daniel/Godin zudem eine explizit theologische Bestimmung von Mission, welche in der Sendung des Sohnes verankert wird und die Kirche einem Sendungshorizont von der Trinität bis zur Eschatologie zuordnet.²³³

Schließlich muss in Erinnerung gehalten werden, dass der französische Ansatz eingebettet ist in kirchliche, theologische und gesellschaftliche Entwicklungsprozesse. Allerdings bleibt der Grad der Offenheit für gesellschaftliche Fragen insofern gering, als dass diese nur unter der Maßgabe der Eignung für die Konstruktion von Christenheiten Eingang finden. Mission selbst bleibt betont unpolitisch und wird (zumindest bei Daniel/Godin) nicht im Sinne eines strukturellen Widerstands gegen gesellschaftliche Missstände interpretiert.

²³⁰ Vgl. Daniel/Godin 1950:159-167.

²³¹ Vgl. Daniel/Godin 1950:74, 222ff. und vgl. Arbeiterpriester 119.

²³² Vgl. Daniel/Godin 1950:174.

²³³ Vgl. Herder Korrespondenz 1948/49c:217f.

3. Vergleich und Rückfragen

Die hier aufgeführten, zeitlich in etwa parallelen Wege der Mission in Frankreich und Deutschland sollen im Folgenden einen Ansatzpunkt bieten, um Perspektiven für Mission in Deutschland heute zu gewinnen. Der Blick nach Frankreich ist meiner Meinung nach dadurch gerechtfertigt, dass schon seit dem Beginn der Reflexion über missionarische Herausforderungen in Deutschland immer wieder nach Frankreich geschaut wurde, um von dort Anregungen für eine lebendigere Kirche zu gewinnen. Der Aufsatz von Basilius Doppelfeld, der sich im Jahr 2000 mit dem Werk von Daniel/Godin auseinandersetzt, verdeutlicht noch einmal die Aktualität des Vergleichs, zumal Doppelfeld auch auf gegenwärtige Gesprächsprozesse hinweist, die zum Thema Mission zwischen Frankreich und Deutschland wieder aufgenommen werden.²³⁴ Außerdem hat sich in der missionstheologischen Diskussion in der katholischen Kirche vieles von dem, was die Kirche Frankreichs schon früh erprobt und vertreten hat, durchgesetzt bzw. innerkirchliches Echo gefunden, während in Deutschland nicht einmal der Ruf von Ivo Zeiger kaum mehr als eine nationale Irritation in der Kirche hervorgerufen hat. Zudem kann von einem grundsätzlichen missionarischen Aufbruch in Deutschland bis heute nicht wirklich die Rede sein, was nicht heißen muss, dass die Bemühungen um einen kirchlichen Neuaufbau im Nachkriegsdeutschland als ausschließlich unangemessen bezeichnet werden können. Vielmehr steht in Frage, wie weit dieses Neuaufbauprojekt als missionarisch bezeichnet werden kann, ohne den Sinn von Mission so auszuhöhlen, dass von vornherein alles kirchliche Handeln als missionarisch deklariert wird. Auch in diesem Punkt meine ich eine Parallele zur heutigen Zeit ausmachen zu können.²³⁵

²³⁴ Vgl. Doppelfeld 2000:9f. und Müller 1999:316-321, Müller u.a. 2001; Müller 2002.

²³⁵ Vgl. das Referat zur Einführung in das Schwerpunktthema von Eberhard Jüngel auf der 4. Tagung der 9. Synode der EKD, 7.-12. November 1999 in Leipzig, in dem als Konkretion der Mission der Kirche die christlichen Gemeinden, ihr Gotteslob, das Tischgebet, die christlichen Schulen, die evangelischen Akademien, die christliche Architektur, das christliche Erbe im Grundgesetz, die Diakonie, der Sonntag und die theologischen Fakultäten aufgeführt werden. Im Grunde, so scheint es, wird der kirchliche Ist-Zustand schon als Missionszustand deklariert: Vgl. Jüngel 2000.

Im Folgenden werden zunächst die deutschen Vertreter einer missionarischen Praxis im eigenen Kontext miteinander verglichen, um darauf folgend den Vergleich mit der französischen Position von Daniel und Godin anzuschließen.

3.1 Mission in Deutschland im Vergleich

3.1.1 Pieper und Delp: kognitive Vermittlung oder diakonale Praxis

Josef Pieper und Alfred Delp kommen unter dem Eindruck des Nationalsozialismus zu ganz unterschiedlichen Entwürfen missionarischen Handelns der Kirche. Zwar ist beiden das Risiko des christlichen Glaubens unter den gegebenen Zeitumständen bewusst, beide fordern trotzdem ein Abrücken von der gewohnten kirchlichen Binnenorientierung,²³⁶ aber bei näherer Betrachtung lassen sich hier auch markante Unterschiede ausmachen. Während Pieper unter der Leitvorstellung der Rechristianisierung vor allem eine Aufnahme von Elementen aus der deutschen Kultur wünscht, um mit ihrer Hilfe die 'ewigen Wahrheiten' in die entchristlichte Kultur zu vermitteln, geht es Delp um eine konkrete, diakonische Hinwendung zu den Menschen, die unter der entchristlichten Kultur leiden müssen. Der Ausbruch aus dem kirchlichen Binnenraum ist also bei Pieper als äußerlicher Methodenwechsel bei der Kommunikation des Evangeliums zu beschreiben und bei Delp als Verlassen bürgerlicher Konventionen zum Zweck der tatsächlichen und helfenden Begegnung mit den Menschen.

Beide Theologen gehen auf die missionarische Herausforderung durch das Sprachthema ein.²³⁷

Pieper konstatiert die Notwendigkeit, eine angemessene Sprache für den Glauben zu finden. Entsprechend kreist er, inspiriert durch Erfahrungen der Mission in Indien, um das Problem der Übersetzung. Dabei vertritt er ein breites Verständnis von Sprache, in das er auch Bilder, Symbole und personale Repräsentanten einbezieht.²³⁸ Auf diesen Ebenen sprachlicher

²³⁶ Vgl. Pieper 2000:1, 5 und Delp 1985:I, 276f.

²³⁷ Vgl. Pieper 2000:5f. und Delp 1985:I, 75, 276.

²³⁸ Vgl. Pieper 2000:6.

Auseinandersetzung möchte Pieper zu einer kulturellen Vermittelbarkeit des Evangeliums gelangen, um die Christianisierung des deutschen Volkes fortzuführen. Eng angebunden an dieses Konzept ist die Feststellung unterschiedlicher Wahrheitsgrade im christlichen Glauben und seinen kirchlichen Formen. Die Rede von primären und sekundären Wahrheiten soll helfen, die Übersetzungsmöglichkeiten und Übersetzungsfreiräume besser zu bestimmen.²³⁹

Delp wendet sich ebenfalls dem Sprachproblem zu. Allerdings kommt er zu einer ganz anderen Problembeschreibung, die er vor allem in dem Eingeständnis sieht, gegenüber der umgebenden Kultur und ihrem Zeitgeist kirchlicherseits eine fremde, nicht mehr verstehbare Sprache zu sprechen. Delp folgt hier jedoch nicht der Anregung Piepers, nach neuen Formen kultureller Vermittlung zu suchen, sondern er gelangt zur Überzeugung, dass der moderne Mensch grundsätzlich für religiöses Sprechen unansprechbar geworden sei.²⁴⁰ Vor diesem Hintergrund geht es ihm nicht mehr um Übersetzung als Mittel der Mission, sondern um eine radikalere Neubestimmung missionarischen Handelns als konkrete und parteiische Bezugnahme auf die Menschen, die unter der Kultur leiden und von ihr unterdrückt werden. Wenn Delp vom „Dialog mit der Zeit“ spricht, geht es nicht um einen intellektuellen Austausch, sondern primär um das Aufbrechen der Beziehungslosigkeit der Kirche zu den Menschen in der bestehenden geistigen Situation der Zeit. Dies hat für den 'Dialog' die Konsequenz einer konfliktiven und prophetischen Auseinandersetzung. Diese Weise der Beziehung zwischen Kirche (auf allen Ebenen)²⁴¹ und Gesellschaft lässt sich als Ausdruck der Heilssendung der Kirche verstehen. Wenngleich die Inhaltlichkeit des christlichen Glaubens gegenüber einer unchristlichen und unverständigen Welt nicht mehr vermittelbar scheint, so sieht sich Delp um so mehr verpflichtet, das christliche Interesse am Menschen und der Menschlichkeit durch Hinwendung und Dienst am Menschen zu bezeugen.

Delp sieht diese prophetisch-praktische Hinwendung zu den Menschen nicht schon als Abschluss der Mission. Vielmehr steht für ihn die Rettung

²³⁹ Vgl. Pieper 2000:3.

²⁴⁰ Vgl. Delp 1985:I, 265f., 270, 286, 290.

²⁴¹ Vgl. Delp 1985:I, 282.

des Menschlichen am Beginn und als Voraussetzung der Rettung des Menschen durch die Taufe.²⁴²

Piepers Versuch der kulturellen Übersetzung des kirchlichen Wissens unterliegt also zum einen den Gefahren des Identitätsverlusts und der Verfälschung, weil seine Kulturwahrnehmung nicht die in ihr liegenden eigenen religiösen Dimensionen (in Funktion und Ausdruck) beachtet, und er hält zum anderen trotz vorsichtigem Aufbrechen der Strukturen des kirchlichen religiösen Wissens durch die Einführung des Konzepts der 'Hierarchie der Wahrheiten' an der grundsätzlichen Unantastbarkeit der Instruktion fest, womit sie letztlich jeder Vermittelbarkeit und Relevanz entzogen bleibt. Delp dagegen versucht gerade aus dem Gespür für die faktische Unvermittelbarkeit des religiösen Wissens die Wiederherstellung einer Kommunikationsbasis zu erreichen, indem er die Thematisierung der eigentlichen Instruktion durch das Ausweichen in eine gesellschaftlich relevante Praxis umgeht, die zwar einerseits im konkreten Kontext als prophetisch wahrgenommen werden kann, andererseits aber die tiefer greifende Unvermittelbarkeit der Instruktion nicht bearbeitet. Kurz: die menschliche Solidarität verliert ihren für das instruktive Missionsverständnis notwendigen bzw. wenigstens plausibilisierenden Bezug zur Instruktion, die selbst gegenüber der Kultur fremd bleibt.

3.1.2 Pieper und Zeiger: Ur-Auftrag der Kirche oder Praxis der Bestandssicherung

Die missionarischen Sichtweisen auf Deutschland, wie sie Pieper und Zeiger entwickeln, divergieren in allen Punkten. Wenn Pieper auf die Christianisierung als Hauptzweck der Mission in Deutschland hinweist,²⁴³ bleibt bei Zeigers Vorstellung einer von der geografischen 'Außenmission' abzuhebenden 'Innenmission' keine Überschreitung des kirchlichen Binnenraumes mehr gefordert.²⁴⁴ Das Verlassen des Binnenraumes wird nur als Ausnahme-situation auf dem Hintergrund genügend gefestigter Binnenstrukturu-

²⁴² Vgl. Delp 1985:I, 279, 282.

²⁴³ Pieper 2000:1.

²⁴⁴ Vgl. Zeiger 1948:35f.

ren überhaupt für denkbar gehalten. Mission in Deutschland ist im engeren Sinne Ausnahme und nicht – wie Pieper es eindeutig formuliert – „Ur-Aufgabe“²⁴⁵ der Kirche.

Diese grundsätzliche Unterschiedlichkeit im Missionsverständnis erklärt die praktischen Vorstellungen und Forderungen für die 'Mission' in Deutschland. Während Pieper unter Hinweis auf weltkirchliche Lernerfahrungen für eine kulturelle Übersetzung des Evangeliums in Deutschland plädiert, um die Christianisierungsaufgabe im eigenen Kontext fortzusetzen, geht es Zeiger um eine Stärkung der institutionellen Kirche unter der Herausforderung der schwierigen Nachkriegsbedingungen. Ein Hauptanliegen liegt dabei in der fortgesetzten Abschottung der Kirche gegenüber jeglichen gesellschaftlichen Einflüssen.²⁴⁶

3.1.3 Delp und Zeiger: Risiko der Heilssendung oder Schutz der Heilsanstalt

Das Wortpaar 'Heilssendung' und 'Heilsanstalt' skizziert die Positionen Delps und Zeigers.²⁴⁷ Während sich bei Delp der Missionsbegriff aus dem in der Instruktion vorliegenden Heilswillen Gottes für die gesamte Kreatur ergibt, und damit die Heilssendung der Kirche für die Welt begründet bzw. die Kirche der Heilssendung untergeordnet ist, identifiziert Zeiger den Heilswillen Gottes mit der Heilsanstalt Kirche, dem 'Reich Christi'.²⁴⁸

²⁴⁵ Pieper 2000:2.

²⁴⁶ Vgl. Zeiger 1948:37f.

²⁴⁷ Der Begriff 'Heilsanstalt' beschreibt meines Ermessens die Wahrnehmung der Kirche durch Zeiger auf treffende Weise. Allerdings verwendet er selbst diesen Begriff nicht im Zusammenhang mit seinen Aussagen zur Mission in Deutschland.

²⁴⁸ Interessant ist, dass Delp von der Kirche als 'Reich Gottes' spricht. Allerdings schränkt er dies ein, indem er eine Unterscheidung einfügt, da er einerseits von der „Kirche als Reich Gottes in den Seelen und Gemütern, die sichtbar wird durch die konkrete Verfassung der christlichen Menschen“ (Delp 1985:I, 271) und andererseits von der Kirche als Institution und Werk, als gegenständliche Darbietung und organisierte Erscheinung“ (Delp 1985:I, 271) spricht. Mir scheint wichtig, dass Delp den Reich Gottes-Begriff hier kirchlich individualisiert und damit die Verantwortung der einzelnen Gläubigen für die sichtbare Verfassung des Reiches ermöglicht.

In der Konsequenz müssen sich die Missionsverständnisse Zeigers und Delps radikal widersprechen:

Wo Delp die Mission der Kirche zu ihrem Eigentlichsten erklärt, die Kirche missionarischer Situation und Gefährdung aussetzt, das Risiko der Konfliktivität des Willens Gottes in einer widrigen Welt nicht scheut, politisches und diakonales Engagement auch gegen die berechtigte Angst vor dem eigenen Untergang einfordert und dies mit dem Heilswillen Gottes für die ganze Kreatur begründet,²⁴⁹ setzt Zeiger auf Absicherung und Ausbau des kirchlichen 'Besitzstandes' (ein oft in seinem Vortrag wiederholtes Kernwort), institutionelle Neuordnung und Festigung der kirchlichen Binnenstruktur, Abgrenzung gegenüber der Welt und Betonung der Immunität der Kirche gegenüber einer Welt, die im Unheil zu versinken droht.

Diese Diskrepanz wird deutlich in der Beurteilung des kirchlichen Verhaltens unter nationalsozialistischer Herrschaft. Während Delp schon 1941 eine zukünftige Kirchengeschichtsschreibung als Schuld-Geschichtsschreibung voraussagt, triumphiert Zeiger 1948 mit der Aussage, dass die Kirche aus der Zeit der Prüfung gefestigt hervorgegangen sei.²⁵⁰

Das kirchlich-missionarische Selbstverständnis in den beiden Missionsentwürfen prägt auch die Blickrichtung auf den Kontext der Kirche. Zeiger beschreibt die Menschen in der Umwelt der Kirche ausschließlich unter der Fragestellung, inwieweit sie noch für die Aufnahme katholischer Grundaussagen bereit sind. Er verweist auf den Typus des 'Massenmenschen', der auch dadurch entstanden sei, dass der Mensch 'in Lager gesteckt' wurde. Hier stellt er ohne weiteren Kommentar verschiedene Lager nebeneinander: „Arbeitsdienstlager, Kaserne, Kriegslager, Arbeiterlager, Konzentrationslager, Gefangenenlager, Flüchtlingslager, Bergarbeiterlager, Jugendlager, Ferienlager, Kinderlager usw.“²⁵¹ Die Aufmerksamkeit, die Zeiger diesen Lagerschicksalen zukommen lässt, handelt allein davon, dass die Menschen als Massenmenschen aus den Lagern hervorgehen. Die persönlichen Schicksale, die Unterdrückung, die Ermordung von Unzähligen, die von vielen erlittene Brutalität und absolute Menschenverachtung erfasst Zeiger mit kei-

²⁴⁹ Vgl. besonders Delp 1985:I, 278f.

²⁵⁰ Vgl. Zeiger 1948:24.

²⁵¹ Zeiger 1948:31.

nem Wort. Er sieht als 'bedenklichste Folgen der Vermassung' die Entwurzelung des Menschen 'in seinen tieferen geistigen Schichten'. „Sie treffen die religiöse Veranlagung und Ansprechbarkeit. Hier liegt auch die Erklärung für so viele Rätsel, vor die sich der heutige Seelsorger gestellt sieht.“²⁵²

Auch Delp sieht das Problem der Vermassung; ebenso nimmt er den Verlust religiöser Ansprechbarkeit wahr. Aber vor allem nimmt er die unmittelbaren Nöte der Menschen selbst wahr und wendet sich diesen zu. Er folgt – in der Konsequenz der Verortung der Mission der Kirche im Heilswillen Gottes für alle Kreatur – daher einem diakonalen Primat der Mission.²⁵³ Nicht das Interesse der Kirche an geeigneter Zuhörerschaft, sondern das Interesse Gottes am Menschen, der in Würde leben kann, stellt die erste Perspektive dar, in der er die Menschen im Kontext der Kirche wahrnimmt.²⁵⁴ Delp begegnet so in seiner missionarischen Praxis dem Menschen als einem echten Gegenüber, während Zeiger ihn eher instrumentalisierend als (zunehmend ungeeignetes) Objekt kirchlichen Ansprechens und Beanspruchens darstellt. So kann für das Missionsverständnis Delps festgehalten werden, dass es die Haltung einer Beziehungsaufnahme mit den Menschen unter dem Horizont der zum Heil berufenen gesamten Kreatur einschließt, wo Zeiger eher die Strategie der Beziehungsvermeidung ergreift.

Im Vergleich der beiden Theologen drängt sich noch eine besondere Frage auf, nämlich die, wie es geschehen konnte, dass der Tod des Jesuiten Delp den Jesuiten Zeiger so wenig zu irritieren vermochte in seinem Bemühen, die Kirche gegenüber den politischen Kämpfen zu immunisieren? Wurde das Zeugnis Delps für die Heilssendung Gottes umgedeutet in ein Zeugnis für die Heilsanstalt Kirche? Zeiger jedenfalls fügt direkt im Anschluss an sein Bedauern über den Verlust der 'Schutzmauern unseres katholischen Eigenheims' an:

²⁵² Zeiger 1948:32 und vgl. 31ff.

²⁵³ „Nur der Mensch kann getauft werden. Ein menschenwürdiges und menschentümliches Dasein gewährt allein die Voraussetzungen einer habituellen Christlichkeit.“ (Delp 1985:I, 281).

²⁵⁴ „Weil wir wissen um den strömenden Heilswillen Gottes, deswegen muß der erste Grundzug des christlichen Menschen sein, daß er ein suchender Mensch ist, immer unterwegs auf der Suche nach dem Menschen [...] Wir dürfen uns innerlich nicht verengen auf die eigene Sicherheit oder das eigene Heil.“ (Delp 1985:I, 283).

„Unwillkürlich wird man an das Symbol der Martyrerkirche erinnert: ein reifer Granatapfel, der blutrot aufgespalten ist, so daß der Wind die geborgenen Samenkörner hinaus in die Welt trage. So hat der Sturm der Zeit, in blutrotem Leid, unsere Geborgenheit zerspalten und trug unsere Katholiken als Samenkörner Christi allüberall ins Land, buchstäblich in die Zerstreung, in die Diaspora, so wie der Sämann seinen Samen über die Felder zerstreut.“²⁵⁵

Delp ist nicht als zufälliges Samenkorn durch den Sturm der Zeit umgekommen. Er hat die Geborgenheit aus missionarischer Verantwortung bewusst verlassen. In der Logik Zeigers müsste es gegenüber Delp als Vorwurf klingen, wenn Zeiger weiter formuliert: „Und umgekehrt ist über unser Feld ein Same niedergegangen, der nicht aus unserer Fruchtkammer stammt.“²⁵⁶ Es scheint, als ob Zeiger das missionarische Handeln mancher Katholiken im Widerstand gegen die Unrechtsherrschaft in Deutschland eher als zusätzliche Gefährdung der Kirche, als schutzlose Preisgabe der eigenen Kammer bedauert, als dass er es als Handeln im Dienste der Heilssendung der Kirche anerkennt.²⁵⁷

Neben diesen wesentlichen Unterschieden gibt es bei Delp und Zeiger auch Übereinstimmungen. Beide sehen die Umwelt der Kirche überwiegend pessimistisch. Undifferenziert sprechen sie generell über Vermassung, Verstädterung und Kollektivismus. Das Problem der Unansprechbarkeit der modernen Menschen für die Botschaft der Kirche beschreiben und beklagen beide.²⁵⁸ Ebenso fordern sie als angemessene Haltung der Christen ein vermehrtes Bemühen um eine dem modernen Menschen angemessene 'Ansprache'. Der Wille zur erneuten 'Eroberung' wird von beiden formuliert.²⁵⁹

²⁵⁵ Zeiger 1948:27.

²⁵⁶ Zeiger 1948:27.

²⁵⁷ Delp fragt selbst an, ob die Kirche nicht die Gebote (das 'Du sollst nicht') vergessen habe oder sie verschweige, „weil sie von der Aussichtslosigkeit ihrer klaren und harten Verkündigung überzeugt ist? Ist die 'Unklugheit' Johannes des Täufers ausgestorben und hat die Kirche den Menschen und seine grundlegenden Rechte vergessen?“ (Delp 1985:I, 278f.).

²⁵⁸ Vgl. Delp 1985:I, 270 und Zeiger 1948:32.

²⁵⁹ Vgl. Delp 1985:I, 270f., 275ff. und besonders 280, wo Delp das Heranpirschen an den modernen Menschen beschreibt, die Aufgabe, offensiv zu sein, und mit 'echtem Missi-

Die Darstellung der Gesellschaft erscheint bei Delp wie bei Zeiger – verständlich vor der konkreten Übermacht der nationalsozialistischen Herrschaft und ihrer gesellschaftlichen Folgen – weniger als Ergebnis einer Analyse, sondern mehr als Ausgangspunkt einer kirchlichen und praktischen Herausforderung durch die gesellschaftliche Situation. Im Hintergrund steht die für die Kirche der damaligen Zeit in Deutschland typische Verunsicherung im Umgang mit den verschiedenen (geistigen) Begleit-Prozessen der Modernisierung, eine Verunsicherung, die durch die nationalsozialistische Zeit gleichzeitig verstärkt und verdeckt wurde. In der theologisch-praktischen Konsequenz ihrer Gesellschaftssicht gehen Delp und Zeiger unterschiedliche Wege. Dieser versucht, die Kirche vor der Umwelt zu sichern, jener, als Kirche der Umwelt zu dienen.

3.2 Mission in Deutschland und Frankreich im Vergleich

3.2.1 Daniel/Godin und Pieper: soziale Verchristlichung oder intellektuelle Vermittlung

Zunächst muss festgehalten werden, dass die missionstheologischen Äußerungen Piepers nur den Charakter einer gelegentlichen Notiz besitzen, während der Entwurf von Daniel und Godin das Resultat eines erheblich breiter angelegten Reflexions- und Praxisprozesses ist. Dennoch lassen sich grundlegende Züge im Missionsverständnis herausarbeiten. Auffällig ist, dass beide Seiten auf außereuropäische Missionserfahrungen rekurrieren.²⁶⁰ Beide kritisieren das Verharren in kirchlichen Gewohnheiten und fordern ein Ausbrechen aus binnenkirchlichen Strukturen. Beide beziehen sich zudem auf die Frage nach dem Umgang mit Kulturen, die dem Christentum fremd gegenüberstehen.²⁶¹ Die unterschiedlichen Zielformulierun-

onswillen' die 'Eroberung', die 'systematische und planmäßige Gewinnung' der Menschen zu betreiben. Vgl. dazu Zeiger 1948:38f., wo er als neue Haltung den 'Stolz und den Mut von Eroberern' verlangt. Der Eroberungsgedanke, den Delp und Zeiger formulieren, lässt vielleicht auch einen Einblick in die ignatianische Spiritualität zu, die beide Jesuiten geprägt haben dürfte.

²⁶⁰ Vgl. Pieper 2000:1f., 7-9 und Daniel/Godin 1950:150-152.

²⁶¹ Vgl. Pieper 2000:5f. und Daniel/Godin 1950:112-124.

gen Piepers und Daniel/Godins führen dann allerdings zu sehr verschiedenen Missionskonzepten.

Pieper definiert als Ziel der Mission die Christianisierung des deutschen Volkes.²⁶² Hier liegt eine geografische Bestimmung des Missionsdenkens vor, deren volksskirchliche Hintergrundvorstellung nicht zu übersehen ist.²⁶³ Daniel/Godin gehen dagegen von einer Verchristlichung der Kultur aus. Dazu stützen sie sich auf eine soziologische Bestimmung der Mission, indem sie eine bestimmte Gruppe als Trägerin einer bestimmten Kultur ausmachen, nämlich das Proletariat. Ihr Ziel liegt daher im Aufbau einer 'inkarnierten' Christenheit innerhalb der von ihnen skizzierten Kultur.²⁶⁴

Im Blick auf die kulturelle Herausforderung der Mission kann bei Pieper vom Bemühen um eine Heranziehung der Ausdrucksmittel einer Kultur als Hilfsmittel zur Vermittlung des Glaubens gesprochen werden. Die beiden Franzosen verstehen dagegen die Kultur nicht nur instrumentell als Werkzeug für die Übersetzung christlicher Inhalte, sondern zugleich als sozialen Ort der Vermittlung des Christentums in und durch Christenheiten. Ihnen geht es nicht nur um Übersetzung, sondern um eine Neukonzeption des christlichen Lebens aus einer vorliegenden Kultur heraus. Dazu fordern sie auch personell eine radikale Verwurzelung im Milieu der zu verchristlichenden Kultur.²⁶⁵ Bestimmendes Mittel dieser Verwurzelung ist der Aufbau von Gemeinschaften und Beziehungsstrukturen in enger Anlehnung an die in der Kultur schon vorliegenden Strukturen der Lebensgemeinschaften. Leitmotiv ist die Inkarnation Jesu Christi, die es in der Gegenwart der Mission fortzusetzen und stets zu erneuern gilt.²⁶⁶ Somit wird Mission im Gegensatz zu Piepers Verständnis selbst theologisch bestimmt und als Teilhabe an der Heilssendung Gottes begriffen.²⁶⁷ Der Kirche kommt dabei die Funktion der Heilsgemeinschaft zu, in deren Wirkungskreis die

²⁶² Vgl. Pieper 2000:1.

²⁶³ Vgl. zur Kritik an der volksskirchlichen Missionsvorstellung als Kennzeichen deutscher Missionstheologie die Arbeit von Johannes Christiaan Hoekendijk von 1948; dt. in: Hoekendijk 1967.

²⁶⁴ Vgl. Daniel/Godin 1950:64ff., 74f.

²⁶⁵ Vgl. Suhard 1961:103.

²⁶⁶ Vgl. Daniel/Godin 1950:125-128.

²⁶⁷ Vgl. Daniel/Godin 1950:90.

Gnade Gottes, seine Gemeinschaft mit den Menschen, spürbar wird. Ziel des Aufbaus inkarnierter Christenheiten ist also die Vermittlung der göttlichen Gnade, seiner rettenden Zuwendung zu den Menschen, in die Kulturen und Lebensbereiche der Menschen. Bei Pieper geht es dagegen eher um die inhaltliche Vermittlung des Glaubens und die Schaffung kulturell angepasster kognitiver Plausibilitätsmuster.²⁶⁸ Sein Interesse gilt den 'ewigen Wahrheiten', während Daniel/Godin das Heil Gottes für die Menschen in christianisierten Kulturen in den Vordergrund stellen.

3.2.2 Daniel/Godin und Delp: kommunikative Heilsgemeinschaft oder konfliktive Heilssendung

Es gilt nun, den französischen Missionsansatz mit dem Missionsaufruf Alfred Delps zu vergleichen. Dabei bleibt grundsätzlich zu beachten, dass es sich bei allen deutschen Missionsaufrufen um singuläre Ereignisse handelte, die kaum aus größeren gesellschaftlichen oder kirchlichen Nährböden entsprossen, wenngleich sie dennoch Signaturen ihrer Entstehungszeit deutlich mit sich tragen. Nur war weder die Zeit vor noch die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland als Zeit der missionarischen Erneuerung der Kirche auf breiter Ebene spürbar.²⁶⁹

Die unterschiedlichen Situationen, in denen Delp und Daniel/Godin standen, prägten auch ihre Vorstellungen vom missionarischen Handeln. Während Delp als Einzelkämpfer im christlich motivierten politischen Widerstand lebte und damit auch innerkirchlich in einer Grauzone handeln

²⁶⁸ Vgl. Pieper 2000:5f.

²⁶⁹ Daran kann auch die Tatsache einer starken liturgischen Erneuerungsbewegung nichts ändern, zumal diese kaum Anzeichen eines politisch-gesellschaftlichen, missionarischen Impulses trägt. Auch in ihr offenbart sich eine Kirche, die als geschlossenes System eine eigene Gegenwartszeit neben der Gegenwart der sie umgebenden Welt zu durchleben scheint. Die Immunität der liturgischen Bewegung gegenüber den Geschehnissen der Welt tritt zum Beispiel im kirchlichen Liedgut aus dieser Zeit deutlich zu Tage, in dem von den Nöten während Naziherrschaft und Krieg nichts zu spüren ist. Vielleicht liegt auch hier die Skepsis Delps gegenüber den Anstrengungen der liturgischen Bewegung begründet. Vgl. Delp 1985:I, 272f., 281 und vgl. auch Zeiger 1948:32f.

musste, konnten die französischen Autoren mit einem offiziellen kirchlichen Auftrag rechnen.²⁷⁰ Außerdem nahmen sie ein überwiegend optimistisches Verhältnis zur Gesellschaft ein, das ihnen sogar kooperatives Handeln mit außerkirchlichen gesellschaftlichen Gruppen ermöglichte. Vor diesem Hintergrund völlig unterschiedlicher Verortungen ergaben sich ebenso unterschiedliche Verhältnisbestimmungen zu Kirche und Umwelt. Wo Delp sich zuvorderst abgrenzte, Gegnerschaft bestimmte und Widerspruch zur Gesellschaft und implizit auch zur Kirche praktizierte, konnten Daniel/Godin innerhalb ihres kirchlichen Auftrags eine weitaus größere Annäherung an die Gesellschaft und an gesellschaftliche Gruppen üben.

Entsprechend wenden sie auch eine soziologische Perspektive auf ihr Missionsfeld an und gehen von einer empirisch gestützten Gesellschaftsanalyse aus, mittels derer sie sich konkreten Menschengruppen (hier dem Proletariat) zuwenden können.²⁷¹ Delp dagegen verlangt einen 'missionarischen Dialog mit der Zeit', wobei für ihn das Problem missionarischer Sprache bzw. das Erleiden des kirchlichen Sprachverlusts im Vordergrund steht.²⁷² Dieser Sprachverlust ist für ihn in einer mangelnden Entschlossenheit begründet, sich mit den Geisteshaltungen der Zeit seitens der Kirche auseinander zu setzen. Er selbst wendet sich diesen als 'modern' gekennzeichneten Strömungen in einer Weise zu, die sich zunächst Rechenschaft abgibt von der Wahrnehmung des eigenen christlichen und kirchlichen Relevanzverlusts für die geistigen Strömungen der Zeit. Das Moderne als Synonym für die 'Zeit' steht nahezu immer in Konkurrenz zu den Überlieferungen der Kirche. Zwar fordert er eine entschlossene Auseinandersetzung mit den aktuellen geistigen Entwicklungen, er beklagt das kirchlich-lehramtliche, beziehungslose „Mißverhältnis zur allgemeinen geistigen Situation“²⁷³, aber er kommt dabei selbst kaum über Ansätze einer apologetischen Auseinandersetzung mit der Moderne hinaus. Es scheint vielmehr, als wolle er das Zeitlose der kirchlichen Lehre (insbesondere seine Idee des Ordo) in

²⁷⁰ Vgl. zum Gesamtrahmen missionarischer Aufbrüche in Frankreich Hillig 1949/50:127.

²⁷¹ Vgl. Daniel/Godin 1950:64ff.

²⁷² Vgl. Delp 1985:I, 275ff.

²⁷³ Delp 1985:I, 277.

aktualisierter Sprache zeitgemäß ausdrücken. So spricht er immer wieder von 'dem' Menschen oder 'der' Kirche, ohne dabei eine wirkliche Annäherung zu erreichen. Die Adressaten Delps, 'geistige Strömungen', 'der moderne Mensch', 'der Massenmensch'... werden nicht konkret benannt; Kirche und Mensch werden in seinen Aussagen stets im Horizont bestehender katholisch-theologischer Beschreibungen definiert. Damit bleibt er innerhalb einer geschlossenen, typisierenden und instruktiv geprägten theologischen Sichtweise auf die Welt, die er missionarisch zu erobern aufruft. Aus dieser Blickrichtung heraus müssen die möglichen Teilnehmer eines missionarischen Dialogs – im Gegensatz zum französischen Vorgehen – abstrakt bleiben.

Allerdings bleibt Delp insgesamt nicht in dieser abstrakten Dialogbereitschaft stecken. So entspricht seiner kritischen Distanz zur Gesellschaft eine missionarische Option, die vor dem Horizont des 'Willens Gottes' zu gesellschaftlicher Verantwortung drängt und eine Relativierung der Bedeutung der Kirche, in welcher der Wille Gottes eben nicht schon ganz aufgeht, mit sich bringt.²⁷⁴ Die Kirche wird dem Willen Gottes, damit der Heilssendung insgesamt, untergeordnet. Aus dieser Blickrichtung werden als Adressaten des missionarischen Handelns (weniger der missionarischen Rede) die Opfer der Gegenwartsgesellschaft deutlich, denen die Christen sich diakonisch zuzuwenden haben. Den Opfern gilt die Heilssendung der Kirche. Im Gegensatz zur von Daniel/Godin geforderten Zuwendung zum Proletariat, ebenfalls Verlierer inmitten vor allem ökonomischer Herrschaftsverhältnisse, verbindet sich die Opferoption Delps aber mit einer gesamtgesellschaftlichen politischen Option, die ihn in den Widerstand gegen die politische Macht in Deutschland drängt. Insgesamt führt Delp also die Orientierung am Willen Gottes bzw. an seinem Auftrag zur Heilssendung zu einer diakonischen, prophetischen und konfliktiven Interpretation von Mission,²⁷⁵ die ihn von der nationalsozialistischen Gesellschaft wie von der offiziellen Kirche distanziert, während Daniel/Godin ihr kirchlich eingebundenes Missionshandeln im Sinne unpolitischer Christentumsinkarnationen an den gesellschaftlichen Problemlagen vorbei gestalten. Es verwundert, dass diese

²⁷⁴ Vgl. Delp 1985:IV, 318f.

²⁷⁵ Vgl. zu dieser Interpretation des Missionsauftrags bei Delp auch Fuchs 1986b:139f.

Autoren an keiner Stelle ihres Werkes ahnen lassen, dass sie in einem Kontext handeln, der von Weltkrieg und deutscher Besatzung bestimmt ist. Der von ihnen zugrunde gelegten soziologischen Gesellschaftsanalyse unterliegt vor allem ein kirchliches Ausbreitungsinteresse, das nicht mehr im Sinne einer monolithischen Kirchenstruktur geprägt ist und insofern den Keim in sich birgt, über die größere Nähe zu den Lebensbedingungen der Menschen auch deren Themen nicht ganz umgehen zu können, so dass festgehalten werden kann, dass die geforderte Zuwendung zum Proletariat nicht in erster Linie einem Auftrag zur Heilssendung für die Benachteiligten entspringt, sondern vielmehr dem primären Wunsch einer kirchlichen Wiedergewinnung der verlorenen Arbeitermassen.²⁷⁶ Alain Taillard kennzeichnet daher die durch Daniel/Godin repräsentierte Etappe missionarischer Anstrengungen in Frankreich durch das Merkmal „Traum einer ‚Rückeroberung‘“²⁷⁷.

Die missionarischen Optionen der Theologen werden nochmals deutlich in der Verhältnisbestimmung von ‚Vermenschlichung‘ und ‚Verchristlichung‘. Während Delp die Bewahrung, die Förderung und den Schutz menschlichen Lebens und menschlicher Würde vor die Aufgabe der Übermittlung eines christlich-kirchlichen Lebensstils stellt,²⁷⁸ sehen die französischen Autoren eher eine Identität von Christianisierung und Vermenschlichung. Dies hat zur Folge, dass sie bei der Konkretion der Missionspraxis nicht so sehr weltliche und geistliche Anliegen trennen oder nachordnen möchten, wie Delp es tut. Dieser will erst der Gesundheit, der Wiederherstellung der Menschenwürde dienen, bevor er verkündigt und kirchliche Verhaltensweisen thematisiert. Daniel/Godin gehen zwar auch davon aus,

²⁷⁶ Vgl. Daniel/Godin 1950:73. Der hier skizzierten Unterschiedlichkeit der Missionsziele entspricht auch die ‚berufliche‘ Herkunft der Theologen. Während Delp als Sozialethiker über die Belange individueller Moral hinausblickt, gelingt Daniel/Godin aus ihrem seelsorglichen Blickwinkel eine solche Perspektive nicht.

²⁷⁷ Taillard 2001:195. Nach der Phase des Rückeroberungstraums macht Taillard eine Phase der ‚verborgenen Anwesenheit‘ (Taillard 2001:195) aus, wobei er ausdrücklich auf Überlappungen dieser Phasen hinweist. Die Wahrnehmung Taillards deckt sich mit dem häufigen Zusammenfall von Arbeiterpriestertum und einer Spiritualität im Geiste von Charles de Foucauld.

²⁷⁸ Vgl. Delp 1985:I, 128f.

„daß die Menschen unserer Zeit krank sind, krank bis auf den Grund ihrer Seele. [... Aber sie fahren fort:] Der Durchschnittsmensch zumindest kann nur gesund gemacht werden, indem er zum Christen gemacht wird, und die Zurückführung zur Gesundheit wird andererseits dem Christentum die Möglichkeit geben, seine ganze Wirkung in den Individuen zu entfalten.“²⁷⁹ Delp wie Daniel/Godin sind sich also der 'Krankheit' der Menschen bewusst. Es unterscheidet sie aber die genauere Analyse dieser 'Krankheiten'. Während Daniel/Godin immer wieder den bürgerlich-kirchlichen Maßstab der Sexualmoral heranziehen und somit innerhalb einer letztlich binnenkirchlichen Sichtweise verharren, die ihnen den Zugang zu möglichen anderen Nöten der Menschen verstellt, verweist Delp auf die Mechanismen der in Deutschland herrschenden physischen und geistigen Unterdrückung, welche die Menschen 'krank' mache. Entsprechend ist der Dienst an der Gesundheit nicht zuerst eine Frage der Christianisierung, sondern eine Frage des politischen Widerstands, um so das Übel an der Wurzel zu fassen.

Dem deutschen und dem französischen Ansatz entsprechen neben den missionarischen Optionen vor allem die theologischen Begründungen. Diese wiederum führen zu sehr unterschiedlichen Vorgehensweisen, die nicht nur im Sinne methodischer Strategien gesehen werden können.

Delp benutzt die Kategorie des umfassenden Heilswillens Gottes, dem die Heilssendung der Kirche zu dienen habe. Seinen Weg entfaltet er nur wenig konkret, aber die Grundzüge werden als Diakonie und Prophetie in einer Situation des Widerstands deutlich. Diese Elemente sind nicht nur Mittel zum Zweck einer 'klassischen' oder 'eigentlichen' Mission der Bekehrung und Kirchengründung, sondern sie werden von ihm schon als Mission selbst entfaltet. Die Verantwortung der Kirche für die Gesellschaft, ihr Interesse für das ihr nicht Eigene, macht den Kern kirchlicher Mission aus. Wenn Delp von expliziter Verchristlichung, 'planmäßiger Gewinnung' und 'Eroberung des anderen Menschen' spricht,²⁸⁰ dann stellt er sogleich zwei Grundsätze auf, welche eine Interpretation der Mission im Sinne kirchli-

²⁷⁹ Daniel/Godin 1950:148.

²⁸⁰ Vgl. Delp 1985:I, 280.

cher Expansion verbieten: Zuwendung zum Menschen ohne Vorbedingungen und Vorrang menschlichen Lebens vor habitueller Christlichkeit.²⁸¹

Daniel/Godin fundieren ihren Ansatz in einer breiteren explizit missionstheologischen Reflexion. Ihren trinitätstheologisch orientierten Überlegungen entspricht die Verknüpfung des Sendungsgedankens mit dem der Gemeinschaft. Hier ergibt sich das ekklesiologische Modell der Heilsgemeinschaft, die als Gemeinschaft und in Gemeinschaften Zeugnis vom Heil abzulegen hat. Dabei bewährt sich auch die soziologische Annäherung an das Phänomen menschlicher Vergemeinschaftungen, insofern die Autoren 'natürliche menschliche Gemeinschaften' als Vorstufen kirchlicher Gemeinschaften interpretieren und hier den Sendungs- und Zeugnisauftrag der Kirche verorten. Die immer wieder betonte Aufforderung, kirchliche Gruppen im Milieu der Arbeiter zu bilden und so schließlich Einzelkirchen zu inkarnieren, wird dabei nicht als Vorstufe zur Eingliederung in eine Einheitskirche gesehen. Vielmehr gilt es gerade um der fortzusetzenden Sendungsfähigkeit willen, diese zu verhindern. Mit der trinitätstheologischen und ekklesiologischen Reflexion verbindet sich im französischen Ansatz zudem noch eine ausdrückliche Spiritualität der Mission, welche die Erfahrungen in menschlichen Beziehungen in das Mysterium der gesamten Sendungsdimension Gottes einzubinden versucht.

Vor diesem Hintergrund erklärt sich die positiver gestimmte Einschätzung der Umwelt der Kirche durch Daniel/Godin. Ihre Wertschätzung der 'natürlichen Gemeinschaften' sowie die Idee der 'kirchlichen Gemeinschaften der Grundstufe' ermöglichen ihnen eine ekklesiologische Würdigung der kirchlichen Umwelt und damit den Spielraum, über die Anknüpfung an diese Gemeinschaften missionarisch zu wirken.²⁸² Die vorliegenden Gr-

²⁸¹ Vgl. Delp 1985:I, 280f.

²⁸² Insgesamt ist bei Daniel/Godin eine erheblich höhere Bereitschaft spürbar, die Umwelt der Kirche nicht nur negativ zu bewerten. So werden selbst Mitglieder der nicht-christlichen Gewerkschaften bzw. Kommunisten in ihrem Einsatz für andere positiv gewürdigt. Vgl. Daniel/Godin 1950:147. Schließlich macht die Würdigung der Gemeinschaftsformen, die in der Analyse der Milieus entdeckt wurden, auch deutlich, dass die Diskrepanz zwischen kirchlicher und 'säkularer' Weltansicht nicht so unüberbrückbar scheint wie bei Delp.

undeinschätzungen der Umwelt, die eher optimistische Einschätzung der Franzosen, zum Beispiel dass auch 'Kommunisten Christus suchen'²⁸³ und die pessimistische Sicht Delps, dass der moderne Mensch für die Botschaft der Kirche unansprechbar bleibe, machen deutlich, warum Daniel/Godin die Gemeinschaft mit Menschen am Rande oder außerhalb der Kirche immer wieder thematisieren, was bei Delp jedoch kaum einen Platz einzunehmen scheint. Für ihn steht der einzelne Mensch sowohl in der Kirche als auch außerhalb im Mittelpunkt seiner Reflexionen. Er sorgt sich um das Subjekt, dessen Geistigkeit und Würde. Es mag an der berechtigten Skepsis gegenüber den herrschenden Modellen einer kollektivistischen Verfassung liegen, dass Delp zwar von der (verlorenen) Vertrauensfähigkeit des Subjekts spricht, nicht aber von der missionarischen Relevanz vertrauensbegründeter Beziehungen, wie es die französischen Autoren nahe legen.²⁸⁴ Jedenfalls lässt die Analyse des Un-Geistes der Zeit aus dem Jahr 1941 Delp keinen Spielraum für Zugeständnisse. Es bleibt hier aber zu fragen, inwieweit die weitgehende Identifizierung des nationalsozialistischen Gedankenguts mit dem Denken der Moderne schlechthin nicht schlussendlich zu einer aussichtslosen Einschätzung der Sinnhaftigkeit missionarischer Praxis führen muss.²⁸⁵ Die Einsicht in die 'Unansprechbarkeit' des modernen Menschen lässt nur noch den Spielraum prophetischer Rede, der es eben in der Regel nicht vergönnt ist, verstanden zu werden. In der Situation des Nicht-Verstanden-Werdens bleibt in der Wahrnehmung der Heilssendung wenig Platz für Vergemeinschaftung. Diese zwangsläufig verstandene Individualisierung der Umsetzung der konkreten Praxis der Heilssendung musste Delp selbst im Widerspruch zur Kirche erleben. Sein von seiner individuellen Einsicht begründetes und von ihm persönlich verantwortetes, nicht kirchlich rückversichertes Engagement verleiht dieser Missionsweise einen elitären und zum Heroismus neigenden Beigeschmack. Allerdings kann Delp die innerkirchliche Isolation nicht zur Last gelegt werden.

²⁸³ Vgl. Daniel/Godin 1950:148.

²⁸⁴ Allerdings bezeichnet Delp als missionarische Aufgabe der Priester die Bildung eines physischen und geistigen Milieus als Lebensort des christlich gebildeten Menschen. Vgl. Delp 1985:I, 281f.

²⁸⁵ Auch Delps missionarische Perspektive für die Gesellschaft, sein Gegenentwurf zur nationalsozialistischen Gesellschaft, liegt fernab modernen Denkens.

Der große Unterschied zwischen den Missionskonzeptionen wird deutlich. Während bei Delp die Sendung der Kirche zwar der Gesellschaft bzw. primär ihren Opfern gilt, ohne in dieser Sendung einen Platz für eine lebensnahe Gemeinschaft zwischen Christen und gesellschaftlichen Gruppen zu sehen, versuchen Daniel/Godin gerade über den Weg der Vergemeinschaftungen Ekklesiogenese und Zeugnisauftrag zu verbinden. Entsprechend ziehen die französischen Autoren ekklesiologische Konsequenzen aus der Unterordnung der Kirche unter den Missionsauftrag,²⁸⁶ während Delp den Sendungsdienst 'kirchlicher Menschen' und Ämter (*munera*) thematisiert, ohne die herrschende Ekklesiologie im Blick auf kirchliche Binnenstrukturen grundsätzlich zu hinterfragen.²⁸⁷ Allerdings erfährt auch bei ihm die Kirche dort Kritik, wo sie sich als Heilsanstalt auf sich selbst beschränkt. Wo Delp also einen radikalen Kurswechsel von der Heilsanstalt zur Heilssendung vornimmt, versuchen Daniel/Godin den Gedanken der Heilsgemeinschaft so zu entwickeln, dass sich die Heilssendung gerade in einer dynamischen und differenzierten Heilsgemeinschaft realisieren kann. Dass Delp den Gedanken einer Vergemeinschaftungspraxis nicht verfolgt, verwundert insbesondere angesichts seiner schöpfungstheologischen Überlegung vom Heilswillen Gottes für die ganze Kreatur, die doch eine Gemeinschaftsbildung über die Grenzen der Kirche hinaus leicht als Konsequenz nach sich ziehen könnte.

²⁸⁶ Vgl. die Reflexionen über Einzelkirchen und Gesamtkirche (vgl. Daniel/Godin 1950:74f., 197f.), die auf außereuropäische Missionserfahrungen (ebd., 150ff.) zurückgreifen, sowie die Überlegungen zu Rollen von Priestern und Laien insbesondere im Blick auf die Katechumenenkirche (ebd., 147f., 160, 168).

²⁸⁷ Vgl. Delp 1985:I, 282. Ebenso, wie er die Adressaten der Sendung nicht konkret benennt, so erscheint in seinen Texten auch die Kirche bzw. der 'kirchliche Mensch' als ein geistiges Konstrukt. Kirche ist bei ihm eine nach klassisch ekklesiologischen Maßstäben (vor allem nach den drei *Munera Christi*) geordnete Institution im Dienste der Heilssendung, welcher die christlichen oder kirchlichen Menschen ebenso zugeordnet sind. Dabei stellt Delp wiederum den einzelnen Christen idealisierend in den Vordergrund. „Der Christ muß der erfüllte Mensch sein, der innerlich seiner Sache sicher ist und der weiß, er ist im Recht. Der Christ muß der Mensch der katholischen Weite sein.“ (Delp 1985:I, 282).

Der Vergleich der Missionsentwürfe zeigt auch Gemeinsamkeiten. Beide halten Mission nicht nur für eine kirchliche Handlungsdimension neben anderen, sondern für die Aufgabe und den Grund der Kirche schlechthin. Entsprechend stellen beide Entwürfe jede Christin und jeden Christen in die missionarische Verantwortung.

Diese grundlegende Perspektivenveränderung, die Abkehr von einem Verständnis der Kirche als Heilsanstalt und die – wenn auch unterschiedlich motivierte – Annäherung an den Kontext, bringt zudem in beiden Konzeptionen ein Gespür für die notwendige Unterscheidung wichtiger und randständiger Einzelaspekte christlich-kirchlicher Lebensstile hervor. Somit wird die Kirche und werden kirchliche Gewohnheiten einer Kritik am Maßstab der Missionsfähigkeit unterworfen. Solche Rückbesinnung auf Mission als Sendung der Kirche in die Welt führt in beiden Fällen zu einer Relativierung der bestehenden Kircheninstitution.²⁸⁸

Ebenso wenden sich Delp wie auch Daniel/Godin strikt gegen eine verbürgerlichte Kirche. Allerdings kritisiert Delp die Bürgerlichkeit stärker eingebunden im Hinweis auf die schädlichen Einflüsse der modernen Gesellschaft auf die Kirche, was bei ihm primär den Aspekt der Abwehr bürgerlich-moderner Geisteshaltungen unterstreicht,²⁸⁹ während die Franzosen die Bürgerlichkeit der klassischen Pfarreien nicht vor dem Hintergrund gesamtgesellschaftlicher Überlegungen angreifen, sondern vielmehr im Blick auf die missionarische Untauglichkeit dieser Pfarreien verlangen, neben diesen zusätzlich eigene, nichtbürgerlich geprägte Gemeinschaftsformen für das Proletariat zu bilden.²⁹⁰

3.2.3 Daniel/Godin und Zeiger: Praxis der Entinstitutionalisierung oder Institutionsaufbau

Der Vergleich von Daniel/Godin und Zeiger ist insofern von Bedeutung, als dass schon direkt im Anschluss an Zeigers Katholikentagsrede eine Parallele zwischen beiden Entwürfen betont wurde. Diese Sichtweise beherrscht

²⁸⁸ Vgl. Delp 1985:I, 281f. und Daniel/Godin 1950:159-164.

²⁸⁹ Vgl. Delp 1985:II, 217, 259 und IV, 217, 327.

²⁹⁰ Vgl. Daniel/Godin 1950:112-124.

die Diskussion um Mission in Deutschland und Frankreich bis heute.²⁹¹ Umso genauer ist daher zu untersuchen, inwiefern die beiderseitige Bezo- genheit auf den Missionsbegriff bzw. auf den Begriff des Missionslandes tatsächlich auch gleiche oder ähnliche Verständnisse impliziert.

Bezogen auf eine Definition der Mission beschreiben Daniel/Godin Mission als „Erneuerung der Handlung Christi, der Mensch wird und auf die Erde kommt, um uns zu retten. [...] Verkündigung der Frohbotschaft an Menschen, die sie nicht kennen. [...] ‚Sendung‘ der Wahrheit, des Lichtes an Einzelpersonen und menschliche Gesellschaften, die ihrer entbehren.“²⁹² Zeiger fasst seine Auffassung vom ‚eigentlich Missionarischen‘ am Ende seiner Katholikentagsrede als ‚apostolisches Ringen um die Seelen‘ zusammen.²⁹³ Hier werden die unterschiedlichen Horizonte der Mission schon deutlich. Die beiden Franzosen wenden sich an die Welt, an die Menschen, die das Evangelium nicht kennen, an Einzelne und vor allem an Gesell- schaften. Zeiger geht dagegen allein von der Heilssorge der Kirche um das individuelle Seelenheil aus. Daniel/Godin sehen den Auftrag zur Mission als Auftrag der Nachfolge Christi, die in die grundsätzliche Heilssendung Gottes eingeordnet ist, während Zeiger einen „kirchlichen, rein formalen Standpunkt“²⁹⁴ einnimmt, von dem aus er die Existenz von ‚Nicht-mehr- Christen‘ als „nur widerrechtlich, also gleichsam ‚illegal‘“²⁹⁵ beschreibt. Da- mit wird eine wesentliche Verschiedenheit beider Missionsansätze deutlich. Während die beiden Franzosen ihren Missionsansatz primär in den Zusam- menhang des göttlichen Heilswillens für die ganze Welt stellen, verortet Zeiger seine Missionsauffassung vor allem im Insistieren auf die Notwen- digkeit des Heilsempfangs innerhalb der Kirche. Seine häufigen Rekurse auf das Gesetz Gottes führen das Missionsverständnis zudem in den Be-

²⁹¹ Vgl. Wollbold 2000a:58f.

²⁹² Daniel/Godin 1950:73.

²⁹³ Vgl. Zeiger 1948:38.

²⁹⁴ Zeiger 1947/48:249f.

²⁹⁵ Zeiger 1947/48:250. „Aber sie [die Zahl der Nicht-mehr-Christen] existiert, und in sehr erheblichem Ausmaß. Jeder Pfarrer kennt die hohen Zahlen derer, die dem Sonntagsgottesdienst beharrlich fernbleiben, die nicht mehr Ostern halten, die bei Eheschließungen oder Ehescheidung sich kaltblütig über das Gottesgesetz hinwegsetzen und damit der Kirche vollends entfremden.“ (Ebd., 250).

reich legalistischer Setzungen, die eine Sendungsaufgabe in der Weise, wie Daniel/Godin sie formulieren, mindestens als Verlassen gesicherter Rechtsräume misstrauisch beäugen muss.²⁹⁶ Verständlich wird dagegen, dass Zeiger die Sorge um „unsere gefährdeten Glaubensbrüder, vor allem die Kinder, in der neuentstandenen Diaspora“²⁹⁷ an die Spitze seiner missionarischen Herausforderungen stellt. Die katholische Kirche wird hier eindeutig mit dem Christusreich identifiziert. Entsprechend fasst Zeiger das Missionsziel für den deutschen Katholizismus folgendermaßen zusammen: „Rettung der Diaspora, Ausweitung des Christusreiches im Missionsland deutscher Seele!“²⁹⁸ Wenn Zeiger für die Diaspora eine über die Kirche hinausgehende missionarische Tätigkeit überhaupt in Betracht zieht, dann verortet er diese ausschließlich im individuellen, persönlichen Tun einzelner Diasporakatholiken. „Ist der deutsche Katholik diasporareif, nicht nur in dem Sinn, daß er durchhält, sondern daß er die positive Seite der neuen Diasporalage sieht und meistert? Mit anderen Worten: Fühlt er sich als Samenkorn Christi, das aufgehen und unsere Erde erfüllen soll?“²⁹⁹

Der französische Ansatz teilt weder die legalistische Sichtweise noch die pauschale Identifikation der Kirche mit dem Reich Gottes bzw. mit dem Christusreich. Daher führt ihn die Mission – ausdrücklich als Sendung verstanden – zu gerade den Menschen und Gruppen, welche die Frohbotschaft nicht kennen. Die Herausforderung der Mission wird hier als Grundauftrag der Kirche beschrieben, als selbstverständliche Überschreitung kirchlicher Grenzen. Die Begriffe der Rettung, der Wahrheit und des Lichtes deuten ein Missionsverständnis an, welches nicht primär auf eine Zurückführung von Menschen in die bestehende Kirche hinausläuft, sondern eher auf eine mit der Heilssendung zusammengehende Neugründung kirchlicher Heilsgemeinschaften. Auch die bei Zeiger am Rande thematisierte missionarische Ausstrahlung der Kirche unter dem Stichwort 'Samenkorn' findet keine Entsprechung im französischen Ansatz. Während Zeiger hier höchstens

²⁹⁶ Vgl. Zeiger 1947/48:250, ders. 1948:25 und zur Darstellung von Mission als Not- oder Mangelsituation der Kirche ebd., 35.

²⁹⁷ Zeiger 1947/48:249 und ders. 1948:35f.

²⁹⁸ Zeiger 1947/48:252 und vgl. 250.

²⁹⁹ Zeiger 1948:28.

ein missionarisch engagiertes und individualisiertes Spezialistentum vor Augen führt, das die Gesamtkirche einer missionarischen Verpflichtung zu entheben scheint, führen Daniel/Godin den Gedanken der Gemeinschaft und der gemeinsamen kirchlichen Sendung in die Welt in den Vordergrund der Betrachtung.³⁰⁰

Der Unterschiedlichkeit der Entwürfe folgen die konkreten Überlegungen zur Mission, die bei Zeiger und Daniel/Godin weit auseinander klaffen. So sieht Zeiger die Gesellschaft vorwiegend als Gefahr für den kirchlichen Binnenraum.³⁰¹ Eine Zuwendung zu den Anliegen und Sorgen der Umwelt formuliert Zeiger nur in dem Sinne, dass ein gesellschaftlicher Niedergang, zum Beispiel in materieller Hinsicht, sich nachteilig für das Gedeihen der Kirche auswirkt. „Die katholische Kirche Deutschlands ist in ihrem äußeren Gefüge, in ihrem materiellen Bestand von der gleichen Not betroffen worden wie das Volk selbst. [...] Die Kirche übersteht wohl den Einsturz weltlicher Werke, aber sie gedeiht nicht auf den Trümmern der Völker. Christi Reich ist keine Sumpfpflanze.“³⁰² Gerade der 'Sumpf' ist es, den sich Daniel/Godin als Ort der Mission der Kirche gewählt haben. Nicht die Diaspora, also der institutionell geschwächte und geografisch bestimmbare kirchliche Binnenraum, sondern das Proletariat, eine soziologisch bestimmbare soziale und kulturelle Gruppe, stellt den Ort der Mission dar.³⁰³ Diese Perspektive sprengt die Kirchengrenzen und verlangt eine genauere analysierende Hinwendung zur Außenwelt. Die soziologische Annäherung bringt eine differenziertere, zum Teil optimistischere Einschätzung der Gesellschaft mit sich.³⁰⁴ Ihr folgt ein geringeres Bedürfnis kirchlicher Außenabgrenzung. Die Gegensätzlichkeit der Standpunkte verdeutlichen die fol-

³⁰⁰ Vgl. Daniel/Godin 1950:119 (bezogen auf die Priester), 174 und Zeiger 1948:27f. und 36.

³⁰¹ Vgl. Zeiger 1948:30ff.

³⁰² Zeiger 1948:24. Dieser Einschätzung entspricht auch die Verknüpfung von Armut der Kirche und der Bezeichnung der Kirche als Missionskirche. Vgl. Zeiger 1948:36 und ders. 1947/48:245.

³⁰³ Vgl. Daniel/Godin 1950:83.

³⁰⁴ Vgl. die Darstellung des Massenmenschen bei Zeiger 1948:31ff. und die Wahrnehmung bei Daniel/Godin 1950:77-82.

genden Aussagen. Zeiger bedauert: „Durch Gottes Zulassung ist unsere territoriale Kircheneinheit zerstört, die Geschlossenheit unserer Gemeinden durchbrochen, die Schutzmauern unseres katholischen Eigenheims sind niedergelegt.“³⁰⁵ Die französische Sichtweise formuliert Kardinal Suhard: „Eine Mauer trennt die Kirche von der Masse des Volkes. Diese Mauer muß um jeden Preis niedergelegt werden, damit die Massen wieder zu Christus finden.“³⁰⁶

Das hier deutlich werdende unterschiedliche missionarische Bewusstsein zeigt sich auch in der Sichtweise der Kirche und ihres missionarischen Selbstverständnisses. Wo Zeiger der Kirche die Aufgabe der Mission als pastoralen und situationsabhängigen Sonderaufgabenbereich zuschreibt, und ihn damit an Spezialisten zu übertragen in der Lage ist,³⁰⁷ ordnen Daniel/Godin die Kirche der Mission unter und kommen so zu einer neuen Sichtweise der Kirche, die auch grundsätzliche Umstrukturierungen nicht ausschließt. Hier sticht vor allem die Betonung der kirchlichen Gesamtverantwortung für die Heilssendung hervor. Mit der Thematisierung einer missionarischen Spiritualität wird eine Brücke geschlagen zwischen trinitarischer Sendung, Kirche und Welt. Auch innerkirchlich wird die Bedeutung der 'Stände' vor dem Horizont der missionarischen Herausforderung relativiert. Insbesondere die Aufgabe der Laien in der Kirche wird betont, angefangen bei den

³⁰⁵ Zeiger 1948:27. Die Grenzen der Kirche zur Welt sollen nach Zeiger sogar neu gezogen und gefestigt werden. Vgl. Zeiger 1948:37f.

³⁰⁶ Zit. n. Hillig 1949/50:130. „Ja, es ist eine dicke Mauer, welche die Kirche und die Welt des Menschen in zwei Lager scheidet. Erste Priesterpflicht von heute ist, von dieser Tatsache Kenntnis zu nehmen und der Welt ins Antlitz zu blicken. Ein furchtbarer Augenblick! Von dieser Zeit des Anhaltens, von dieser Pause des Schweigens und des Gebetes wird, vielleicht auf lange hinaus, die Entfaltung der Kirche abhängen. Nach fünfzig Jahren des Priesterseins wie am Morgen seiner Weihe fragt sich der Priester von heute: Was soll er tun vor diesem Horizont, den der Rauch der Fabriken verdunkelt, vor diesen Hochschulen und Laboratorien, von denen ebensoviele Probleme wie Erfindungen ausgehen? Wie kann er diesen Arbeitern, denen er beim Fabrikausgang begegnet, ihresgleichen sein, wie ihr Bruder werden?“ (Suhard 1961:84f.).

³⁰⁷ Vgl. Zeigers Unterscheidung von Innen- und Außenmission und die Darstellung einzelner, besonders glaubensstarker Katholiken als 'Samenkörner' in Zeiger 1948:28 und 35.

'Gemeinschaften der Grundstufe', bei den Versuchen der Verchristlichung der Milieus, bei der Bereitschaft zur Entinstitutionalisierung der Kirche und der Hervorhebung der Kirche als einer Katechumenenkirche.³⁰⁸ Das markanteste Merkmal des französischen Ansatzes liegt in der für Priester und Laien gleichermaßen vorangestellten Hochschätzung des Gemeinschaftsgedankens. Die Gruppe wird zum Modellfall missionarischer Kirche. Sie bildet den Berührungspunkt zwischen Kirche und proletarischem Milieu.³⁰⁹ In dieser Konstellation verändert sich auch das Bild des Priesters.³¹⁰ Zeiger spricht zwar auch vom Laienapostolat, allerdings nur im Rahmen einer treuen Anlehnung an den 'gottbestellten Priester'.³¹¹ So misst er den Laien in der Kirche insgesamt bloß eine marginale Rolle zu,³¹² während in seinem Diasporakonzept die Priester die wesentliche Rolle im Aufbau einer kirchlichen Versorgungsstruktur spielen. Priesterzahlen sind die beständige Grundlage seiner Überlegungen zur missionarischen Situation.³¹³

Die französische Missionsperspektive eröffnet noch weitere ekklesiologische Neuerungen. Mit der schon genannten hohen Bewertung der Bedeutung von Gruppen und ihren milieuspezifischen Eigenarten verbinden sich Konsequenzen im Blick auf das Verständnis der Religion im Sinne der Unterscheidung von 'reiner Religion' und den Besonderheiten der konkreten Ausprägung innerhalb bestimmter sozialer oder kultureller Orte.³¹⁴ Diese Unterscheidung führt zu einer weit reichenden Differenzierung des Kirchenverständnisses, nämlich einer missionstheologisch begründeten Vielfalt von Einzelkirchen innerhalb einer Gesamtkirche.³¹⁵ Zu diesen Einsich-

³⁰⁸ Vgl. Daniel/Godin 1950:147f., 160, 222, 224, 228 und Hillig 1949/50:132.

³⁰⁹ Vgl. Daniel/Godin 1950:133ff.

³¹⁰ Vgl. Hillig 1949/50:128ff. und Suhard 1961:103.

³¹¹ Vgl. Zeiger 1948:38. Nur vorsichtig geht Zeiger auf die besondere Bedeutung der Laien in der Kirche ein. Dabei werden die kirchlichen Interna jedoch aus dem Verantwortungsbereich des Laien ausgeklammert. Es kommt eher zu einer Arbeitsteilung zwischen Priester (Kirche) und Laien (Welt). Vgl. Zeiger 1948/49b:7-15.

³¹² Zeiger äußert sich in diesem Punkt anders als Roegele, der offene Kritik am Klerikalismus und am Fehlen der Laien in der deutschen Kirche übt. Vgl. Roegele 1948/49:229f.

³¹³ Vgl. dazu auch die Bedeutung der Priesterzahlen bei Roegele 1948/49:210ff.

³¹⁴ Vgl. Daniel/Godin 1950:159-163.

³¹⁵ Vgl. Daniel/Godin 1950:197ff.

ten gelangen Daniel/Godin in besonderer Weise durch Anleihen, die sie bei der Betrachtung außereuropäischer Missionserfahrungen hinsichtlich dortiger Erfahrungen mit inkarnierten Christenheiten machen.³¹⁶ Auch Zeiger kennt den Blick auf die 'Außenmissionen', nimmt sie aber ausschließlich unter der Fragestellung institutioneller Rahmenbedingungen der Mission wahr. Seine Lehre aus den 'Außenmissionen' besteht in der Identifizierung von Missionskirchen mit armen Kirchen.³¹⁷ Im Gegensatz zu Daniel/Godin gelangt er nicht zu einem neuen ekklesiologischen Entwurf, sondern er versucht vielmehr, seine legalistisch-institutionelle Vorstellung von der Kirche unter den Bedingungen einer sich verändernden Gesellschaft möglichst getreu zu realisieren. Eine Kritik an der bestehenden Kirche vor dem Hintergrund ihrer Befähigung für den Sendungsauftrag in der Welt kennt Zeiger im Gegensatz zu Daniel/Godin nicht.³¹⁸

Für diese Einschätzung der Kirche und die Betonung des institutionellen Wiederaufbaus der Kirche in Deutschland fällt sicherlich die unterschiedliche Ausgangsposition der deutschen und der französischen Kirche ins Gewicht. Zeigers Sichtweise kann vor dem Hintergrund der in Deutschland anlaufenden Wiederaufbaumühnungen als Reflex auf die gesamtgesellschaftliche Situation gelesen werden. Auch die Immunisierung der Kirche gegenüber möglichen Schuldzuweisungen bezüglich der Zeit des Nationalsozialismus ist als Zeitströmung identifizierbar. Dennoch muss hier auch die Wirkung der eingespielten Modernitätsverweigerung in der deutschen katholischen Kirche als Erbe des Milieuideals gesehen werden, von der Zeiger nur eine halbherzige Abkehr fordert. Die Modernitätsverweigerung wird bei Zeiger insofern sichtbar, als er zwar eine Rekonstruktion des vergangenen Milieus ablehnt, aber von dessen Prämisse, der kirchlichen Abgrenzung zu gesellschaftlichen Entwicklungsprozessen, nicht ablässt.³¹⁹ Im Gegensatz zu Zeiger wenden sich Daniel/Godin den Strömungen der Zeit

³¹⁶ Vgl. Daniel/Godin 1950:74f.

³¹⁷ Vgl. Zeiger 1948:36 und ders. 1947/48:245.

³¹⁸ Vgl. Daniel/Godin 1950:112-124 und vgl. Herder Korrespondenz 1948/49c:217f.

³¹⁹ Die Unklarheit der Position Zeigers wird in seiner Rede nur allzu deutlich: „Verteidigung allein genügt nicht mehr. Es wird nie gelingen, alle Stellungen ohne Einbuße zu halten. Wer sich nur verteidigt, wer nur bewahren will, überläßt dem Gegner das Gesetz des Handelns. Vor allem aber: haben wir denn noch die alten Verteidigungs-

und den gesellschaftlichen Prozessen mit mehr Offenheit zu. Zumindest probieren sie einen Weg zwischen der Behauptung inhaltlicher kirchlicher Anliegen (Sexualmoral und Sakramentenempfang) und der Annäherung an die Lebensbedingungen der Menschen, die den Modernisierungsprozessen am stärksten unterworfen sind.³²⁰ Zudem steht ihre Theologie innerhalb einer weiterreichenden Öffnungsbewegung der katholischen Kirche in Frankreich hin zu den geistigen Strömungen der Zeit.

Es fällt beim Vergleich beider Ansätze schwer, neben den grundlegenden Differenzen in missiologischer (Mission als Kirchenfestigung in der Diaspora oder als Aufgabe der Heilssendung der kirchlichen Gemeinschaft), ekklesiologischer (Kirche als Heilsanstalt oder als Heilsgemeinschaft)³²¹ und soteriologischer (Heil als innerkirchliches Verteilungsgut oder als Ziel der kirchenübergreifenden eschatologischen Sendung Gottes) Hinsicht, Gemeinsamkeiten beider Entwürfe zu finden. Eher schon muss gefragt werden, inwieweit der Entwurf Zeigers überhaupt als missionarisches Programm bezeichnet werden kann. In der genauen Terminologie von Daniel/Godin dürfte er seine Überlegungen jedenfalls nicht mit dem Begriff der Mission verbinden.³²² Schließlich geht er nicht von einem etablierten Heidentum aus, sondern von einer glaubensgefährdenden Situation für die neuen Diasporakatholiken. Mir scheint eine Beachtung des Ansatzes Zeigers aus missionswissenschaftlicher Perspektive dennoch sinnvoll, da er, vor allem anlässlich seiner Katholikentagsrede, eine starke Resonanz gefunden hat, die sich noch heute zu einer – wie zu zeigen sein wird – nicht unproblematischen Instrumentalisierungsgeschichte des Missionsbegriffs verlängert wieder finden lässt.

stellungen?“ (Zeiger 1948:29 und vgl. auch Zeiger 1946:17ff., Herder Korrespondenz 1947/48:155f. und Roegele 1948/49:205 und 231).

³²⁰ Vgl. Daniel/Godin 1950:134-139, 159f.

³²¹ Vgl. Herder Korrespondenz 1948/49c:217f.

³²² Vgl. Daniel/Godin 1950:64-72. Hier unterscheiden die Autoren christliche Gebiete, Gebiete christlicher Kultur ohne kirchliche Praxis und Missionsgebiete (ohne Kenntnis des Christentums, ohne jede kirchliche Praxis). Vgl. dazu auch die Rezeption bei Hillig 1947:37f. und die kritische Auseinandersetzung in: Herder Korrespondenz 1946/47b:181.

3.3 Missionarische Perspektiven vor dem Konzil

Die Gruppe der hier skizzierten deutschen und französischen Pioniere der Mission im eigenen Kontext repräsentiert ein breites Spektrum von Missionsvorstellungen aus den Jahrzehnten vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, die insgesamt durch eine instruktive Struktur des religiösen Wissens geprägt sind. Nur die Hinweise auf die Theologie Chenu haben ein kommunikationstheoretisch geprägtes Verständnis theologischer oder religiöser Wissenskonstruktion eröffnet.

Bei den instruktiv geprägten Vordenkern der Mission in Deutschland und Frankreich haben sich die folgenden, typisierten Modelle missionarischer Praxis entwickelt:

Die Modelle von Zeiger und Daniel/Godin kreisen insgesamt vor allem um die Frage der angemessenen institutionellen Form der Wissensverwaltung angesichts einer prekär gewordenen Plausibilisierung religiösen Wissens. Während Zeiger 'morphologisch-fundamentalistisch' lediglich den Wiederaufbau einer zentralkirchlich strukturierten religiösen Institution anstrebt, um eine uniforme Wissensverwaltung und Wissenskommunikation zu sichern, gehen Daniel/Godin von einem Modell inkarnatorisch begründeter, äußerer Institutionsvielfalt aus, um die Kommunikation und Plausibilisierung religiösen Wissens in verschiedenen sozialen und kulturellen Kontexten zu ermöglichen. Beide Ansätze stellen das religiöse Wissen an sich nicht in Frage, sondern sie wählen nur unterschiedliche Weisen der institutionellen Gestalt seiner Verwaltung. Dabei muss allerdings für Zeiger und im Gegensatz zu Daniel/Godin festgehalten werden, dass er kaum eine missionarische, die Grenzen der Kirche überhaupt übertretende 'Sendung' der Kirche in Erwägung zieht. Gerade sein Festhalten an der Unterscheidung zwischen Innen- und Außenmission signalisiert die bestehende Weigerung, die eigene kirchliche Situation mehr als nur äußerlich-phänomenologisch (Armut und institutionelle Schwächung der Kirche) als missionarisch zu deuten. Bei ihm kann insofern von einem Ausfall eines missionarischen Selbstverständnisses gesprochen werden, das theologisch in der Irrelevanz des religiösen Wissens gegenüber der Welt begründet liegt

und vor allem die binneninstitutionelle Wissenskonservierung in den Vordergrund stellt.

Daniel/Godin gehen mit ihrem differenziert-ekkesiozentrischen Modell der Glaubensvermittlung deutlich weiter als Zeiger, zumal sie auch hinsichtlich ihrer theologischen Definition von Mission eine klarere missionarische Grundhaltung angeben. Dennoch bleibt auch bei ihnen die Frage der Relevanz des religiösen Wissens offen. Dieses kommt zu einer soziokulturell angepassten Vermittlungspraxis 'unvermittelt' von außen hinzu. Damit werden die Vermittlungsorte, die kleinen 'Christenheiten', ihrer eigenen theologischen Bedeutung enthoben. Sie lassen sich nur noch als instrumentelle Vermittlungsebenen eines inhaltlich fremd bleibenden religiösen Wissens begreifen.

Bei Pieper und Delp steht weniger die Institution der Vermittlung religiösen Wissens im Vordergrund als die Frage der Übersetzbarkeit des Wissens bzw. die Frage der Voraussetzungen einer Wissensvermittlung im Blick auf das Verhältnis von Botschaftern und Adressaten. Pieper und Delp machen das religiöse Wissen selbst zum Problem, wobei sie ganz unterschiedliche Lösungen erzielen. Während Pieper die Übersetzung als missionarische Aufgabe beschreibt, stellt Delp vor allem den praktischen Bezug des Wissens in den Vordergrund und sieht darin eine erste und vordringliche Plausibilisierungsmaßnahme. Beide sehen die 'Schwäche' des religiösen Wissens und die Schwierigkeiten seiner Vermittlung, ohne dieses Wissen und seine Konstruktion selbst zu hinterfragen. Stattdessen fordern sie veränderte Anstrengungen der Vermittlung.

In Piepers Vermittlungsansatz instruktiven Wissens gerät das religiöse Wissen selbst unter Gefährdungsdruck, da die Implikationen der Übersetzung hinsichtlich der faktischen Veränderung des Wissens nicht ausreichend reflektiert werden. So gerät das religiöse Wissen durch Übersetzung und durch die Freigabe des übersetzten Wissens an Adressaten mit anderem kulturell bedingten Wissensmuster und anderen sozialen Objektivationsformen für dieses Wissensmuster unter Veränderungsdruck bzw. in die Gefahr, der institutionellen Wissenskontrolle zu entfallen.

Bei Delp schließlich besteht die Gefahr der fortgesetzten Irrelevanz des religiösen Wissens darin, dass die Praxis, die dem Wissen zu entsprechen sucht, nicht mit Notwendigkeit nur aus diesem Wissen hervorgehen muss. So wird das religiöse Wissen, das zudem nur in Segmenten 'umgesetzt' wird, zu einem losen Annex einer Praxis, die auch mit anderem Wissen begründet werden könnte. Die Relevanz des Wissens besteht also nur, solange ihr eine Praxis des Gehorsams entspricht, die nicht selbst theologisch gegenüber der Gegenwart vermittelt werden kann.

Mit anderen Worten, Mission gerät unter der Bedingung instruktiv verstandenen religiösen Wissens (als Korpus der göttlichen Instruktion und als Modus zu instruierendem Wissen) in die zerreibenden Mühlen divergierender Plausibilitätsanstrengungen: nämlich einerseits die religiöse Institution zu wahren und innerhalb der Institution die 'reine Lehre' zu schützen und andererseits – auch im institutionellen Eigeninteresse – Kompromisse finden zu müssen, um die Kommunikationsgemeinschaft der allein heilsrelevanten Instruktion zu vergrößern. Bis auf Zeiger müssen alle Missionsvordenker mit innerkirchlichem Widerstand rechnen. Dazu kommt die ungelöste Frage der Spannung zwischen Vermittlungsabsicht und Vermittlungsmöglichkeit bei zu behauptender instruktionsgebundener Relevanz. Übersetzung (Pieper), Solidarität (Delp) und Gemeinschaft (Daniel/Godin) sind entweder in der Gefahr, bloße Vermittlungstricks zu sein, damit aber theologisch unglaubwürdig, oder in der Gefahr, ihren Bezug zu ihrem handlungsleitenden religiösen Wissen zu verlieren.

Mission unter der Prämisse eines religiösen Wissens, das als Instruktion verstanden wird, führt also notwendig in Aporien. Scheinlösungen, wie die Bereitschaft zu Kompromissen (vorläufige Übersetzungen, Konzept kirchlicher Vorstufen, Ausweichen in Praxis, Versuche der Binnendifferenzierung bei der Gültigkeit und Wichtigkeit der Instruktion, katechumenal begründete Abstriche, Interpretationsfreiräume durch Bezug auf Mysteriumscharakter...), führen zu Beschädigungen des Gesamtgefüges des religiösen Wissens, zur inneren Pluralisierung oder sie werden als bloß 'pastorale' Tricks auf dem Weg zur endgültigen Unterstellung unter die vollständige religiöse Instruktion unglaubwürdig. Letztlich gelingt es nicht, die Relevanz (die ge-

schichtlich vermittelbare Heilsbedeutung) des religiösen Wissens zu plausibilisieren.

Ein Ausweg aus diesem Missionsdilemma muss die Konstruktion und die Konstruktionsbedingungen religiösen Wissens neu fassen. Chenu hat dazu schon sehr früh wichtige Anregungen gegeben, die aber ebenso früh von der religiösen Institution unterbunden wurden.³²³

Folgende Merkmale sollen kurz benannt werden:

Die Geschichtlichkeit Gottes manifestiert sich nach Chenu in der Zeit und in der Leiblichkeit der Welt. Die Welt ist der Ort der Ewigkeit Gottes. Gott geht nicht über die Welt hinweg oder steht ihr bloß instruktiv gegenüber. Dies verändert auch das Verhältnis der religiösen Institution zu ihrer Umwelt, da der heilsrelevante Gottesbezug der Welt nicht mehr allein über die institutionelle Vermittlung religiösen Wissens gedacht werden kann.

Kirche und Welt stehen damit gleichermaßen unter dem Heilswirken Gottes, dem menschliche Geschichte und menschliche Gesellschaften nicht fremd sind. Mission vollzieht sich dann weniger im Modus des (trickreichen) Exports des religiösen Wissens, sondern in der Fortschreibung dieses Wissens beim Aufdecken der geschichtlichen Wirksamkeit Gottes in der Welt. Die Kommunikationsräume, in denen das Aufdecken der geschichtlichen Wirksamkeit Gottes zu religiösem Wissen gerinnt, liegen an den Rändern der religiösen Institution, nämlich dort, wo Mitglieder der Institution ihre Alltagswelt mit Menschen außerhalb der Institution teilen und gemeinsam vor der Herausforderung einer Konstruktion relevanten religiösen Wissens stehen. Dabei erfinden sie religiöses Wissen nicht neu, sondern schreiben in Prozessen der Inkulturation die bestehenden Wissensbestände angesichts der aktuellen religiös-kognitiven Herausforderungen fort.

Als Konsequenzen dieses Verständnisses von Mission, das keine instruktive Wissensverwaltung zur Grundlage hat und damit einer Trennung von Kirche und Welt nicht in die Hände spielt, die letztlich eine Trennung zwischen Gott und Welt darstellen würde, ergeben sich folgende Überlegungen:

³²³ Vgl. Duval 2001:68-72.

Die religiöse Institution beendet die strenge Arbeitsteilung der Zuständigkeit für Gott (Hierarchie) und Welt (Laien). Die Aufgaben der Wissensverwaltung und der Sorge um die Identität des religiösen Wissens als christlichem und kirchlichem religiösen Wissen verlangt eine neue Organisation der Wissensverwaltung. Grundsätzlich wird dabei die Grenzziehung der religiösen Institution selbst zur Herausforderung, da eine klare Zugehörigkeitsabgrenzung am alleinigen Maßstab der Zustimmung zur Instruktion entfällt. Zugehörigkeit zur religiösen Institution muss die Pluralisierung religiöser Wissensbestände innerhalb eines christlichen und kirchlichen Gesamtzusammenhangs aushalten. Damit hängt auch eine permanente Anforderung an die Plausibilisierung religiösen Wissens am Problem der leichteren Verunsicherung bei den Mitgliedern der religiösen Institution über die eigene Identität und die Relativität der eigenen Zugehörigkeit, zumal mit der Pluralisierung der Wissensbestände auch eine Pluralisierung der konkreten Sinngemeinschaften zu erwarten ist, in der diese Wissensbestände unterhalten werden. Das hiermit einhergehende Verschwinden der unmittelbaren institutionellen Sichtbarkeit von Kirche stellt wiederum hohe Anforderungen an die institutionelle Gestaltung einer gesamtkirchlichen Repräsentanz, die zum einen als identitätsstiftender Faktor der Wissensverwaltung den Zusammenhang der unterschiedlichen christlichen Gruppen gewährleisten muss und zum anderen die gesamtkirchlichen, ökumenischen, weltweiten religiösen Herausforderungen der globalen Lebensweltspekte mit religiösem Wissen beantworten muss.

IV. 'Proposer la foi' – Zum Impuls der französischen Bischöfe

1. Den Glauben anbieten – Der Brief der französischen Bischöfe

Was um die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts begann, ein Prozess gegenseitiger Wahrnehmung der missionarischen Tätigkeit innerhalb der eigenen Länder, wird am Übergang zum neuen Jahrtausend wiederum unternommen. Die katholischen Kirchen Frankreichs und Deutschlands suchen jetzt mit neuen, unterschiedlichen Entwürfen eine missionarische Gestalt der Kirche-Seins zu entwickeln. Beide Unternehmungen werden diesmal von den Bischofskonferenzen angeführt. Damit hat das Thema der Mission im eigenen, hiesigen Kontext erstmals die 'offizielle' Kirche in ihrer Breite erreicht. Vor allem die Vorarbeiten des CCEE und die eindringliche Werbung für das Anliegen der Neu-Evangelisierung in Europa durch Johannes Paul II. haben dazu den Weg bereitet,¹ wenngleich bei näherer Betrachtung auffällt, dass der inhaltliche Rekurs auf Letzteren gering ist, während das Schreiben Pauls VI., *Evangelii nuntiandi*, in breiter Weise rezipiert wird. Für den Bereich Deutschlands muss zudem die verstärkte missionarische Bewusstseinsbildung in den Kirchen der EKD mit betrachtet werden.²

Das französische Projekt *Proposer la foi dans la société actuelle, dt.: Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft*, im Folgenden wiedergegeben als *Proposer la foi*³, ist das ältere und zeitlich ausgedehntere Projekt, während das Schreiben der deutschen Bischöfe, *'Zeit zur Aussaat'. Missionarisch*

¹ Vgl. CCEE 1982 und CCEE 1991.

² Vgl. EKD 2000 und vgl. Gasper 2004.

³ Der Brief der französischen Bischöfe liegt in zwei deutschsprachigen Übersetzungen vor. Wenn nicht anders vermerkt, nutze ich die Übersetzung der Deutschen Bischofskonferenz, zit. als *Die französischen Bischöfe 1996*, da diese als quantitativ verbreitetere Übersetzung gelten dürfte. Die andere Übersetzung, zit. als *Die französischen Bischöfe 1996 II*, findet sich als Grundlagentext bei Müller u.a. 2001:16-74. Der hauptsächliche Unterschied der Übersetzungen liegt in der deutschen Übertragung des Begriffs 'Proposer la foi'. Während das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz die Übersetzung 'den Glauben anbieten' wählt, bevorzugen Müller u.a. die Übertragung 'den

*Kirche sein*⁴, eher als ein einmaliger pastoraler Anstoß konzipiert wurde.⁵ Die beiden Projekte sind unabhängig voneinander entstanden.⁶ Ihre Rezeption führte aber schnell zu einer intensiven vergleichenden Auseinandersetzung. Dazu trug insbesondere der deutsch-französische Gesprächsprozess bei,⁷ der unter Federführung von Hadwig Müller die Vertreter und Vertreterinnen beider Prozesse zu einem Austausch in Anknüpfung an den französischen Gesprächsprozess zusammenführte.⁸

Das Schreiben der französischen Bischöfe ist zu komplex und umfasst zu viele unterschiedliche Ebenen, um eine einfache Beurteilung aus wissenssoziologischer Perspektive abzugeben. Daher werden der Text und seine Entstehungsgeschichte im Folgenden vorgestellt, um anschließend einer

Glauben *vorschlagen*'. Zur Relevanz der Übersetzung vgl. Donégani 2001:224f., Müller 2001a:9f. Tebartz-van Elst übernimmt nicht die Differenzierung zwischen 'anbieten' und 'vorschlagen', sondern sieht einen Unterschied zwischen 'anbieten' und 'vorlegen'. Ihm geht es um die besondere Betonung der „inhaltlichen Benennbarkeit und Artikulierbarkeit des christlich-kirchlichen Glaubens“ (Tebartz-van Elst 2001:117, vgl. auch Wanke 2002a:82, der ebenfalls 'anbieten' mit 'vorlegen' ergänzt.).

⁴ Die deutschen Bischöfe 2000.

⁵ Dem Schreiben ist allerdings ein Brief des Erfurter Bischofs Joachim Wanke angehängt, der zu einer Antwort aus gemeindlicher oder persönlicher Reflexion einlädt (Wanke 2000b). Außerdem folgte dem Schreiben der Bischöfe eine Arbeitshilfe mit Berichten und Beispielen missionarischer Pastoral (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2001a). Im Jahr 2003 veröffentlichten die deutschen Bischöfe ein weiteres Schreiben unter dem Titel: *Missionarisch Kirch sein. Offene Kirchen - Brennende Kerzen - Deutende Worte* (Die deutschen Bischöfe 2003a).

⁶ Die Herder Korrespondenz nennt ebenfalls nur einen zeitlichen Zusammenhang, wenn sie feststellt: „Das Wort der deutschen Bischöfe hat einen direkten Vorläufer im benachbarten Frankreich, wo 1994 ein Projekt angestoßen wurde, das mittlerweile auch hierzulande Kreise zieht: Die Gesprächsinitiative 'Proposer la foi' der französischen Kirche“ (Herder Korrespondenz 2002:10).

⁷ I. deutsch-französischer ökumenischer Kongress in Freiburg (2000) und II. Kongress in Magdeburg (2001); lateinamerikanisch-europäisches Symposium in Belo Horizonte (2003), vgl. Müller u.a. 2001, Müller 2002b, Müller 2003, Müller 2004b und Bünker 2003.

⁸ Vgl. Herder Korrespondenz 2002 und vgl. die zweisprachige Dokumentation des I. Kongresses in Müller u.a. 2001. Ein kurzer Bericht findet sich in Müller 2000b, in Kiechle 2000 und in Christ in der Gegenwart 2000. Vgl. auch Tebartz-van Elst 2001:117.

missionswissenschaftlich-wissenssoziologischen Diskussion unterzogen zu werden. Eine gebündelte Bearbeitung des Briefes und seiner Rezeption wird nicht vorgenommen, da zwischen ihnen fundamentale Unterschiede bestehen, die vor allem in der Übersetzung des Begriffs 'proposer' deutlich werden. Im Folgenden werde ich bei der Darstellung des Briefes die Übersetzung der Deutschen Bischofskonferenz übernehmen, die den Begriff 'proposer' mit 'anbieten' übersetzt. Allerdings ergänzen die Herausgeber: „Das Wort 'proposer' kann für den deutschen Leser mehrere Bedeutungen haben, z.B. vorschlagen, vorlegen, einbringen und anbieten. Um deutlich zu machen, dass es um ein Angebot an alle Menschen geht, ist für die deutsche Übersetzung das Wort 'anbieten' gewählt worden, man wird aber die anderen, 'vorschlagen' zumal, mithören müssen.“⁹

1.1 'Proposer la foi' – Der Brief

Das Vorgehen der französischen Bischöfe kann als prozessartig umschrieben werden:¹⁰ Dem Brief *Proposer la foi* gingen zwei Berichte über das Anbieten des Glaubens in Frankreich voran. Der erste stellt einen Bericht der französischen Bischofskonferenz bei deren Versammlung 1994 in Lourdes dar. Der zweite Bericht stammt von der Bischofskonferenz des folgenden Jahres, ebenfalls in Lourdes.¹¹ Bischof Claude Dagens, der die Führung bei der Erstellung der Berichte wie des Briefes übernommen hatte, führt aus, dass es am Anfang keine fertige Strategie des Vorgehens gegeben habe. Stattdessen habe man auf die Eigendynamik der Glaubenserfahrungen der Christinnen und Christen Frankreichs vertraut.¹² Der Brief, der im fran-

⁹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2000:7.

¹⁰ Vgl. Neulinger 2001 und Müller 2002a:28-31.

¹¹ Beide Berichte (Bericht I: *Proposer la foi dans la société actuelle*, Assemblée des évêques, Lourdes, novembre 1994 und Bericht II: *Proposer la foi dans la société actuelle*, II, *Vers une nouvelle étape*, Assemblée des évêques, Lourdes, 1995) werden in Jean-Marie Donéganis Kommentar zum dritten Bericht, dem Brief an die Katholiken Frankreichs, erwähnt. Vgl. Donégani 2001:218, Fußnote 1.

¹² Müller übersetzt die Stellungnahme von Bischof Claude Dagens folgendermaßen: „Wir haben keine Strategien erarbeitet und in dem Sinn keine Konsultation organisiert, wir hatten und haben nur Vertrauen zu den eigenen Glaubenserfahrungen der Christen.“ (übersetzt und zit. in Müller 2001a:9).

zösischen Prozess wie auch in dieser Untersuchung im Mittelpunkt steht, könne daher nicht im Sinne eines abgeschlossenen Lehrschreibens verstanden werden, sondern eher als Dokument eines noch offenen Verfahrens der Orientierung der Kirche Frankreichs vor der Ahnung einer neu aufziehenden Situation der kirchlichen Sendung.¹³

Schon die Einleitung des Briefes, die Begründung für das Schreiben, geht auf diesen Selbstvergewisserungsprozess der französischen Kirche ein. „Dieser Brief, den wir an Euch richten, führt den intensiven Austausch fort, der seit 1994 auf der Grundlage des Berichts über 'das Anbieten des Glaubens in der heutigen Gesellschaft' stattgefunden hat.“¹⁴

Im Folgenden soll der Brief in seinen groben Zügen vorgestellt werden.

Gleich zu Beginn des Textes wird einer möglichen Erwartung nicht entsprochen, dass es nämlich um die Weisen des Vorschlagens oder Anbietens des Glaubens in der französischen Gesellschaft gehe. Vielmehr ist der Brief an einer Stelle im Prozess der missionarischen Verortung zu sehen, an der es um eine doppelte Bestandsaufnahme geht. Diese Vergewisserung verläuft einerseits mittels einer Standortbestimmung der Katholiken im laizistisch geprägten Umfeld in Frankreich¹⁵ und andererseits mittels eines Prozesses der Verlebendigung der Glaubenskommunikation innerhalb der katholischen Kirche selbst. Eher als noch ausstehende Zielperspektive richtet sich dann der Blick auf die Glaubenspraxis der Christinnen und Christen in der Gesellschaft.

Insbesondere die bisherigen Prozessserfahrungen hinsichtlich der internen Glaubens-kommunikation werden als ermutigend beschrieben.¹⁶ Da-

¹³ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:13.

¹⁴ Die französischen Bischöfe 1996:9.

¹⁵ Im Gegensatz zur alten konfrontativen laizistischen Praxis in Frankreich zeigt Klaus Nientiedt für die Gegenwart eine Entwicklung hin zu einem postideologischen Laizismus der 'versöhnten Trennung' auf. Vgl. Nientiedt 2002.

¹⁶ „Alle Mühe, die darauf verwendet wurde, hat uns besser verstehen lassen, dass der Austausch über den Glauben untereinander möglich ist, dass er Unterschiede in der Wahrnehmung, in den Ausdrucksformen, in den Erfahrungen und im Engagement nicht ausschließt, dass er zugleich aber einen gemeinsamen Willen zeigt, das Evangelium Christi in unserer Gesellschaft als eine Kraft, die leben hilft und dem Leben einen Sinn gibt, zu praktizieren und zu verkündigen.“ (Die französischen Bischöfe 1996:9).

mit rückt die Frage der kirchlichen Seinsweise in den Vordergrund. Die Bischöfe wollen „freier und solidarischer eine zur Evangelisierung bereite Kirche herausbilden“¹⁷. In diesem Sinne will das Dokument nur ein Zeugnis der Vorbereitung auf die noch ausstehende missionarische Tätigkeit der Kirche sein und „keine Abhandlung über die Evangelisierung in Frankreich.“¹⁸ Konkret geht es den Autoren darum, die Frage zu beantworten: Welche persönlichen und „institutionellen Entwicklungen sind erforderlich, damit die Kirche als Ganze sich entschlossen in die Lage versetzt, das Geschenk Gottes in Jesus Christus aufzunehmen und es anderen anzubieten?“¹⁹ Insgesamt wird die Frage des Empfangs des Gottesgeschenkes in der Kirche in den Vordergrund gerückt. Das Bemühen um eine Glaubensvergewisserung einerseits und die Frage nach dem Dienst der Christen und Christinnen in der Gesellschaft und für die Gesellschaft andererseits macht die differenzierte Adressatenschaft des Briefes verständlich. So wendet sich das Schreiben zunächst an die Katholiken Frankreichs. Allerdings soll der Gefahr einer ekklesiozentrischen Verengung im ersten Briefteil ausdrücklich entgegengesteuert werden, da nicht nur die inhaltliche Solidarität mit protestantischen und orthodoxen Kirchen angenommen wird, sondern zudem sowohl eine Solidarität der Angehörigen aller Religionen (hinsichtlich des gemeinsamen Nachdenkens „über den Platz und die Rolle der Religionen in der französischen Gesellschaft“²⁰) als auch die Solidarität derer, die zwar nicht selbst den christlichen Glauben teilen, aber die Rolle des Christentums in Frankreich dennoch wertschätzen.²¹

¹⁷ Die französischen Bischöfe 1996:10.

¹⁸ Die französischen Bischöfe 1996:10.

¹⁹ Die französischen Bischöfe 1996:11. Auch wenn der Begriff im Dokument selbst nicht gebraucht wird, drängt sich die Thematik der Selbstevangelisierung, wie Paul VI. sie in *Evangelii nuntiandi* bewusst gemacht hat, auf. Der Brief kommt nahezu ohne ausdrückliche Anleihen aus päpstlichen Lehrschreiben aus. Außer im Einleitungs- und Schlussteil, wo auf zur Evangelisierung ermutigende Äußerungen Johannes Pauls II. zur Kirche in Frankreich verwiesen wird, gibt es ansonsten nur zwei Verweise auf *Evangelii nuntiandi*, die „große[...] Charta der Evangelisierung“. (Die französischen Bischöfe 1996:58, vgl. auch 61). Aus den Dokumenten des Zweiten Vatikanums wird vier Mal *Lumen Gentium* 1 erwähnt, und im Schlussteil *Gaudium et spes* 3.

²⁰ Die französischen Bischöfe 1996:13.

²¹ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:12f.

Zum Schluss des Anredekapitels des Briefes wird der Modus des gesamten Prozesses umschrieben. Dabei wird die Bereitschaft deutlich, in den Adressaten keine Objekte der Belehrung zu sehen, sondern Subjekte mit eigener Entscheidungsfreiheit über den Glauben, die grundsätzlich zu achten sei: „Wir richten uns an die persönliche Freiheit der Einzelnen, nicht um bereits Feststehendes 'aufzudrängen', sondern um dazu anzuregen, nicht von der Mühe der begonnenen Unterscheidung abzulassen.“²²

Die Einleitung des Briefes stellt die Frage nach der Kommunikation des Glaubenswissens in den Vordergrund. Dabei wird sowohl die Frage der Wahrnehmung des Wissens bzw. seiner ursprünglichen Mitteilungsweise berührt als auch die Frage der binnenkirchlichen und schließlich außerkirchlichen Kommunikation. Hinweise auf das Verständnis der ursprünglichen Mitteilungsweise des religiösen Wissens geben die Begriffe der Glaubenserfahrung oder Gotteserfahrung²³ und die Feststellung, dass die Gläubigen selbst als Subjekte des Glaubens verstanden werden.²⁴ Bei der Beschreibung des Charakters des Glaubenswissens werden unterschiedliche Interpretationen sichtbar. Zum einen gilt das Wissen als stets neues Geschenk Gottes in seiner Kirche,²⁵ wird also eher kommunikationstheoretisch, wenngleich nur binnenkirchlich konstruiert gedacht, zum anderen unterstreichen die Bischöfe aber auch ihre spezifische Amtspflicht zur Treue zum von den Aposteln empfangenen Glauben und sie betonen die je nach Berufung unterschiedliche Verantwortung für das religiöse Wissen, was

²² Die französischen Bischöfe 1996:13. Der Begriff der Unterscheidung bleibt hier vorerst in seiner Bedeutung unklar. So legt sich mit dem Begriff ein Hinweis auf die ignatianische spirituelle Übung der Unterscheidung der Geister nahe (ohne dass allerdings der Text selbst dazu direkt Anlass gibt), andererseits kann die Unterscheidung auch in einem engeren Sinne als Wahrnehmungsarbeit bezüglich des Handelns Gottes in der Geschichte verstanden werden.

²³ Vgl. Müller 2001a:9. Die französischen Bischöfe verweisen auch auf die 'Gotteserfahrung' der ganzen Kirche. Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:11.

²⁴ Diese Sichtweise ist nahe liegend, wenn die Gläubigen bzw. die Adressaten des Briefes ob ihrer aktiven 'Unterscheidungsarbeit' und in Anerkennung ihrer Freiheit gewürdigt werden. Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:13.

²⁵ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:10.

eher an eine instruktionstheoretische Vorstellung der Entwicklung des religiösen Wissens denken lässt.²⁶

Neben Hinweisen auf die Vorstellungen über die Entwicklung des religiösen Wissens stellen die Bischöfe die Frage seiner Kommunikation innerhalb der Kirche und gegenüber der Welt in den Vordergrund. Auffällig ist die starke Thematisierung der innerkirchlichen Glaubenskommunikation. So wird sowohl die innerkirchliche Unterscheidungsarbeit, an der alle Gläubigen beteiligt sind, betont, als auch die grundsätzliche Bedeutung der engen Anbindung an die kirchliche Gemeinschaft als demjenigen Ort der Glaubenskommunikation, der die Gläubigen existenziell formt und trägt.²⁷ Damit finden nach Darstellung des Briefes der französischen Bischöfe die ursprüngliche Konstruktion des religiösen Wissens (das stets neue Geschenk Gottes an die Ortskirchen, ihre Dienste und Bewegungen) und die Plausibilisierung und Festigung des Glaubenswissens ihren Ort innerhalb der Kirche.

1.1.1 Ortsbestimmung der Katholiken in Frankreich

Der Hauptteil des Briefes umfasst drei große Abschnitte. Einigen Überlegungen zur 'Lage der Katholiken in der heutigen Gesellschaft'²⁸ folgen Reflexionen über das 'Vordringen zum Herzen des Glaubensgeheimnisses'²⁹ und schließlich Gedanken über 'Leitlinien für die aktuelle Evangelisierung'³⁰.

²⁶ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:10f.

²⁷ Die Bischöfe formulieren ihre Einsicht, „wie sehr die Zugehörigkeit zum Gott Jesu Christi die menschliche Existenz formt und trägt. Vielen Menschen erwächst daraus die Freude, zu glauben und sich in den Dienst des Nächsten zu stellen.“ Dabei unterlassen sie es nicht, die Zugehörigkeit zu Gott mit der Zuwendung zur Kirche zu identifizieren. Sie berufen sich auf Katechumenen, Rückkehrende in die Kirche, Jugendliche, die um Taufe und Firmung bitten und auf andere Mitglieder des 'Volkes der Glaubenden'. Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:10f.

²⁸ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:15-33.

²⁹ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:34-56.

³⁰ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:57-80.

Zuerst geht es um die 'Lage als Katholiken in der heutigen Gesellschaft' und zwar nicht in soziologischer Hinsicht, sondern es „soll vielmehr gezeigt werden, wie die Katholiken in dieser Situation ihren Glauben leben, um gegebenenfalls die Herausforderungen, vor denen sie stehen, zu verdeutlichen.“³¹ Dazu skizziert das Dokument die kritische Situation der Kirche und ihrer Sendung, die als Spiegel und Teil der kritischen Situation der ganzen Gesellschaft interpretiert wird. Diese Situation - insbesondere die Tatsache einer laizistischen Gesellschaft - gelte es anzunehmen, jede nostalgische Haltung, die auf eine Wiederherstellung der alten Hegemonie der Kirche ziele, sei abzulehnen.³² Vielmehr sollten sich die Katholiken im Kontext der bestehenden Situation über die Bedeutung ihres eigenen Glaubens vergewissern, weil das Evangelium selbst zu seiner praktischen Relevanz und Weitergabe dränge.³³

Neben dieser grundsätzlichen Erklärung wird der Kontext der Gesellschaft als ein Kontext tief greifender Veränderungen beschrieben. In ihrem Rahmen lasse sich auch die Kirchenkrise als Teil der allgemeinen gesellschaftlichen Krise deuten. Eine antigesellschaftliche Haltung seitens der Kirche wird daher abgelehnt. Inmitten der globalen Veränderungen seien die Katholiken „nicht die Einzigen, die sich damit schwer tun zu verstehen, was geschieht.“³⁴ Hinsichtlich der sozialen Krisen in Frankreich (Verelendung, Verunsicherung, Fremdenfeindlichkeit) und in der Welt sähen sich die Christen und Christinnen aufgefordert, aus ihrem Glauben Hoffnungsperspektiven vorzuschlagen und die Praxis der Solidarität mit den Menschen und bei den Menschen zu suchen. Auch angesichts grundlegender Verunsicherungen in fundamentalen Fragen des Menschseins und der Ethik liege es in der Verantwortung der Gläubigen, sich selbst als Teil der Gesell-

³¹ Die französischen Bischöfe 1996:15.

³² Nach Yves Ledure kann nur sehr eingeschränkt von einer alten Hegemonie der Kirche in Frankreich gesprochen werden, da die Kirche ihre Monopolstellung einer klaren politischen Unterordnung zu verdanken hatte. „Die ist das Konzept des 'Gallikanismus'. Der König bestimmt, was die beste Religion für das Land ist [...] Als Symbol der Einheit und der gesellschaftlichen Ordnung duldet der Monarch keine Reformation.“ (Ledure 2004:2).

³³ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:15f.

³⁴ Die französischen Bischöfe 1996:17.

schaft mit ihren Problemen zu verstehen und nicht der Gefahr zu erliegen, eine scheinbar besserwisserische oder neutrale Position einzunehmen.³⁵

In der heutigen Gesellschaft finden sich die Katholiken Frankreichs in der doppelten Verantwortung als Gläubige und als Bürger und Bürgerinnen wieder.³⁶ Dies solle nicht als Widerspruch, sondern als integrale Aufgabe verstanden werden. Die Laizität des Staates wird als Chance gewertet und zum Anlass genommen, selbstkritisch zwischen Glauben und religiös-kulturellem Traditionsbestand zu unterscheiden.³⁷ Auch der herrschende religiöse Pluralismus wird konstruktiv gewürdigt mit seinen Möglichkeiten, im Dialog zu lernen, welche Weisen der Gottsuche und Gottesbeziehung im menschlichen Leben möglich seien, wenngleich, im Blick auf die nichtchristlichen Dialogpartner, die christliche Rolle im Dialog nicht von der bleibenden Pflicht zur Verkündigung des eigenen Glaubens dispensiert wird.³⁸ Der Brief geht hinsichtlich der Darstellung der religiösen Situation in Frankreich nicht nur von einer verhalten optimistischen Sicht aus, sondern benennt auch Probleme der Religionen, wie den konsumistischen Missbrauch des Religiösen oder die Gewaltthematik zwischen Religionen und in Beziehung zur Gesellschaft. Vor allem die Betonung und Anerkennung der persönlichen Freiheit in Glaubensdingen wird herausgestellt und als Voraussetzung aller Bemühungen auch für das eigene Glaubenszeugnis gewürdigt.³⁹ Die Situation der Katholiken in der heutigen Gesellschaft wird ausdrücklich als Minderheitssituation benannt und akzeptiert.⁴⁰ Nicht mehr das Staat-Kirche-Verhältnis wird in den Mittelpunkt gestellt, sondern

³⁵ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:18-20. „Daher geben uns die Sendung und die Verantwortung, die uns in dieser Welt anvertraut sind, keinerlei Anspruch und übrigens auch kein Mittel, die Dinge von oben herab zu betrachten und uns sozusagen über sie zu erheben.“ (Die französischen Bischöfe 1996:19).

³⁶ Vgl. zur Bedeutung der Laizität in Frankreich Ledure 2004 und Schlegel 2004.

³⁷ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:21-23.

³⁸ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:23f.

³⁹ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:23-25.

⁴⁰ Auf den Begriff der Minderheit (vgl. Die französischen Bischöfe 1996:26f.) wird im Text nicht weiter eingegangen. Angesichts der tatsächlichen Verhältnisse in Frankreich - im Jahr 2001 halten sich 69 Prozent der erwachsenen Bevölkerung für katholisch, zwei Prozent für protestantisch, bei den Katholiken 'praktizieren' regelmäßig oder gelegentlich 90 Prozent - (Angaben aus Nientiedt 2002:187, vgl. die zum Teil sehr viel

die Frage nach der wirksamen Präsenz der Kirche in der Gesellschaft und für die Gesellschaft. So wird ein sektiererischer Rückzug der Kirche ins Getto ebenso abgelehnt wie das Festhalten an der Illusion einer Kirche, die mit der Gesellschaft deckungsgleich wäre. Vielmehr gehe es darum, die Kirche in Frankreich als missionarische Kirche zu realisieren. „Aber wenn die katholische Kirche auch nicht die ganze Gesellschaft abdeckt, wenn sie auf jegliche dominierende Stellung verzichtet hat, so bleibt doch ihre missionarische Aufgabe [...] Wir verzichten nicht darauf, eine Kirche für alle zu sein.“⁴¹

Für die Umsetzung der missionarischen Herausforderung, den Glauben vorzuschlagen, macht der Brief zunächst auf die große Krise der hergebrachten Weise der Glaubenstradierung aufmerksam.⁴² So wird die Notwendigkeit einer neuen Praxis, das Anbieten des Evangeliums, erläutert. Vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen und religiösen Verschiebungen bedeute dies einerseits eine neue Qualität der Weitergabe durch die Kirche - hier müsse der heutige Sinn des Evangeliums zunächst erschlossen und dann eingebracht werden - und andererseits eine Bewusstmachung der Notwendigkeit, dass das Evangelium seitens des Hörers oder der Hörerin eines persönlichen Aktes der Zustimmung bedürfe, der in der bisher üblichen 'Pastoral der Aufnahme'⁴³ im Selbstverständnis der 'Tradition' unklar geworden sei. Als Voraussetzung einer neuen „Pastoral des Angebots“⁴⁴ wird immer wieder dazu aufgerufen, „noch tiefer zum eigentlichen Herzen des Glau-

niedrigeren Zahlen bei Schlegel 2004:6) stellt sich die Frage nach dem Sinn dieser Aussage. Nientiedt verweist auf die katholische Tageszeitung *La Croix* mit der Einschätzung: „Das religiöse Bekenntnis sei sehr wohl weiterhin ein bedeutsamer Faktor, selbst wenn auch von Christen gerne für 'politisch korrekt' gehalten werde, davon auszugehen, beim Christentum handele es sich um eine mehr und mehr zu vernachlässigende und historisch auslaufende Größe.“ (Nientiedt 2002:187, vgl. dazu Schlegel 2004.)

⁴¹ Die französischen Bischöfe 1996:28 und vgl. Nientiedt 2002:189f.

⁴² Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:29f.

⁴³ Die Einsicht in den Verlust der Plausibilität des katholischen Glaubenswissens führt die Bischöfe zu der Feststellung, dass „die sogenannte 'herkömmliche' Pastoral, die oft wie eine Pastoral der Aufnahme erlebt wurde, mehr und mehr zu einer Pastoral des Angebots werden“ (Die französischen Bischöfe 1996:30) muss.

⁴⁴ Die französischen Bischöfe 1996:30.

bens vorzudringen.“⁴⁵ Mit diesem für den Text zentralen Begriff werden unterschiedliche Aspekte miteinander verwoben. Einmal geht es um eine Vertiefung des Glaubens, dann um das Vordringen zum Wesentlichen des Glaubens, zur Rückkehr zu den Quellen und schließlich und vor allem um die Notwendigkeit, in „jeder Epoche [...] den Sinn des Wortes Gottes an sie [die Gläubigen] jeweils neu zu hören.“⁴⁶ Gerade diese letzte Bedeutung des Vordringens zum Herzen des Glaubens wird als Bedingung genannt, um auf die radikalen Fragen, die von den Menschen in der französischen Gesellschaft gestellt werden, ebenso radikal eine Antwort ins Gespräch bringen zu können. Um zum Angebot des Glaubens fähig zu werden, müsse die Kirche also zum einen die Aktualität des Glaubens für unsere Zeit selbst neu entdecken „und wir müssen eine Kirche bilden, die evangelisiert, indem sie aus diesem Geheimnis lebt“⁴⁷.

1.1.1.a Wissenssoziologische Kommentierung

Eine explizite soziologische Untersuchung der Institution Kirche wird nicht vorgenommen. Vielmehr werden Kirchenprobleme – der Verlust der Plausibilisierungskraft nach innen wie nach außen – im Rahmen gesamtgesellschaftlicher Probleme interpretiert. Für die Katholiken bedeutet diese Wahrnehmung die Notwendigkeit zu einer veränderten Praxis der Evangelisierung, welche die inner-kirchliche, soziale Plausibilisierung stärken muss, um das so stabilisierte Wissen dann leichter nach außen kommunizieren zu können. Deutlich wird diese Haltung im Blick auf jüngere Gläubige, die sich in der Gesellschaft als marginalisiert empfinden und denen lediglich angeraten wird, den kognitiven Spagat zwischen religiöser und gesellschaftlicher Zugehörigkeit zu akzeptieren.

“Nicht selten fühlen sich insbesondere junge Menschen schmerzlich an den Rand gedrängt, sobald sie sagen, sie seien getauft und gefirmt. [...] Aber unsere gemeinsame Verantwortung als Katholiken besteht darin,

⁴⁵ Die französischen Bischöfe 1996:32 und ähnlich mehrfach u.a. im selben Abschnitt, vgl. ebd., 30-33.

⁴⁶ Die französischen Bischöfe 1996:31.

⁴⁷ Die französischen Bischöfe 1996:32.

*ausgehend von diesen Analysen und Beobachtungen diese relativ neue Situation ebenso als Jünger Christi aus der Mitte unseres Glaubens zu akzeptieren wie gleichzeitig die Stellung als loyale und aktive Staatsbürger in unserer laizistischen und pluralistischen Gesellschaft.*⁴⁸

Mit dem Schwergewicht auf der innerkirchlichen Festigung des Glaubenswissens wird noch nicht gesagt, wie die gesellschaftliche Existenz der Christen und Christinnen kognitiv konkret zu bewältigen ist.⁴⁹ Zwar werden die Probleme der Plausibilisierung erkannt, insbesondere im Blick auf die Anerkennung der persönlichen Freiheit der Menschen, aber sie werden nur als quasi technische Probleme der Evangelisierung verstanden, nicht jedoch zum Anlass einer institutionellen Selbstkritik bzw. – dieser vorausgehend – einer kritischen Auseinandersetzung mit dem religiösen Wissen selbst genommen.

In der Frage nach dem Verständnis des eigenen religiösen Wissens ergeben sich in dem vorgestellten Abschnitt des Briefes verschiedene Aspekte. Insbesondere die Hinweise im Blick auf die anderen Religionen und den pluralistischen Kontext nehmen die Bischöfe zum Anlass, religiöse und geistliche Erfahrungen auch außerkirchlich wahrzunehmen und vor dem Hintergrund der persönlichen Freiheit und des Gewissens jedes Einzelnen auf der Suche nach dem Absoluten anzuerkennen.⁵⁰ Die wissensproduktive Funktion dieser Anerkennung bleibt aber unklar. Vielmehr wird die enge Verknüpfung von Dialog und Verkündigung betont.⁵¹ Dagegen wird, wie schon im Einführungskapitel des Briefes, wo die Gläubigen anderer Reli-

⁴⁸ Die französischen Bischöfe 1996:27.

⁴⁹ Die französischen Bischöfe wenden sich einerseits gegen eine Privatisierung des Glaubens, also gegen eine Beschränkung der Relevanz religiösen Wissens auf den Binnenraum der Kirche, aber sie bieten andererseits keine Brücke an, ihr eigenes Wissens konstruktiv und vermittelbar in die Gesellschaft einzubringen. Vielmehr bleibt es bei der aus der gesellschaftlichen Außensicht wenig plausibel erscheinenden Feststellung, dass „die im Geheimnis Christi gründenden Sakramente öffentliche, in das gesellschaftliche Leben eingebettete Akte sind, die wir als solche zu praktizieren und anzubieten haben.“ (Die französischen Bischöfe 1996:28 und vgl. 21).

⁵⁰ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:24.

⁵¹ „Die Verkündigung des Evangeliums ist heute untrennbar mit diesem interreligiösen Dialog verbunden.“ (Die französischen Bischöfe 1996:24).

gionen als Adressaten ausdrücklich genannt werden, auf eine gemeinsame Herausforderung der Selbstbehauptung der Religionen innerhalb eines laizistischen Staates verwiesen.⁵² So wird auch die ausführliche allgemeinere Thematisierung über die Rollen und die Irrwege der Religionen verständlich als Bemühen um ihre eigene Absicherung in der Gesellschaft, die ihnen immer weniger Plausibilität über die Sinnhaftigkeit ihrer Existenz entgegenbringt.⁵³

Einen weiteren Hinweis auf die Wissenskonstruktion geben die Bischöfe, wenn sie zwischen Glauben und religiös-kulturellem Traditionsbestand unterscheiden.⁵⁴ Zwar wird damit deutlich, dass die Bischöfe nicht einfach von einem unkritisch zu tradierenden festen Wissensbestand ausgehen, sondern sich der geschichtlichen und kulturellen Prägungen bewusst sind. Allerdings bleibt aber unklar, wie die Unterscheidung zwischen solchen Prägungen und dem 'eigentlichen' Glauben verstanden werden soll. Der Begriff des 'Vordringens zum Herzen des Glaubens' bzw. des 'Glaubensgeheimnisses'⁵⁵ indiziert jedenfalls eher das Problem als seine Lösung. Immerhin wird mit diesem Begriff die Möglichkeit eröffnet, den Glauben als ein in der Zeit je neu zu entdeckendes und zu deutendes Wissen zu begreifen.

Zwei kleine Hinweise deuten jedoch eine tendenziell instruktionstheoretische Vorstellung von religiösem Wissen an: Zum einen wird der Begriff der Verkündigung häufig als Zentralbegriff für die Aufgabe der Kirche in der Gesellschaft verwandt und zum anderen fällt die Zentralstellung der amtlichen Kirche auf, die sich selbst gegen kritische Anfragen zu immunisieren versucht, indem sie ihre Repräsentanten in besonderer Weise existenziell an das religiöse Wissen (das Evangelium) gebunden beschreibt:

„Man kann ohne Zögern erkennen: Heute besteht in Frankreich kaum die Gefahr, dass diejenigen, die in der Sendung der Kirche tätig sind, dies wie klerikale Beamte tun! Wie könnte man denn im Dienst des Evangeliums durchstehen, wenn man nicht wüsste, wem man sein Vertrauen

⁵² Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:13.

⁵³ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:24f.

⁵⁴ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:22.

⁵⁵ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:31f.

*geschenkt hat, und wenn man nicht wieder neu zum Hörer seines Anrufs geworden wäre?*⁵⁶

Diese Aussage kann jedenfalls unter kritischer Perspektive als einfache Selbstimmunisierung einer religiösen Institution samt ihrem überlieferten Wissen gelesen werden.

1.1.2 Glaubensbestimmung als Voraussetzung des Anbietens

Der zweite Hauptteil des Briefes befasst sich näher mit dem Vordringen zum Herzen des Glaubensgeheimnisses.⁵⁷ Dazu wird zunächst eine Art Elementarkatechese entworfen, in der Grundzüge des Glaubens vorgestellt werden.⁵⁸ Dabei wird dem Glauben im Sinne eines vertrauenden Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen ein Vorrang vor der Explikation einzelner dogmatischer Traktate gegeben.⁵⁹ Gottes Selbstoffenbarung im Menschen Jesus Christus und seine Solidarität mit der menschlichen Schwäche stehen im Zentrum des Gottesverständnisses, dessen Geheimnischarakter vor allem als Offenbarungscharakter gegenüber den kleinen, armen und unmündigen Menschen angesehen wird.⁶⁰ Die Bischöfe wollen „nicht zögern, diese Erfahrung Gottes dem ganzen Volk der Getauften anzubieten.“⁶¹ Mit dieser Zielrichtung des Anbietens der christlichen Gotteserfahrung seitens der Bischöfe an die Gläubigen entspricht die Elementarkatechese in ihrer Funktion einer innerkirchlichen Selbstvergewisserung über den Glauben. Die Kirche wird als bedürftig angesehen, solche immer neuen Lernprozesse zu erfahren; das Wesen der Kirche selbst wird als Ort fortwährender Initiation von Glaubenserfahrungen beschrieben.⁶² Dass diese fortwähren-

⁵⁶ Die französischen Bischöfe 1996:31. Die Bischöfe setzen die Passage einschränkend fort: „Aber wir dürfen uns nicht verhehlen: Wir alle bedürfen der gegenseitigen Hilfe, um gemeinsam zum Herzen des Glaubens vorzudringen.“ (Ebd.).

⁵⁷ Die französischen Bischöfe 1996:34-56.

⁵⁸ Vgl. Doré 1996:123.

⁵⁹ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:34f.

⁶⁰ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:37f.

⁶¹ Die französischen Bischöfe 1996:38. Als Mittel des Vorschlagens nennen die Bischöfe „vielfache geistliche Unterweisung“ (Die französischen Bischöfe 1996:38).

⁶² Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:41.

de Initiation von der tatsächlichen Kirche und ihren Gemeinden nicht nur willkommen geheißen wird, macht ein Blick auf die Erfahrungen der Katechumenen deutlich.

„Für manche Katechumenen mag es schwierig sein, sich von der begleitenden Gruppe, die ihnen bei der Vorbereitung auf das Taufsakrament geholfen hat, zu lösen, um einer 'gewöhnlichen' kirchlichen Gemeinschaft⁶³ beizutreten. Aber dieser Übergang ist eine Voraussetzung ihrer Beständigkeit im christlichen Leben, wobei wir umgekehrt den bereits bestehenden Gemeinschaften die Frage stellen müssen, ob sie wach sind für die Aufnahme dieser neuen Christen.“⁶⁴

Der Brief stellt immer wieder die Notwendigkeit eines sich erneuernden Glaubenlernens in den Vordergrund. Glaube wird weniger als fest umrissenes Traditionsgut gesehen, denn als Herausforderung, „die Geschichte und die umfassende Wirklichkeit dieses Bundes des Gottes, der mit uns lebt, dieses vollkommenen Einsatzes, das sich im Mysterium Christi erfüllt und im Herzen der christlichen Sendung lebt, [zu] entdecken oder wieder[zu]entdecken.“⁶⁵ Dieses aktualisierende Verständnis des Glaubens wird mit der aktuellen Mission der Kirche identifiziert. So wird die dem Dokument eigene Betonung einer Ekklesiologie, die vom Gedanken der Kirche als Sakrament ausgeht, verständlich. Kirche gilt als der Ort der Gegenwartigkeit des lebendigen Gottes, von dem aus sich die Menschlichkeit Gottes gegenüber der ganzen Welt offenbart.⁶⁶ Kennzeichnend für das Verständnis des Glaubenlernens in der Gegenwart der Kirche ist die hohe Wertschätzung der Katechumenen, deren Glaubenserfahrungen trotz der beschriebenen Anpassungsprobleme einen besonderen Rang zugesprochen bekommen. „Diese Männer und Frauen entdecken und leben die Aktualität des Heilsmysteriums aus dem Innersten ihrer Erwartungen und der Unsicherheit ihrer Existenz. Sie verstehen, dass Gottes Wirken gerade bei dem

⁶³ „Kirchliche Gemeinschaft“, im französischen Original Les Évêques de France 1996:51: „communauté ecclésiale“, wird übersetzt bei: Die französischen Bischöfe 1996 II:42 als „kirchliche Gemeinde“.

⁶⁴ Die französischen Bischöfe 1996:41.

⁶⁵ Die französischen Bischöfe 1996:42.

⁶⁶ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:41 mit ausdrücklichem Bezug auf *Lumen Gentium* 1. Vgl. auch Müller 1998.

ansetzt, was ihr Leben behindert, und dass er ihnen Vertrauen in die eigene Freiheit gibt.“⁶⁷

Die Frage nach der Relevanz des Bösen für den Glauben bekommt im Brief einen weiten Raum. Dabei wird Religion nicht einfach als Antipode des Bösen gesehen, sondern die Religionen werden ausdrücklich auch als Ursachen von Konflikten benannt.⁶⁸

Als Deutungshilfe wird den Leserinnen und Lesern der Sinn von Freiheit und Sünde erläutert. Freiheitsentscheidungen und die Verantwortung für das eigene Tun werden an zentrale Stelle des gläubigen Umgangs mit der Sünde gerückt.⁶⁹

Diese Betonung der Freiheit wird auch im dritten Abschnitt des zweiten Teils des Briefes durchgehalten, in dem das Leben und Handeln aus dem Geist thematisiert wird. Gleich zu Beginn wird einer Reduktion des Glaubens auf ein bestimmtes Sittengesetz widersprochen. Christliche Ethik wird relational verstanden, das heißt, im Blick auf das Vorbild Jesu. Entsprechend eigne den Gläubigen eine ständige Deutungs Aufgabe hinsichtlich der ethischen Konkretion ihres Handelns, die sich als „eine dem Wirken des Geistes aufgeschlossene menschliche Kreativität“⁷⁰ entfalte. Die moralische Autorität der Kirche soll dabei nicht im Sinne einer übergeordneten Instanz verstanden werden, sondern im Sinne einer Ausprägung der Gemeinschaftsdimension der Moral. „Denn die durch den Geist bis in ihr Innerstes inspirierte moralische Subjektivität verweist auf die vom Geist beseelte Gemeinschaft, die Kirche. Die einzelne Person ist nicht mehr in

⁶⁷ Die französischen Bischöfe 1996:43 und vgl. Müller 1998:324f. und 2001b:42.

⁶⁸ Gerade in einer Zeit, in der auch in Frankreich nationalistische und religiöse Themen vermischt werden (Konflikte zwischen Christen und Muslimen, Aufstieg des nationalistischen, antisemitischen und antimuslimisch-ausländerfeindlichen Politikers Le Pen), sprechen die religionsbezogenen Aussagen des Briefes für sich: Der Dialog mit anderen Religionen wird gesucht (vgl. Die Französischen Bischöfe 1996:12f.), die Verpflichtung der Christen auf ein Zeugnis, das den grundlegenden Bund Gottes mit den Juden nicht verletzt, unterstrichen (vgl. ebd., 43) und die Realität der gewaltvollen Verbindung 'nationalistischer Bewegungen' mit 'Formen des religiösen Integralismus' eingestanden und verurteilt (vgl. ebd., 45f.).

⁶⁹ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:47f.

⁷⁰ Die französischen Bischöfe 1996:51.

sich selbst verschlossen in einer geschlossenen Autonomie, sondern sie geht ein in die neue Person, die Jesus Christus ist.“⁷¹ Die christliche Gemeinde wird als konkreter Ort der Unterscheidungsarbeit gesehen, an dem Handlungsentscheidungen hinsichtlich der Stimmigkeit ihrer aktuellen Christus-Relationalität unterschieden werden.

Das Handeln der Gläubigen wird also zum einen streng an den Glauben der Einzelnen (ihren „Bezug auf die Gegenwart Christi“⁷²) angebunden, zum anderen aber der kirchlichen Unterweisung und Orientierung untergeordnet. „In Christus sein‘ setzt immer das Zusammenleben mit Brüdern und Schwestern im Glauben voraus. Wir erfahren von der Kirche Ermunterung, Unterweisung, ja Orientierungen, welche Entscheidungen christlichem Maßstab entsprechen.“⁷³

1.1.2.a Wissenssoziologische Kommentierung

Im hier dargestellten Briefabschnitt werden, wie im vorangegangenen, widersprüchliche Verständnisse von Glaubenswissen und ebensolche Modelle ihrer funktionalen Relevanz deutlich. Entsprechend wird die Kirche je unterschiedlich beschrieben und werden ihr unterschiedliche Funktionsweisen zugemessen.

Insbesondere die Passagen über die Erfahrung Gottes bzw. die Erfahrung und Deutung des ‚Glaubensgeheimnisses‘, des ‚Mysteriums‘ oder des ‚Herzens des Glaubens‘ geben Anlass für die Möglichkeit, ein aus kommunikationstheoretisch begründeter Offenbarung heraus gewonnenes Glaubenswissen in den Vordergrund zu stellen.⁷⁴ In diesen Passagen wird die Geschichte der Menschen unserer Zeit nicht nur zum Ort der steten Neuerprobung eines in sich abgeschlossenen Wissenskanons, sondern zu dem Ort, an dem sich die Zuwendung Gottes zur Welt selbst immer neu ereignet. Die gegen-

⁷¹ Die französischen Bischöfe 1996:56.

⁷² Die französischen Bischöfe 1996:55.

⁷³ Die französischen Bischöfe 1996:56, vgl. 54-56.

⁷⁴ In diesem Sinne lassen sich insbesondere die Ausführungen über das ‚Mysterium Gottes als Geist‘ und über ‚Gott als Retter und die Dimensionen des Heils‘ verstehen. Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:40-43.

wärtige Geschichte ist somit als Ort für die Konstruktion von Glaubenswissen denkbar, nämlich als Folge der Deutung der Gotteserfahrungen heute.

„Angesichts dieser Offenbarung der trinitarischen Tiefe und der Menschlichkeit Gottes liegt es auf der Hand, dass wir einer ständigen Initiation bedürfen. Denn es genügt nicht, den Katechumenen und den jungen Menschen, die getauft und gefirmt werden wollen, die Grundelemente des Glaubensbekenntnisses beizubringen. Wir alle sind dazu aufgerufen, den lebendigen und wahren Gott zu entdecken, uns auf die Suche nach ihm zu machen, ihn kennenzulernen und zu ihm zu beten, wie er sich uns in Jesus Christus offenbart.“⁷⁵

Nicht unproblematisch ist jedoch an dieser Stelle eine massive ekklesiozentrische Einengung des Ortes der Glaubenserfahrung. Die Kirche wird einseitig als Nährboden der Glaubenserfahrung beschrieben.⁷⁶ Als Begründung verweisen die Bischöfe auf *Lumen Gentium* 1. „Die Kirche steht ja nicht außerhalb des Mysteriums, das sie verkündigt. Sie ist nicht nur die Gruppe der 'Freunde Christi' oder der Zusammenschluss derer, die sich seiner erinnern. Sie ist, wie uns das Zweite Vatikanische Konzil sagt, 'in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit'⁷⁷. Die Problematik der hier entstehenden Einseitigkeit liegt in der ausschließlichen Verortung der Vereinigung mit Gott und der Einheit der ganzen Menschheit in der Kirche. So wird der Zeichen- und Werkzeugcharakter der Kirche ausschließlich innerkirchlich gesehen. Dass die Kirche als Plausibilisierungsinstanz des religiösen Wissens zugleich mit dem realen Ort der heilstiftenden Gotteserfahrung gleichgesetzt zu werden droht, dient mehr der Plausibilisierung der Kirche als ihrer Botschaft.

Eine konservative und im untersuchten Abschnitt insgesamt stärker vertretene Position wird ebenfalls deutlich, wenn der *Katechismus der Katholischen Kirche* oder der *Katechismus der Bischöfe Frankreichs* als organische

⁷⁵ Die französischen Bischöfe 1996:40f.

⁷⁶ Die Einfügung der Katechumenen in die Kirche gilt den Bischöfen als „Zeichen dafür, dass wir alle die Kirche als Nährboden brauchen, in dem die Erfahrung des Glaubens wurzelt.“ (Die französischen Bischöfe 1996:41).

⁷⁷ Die französischen Bischöfe 1996:41.

und vollständige Darlegungen des Glaubens beschrieben werden;⁷⁸ konservativ hier im Wortsinn, da mit der Vorstellung, einen schriftlich fixierten Bestand religiösen Wissens zu besitzen, das Interesse der Wahrung der Treue zum Text, also seiner Konservierung, im Vordergrund steht. Dem entspricht auch die Tatsache, dass das Angebot des Glaubens, wie es von den Bischöfen in der Elementarkatechese skizziert wird, in der Form geistlicher „Unterweisung“⁷⁹ unterbreitet werden soll. Dies und der anschließende Hinweis auf die neue spirituelle Gemeinschaft unter den verschiedenen christlichen Gruppierungen lässt eher auf das Grundanliegen der korrekten Weitergabe eines fest umrissenen Glaubenswissens sowie der inneren Stabilisierung bzw. Harmonisierung der das Wissen tragenden Kommunikationsgemeinschaft schließen, denn auf die Vorstellung einer gemeinsamen Suche nach der lebendigen Erfahrung Gottes in der Gegenwart. Als einzige Konzession an die Zeitumstände werden Ausführungen über allgemeine religiöse Sehnsucht und die Bedeutung persönlicher Freiheit bei der Annahme des Glaubens gegeben. Dabei ist auffällig, dass die Bischöfe zwar religiöse Sehnsüchte, Bedürfnisse und radikale Sinnfragen bei allen Menschen feststellen, allerdings in keiner Form auf die bei den Menschen vorhandenen religiösen Wissensbestände eingehen, es sei denn dort, wo die Bischöfe Gewalt, Magie oder Satanismus abwehren wollen. Eine inhaltlich positive Auseinandersetzung mit fremdem religiösem Wissen findet nicht statt.⁸⁰

Auch im Abschnitt über christliche Moral finden sich unklare Vorstellungen hinsichtlich der Einschätzung religiöser Wissenskompetenz seitens der Christinnen und Christen. Einerseits wird – als Konsequenz der Aner-

⁷⁸ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:34.

⁷⁹ Die französischen Bischöfe 1996:38. Die Übersetzung „vielfache geistliche Unterweisung“ durch das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz weist auf eine autoritäre Interpretation des Textes hin, der im französischen Original gemäßigter lautet: „multiples pédagogies spirituelles“ (Les Évêques de France 1996:48). Müller übersetzt den Begriff mit „Anregungen spiritueller Pädagogik“ (Die französischen Bischöfe 1996 II:40).

⁸⁰ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:35f. An wenigen Stellen zeigen die Bischöfe, dass sie bei den nicht christlichen Religionen kleinere strukturelle (Sehnsucht, Sinnfragen...) oder inhaltliche (Vaterschaft Gottes, Kindschaftsbeziehung...) Ähnlichkeiten erkennen. Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:34f., 38.

kennung persönlicher Freiheit⁸¹ und der Einsicht in den nahezu irreparablen Plausibilitätsverlust der Kirchen in Sachen Moral⁸² – den Gläubigen eine eigene Kreativität hinsichtlich der Konstruktion christlicher Handlungsmuster zugestanden, andererseits wird die Kirche als Kommunikationsgemeinschaft über handlungsrelevantes religiöses Wissen auch mit autoritären Zügen skizziert, nämlich dann, wenn Kirche nicht im Sinne einer echten Kommunikationsgemeinschaft über religiöses Wissen verstanden wird, sondern als Vermittlungsinstanz solchen Wissens an die Gläubigen. Es ist etwas anderes, ob der individuelle geistliche Kampf um das sittliche Leben in 'eine gemeinschaftliche Dimension'⁸³ eingewoben ist, oder ob die Gemeinschaft als Kirche 'Orientierungen' schlicht vorgibt.⁸⁴

1.1.3 Leitlinien für eine Pastoral des Glaubensangebots

Im dritten Hauptteil des Briefes werden Schritte auf dem Weg zu einer Kirche, die den Glauben vorschlägt, entworfen. „Leitlinien für die aktuelle Evangelisierung“⁸⁵ sollen in der Situation einer Kirche vorgestellt werden, die sich als Sakrament des Heils in der konkreten französischen Gesellschaft verstehen will. Daher wird der Prozess der Annäherung der Kirche an das Herz des Glaubensgeheimnisses nicht schon isoliert als Ziel verstanden. Vielmehr markiert die Absicht, „in der Welt das sichtbare und wirksame Zeichen des lebendigen Gottes zu sein durch die Verkündigung des Evangeliums, durch das Angebot des Glaubens, der uns leben lässt“⁸⁶, den Horizont des Schreibens. Dass es bereits verschiedene Zugänge zum Verständnis

⁸¹ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:47.

⁸² „Seit der durch die Rezeption der Enzyklika *Humanae vitae* ausgelösten Krise ist das von einer permissiven Gesellschaft geprägte Gewissen vieler Menschen in wachsendem Maße für die Weisungen des Lehramts, namentlich auf dem Gebiet der Sexualmoral, unansprechbar geworden.“ (Die französischen Bischöfe 1996:51f.).

⁸³ „Jede christliche Gemeinschaft ist Ort der Prüfung, welche Entscheidungen christlichem Maßstab entsprechen.“ (Die französischen Bischöfe 1996:56).

⁸⁴ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:56.

⁸⁵ Die französischen Bischöfe 1996:57.

⁸⁶ Die französischen Bischöfe 1996:57 und vgl. 57f.

der Evangelisierung gibt, wird ausdrücklich erwähnt,⁸⁷ aber den Bischöfen liegt an der konsequenten Weiterarbeit am Konzept des Anbietens des Glaubens, dem insbesondere eine gesteigerte Aufmerksamkeit für die Erfahrung des gelebten Glaubens eigen ist.⁸⁸ Darin eingeschlossen sehen die Bischöfe eine Veränderung der traditionellen Sichtweise der Mission, die einer funktionalen Logik⁸⁹ folgte, in der Mission zu einer Sache des Angebots⁹⁰ und der Nachfrage wurde. Kirche musste bislang ein Glaubensangebot präsentieren und dazu eine Nachfragesituation arrangieren. Die Weise des von den französischen Bischöfen gewünschten Anbietens des Glaubens will mit dieser alten Logik der Mission brechen.

“Die Menschen, die etwas erwarten, dürfen nicht einfach nach der Logik des Marktes als Kunden der Kirche betrachtet werden, die das Angebotene passiv zu konsumieren bereit sind. Es handelt sich in erster Linie um Männer und Frauen, die durch ihre Erwartung und ihr Verhalten die Freiheit Gottes und das Wirken des Geistes bezeugen, der in jedem Menschen das Verlangen wecken kann, über sein ihm unmittelbar gegebenes Dasein hinauszuwachsen.”⁹¹

Der neue Grundzug der Evangelisierungslogik liegt also darin, die Erwartungshaltung der Menschen schon als Ausdruck eines geistgewirkten Zeug-

⁸⁷ Vgl. die Umriss eines theologisch-christologischen Zugangs (angelehnt an *Evangelii nuntiandi*), des pastoralen Zugangs (im Sinne einer besonderen Zuwendung der Kirche zu bestimmten gesellschaftlichen Bereichen) und eines historischen bzw. soziologischen Zugangs in älteren französischen Evangelisierungsmaßnahmen, die heute in den Begriffen der 'Eroberung', der 'einfachen Präsenz' oder des 'Sich-Eingrabens' gefasst werden. Der Brief der Bischöfe geht nicht näher auf diese Konzepte ein. Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:58.

⁸⁸ „In dieser Perspektive scheint uns die Erfahrung derer, die neu zum Glauben gekommen sind, und die Erfahrung ihrer Aufnahme in die Kirche zwar nicht normativ, aber bedeutsam zu sein.“ (Die französischen Bischöfe 1996:59).

⁸⁹ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:59.

⁹⁰ Der Begriff des Angebots im französischen Originaltext lautet: „l'offre“ (Les Évêques de France 1996:76). Die deutsche Übersetzung der Deutschen Bischofskonferenz führt hier zu einem Missverständnis, da sie sowohl 'l'offre' als auch 'proposer' mit 'Angebot' bzw. 'anbieten' übersetzt.

⁹¹ Die französischen Bischöfe 1996:60 und vgl. Müller 2001b:42.

nisses zu verstehen. Nun ist es die Kirche, die ihrerseits mit einem Erwartungs-Zeugnis konfrontiert wird, das in einem gemeinsamen Prozess mit der Erfahrung des anbietenden Vertrautmachens mit dem christlichen Glauben beantwortet werden kann. Die missionarische Verantwortung der Kirche besteht darin, den Menschen Wege zu Christus zu erschließen. Dabei ermutigen die Autoren des Briefes dazu, die Wege zu Christus sowohl als Wege der persönlichen Umkehr als auch der Hinwendung zum Glauben innerhalb der Kirche vorzuschlagen.⁹² Sie sind sich bewusst, dass der Umkehrruf des Evangeliums als unbequemer und prophetischer Ruf auch auf Widerstand und Abwehr treffen kann.⁹³ Eine politische oder ökonomische Relevanz dieser Aussage wird ausdrücklich eingeschlossen, die Bischöfe fordern die Gläubigen zur Teilnahme an den gesellschaftlichen Orientierungsprozessen auf.⁹⁴

Aber auch innerkirchlich sehen sich die Bischöfe herausgefordert, die eigenen Appelle, die die Kirche nach außen richtet, umzusetzen, „und zwar in ihrer eigenen Organisation und in der Art, in der sie ihre Sendung erfüllt.“⁹⁵ Dass der Anspruch des Evangeliums auch die Kirche immer wieder neu erfasst und diese ihre Sendung immer von neuem erkennen lässt, drückt sich nicht zuletzt in der Notwendigkeit aus, die Strukturen der Kirche den aktuellen Sendungsaufgaben stets neu anzupassen. Vor diesem Hintergrund wird die innerkirchliche Partizipation der Gläubigen an der missionarischen Seinsweise der Kirche unterstrichen. Konkret wird die Beteiligung aller Gläubigen und das verstärkte Arbeiten in Räten und Gruppen betont. Damit nähern sich die Bischöfe einem dynamischen Verständnis der kirchlichen Ämter, auch wenn sie gerade den Amtsbegriff nicht verwenden, sondern von der Identität als Glied der Kirche, von den Aufgaben und Verantwortungen in der Kirche sprechen.⁹⁶

⁹² Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:60f.

⁹³ Die Bischöfe rekurrieren auf *Evangelii nuntiandi* 19, wo Paul VI. die transformierende Relevanz des Evangeliums ausdrücklich betont.

⁹⁴ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:61f.

⁹⁵ Die französischen Bischöfe 1996:62.

⁹⁶ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:62f. Die Bischöfe sind in der Bereitschaft, die Strukturen der Kirche dem ihr wesentlichen Sendungsauftrag der Kirche anzupassen,

Hinsichtlich der kirchlichen Praxis, gemäß ihrem Selbstverständnis als Sakrament des Heils, ermutigt der Brief die Gläubigen, die Emanzipation der Gesellschaft von der Kirche anzunehmen und weiterhin der Erfahrung des Glaubens zu trauen, dass zwischen den 'Rechten Gottes' und den 'Rechten des Menschen' nicht zu wählen sei.⁹⁷ „Das wäre ein konkreter Beweis dafür, dass es die Kirche als Sakrament Christi nicht nur vor den modernen Gesellschaften gab. Es gibt sie auch in ihnen. [...] Ganz einfach deshalb, weil dies die Gesellschaft ist, zu der wir gehören und in der wir unseren Glauben leben wollen.“⁹⁸ Diese Annahme des Kontextes der Kirche soll nicht mit einer Identifikation verwechselt werden. Der Brief macht auf die Differenz zwischen Evangelium und einer bestimmten Kultur aufmerksam und verweist zugleich auf die vielfältige multikulturelle französische Gesellschaft. Als unvollkommener Entwurf des Reiches Gottes will die Kirche dienen, indem sie den Vorsatz zu realisieren versucht, in der französischen Gesellschaft alle Menschen als Geschwister einzuladen.⁹⁹

Die sakramentale Dimension der Kirche wird nun in zwei Richtungen, nach außen und nach innen, konkretisiert. Zur Operationalisierung der Sakramentalität der Kirche in der Gesellschaft wird das Glaubensangebot auf zwei Kernaussagen fokussiert: „Gott allein ist anbetungswürdig“¹⁰⁰ und „In Gottes Augen gehören alle Menschen derselben Rasse an und sind gleicher Abstammung.“¹⁰¹ Diese Aussagen verstehen die Bischöfe als zentrale Angebote der Kirche für die Gesellschaft. In ihrem Sinn will die Kirche,

nicht ganz konsequent, wenn sie konkret zwar auf das Anvertrauen 'kirchlicher Aufgaben' an Laien wie in Katechese, im liturgischen und geistlichen Leben verweisen, dennoch weiteren Handlungsbedarf sehen, um Strukturen zu finden, „die dem Wesen und der Sendung der Kirche entsprechen“ (Ebd., 63). „Wir müssen Sorge tragen für die Anerkennung und gegenseitige Achtung unserer Identität und unserer Sendung als Glaubende und als Zeugen.“ (Die französischen Bischöfe 1996:63). Hier werden Wesen und Sendung der Kirche offenbar als unterschiedliche Bestimmungen der Kirche gefasst, wobei die Frage nach konkurrierenden Konsequenzen hinsichtlich der kirchlichen Organisation offen bleibt. Vgl. auch Die französischen Bischöfe 1996:64.

⁹⁷ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:66.

⁹⁸ Die französischen Bischöfe 1996:67.

⁹⁹ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:67-70 und vgl. 76.

¹⁰⁰ Die französischen Bischöfe 1996:69.

¹⁰¹ Die französischen Bischöfe 1996:69.

wo sie in Institutionen gesellschaftliche Relevanz beinhaltet (Schulen, Bewegungen, soziale Dienste), ihr Zeugnis entfalten. Die Bezugnahme auf *Lumen Gentium* 1 wird ausdrücklich genannt,¹⁰² ebenso wird die biblische Vision vom 'neuen Volk im himmlischen Jerusalem' zitiert.¹⁰³ Wie bei der Reflexion der individuellen Umkehr wird die mögliche prophetisch-widerspruchsreiche Dimension der sakramentalen Gegenwartswiese der Kirche in der Gesellschaft gesehen und angenommen. Kirchliche Praxis im Sinne der beiden gesellschaftsrelevanten Zentralvorschläge wird somit auch in ihrem „konfessionellen Charakter“¹⁰⁴ identifiziert. Hier soll explizit werden, dass Kirche bei ihrer Präsenz in der Gesellschaft nicht primär an den eigenen Sympathiewerten interessiert ist, sondern an der Glaubwürdigkeit ihres Zeugnisses für den Gott, der am Ursprung ihrer eigenen Hoffnung steht.¹⁰⁵

In den Binnenraum der Kirche hinein wird das von der Praxis des Glaubensangebots geprägte Handeln anhand der drei Missionsweisen¹⁰⁶ der Kirche expliziert. Den zentralen Rang bekommt das liturgische Handeln der Kirche vor dem Dienst und der Verkündigung zugesprochen.¹⁰⁷ Hinsichtlich der Sakramentenpastoral bedeutet die Linie des Anbietens eine Abkehr vom bloßen Pastoralstil der Aufnahmebereitschaft und der Offenheit. Die-

¹⁰² Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:66.

¹⁰³ Siehe den Verweis auf Offb 7, 9 in Die französischen Bischöfe 1996:70.

¹⁰⁴ Die französischen Bischöfe 1996:70.

¹⁰⁵ Vgl. den ausdrücklichen Rekurs auf 1 Petr 3, 15 in Die französischen Bischöfe 1996:67.

¹⁰⁶ Die Übersetzung „ihre drei traditionellen Grunddienste“ (Die französischen Bischöfe 1996:71) stellt hier eine Sinnverkürzung dar, insofern der originale Wortlaut „notre Église est appelée à se réaliser elle-même selon ses trois modalités traditionnelles“ (Les Évêques de France 1996:90) auf den Zusammenhang von Wesen und Seinsweisen der Kirche hinweist, der zudem in der Formulierung der ersten Frage zu diesem Abschnitt, „relation fondamentale entre les trois modalités de la mission de l'Église: liturgie, service, annonce“ (ebd., 102), als ein Zusammenhang der Seinsweisen der Kirche vorgestellt wird, der sich durch die einzige Grunddimension der Mission der Kirche ergibt. Die Seinsweisen der Kirche sind also die Seinsweisen der Mission der Kirche.

¹⁰⁷ Das Dokument übersetzt 'martyria' stets mit 'Verkündigung', nicht als 'Zeugnis'. Als Begründung für die Zuordnung wird angegeben, dass die Liturgie die Mitte des ganzen christlichen Lebens sei. Verkündigung würde ohne Liturgie zur Propaganda, Dienst verlöre die Würze und das Gebet würde zur Flucht. Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:72.

ser soll von der 'Pastoral des Angebots' ergänzt werden, „bei der die Kirche ohne Scheu mit der Einladung, Christus in den Sakramenten zu begegnen, die Initiative ergreift.“¹⁰⁸ Ebenso soll mit dem Angebot des sakramentalen Weges auch das Anbieten einer entsprechenden Lebensweise verknüpft werden. So sollen die Gläubigen ermutigt werden, das Evangelium durch die Art ihres Dienstes in der Gesellschaft zu verkünden. Diakonisches Handeln wird auch in solchen Bereichen gesehen, wo es um ein gesellschaftliches Engagement geht bzw. um die Unterstützung von Personen, die öffentliche Verantwortung tragen. Im Blick auf die Armen wird eine paternalistische Haltung, auch innerkirchlich, abgelehnt.¹⁰⁹

Als dritter Grunddienst wird die Verkündigung betrachtet. Hier werden vor allem Anstöße zur theologischen Bildungsarbeit wie zu einer breiteren elementaren Katechese gegeben. Dabei wird keine außerkirchliche Verkündigung in Erwägung gezogen, sondern die Bildungsarbeit wird als Bestandteil einer innerkirchlichen Praxis unter dem Grundgedanken der ständigen Erneuerung des Angebots des Glaubens gesehen.¹¹⁰ So sollen neu zum Glauben Kommende und Jugendliche in die kirchlichen Konventionen eingeführt werden. Allerdings wird auch von den alteingesessenen Katholiken erwartet, bei der Suche nach einem neuen Stil kirchlichen Lebens mitzuhelfen.

Im Schlussteil des Briefes wird wieder an die programmatische Ermutigung durch Johannes Paul II. erinnert, der die Kirche Frankreichs aufrief, „eine Kirche der Gegenwart“¹¹¹ zu sein. Die Bischöfe bezeichnen das Projekt des Anbietens des Glaubens als zentrale Aufgabe, zu deren Umsetzung die ganze Kirche Frankreichs angesprochen wird. Dazu vertrauen die Bi-

¹⁰⁸ Die französischen Bischöfe 1996:72.

¹⁰⁹ „Die Kirche muss lernen, mehr und mehr jene Gemeinschaft im ursprünglichen Sinn zu werden, in der die von der bürgerlichen Gesellschaft Ausgegrenzten oder gar 'Vergessenen' sich in ihrer Würde als tätige Glieder des Leibes Christi anerkannt sehen.“ (Die französischen Bischöfe 1996:76).

¹¹⁰ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:77-80.

¹¹¹ Johannes Paul II., Predigt in Reims, 22. September 1996, zit. in: Die französischen Bischöfe 1996:81; dasselbe Zitat findet sich auch im Briefanfang: Die französischen Bischöfe 1996:9f.

schöfe den Gläubigen den Brief an.¹¹² Als Beispiele eines solchen missionarischen Einsatzes werden die heilige Therese vom Kinde Jesus und Madeleine Delbr el genannt, für die beide geltend gemacht wird, den Zusammenhang der Vertiefung im Glaubensgeheimnis und der Weite der Mission erkannt und gelebt zu haben. In diesem Sinne wird das Angebot des Glaubens nicht nur als ein pastorales Projekt, sondern auch als eine geistliche Erfahrung verstanden.¹¹³

Wie sehr der Brief weniger als Lehrbrief, denn als Aufforderung für die Praxis zu verstehen ist, verdeutlichen die Fragen, die sich den einzelnen Abschnitten jeweils anschließen. Auffällig ist die durchgängige Fragestruktur in der 'Wir-Form'. Die kirchliche Gemeinschaft im Sinne von Pfarreien, Dekanaten, Gruppen und Verbänden soll so zum Subjekt der Praxis des Anbietens des Glaubens mit seinen Aspekten der gesellschaftlichen und globalen Kontextbestimmung und der Aktualisierung der Bedeutung der Glaubensbeziehung werden.

1.1.3.a Wissenssoziologische Kommentierung

Der Abschnitt über die Praxis einer Kirche, die den Glauben anbieten will, deutet wissenssoziologisch zunächst darauf hin, Situationen konkurrierender Wissensmodelle zu vermeiden. Diejenigen, die nicht Teil der Kirche sind, werden nur im Sinne fragender Menschen geschildert, die zwar Erwartungen haben können, aber keine eigenen Entwürfe zur Beantwortung dieser Fragen. So wird plausibel, dass nur das christliche Wissen in Frage kommt und die anschließende Herausforderung der Evangelisierung weniger eine inhaltliche, sondern eine methodische ist, nämlich die der Weise eines überzeugenden Anbietens.¹¹⁴ Verbunden mit einer nochmals deutlicher werdenden binnenkirchlichen Betonung des sakramentalen Charakters der Kirche wird der Ort des Angebots quasi selbstverständlich im In-

¹¹² Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:81f. Müller unterstreicht den Vertrauensakt der Bischöfe, der sich gegenüber den Gläubigen zeige. Vgl. Müller 2001b:38.

¹¹³ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:82-84.

¹¹⁴ Allerdings räumen die Bischöfe mit Blick auf Paul VI. Gegensätze zwischen Evangelium und Kultur ein und sehen sich ermutigt, als Kirche auch 'Zeichen des Widerspruchs' zu sein. Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:61.

neren der Kirche festgemacht.¹¹⁵ Hier wird der Ort der Präsenz und Erfahrbarkeit Gottes bestimmt.¹¹⁶ Die Verknüpfung des religiösen Wissens mit der Plausibilisierungsinstitution wird also fortgesetzt. Die tatsächlich genannten Adressaten der Evangelisierung im Stil des Anbietens werden dementsprechend nur binnenkirchlich benannt: Junge Gläubige, Katechumenen, Laien, die nach dem spirituellen Grund ihrer Praxis fragen usw. Die Vorrangstellung der Liturgie und der Sakramentenpastoral sowie die Verkündigung als Aufgabe binnenkirchlicher Plausibilisierung sind aus dieser Perspektive nachvollziehbar. Der (kurze) Abschnitt über das diakonische Handeln wirkt vor diesem Hintergrund eher wie eine nachgeordnete, außerkirchliche Bewährungsprobe für den Glauben der Laien.¹¹⁷ Die Einleitungspassage zum Abschnitt über die Verkündigung macht das Maß der Wertschätzung der Diakonie im Rahmen einer Pastoral des Angebots noch einmal deutlich: „Die Präferenz für die Armen ist für die Kirche in Frankreich kein leeres Wort. Aber wir wünschten, dass ein vergleichbares Engagement sich bei der Verkündigung des Glaubens zeigte.“¹¹⁸

¹¹⁵ Die Bischöfe definieren die Sakramentalität der Kirche in zwei Richtungen: „a. Das sakramentale Wesen der Kirche betonen bedeutet zunächst, ihre Verwurzelung in dem sie begründenden Geheimnis zu unterstreichen, welches sie unablässig dazu drängt, sich nicht selbst zum Zentrum zu machen. Ist sie doch Zeichen Christi, der ihr vorgeht, aus dem sie lebt und der sie erwartet. b. Gleichzeitig hat die Kirche als Sakrament Christi geschichtlichen Charakter und eine soziologisch zu sehende Verfassung. 'Unter den Gestalten' dieser besonderen Gesellschaft bietet sich Gottes Präsenz in unserer Welt dar, um angenommen und gelebt zu werden.“ (Die französischen Bischöfe 1996:66).

¹¹⁶ Die Bischöfe sehen sehr wohl die Gefahr der „zu eng gefassten Behauptung ihrer [der Kirche] Einzigartigkeit als einer 'göttlichen Institution'“ (Die französischen Bischöfe 1996:66f.). Gegen die Gegengefahr einer Auflösung der Kirche in relativierende religiöse Kategorien verweisen sie jedoch nur auf die Notwendigkeit, durch ständige Initiation „in die christliche Erfahrung hineinzuwachsen.“ (Ebd., 67).

¹¹⁷ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:75-77. Die Verbindung der Diakonie mit dem Gottesdienst wird in diesem Abschnitt betont. Auch die Rolle der Laien, ihrer Bewegungen, insbesondere der Katholischen Aktion, wird unterstrichen. Im letzten Drittel des Abschnitts über die Diakonie werden Hinweise auf erfolgreiches Vorschlagen christlichen Wissens gegeben: die hohe Zahl von Katechumenen in benachteiligten Vierteln und die spirituelle Erfahrung im Dienst der Krankenpastoral.

¹¹⁸ Die französischen Bischöfe 1996:77.

1.2 Kritik

1.2.1 Missionarische Unentschiedenheit

Der Brief an die Katholiken in Frankreich erscheint in sich widersprüchlich. Während er einerseits eine für den europäischen Bereich neue und innovative Vision einer missionarischen Kirche im eigenen Kontext entwirft, die Kirche als Plausibilisierungsgemeinschaft und Mission als organisch mit ihr verbundene Weise plausibilisierender Kommunikation begreifen lässt, gerät die Konkretion andererseits zu einem Zeugnis missionarischer Mut- und Ratlosigkeit. Handelt es sich bei *Proposer la foi* eigentlich überhaupt um einen kirchenoffiziellen Text zur *Mission*? Oder wird eine solche Wahrnehmung dadurch erschwert, dass die Bischöfe Ekklesiologie und Missiologie eng miteinander verknüpfen? Jedenfalls sticht aus der ohnehin sehr geringen Menge an zitierten Texten heraus, dass nur im Falle von *Evangelii nuntiandi*¹¹⁹ ein expliziter, lehramtlicher Text zur Mission der Kirche genannt wird. Die Bezüge auf Konzilstexte rekurrieren alle auf die Texte über die Kirche, nämlich in vier Fällen auf *Lumen Gentium* 1 und einmal auf *Gaudium et spes* 3.¹²⁰

Im Einleitungs- und im Schlussteil des Briefes wird auf Johannes Paul II. eingegangen. Jedes Mal wird seine Kennzeichnung der Kirche als Kirche der Gegenwart auf der Pilgerreise des Glaubens zitiert.¹²¹ Hier ist eine sprachliche Nähe zu *Ad gentes* 2 augenfällig, wo die pilgernde Kirche als wesentlich missionarisch beschrieben wird. Diese Verbindung legt sich

¹¹⁹ Zit. in: Die französischen Bischöfe 1996:58 (hier mit Hinweis auf die christologischen Grundlagen der Evangelisierung) und 61 mit Bezug auf *Evangelii nuntiandi* 19, in der ein geografisches Missionsverständnis um ein kulturelles Verständnis missionarischen Wirkens ergänzt wird.

¹²⁰ Die Sakramentalität der Kirche wird immer wieder mit *Lumen Gentium* 1 unterstrichen. Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:28, 41, 66, 67. *Gaudium et Spes* 3 unterstreicht die Bestimmung der Kirche durch die Aufgabe der Fortsetzung des Wirkens Christi zugunsten der Menschen und ohne das Erstreben weltlicher Macht. Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:84f.

¹²¹ Die französischen Bischöfe 1996:9f., 81. Auch Dagens nutzt dasselbe Zitat und interpretiert es als Aufforderung zum Glaubensvorschlag an die Gesellschaft. Vgl. Dagens 1996:111.

auch dadurch nahe, dass Johannes Paul II. ansonsten noch mit einem weiteren Predigtzitat Erwähnung findet, in dem er den Zusammenhang des Prozesses von *Proposer la foi* und Sendung bzw. Verkündigung ausdrücklich nennt.¹²² Schließlich legt der Tenor seines Schreibens *Tertio millennio adveniente*¹²³, das im Einleitungsteil des Briefes zitiert wird¹²⁴ und im Schlussteil mit der Abschnittsüberschrift „Dem dritten Jahrtausend entgegen“¹²⁵ ein weiteres Echo findet, ebenfalls eine deutliche Aufforderung zu einem missionarischen Aufbruch nahe.

Das Ausbleiben eines Rekurses auf Johannes Paul II. im kompletten Hauptteil macht die missionarische Unentschiedenheit des gesamten Briefes deutlich. Aber auch der Hauptteil ist nicht kohärent, wie die Brüche zwischen der eher theoretischen Bearbeitung und den praktischen Handlungslinien zeigen. Auch die weite Ausdehnung der Adressatenschaft am Beginn des Briefes, die den Kirchengrenzen sprengenden Charakter des Bischofsbriefes unterstreicht, wird gegen Ende des Hauptteils durch die starke Zentrierung auf innerkatholische Vollzüge wieder zurückgenommen.

Der theoretischen Linie, dass Kirche in der Seinsweise der Mission Kirche wird, stehen offenbar die realen Kirchenverhältnisse entgegen. So wird die Zurückhaltung der Bischöfe verständlich, die zu Beginn des Briefes zwar „die Stärken und die Schwachpunkte des christlichen Lebens und der christlichen Sendung in der heutigen Welt mit Nachdruck“¹²⁶ hervorheben wollen, aber sich andererseits mit einer Strategieentwicklung zurückhalten, um eher das Glaubensengagement innerhalb der Gemeinschaft der Kirche exakter zu bestimmen und zu fördern.¹²⁷

¹²² Vgl. das Zitat seiner Predigt an die Bischöfe vom 22. September 1996, Nr. 3 in: Die französischen Bischöfe 1996:9.

¹²³ Johannes Paul II. 1994.

¹²⁴ Die französischen Bischöfe 1996:12. Sowohl im französischen Originaltext als auch in beiden deutschen Übersetzungen wird als Quelle des Zitats *Tertio millennio adveniente* 41 angegeben. In der deutschen Übersetzung des apostolischen Schreibens findet sich der Wortlaut aus dem Brief allerdings in Nr. 42.

¹²⁵ Die französischen Bischöfe 1996:81.

¹²⁶ Die französischen Bischöfe 1996:10.

¹²⁷ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:10.

Trotz der teilweise angedeuteten Ansätze eines ungewöhnlichen und innovativen wie zugleich an der Praxis der alten Kirche angelehnten Kirchen- und Missionsverständnisses bleibt der Brief im Ganzen doch höchstens ein Dokument einer vorsichtig sich herantastenden missionarischen Selbstvergewisserung, oder – besser – einer 'vormissionarischen' kirchlichen Selbstvergewisserung. Fraglich ist dann allerdings, ob und aus welchem Impuls der Schritt aus der vormissionarischen in die missionarische Praxis gelingen soll.

1.2.2 Ekklesiozentrische Wahrnehmungsverzerrung

Welche Gründe lassen sich für die missionarische Zurückhaltung des Briefes finden? Zwei Aspekte stoßen hier auf: Zum einen wird im gesamten Schreiben der Bischöfe ein ausgeprägtes Bemühen um eine Integration der verschiedenen Gruppen des französischen Katholizismus deutlich. Das Anliegen des Briefes kann somit nicht zuletzt darin gesehen werden, für die französischen Katholikinnen und Katholiken einen verbindenden ekklesio-logischen Identitätsentwurf zu gestalten. Dabei verliert der Brief allerdings das wache Gespür für die Konfliktträchtigkeit der Mission der Kirche. Optimismus gegenüber der Gesellschaft und die Bereitschaft zu prophetischem Widerspruch werden zwar gleichermaßen genannt, aber in ihrer Verbindung und Ausgewogenheit liegt eben auch eine latente Unentschlossenheit, wirkliche missionarische Schritte zu gehen. Hier nämlich wäre eine Entscheidung notwendig hinsichtlich der Prioritäten der Mission. Ausschließlich gegenüber einem extremen rechten und nationalistischen Katholizismus werden deutliche Widerstandssignale ausgestrahlt, wenn es zum Beispiel um die positive Wertschätzung der multikulturellen Verfassung der Kirche und der Gesellschaft Frankreichs geht.

Eine zweite Ursache für die missionarische Unklarheit des Briefes liegt in seiner kirchensoziologischen Blindheit.¹²⁸ Zwar wird die Lage der Ka-

¹²⁸ Müller würdigt zwar das Ernstnehmen soziologischer Untersuchungen in den Texten der Bischöfe, aber die konkreten Beispiele (Rückgang traditioneller Kirchlichkeitsformen, Plausibilitätsverlust des Glaubens, Traditionsabbruch und institutionelle Schwächung der Kirche) weisen eine eher oberflächliche empirische Wahrnehmung mit begrenzter Tiefenschärfe und Ursachenanalyse auf. Vgl. Müller 2001b:35f.

tholiken in der heutigen Gesellschaft thematisiert, aber nicht so sehr auf der Grundlage 'objektiver' methodischer Analysen, sondern eher im Sinne der Reflexion der Erfahrungen der Katholikinnen und Katholiken in der französischen Gesellschaft.¹²⁹ Das Ausgehen von den Erfahrungen bietet zwar einerseits die Chance, sich der missionarischen Verpflichtung bewusst zu werden, andererseits aber liegt in dieser Methode, die ohne kirchen- oder religionssoziologische Analyse auskommen möchte, zugleich die Gefahr einer unkritischen Übernahme kirchlich-gesellschaftlicher Verortungsklischees.¹³⁰ Insbesondere die undifferenzierte Rede von der 'Minderheit', von der kleinen und unbedeutenden Kirche in Frankreich, von der institutionell verarmten Kirche, trifft nur dann zu, wenn als Richtmaß für Kirche noch immer das Modell einer reichen Volkskirche ins Auge gefasst wird.¹³¹ Wenn jedoch sechzig Prozent der Bevölkerung getauft sind, wenn die Kirche Frankreichs hinsichtlich ihrer sozialpolitischen Prophetie, die sich zum Beispiel in den Personen von Abbé Pierre oder Jacques Gaillot widerspiegelt, breite gesellschaftliche Wahrnehmung erfährt, dann scheinen die Anregungen zu bloß innerkirchlicher Verlebendigung des Glaubens als falsche Bescheidenheit. Es gibt auch im laizistischen Frankreich keine größere gesellschaftliche Gruppe als die der katholischen Kirche. Das Minderheitsmotiv – wenngleich es in historischer Sicht vielleicht plausibel erscheint – wird im Text zum Anlass für eine ermutigte missionarische Tätigkeit genommen.

¹²⁹ Vgl. Doré 1996:120-125.

¹³⁰ Vgl. dazu Schlegel 2004, der eine doppelte soziologische Beobachtung herausstellt, nämlich die Tatsache, dass die katholische Kirche in Frankreich einerseits als „die religiöse Einrichtung, die religiöse Institution“ (Schlegel 2004:6) gilt, und das andererseits gerade Religion – und zwar als institutionalisierte Religion – durch Spiritualität ersetzt wird, so dass die Reste von 'Kirche' nur noch als „Glaubensgemeinden, die von der Erinnerung an Jesus leben, [...] Individuen, die ohne Lärm von ihm zeugen“ (Schlegel 2004:7), sichtbar sind.

¹³¹ Auch Dagens bemüht den Hinweis auf die arme und heilige Kirche, die er als gute Voraussetzung für eine neue missionarische Entfaltung versteht. Hier wird ein typisches Missionskirchenklischee als Ausgangsbasis für eine freiere und solidarischere Verkündigung idealisiert. Vgl. Dagens 1996:111 f.

Damit wird die analytische Ungenauigkeit als innerkirchliche Motivationsgrundlage instrumentalisiert.¹³²

Der Ausfall einer soziologischen Analyse führt auch zu einem Rückschritt hinter die in soziologischer Hinsicht genaueren Überlegungen der Mission de France bzw. der Mission de Paris aus der Mitte des letzten Jahrhunderts. Dass diese missionarischen Vorreiterleistungen nur im Sinne eines historischen Rückblicks mit negativen Konnotationen ('Eroberung', 'Eingraben') abgehandelt werden, mag ebenfalls mit missionarischer Mutlosigkeit zu tun haben.¹³³ Jedenfalls haben Daniel und Godin die missionswissenschaftliche wie die soziologische Literatur intensiver studiert als die Bischöfe heute. So kamen die beiden Pioniere der Mission in Frankreich vor dem Hintergrund der missionarischen Lernerfahrungen in der Weltkirche¹³⁴ sehr früh auf die Notwendigkeit der 'Inkarnation' und die Verbindung von Ekklesiogenese und kontextspezifischer Glaubenserfahrung zu sprechen. Sie hatten zudem ein sehr klares Bewusstsein der begrenzten pfarrgemeindlichen Möglichkeiten der Integration im Kontakt mit neuen sozialen Gruppen. Wenn der Brief der Bischöfe heute wieder meint, Ekklesiogenese innerhalb der bestehenden Gemeinden zu verorten, dann stellt sich die Frage, ob überhaupt von einem missionarischen Ansatz gesprochen werden kann oder ob es sich bei *Proposer la foi* nicht doch eher um eine innerkirchliche Revitalisierungsbemühung handelt, die keine Rechenschaft gegenüber der Außenwelt ablegen hinsichtlich der bestehenden soziokulturellen Prägungen der eigenen Plausibilisierungsstrukturen (Alter, Geschlecht, soziale Stellung, Bildungsstand, Herkunft, Sprache usw.) innerhalb der bestehenden Kommunikationsgemeinschaften. Dieser Ver-

¹³² Parallelen zu kirchlichen Debatten über eine 'gesundgeschrumpfte' Kirche in Deutschland drängen sich ebenso auf, wie die Erinnerung an Ivo Zeigers Kennzeichnung einer missionarischen Kirche als einer armen Kirche.

¹³³ Vgl. die wohlwollend an die alten Erfahrungen erinnernde und den Zusammenhang mit dem neuen Prozess herstellende Ansicht bei Müller 2000a: 14f. und vgl. dazu auch Werckmeister 2004: 8.

¹³⁴ Weltkirchliche Erfahrungen fließen nicht in den Brief der Bischöfe ein. Zwar werden Globalisierungsphänomene als gesellschaftliche und kirchliche Realitäten verstanden, aber sie führen nicht zu weltkirchlichen Rückfragen oder Lernerfolgen in der kirchlichen Praxis. Vgl. Die französischen Bischöfe 1996: 12.

dacht verstärkt sich auch im Blick auf die unkritische individualisierungstheoretische Voraussetzung des Schreibens, in der fast immer die Annahme besteht, dass es sich im Gegenüber der Kirche stets um vereinzelte Individuen handele. In den dann möglichen Beziehungssituationen fänden sich dann auf der einen Seite Einzelne und auf der anderen Seite eine kirchliche Gemeinschaft. Dass es in der Gesellschaft auch andere weltanschauliche oder religiöse Gruppen gibt, die ihre Mitglieder sozial und kognitiv binden, wird hinsichtlich der skizzierten Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft nicht berücksichtigt. Stattdessen wird die Gesellschaftssituation immer wiederkehrend ausschließlich mit negativen Begriffen wie 'Krise' oder 'Unsicherheit' bezeichnet.¹³⁵ Diese blinden Flecken machen plausibel, weshalb für die missionarische Beziehung eine Integration in die einseitig bestehende Gruppe der Kirche erwogen wird. Dass es auch außerhalb bestehender kirchlicher Gemeinschaften zu Gruppenbildungen kommt oder kommen kann, wird im pastoralen Konzept von *Proposer la foi* nicht reflektiert. Somit können ekklesiogenetische Prozesse außerhalb der schon bestehenden kirchlichen Strukturen gar nicht erst in das Blickfeld gelangen. Der Verdacht liegt nahe, dass sich die französischen Bischöfe als strukturelle Gewinner aus Beziehungen hervorgehen sehen, in denen das Gegenüber nur als vereinzelt Produkt einer krisenhaften, atomisierten Individualisierung gedacht wird.¹³⁶

Dies zumal dann, wenn die im Brief hauptsächlich erarbeitete ekklesiogenetische Dimension eher als permanenter gemeindlicher Lebensstil der Selbsterneuerung zu verstehen wäre, denn als missionarische Dimension gemeindlicher Grenzüberschreitung. Zwar lassen einzelne Textpassagen auch eine andere Deutung zu, wo die Auseinandersetzung mit der Gesellschaft zum Ausgangspunkt missionarischen Handelns wird. Allerdings wird hier nicht mehr von kirchlichem Handeln gesprochen, sondern es wird das En-

¹³⁵ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:12, 15-20 und Doré 1996:121, 123.

¹³⁶ Vgl. zur vereinzelnden Atomisierung pastoraler Beziehungen Steinkamp 1999:84-99. Müller versteht den Krisenbegriff im Brief der französischen Bischöfe eher hinsichtlich der Situation der Kirche in der Gesellschaft und mit der Gesellschaft. Diese Situation werde vornehmlich als eine Krisen- oder Umbruchsituation der Kirche wahrgenommen. Vgl. Müller 1998:325 und 2001b:33-36.

gagement Einzelner oder von Gruppen bzw. kirchlichen Spezialinstitutionen beschrieben.¹³⁷

1.2.3 Logik missionarischen Handelns

Eng verbunden mit der ekklesiozentrischen Grundperspektive ist auch das vermeintlich neue Modell einer Logik missionarischen Handelns.

Ausgangspunkt der kirchlichen Selbsterfahrung als missionarische Kirche ist im Brief der französischen Bischöfe die Wahrnehmung der Erwartungshaltung seitens der Menschen außerhalb der Kirche.¹³⁸ Darin sehen die Bischöfe eine Umkehr der 'üblichen' Missionsdenkweise, die von einem Angebotsschema bestimmt sei, nämlich von einem Angebot der Kirche, die dieses aktiv und werbend gegenüber der Welt vertrete. Auch im Modell der französischen Bischöfe wird der Bezug zur Welt nicht aufgegeben. Allerdings wird er grundlegend modifiziert, und zwar auf der Ebene der Initiative der Begegnung zwischen Kirche und Welt. Nicht mehr die Kirche wendet sich primär der Welt zu, um so ihr Angebot zu vertreten, sondern die Welt nimmt – in der Wahrnehmung der Bischöfe – gegenüber der Kirche eine zugewandte Haltung ein, die von der Kirche beantwortet werden müsse. Diese, das missionarische Handeln der Kirche erst auslösende Erwartungshaltung von außen, machen die Autoren des Briefes an den Erfahrungen mit den Kontaktaufnahmen zur Kirche fest. Genannt werden die Nachfrage nach Sakramenten, die Begleitung in biografischen Umbruchsituationen oder zufällige Kontakte mit kirchlichen Gruppen, in denen eine Korrelation zwischen der eigenen Situation und dem Angebot des Evangeliums zu spüren sei.¹³⁹ Vor diesem Hintergrund wird die alte Praxis missionarischer

¹³⁷ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:75f.

¹³⁸ „Die Erfahrung bei der Evangelisierung heute lässt zunächst feststellen: Es gibt in unserer Gesellschaft Menschen, die von der Kirche etwas erwarten“ (Die französischen Bischöfe 1996:59).

¹³⁹ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:59 und den Hinweis von Bischof Claude Dagens bezüglich der Erwachsenentaufen als Zeichen einer befriedigten Erwartungshaltung an die Kirche in: Christ in der Gegenwart 2000:139.

Verkündigung in der „funktionalen Logik“¹⁴⁰ von Angebot und Nachfrage für erschüttert erklärt. Der Brief gibt nun eine neue Interpretation vor, nach der die Erwartungshaltung der Menschen gegenüber der Kirche selbst schon Zeugnis für die Freiheit Gottes sei und die Kirche an die menschliche Existenz als den ursprünglichen Ort der Evangelisierung verweise.¹⁴¹ Faktisch drehen die französischen Bischöfe die von ihnen als 'funktionale Logik' bezeichnete Grundform missionarischen Handelns einfach um: Die Nachfragesituation gilt nun als von Gott gegeben und die Kirche habe mit ihrem Angebot entsprechend zu reagieren. Dabei habe sie sorgfältig darauf zu achten, dass sie nicht bloß den bestehenden Nachfrageimpulsen entspreche, „sondern dass sie eine ihr von Christus aufgetragene Sendung zu erfüllen hat, die darin besteht, Wege zu ihm zu erschließen.“¹⁴² Das Festhalten an der 'Reinheit' des kirchlich definierten Angebots wird gleich mehrfach unterstrichen. So geht an alle Glieder der Kirche insbesondere ein Ruf zu

„aktiver Wachsamkeit: Geht es doch darum, in diesen vielfältigen Wünschen die Zeichen des in seinem Wirken nicht vorhersehbaren Gottes wahrzunehmen und zugleich zu verstehen, dass sie eine längere Initiation in das Geheimnis Christi, in sein Wort, in seine Sakramente und in das neue Leben, dessen Quelle er ist, erfordern. [...] Wenn die Kirche aber den Glauben anbieten will, darf sie sich nicht mit dieser Haltung aktiver Wachsamkeit begnügen. Sie muss so eindringlich wie möglich dem Ruf des Evangeliums zur Umkehr Gehör verschaffen“¹⁴³.

¹⁴⁰ „Wir konnten uns doch bisher nach einer mehr oder weniger marktgemäßen oder zumindest ausschließlich funktionalen Logik einbilden, dass die Kirche zur Verkündigung des Evangeliums eine Art von Angebot und Nachfrage arrangieren müsste, wobei die Kirche auf der Seite des Angebots und die anderen, die Menschen mit Erwartungen, auf der Seite der Nachfrage stünden.“ (Die französischen Bischöfe 1996:59. Vgl. in Les Évêques de France 1996:76 den Unterschied von 'l'offre' und 'proposer' im französischen Originaltext).

¹⁴¹ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:59f.

¹⁴² Die französischen Bischöfe 1996:60. Gerade der Begriff der Sendung kollidiert jedoch mit dem reaktiven missionarischen Handeln der Kirche. Der Sendungsbegriff macht nur noch Sinn, wenn er als binnenkirchliches Handeln gegenüber den Menschen verstanden wird, die schon 'erwartungsvoll' in den Bereich der Kirche eingetreten sind.

¹⁴³ Die französischen Bischöfe 1996:60.

Kurz: Wer sich erwartungsvoll an die Kirche wendet, muss das Angebot der Kirche durch anhaltende Initiation so lange erproben, bis es passt. Eine eigene, von den eigenen Erfahrungen und vom eigenen religiösen Wissen bereicherte Kompetenz der 'Erwartenden' wird nicht näher berücksichtigt. Vielmehr gilt das allgemeine Geheimnis Christi für jede menschliche Existenz in gleicher Weise und wird von der Kirche als Lebensraum des Glaubens umfassend umrahmt und gegen jegliche Plausibilitätskritik der Außenwelt abgesichert.¹⁴⁴ Schließlich gelingt der Versuch, die 'alte' Missionslogik von Angebot und Nachfrage zu korrigieren, nicht. Vielmehr wird das Verhältnis lediglich umgekehrt (die Nachfrage löst das Angebot der Kirche aus) und nachträglich theologisch legitimiert: Die Nachfrage gilt schon als Ausdruck göttlichen Handelns, dem die Kirche zu entsprechen habe. Das Unbehagen am funktionalistischen Missbrauch des Missionsgedankens wird also nicht entkräftet, sondern religiös überhöht. Die Immunisierung des eigenen religiösen Wissens und der Weisen seiner Weitergabe gegen Kritik wird fortgesetzt und verstärkt.

1.2.4 Praktischer Missionsverlust

Nach diesen grundsätzlichen Aussagen über die Logik der Mission zeigen vor allem die konkreten Handlungsleitlinien, wie sehr die französischen Bischöfe jeden grenzüberschreitenden Charakter missionarischen Handelns vermeiden und ausschließlich binnenkirchliche Handlungsvorgaben definieren.

Diese Handlungsleitlinien werden entlang der traditionellen Dreiteilung von Liturgia, Diakonia und Martyria entwickelt. In der Einleitung des Kapitels wird ein Zusammenhang mit dem vorangegangenen Teil (Bestimmung der kirchlichen Sendung in der Gesellschaft) nicht gesucht. Vielmehr werden die Aspekte der Liturgia, der Diakonia und der Martyria als innerkirchliches Handeln verstanden und in den Leitlinien realisiert. Es ist

¹⁴⁴ Über die Erfahrung der neu zum Glauben Kommenden schreiben die Bischöfe: „Dann entdeckt man über persönliche Schritte und Bekehrungen hinaus die Kirche als einen Lebensraum, in dem individuelle Entscheidungen von der Gemeinschaft der Gläubigen gestützt werden; man entdeckt sie oft auch als einen Ort der Hoffnung mitten in den Ungewissheiten der Gesellschaft.“ (Die französischen Bischöfe 1996:61).

auffällig, dass hier von Seinsweisen der Kirche die Rede ist, die nicht mehr im Sinne von Modalitäten der missionarischen Seinsweise der Kirche auf die zentrale Dimension der Sendung verweisen. Hier stellt sich die Frage nach der konsequenten Durchführung der Ekklesiologie des vorherigen Briefteils. Diese Frage verschärft sich noch in der Durchführung des Handlungskapitels, wo es an einer klaren Begründung für die Reihenfolge der Bearbeitung der drei Seinsweisen der Kirche fehlt. Der Vorrang der Liturgie, ihre Zentralstellung, wird einerseits behauptet und andererseits sofort wieder relativiert durch die Forderung, dass Bekenntnis und Dienst im Leben der Kirche aufzuwerten seien.¹⁴⁵ Gerade hier hätte sich die Mission als orientierende Achse der Darstellung der kirchlichen Seinsweisen erweisen können. Sofern die innere Bezogenheit der Seinsweisen auf ihre missionarische Grundrichtung gezeigt worden wäre, hätte das Problem der Konkurrenz bzw. der Gefahr der isolierten Betrachtung im Sinne der jeweiligen Selbstgenügsamkeit der Modalitäten aufgehoben werden können.¹⁴⁶

Hinsichtlich der Leiturgia wird die Angebots-Haltung ausschließlich im Kontext der Vorbereitungspraxis der Sakramentenspendung entwickelt. Das Anbieten des Glaubens wird hier als binnenkirchliche Angelegenheit betrachtet. So wird das zuvor erarbeitete Kirchenverständnis in Frage gestellt durch eine Situationsbeschreibung, in der 'die Kirche' eine Pastoral für Menschen entwickelt, die nach den Sakramenten fragen. Dabei wäre eine solche Gegenüberstellung 'der Kirche' und der Fragenden aber nur für den Fall verständlich, wenn es um das Sakrament der Taufe ginge. Dieses ist aber das einzige Sakrament, das der Abschnitt nicht erwähnt. Auch das Katechumenat als Glaubensangebotssituation 'par excellence' findet mit keinem Wort Erwähnung. Bei der Nachfrage nach den anderen Sakramenten handelt es sich hinsichtlich der Beteiligten schon um innerkirchliche Vollzüge. 'Die Kirche' trifft mit ihrer Pastoral des Angebots auf Christen und Christinnen, die offenbar nicht als Teil der Kirche gesehen werden.¹⁴⁷ Die

¹⁴⁵ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:71f.

¹⁴⁶ Siehe auch die Einleitungen zu den Abschnitten über Diakonia und Martyria, die sich jeweils von neuem an der Konkurrenzfrage zwischen den einzelnen kirchlichen Seinsweisen abarbeiten. Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:75, 77.

¹⁴⁷ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:72-75.

Aspekte der Gemeinschaft in der Kirche und der Zusammenarbeit ('partenariat') scheinen nur für einen Teil der Gläubigen zuzutreffen und andere auszuschließen.

Zwar würde eine kirchensoziologische Untersuchung sicherlich darauf hinweisen, dass viele getaufte Menschen (nicht nur) in Frankreich wenige Erfahrungen mit dem christlichen Glauben oder mit der kirchlichen Glaubensgemeinschaft haben, und sich entsprechend mit 'der Kirche' auch selber nicht identifizieren; insofern könnte von einem Gegenüber von Getauften und Kirche gesprochen werden. Allerdings stellt sich hinsichtlich der zugespitzten Identifizierung der Kirche mit Liturgie und Sakramentenpendung die Frage, ob nicht doch noch ein Kirchenverständnis vorliegt, das mit wenigen Abstrichen als hierarchisch verengtes Kirchenverständnis charakterisiert werden muss?¹⁴⁸

Noch stärkere Zweifel werden wach, wenn sich die hier herrschende Ekklesiologie im Abschnitt über die Diakonie fortsetzt und verfestigt. Während das Amt des Diakons noch als Ausdruck der Verbindung von Gottesdienst und Menschen dienst interpretiert wird, wird der sonstige Menschen dienst nicht mehr als Dienst der Kirche entfaltet, sondern als individueller Dienst der katholischen Gläubigen und als Aufgabe der institutionellen Organisationen der Kirche.¹⁴⁹ Das diakonische Handeln von Christinnen und Christen wird nicht als missionarische Beziehungsgestaltung zwischen Kirche und Welt gesehen. Es bleibt die offene Frage, was denn als Beteiligung der Gläubigen an der Mission der Kirche – die ja grundsätzlich behauptet wird – tatsächlich noch übrig bleibt.

Für den Bereich der Martyria fällt auf, dass hier zunächst von Verkündigung die Rede ist, dann von der Förderung theologischer Bildung und

¹⁴⁸ Dieser Verdacht erhärtet sich, wenn zum Thema ausbleibender Priesterberufungen auf Schwierigkeiten in der Jugendpastoral verwiesen wird, als ob diese nicht andere und eigene Ziele hätte als die der Priesterberufungsweckung. Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:74.

¹⁴⁹ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:75-77. Die einzelnen Aussagen über das Wie der Diakonie werden – ebenso wie die über das Wie der Sakramentenpastoral – hier nicht kritisiert. Es geht allein um das Herausarbeiten der den Handlungslinien zugrunde liegenden Aussagen über das missionarische Selbstverständnis der Kirche im Brief der Bischöfe.

schließlich von der Verbreitung einer elementaren Katechese für das ganze christliche Volk. Ohne einen Rekurs auf die im vorhergehenden Briefteil entwickelten Überlegungen zum Vordringen zum Herzen des Glaubensgeheimnisses wird hier ein Modell der Glaubensweitergabe gestärkt, das Glauben weniger unter dem Aspekt der unterscheidbaren lebendigen Erfahrung darstellt, sondern eher traditionelle Schwerpunkte hinsichtlich der Treue zum apostolischen Glauben setzt. Glaube wird hier weniger als Herausforderung des Zeugens (vgl. 'engendrement') und mehr unter der des Tradierens gesehen.¹⁵⁰

Unter dem Gewicht der Traditionstreue werden auch die Spielräume der Fremdheitserfahrung der neu zum Glauben Kommenden eingeschränkt. Zwar sind sich die Autoren des Briefes der Herausforderungen der Gemeinden durch die 'Neuen' bewusst, allerdings markieren sie als Ziel die Entwicklung eines kirchlichen Stils der „Verflechtung zwischen den Kulturen“¹⁵¹. Deutlicher noch sehen sie in der Anpassung der 'Neuen' an die Konventionen der 'Alten' eine „Voraussetzung ihrer Beständigkeit im christlichen Leben“¹⁵². Die grundlegende missionarische Herausforderung der Inkulturation des Glaubens wird in den Handlungslinien nicht aufgegriffen, so dass sich letztlich ein Bild vom Verständnis der Martyria ergibt, dass als Einführungshilfe in bestehende kirchliche Konventionen des Glaubensvollzugs beschrieben werden kann, die höchstens marginale Schritte des Entgegenkommens auf die Neuchristen und Neuchristinnen zulässt.¹⁵³ Dass die Martyria überhaupt nur in dem sehr eingeschränkten Sinn von 'Dienst am Wort' bzw. 'Verkündigung' gebraucht wird,¹⁵⁴ verwundert neben dem

¹⁵⁰ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:78f.

¹⁵¹ Die französischen Bischöfe 1996:79.

¹⁵² Die französischen Bischöfe 1996:41.

¹⁵³ Aufschlussreich ist hier der unkritische Blick auf die Jugendlichen, der einerseits Fremdheitserfahrungen mit ihrem Glauben im kirchlich-traditionellen Kontext sichtbar macht und andererseits das unerschrockene Zeugnis der Jugendlichen als Minderheit unter anderen Jugendlichen betont, ohne einen Gedanken daran zu verschwenden, dass jugendliche Christinnen und Christen auch durch die kirchliche Inkulturationsbeschränkung in den entfremdenden Spagat zwischen kirchlicher und jugendkulturellen Szenen gedrängt werden. Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:79.

¹⁵⁴ Vgl. Vorgrimler 2000:404f.

schon Genannten vor allem deshalb, weil hier eine chancenreiche Möglichkeit vertan wurde, um das christliche Zeugnis gegenüber der Welt auch in seiner konfliktiven Dimension zu erläutern.¹⁵⁵

1.2.5 Offizielles Missionsbewusstsein

Die angesprochenen Probleme der missionarischen Unklarheit des Bischofsbriefes lassen sich auf eine Besonderheit des Schreibens zurückführen, die darin liegt, dass erstmals die offizielle Kirche eines Landes in (Mittel-)Europa einen missionarisch geprägten Brief an die eigene Kirche verfasst hat.¹⁵⁶ Bislang war das Thema der Mission im eigenen Kontext innerhalb Europas eher ein randständiges Außenseiterthema.¹⁵⁷ Durch den Transport des Themas vom Rand in die Mitte der verfassten Kirche schlugen sich die in den lehramtlichen Texten bestehenden Probleme umso stärker auf die Umsetzung einer missionarischen Kirche durch. Wenn es zwar richtig ist, das missionarische Wesen der Kirche hervorzuheben, so bleibt es doch insofern ein schwieriges Unterfangen, als dass die offizielle Kirche den missionarischen Wesenszug als risikoreiches Thema im Sinne seiner institutionskritischen, konfliktiven, nach außen gerichteten und dem außerkirchlichen Bereich existenziell zugewandten 'entkirchlichenden'¹⁵⁸ Bedeutung zu unterstreichen versucht. Jedenfalls muss gerade hier mit der Gefahr einer institutionellen Interessen geschuldeten Verfremdung des Missionsgedankens gerechnet werden. Die beschriebenen Aspekte missionarischer Unklarheit (Konsensbezogenheit, Integrationsdenken, Vorrang binnenkirchlicher Erneuerungspraxis, kirchlich verengte Wahrnehmung des gesellschaftlichen Kontextes u.a.) erhärten diesen Verdacht. *Proposer la foi* kann insofern auch als Ausdruck der ungelösten Probleme der Missionslehre der katholischen Kirche gelten. Letztlich bleibt unbeantwortet, wie die Kirche als Kirche

¹⁵⁵ Vgl. Weckel 1998:35-40, 256-294.

¹⁵⁶ Die missionarische Absicht des Briefes behauptet Dagens ausdrücklich: „À tout, nous avons à redire que l'intention de cette lettre est fondamentalement missionnaire: elle est pour le renouveau de la mission chrétienne dans notre société.“ (Dagens 1996:117).

¹⁵⁷ Hier bildet die missionarische Aufmerksamkeit Johannes Pauls II. eine große und wichtige Ausnahme.

¹⁵⁸ Vgl. Bünker 2002:19-22.

und nicht nur über das inoffizielle Zeugnis einzelner Christen und Christinnen eine missionarische Beziehung zur Welt aufbauen kann. Unbeantwortet bleibt die Frage nach der tatsächlichen missionarischen Praxis der Kirche auch durch das unklare prozessuale Vorgehen der Bischöfe. Zwar will der Brief kein letztes Wort darstellen und er wird den Gläubigen insofern als Fragment anvertraut, aber es gibt keine Hinweise auf eine Fortführung des Gesprächs über die Realisierung einer missionarischen Kirche in Frankreich.¹⁵⁹ Dass die Bischöfe nicht mit einer Antwort auf den Brief rechnen, zeigt der Vorsitzende der französischen Bischofskonferenz, Louis-Marie Billé, wenn er zwar die Besonderheit des Briefes betont, aber nicht im Sinne einer Einladung zu einem Antwortbrief, sondern um den Aufforderungscharakter für alle Katholiken, den Brief zu reflektieren und mit ihm zu arbeiten, zu unterstreichen.¹⁶⁰ Soll der Prozess auf weniger offiziellen Ebenen fortgeführt werden? Oder ist nicht realistischer mit einem Versanden des Prozesses in den Niederungen der Praxis zu rechnen? Hier zeigt sich eine Schwäche des Dokuments, das zwar das *Unterscheiden* zur Sache aller erklärt, über das notwendige *Entscheiden* aber offizielles Stillschweigen übt.¹⁶¹ Mit der Unklarheit über den weiteren innerkirchlichen Gesprächsverlauf als eine missionarische Kirche wird letztlich auch die unterscheidende Bestimmung des Missionarischen selbst unklar entschieden.¹⁶²

Letztlich scheitert das Vorhaben, Kirche als Gespräch miteinander und mit der Welt zu sein, an der konkurrierenden traditionellen Ekklesiologie, die sich als ungeeignet erweist, ihre Strukturen auf die Notwendigkeit

¹⁵⁹ Vgl. Lagoutte 1999:7f.

¹⁶⁰ „Le terme d 'lettre' peut sembler étonnant, puisqu'il s'agit d'un document assez volumineux, dont la lecture demandera un peu de temps. Mais le mot dit bien notre souhait que ces pages soient reçues et lues par le plus grand nombre de catholiques, qu'elles fassent l'objet de leur réflexion et de leurs échanges.“ (Billé 1996:9).

¹⁶¹ Dagens entkräftet diesen Verdacht ebenfalls nicht, wenn er einerseits mehrfach auf die Beeinflussung des Briefes durch die Erfahrungen vieler Gläubiger hinweist und die Methode des Dialogs herausstreicht – auch gegen Strömungen, die einen normativeren Text befürwortet haben – (vgl. Dagens 1996:113), aber andererseits das Ziel des Briefes nicht als Einladung zum Dialog zwischen Briefsendern und Briefempfängern versteht, sondern als Weckung missionarischen Bewusstseins bei den Gläubigen (vgl. Dagens 1996:115).

¹⁶² Vgl. zum innerkirchlichen Gespräch auch Müller 2001b:37.

der Kommunikation des Evangeliums hin zu orientieren. Die Frage von Edmund Arens, „die für jedes kommunikative Handeln gilt, nämlich *wer* denn in der Kirche *wo*, *wie* und *was* tut“¹⁶³ muss aber von einer Kirche, die eher dynamische Kommunikationsgemeinschaft als statische 'Communio' sein will, entschieden beantwortet werden.¹⁶⁴

1.2.6 Parochiale Begrenzung des Missionsbewusstseins

Obwohl mit dem Brief das Thema der Mission durch die offizielle Kirche aufgegriffen wird, fällt zugleich eine nationalkirchliche Beschränkung auf. Weder die missionsthematischen Arbeiten des CCEE noch die Aussagen Johannes Pauls II. finden die Aufmerksamkeit des Briefes (die Aussagen Johannes Pauls II. nur im Sinne eines lockeren thematischen Rahmens ohne eine Verarbeitung im Hauptteil).¹⁶⁵ Ein Ausblick auf die missionarischen Erfahrungen anderer Ortskirchen findet ebenfalls nicht statt. Der Befund eines geografischen Missionsverständnisses drängt sich auf, zumal auch soziologische Untersuchungen, wie sie die Pariser Missionsschule noch gekannt hatte,¹⁶⁶ fehlen. In einem parochial-territorial längst abgedeckten Kirchengebiet wie dem Frankreichs werden die bestehenden Pfarrgemeinden zum

¹⁶³ Arens 2002:417 und vgl. 412.

¹⁶⁴ „Die Kirche als eine Kommunikationsgemeinschaft aufzufassen, heißt freilich nicht automatisch, sie als 'Communio' zu verstehen. Aus meiner Sicht handelt es sich bei einigen Varianten der 'Communio-Theologie' gerade um kein kommunikatives Konzept. Es dient vielmehr ganz anderen systematischen und kirchenpolitischen Zwecken, nämlich der theologischen Selbstimmunisierung und Selbstüberhöhung. Ein solches Konzept betreibt entgegen einem prozeßhaften, dynamischen Verständnis, wie es im Begriff der Kommunikation angelegt ist, eine Ontologisierung und Festschreibung, eine Petrifizierung einer bestimmten hierarchischen Gestalt von Kirche. Darin wird die Kirche als eine aus den gesellschaftlichen Konflikten herausgehobene, konstitutionell alternative Gemeinschaft, als die wahre 'Communio' idealisiert und damit gegen die gesellschaftliche Öffentlichkeit abgeschottet.“ (Arens 2002:418).

¹⁶⁵ Der maßgeblich an der Erstellung des Briefes beteiligte Bischof Claude Dagens verweist in einem inoffiziellen Text (vgl. Lagoutte 1996:7f.) bei der Präsentation des Briefes einmal auf den CCEE. Vgl. Dagens 1996:115.

¹⁶⁶ Vgl. Collet 1984:104-107.

Zentrum der Mission.¹⁶⁷ Allerdings werden diese Gemeinden niemals zu einer Auseinandersetzung mit anderen gesellschaftlichen Gruppen ermutigt. Als missionarische Gemeinden sollen sie stets versuchen, Einzelne aus der Gesellschaft in das Glaubensgespräch hineinzunehmen und parochial zu integrieren. Dieser auf sich selbst bezogene Charakter des parochialen Missionsbewusstseins führt auch zum Ausbleiben einer ökumenischen Dimension missionarischen Kircheseins.¹⁶⁸ Jedenfalls wird die ökumenische Adressatenschaft des Briefes inhaltlich wie praktisch nicht mehr relevant. Schon das Vorwort zum Brief schließt die breitere Adressatenschaft, die im Brief selbst beschrieben wird, faktisch aus, wenn die Fruchtbarkeit des Briefes für die Gesamtheit aller französischen Katholiken auf dem Weg ins Jubeljahr 2000 erwartet wird.¹⁶⁹

Der Ausfall der weltkirchlichen Perspektive zieht inhaltlich deutliche Konsequenzen nach sich. So zeigt sich nicht nur eine missionarische Lernunwilligkeit, sondern zugleich auch eine Haltung der Abgrenzung von anderen missionarischen Kirchen. Dadurch entsteht einerseits der Eindruck, dass die Missionssituation der Kirche in Frankreich nicht mit der 'typischer' Missionsländer verglichen werden könne, und andererseits bewahrt die weltkirchliche Abstinenz vor möglicher Kritik und der Beschädigung des interessegeleiteten eigenen kontextuellen Tunnelblicks. Gerade für eine missionarisch fruchtbarere Auseinandersetzung mit dem eigenen Kontext könnten Kirchen aus anderen Kontexten jedoch viel beitragen, da diese oft über längere und tiefere Erfahrungen mit der Wahrnehmung ihrer Umwelt verfügen. Selbst wenn man dem Einwurf Müllers zustimmen kann, dass der Auseinandersetzung mit außereuropäischen Ortskirchen eine eigene

¹⁶⁷ Müller thematisiert das Problem der Allgegenwärtigkeitsstrategien der Kirche und hält diesen das Beispiel der Diözese Evry bei Paris entgegen. Vgl. Müller 1998:325 und vgl. auch Müller 2001b:36. Die Pastoral in dieser Diözese wird bei Müller immer wieder als ein Ausdruck des Prozesses von *Proposer la foi* angeführt. Allerdings zeigen diese Hinweise genauso oft eine deutliche Differenz zu den offiziellen Texten der Bischöfe. Vgl. Müller 1989:325f., 2000:18, 21f. oder Gilbert 2001:154f.

¹⁶⁸ Vgl. Tartier 2001:144f.

¹⁶⁹ Je „croix que cette lettre sera féconde et contribuera pour sa part à nous mettre tous, catholiques de France, sur la route de l'année jubilaire.“ (Billé 1996:10).

Praxiserfahrung erst vorausgehen müsse,¹⁷⁰ stellt sich die Frage, wo diese Auseinandersetzung denn vorgesehen ist. Die Texte zum Prozess *Proposer la foi* selbst jedenfalls geben für die Eröffnung eines weltkirchlichen Lernhorizonts keinen Hinweis. Außerdem bleibt unklar, warum nach Müller eine weltkirchliche Lernsituation immer nur zwischen 'erfahrenen' oder 'erfolgreich aufgebrochenen Ortskirchen' stattfinden könne. Ist es undenkbar, dass eine europäische Ortskirche im Bewusstsein ihrer Ratlosigkeit und Krisensituation die Schwesterkirchen in anderen Kontexten um Hilfe bei der Suche nach neuen Handlungswegen bittet?

Der parochiale Selbstbezug mit der Folge des Verlustes der Fähigkeit zu einer kommunikativen Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Umwelt stellt letztlich auch die interne Glaubenskommunikation in Frage, insofern echte Kommunikation auf Grenzüberschreitung zu den Anderen auf der Basis von Anerkennung und Kritik zielt.¹⁷¹ Wenn dies durch die weltkirchliche wie kontextuelle Blindheit ausfällt, stellt sich die Frage, was die Kommunikation in den Gemeinden denn wirklich darstellt – jedenfalls keine Glaubenskommunikation als „Praxis der Solidarität, der Gerechtigkeit sowie der Verständigung, welche an der kommunikativen Praxis Jesu Maß nimmt und diese in solidarischer und kritischer Zeitgenossenschaft zu vergegenwärtigen sucht.“¹⁷² Letztlich verbinden sich mit der parochialen Gesprächskultur Interessen, die vor allem selbstbezüglich sind und systemstabilisierend wirken sollen. Auch wenn *Proposer la foi* vereinzelt andere Sichtweisen von Gespräch aufzeigt, so überwiegen im Gesamtdokument vor allem solche Gesprächshinweise, die faktisch eher der eigenen Traditionswahrung dienen dürften als der risikoreichen Solidarität mit den Anderen.

¹⁷⁰ Vgl. Müller 1998:326f.

¹⁷¹ „Eine kommunikative Kirche und eine entsprechende kommunikative Theologie sind darauf aus, Grenzen zu überschreiten, Menschen zusammenzubringen und all jene zum gemeinsamen Handeln einzuladen, welche für Wahrheit, Gerechtigkeit und Solidarität eintreten. Dabei sucht eine kommunikative Kirche politische, ökonomische, ethnische und kulturelle Grenzen zu überschreiten, Kulturen zu verbinden und Menschen unterschiedlicher Herkunft und Zugehörigkeit zu vereinen.“ (Arens 2002:419).

¹⁷² Arens 2002:418.

Insgesamt kann festgehalten werden, dass das Schreiben der französischen Bischöfe vor allem der Immunisierung des eigenen religiösen Wissens und der es unterhaltenden Konversationsgemeinschaft gegen jegliche kognitive und institutionelle Kritik dient. Die Bischöfe sehen für alternative Wissensmuster keinen Spielraum. Stattdessen empfehlen sie zum Zweck der fortgesetzten Plausibilisierung des traditionellen religiösen Wissens die Methoden der Erhöhung des sozialen Binnendrucks (durch Betonung der Gemeinschaftlichkeit nach Innen angesichts der noch krisenhafteren und bedrängenden Situation der Welt außerhalb der Kirche) und des Versuchs, die institutionsinterne religiöse Erlebnisdichte zum Aufweis der Evidenz des tradierten religiösen Wissenskorpus (durch stetige Initialisierungsbemühungen und spirituelle Pädagogik) zu steigern.

2. Den Glauben vorschlagen – Kreative Rezeption

2.1 Das Konzept des Vorschlags

Die oben vorgenommene breite Darstellung des Briefes der französischen Bischöfe und seiner kritisch diskutierten Teilaspekte weisen inhaltlich signifikante Unterschiede zur Rezeption von *Proposer la foi* auf. Diese greife ich im Folgenden vor allem als Rezeptionsleistung der im Rahmen der deutsch-französischen Kongresse beteiligten Personen auf.

In der nun folgenden Skizze einzelner Aspekte aus der missionswissenschaftlichen Rezeption des Briefes und seines Anliegens des *Proposer la foi* wird sich zeigen, dass es verschiedene Lesarten gibt. Da die Rezeption um das Projekt in ihrer Auswirkung auf den missionswissenschaftlichen Diskurs zur Mission in Deutschland (und Frankreich) nicht unwichtig ist,¹⁷³ nehme ich die darin vorhandenen kreativen Ansätze auf und werde sie anschließend gesondert diskutieren. Schwerpunktmäßig halte ich mich bei den Rezeptionsbezügen an die Arbeiten von Hadwig Müller, die das Pro-

¹⁷³ Die Relevanz des Briefes der französischen Bischöfe zeigt sich nicht zuletzt in seiner doppelten Übertragung ins Deutsche und die Aufnahme in die Reihe der 'Stimmen der Weltkirche' des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz.

jekt *Proposer la foi* maßgeblich in die deutschsprachige Diskussion eingebracht hat und dem Diskurs darüber eine deutliche Prägung gab.¹⁷⁴

Im Gegensatz zur Übersetzung des Begriffs 'proposer' mit 'anbieten' durch das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz¹⁷⁵ findet sich in der Rezeption des Textes überwiegend die Übersetzung 'vorschlagen'.¹⁷⁶ Die darin liegende Programmatik verdeutlicht Donégani:

*“Ein Vorschlag, das ist zuallererst eine Bitte, eine Bitte darum, ein Angebot oder eine Gabe anzunehmen. [...] Etwas vorschlagen impliziert also eine Beziehung und eine Einladung. Vorschlagen bedeutet, dass man nicht den Schlüssel zu einem endgültigen Urteil in der Hand hat, sondern dass man den anderen um eine Antwort, eine Bestätigung bittet. Vorschlagen bedeutet, dass man nicht allein ist, dass man sich als solidarisch mit einem anderen und in der Abhängigkeit von seiner Aufmerksamkeit und seiner Antwort erkennt.“*¹⁷⁷

Deutlich wird hier aus der Perspektive der Wissenssoziologie, dass der Charakter des Wissens als Angebot oder als Vorschlag unterschiedlich ausfällt. Ein Angebot kann nur angenommen oder abgelehnt werden, steht aber nicht selbst noch einmal auf dem Prüfstand beider in der Angebotssituation beteiligter Parteien. Der 'Theologie des Angebots' entspricht zudem die

¹⁷⁴ Vgl. das groß angelegte mehrjährige Projekt der deutsch-französischen Kongresse und des deutsch-französisch-brasilianischen Austauschs über die Weisen des Vorschlagens des Glaubens in den unterschiedlichen Gesellschaften und Kontexten: Müller u.a. 2001, Müller 2002b, Müller 2003, Müller 2004b, Bünker 2003. Es soll nicht unterschlagen werden, dass längst nicht alle am Austausch über *Proposer la foi* Beteiligten die theologische Option Müllers teilen. Vgl. insbesondere die Beiträge von Claude Dagens und Henri-Jérôme Gagey. Ich beschränke mich jedoch schwerpunktmäßig auf die von ihr bevorzugte Linie der Interpretation. Der zweite Kongressband (Müller 2002b) unterscheidet sich vor allem dadurch vom ersten, dass er weniger eine weitere Reflexion über das französische Projekt präsentiert als eine Dokumentation des Versuchs, das Vorschlagen des Glaubens in konkreten Gesprächsgruppen selbst zu erproben. Der dritte Dokumentationsband (Müller 2004b) stellt schließlich die bewusst erweiterte Perspektive des Austauschs dar, nämlich zwischen lateinamerikanischen und europäischen Theologinnen und Theologen.

¹⁷⁵ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2000:7 und vgl. Gasper 2004:37f.

¹⁷⁶ Vgl. Müller 2004a:230.

¹⁷⁷ Donégani 2001:224f. und vgl. Müller 2001a:9f.

Vorstellung, dass das angebotene Wissen nicht als gestaltungsoffene Verfügungsmasse des Anbieters gedacht wird. Die Bischöfe sehen sich eher als treue Verwalter eines fixierten und bindend vorgegebenen Wissenskorporus. Der Angebotscharakter entspringt allein dem Zugeständnis, dass in der gegenwärtigen Gesellschaft die persönliche Freiheit zur Annahme oder Ablehnung des Angebots respektiert werden muss. Eine 'Theologie des Vorschlagens' dagegen denkt das vorgeschlagene Wissen als Einladung zu einem Prozess gemeinsamen Weiterentwickeln und Suchens nach einer adäquaten Beschreibung des religiösen Wissens, das sich erst im Prozess dieser Suche selbst entfaltet. Dies ist jedoch nicht als willkürliche Manipulation zu verstehen, sondern als gemeinsame Anstrengung des religiösen 'Gehorsams', dem die Gegenwart Gottes je neu zu entdecken aufgetragen ist.

Die folgende Darstellung der Rezeption des Briefes der französischen Bischöfe unter der Rahmeninterpretation des 'Vorschlagens' wird sich an drei Schwerpunkten orientieren, nämlich der Weise der Selbst- und Fremdwahrnehmung im Prozess des Vorschlagens des Glaubens, der ekklesiologischen Implikationen und spezifischer missiologischer Fragestellungen. Diese Einteilung stellt zum einen eine systematisierende Entsprechung der zentralen Inhalte innerhalb der Rezeption dar, zum anderen korrespondieren mit ihr wissenssoziologische Perspektiven insbesondere im Blick auf den Zusammenhang von Wissenskonstruktion, Plausibilisierungspraxis und institutioneller Ausprägung der Wissensverwaltung.

2.2 Die Wahrnehmungsweise

Das Projekt *Proposer la foi* gilt in mehreren Hinsichten als bemerkenswert, da es sowohl ekklesiologische als auch missiologische Schwerpunkte setzt, die für eine Kirche, die sich als 'älteste Tochter Roms' bezeichnet, eine fundamentale Veränderung ihres Selbstverständnisses mit sich bringen.

Kennzeichnend ist in erster Linie die neue Wahrnehmung der Situation der Katholiken in der französischen Gegenwartsgesellschaft. Zwei Aspekte fallen besonders ins Gewicht. Zum einen fällt das Umgehen einer soziologischen Analyse der Situation auf. Die Autoren des Briefes begeben sich in

der Interpretation der Rezeption nicht in eine 'neutrale' Beobachterposition, die aus der Gesellschaft ein Objekt der Betrachtung machen würde, sondern sie skizzieren ihre Situation aus einer teilnehmenden Perspektive. Zum anderen ist mit dieser Perspektive eine neue theologische Deutung der Situation der Katholiken in Frankreich verbunden.

2.2.1 Teilnehmende Situationsvergewisserung

Die Bischöfe enthalten sich einer distanzierten Betrachtung der französischen Gesellschaft. Vielmehr verstehen sie ihre Beschreibungen und Kennzeichnungen der vielfältigen Krisen als Ausdruck des eigenen Suchens und des Mitbetroffenseins der Christinnen und Christen von den gesellschaftlichen Entwicklungen.¹⁷⁸ Der Brief spricht nicht *von* der Zeit, sondern *in* der Zeit.¹⁷⁹ So werden auch die Anteile und Verstrickungen der Kirche an gesellschaftlichen Problemen, vor allem im Blick auf die Relevanz von Religionen in politischen Konflikten, ebenso benannt wie die grundsätzlichen Herausforderungen, vor denen Gesellschaft und Kirche gleichermaßen stehen.¹⁸⁰ Die gewonnenen Erkenntnisse sind nicht von allwissender oder besser wissender Art, vielmehr teilen sie den Grad der allgemein angenommenen gesellschaftlichen Unsicherheit.¹⁸¹ Die Bischöfe sprechen aber noch in einem weiteren Sinn in der Zeit, nämlich insofern ihr Sprechen nicht nur einen Kommentar, sondern auch eine Positions- und Richtungsmarkierung über den Ort und die Absicht der Kirche in der Zeit darstellt. So wird der Brief selbst schon als ein Moment des Handelns, des Bewältigens, des Suchens und des Vorschlagens in der Zeit wahrgenommen.¹⁸² Dabei bleibt dieses Handeln geprägt vom Nichtwissen über die tatsächlich kommenden Entwicklungen, es wird selbst zum Anlass kritischer Rückfra-

¹⁷⁸ Vgl. Müller 2001b:34f. Als solche gesellschaftlichen Entwicklungen werden von Donégani insbesondere De-Institutionalisierung, Pluralisierung, Subjektivismus, Probabilismus und Relativismus aufgeführt. Vgl. Donégani 2002:53-55.

¹⁷⁹ Vgl. mit Hinweis auf Reinhard Feiter: Müller 2002a:30f.

¹⁸⁰ Vgl. Müller 2000b:290.

¹⁸¹ Vgl. Donégani 2002:61.

¹⁸² „Die französischen Schreiber sprechen in der Zeit, im Fluss des Geschehens, indem sie mit diesem Brief etwas Neues beginnen.“ (Müller 2002a:31 und vgl. Dagens 1996:110).

gen und Prüfungen. Müller interpretiert den Brief daher nicht nur in seiner analytischen Relevanz als in der Zeit verhaftet, sondern sie sieht ihn selbst als einen Handlungsvorschlag in der Zeit für die Zeit, der eben aufgrund der eingebauten Aspekte des Nichtwissens über die Zeit nur ein Vorschlag zum Handeln sein könne und sein wolle.¹⁸³ Dieser Vorschlag ist auch insofern ein Glaubensvorschlag, als er auf einer Situationswahrnehmung beruht, die nicht zu trennen ist von der Glaubensvermutung vom Handeln Gottes in der Zeit.¹⁸⁴ Der Vorschlag berücksichtigt dieses gegenwärtige, aber zugleich verborgene Handeln und bietet es als Zeitwahrnehmungsbeitrag der Kirche zur Orientierung in der Zeit an.¹⁸⁵ Deutlich wird bei Müller ihre am Gedanken einer wirksamen Präsenz Gottes in unserer Zeit orientierte Hermeneutik. Das „zu ahnende Neue in Gesellschaft und Kirche“¹⁸⁶ wird nicht nur als soziologische Veränderung begriffen, sondern auch als von Gottes Anwesenheit durchdrungen, eine Festlegung, die dem Glauben die Funktion theologischer Zeitdiagnostik zumisst.¹⁸⁷ So verstärkt Müller die kommunikationstheoretisch begründbaren Passagen des Briefes. Vor allem in ihrer Übersetzungspräferenz für *proposer* als *Vorschlag* und nicht (wie in der Übersetzung der Deutschen Bischofskonferenz) als *Angebot* macht sie deutlich, dass sie das religiöse Wissen und die entsprechende Praxis als je neu wieder zu konstruierendes Wissen versteht. Außerdem unterstreicht sie die Notwendigkeit, die für die Gegenwart und die Zukunft geltende Glaubensvermutung als prozessuales Ergebnis kommunikativen Handelns innerhalb der Kirche und zwischen Kirche und Gesellschaft zu begreifen. Von daher impliziert das Vorschlagen eher Aspekte wie Offenheit für Kritik, Eingeständnis von begrenzter Wahrnehmung, Angewiesenheit auf die Teilnahme Anderer bei der Deutung der Geschehnisse. Mit dem Konzept des Angebots wird dagegen eher eine Entweder-oder-Situation bezeichnet. Zwar wird die Freiheit zugestanden, das Glaubensangebot zu akzeptieren

¹⁸³ Müller 2002a:31.

¹⁸⁴ Vgl. Demke 2002:229.

¹⁸⁵ „Diesen Glauben miteinander zu teilen, kann also die Wahrnehmung für das nur zu ahnende Neue in Gesellschaft und Kirche schärfen. Das ist das erste Anliegen des Briefs an die Katholiken in Frankreich.“ (Müller 2002a:33).

¹⁸⁶ Müller 2002a:33.

¹⁸⁷ Vgl. Müller 2002a:33.

oder es auszuschlagen, eine Angebotskritik im Sinne der Möglichkeit, das Angebot neu zu formulieren, gibt es jedoch nicht. Auf der intersubjektiven Ebene bedeutet das Vorschlagen gegenüber dem Angebot den Verzicht auf ein Kompetenz- und Machtgefälle bei der Konstruktion religiösen Wissens. Dem nachgelagert ist dann eine entsprechende Praxis der Plausibilisierung bzw. eine entsprechende Gestaltung der Konversationsgemeinschaft.

2.2.2 Theologische Deutungsgrundlage

Als theologische Deutungsgrundlage dient ein Glaubensverständnis,¹⁸⁸ dass vor allem als aktualisierendes Beziehungsgeschehen zwischen Gläubigen und Gott verstanden wird. Das heißt, Glaube wird weniger als statischer Traditionsbestand gewertet, denn als Prozess der lebendigen und vertrauend angenommenen Vergegenwärtigung der Realität Gottes in dieser Zeit und in dieser Gesellschaft.¹⁸⁹ Christinnen und Christen, die sich dieser Gegenwart bewusst sind, beginnen als Kirche gemeinsam dieser zu trauen und sie als Anstoß zu einer neuen Lebens- und Praxisform anzunehmen. Diese Realisierung des Gottesglaubens in den Vollzügen des gemeinsamen Lebens wird wiederum mit starker Anlehnung an *Lumen Gentium* 1 als Ausdruck der Sakramentalität der Kirche gewertet. Kirche ist daher mehr als ein bloßer Zusammenschluss der Gläubigen, sondern sie wird selbst als geheimnisvolle Gestalt des Glaubensgeheimnisses, der lebendigen Gegenwart Gottes, interpretiert. Da diese Gegenwart aber nicht innerkirchlich selbstgenügsam ist, zielt sie auf eine wirksame und sichtbare Präsenz in der Gesellschaft; Kirche als Sakrament des Heils für die Welt.

Der Aspekt der Anerkennung der menschlichen Freiheit spielt hier eine doppelte Rolle. Einerseits wird sie innerkirchlich anerkannt als Grundlage der Annahme der Gottesbeziehung – oder eben ihrer Entstellung und Verzerrung, wie es sich in der instrumentalisierenden Vermischung von politischen und religiösen Motiven zeigt. Das Böse und die Sünde bleiben

¹⁸⁸ Vgl. Müller 2002a: 33.

¹⁸⁹ Vgl. dazu die Überlegungen zur Neu-Formulierung des Glaubens bei Blasberg-Kuhnke mit explizitem Bezug auf die Gedanken 'sensus fidei' und 'Zeichen der Zeit' in: Blasberg-Kuhnke 2001: 150.

auch in der Kirche und unter den Gläubigen eine Realität, die zu immer neuen Verlebendigungsprozessen des Glaubens an die Gegenwart Gottes herausfordert und die Kirche zur Unterscheidung der Geister und zur Freiheitsentscheidung in die Umkehr drängt. Andererseits ist die Freiheit jedes Menschen auch die Voraussetzung der kirchlichen Weltbezüge, insofern die Freiheit der Menschen außerhalb der Kirche auch dort anzuerkennen bleibt, wo sie sich gegenüber dem Lebensentwurfs- und Glaubensvorschlag der Christen und Christinnen ablehnend verhalten. Umgekehrt ist es wiederum die Freiheit, die den Menschen ermöglicht, nach Deutungen für ihr Leben zu suchen, und jene Erwartungshaltung zu entwickeln, der gegenüber die Gläubigen aufgerufen sind, ihre Glaubensdeutung vorzuschlagen. Da die Gegenwart Gottes für Christinnen und Christen genauso wie für Nichtchristinnen und Nichtchristen eine verborgene ist, ist Freiheit für alle Menschen gleichermaßen der Ermöglichungsgrund zum Glauben. Der Verborgenecharakter der Gegenwart Gottes in Kirche und Welt, im Brief immer wiederkehrend als 'Glaubensgeheimnis' beschrieben, ist der Anlass zum Aufruf zur fortwährenden Unterscheidungsarbeit, die von den Gläubigen zu leisten ist, um die Gottesgegenwart in der Geschichte zu erahnen.¹⁹⁰ „Christliche Gemeinden werden aus beschützten Orten für gleich Denkende und Handelnde zu Orten der Freiheit, offen für die Pluralität derer, die suchen und in ihrer Suche die Arbeit des Geistes bezeugen.“¹⁹¹

Die Anerkennung der Freiheit als grundlegender Bedingung für die gläubige Wahrnehmung der Gegenwart Gottes führt schließlich auch zu einer Neueinschätzung der Menschen anderer Religionen oder der 'Menschen guten Willens', denen eine solche Wahrnehmung ausdrücklich zugestanden wird, und zwar nicht nur in einer Weise der Unvollkommenheit, die durch christliche Wahrnehmung vervollkommenet werden würde, sondern so, dass die Wahrnehmungen der Anderen auch für die Kirche zu neuen Lernerfahrungen und Hilfen für die gemeinsame Orientierung in der Zeit

¹⁹⁰ „Tatsächlich gehört eine ganz bestimmte Weise der Wahrnehmung, des Erkennens zum Glauben: Das 'discernieren' oder unterscheidende Erkennen [...] Der Glaube macht also nicht etwa blind, sondern trägt entscheidend dazu bei, Geschichte in ihrer Bewegung und Öffnung für eine unbekannte Zukunft wahrzunehmen.“ (Müller 2002a:33).

¹⁹¹ Müller 2001b:42.

dienen können. Die Öffnung des Adressatenkreises des Briefes auf faktisch die gesamte französische Bevölkerung ist in dieser Hinsicht keine bloß vordergründig pragmatische, sondern eine theologisch begründete Öffnung.

Die bei Müller vorgenommene missiologische Interpretation der missionarischen Grundform des Vorschlags des Glaubens zeitigt drei Aspekte, die sich von einem am Angebotsbegriff orientierten Denken abheben. Zum Ersten wird die Sakramentalität der Kirche wieder stärker als Aufgabe nicht nur in der Welt, sondern für die Welt begriffen. Zweitens erlaubt die breite Teilnahme am Gespräch über das religiöse Wissen innerhalb der Kirche eine Pluralität, die sich von der am Gedanken der Angebotsannahme oder -ablehnung als innerkirchlichen Alternativen deutlich absetzt. Drittens wird die Überschreitung der Kirchengrenzen auch hinsichtlich der Anerkennung der Kompetenz zur Gesprächsteilnahme seitens nicht christlicher Menschen realisiert. Ihnen wird in der Interpretation Müllers nicht nur eine Erwartungshaltung zugemessen, sondern die auch Fähigkeit, selbst aktiv am Gespräch über die Deutung des Glaubensgeheimnisses, die Deutung der Gegenwart Gottes in der aktuellen gesellschaftlichen Situation, teilzunehmen.

2.3 Ekklesiologische Perspektive

2.3.1 Ekklesiologische Konsequenzen

Das Selbstverständnis als Kirche ist für das Praxiskonzept des Vorschlags des Glaubens zentral.¹⁹² Die ausdrücklich nicht soziologisch, im Sinne von objektiv und distanziert verstandene, Selbstvergewisserung führt zu einer am Zweiten Vatikanum ausgerichteten Ekklesiologie, welche die Sakramentalität der Kirche in den Mittelpunkt rückt. Dabei wird allerdings keine lediglich 'institutionelle' Sakramentalität behauptet, sondern es wird eine Sakramentalität der Kirche im Prozess des Unterscheidens des 'Glaubensgeheimnisses' selbst erfahren. Gemeint ist eine Sakramentalität, die im gemeinsam geteilten und immer wieder vergegenwärtigten oder aktualisierten vertrauenden Gottesbezug der gerade darin als Kirche versammelten

¹⁹² Vgl. zur zunehmenden Relevanz der Ekklesiologie in Frankreich Müller 2002a: 36.

Gemeinschaft wurzelt. So lässt sich die Sakramentalität der Kirche sowohl als Frucht des ständigen erneuten Vorschlagens des Glaubens unter den Christinnen und Christen sehen als auch als Frucht des diesem Prozess vorausgehenden, primären Handelns Gottes in der Geschichte, welches durch die Praxis unterscheidenden Erkennens zu aktuellem religiösen Wissen gerinnt. Aus diesem Grund ist die Ekklesiologie von einem Charakterzug geprägt, der nicht nur die Lehre des Konzils widerspiegelt, sondern vor allem die Praxis des Konzils, nämlich die Vergewisserung über das eigene Selbstverständnis in der gemeinsamen Anstrengung der Unterscheidung, des Vorschlagens und des Handelns.¹⁹³ Kurz: Kirche wird Gespräch.¹⁹⁴

In dieser, vor allem bei Müller favorisierten Lesart des Projekts *Proposer la foi*, eröffnet sich eine Möglichkeit, die kirchliche Plausibilisierungsleistung gleichzeitig als missionarische Praxisform zu verstehen. Schließlich impliziert dieses Verständnis die Offenheit, alle Menschen am Gespräch der Kirche teilhaben zu lassen: Wo sich im Prozess unterscheidenden Erkennens ein religiöses Wissen ergibt, das von der Präsenz des Gottes Jesu Christi in der Gegenwart Auskunft gibt, dort beginnt ja die Kirche, die Gespräch ist. Bedingung einer solchermaßen missionarischen Plausibilisierungspraxis ist jedoch, dass der Ort des gemeinsam gedeuteten Gottesbezugs nicht schon a priori binnenkirchlich festgelegt wird, zum Beispiel im Sinne einer Einführung in die Bedeutung der Sakramente, sondern sich im Blick auf die Gesellschaft und ihre Deutungsherausforderungen bewährt.

¹⁹³ Vgl. zur synodalen Struktur der Kirche, die den Glauben vorschlägt, Gilbert 2001:154f.

¹⁹⁴ „Bischöfe bitten ihre Zeitgenossen, ihnen bei der Analyse der gesellschaftlichen Realität zu helfen – sie selber schlagen einige Gesichtspunkte vor. Bischöfe bitten ihre Zeitgenossen, ihnen zu sagen, wie sie als hoffende, glaubende, liebende Menschen leben – sie selber geben auch Zeugnis davon. Bischöfe äußern schließlich ihr Vertrauen, dass dieses Gespräch Kirche aufbaut.“ (Müller 2002a:37). Siehe dazu auch den älteren ekklesiologischen Entwurf von Hans Küng, der Kirche als ökumenisches Konzil aus göttlicher Berufung charakterisiert. Vgl. Küng 1962:19-24 und vgl. dazu Demke 2002:230. Mit dem Begriff der Kommunikation anstelle von Gespräch qualifiziert Edmund Arens die Seinsweise der Kirche als Kommunikationsgemeinschaft und kann mit Rückgriff auf Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas diskurstheoretische Implikationen ekklesiologisch fruchtbar machen. Vgl. Arens 2002.

2.3.2 Kirche als Ort des Erkennens

Der spezifische Sinn des Gesprächs liegt nicht in einer innerkirchlichen gesprächsweisen Sicherung des christlichen Traditionsbestands, sondern in seiner Aktualisierung in einer Gegenwart und für eine Zukunft, deren Formen sich erst langsam abzuzeichnen beginnen. Es geht um das Entdecken der Spuren Gottes in dieser Zeit, in der sich verändernden Gestalt der Kirche wie in der ganzen Gesellschaft.¹⁹⁵ Donégani konstatiert für die französischen Bischöfe ein Problembewusstsein für die Situation, die Gegenwart und die nahende Zukunft auf Gott hin zu betrachten, während jedoch die Konzepte von seiner Gegenwart noch durch die Erfahrungen der Vergangenheit bestimmt sind.¹⁹⁶ Weiter konstatiert er: „Wenn wir fortfahren, die Wirklichkeit mit Werkzeugen zu befragen, die in einem anderen Kontext und in Entsprechung zu einer vergangenen kirchlichen Wirklichkeit geschmiedet wurden, so verurteilen wir uns selber dazu, nur das zu erheben, was verschwindet, ohne uns die Chance zu geben, auch wahrzunehmen, was neu in Erscheinung ist.“¹⁹⁷ Deshalb legt der Brief so großen Wert auf die Auseinandersetzung mit den Erfahrungen der Katechumenen und der Jugendlichen, da diese weniger 'vorbelastet' und daher offener seien für die unerwarteten Spuren Gottes.¹⁹⁸ Das, was Jugendliche und neu zum Glauben kommende Menschen in die kirchliche Unterscheidungsar-

¹⁹⁵ Ohne sich auf den Brief der französischen Bischöfe zu beziehen, sieht Arens „Kirche als eine freilich nicht ideale und schon gar nicht idealisierte Kommunikationsgemeinschaft, in der im Diskurs miteinander um die richtige und gerechte Verheutigung der biblischen Gottesbotschaft gestritten und nach Verständigung gesucht wird. Eine kommunikative Kirche sowie eine entsprechende Theologie sind elementar an einer die Grenzen der eigenen Gemeinschaft überschreitenden Kommunikation interessiert.“ (Arens 2002:418).

¹⁹⁶ Vgl. Donégani 2001:222.

¹⁹⁷ Donégani 2001:222.

¹⁹⁸ Die französischen Bischöfe nehmen insgesamt sieben Mal auf die Katechumenen Bezug. Vgl. Die französischen Bischöfe 1996II:20, 41, 42, 43, 55, 67 und 69. Im Blick auf die Kirche als Ort des Erkennens gilt vor allem: „Wenn die Erfahrung der Katechumenen und der im Glauben neu Beginnenden so bezeichnend ist, dann aus folgendem Grund: Diese Männer und Frauen entdecken und leben die Aktualität des Geheimnisses im Innern ihrer Erwartungen und ihrer oft unsicheren Existenz.“ (Die französischen Bischöfe 1996II:43).

beit an Erfahrungen und Eindrücken einbringen, bekommt also zentrale Bedeutung für die immer neu zu vergegenwärtigende Relevanz der Sakramentalität der Kirche. Mit der Beschreibung der Kirche als Gespräch wird zugleich deutlich, dass es nicht um eine vorübergehende Zustandsbeschreibung geht, die sozusagen auf ein klares und stabiles Gesprächsergebnis hin abzielte und damit die Gestalt der Kirche für kommende Zeiten definierte, sondern um ein prozesshaftes Selbstverständnis der Kirche, die als Kirche in der Zeit pilgernd unterwegs ist, die also nicht über den Fluss der Geschichte hinaus als eine feste Burg sicher in den Stürmen der Zeit um sie herum verharrt. Mit dieser Ekklesiologie ergibt sich als zentrale Herausforderung für die Sendung des pilgernden Gottesvolkes die permanente Neuentdeckung der Kirche als Sakrament durch eine permanente Suche nach Antworten auf die Herausforderungen in der Zeit im Prozess der eigenen lebendigen Veränderung auf dem Weg zu bewahren.¹⁹⁹

2.3.3 Kirche als Sakrament

Die Sakramentalität der Kirche geht der Kirche also einerseits voraus, indem ihr der Glaube an die Gegenwart Christi in ihr vorgegeben ist. Andererseits ist diese Vorgabe durch die Zeiten hindurch immer wieder neu zu bestimmen und zu aktualisieren. Diese ständige Vergegenwärtigung findet ihren Sinn jedoch nicht in einer bloßen Wiederholung kanonisierten religiösen Wissens, sondern in dem Vertrauen auf die Gegenwart Gottes heute, die zu einem entsprechenden Handeln der Gläubigen für diese Zeit anstiftet und so die Sakramentalität, Zeichen und Werkzeug für die Einheit der Menschen untereinander wie mit Gott zu sein (*Lumen Gentium* 1), konkret werden lässt. Kirche ist die sakramentale Gemeinschaft, die zum Heil der Welt wirken kann, weil sie auf Gottes heilsame Präsenz in jeder Zeit weltweit wie in der eigenen Gemeinschaft neu vertraut, ohne damit dem Missverständnis unterliegen zu müssen, eine bloße 'Heilsanstalt' zu sein,

¹⁹⁹ Vgl. das Zitat von Johannes Pauls II. in Reims (22. September 1996): „Die Kirche ist immer eine Kirche der gegenwärtigen Zeit. Sie betrachtet ihr Erbe nicht als Schatz einer überholten Vergangenheit, sondern als eine kraftvolle Inspiration, um in der Pilgerschaft des Glaubens auf immer neuen Wegen voranzugehen.“ (Die französischen Bischöfe 1996II:19).

die ein außerweltliches Heil besitzen würde und es lediglich zu verwalten hätte.²⁰⁰

Die gesprächsweise Partizipation an der Kirche-im-Werden²⁰¹ hat Auswirkungen auf die Bestimmung der Zugehörigkeit zur Kirche.²⁰² Ausdrücklich ruft der Brief nicht nur die 'Neuen' in der Kirche zur Beteiligung auf. Vielmehr werden die Grenzen der Kommunikationsgemeinschaft geöffnet und die Vertreter und Vertreterinnen anderer Konfessionen, Religionen und weltanschaulicher Gruppen zum Gespräch eingeladen. Dieser Schritt lebt von der theologischen Grundentscheidung, dass Gottes Gegenwart nicht nur innerkirchlich erfahrbar, sondern in allen Bereichen der Welt wirksam ist. Damit wird letztlich der traditionelle, institutionszentrierte Kirchenbegriff korrigiert, der vor allem die Mitgliedschaft durch Taufe als das entscheidende Kriterium der Zugehörigkeit definierte.²⁰³ Jetzt definiert sich die Kirche „vor allem durch die subjektive Identifizierung, die Suche und das Wort, mit denen die Menschen auf die Gabe Gottes antworten.“²⁰⁴

Das Selbstverständnis der Kirche als Sakrament hat aber noch eine weitere Dimension. Hier geht es um die Konsequenz der Aufgabe jener Vorstellung, Kirche und Gesellschaft seien als streng zu trennendes Gegenüber

²⁰⁰ Auch der Anspruch, allumfassendes Heilssakrament zu sein (*Lumen Gentium* 48), bleibt ein Anspruch lediglich in und für diese Weltzeit. Denn *Lumen Gentium* hält fest: „Bis es aber einen neuen Himmel und eine neue Erde gibt, in denen die Gerechtigkeit wohnt (vgl. 2 Petr 3, 13), trägt die pilgernde Kirche in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht, und zählt selbst so zu der Schöpfung, die bis jetzt noch seufzt und in Wehen liegt und die Offenbarung der Kinder Gottes erwartet (vgl. Röm 8, 29-22).“ (*Lumen Gentium* 48).

²⁰¹ „'Werdende Kirche' - das heißt, theologisch gesprochen: Öffnung für die geschichtliche und eschatologische Dimension der Identität der Kirche, die im Konzilsdokument 'Lumen Gentium' erklärt wurde.“ (Müller 2002a:38f.).

²⁰² Vgl. Müller 2001b:37 und vgl. die Unterscheidung der Zugehörigkeitsmodelle der Mitgliedschaft und der Identifizierung bei Donégani 2002:58-61.

²⁰³ Vgl. Bünker 2002a:347-350.

²⁰⁴ Müller 2002a:39. Laut Dagens räumen die Bischöfe Frankreichs ehrlich ein, dass sie diese Einsicht leichter fällen konnten angesichts der Erfahrung des radikalen institutionellen Abbaus der Kirche in Frankreich durch die Ereignisse seit der französischen Revolution. Vgl. Dagens 1996:111f.

zu sehen. Müller sieht darin ein grundlegendes ekklesiologisches Moment des 'Risikos'. Denn es besteht nun die Gefahr für die Kirche, sich in der Gesellschaft zu verlieren. Denn mit der Zugehörigkeit zur Kirche ergibt sich aus dem Selbstverständnis ihrer sakramentalen Zeichenhaftigkeit sofort wieder die Notwendigkeit zu ihrem Verlassen um der Liebe zur Welt willen.²⁰⁵ Kirche als Sakrament ist in dieser Hinsicht gerade darin Kirche, sich selbst immer wieder dem Risiko des eigenen Verlierens auszusetzen. Wenn sich die Kirche gegenüber der Welt mit ihrer Botschaft nicht mehr als bloßes 'Gegenprojekt' versteht im Sinne eines Entweder-Oder, dann stellt sich die Frage nach der Weise des Einbringens der Botschaft des Evangeliums verschärft: Wie kann einerseits die Treue zum Evangelium bewahrt werden, wenn sich andererseits das Vorschlagen des Evangeliums als eines gesellschaftlichen Gegenprojekts in der Weise der 'kirchlichen Eroberung der Gesellschaft' verbietet?²⁰⁶ Ein Ausweg bleibt jedenfalls sicher versperrt, nämlich der Versuch, die Treue zum Evangelium allein als innerkirchliche Herausforderung zu verstehen. So wehren sich die französischen Bischöfe gegen eine manichäische Weltsicht bzw. die Einstellung, die Kirche als Raum des Guten innerhalb einer ansonsten bösen Welt zu sehen. Es ist „nötig geworden, diese manichäische Versuchung gegebenenfalls in dieser oder jener Auffassung vom christlichen Leben und von der Kirche zu entlarven.“²⁰⁷ Nicht zuletzt wäre gerade die Reduktion des Geltungsbereichs des Evangeliums allein für die Kirche der Abschied vom Selbstverständnis der Kirche als Sakrament für die Welt. Die innerkirchliche Plausibilisierung des Evangeliums für unsere Zeit kann daher zurecht auch praktisch nicht getrennt werden von einer weltzugewandten Plausibilisierungsanstrengung, um die aktuelle universale Geltung des Evangeliums deutlich zu machen, welches auf das Handeln Gottes in unserer Zeit verweist.

²⁰⁵ Vgl. Müller 2002a:40-42.

²⁰⁶ Vgl. Müller 2002a:10f. Müller bezieht sich in ihrer Auseinandersetzung mit dem Risiko-Charakter der Kirche in der Welt auf die Ekklesiologie von Juan Luis Segundo.

²⁰⁷ Die französischen Bischöfe 1996II:45.

2.4 Missiologische Konsequenzen

2.4.1 Die eine Evangelisierung

Hier liegt meines Erachtens ein maßgeblicher Grund für das Ausbleiben des Terminus der 'Selbstevangelisierung'. Die Autoren des Briefes steuern einer Trennung von innerer und äußerer Evangelisierung entgegen, da sie schon in der Seinsweise der Kirche selbst das evangelisierende Moment erkennen. Die Existenz der Kirche an sich – der Kirche im Werden; der Kirche, die Gespräch ist; der Kirche, die aus dem Vollzug der Unterscheidungsarbeit des Erkennens der Gegenwart Gottes heraus existiert – wird schon in ihrem eigenen Vorschlagscharakter für die Gesellschaft wahrgenommen.²⁰⁸ Daher gibt es keine innere Selbstevangelisierung, der eine äußere Fremdevangelisierung 'folgen' könnte, sondern nur die eine Haltung des Vertrauens auf die wirksame Präsenz Gottes in der Zeit, die innerhalb wie außerhalb der Kirche im Modus des Vorschlagens bezeugt wird.²⁰⁹

Das Auslassen der Unterscheidung von Evangelisierung und Selbstevangelisierung unterstreicht den wesentlichen Rang der Mission im Kirchenverständnis. Mission wird nicht mehr als eine Funktion der Kirche gesehen, die eventuell neben anderen Funktionen stehen könnte und damit absetzbar von solchen anderen kirchlichen Handlungs- und Seinsweisen wäre, sondern als *die* Seinsweise der Kirche schlechthin. So erklärt sich, weshalb die Bischöfe sich ausdrücklich sperren, ein eigenes Programm der Evangelisierung zu entwickeln und stattdessen den Vollzug der Kirche in der Zeit und in der französischen Gesellschaft in den Blick nehmen und sich selbst in diesen Vollzug durch den Brief einbringen. In deutlicher Absetzung von christologischen, soziologisch-pastoralen oder historischen Evangeli-

²⁰⁸ Norbert Brox hat im Blick auf die Geschichte der Alten Kirche auf ein ähnliches 'missionarisches' Selbstverständnis hingewiesen. Er macht auf das Fehlen einer ausdrücklichen Missionstheorie aufmerksam und interpretiert das Selbstverständnis der frühen Gemeinden und ihre Praxis als Zeugnis in der Welt im Vollzug des 'normalen' Kirche-Seins. Vgl. Brox 1966 und Brox 1982.

²⁰⁹ „Wie können wir selbst verstehen, dass die Erfahrung der Evangelisierung ins Innere der Kirche gehört, tiefster Teil ihrer Identität ist und zugleich den Frauen und Männern unserer Gesellschaft dient?“ (Die französischen Bischöfe 1996II:54).

sierungsmodellen²¹⁰ möchten die Autoren des Briefes „die großen Linien für die heutige Evangelisierungsarbeit“²¹¹ sichtbar machen, indem sie sich bemühen, „von der Erfahrung der evangelisierenden Kirche zu sprechen, das heißt, von Vollzügen und Praktiken, in denen sich das Vorschlagen des Glaubens verwirklicht und die mit dieser Qualität von allen, die in der christlichen Pastoral und Sendung arbeiten, erkannt werden können.“²¹² Dabei geben sich nach Donégani die Bischöfe nicht der Illusion einer schon

²¹⁰ Als 'christologischer' Evangelisierungsansatz wird der Ansatz Pauls VI. in *Evangelii nuntiandi* bezeichnet, 'pastoral' wird eine Evangelisationsarbeit genannt, die von einer Analyse der Lebenskontexte der Menschen ausgeht, um darin das Evangelium zu leben und es zu verkündigen. Unter dem Stichwort des 'historischen' oder 'soziologischen' Evangelisierungsansatzes werden die älteren in Frankreich erprobten Modelle der Evangelisierung (offensives Eroberungsmodell, Modell der einfachen christlichen Präsenz, defensives Modell des 'Vergrabenseins') subsumiert. Eine Auseinandersetzung mit diesen 'Ansätzen' nimmt der Brief nicht vor. Vgl. Die französischen Bischöfe 1996II:54f. Hadwig Müller nutzt den Begriff der Präsenz optimistischer und dialogbezogener als 'ansprechbare Präsenz'. Vgl. Müller 1998:324f.

²¹¹ Die französischen Bischöfe 1996II:54. In der Übersetzung des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz wird diese Passage signifikant anders übersetzt: Die Bischöfe möchten hier „Leitlinien für die aktuelle Evangelisierung“ (Die französischen Bischöfe 1996:57) aufzeigen. Damit bleibt die Übersetzung von „faire apparaître des lignes de force pour le travail actuel d'évangélisation“ (Les Évêques de France 1996:73) des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz in einer deutlich autoritativer gestimmten Interpretationslinie. 'Leitlinien' sind schließlich Vorgaben einer Autorität, während 'große Linien' eher eine bestimmte Interpretation einer Praxis bedeuten, über die grundsätzlich noch gestritten werden könnte. Vgl. auch Die französischen Bischöfe 1996:34 („Leitlinien“) und Die französischen Bischöfe 1996II:37 („Orientierungslinien“) und Les Évêques de France 1996:43 („lignes d'orientation“).

²¹² Die französischen Bischöfe 1996II:55. Die hier von Müller vorgenommene Übersetzung weicht meines Ermessens vom Original stärker ab, als die Übersetzung durch das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Dort geht es um das Sprechen von der „Erfahrung der evangelisierenden Kirche [...], das heißt von Unternehmungen und Praktiken, die sich als wirksame Formen des Glaubensangebotes erweisen und die als solche von allen in der christlichen Pastoral und Sendung Tätigen anerkannt werden können.“ (Die französischen Bischöfe 1996:58). Aussagen über die 'Verwirklichung des Vorschlagens des Glaubens' (Müller) sind etwas anderes als über 'wirksame Formen des Glaubensangebotes' (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz). Im französischen Originaltext sprechen die Bischöfe von der „l'expérience de l'Église qui évangélise, c'est-à-dire des actes et des pratiques qui deviennent des actes effectifs de proposition

perfekt evangelisierenden Kirche hin, sondern sie verstehen die vorgefundenen Linien zugleich als 'Handlungsvorschläge' für das Bilden einer Kirche, die den Glauben nach innen wie nach außen mit neuer Kraft vorschlägt.²¹³

2.4.2 Kirche und Gesellschaft

Einen Schwerpunkt der Rezeption des Briefes macht die Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Gesellschaft aus. Die Bischöfe stimmen nicht nur der Verantwortung für die Gesellschaft zu, sondern sprechen ausdrücklich auch von der realen Gesellschaftlichkeit der Kirche, die sowohl als kleiner Teil der Gesellschaft und damit auch als Mitbetroffene ihrer Problemsituationen gesehen wird²¹⁴ als auch hinsichtlich ihrer eigenen ursächlichen Verstrickungen in die gesellschaftlichen Schwierigkeiten.²¹⁵ An die Stelle einer älteren missionarischen Grundhaltung der Eroberung oder zumindest der Wiederherstellung alter Verhältnisse wird nun in neuer Weise das Verhältnis zur Gesellschaft formuliert. Dabei wird nicht nur eine dulddende Anerkennung der persönlichen Freiheit jedes Menschen, des laizistischen Staates und der säkularen und individualistischen Mentalität der Bevölkerung geübt, sondern dieser Gesellschaft wird in positiver Wertschätzung und in Anerkennung ihrer förderlichen Potenziale für eine missionarische Kommunikationssituation vertrauensvoll begegnet.²¹⁶ Dieses grundlegende Vertrauen zielt in zwei Richtungen. Erstens vertrauen die Autoren des Briefes auf die Glaubenskraft der Christinnen und Christen selber. Es geht also um das Vertrauen innerhalb der Kirche als Gemeinschaft, die in unterscheidender Wahrnehmung den überlieferten Glauben im eigenen Kontext neu erfährt.²¹⁷ Zweitens geht es um das Vertrauen in die Gesellschaft, der

de la foi et qui peuvent être reconnus comme tels par tous les acteurs de la pastorale et de la mission chrétiennes.“ (Les Évêques de France 1996:75).

²¹³ Vgl. Dagens 1996:109-115.

²¹⁴ Vgl. Müller 2001b:35.

²¹⁵ Vgl. Müller 1998:325. Müller wehrt sich gegen die Haltung, die Gesellschaft lediglich als 'Vorraum der Kirche' zu sehen. Allerdings zeigt sich meines Ermessens der dritte Bericht von *Proposer la foi* nicht eindeutig in einer Abkehr von dieser Sichtweise.

²¹⁶ Vgl. Müller 2002a:33f.

²¹⁷ Vgl. Müller 2001b:38f.

mit der eigenen Glaubenswahrnehmung ein Vorschlag zur Orientierung gemacht werden kann, und die selber ihre Möglichkeiten nutzt, ihrerseits, durch ihre Religionen, weltanschaulichen und sozialen Gruppen, Individuen usw. in ein solches vorschlagendes Gespräch einzutreten.²¹⁸

Mit einer vertrauenden missionarischen Erwartungshaltung entfällt eine hegemoniale Missionsvorstellung, ohne dass zugleich auf das missionarische Gespräch als solches verzichtet werden könnte.²¹⁹ Dieses findet seine Begründung und Ermöglichung vielmehr in dem der Kommunikationssituation vorausgesetzten Vertrauen.²²⁰ Im Prozess der Entfaltung des *Proposer la foi* in der französischen Kirche wurde diese Einstellung des Vertrauens als eine kirchliche Einstellung verstanden.²²¹ Dies hängt mit der Entdeckung der neuen Ekklesiologie zusammen: Das im kirchlichen Gespräch erkannte Glaubensgeheimnis, das auch innerhalb der Kirche nur durch Vorschlag und Vertrauen wahr- und angenommen werden kann, führt zu einer Zeugnisbereitschaft, die von der Voraussetzung der Freiheit des Anderen als entscheidender Bedingung im Prozess des Vorschlagens ausgeht. Zeugnis, Vorschlagen einer eigenen Wahrnehmung der Gottesgegenwart, geschieht innerkirchlich wie außerhalb im gleichen Modus. Aus diesem Erleben heraus kommt es in Frankreich zur missiologischen Erkenntnis, dass die persönliche und kirchliche Verwurzelung eines Glaubensvorschlags zugleich Garant einer Zeugnispraxis ist, die ohne den Charakter des Eroberns auszukommen in der Lage ist.²²²

²¹⁸ Vgl. Müller 2002a:35f. Allerdings muss auch festgehalten werden, dass der Blick auf die Gesellschaft vor allem dadurch einen optimistischen Zug bekommt, dass die Gesellschaft vorwiegend als Ort der Erwartungen an die Kirche gesehen wird. Kirche steht mit dieser Gesellschaftswahrnehmung vor allem als Beraterin dar, die zwar nicht alle Lösungen schon kennt, die aber doch einen einseitigen Vorsprung für sich behauptet. Vgl. Dagens 1996:112.

²¹⁹ Vgl. Dagens 1996:112f.

²²⁰ Vgl. zum Verhältnis von Vertrauen und Kommunikation Arens 2002:418.

²²¹ Vgl. Dagens 1996:117.

²²² Müller verweist dazu auf das Prozessdokument *Proposer la foi II* in: Versammlung der französischen Bischöfe in Lourdes 1995, *Proposer la foi dans la société actuelle II. Vers une nouvelle étape* (coll. 'Documents des Eglises'), Paris 1996:62. Vgl. Müller 2002a:37.

2.4.3 Missionarische Beziehung

Müller nennt vier Aspekte, die im Akt des Vorschlagens enthalten sind: „die Teilhabe an einer gemeinsamen Situation, die freilassende Initiative, das persönliche Zeugnis und verbunden damit das Bewusstsein der persönlichen Begrenztheit“²²³; sie fasst zusammen: „Allgemein gilt: Etwas vorschlagen impliziert eine Beziehung.“²²⁴ Das zentrale Moment in missionswissenschaftlicher Hinsicht ist bei *Proposer la foi* die Bedeutung der Beziehung als dem genuinen Ort der Mission. Mission wird damit weniger als ein instrumentelles Kommunikationsgeschehen verstanden, in dem vor allem Fragen der richtigen oder falschen Weise der Botschaftsübermittlung oder 'Glaubensweitergabe' im Mittelpunkt stehen.²²⁵ Die Botschaft ist bei *Proposer la foi* nicht etwas, was den Gläubigen als Inhalt der Kommunikation einfach schon zur Verfügung stünde, sondern vielmehr das im Prozess der innerwie außerkirchlichen Beziehung selbst erworbene 'Wissen' um die hier jeweils aktuelle Glaubenswirklichkeit.²²⁶ Die missionarische Beziehung ist daher nicht bloß ein Mittel zum Zweck der Verkündigung, sondern sie ist als Ort mitmenschlicher Solidarität oder Auseinandersetzung der Mission vorgegeben, insofern sich erst hier zeigen muss, was sich als Glaubensvorschlag in dieser konkreten Beziehungssituation entdecken und bezeugen lässt.²²⁷

Dabei wird eine missionarische Beziehung im Brief der Bischöfe überwiegend in optimistischen Tönen gesehen: die Beziehung von Gläubigen

²²³ Müller 2001b:41.

²²⁴ Müller 2001b:41.

²²⁵ Jürgen Habermas macht auf die Unterscheidung von verständigungsorientierter Kommunikation und erfolgsorientierter Kommunikation bzw. von kommunikativem und strategischem Handeln aufmerksam. Arens baut diese Überlegungen hinsichtlich christlicher Zeugnispraxis aus. Vgl. Arens 2002:413, 418.

²²⁶ „Der Glaube betrifft die Inhalte der Glaubensüberzeugungen, er betrifft aber auch den anderen Gesprächspartner, er betrifft schließlich das Gespräch selber.“ (Donégani 2001:235, vgl. Gagey 2002:246).

²²⁷ „Das Zeugnis, die Aussage der Wahrheit in der ersten Person, ist an die Beziehung des Gesprächs gebunden, das die wechselseitige Anerkennung als Suchende erlaubt, weil die Beteiligten miteinander vertraut und Freunde geworden sind.“ (Müller 2002a:46f. und vgl. Arens 2002:418, Schalück 2002:86 und Gagey 2002:242f.).

untereinander wird als ekklesiogenetisch fruchtbar erlebt, die Beziehungen Gläubiger zu Menschen außerhalb der Kirche werden durchweg unter dem Aspekt gegenseitigen Vertrauens und gegenseitigen Interesses gewertet. Auch hier wird ein ekklesiogenetisches Potenzial ausgemacht.²²⁸ Donégani unterstreicht die dem Glauben eigene Dynamik, die in der unbedingten Hochschätzung jedes einzelnen Subjekts und seiner Freiheit liegt, „aber Endpunkt ist auch die Hoffnung auf ein *wir*, wo die miteinander geleistete Unterscheidungsarbeit *ecclesia* hervorbringt und einen Weg öffnet, auf dem die Wahrheit frei macht.“²²⁹ Es wird jedoch auch die Möglichkeit eingeräumt, Beziehungen als Situationen zu interpretieren, in denen Glaubenswahrnehmungen konkurrieren oder gegenseitig abgelehnt werden.²³⁰ Beziehungen können sich also im Modell des *Proposer la foi* auch dadurch als missionarische Beziehungen bewähren, wenn in ihnen der unbequeme prophetische Einspruch christlicher Sichtweisen zum Tragen kommt.²³¹ Allerdings wird diese prophetische Kritik in der Beziehung nicht als Grund zum Beziehungsabbruch gewertet, sondern als Anerkennung des Gegenübers mit seiner eigenen Überzeugung und freien Entscheidung.²³² Jedenfalls bleibt die Beziehung von Christen und Christinnen zu Nichtchristinnen und Nichtchristen als Basis gemeinsamer Auseinandersetzung auch dann bestehen, wenn die unterschiedlichen Vorschläge zur Wahrnehmung der Situation oder zur Gestaltung des Lebens divergieren. Kirche, Christin-

²²⁸ Vgl. vor allem die während des zweiten ökumenischen deutsch-französischen Kongresses in Magdeburg (2001) vorgestellten 'Zeugnisse' in: Müller 2002b:91-216.

²²⁹ Donégani 2001:235.

²³⁰ Gagey stellt vor allem die Gefahr der Nicht-Vermittelbarkeit explizit christlicher Aussagen angesichts eines 'atheistisch-humanistischen' Konsenses über die 'Frömmigkeit der Liebe' in den Vordergrund. Entsprechend verortet er die Zielrichtung der Solidarität nicht primär im Blick auf die 'Liebe', sondern im Blick auf die Bereitstellung der (christlichen) Quellen der Liebe. Vgl. Gagey 2002:246f. Müller betont dagegen die Offenheit der Menschen für die explizit christlichen Quellen: „Das Evangelium wird erwartet, und zwar nicht als Gesetzbuch für gutes Verhalten, sondern als eine Kraft um zu leben“ (Müller 2001b:41).

²³¹ Auch für die innerkirchliche Beziehung der *Communio* unterstreicht Tzscheetzsch die am Reich Gottes orientierte Bereitschaft, Konflikte einzugehen. Vgl. Tzscheetzsch 2002:76f.

²³² Vgl. Christ in der Gegenwart 2000:139.

nen und Christen werden dadurch nicht grundsätzlich von einer Beziehung zu den Anderen dispensiert, da ihr Sendungsauftrag diesen weiterhin gilt, aber eben nicht über deren Freiheit hinweg.²³³ Diese grundsätzliche und unaufhebbare Treueverpflichtung gegenüber den Menschen begründet die Grundhaltung der sakramentalen Beziehung der Kirche mit der Welt. Hier wird die Analogie zum Heilswillen Gottes deutlich, der an der Treue zu seiner Schöpfung und zu seinem Volk auch bei Widerspruch und Ablehnung festhält. Missionarische Beziehung einer sich als sakramental verstehenden Kirche verbietet also einen Abschied aus Beziehungen ebenso, wie eine Praxis oberflächlich angepasster Übereinstimmung, welche sich der Mühe kritischer Unterscheidungsarbeit entzöge. Gerade in der kritischen Solidarität der Kirche mit der Gesellschaft, in ihrem Festhalten an der Beziehung auch bei bleibenden Unterschieden in Sichtweisen und Handlungsoptionen, zeigt sich eine missionarische Grundhaltung, die Mission um des Heils der Menschen willen versteht und nicht als Versuch der kirchlichen Eroberung.²³⁴

Bei diesem Thema lassen sich auch Hinweise auf die kirchliche 'Arbeitsteilung' in der Mission finden, wenn das Moment der Verkündigung im Sinne einer Kommunikationssituation mit einseitiger Vollmacht zu Sprechen als evangelisierendes Handeln zurücktritt hinter die allen gemeinsame Aufgabe des unterscheidenden Erkennens und der darin angelegten Möglichkeit des 'Zeugens' von Christen oder Christinnen.²³⁵ Auch wenn der Brief auf eine klare, neue 'Rollenzuweisung' der Gläubigen in der Sendung

²³³ „[W]ir verzichten nicht darauf, eine Kirche für alle zu sein. Diese Ausrichtung kommt ihrem Wesen nach im Handeln Jesu zum Ausdruck, der 'aus dieser Welt zum Vater geht, indem er die Seinen liebt bis zum Ende'“ (Die französischen Bischöfe 1996II:32).

²³⁴ Müller macht auf den Zusammenhang dieser 'absichtslosen' Missionsbeziehungen mit zentralen Werten der säkularen Gesellschaft aufmerksam, die sie als Freiheit, Selbstbestimmung, Individualität und als Freundschaft identifiziert. Vgl. Müller 2002a:14, Donégani 2001:225f. und Gagey 2002:246f.

²³⁵ Der Begriff des 'Zeugens' von Christen oder Christinnen klingt problematisch. Gemeint ist nicht eine 'Produktion' von Gläubigen, was einer missionarischen Annahme gleichkäme, sondern die Ausübung einer Pastoral, die in ihrer Struktur Räume lässt, in denen sich Menschen frei mit dem Vorschlag des Glaubens befassen können und in denen die Anerkennung ihrer Freiheit den Ermöglichungsgrund des Glaubens darstellt. Hier wird das neue Pastoralmodell 'pastoral d'engendrement' (Pastoral des

der Kirche verzichtet, deutet sich auch in der Rezeption eine solche Notwendigkeit an – nicht, um in vordergründiger Weise Beteiligungsstrukturen zu ändern, sondern weil das neue Grundverständnis der Mission die bisherige traditionelle Arbeitsteilung überholt, die sich durch eine Aufteilung in diejenigen, die als Wahrer eines fixierten religiösen Wissens auftreten und solche, die dieses Wissen möglichst ohne Abstriche in der Welt umzusetzen haben, ausdrückt. Die Frage nach genaueren neuen Modellen der Partizipation bleibt allerdings vorerst noch offen.²³⁶

2.5 Kritik

2.5.1 Übersetzungsrelevanz

Zum Verständnis der vorliegenden missionstheologischen Rezeption des Briefes der französischen Bischöfe ist es unabdingbar, die spezifische Übersetzung und die darin enthaltene Interpretation hervorzuheben. Drei oben benannte Übersetzungsunterschiede zwischen der Version des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz und derjenigen Müllers mögen dies noch einmal charakterisieren. Zunächst ist der Unterschied zwischen 'anbieten' und 'vorschlagen' als zentrale Deutungskategorie zu sehen. Hier werden grundsätzliche theologische Vorentscheidungen deutlich, die zum Kern des Verständnisses des religiösen Wissens selbst führen. Auf der einen Seite findet sich eine traditionsverpflichtete, an kanongebundener Überlieferungstreue orientierte Bestimmung des religiösen Wissens, auf der anderen Seite die Vorstellung eines sich durch das Handeln Gottes in der Gegenwart je neu eröffnenden und bewährenden Glaubenswissens.

In der Konsequenz liegen dann die folgenden Übersetzungsunterschiede zunächst im Zusammenhang der Methodik der Hinführung bzw. Ein-

Zeugens, besser: des Ermöglichen von Glaubenswachstum) vom Modell der 'pastoral d'encadrement' (Pastoral des umfassenden Einzäunens und Sicherns nach dem volkskirchlichen Tradierungsmodell) unterschieden. Vgl. Müller 2002a:46f. Dagens und Doré sprechen von einer Pastoral des Vorschlagens ('pastorale de la proposition'), die mehr sei als eine bloße Pastoral der Aufnahme ('de l'accueil'). Vgl. Dagens 1996:117 und Doré 1996:127, dazu die andere Begriffsbestimmung durch Müller 1998:324f.

²³⁶ Vgl. Müller 2002a:44f.

führung in das religiöse Wissen. Die instruktiv-traditionsorientierte Übersetzung wählt den autoritativen Begriff der „geistlichen Unterweisung“²³⁷, während die kommunikativ-gegenwartsbezogene Übersetzung mit dem Begriff der „spirituellen Pädagogik“²³⁸ eine weniger eindeutig hierarchisch gefärbte Vorstellung vertritt.

Ähnlich verhält es sich mit den Übersetzungsalternativen „Leitlinien aufzeigen“²³⁹ und „große Linien sichtbar machen“²⁴⁰. Während erstere Möglichkeit einen herrschaftsbezogenen Ordnungsanspruch enthält, lässt die zweite Interpretation viel mehr Spielraum für eine kritische Auseinandersetzung mit den behaupteten und auf erfahrungsgestützte Evidenz vertrauenden Sachaussagen.

Vor dieser hier deutlich werdenden grundlegenden Differenz scheint mir eine Analyse der Rezeption im Sinne eines Spiegels des Briefes der französischen Bischöfe kaum möglich. Daher habe ich der Vorstellung und Kritik des Briefes in der Übersetzung durch das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz einen größeren Sonderraum gewährt, was nun einen neuen Raum eröffnet, um die Rezeption als eigene missionswissenschaftliche Positionierung zu betrachten, ohne auf die 'Richtigkeit' im Blick auf den Ursprungstext weiter einzugehen.

2.5.2 Wissenskonstruktion

Die in der Rezeption deutlich werdende grundlegende Weise des Verständnisses des religiösen Wissens trägt alle Kennzeichen einer kommunikationstheoretisch begründeten Konstruktion.²⁴¹ Immer wieder wird auf die gegenwartsbezogene Deutungsherausforderung hingewiesen, die als 'Spurenlese des Handelns Gottes heute' bezeichnet werden könnte. So wird die

²³⁷ Die französischen Bischöfe 1996:38.

²³⁸ Die französischen Bischöfe 1996II:40.

²³⁹ Die französischen Bischöfe 1996:57.

²⁴⁰ Die französischen Bischöfe 1996II:54.

²⁴¹ Eine ambivalente Haltung gegenüber der Möglichkeit einer im Gespräch entwickelbaren Konstruktion eines als christlich qualifizierbaren religiösen Wissens nimmt Gagey ein, der auf die Schwierigkeit verweist, den expliziten Bezug auf die christliche Tradition deutlich zu machen. Vgl. Gagey 2002:242-247.

auch in der Rezeption immer wieder aufgegriffene Rede von der Erwartungshaltung der Menschen außerhalb der Kirche spezifisch beantwortet. Sie wird nicht einfach als Nachfrage stilisiert, der nur ein passendes Angebot folgen müsste – also die bloße Umkehrung der funktionalen Missionslogik –, sondern es wird dazu ermutigt, einerseits die Erwartungshaltungen der Menschen in die kirchliche Unterscheidungsarbeit hineinzunehmen, um aus dem Glauben heraus eine richtige und verantwortliche Antwort auf die Erwartungen zu geben. Andererseits sollen die Menschen aber nicht mit dieser fertigen Antwort 'bedient', sondern in den Prozess dieser Unterscheidungsarbeit selbst einbezogen werden.²⁴² Die hier eröffnete Weise religiöser Wissenskonstruktion hat den Vorteil einer großen kontextuellen und lebensweltlichen Nähe und Relevanz.²⁴³ Donégani greift ausdrücklich auf den Begriff der Inkulturation zurück, wenn er die „Bereitstellung erneuerter religiöser Vorstellungen“²⁴⁴ fordert.

Die Kirche hält sich „nicht mehr für die alleinige Inhaberin eines Heils, das passiv bleibende 'Kunden' ergreifen können oder nicht. Vielmehr tritt sie in ein wechselseitiges Handeln mit denen ein, die ihre Bitte an sie richten.“²⁴⁵

²⁴² Vgl. zum Verständnis der Zusammenarbeit 'partenariat': Müller 2002a:44f. Die Rolle derjenigen, denen der Glaube vorgeschlagen werden soll, wird jedoch unterschiedlich eingeschätzt. So findet sich hinter dem Gedanken des *Proposer la foi* auch eine Tendenz, die letztlich vor allem die Sicherung der Bedeutung des religiösen Wissens in den Vordergrund stellt. Hier wird davon ausgegangen, „daß man den säkularisierten Menschen geistige Werte und Inhalte aktiv anbieten muß, um den christlichen Glauben zu erneuern und zu retten.“ (Christ in der Gegenwart 2000:139).

²⁴³ Donégani macht auf die spezifische religiöse Wissenskonstruktionsleistung aufmerksam, die von der Säkularisierung hervorgebracht wurde: Diese „kann als ein der Religion selber innewohnendes Moment angesehen werden. Denn sie führt zu einer neuen Entfaltung der alten Bedeutungen in einem neuen Plausibilitätszusammenhang, in dem die Bezüge zum anderen – und zu einem menschliche Beziehungen überhaupt begründenden Anderssein – sich in einer Weise ausdrücken, die stärker von der Interiorität und Subjektivität geprägt ist, ohne dass aber deswegen die grundlegenden Bedeutungen des religiösen 'In-der-Welt-seins' ihre Relevanz verloren hätten.“ (Donégani 2002:52).

²⁴⁴ Donégani 2002:55.

²⁴⁵ Müller 2001b:42.

Damit wird die funktionalisierende Subjekt-Objekt-Unterscheidung der Mission, in denen die Kunden bloße Objekte der Angebotslage der agierenden Kirche sind oder in einer umgekehrten Fehldeutung die Kirche zum Objekt der Befriedigung der Nachfrage wird, zugunsten eines missionarischen Beziehungsmodells aufgelöst. Ziel dieser missionarischen Beziehung ist ein Fortschritt in der Orientierung und eine Verbesserung der Situation der Menschen, wobei die Christinnen und Christen ihre Erfahrungen mit dem Glauben in diesen Dialog einbringen und gleichzeitig offen sind für die Erweiterung ihres eigenen Erfahrungshorizonts. Niemand wird in der missionarischen Beziehung einseitig 'missioniert', sondern es geht um den Versuch, die Hoffnung zu realisieren, dass ein gemeinsamer Aufweis der Tragfähigkeit der menschen-freundlichen Mission Gottes gelingt.²⁴⁶ „Man weiß sich als solidarisch mit einem anderen und in der Abhängigkeit von seiner Aufmerksamkeit und Antwort, denn man hat nicht den Schlüssel zu einem endgültigen Urteil“²⁴⁷.

Unklar bleibt dieses Konzept jedoch im Blick auf die Frage nach einer möglichen Beliebigkeit des gemeinsam konstruierten religiösen Wissens. Nicht zuletzt der Ausfall einer soziologischen Analyse der Wirklichkeit untergräbt die Möglichkeit, Optionen in den Prozess des Vorschlagens einzubringen. Das Reden 'in der *Zeit*'²⁴⁸ schweigt nämlich beharrlich über den *Ort* des Gesprächs.²⁴⁹ Zwar werden allgemein Kirche, Gruppen und Gesellschaft benannt, eine konkrete Verortung wird jedoch nicht vorge-

²⁴⁶ Gagey hält zwar eine 'humanistische' Liebe als gemeinsame Gesprächsebene für leicht herstellbar, betont aber die offene Frage der ausdrücklichen christlichen Begründung für die ansonsten 'atheistisch' bleibende Liebe. Vgl. Gagey 2002:245f.

²⁴⁷ Müller 2001a:10 mit Bezug auf Donégani.

²⁴⁸ Vgl. Müller 2002a:31.

²⁴⁹ Jean-Marie Donégani unternimmt es zwar in seiner Kommentierung des Briefes der französischen Bischofskonferenz, eine „[s]oziologische Bestimmung der Gegenwart als Chance“ (Donégani 2001:218) des bischöflichen Schreibens zu begreifen, macht diese Chance aber als eine Chance für eine Erneuerung kirchlicher Kommunikation unter den generellen Kommunikationsbedingungen der pluralen Gegenwart aus: „Einschreibung in eine Zeit und einen Raum, Öffnung für den Pluralismus und Aufruf zum Dialog“ (Donégani 2001:218). Mit seinen eher auf die allgemeine geistige Landschaft Frankreichs abzielenden Reflexionen gelingt ihm keine konkrete Verortung des kirchlichen Glaubensvorschlages.

nommen.²⁵⁰ Mit dem Übergehen einer soziologischen Analyse wird die Vagheit des Vorschlagsprozesses, der sich schon in der zerfließenden Breite des Adressatenkreises des Briefes der französischen Bischöfe angedeutet hat,²⁵¹ aufrecht erhalten. Die Ablehnung des Verzichts darauf, „eine Kirche für alle zu sein“²⁵², birgt zudem die Gefahr, noch immer nicht die Loslösung von der überkommen geglaubten Volkskirchenmentalität geleistet zu haben, die theologische Optionen meistens erst als innerkirchliche Angelegenheit betrachten und einbringen konnte. Die ‚Entlastung‘ des Glaubensvorschlags von bestimmten Optionen im Blick auf konkrete Adressaten oder Kommunikationsgemeinschaften kann noch immer als Hinweis auf eine Kirchenzentrierung dieses Konzepts der Evangelisierung hindeuten.²⁵³ Die Abkehr von einer parteilichen Vorschlagshaltung dient jedenfalls solchen kirchlichen Interessen, welche die Vergrößerung des institutionellen Einflussradius in den Vordergrund rücken. Jedoch gilt auch hier: Wer mit allen gleichermaßen ‚im Gespräch‘ ist, muss zwar niemanden ‚verprellen‘, wird sich zugleich jedoch schwer damit tun, Relevantes zu sagen.

So will es scheinen, als ob mit dem Fortfall der Rechenschaft über die Auswahl der Kommunikationspartnerinnen und Kommunikationspartner der Kirche auch ein Fortfall der Rechenschaft über die Inhalte des Glaubens-

²⁵⁰ Die Bischöfe benennen (und vermengen) zwar generalisierend gesellschaftliche und kirchliche Herausforderungen, wie ‚eine kritische Situation‘, ‚tief greifende Veränderungen‘, ‚soziale Brüche‘ und eine ‚ausgeweitete Vermittlungskrise‘ (Die französischen Bischöfe 1996II:23-26), leiten daraus jedoch keine unmittelbaren Konkretionen für die Adressatenschaft kirchlicher Glaubensvorschläge ab.

²⁵¹ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996II:21f.

²⁵² Die französischen Bischöfe 1996II:32.

²⁵³ Müller schätzt das ‚Sehen‘, den Blick der französischen Bischöfe auf die Gesellschaft, als nüchtern und engagiert ein. Dabei bleibt aber offen, wohin oder worauf das Engagement zielt, außer auf das Eigeninteresse der Kirche, einer kirchebildenden Mission. So folgert sie: „Das Sehen wird eins mit Akten von Hoffnung, Glaube und Liebe, die Kirche bilden.“ (Müller 2001b:34 und vgl. ebd., 33ff.). Christine Gilbert beobachtet zwar ein besonderes Interesse für den christlichen Glauben bei Ausgeschlossenen, Gefangenen, Kranken, Armen und Marginalisierten. Allerdings verengt sie diese Dimension christlichen Zeugnisses nur auf die Erfahrung individuellen Heils. Zu einer theologalen Interpretation, die Gott als einen Gott der Armen und Benachteiligten behaupten würde und von der Kirche entsprechende Konsequenzen fordern müsste, findet sie nicht. Vgl. Gilbert 2002:86, zum Begriff ‚theological‘ siehe Sobrino 1998:43-60.

vorschlags verbunden ist. Damit wird ein Problem dieser am kommunikationstheoretischen Modell der Offenbarung hängenden Konstruktion religiösen Wissens deutlich, nämlich die Frage nach der Kriteriologie eines als 'christlich' identifizierbaren Glaubenswissens.²⁵⁴ Solches Problembewusstsein wird in der Rezeption des Briefes nicht oder nur wenig erkennbar.²⁵⁵ So ergibt sich für Müller die Identität der Kirche einfach „aus dem freien Wort, freilich nicht wie eine Meinung aus einer Umfrage, vielmehr ist das unterscheidende Erkennen in eben dem Maß notwendig, in dem feststehende Definitionen aufgegeben werden und man sich ohne Vorbehalt in einen Prozess des Hörens hineinbegibt.“²⁵⁶ Donégani fasst die Bedingungen der Wissenskonstruktion etwas präziser. Er benennt das Sprechen der 'gesamten Gemeinschaft der Kirche'²⁵⁷. Ihr unterscheidendes Erkennen soll ein Glaubenswissen hervorbringen, welches weder leere Wiederholung oder Mythologie ist noch „unbezogene Erfindung des Neuen um des Neu-

²⁵⁴ Vgl. z.B. den Entwurf einer an den kanonischen Evangelien orientierten Kriteriologie, wie sie von Pablo Richard knapp skizziert wird. Richard stellt die Frage: „Welchen Jesus sollen wir heute verkündigen?“ und antwortet darauf in kommunikationstheoretisch begründeter Weise: „[W]ir müssen den Jesus predigen, dem wir *heute* begegnen. [...] Die Tatsache, dass es vier Evangelien gibt, macht es möglich, dass wir *unser* Evangelium heute finden. Doch die ursprüngliche Vielfalt ist nicht neutral, konturenlos und unparteiisch. Wir können nicht auf irgendeine beliebige Weise Jünger und Jüngerinnen Jesu sein. Die JüngerInnenschaft vollzieht sich *nach* Markus, Matthäus oder Lukas. Das Gesicht Jesu, das wir heute finden, nach dem wir heute unser Leben ausrichten und das wir heute verkünden, können wir nicht beliebig herbeiphantasieren oder konstruieren. [...] Die Evangelien sind das *Kriterium* zur Beurteilung unserer geistlichen Erfahrung der Nachfolge heute. Es geht nicht darum, die Nachfolge Jesu in den Evangelien nachzuahmen, vielmehr darum, sie gemäß diesem Maßstab oder Kriterium neu zu bestimmen.“ (Richard 2002:38f.).

²⁵⁵ Donégani setzt sich kritisch mit der subjektiven Erfahrung als dem Legitimationsgrund der Wahrheit auseinander. Allerdings greift er später selber auf das Wissensvermittlungsmittel des religiösen Erlebnisses (z.B. während eines Weltjugendtages) zurück. Vgl. Donégani 2002:54 und 62.

²⁵⁶ Müller 2001b:39. Mit Bezug auf die französischen Bischöfe fügt Müller hinzu, dass im Prozess des unterscheidenden Erkennens im kirchlichen Gespräch die spezifisch christliche Prägung der Offenbarung und Gotteserfahrung zu beachten sei, ohne dass sie jedoch eine Weise der praktischen oder inhaltlichen Konkretion benennt. Vgl. Müller 2001b:39.

²⁵⁷ Vgl. Donégani 2001:223.

en willen, bei der die Herleitung von den Ursprüngen geleugnet wird.“²⁵⁸ Donégani unterlässt es jedoch, die Verhältnisbestimmung zwischen neuen Erfahrungen und 'den Ursprüngen' näher zu bestimmen.

Als spezifisch 'französisches' Charakteristikum der Vagheit des Entwurfs von *Proposer la foi* in der Rezeption des Briefes der französischen Bischöfe wird immer wieder auf den Begriff der 'Bricolage', der 'Bastelei', verwiesen.²⁵⁹ Erst die jüngste Rezeptionsphase, in der vor allem Stimmen latein-amerikanischer Theologinnen und Theologen Gehör fanden, hat hier zu einer kritischen Rückfrage geführt. Vor allem der brasilianische Theologe Carlos Susin hat mit seinem Gedanken der Chaos-Theorie eine kriteriologische Dimension in die bislang beliebig scheinende 'Bastelei' eingefügt, die sich am Überleben der Armen orientiert, ohne jedoch zu den vermeindlich weniger komplexen Gewissheiten früherer Jahrzehnte zurückzukehren.²⁶⁰

2.5.3 Plausibilisierungsgemeinschaft

Für eine Kirche, die Gespräch wird,²⁶¹ lassen sich markante Grundzüge einer Plausibilisierungsgemeinschaft aufzeigen. Insbesondere rücken die veränderten Partizipationsmuster innerhalb der Plausibilisierungsgemeinschaft in den Vordergrund. „Proposer la foi...‘ ist vor allem ein Gespräch: ein gemeinschaftlicher Prozeß mit Beteiligung aller Christen.“²⁶² Wenn Kirche verstanden wird als Gemeinschaft derer, die an einem gemeinsamen Ge-

²⁵⁸ Donégani 2001:223. In Donégani 2002:62 greift er auf Michel de Certeau zurück, um für die religiöse Institution eine abstrakte Relegitimierung und erneuerte Funktionsübertragung zu skizzieren. „Die Institution gewährleistet die Bezugspunkte, so dass der unendliche Bezug auf Wahrscheinliches anhält. Sie tut dies, indem sie Mediationen festlegt, indem sie autorisierte Sprecher akkreditiert und indem sie an der Vereinbarkeit der Aussagen arbeitet, um daraus eine nicht widersprüchliche Sammlung zu machen.“ (Donégani 2002:62).

²⁵⁹ Vgl. Christ in der Gegenwart 2000:139f., Herder Korrespondenz 2000:221 und Kiechle 2000:391.

²⁶⁰ Vgl. Bünker 2003:370f. und vgl. Müller 2004b.

²⁶¹ „Eine Kirche, die Gespräch wird, bekommt mehr und mehr die Gestalt derer, die sich in dem Gespräch engagieren, als Glaubende, als Hoffende und Liebende.“ Müller 2002a:37f.

²⁶² Kiechle 2000:388.

spräch beteiligt sind (und nicht nur an einer linearen Einbahnstraßenkommunikation, die eine ausgegebene Botschaft nur noch weiterreicht), dann werden sowohl funktionale als auch institutionelle Grundzüge der Kirche neu zu bestimmen sein.

Funktional wird die Plausibilisierungsgemeinschaft Kirche weniger durch die Aufgabe der Wissensbewahrung und -tradierung ausgezeichnet, als durch eine vor allem an den Rändern der kirchlichen Plausibilisierungsgemeinschaft entstehende aktualisierende und kontextbezogene Rekonstruktion religiösen Wissens. Diese Veränderung zieht eine Modifizierung traditioneller binnenkirchlicher Kommunikationsmuster nach sich, nämlich eine Abkehr von einem zentralistischen hin zu einem eher polyzentrischen Kommunikationsstil.²⁶³

Für die institutionalisierte Religion bedeutet dies einen massiven Umbau. „Wir sind zweifellos im Begriff, die historische Gestalt des Katholizismus zu verlassen.“²⁶⁴ Dazu stellt Müller fest, dass eine klare Vorstellung von der neuen Gestalt der Kirche noch nicht vorliegt. Sie spricht von der Erfahrung des „Übergang[s] zu einer noch nicht gewussten Kirche“²⁶⁵. Dennoch lassen sich Hauptaufgaben und Herausforderungen konkreter fassen, als es mit der häufig genutzten Vorstellung des 'Gesprächs' geschieht. Hauptaufgabe wäre es, angesichts der durch die missionarische Gesprächshaltung an den Rändern der Kirche polyzentrisch gewonnenen religiösen Wissensbestände gesamtkirchlich zu vermitteln und in ihrer christlichen Identifizierbarkeit zu bewahren. Welche Kriterien dazu zur Verfügung stehen, ist

²⁶³ „Die Einheit des Identitäts-Christentums kann nicht von oben nach unten durch die Aufrechterhaltung eines Systems der Einwirkung hergestellt werden, aus dem einfachen Grund, dass ein solches System nur in einer gesellschaftlichen Kultur der Unterwerfung und Gleichförmigkeit wirksam wäre“ (Donégani 2002:59).

²⁶⁴ Donégani 2001:221. Donégani fährt mit einer Beschreibung der historischen Gestalt des Katholizismus fort: „Geprägt vom Erbe der Gegenreformation war er wie ein Unternehmen zur Einfassung (encadrement) der Gläubigen. Er beruhte auf dem starken Bemühen nach einer Klärung der Lehre, auf der Entwicklung einer allumfassenden, die Welt in das Denkbare und Udenkbare, in das Vorgeschriebene und Verbotene einteilenden Katechese“ (Donégani 2001:221).

²⁶⁵ Müller 2001b:33.

bislang noch ebenso wenig reflektiert²⁶⁶ wie die Frage nach der notwendigen institutionellen Machtorganisation.²⁶⁷ Allein das Vertrauen auf das Gespräch schafft noch keine kirchliche Einheit in Verschiedenheit.²⁶⁸ Ein häufig genutzter Ausweg aus der strukturellen Unklarheit der gesprächsweisen Plausibilisierungsgemeinschaft ist der Verweis auf das Vertrauen, das dem Prozess des Vorschlagens zugrunde gelegt wird.²⁶⁹ Jedoch bedarf es auch für den Aufbau von Vertrauen sozialer Strukturen. Gerade die Strukturfrage wird jedoch im Rahmen der Rezeption von *Proposer la foi* überwiegend als unpassend, typisch deutsch und professorenhaft abgewiesen.²⁷⁰ Neben dem Modell des Gesprächs und der Idealvorgabe des 'Vertrauens' findet der Gedanke der 'Absichtslosigkeit' im Zusammenhang der Rezeption von *Proposer la foi* eine wichtige Rolle.²⁷¹ Hier soll das alte Konzept von 'Angebot und Nachfrage' nicht mehr umgekehrt, sondern ganz aufgehoben werden. Mit Blick auf die Kirche bedeutet dies, „aufzuhören, die anderen um sich selbst zu versammeln“²⁷². In dieser Konzeption bleibt jedoch wiederum unbeantwortet, wie sich das Vorschlagen des Glaubens in einer notwendi-

²⁶⁶ Robert Schreiter hat dazu schon einen Entwurf vorgelegt, der eine mehrdimensionale Kriteriologie christlicher Identitätsbestimmung vorsieht. Vgl. Schreiter 1992:182-187 und Schreiter 1997:218-225.

²⁶⁷ Vgl. Krätzl 2001:105-107, der ausdrücklich Strukturfragen und die Frage nach dem Kriterium der Wahrheitsfindung zusammen denkt. Vgl. außerdem die Überlegungen 'aus betriebswirtschaftlicher Sicht' von André Zünd, Zünd 2000.

²⁶⁸ „Wenn Einheit nicht mehr Einheitlichkeit bedeute, seien Katholiken wie Protestanten vor Ort aufgefordert, Verbindungen herzustellen, sowohl untereinander wie mit anderen im Gespräch zu sein, bemerkte Christine Gilbert“ (Herder Korrespondenz 2002:11 und vgl. Müller 2001b:37 und Christ in der Gegenwart 2000:139).

²⁶⁹ Vgl. Müller 2000b:291f., 2001b:38, 2002:33f, 43f., Kiechle 2000:388.

²⁷⁰ „Von den deutschen TeilnehmerInnen [des ersten deutsch-französischen Kongresses], darunter vielen klugen ProfessorInnen, wurde die Initiative natürlich – nicht ohne gewisse Lust – kritisch hinterfragt: Wie steht man zu notwendigen strukturellen Veränderungen in der Kirche, etwa in der Amtsfrage?“ (Kiechle 2000:391, vgl. dazu auch Christ in der Gegenwart 2000:140 und Müller 2000b:291).

²⁷¹ Vgl. Feiter 2000:328. Feiter führt den Begriff der Absichtslosigkeit bzw. der absichtslosen Präsenz auf den theologischen Begriff der 'présence gratuite' zurück. „Gratuit/e ist ins Deutsche unübersetzbar. Absichtslos, unentgeltlich, grundlos ... sind alles nur Umschreibungen, die einzelne Facetten wiedergeben.“ (Feiter 2000:329).

²⁷² Feiter 2000:328 mit Verweis auf Christine Gilbert.

gen Sozialform realisieren soll.²⁷³ Die Ablehnung der Funktionalisierung des Glaubensvorschlags für Zwecke der Selbsterhaltung der religiösen Institution bedeutet noch keine Lösung der Frage nach der Organisation und Struktur der Sozialform für die Plausibilisierung religiösen Wissens, das vorgeschlagen werden soll.²⁷⁴

Die in der Rezeption des Briefes der französischen Bischöfe angedeuteten institutionellen Konsequenzen thematisieren auch die Frage der Zugehörigkeit zur Kirche. Wenn Kirche als Gespräch oder als Kirche im Werden verstanden wird, lässt sich das Kriterium der Taufe als rein formales Zugehörigkeitskriterium nicht einfach aufrechterhalten. Für Müller steht daher „die subjektive Identifizierung“²⁷⁵ der am Gespräch Beteiligten im Vordergrund. Allerdings muss die Frage gestellt werden, ob eine Plausibilisierungsgemeinschaft religiösen Wissens überhaupt existieren kann, wenn die Mitgliedschaft zu ihr allein subjektiv bestimmt wird. Eine deutlichere Unterscheidung zwischen Kirche als Gemeinschaft mit der binnenkirchlichen Leistung, 'kirchliches' religiöses Wissen zu konstruieren und zu plausibilisieren, einerseits, und der kirchlichen, grenzüberschreitenden missionarischen Wissenskonstruktions- und Plausibilisierungspraxis andererseits, wäre hier realistischer, ohne dabei schon auf das formale Kriterium der Taufe angewiesen sein zu müssen.²⁷⁶

²⁷³ „Eine alte Welt verschwindet unter unseren Augen und eine neue tritt zu Tage, neue Formen der Kirchlichkeit erscheinen, auch wenn wir noch lernen müssen, sie zu erkennen und zum Leben zu bringen.“ (Donégani 2002:61).

²⁷⁴ Vgl. diesbezüglich die Überlegungen Müllers zu einer 'ansprechbaren Präsenz' ('accueil') in Müller 1998:324f. Vgl. auch den widersprüchlichen Gebrauch des Begriffs der Absichtslosigkeit bei Kiechle 2000:387 und 390f. Kiechle versteht das Vorschlagen des Glaubens einmal als Beendigung der kirchlichen Praxis der 'absichtslosen Präsenz' und findet dann unter *Proposer la foi* wieder Beispiele 'absichtslosen' Zusammenlebens.

²⁷⁵ Müller 2002a:39 und vgl. Müller 2001b:36f.

²⁷⁶ „Die 'De-Institutionalisierung der Religion' bezeichne eine Wende: von einem Christsein, das sich durch objektive Zugehörigkeit definierte zur persönlichen Identifikation, 'bei der man sich bemüht, die Wahrheit selber, zusammen mit anderen, herauszufinden'. Wahrheit bedeute in diesem Zusammenhang die Erlaubnis, 'ich' zu sagen, zu erzählen, wer Gott, wer Christus 'für mich' sei.“ Herder Korrespondenz 2002:11 mit Verweis auf Jean-Marie Donégani und Allain Taillard. Vgl. Müller 2001b:36f. und Bünker 2002c:243f.

Die in der Rezeption des Briefes zutage tretende Vagheit hinsichtlich der institutionellen Konsequenzen für eine Kirche, 'die Gespräch wird', hängt maßgeblich von dem Ausfall der Konkretion der Orte und konkreten Gesprächsgemeinschaften ab, die jedes Gespräch konstituieren.²⁷⁷ Anstatt konkrete Gesprächsgemeinschaften zu benennen, wird in der allgemein bleibenden Gesprächsbetonung entweder von der Kirche oder von Christinnen und Christen gesprochen, deren z.B. soziale, kulturelle oder ökonomische Identitäten nicht als eigene Prägungsfaktoren für ein Gespräch gewürdigt werden. Hinter dieser kirchlich-christlichen Generalisierung der am Gespräch Beteiligten verbergen sich dann jedoch diejenigen inhaltlichen Problemstellungen, die sich durch eine lebensweltbezogene Pluralität der religiösen Wissenskonstruktionen zwischen konkreten Menschen ergeben würden. Mit der allgemeinen Chiffre 'Kirche' bleiben konkrete Gesprächspartner sowohl auf Seiten der Kirche als auch auf Seiten der Menschen und Gruppen außerhalb unsichtbar. Entsprechend treten Probleme einer pluralisierten, lebensweltbezogenen und insgesamt weniger kohärenten Wissenskonstruktion nicht auf.²⁷⁸

Zwar wird in der Rezeption von *Proposer la foi* die überkommene Haltung bloß katechetischer Wissenstradierung abgelehnt,²⁷⁹ die gewählte Alternative erscheint jedoch zu sehr als Ausdruck einer einfachen Vorstellung der Homogenität religiöser Erfahrungen in Kontexten generell-kirchlicher Gesprächsoffenheit. Die Idee vom Horizont der 'Einheit', der hinter den Texten der französischen Bischöfe ausgemacht wird, bleibt angesichts der erwartbaren Herausforderungen eine Wunschvorstellung ohne benennbares

²⁷⁷ Auch das 'Hören', die Bereitschaft der Kirche zur Wahrnehmung, stellt noch keinen 'Ort' der Kirche dar. Vgl. Müller 2001b:37.

²⁷⁸ Auch die Überlegungen Müllers über eine Kirche, die sich selbst als schwach, abhängig von anderen, unwissend oder suchend versteht, nehmen ihren Ausgang von einer generalisierten Vorstellung von Kirche. „Die Kirche stellt sich nicht mehr in dem Bewusstsein dar, eine vollkommene Gesellschaft zu sein, die sich selbst genügt. Vielmehr zeigt sie sich abhängig vom anderen und verletzlich. Ihr Ort ist das Hören, sie sucht im vielfachen Gemurmel der Christen die Bestätigung ihres eigenen Wesens.“ (Müller 2001b:37).

²⁷⁹ Vgl. Donégani 2002:61.

Fundament.²⁸⁰ Der Konfliktivität, sowohl der christlichen Botschaft nicht zuletzt in der Pluralität ihrer je nach Vertreter oder Vertreterin eigenen Prägungen als auch der von den pluralen außerkirchlichen Lebenswelten geformten Wissensbestände, wird nicht Rechnung getragen.

Die Unbestimmtheit der Orte evangelisierenden Gesprächs seitens der Kirche führt zu einer diffusen Vermischung von innerkirchlicher und außerkirchlicher Welt. Wenn Kirche 'Gespräch' ist, bleibt unbeantwortet, ob es um eine binnenkirchliche Selbstvergewisserung geht oder eher um eine dialogische Auseinandersetzung nach außen. Diese im Brief der französischen Bischöfe selbst angelegte Unklarheit wird in der Rezeption fortgeführt. Über weite Strecken erscheint Kirche als Selbstgespräch. Dabei stehen die Bischöfe den Katholiken gegenüber. Müller sieht mit dem französischen Brief einen Dialogbeginn der Bischöfe mit den Gläubigen gegeben, den sie als „Akt des Vertrauens“²⁸¹ würdigt. Die Erwartungshaltung für den Dialog wird allerdings sehr einseitig beschrieben. Die Bischöfe hoffen auf Gaben seitens der Katholiken, um eigenem Mangel abzuhelpfen. Im Zentrum steht das Interesse an der Kirche. Ihrer Zukunft gelten die Fragen, die von den Bischöfen an die Gläubigen gestellt werden.²⁸² Zwar wird in der Rezeption von *Proposer la foi* immer wieder auf die missionarische Dimension verwiesen, allerdings bleibt unklar, wie das binnenkirchliche Gespräch über die Grenzen der Kirche hinaus ausgedehnt werden soll.

2.5.4 Kirche ohne Gesellschaft

Der Bezug der Kirche zur Gesellschaft bleibt über weite Strecken auf die Kirche selbst bezogen. So werden gesellschaftliche Krisen und Umbrüche auch als innerkirchliche Krisen und Umbrüche wahrgenommen.²⁸³ Entsprechend wird nach neuen Wegen gesucht, innerkirchlich die Tradierungs-

²⁸⁰ „Der bleibende Horizont der französischen Texte, die zum Austausch und zur Fortführung der Suche ermutigen, ist die Einheit, von der *Lumen Gentium* spricht. Aber diese Einheit geht dem Dialog nicht voraus, sondern wird vom vorhergehenden Gespräch erwartet.“ (Müller 2001b:37).

²⁸¹ Müller 2001b:38 und vgl. auch Kiechle 2000:388.

²⁸² Vgl. Müller 2001b:38f.

²⁸³ Vgl. Müller 2001b:40.

krise zu überwinden und auf Fragen der Gläubigen neue Antworten zu suchen.²⁸⁴ „Wenn die Gründe, um zu leben und die eigene Zukunft aufzubauen, nicht mehr verlässlich sind, werden Christen dies auch als Aufforderung vernehmen, in ihrem Glauben in die Tiefe zu gehen.“²⁸⁵ Hier zeigt sich, dass auch in der Rezeption von *Proposer la foi* der Aspekt der Selbstevangelisierung gegenüber der Evangelisierung überwiegt. Auch dort, wo Fremde von außen am Gespräch der Kirche teilnehmen, geht es letztlich um binnenkirchliche Kommunikation. Eine Kirche als Gespräch, die sich nicht schon integralistisch als Teil des gesellschaftlichen Gesprächs behauptet,²⁸⁶ müsste Gespräch viel eher als gesellschaftliche Einmischung, als Gegenrede oder Widerspruch begreifen.²⁸⁷ Auffällig ist beispielsweise der nahezu vollständige Ausfall eines prophetischen Gesprächsverständnisses, was auf eine anhaltende Ekklesiozentrik des Entwurfs des Vorschlagens des Glaubens hinweist.

Oft ist in der Rezeption des Briefes von der Erwartungshaltung an die Kirche die Rede. Beim Blick auf die Subjekte der Erwartung stellt sich wiederum heraus, dass die außerkirchliche Gesellschaft nur insofern in den Blick genommen wird, als dass von ihr Fragen auch in den innerkirchlichen Bereich gedrängt, 'importiert' werden, die als Erwartungen der Gläubigen an die religiöse Wissenskompetenz ihrer religiösen Institution formuliert werden.²⁸⁸ Hier zeigt sich dann die Schwierigkeit, innerkirchlich zwischen Erwartenden und Christinnen und Christen zu unterscheiden. Kriterien

²⁸⁴ Vgl. Donégani 2002:57-63.

²⁸⁵ Müller 2001b:40.

²⁸⁶ Vgl. Feiter, der vor einer integralistischen „'Einheit' von Kirche und Welt“ (Feiter 2002:316) warnt.

²⁸⁷ Von den christlichen Gemeinden wird laut Giancarlo Collet nichts weniger verlangt als der „Mut zur 'kognitiven Minderheit', nämlich die Bereitschaft, an einer von den gängigen und herrschenden Wirklichkeitsdeutungen abweichenden Sinndeutung des Lebens festzuhalten und sie auch öffentlich zur Geltung zu bringen.“ (Collet 2001:158f.).

²⁸⁸ Müller übernimmt die Vorstellung von der Erwartung an die Kirche, „eingeführt zu werden in die christliche Erfahrung Gottes“ (Müller 2001b:41), belässt aber Unklarheit darüber, wer diese Menschen konkret sind, und wo ihr sozialer Bezugspunkt für die eigene religiöse Wissenskonstruktion liegt. Es scheint, als ob sie vor allem kirchendistanzierte Getaufte im Blick hat. Vgl. Müller 2001b:40f.

für eine solche binnenkirchliche Kompetenzzuschreibung werden nicht gegeben.

Wenn überhaupt ausdrücklich eine Kommunikationssituation zwischen Kirche und Nicht-Kirche beschrieben wird, dann stellen Müller und vor allem Donégani ihre Überlegungen in einen Kontext, den sie maßgeblich durch die Tatsache der Individualisierung und Pluralisierung gekennzeichnet sehen.²⁸⁹ Diese vor allem stark individualisierungstheoretische Annahme erleichtert die Wahrnehmung der Gesellschaft als eine Masse einzelner, atomisierter, suchender, um Sinn ringender Menschen.²⁹⁰ „Das Zentrum der modernen Gesellschaft ist die einigende Kraft des Individuums, denn es ist allein das Individuum, das aufgerufen ist, seinen vielfältigen Rollen, Plänen und Erfahrungen einen ganzheitlichen Sinn zu geben.“²⁹¹ Zwar wird gegenüber dem einzelnen Individuum seitens der Kirche das Hören und eine wache Aufmerksamkeit betont, allerdings zielt diese Wahrnehmungsbereitschaft viel deutlicher auf die Fragen und Erwartungen als auf mögliche außerkirchliche Antworten und schon vorliegende Sinnbestände.²⁹² Die hier deutlich werdende Ausblendung außerkirchlicher Sinngemeinschaften und ihrer eigenen Produktion religiösen Wissens führt im Blick auf die Kommunikationsstrategie der Kirche zu einer rein individualisierten Praxis des Vorschlagens mit der soziologisch wie theologisch²⁹³ zwangsläufigen

²⁸⁹ Vgl. Donégani 2001:225f. und 2002:53-55.

²⁹⁰ „Heute sind alle mit Sozialisierung befassten Institutionen (Familie, Schule, Kirche) von der Krise der Vermittlung betroffen. [...] Die Krise ist [...] nicht die des Glaubens selber, sondern des Zusammen-Glaubens“ (Donégani 2002:55).

²⁹¹ Donégani 2002:56.

²⁹² „Christen fragen zuallererst nach den Menschen, mit denen sie Zeiten und Räume teilen, sie hören ihre Fragen und bringen sie zu Gehör.“ (Müller 1999a:177 und vgl. ebd., 181) Christoph Demke plädiert mit Hinweis auf Leonardo Boffs Diktum von Gott, der früher als der Missionar komme, dafür, nicht nur die Fragen zu hören, sondern auch die religiösen, wissenskonstruktiven Beiträge der Menschen außerhalb der Kirche wahrzunehmen. (Vgl. Demke 2002:228f.).

²⁹³ Donégani beruft sich auf *Lumen Gentium* 14, um die Heilsnotwendigkeit der Kirchenzugehörigkeit für Menschen, denen der Glaube vorgeschlagen wurde, zu unterstreichen. Vgl. Donégani 2002:58.

Tendenz der Integration der Individuen in den einzig wahrgenommenen sozialen Plausibilisierungszusammenhang der kirchlichen Gemeinschaft.²⁹⁴

Wo schließlich dennoch explizite Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft reflektiert werden, wird verallgemeinernd von 'Gruppen' gesprochen, ohne konkretere Hinweise zu geben. Müller ordnet die Begegnungen mit gesellschaftlichen Gruppen der kirchlichen Arbeitsweise der Zusammenarbeit, 'partenariat', unter, indem sie die binnenkirchliche Selbstwahrnehmung gegenseitiger Angewiesenheit auf den außerkirchlichen Bereich ausdehnt. Dabei fällt auf, dass hier nicht mehr das Interesse an den Fragen der Anderen im Vordergrund steht, sondern das kirchliche Anliegen der Mitarbeit gesellschaftlicher Gruppen an kirchlichen Interessen.²⁹⁵

Eine markante Ausnahme hinsichtlich der Reflexionen über das Selbstverständnis der Kirche in der Gesellschaft findet sich bei Hadwig Müller in ihrer vom latein-amerikanischen Theologen Juan Luis Segundo beeinflussten Idee, Kirche als Risiko zu denken.²⁹⁶ Hier skizziert Müller das Bild einer Kirche, die sich nicht nur als Teil der Gesellschaft sieht, der sie eine bestimmte Botschaft vorschlagen will, sondern die eine Haltung für die Gesellschaft einnimmt, die über das Vorschlagen einer Botschaft hinaus geht, weil sie sich selbst als Zeichen der liebenden Zuwendung Gottes an die Welt versteht, und zwar so radikal, „dass sie vor der Hingabe des eigenen Lebens nicht zurückschreckt.“²⁹⁷ Der fundamentale Unterschied in der Ekklesiologie des Briefes der französischen Bischöfe einerseits und derjenigen Segundos andererseits, der in dem Verständnis des religiösen Wissens liegt, wird nicht vertieft. Während nämlich die Ekklesiologie des Briefes Kirche stärker als institutionellen Raum der (Binnen-)Kommunikation religiösen Wissens versteht, legt Segundos Ansatz eher nahe, die Existenzweise der

²⁹⁴ Donégani beginnt seinen Abschnitt über das Vorschlagen ohne Verzug mit einer Reflexion der Weisen der Zugehörigkeit zur Kirche. Vgl. Donégani 2002:57-61.

²⁹⁵ Vgl. Müller 2002a:45. Der evangelische sächsische Altbischof Christoph Demke regt für die deutsch-französischen Konsultationen an, die Rolle der Kirchen in der Zivilgesellschaft näher zu beleuchten. Vgl. Demke 2002:227f.

²⁹⁶ Vgl. Müller 2002a:40-42.

²⁹⁷ Müller 2002a:42. Müller greift hier die Frage nach der Organisationsgestalt von Kirche, die in so radikaler Weise missionarisch ist, auf, ohne eine Antwortperspektive zu geben. Vgl. Müller 2002a:42 und 50, Fußnote 52.

Kirche selbst als integralen Teil der Botschaft, als 'reales' Symbol, zu denken. Für eine missionarische Kommunikation bedeutet sein Ansatz eine erhebliche Radikalisierung des Risikos in der Auseinandersetzung mit der Gesellschaft. Die Rezeption von *Proposer la foi* lässt eine Bereitschaft zu solcher 'Entkirchlichung'²⁹⁸ nicht erkennen.

2.5.5 Begrenzte Reichweite

Das sich in der Rezeption des Briefes der französischen Bischöfe abzeichnende eigenständige Missionsverständnis birgt vielfältige innovative Potenziale für eine Erneuerung des Missionsverständnisses in Frankreich und Deutschland. So wird erstmals in der neueren Diskussion ein kommunikationstheoretisch fundiertes Verständnis des religiösen Wissens in den Vordergrund gestellt.²⁹⁹ Daran schließen sich erste Überlegungen für die Plausibilisierungsgemeinschaft Kirche an, die vor allem um das Konzept 'Kirche als Gespräch' kreisen. Allerdings zeigt sich hier auch eine Schwäche, die vor allem in dem Ausweichen vor konkreten gesellschaftlichen Verortungen und strukturellen Konsequenzen liegt.

Insgesamt verbleibt das in der Rezeption von *Proposer la foi* vorangetriebene Verständnis von Mission zu sehr in binnenkirchlichen Vorgängen. Auch die erhofften 'Früchte' lassen vor allem ekklesiozentrisch geprägte Denkweisen erblicken. So stellt die häufige Betonung der 'Einheit',³⁰⁰ des 'Vertrauens'³⁰¹, der 'Gemeinschaftlichkeit' oder 'Beziehung'³⁰² eher innerkirchliche Harmonisierungsziele dar, als dass sie eine missionarische Position bezieht. Hier bleibt die Rezeption letztlich innerhalb der vom Brief

²⁹⁸ „Missionarische Grenzüberschreitung lebt vom Wagnis der eigenen Entkirchlichung.“ (Bünker 2002b:17, vgl. 19-22).

²⁹⁹ Nicht alle am Dialog über *Proposer la foi* Beteiligten folgen der theologischen Interpretation Müllers. Dagens und Gagey sehen das 'Vorschlagen' nur als Form der Vermittlung des Glaubens, der selbst als fixiertes Wissensgerüst unangetastet bleibt. Vgl. Gagey 2001:134f. und Dagens 2001b:94f.

³⁰⁰ Vgl. zum Beispiel den Hinweis, „daß Mitglieder etwa der charismatischen Bewegung völlig natürlich mit der christlichen Arbeiterjugend über ihren Glauben ins Gespräch, ja ins Leben kommen.“ (Christ in der Gegenwart 2000:139).

³⁰¹ Vgl. Müller 2000b:291f., 2001a:10, 2001b:38, 2002:33f., 43f., Kiechle 2000:388.

³⁰² Vgl. Müller 2001b:37, 41, Müller 2002a:44f.

der Bischöfe vorgegebenen Ekklesiozentrik haften. Der spürbare 'Integralismus', der anders als im Brief selbst weniger in der Rückkehr zum fixierten religiösen Wissen, sondern in der Fixierung auf ein 'einheitsstiftendes', religiöses Wissen konstruierendes Gespräch liegt, verhindert so oder so eine missionarische, den pluralen Kontext nicht nur auf die abstrakte Glaubensvermittlung hin befragende, sondern in seinen Konflikten Stellung beziehende Perspektive.

Diese an den kirchlichen wie gesellschaftlichen Konflikten vorbeischaue oder sie durch eine deutliche Konzentration auf individualisierte Krisenbearbeitung vermeidende Haltung mag vielleicht auf kurze Distanz eine binnenkirchliche Harmonisierung erzielen oder eine bessere Atmosphäre schaffen, allerdings wird es ihr nicht gelingen, in den interesse- und konfliktgeladenen Krisensituationen der Gesellschaft (und der Kirche) ein sinnstiftendes religiöses Wissen zu positionieren. Das vorgeschlagene religiöse Wissen bleibt – um des kirchlichen Gesprächs willen – gesellschaftlich uneindeutig und weitgehend irrelevant.³⁰³

So wird auch eine Chance verpasst, christliches religiöses Wissen im Ausgang lebensweltorientierter Fragestellungen und Sinnherausforderungen neu zu formulieren. Solange die Brüche zwischen den Lebenswelten und Weltanschauungen der pluralisierten Gesellschaft nur auf der Ebene individualisierter und katechismusgerechter Fragestellungen (Was ist der Sinn des Lebens? Warum gibt es Leiden?)³⁰⁴ mit religiösem Wissen beantwortet werden, kann von einer echten Zuwendung der Kirche, von Christinnen und Christen zu den Lebenswelten ihrer Gesellschaft keine Rede sein.³⁰⁵

³⁰³ Zwar konstatiert Dagens gesellschaftliche Brüche, bezieht sie aber nur auf die Frage nach den neuen Bedingungen für die Erwartung des Evangeliums. Vgl. Dagens 2001b:94f.

³⁰⁴ Vgl. die Fragen, wie sie von Bischof Claude Dagens aufgegriffen werden: „Die elementare Grammatik der menschlichen Existenz steht nicht mehr selbstverständlich zur Verfügung. Jugendliche stellen radikale Fragen: 'Warum sollen wir leben? Warum sich nicht gleich den Tod geben? Warum soll man das Leben lieben, wenn es dermaßen hart ist? Wo können wir Unterstützung finden, um im Leben voranzukommen? Wie können wir Gut und Böse unterscheiden?'“ (Dagens 2001a:85).

³⁰⁵ Vgl. die bei Geneviève Médevielle vollständig im traditionellen christlichen Sprachspiel verhaftete und spirituell-individualistische Darstellung zentraler Elemente christ-

Auch der vielfach gelobte 'entschiedene Realitätssinn', der mit dem Projekt des Vorschlagens des Glaubens verbunden wird, kreist nicht um die Realität der Menschen außerhalb der Kirche, sondern um die veränderten „Bedingungen, unter denen christlicher Glaube empfangen und gelebt wird“³⁰⁶.

An dieser Stelle gerät die im Brief wie in der Rezeption vorgenommene undifferenzierte, voreilige und pauschalisierende Abkehr von den älteren französischen Modellen der Evangelisierung bzw. Mission in ein anderes Licht. Diese Modelle waren nicht einfach nur auf eine 'Rückeroberung' hin angelegt,³⁰⁷ sondern bargen sowohl gesellschaftlich wie kirchlich vielfache Konfliktlinien, die sich gerade dann entzündeten, wenn es um die Versuche ging, christliches religiöses Wissen in Verantwortung gegenüber konkreten, gesellschaftlich evozierten Sinnkonstruktionsherausforderungen zu formulieren.³⁰⁸ Die Rezeption des Briefes gelangt an dieser Stelle nicht über den Radius des institutionszentrierten, 'offiziellen' Missionsbewusstseins hinaus und teilt daher über weite Strecken noch dessen Scheu vor einer Kirche als Risiko.

Schließlich gilt auch für die Rezeption des Briefes – trotz der grundsätzlichen und weitgehenden theologischen Neubestimmungen insbesondere hinsichtlich der Abkehr von einem traditionsfixierten religiösen Wissens-

licher Erfahrung in Médevielle 2001:166-173 und die kritische Replik bei Wiedenhofer 2001:185f.

³⁰⁶ Dagens 2001a:84. Eine alternative Fortsetzung des Gedankens der realistischen Wahrnehmung der Situation unternimmt Tzscheetzsch, wenn er nicht die Fragen der Glaubensvermittlung, sondern die Herausforderungen des Glaubens für das Leben der Menschen in der heutigen gesellschaftlichen Realität in den Mittelpunkt stellt (Globalisierung, Mobilität, Migration, Digitalisierung und Biologisierung) und die kirchliche Verantwortung gegenüber den Verlierern dieser 'Megatrends' betont. Vgl. Tzscheetzsch 2002:71-74.

³⁰⁷ Vgl. Taillard 2001:195 und Kiechle 2000:390.

³⁰⁸ Vgl. Dagens 2001b:97f. und vgl. Gagey 2001:131-135. Gagey nimmt das Bild der Mauern der Kirche auf, das schon einmal in der französischen Debatte um Mission relevant wurde, nämlich in der Forderung des Pariser Kardinals Suhard, die trennenden Mauern zu dem der Kirche entfremdeten Proletariat niederzureißen. Gagey sorgt sich nun Jahrzehnte später, nach der Öffnung der Kirche zur Welt, um brüchig gewordene Mauern katholischer Gewissheiten und einer innerkatholischen Spaltung in verschiedene 'linke' und 'rechte' Parteiungen. Mit der Rezeption des Briefes der französischen Bischöfe konstatiert er einen Rückgang der innerkirchlichen Konflikte. (Vgl. ebd., 133f.).

verständnis – die Kritik an der Aushöhlung des Missionsbegriffs durch eine kaum hinterfragte Identifizierung von Evangelisierung und Selbstevangelisierung. Offensichtlich besitzt Selbstevangelisierung für die krisengeplagte religiöse Institution katholische Kirche³⁰⁹ weitaus mehr Charme als das riskante Missionsunternehmen Evangelisierung.³¹⁰

³⁰⁹ Vgl. die ökumenisch und gesellschaftlich engagierte Kritik aus protestantischer Sicht bei Tartier 2001:144f.

³¹⁰ Die Begriffe Mission und Evangelisierung verwende ich hier gleichbedeutend. Einen anderen Vorschlag macht Klaus Schäfer, der Mission als umfassenden Begriff der Sendung der Kirche sieht, und Evangelisation als eine spezifische Dimension der Mission betrachtet: „das Gespräch über den Glauben, die Weitergabe des Glaubens, das Zeugnis von Jesus Christus und von der Bedeutung des Evangeliums für das Leben der Menschen. Evangelisation, den Glauben an Christus in persönlicher Weise ins Gespräch bringen, so sage ich heute, ist das 'Herz' der Mission.“ (Schäfer 2001b:122). Eine solche 'Zentralstellung' der ausdrücklichen Christus-Verkündigung teile ich nicht, da sie meines Erachtens die Gefahr birgt, einen integralen Missionsbegriff zu unterlaufen, wie er aus dem Schreiben *Evangelii nuntiandi* Pauls VI. abgeleitet wurde.

V. 'Zeit zur Aussaat' – Zum Impuls der deutschen Bischöfe

1. 'Zeit zur Aussaat'. Missionarisch Kirche sein

Mit dem Dokument 'Zeit zur Aussaat'. *Missionarisch Kirche sein*¹ haben die deutschen Bischöfe am 26. November 2000 ein Schreiben mit missionarischem Anspruch vorgelegt. Es wurde unter Federführung der Pastoralkommission der Bischofskonferenz entwickelt. In seiner veröffentlichten Form wurden ihm zwei weitere Texte beigefügt, zum einen ein *Geleitwort*² des Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Karl Lehmann, und zum anderen der *Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland*³ von Bischof Joachim Wanke, Erfurt, der zugleich Vorsitzender der Pastoralkommission ist. Von dieser Kommission wurde als Arbeitshilfe⁴ nach der Veröffentlichung des Dokuments der Bischöfe noch eine Sammlung von Beispielen missionarischer Seelsorge erarbeitet, die von kirchlichen Bemühungen der „Zuwendung zu den Menschen [...] in denen das Evangelium wirksam ist“⁵ berichtet. Ein weiteres Schreiben der deutschen Bischöfe schloss sich 2003 unter dem Titel *Missionarisch Kirche sein. Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte*⁶ an.

Die einzelnen Texte von *Zeit zur Aussaat* sollen im Folgenden kurz vorgestellt werden, um dann nach ihrer wissenssoziologischen Kommentierung Rückfragen aus missionswissenschaftlicher Perspektive zu stellen.

¹ Die deutschen Bischöfe 2000.

² Lehmann 2000.

³ Wanke 2000b.

⁴ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2001a.

⁵ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2001a:4.

⁶ Die deutschen Bischöfe 2003a.

1.1 Das Geleitwort

Karl Lehmann macht zunächst auf die spürbare Neuentdeckung der Mission als „Grundwort kirchlichen Lebens“⁷ aufmerksam. Er stellt diese Entwicklung in den größeren Kontext der Rezeption des Schreibens von *Evangelii nuntiandi* von Paul VI., „das in seiner Aktualität kaum etwas eingebüßt hat“⁸, und konzentriert seinen Kern auf die Feststellung, dass zum Zeugnis des Lebens das Wort des Lebens hinzukommen müsse.⁹ Von hier aus spannt er den Rezeptionsbogen zeitlich bis zum Zweiten Vatikanum weiter zurück, indem er an das Dekret über den Laienapostolat *Apostolicam actuositatem* erinnert, welches für die Laien ebenfalls das Zeugnis des Wortes reklamiert habe¹⁰ und wie das ganze Konzil bis heute orientierend für die Pastoraltheologie in Deutschland sei. Konkret sieht er in *Zeit zur Aussaat* eine Umsetzung des Impulses von *Evangelii nuntiandi*.¹¹

Lehmann fasst drei Beobachtungen zusammen. Erstens sieht er die Sache des missionarischen Zeugnisses als eine Angelegenheit des gemeinsamen Priestertums aller Getauften, deren Auskunftsfähigkeit das Schreiben stärken wolle. Zweitens ruft er zu einer klaren, widerständigen und gegebenen Plausibilitäten nicht entsprechenden Profilierung des Christseins auf, da nur so Fragen angestoßen werden, „die das Zeugnis des Wortes provo-

⁷ Lehmann 2000:5.

⁸ Lehmann 2000:5.

⁹ Vgl. Lehmann 2000:5.

¹⁰ Lehmann bezieht sich auf *Apostolicam actuositatem* 6. Allerdings schwächt er den dortigen Text ab, wenn er nur teilweise zitiert, dass „nicht nur im Zeugnis des Lebens [*Apostolicam actuositatem* 6], sondern gleichermaßen auch im Zeugnis des Wortes das Apostolat seine Kraft entfaltet“ (Lehmann 2000:5). *Apostolicam actuositatem* lautet deutlicher: „Dennoch besteht dieses Apostolat nicht nur im Zeugnis des Lebens. Ein wahrer Apostel sucht nach Gelegenheiten, Christus auch mit seinem Wort zu verkünden, sei es den Nichtgläubigen, um sie zum Glauben zu führen, sei es den Gläubigen, um sie zu unterweisen, zu stärken und sie zu einem einsatzfreudigen Leben zu erwecken“ (*Apostolicam actuositatem* 6).

¹¹ Auch Ottmar John, Referent der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz, macht auf den engen Zusammenhang mit *Evangelii nuntiandi* aufmerksam. „'Zeit zur Aussaat' ist eine ausdrückliche relecture von EN.“ (John 2002a:57, vgl. Tzscheetzsch 2002:69f. und Kehl 2002:335).

zieren.“¹² Drittens betont er die Einheit von *Communio* und *Missio* und weist auf die notwendige Stärkung der missionarischen Dimension in allen kirchlichen Handlungen hin.

Mit Blick auf den Brief von Bischof Wanke fügt er abschließend an, die ostdeutsche Realität als zukünftige pastorale Herausforderung für ganz Deutschland nüchtern¹³ anzunehmen und so Resignation und Mutlosigkeit zu begegnen.

1.1.a Wissenssoziologische Kommentierung

Für eine wissenssoziologische Kommentierung bietet sich das Schreiben Lehmanns gut an. Deutlich betont er die Rolle eines explizit formulierten religiösen Wissens. Ihm geht es vor allem um das Wortzeugnis und um die sprachliche Auskunftsfähigkeit. Allerdings soll diese Auskunftsfähigkeit nicht schon direkt der Kommunikation des religiösen Wissens nach außen dienen, sondern sie wird zunächst mit der Zielsetzung der Abgrenzung des eigenen Wissens vom Wissen außerhalb der christlichen Gemeinschaft verbunden.¹⁴ Es gelte, die außerkirchlich bestehenden Plausibilitäten gerade nicht zu bedienen, sondern durch den Widerspruch zu ihnen Interesse zu wecken. Profilierung des christlichen Zeugnisses dient also nach Lehmann nicht an erster Stelle der Darstellung der weltzugewandten Relevanz des eigenen religiösen Wissens durch Wort und Tat (Glaube als Zeugnis), sondern der Funktion der Aufmerksamkeitsgewinnung. In einem zweiten

¹² Lehmann 2000:6.

¹³ Vgl. Lehmann 2000:6. Kochanek stimmt der positiven Einschätzung des nüchternen Vorgehens Wankes zu. Sein Brief zeichne „sich durch Offenheit für die Menschen unserer Zeit und gleichzeitig durch Nüchternheit gegenüber den vielschichtigen gesellschaftlichen und kirchlichen Veränderungen aus.“ (Kochanek 2001:1).

¹⁴ Lehmann argumentiert hinsichtlich der Aufforderung zur Stärkung der Widerständigkeit des eigenen religiösen Wissens nicht mit dem diesem Wissen innewohnenden kritischen, widerständigen Potenzial, sondern allein mit Hinweisen für die Wissenskonstruktion und die Konstruktion der das Wissen unterhaltenden Gemeinschaft. „Zum missionarischen Kirchesein gehört ganz sicher der Mut zum eigenen, unverwechselbaren Profil. [...] Ohne ein Minimum an Bereitschaft, widerständig und anders zu sein gegen übliche Plausibilitäten, kann es schwerlich christlichen Glauben geben.“ (Lehmann 2000:5-6).

Schritt soll dann für das eigene religiöse Wissen und für den Beitritt zur eigenen Wissensgemeinschaft geworben werden. Deutlich wird hier das Bemühen, die Abgrenzung der eigenen Plausibilisierungsgemeinschaft gegenüber der außerkirchlichen Konkurrenz zu stärken. So stehen faktisch weniger die praktische Umsetzung und ebenso wenig die Kommunikation des eigenen religiösen Wissens im Vordergrund, sondern seine Absicherung durch Verbesserung der internen Gruppenkommunikation und durch die soziale Plausibilisierung mittels der abgrenzenden und ausgrenzenden Profilierung auf allen Ebenen der Institution.¹⁵

1.2 Das Schreiben

Das eigentliche Schreiben der deutschen Bischöfe besteht aus drei Teilen. Einer kurzen Darstellung der Sicht der missionarischen Situation¹⁶ folgt eine spirituelle Vergewisserung,¹⁷ bevor der größte Teil des Dokuments konkrete Wege missionarischer Verkündigung¹⁸ aufzeigt.

1.2.1 Missionarische Situation

Das Dokument setzt mit einer kurzen Erinnerung an die widersprüchliche Situation der Zeit ein, berichtet von der globalen Zerrissenheit durch Kriege und Ungerechtigkeit, stellt die europäische Aufgabe zum Aufbau einer neuen politischen und wirtschaftlichen Ordnung vor Augen und wendet den Blick der Leser und Leserinnen im vereinigten Deutschland auf „die Herausforderung durch die vielen Menschen, die für ihren Lebensentwurf

¹⁵ „Communio und Missio, Gemeinschaft und Sendung, sind immer zwei Seiten derselben Medaille.“ (Lehmann 2000:6). Lehmann lässt offen, wer oder was die Medaille ist. Die Rede von der „missionarischen Dimension der Kirche“ (Lehmann 2000:6) verstärkt den Verdacht, dass Kirche als Medaille verstanden wird, der Gemeinschaft und Sendung zugeordnet sind. Dabei wird verkannt, dass Mission nicht nur eine Dimension von Kirche ist, sondern nach *Ad gentes* ihr Wesen ausmacht.

¹⁶ Die deutschen Bischöfe 2000:7-11.

¹⁷ Die deutschen Bischöfe 2000:11-15.

¹⁸ Die deutschen Bischöfe 2000:15-34.

den Glauben an Gott nicht als notwendig erachten.¹⁹ Wenngleich die Situation in Ostdeutschland hervorgehoben wird, sehen die Bischöfe für ganz Deutschland die Tendenz, dass Menschen ihre Sinnkrisen außerhalb eines bestimmten Gottesglaubens und außerhalb der Kirche bearbeiten.²⁰ Religion werde vielfach im Sinne menschlicher Selbstermächtigung ohne Gott fabriziert.²¹ In dieser Situation der Suche, in der viele Menschen meinten, ohne Gott auskommen zu können, müssten sich die Christen herausgefordert sehen, „Gottes barmherziges Handeln in Jesus Christus glaubwürdig zu verkünden.“²²

Glaubenserneuerung und Glaubensvertiefung stellten die geeigneten Mittel dar, um „andere zur 'Weg-Gemeinschaft' im christlichen Gottesglauben einladen“²³ zu können.

Als Ansatzpunkt wird das anthropologisch konstante Bedürfnis nach Religion ausgemacht, das allerdings bislang nur in Form von privatisierter 'Bastel-Religiosität' gelebt werde. Angesichts dieser Situation erlebten die christlichen Kirchen eine Neuentdeckung des Missionsthemas im Sinne missionarischer Verkündigung, welches auch ihnen selbst helfe, Selbstzweifel und Resignation zu überwinden und zeitgemäße Glaubensantworten zu finden.²⁴

Die Autoren machen auf die Ähnlichkeit der Situation der ersten Christen aufmerksam und sehen vor allem in der 'neuen Nachdenklichkeit' und

¹⁹ Die deutschen Bischöfe 2000:7.

²⁰ Vgl. dazu auch John 2002a:62-64.

²¹ John greift dazu Überlegungen zu 'natürlicher Religiosität' oder 'natürlicher Religion' auf: „Das Evangelium trifft immer auf Menschen, die eine natürliche Sehnsucht nach Gott haben, natürliche Religion oder Religiosität. Diese reflektiert die Erkenntnistheorie und Anthropologie mit verschiedenen Begriffen: [...] Die unbestimmte Offenheit des so unendlichen Menschen zielt keineswegs von sich auf den personalen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Insofern kann man sagen, dass jeder Mensch eine natürliche Sehnsucht nach Gott hat, ohne von sich aus vom Ziel seines Sehnsens wissen zu können und eine Beziehung zu Gott herstellen zu können.“ (John 2002a:63 und vgl. Wanke 2002d:338).

²² Die deutschen Bischöfe 2000:8.

²³ Die deutschen Bischöfe 2000:8.

²⁴ Vgl. Kochanek 2001:2.

den besorgten existenziellen Fragen der Menschen einen Zugang für die christliche Glaubensantwort.

Als noch wichtiger für das missionarische Zeugnis wird aber die kommunikative Gesamtsituation gesehen, die sich in „einer pluralen, vieles nivellierenden und 'gleichgültig' machenden Gesellschaft“²⁵ darstelle. Gerade hier komme es auf das profilierte und widerständige Lebenszeugnis der Christen an; und zwar vor allem durch eine personalisierte Kommunikation nicht nur der Amtsträger, sondern auch der Laien in ihren eigenen Orten in Gesellschaft, Beruf und Familie.²⁶

Theologisch wird als Ermutigung eingeschoben, dass Gottes Spuren schon in den Lebensräumen vorhanden seien und nur noch mit der Botschaft des Evangeliums verbunden werden müssten.

Anschließend wird das Bild des Sämanns nach Mk 4, 3-9 als „Bild vom Wachsen und Reifen des Gottesreiches“²⁷ interpretiert. Hier geht es den Autoren um den Aspekt der Hoffnung auf Gottes Zutun zum Wachsen, wenn der Same erst einmal durch die Kirche ausgestreut worden sei. Aussaat und Wachstum werden aber nicht nur auf das Gottesreich bezogen, sondern auch auf die weltweite Kirche selbst, „in der sich die Reich-Gottes-Anwärter sammeln.“²⁸ Christus werde diese zur Fülle des Lebens führen. Diese Verheißung wird in ihrer dies- und jenseitigen Bedeutung zum „Kerninhalt christlicher Verkündigung“²⁹ erklärt. Dieser auf das Reich Gottes bezogenen Überlegung wird eine christologische Überlegung angeschlossen, in der das Lebensmodell Jesu als Lebensmodell für alle Menschen vorgestellt wird, was als inhaltliche Beschreibung des „Auftrags Jesu Christi: 'Geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern!' (Mt 28, 19)“³⁰ gelte.

²⁵ Die deutschen Bischöfe 2000:9.

²⁶ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:9.

²⁷ Die deutschen Bischöfe 2000:10.

²⁸ Die deutschen Bischöfe 2000:10.

²⁹ Die deutschen Bischöfe 2000:10.

³⁰ Die deutschen Bischöfe 2000:11.

1.2.1.a Wissenssoziologische Kommentierung

Die Darstellung der missionarischen Situation läuft auf die Feststellung des massiven Akzeptanzverlusts des christlichen religiösen Wissens und seiner plausibilisierenden Institution hinaus.³¹ Hier wird die Situationswahrnehmung deutlich konzentriert. Dabei geht es weniger um das Problem außerkirchlicher Wissenskonzurrenz als um die Behauptung von außerkirchlichen Wissenskrisen und unzulänglichen Versuchen individualisierter, privatisierter und pluralistischer Self-made-Konstruktionen religiösen Wissens. Angesichts dieser Situation wird für die Kirche eine Herausforderung zu missionarischer Kommunikation ausgemacht. Konkret werden jedoch lediglich binnenkirchliche Plausibilisierungsanstrengungen empfohlen, nämlich Glaubenserneuerung und Glaubensvertiefung.³² Von dieser binnenkirchlichen Vitalisierung des religiösen Wissens wird eine einladende Wirkung nach außen erwartet sowie eine Überwindung der Selbstzweifel und der Resignation nach innen. Eine spezifische Wissenskommunikation nach außen wird nicht vorgeschlagen.

Ähnlich wie im Geleitschreiben wird auch in *Zeit zur Aussaat* die Profilierung des Glaubenszeugnisses angeregt, ebenfalls mit der Begründung der notwendigen Abgrenzung von der pluralistischen Gesellschaft. Auch hier geht es den Autoren weniger um die Treue zu den Inhalten des religiösen Wissens als um das Erlangen von Aufmerksamkeit „im Zeitalter der Massenkommunikation“³³.

Während die Kritik an den außerkirchlichen Konstruktionen religiösen Wissens vor allem auf die Tatsachen der Privatisierung, der Self-made-Mentalitäten und der Bastelei, also auf die Umstände der Wissenskonstruktion abhebt, ist eine inhaltliche Auseinandersetzung nur anfanghaft erkennbar. Hier wird vor allem betont, dass das außerkirchliche religiöse Wissen ohne einen ausdrücklichen Bezug auf Gott auskomme. Die fehlende „Gottes-

³¹ Vgl. auch John 2002a:58-61, Entrich 2001:5-7. Entrich nennt vor allem die Minderheitensituation der Christen in Ostdeutschland, die Krise der Glaubensweitergabe in Westdeutschland, den Traditionsabbruch zwischen den Generationen, den Priester-mangel und die Strukturveränderungen in der Seelsorge, die sich daraus ableiteten.

³² Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:8.

³³ Die deutschen Bischöfe 2000:9.

frage“³⁴ stellt aus Sicht der deutschen Bischöfe das entscheidende Defizit dieses religiösen Wissens dar.³⁵ Von diesem Grundvorwurf ausgehend wird das fremde religiöse Wissen als falsche menschliche Selbstmächtigkeit, als Verzauberungsmethode, als bloße Befriedigung mit deutlichen Anklängen an Magie u.ä. negativ konnotiert.³⁶ Entsprechend findet sich in der Darstellung der 'missionarischen Situation' keinerlei Ansatz für eine inhaltliche Auseinandersetzung mit fremdem religiösem Wissen.³⁷

Die institutionelle Selbstbezüglichkeit der Mission in *Zeit zur Aussaat* zeigt sich auch noch in der Strategie der Personalisierung, mit der die hierarchisch-institutionelle Arbeitsteilung hinsichtlich der Zuständigkeit für das eigene religiöse Wissen aufrechterhalten wird. Während für die Amtsträger ein grundsätzlicher Auftrag zur Kommunikation religiösen Wissens gilt, wird er für die Laien auf deren 'eigene Orte' beschränkt.

Insgesamt fällt eine an den Inhalten des religiösen Wissens festzumachende Plausibilisierungspraxis kaum ins Gewicht, während Techniken sozialer Plausibilisierung im Vordergrund stehen. So wird am Schluss des Kapitels der 'Lohn' der Zugehörigkeit zur Plausibilisierungsgemeinschaft benannt: Jesus Christus werde die in der Kirche versammelten Anwärter des Reiches Gottes zur Fülle des Lebens führen.³⁸

³⁴ Die deutschen Bischöfe 2000:7.

³⁵ „Gleichzeitig ist zwar ein Bedürfnis nach Religion vorhanden, doch es verdunkelt sich das Bild Gottes. Wir treffen immer häufiger auf Menschen, die nicht nur in einem ausdrücklichen oder praktischen, sondern auch in einem 'religionsförmigen Atheismus' leben.“ (Die deutschen Bischöfe 2000:7).

³⁶ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:9. John differenziert in seinem Beitrag *Warum missionarisch Kirche sein?* etwas mehr und unterscheidet nicht-christliche 'verfasste Hochreligionen' und eine bloß religiös aufgeladene Konsumgesellschaft. Bei letzterer sieht John die „erste Aufgabe missionarischer Pastoral, den religiösen Schleier der Waren zu zerreißern und sie auf ihr menschliches Maß zurück zu stützen.“ (John 2002a:64 und vgl. John 2002a:63f.) Die deutschen Bischöfe gehen auf die Präsenz anderer institutionalisierter Religionen in Deutschland gar nicht ein.

³⁷ Vgl. die in dieser Hinsicht konstruktiveren Überlegungen Wankes an anderer Stelle zu einer „Ökumene' zwischen Religiösen und Nichtreligiösen“ (Wanke 2002d:334 und vgl. Wanke 2000c:199).

³⁸ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:10 und vgl. John 2002a:66f.

1.2.2 Spirituelle Vergewisserung

Der Abschnitt über missionarische Spiritualität benennt verschiedene christliche Einstellungen, aus denen heraus christliches Engagement gestaltet werde. Als Leitmotiv gilt wiederum das Bild des Sämanns, diesmal mit seiner Haltung des vertrauenden Säens, das auf das Wachsen durch Gottes Zutun setze.³⁹ Daraus wird die christliche Haltung abgelesen, den eigenen Glauben mit anderen teilen zu wollen, so dass der Glaube nicht mehr als private Angelegenheit, sondern als Sache der kirchlichen Gemeinschaft betrachtet wird. Der Begriff der 'Communio' steht im Mittelpunkt dieser Überlegung, die trinitätstheologisch und ekklesiologisch untermauert wird.⁴⁰ Kirche wird als Raum betrachtet, „in dem das geheimnisvolle Wachsen der Saat, des Wortes Gottes, für die Menschen sichtbar wird.“⁴¹

Wenngleich die Autoren auch die Unvollkommenheit der Christen ansprechen, so unterstreichen sie doch deren unaufgebbare Verpflichtung, den Glauben weltweit zu überliefern, als Ausdruck der Kirche als 'Zeichen und Werkzeug', wie es in *Lumen Gentium* 1 beschrieben wird.⁴²

Drei konkrete Haltungen werden im Folgenden beschrieben. Als Erstes benennen die Bischöfe die Haltung des 'demütigen Selbstbewusstseins'.⁴³ Diese Haltung wird in den Zusammenhang der Aufforderung Pauls VI. zu einer neuen Evangelisierung des Abendlandes gestellt.⁴⁴ Diese Evangelisierung brauche neben der Verkündigung das spürbare Bemühen der Christen, „dem Wort des Evangeliums im eigenen Leben zu entsprechen.“⁴⁵ Das de-

³⁹ Das Bild des Sämanns wird dabei nicht streng auf das Sämann-Gleichnis (Mt 13, 3-9, Mk 4, 3-9, Lk 8, 5-8, 8) bezogen, sondern auch auf dessen Deutung (Mt 13, 18-23, Mk 4, 14-20, Lk 8, 11-15). Außerdem wird das Bild vom Wachsen der Saat (Mk 4, 26-29) herangezogen. Auch andere Gleichnistexte werden als Texte über das Reich Gottes gelesen, so Mt 13, 44-46, Lk 15, 8-10.

⁴⁰ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:11f.

⁴¹ Die deutschen Bischöfe 2000:11.

⁴² „Mag auch die Scham über das eigene Versagen Christen belasten, so lautet der missionarische Auftrag Jesu, großzügig das Wort Gottes gegen alle äußeren und inneren Widerstände in der Welt 'auszusäen'.“ (Die deutschen Bischöfe 2000:12).

⁴³ Vgl. John 2002b:127-129.

⁴⁴ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:13 mit Verweis auf *Evangelii nuntiandi* Pauls VI.

⁴⁵ Die deutschen Bischöfe 2000:13.

mütige Selbstbewusstsein soll hier die Haltung des Wissens um die eigene Beschränktheit der Treue zum Evangelium beschreiben, die nicht von dem Auftrag, dieses trotzdem zu verkünden, abhalten dürfe. Dabei wird Verkündigung als

„mehr als Predigt und Katechese, mehr als Wissens- und Kenntnisvermittlung [beschrieben]. Sie geschieht in den unterschiedlichen Räumen des Lebens und sucht den Menschen dort auf, wo er zu Hause ist. Gott will das Heil aller Menschen und gibt seiner Kirche den missionarischen Auftrag, die Menschen aufzusuchen und ihnen mitzuteilen, dass sie von Gott geliebt und in sein Reich berufen sind.“⁴⁶

Dass dieser Verkündigungsauftrag unmittelbar auf das Wachsen der Kirche zielt, wird im Folgenden deutlich, wenn die Bischöfe die kirchlich-gemeindliche Aufgabe der Glaubensverkündigung in den Zusammenhang mit der Struktur der Kirche stellen, die sich aber letztlich als nicht organisierbar erweise. „Sie wächst im Heiligen Geist – oder sie stirbt.“⁴⁷

Unter dem Begriff der 'Gelassenheit' wird die zweite Haltung missionarischen Christseins verbucht.⁴⁸ Nach einem Einschub über das Begriffsverständnis von 'Spiritualität' wird Gelassenheit in der Fähigkeit gesehen, „in kritische Distanz zu allem zu treten, was man gemeinhin glaubt und lebt, was aber eine breitere und tiefere Sicht des Lebens zu behindern droht.“⁴⁹ Eine solche missionarische 'Souveränität', die auf das Wachsen durch Gottes Kraft setze, verlange auf Seiten des Verkündigenden Zeiten der Ruhe und des betenden Dialogs mit der Botschaft Jesu, um auf diese Weise den Abstand zur vereinnahmenden Umwelt zu wahren.⁵⁰

Die dritte Haltung wird als Haltung des 'Gebets' vorgestellt. An zentrale Stelle wird die Eucharistiefeyer gerückt, aus deren Gemeinschaft heraus es Menschen möglich werde, zum „Zeichen und Werkzeug des Heils“⁵¹ zu

⁴⁶ Die deutschen Bischöfe 2000:13f.

⁴⁷ Die deutschen Bischöfe 2000:14.

⁴⁸ Vgl. John 2002b:131f. und vgl. dazu auch die Überlegungen Wankes zu 'spielerischer Gelassenheit' und 'Ernsthaftigkeit' in: Wanke 2002c:248-251.

⁴⁹ Die deutschen Bischöfe 2000:14.

⁵⁰ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:15.

⁵¹ Die deutschen Bischöfe 2000:15 mit Bezug auf *Lumen Gentium* 1.

werden. Sammlung und Sendung werden damit als zusammengehörend verstanden.

1.2.2.a Wissenssoziologische Kommentierung

Der Spiritualitätsabschnitt setzt den wissenssoziologischen Befund aus der Situationsbeschreibung fort. Zentral ist die Abwehr einer privatisierten Konstruktion oder Unterhaltung religiösen Wissens. Dabei wird nicht reflektiert, dass Privatheit nicht mit einem reinen 'Für-sich-Individualismus' gleichgesetzt werden darf, sondern nur den veränderten sozialen Raum der Kommunikation religiösen Wissens beschreibt. Für die deutschen Bischöfe kommt es nicht auf die Auseinandersetzung mit den neuen Konstruktionsräumen religiösen Wissens an, sondern auf die Betonung der notwendigen Rückkehr in den Konstruktionsraum der Kirche. Religiöses Wissen soll immer zugleich kirchlich konstruiertes und verwaltetes Wissen sein.⁵² Die spirituellen Grundhaltungen untermauern jeweils Aspekte der sozialen Plausibilisierung des kirchlichen religiösen Wissens. Zwar wird betont, dass Verkündigung „in den unterschiedlichen Räumen des Lebens“⁵³ stattzufinden habe, allerdings gibt es keinen Hinweis auf eine konstruktive Einschätzung der mit diesen Lebenswelten verbundenen religiösen Wissenssysteme. Die Lebenswelten werden nur als Zielorte der Kommunikation des kirchlichen Wissens verstanden, nicht als Orte der inhaltlichen Auseinandersetzung.⁵⁴ Die binnenkirchliche Plausibilisierungsverstärkung bildet auch in den Abschnitten über 'Gelassenheit' und 'Gebet' das Zentrum des Interesses. So werden die Gläubigen zu einer Vitalisierung der Erfahrung großer Transzendenzen in der kognitiven Perspektive kirchlichen religiösen Wissens angehalten. Damit wird nicht nur die kognitive kritische Distanz zu den gesellschaftlichen Wissensmustern bewahrt, sondern zudem die Kohäsion in der kirchlichen Konversationsgemeinschaft erhöht. Der Bereich des Ge-

⁵² Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:12.

⁵³ Die deutschen Bischöfe 2000:13.

⁵⁴ Auch die Ermunterung zur „Großzügigkeit und [...] Glaubwürdigkeit“ (Die deutschen Bischöfe 2000:14) stellt keine Erlaubnis zu inhaltlichen Plausibilisierungsbemühungen in fremden Lebenswelten dar, sondern bloß die Bereitschaft zu pragmatischen Eingeständnissen gegenüber der Treue zum überlieferten eigenen Wissen.

betes wird auf die Eucharistiefeyer fokussiert, also denjenigen Bereich kirchlichen Betens, der den Vollzug von offizieller Kirchlichkeit am verbindlichsten repräsentiert.⁵⁵

1.2.3 Missionarische Verkündigung

Die Bischöfe orientieren sich in ihrem praktisch-pastoralen Hauptkapitel an *Evangelii nuntiandi* 21-24. Die darin erläuterten Elemente der Evangelisierung werden als Stufen des Heranreifens Erwachsener zum Christsein interpretiert, wobei es den Autoren vor allem um praktische Erwägungen in Unterscheidung von der gewohnten Praxis der Kindertaufe geht.⁵⁶

Die Evangelisierungselemente werden in *Zeit zur Aussaat* in Anlehnung an *Evangelii nuntiandi* wie folgt benannt: „das Zeugnis des Lebens und des Wortes, die Zustimmung des Herzens, der Eintritt in die Gemeinschaft der Glaubenden und die Feier der Sakramente sowie das Apostolat des Glaubens.“⁵⁷ Das Schreiben soll sich an dieser Schrittfolge orientieren, wobei der Bezug von Lebens- und Wortzeugnis in *Zeit zur Aussaat* modifiziert wird: „Das Zeugnis des Wortes, das zur Zustimmung des Herzens und damit zur Glaubenzustimmung führt, vermag seine Kraft nur zu entfalten, wenn es vom Zeugnis des Lebens mitgetragen wird.“⁵⁸ In der nachfolgenden Ausführung der einzelnen Schritte wird die Reihenfolge von Paul VI. eingehalten.

⁵⁵ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:14f.

⁵⁶ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:15f. mit Bezug auf das *Allgemeine Direktorium für die Katechese* (Kongregation für den Klerus 1997). Vgl. auch die Interpretation der Evangelisierungsschritte als „Stufen auf dem Glaubensweg“ (Die deutschen Bischöfe 2000:16 und vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2001b).

⁵⁷ Die deutschen Bischöfe 2000:16. Bei Paul VI. 1975:Nr.24 wird dieser Reihung noch das Element „Erneuerung der Menschheit“ („renovatio humanitatis“, AAS 1976:22) vorangestellt. Vgl. auch Paul VI. 1975:Nr.17-20, besonders Nr.18.

⁵⁸ Die deutschen Bischöfe 2000:16. Paul VI. war sich der Gefahr der überbewertenden Zentralstellung der Wortverkündigung bewusst, wenn er schrieb: „Diese Verkündigung – Kerygma, Predigt oder Katechese – nimmt in der Evangelisierung einen solchen Platz ein, daß sie oft mit ihr gleichbedeutend geworden ist, während sie tatsächlich nur einer ihrer Aspekte ist.“ (Paul VI. 1975:Nr.22, vgl. auch John 2002b:136-140).

Das Zeugnis des Lebens wird in drei Richtungen entfaltet. Zunächst wird das Lebenszeugnis einzelner Gläubiger benannt, das zu Nachfragen anderer Menschen führt. „Denn der erste Schritt zum Christwerden gründet in einer Erfahrung, Menschen kennen gelernt zu haben, die als überzeugte Christen gelebt haben.“⁵⁹ Dann wird die Kirche als Ort des Zeugnisses vorgestellt. Hier wird vor allem die Weise des Zusammenlebens unter Christen als Beispiel des Zeugnisses verstanden.⁶⁰ Schließlich wird unter typisch christlichen Lebensprägungen, die Eingang in die Kultur gefunden hätten und die als „indirekte Verkündigung“⁶¹ verstanden würden, die christliche Gastfreundschaft hervorgehoben als ein herausragender Weg, um Menschen zu Fragen nach dem christlichen Glauben zu bewegen.⁶²

Den größten Raum innerhalb des Kapitels nehmen die Darstellungen im Zusammenhang mit dem Zeugnis des Wortes ein. Einleitend werden die Schwierigkeiten des Wortzeugnisses angesichts eines intimisierten Gottesglaubens angeführt. Daher brauche die neue Evangelisierung auch besondere Formen und Räume. In ihnen müsse die ausdrückliche Verkündigung des Sohnes Gottes stattfinden, ohne welche jede Evangelisierung unwirksam sei.⁶³

⁵⁹ Die deutschen Bischöfe 2000:16.

⁶⁰ „An der Weise, wie Christen miteinander umgehen, sich Menschen öffnen, vermögen andere sie als Christen zu erkennen und dem Inhalt der christlichen Botschaft Glauben zu schenken.“ (Die deutschen Bischöfe 2000:17).

⁶¹ Die deutschen Bischöfe 2000:17.

⁶² „Leider bleibt es [...] nur bei einem appellativen Aufruf, ohne den Gemeinden Perspektiven aufzuzeigen, was dies spirituell, personell und strukturell für ihre Pastoral vor Ort bedeutet“ (Kochanek 2001:4). Kochanek nennt als mögliche Handlungsfelder „Ausländerpastoral, Fernstehendenpastoral, Dialog mit konfessionslosen und andersgläubigen Besuchern, Gästen bzw. Interessenten.“ (Kochanek 2001:4).

⁶³ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:18 mit Bezug auf Paul VI. 1975:Nr.22. Die deutschen Bischöfe zitieren hier Paul VI. abweichend von ihrer Arbeitshilfenübersetzung u.a. durch Einschub des Verkündigungsbegriffs, der in der in *Zeit zur Aussaat* angegebenen Übersetzung nicht vorkommt. Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:43. Im lateinischen Text lautet die Passage: „Nulla est vera evangelizatio, nisi nomen et doctrina, vita et promissiones, Regnum et mysterium Iesu Nazareni, Filii Dei, praedicantur.“ (AAS 1976:20).

Die Autoren stellen der zum Problem gewordenen Bereitschaft zum missionarischen Zeugnis, die vor allem durch die Tabuisierung des Religiösen, die negative Konnotation der Begriffe Mission, Evangelisierung, Re-Christianisierung, Re-Katholisierung und die Schwierigkeit der angemessenen Sprache erschwert worden sei und werde, die Ermutigung zum Wortzeugnis „in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche“⁶⁴ entgegen. Dieses Zeugnis bedürfe der Auskunftsfähigkeit der Christen und Christinnen, die in der heutigen Zeit Glaubensantworten geben müssten auf die Fragen nach Herkunft, Sinn und Ziel des menschlichen Lebens.

Verbunden mit der Auskunftsfähigkeit wird die Sprachfähigkeit⁶⁵ besonders „für die Verkündigung in und durch die Kirche“⁶⁶ hervorgehoben. Den Bischöfen liegt an einer Sprache, die „aus der Erfahrungswelt der Zuhörerinnen und Zuhörer“⁶⁷ stammt. Vor allem die Predigtsprache wird hier als Instrument missionarischer Verkündigung verstanden. Dabei lehnen die Autoren eine bloß verführungsreiche Sprache ab und unterstreichen die Notwendigkeit redlicher, sachlicher und verantwortlicher Rede.⁶⁸

Bei den Orten der Verkündigung wird an zentraler Stelle die Predigt in der sonntäglichen Eucharistiefeyer genannt.⁶⁹ Zu ihrer Ergänzung werden andere liturgische Formen vorgeschlagen. Dann folgen verschiedene religiöse Gesprächsgruppen (Bibelkreise u.a.), die Möglichkeiten zum Dialog als Mittel der Glaubensvertiefung böten. Die christlichen Familien werden als

⁶⁴ Die deutschen Bischöfe 2000:18. Das Schreiben spricht sowohl von der „ganzen Kirche“ als auch von „den christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“ (Die deutschen Bischöfe 2000:18) Vgl. zur Frage missionarischer Anstrengungen in der Ökumene Kochanek 2001:1 und vgl. dazu die (spätere) Selbstverpflichtung in der Charta Oecumenica in: KEK/CCEE 2001:1-3.

⁶⁵ Als Ursachen für die religiöse 'Sprachlosigkeit' vieler Christen und Christinnen werden einerseits eine frühere zu starke 'kirchenamtliche' Sprachkontrolle und Sprachmonopolisierung und andererseits eine Folge subjektivistischer und schwärmerischer Auswüchse genannt. Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:19.

⁶⁶ Die deutschen Bischöfe 2000:19.

⁶⁷ Die deutschen Bischöfe 2000:19.

⁶⁸ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:19f.

⁶⁹ Zum Verständnis der Mission im Kontext der Liturgie vgl. das pastorale Schreiben der deutschen Bischöfe *Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der Christlichen Gemeinde* aus dem Jahr 2003, in: Die deutschen Bischöfe 2003c:13-15, 35f., 43 und 47.

Hauskirchen ebenfalls aufgefordert, 'Hausliturgien' als Orte der Glaubensverkündigung zu feiern.⁷⁰ Weitere Orte der Verkündigung des Glaubens und des Kontakts mit der Kirche seien die Gemeindekatechese („neben dem Gottesdienst die wichtigste Form der Verkündigung“⁷¹), der Religionsunterricht an den Schulen⁷² und schließlich die Medien. Ihre Bedeutung wird deutlich unterstrichen, ihre vielfältigen Formen und die Breite ihrer Möglichkeiten (zwischen direkter und indirekter Verkündigung) werden besprochen.⁷³

Als drittes Evangelisierungsmoment wird die 'Zustimmung des Herzens' behandelt, die als Zustimmung zur Wahrheit sowie als Zustimmung zu einem neuen Lebensprogramm und zu einer neuen Weltsicht gedeutet wird.⁷⁴ Nach der Erklärung über die Bedeutung der persönlichen Zustimmung zum Glauben wird dieser Vorgang innerhalb einer Verkündigungssituation verortet, der in Deutschland durch eine Wiederkehr des Religiösen in der säkularen Gesellschaft gekennzeichnet sei.⁷⁵ Hier gelte es seitens der Christinnen und Christen eine „engagierte Einladung, Jesus Christus als der Mitte unseres Glaubens die Zustimmung des Herzens zu geben“⁷⁶, aus-

⁷⁰ Die Bischöfe gehen hier von einer 'Hausliturgie' aus, „die an bestimmten Tagen und zu einer festgesetzten Stunde in einer ganzen Diözese gefeiert wird“ (Die deutschen Bischöfe 2000:20f.).

⁷¹ Die deutschen Bischöfe 2000:21. Die Erwachsenenkatechese wird als aktuelle Herausforderung bezeichnet.

⁷² Der Religionsunterricht wird als Ort der 'Erstverkündigung' interpretiert, der eine nachfolgende 'Basiskatechese' zu folgen habe. Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:21.

⁷³ Nur im Zusammenhang mit der Mediennutzung, die ausdrücklich mit Verweis auf *Evangelii nuntiandi* gefordert wird, kommt der Gedanke einer Verkündigung in ein außerkirchliches Umfeld vor. Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:21-23 mit leicht abweichender Übersetzung von Paul VI. 1975:Nr.45.

⁷⁴ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:23 mit Bezug auf Paul VI. 1975:Nr.23. Die deutschen Bischöfe zitieren aus Nr.23 mit Abweichung von der von ihnen angegebenen Quelle.

⁷⁵ Damit wird, so Kochanek, „Abschied genommen von einem traditionell allzu formalen und kollektiv geprägten Glauben: man war katholischer oder evangelischer Christ, weil alle Christen waren. [...] Dies geht nun auf Grund des gewandelten Verhältnisses von Kirche, Gemeinde und Gesellschaft – vielleicht Gott sei Dank – zu Ende.“ (Kochanek 2001:5).

⁷⁶ Die deutschen Bischöfe 2000:24.

zusprechen. Diese Einladung könne nur erfolgreich sein, wenn sie aus der persönlichen und kirchlichen Erfahrung selbst erwachse, die anderen Menschen in ihren biografischen 'Schlüsselereignissen' treffe und diese aus dem Evangelium zu deuten vermöge.⁷⁷

Wenngleich es letztlich Gottes Werk ist, die Herzen zu gewinnen, so bleibt die Kirche doch verpflichtet, Räume für die Annahme der Einladung Gottes zu gestalten.⁷⁸ Trotz der Unvollkommenheit der Christen sollen diese sich nicht ängstigen und das „Zeugnis des Wortes und der Tat“⁷⁹ mit eigener Herzenszustimmung „unverkrampt und freimütig“⁸⁰ ablegen.

Als Folge der Herzenszustimmung zum Glauben wird der 'Eintritt in die Glaubens-gemeinschaft' gesehen. Diese wird in Anlehnung an *Evangelii nuntiandi* 23 selbst als „Zeichen der Umwandlung, ein Zeichen des neuen Lebens“⁸¹ gewertet. Die Gemeinschaft sei zunächst die Kirche. Dann wird aber mit Blick auf die plurale Gesellschaft mit ihren vielgestaltigen Lebensentwürfen differenziert: „Es gibt deshalb einen missionarischen Sinn, neue 'Glaubensmilieus' zu entdecken und Biotopen gleich zu gestalten.“⁸² Diese Glaubensbiotope dienen der „Einübung, der Erprobung und Bewährung des christlichen Glaubensweges“⁸³. Vor allem der Gruppenaspekt ist den Bischöfen wichtig, weshalb sie die neuen Milieus mit Gruppenbildungsformen verbinden möchten, „die auf Solidarität, Selbsthilfe, Partizipation,

⁷⁷ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:24.

⁷⁸ Kochanek vertieft mit Blick auf die Herzensgewinnung durch Gott den Gedanken, dass jeder „'Machbarkeitswahn', als ob Mission, Evangelisierung, Glauben und Christ sein durch geschickte Methoden und Techniken, durch eine Vielzahl von aktivistischen Werbekampagnen und Reklamegags erreichbar seien“ (Kochanek 2001:5), ausgeschlossen werde.

⁷⁹ Die deutschen Bischöfe 2000:24.

⁸⁰ Die deutschen Bischöfe 2000:24.

⁸¹ Paul VI. 1975:Nr.23.

⁸² Die deutschen Bischöfe 2000:25.

⁸³ Die deutschen Bischöfe 2000:25. Die Bischöfe sehen sich zu der positiven Einschätzung der Glaubensbiotope nicht nur durch den Blick auf die gesellschaftliche Pluralität ermutigt, sondern auch durch eine entsprechende urkirchliche Tradition, die aber nicht weiter identifiziert wird.

Austausch und Vernetzung hin angelegt sind.“⁸⁴ Konkret werden schließlich christliche Gemeinschaften, Gemeinden und Bewegungen geistlichen Lebens genannt.⁸⁵

In einem weiteren Schritt wird die Zustimmung zur Gemeinschaft der Kirche mit dem Sakramentenempfang verbunden. Taufe, Firmung, Eucharistie werden als 'missionarisch kraftvoll' bezeichnet.⁸⁶

Nach diesen im engeren Sinne kirchlichen Gemeinschaftsformen werden auch Möglichkeiten für Menschen „am Rande des Christentums“⁸⁷ gesucht. Weil Gottes Geist auch in außerkirchlichen, gesellschaftlich engagierten Gruppen wehe, sei die missionarische Kirche aufgefordert, dortige etwaige Tendenzen zu einer christlichen Deutung ihrer Praxis zu fördern.

Anschließend werden Citypastoral, Bildungshäuser, liturgische Feiern und kirchen-musikalische Veranstaltungen ebenso wie das Angebot zur Beichte als Berührungspunkte der Kirche mit 'Zaungästen' aufgeführt.⁸⁸

Zum Abschluss werden vor allem ermutigende Gedanken für eine missionarische Pastoral der Sammlung und Sendung mitgeteilt. Die Jüngergemeinschaft sei „Abbild [...] der Kirche als Sakrament für die Welt“⁸⁹, die steigende Zahl der Erwachsenentaufen gelte als Hinweis auf eine Trendwende im

⁸⁴ Die deutschen Bischöfe 2000:25.

⁸⁵ Ausdrücklich wird hier vor einer Gettomentalität der Weltverneinung gewarnt, die sich durch eine innerkirchliche *Communio* der Gemeinschaften verhindern lasse und zur Verkündigung öffne. Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:25.

⁸⁶ Die missionarische Dimension der Sakramente wird zum einen in dem Empfang der sakramentalen Gnade und zum anderen in dem katechumenalen Weg der Vorbereitung Erwachsener gesehen. Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:26.

⁸⁷ Die deutschen Bischöfe 2000:26.

⁸⁸ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:27. Die Autoren verweisen auf das Schreiben der deutschen Bischöfe *Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche* (Die deutschen Bischöfe 1997). Im angeführten Abschnitt geht es um besondere „Zeiten und Orte der 'Feier des Sakramentes der Versöhnung'“. Insbesondere zu kirchlichen Festzeiten und in Klöstern oder zentralen Stadtkirchen sollten Beichtgelegenheiten ausgewiesen werden. In *Zeit zur Aussaat* wird nicht weiter geklärt, wie das Verhältnis von 'Zaungästen' zum Sakramentenempfang in der Feier der Rekonkiliation zu bestimmen ist.

⁸⁹ Die deutschen Bischöfe 2000:27.

Verhältnis der entchristlichten Bevölkerung zur Kirche,⁹⁰ und die Pfarreien und neuen seelsorglichen Kooperationsverbände sollten sich der missionarischen Dimension kirchlichen Handelns und kirchlicher Strukturen bewusst bleiben.⁹¹ Kategoriale Seelsorgsfelder werden schließlich als gute Beispiele aufgelistet.⁹²

Als Abschlussmoment des missionarischen Stufenmodells wird die 'Beteiligung am Apostolat' erörtert.⁹³ „Hier wiederholt sich gewissermaßen der Zirkel von Lebenszeugnis und Zeugnis des Wortes: Aus dem Eintritt in die Gemeinschaft der Kirche [...] resultiert erneut der Auftrag zum Apostolat.“⁹⁴ Die Bischöfe zeigen hier ein breiteres Apostolatsverständnis als es unter dem ersten Element ('Zeugnis des Lebens') erläutert wurde. Jetzt geht es ihnen auch um die Veränderung der 'Lebensbereiche', die Verantwortung für die 'gesellschaftliche Atmosphäre' und den Einsatz für „menschengerechte Verhältnisse“⁹⁵. Als konkrete Orte des Einsatzes werden die Pfarrei mit ihren Gliederungen sowie die Katechese und die Liturgie genannt. Das Pfarrleben gelte als Glaubenszeugnis von Jesus, „der gekommen ist, den Menschen zu dienen.“⁹⁶

Mit Blick auf die gesellschaftliche Dimension des Zeugnisses werden die Verbände und Dritte-Welt-Gruppen angeführt, die als „profilierter Minder-

⁹⁰ Hier wird mit Blick auf ostdeutsche Erfahrungen das Motiv der 'Klimaverbesserung' aufgeführt, nach dem eine größere Entfremdung von der Kirche auch eine Entfremdung von negativen Kirchnerfahrungen mit sich bringe. Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:27f. und vgl. auch Wanke 2000b:36.

⁹¹ Vgl. die Auflistung der Wortverbindungen mit 'missionarische/r' bei Collet 2004:8.

⁹² Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:28f.

⁹³ In Anlehnung an Paul VI. 1975:Nr.24 sprechen die Bischöfe von der „Verpflichtung der Christen 'zu neuem Apostolat'“ (Die deutschen Bischöfe 2000:29). *Evangelii nuntiandi* 24 formuliert dagegen keine Verpflichtung, sondern beschreibt das neue Apostolat als selbstverständliche Konsequenz aus der echten Evangelisierung.

⁹⁴ Die deutschen Bischöfe 2000:29. Kochanek fragt an dieser Stelle an, ob die Bischöfe das Schreiben *Evangelii nuntiandi* nicht zu eng auslegen. „Identifikation mit dem Evangelium führt nicht automatisch zu einer umfassenden Identifizierung mit der Kirche beziehungsweise Gemeinde und ihrem Glauben.“ (Kochanek 2001:4).

⁹⁵ Die deutschen Bischöfe 2000:29.

⁹⁶ Die deutschen Bischöfe 2000:29.

heiten⁹⁷ für christliche Werte einstünden. Auch die Rolle der Caritas für soziale Gerechtigkeit und Hilfsbereitschaft wird genannt, zumal hier (neben katholischen Schulen, dem Einsatz katholischer Lehrkräfte, dem christlichen Brauchtum und der Feier des Kirchenjahres)⁹⁸ auch eine Möglichkeit bestehe, den „Bruch zwischen Evangelium und Kultur“⁹⁹ zu überwinden. Die Bischöfe verstehen dabei Kultur als den „Raum, den das Evangelium prägen soll, in den es sich 'inkulturiert'.“¹⁰⁰

Nach einem Hinweis auf die missionarische Tätigkeit der Orden¹⁰¹ wird das stellvertretende Handeln der Christen und Christinnen im Lob Gottes und im Gebet für die Menschen als „grundlegende Form missionarischer Sendung“¹⁰² gewürdigt.¹⁰³

In einem zusammenfassenden Schlusskapitel wird in historischer Perspektive eine Veränderung der 'Gestalten des Christwerdens' beschrieben: nach der mittelalterlichen 'sozialen' und der reformatorisch geprägten 'pädagogischen' komme nun die Zeit der 'missionarisch-evangelisierenden' Gestalt der Glaubensweitergabe, einer Gestalt, die derjenigen der ersten christlichen Jahrhunderte sehr ähnlich sei.¹⁰⁴

⁹⁷ Die deutschen Bischöfe 2000:30.

⁹⁸ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:32.

⁹⁹ Paul VI. 1975:Nr.20 und vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:31.

¹⁰⁰ Die deutschen Bischöfe 2000:31. Das Schreiben fährt fort: „Das Evangelium fordert die Kultur einer Zeit heraus, bestätigt sie in dem, was wertvoll ist, korrigiert sie dort, wo sie inhuman zu werden droht.“ (Ebd.).

¹⁰¹ Der Hinweis auf die Orden wirkt etwas „angehängt“ (Kochanek 2001:6) und zu wenig ermutigend, um anstehende Schritte der Innovation und Veränderung zu beginnen. Vgl. ebd., 6f.

¹⁰² Die deutschen Bischöfe 2000:33.

¹⁰³ „Gerade diese Aussage eröffnet eine spirituelle und theologische Weite, die die Mission aus einer allzu oft verengten Perspektive von konkreten Erfolgen und Zahlen, von messbaren Ergebnissen befreit und in ihrer umfassenden Größe und theologischen Wirkung würdigt, als 'Missio Dei', als Handeln Gottes durch Jesus Christus in seinem Heiligen Geist.“ (Kochanek 2001:7).

¹⁰⁴ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:33f. und Wanke 2001:16. Diese Einteilung nutzt auch Bleistein 1998:404-407, der sie von Franz-Xaver Kaufmann 1979 übernimmt.

Das Kapitel schließt mit einem Hinweis darauf, dass auch andere Kirchen die Mission wiederentdeckten und dass in der Weltkirche Anstöße für eine missionarische Pastoral zu finden seien. In dieser größeren missionarischen Aufbruchsituation wolle *Zeit zur Aussaat* einen Gesprächsbeitrag darstellen.¹⁰⁵

1.2.3.a Wissenssoziologische Kommentierung

Auch das Praxiskapitel von *Zeit zur Aussaat* folgt der Logik der Glaubensweitergabe in einer institutionszentrierten Perspektive. Gerahmt wird der Abschnitt von Reflexionen über die Veränderung der sozialen Formen der Glaubensweitergabe und des Eintritts in die kirchliche Konversationsgemeinschaft (Krise der Kindertaufe, Erwachsenentaufen, Wandel von der pädagogischen zur missionarisch-evangelisierenden Glaubensweitergabe).¹⁰⁶

Die möglichst treue Tradierung des bestehenden religiösen Wissens und die Frage der Gestaltung des Eintritts in die Kirche machen dementsprechend die Schwerpunkte der bischöflichen Rezeption von *Evangelii nuntiandi* aus. Schon das Zeugnis des Lebens wird überwiegend als innerkirchliches Zeugnis vorgestellt. Das folgende Wortzeugnis wird nahezu ausschließlich in klassischen Verkündigungssituationen verortet. Damit wird das religiöse Wissen überwiegend in seiner eigenen Konstruktionsinstitution (wieder-)belebt. Verbunden mit der engen Koppelung religiösen Wissens an die religiöse Institution Kirche ist auch die Beschreibung alternativer kirchlicher Sozialformen, die vor allem den Charakter von Zugeständnis-

¹⁰⁵ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:34. Kochanek stellt den Prozesscharakter von *Zeit zur Aussaat* heraus. „Die deutschen Bischöfe wollen den Gläubigen eine Gesprächsanregung für ein aktuelles Thema vorlegen, aber kein abschließendes Dokument noch einen synodalen Beschluss. Insofern ist ein solches Vorgehen von der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) und besonders ihrer Pastorkommission zu begrüßen. Es geht um die Eröffnung eines Prozesses in Richtung Erneuerung missionarischer Pastoral in Deutschland.“ (Kochanek 2001:2).

¹⁰⁶ Die deutschen Bischöfe 2000:15f. und 33f. Vgl. auch den Beitrag Cronenbergs, der mit Bezug auf *Zeit zur Aussaat* vor allem die binnenkirchlich belebenden Wirkungen der Erwachsenentaufen in den Vordergrund rückt. Vgl. Cronenberg 2002.

sen an die Erfordernisse der Zeit aufweisen.¹⁰⁷ Dabei betonen die Bischöfe ausdrücklich die hohe Relevanz der Gruppe für die Plausibilisierung religiösen Wissens,¹⁰⁸ nicht ohne zugleich „das besondere Profil einer solchen Gruppe“¹⁰⁹ in Erinnerung zu rufen.

Die insgesamt institutionell-zentralistische Betonung der Kirche kennt neben den genannten 'Gruppen' noch weitere, der Kirche vorgelagerte Sozialformen, deren Nutzen allein von der Frage der Übernahme des religiösen Institutionswissens her beschrieben wird. So werden außerkirchliche, gesellschaftlich engagierte Gruppen nicht bezüglich ihres Engagements gewürdigt, sondern hinsichtlich der Möglichkeit, die Selbstdeutung ihrer Praxis mit den christlichen Wissensmustern zu gestalten. Auch die Kultur wird ausschließlich als Empfängerin christlichen Wissens gesehen, nicht aber als Trägerin verschiedener religiöser Wissensvorkommen.¹¹⁰

1.3 Der Brief

Den Abschluss des Gesamtdokuments der deutschen Bischöfe bildet der Brief Bischof Wankes „aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland“¹¹¹. Sein Grundtenor liegt im Werben für ein kirchliches Bewusstsein der „Überzeugung, neue Christen gewinnen zu können.“¹¹² Mission müsse zu einem hiesigen Thema und dürfe

¹⁰⁷ Die Bischöfe rekurrieren auf die Geschichte der Seelsorge, die Gruppenmodelle kennen würde. Konkret werden vor allem geistliche Gemeinschaften und Bewegungen genannt, nicht ohne ihre kirchliche Einbindung noch einmal zu unterstreichen. Insgesamt werden Gruppen aber nicht als Regelfall der Unterhaltung religiösen Wissens gesehen, sondern eher als Orte der (irgendwann abzuschließenden) Einübung und Erprobung. Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:25.

¹⁰⁸ „Aber es gilt auch kreativ zu werden, um an heutige Formen von Gruppenbildungen anzuknüpfen, besonders solche, die auf Solidarität, Selbsthilfe, Partizipation, Austausch und Vernetzung hin angelegt sind.“ (Die deutschen Bischöfe 2000:25).

¹⁰⁹ Die deutschen Bischöfe 2000:25.

¹¹⁰ Vgl. 31f. Letztlich dient die kognitive Christianisierung der Kultur im Sinne einer 'Vorfeldseelsorge' wiederum der Vorbereitung des Eintritts der Menschen in den Raum der religiösen Institution Kirche.

¹¹¹ Wanke 2000b:35-42.

¹¹² Wanke 2000b:35 und vgl. dazu die weniger resignative Einschätzung von Kehl 2002:336f.

nicht länger als Sache für ferne Kontinente betrachtet werden. Die traditionelle Praxis der „'Christenvermehrung'“¹¹³ durch die Kindertaufe genüge heute nicht mehr, um wirkliches, persönlich entschiedenes Christwerden zu erreichen. Wenngleich Bekehrung letztlich Sache Gottes sei, bleibe für die Kirche doch die Forderung Jesu, alle Menschen zu seinen Jüngern zu machen, bestehen.

Wanke plädiert für seine „Vision einer Kirche in Deutschland, die sich darauf einstellt, wieder neue Christen willkommen zu heißen.“¹¹⁴ Angesichts der breiten Entfremdung vieler Menschen von der Kirche macht er Anzeichen von Menschen aus, „die nach dem 'Eingang' fragen, der in die Kirche hineinführt.“¹¹⁵ Die Situation am Eingang der Kirche, zu der er auch die verschiedenen Weisen gesellschaftlicher Präsenz der Kirche zählt, möchte Wanke missionarisch gestalten, um damit auch die kirchliche Unsicherheit und Unzufriedenheit zu überwinden. Als Begriffserläuterungen nennt er: „'Mission' heißt für mich schlicht: Das weitersagen, was für mich selbst geistlicher Lebensreichtum geworden ist. Und 'Evangelisieren' meint: Dies auf die Quelle zurückführen, die diesen Reichtum immer neu speist: auf das Evangelium, letztlich auf Jesus Christus selbst und meine Lebensgemeinschaft mit ihm.“¹¹⁶

Als konkrete Herausforderungen für eine Praxis der missionarischen Einladung führt Wanke drei Aspekte auf.

Erstens beschreibt er die Selbstevangelisierung als Grundlage für eine authentisch-persönliche Zeugnisfähigkeit.¹¹⁷

Zweitens setzt er sich für eine deutliche Personalisierung¹¹⁸ des kirchlich-missionarischen Sprechens – häufig, selbstverständlich und demütig selbst-

¹¹³ Wanke 2000b:35 und vgl. ebd., 35f.

¹¹⁴ Wanke 2000b:36 und vgl. Kehl 2002:337f.

¹¹⁵ Wanke 2000b:36. „Menschen warten auf unser Lebenszeugnis. Sie warten darauf zu erfahren, was Jesus Christus für uns im Alltag unseres Lebens bedeutet.“ (Wanke 2000b:37).

¹¹⁶ Wanke 2000b:37.

¹¹⁷ Vgl. Wanke 2000b:38f.

¹¹⁸ Personalisierung betont Wanke vor allem hinsichtlich des Verdachts gegen die Kirche als Institution. Vgl. Wanke 2000b:39.

bewusst – ein.¹¹⁹ Dabei geht er von einer missionarischen Dynamik in menschlichen Beziehungen aus. „Wer einen anderen wirklich gern hat, wer ihm von Herzen gut sein will, der wird die rechte Art und Weise finden, ihn auch mit Gott und seiner Liebe in Berührung zu bringen. Und zwar 'ausdrücklich', denn unser Gott hat ein 'Gesicht' und einen Namen, den man anrufen kann.“¹²⁰

Drittens nimmt Wanke die Vision vom Reich Gottes für alle Menschen zum Horizont missionarischen Handelns.¹²¹ Die Kirche müsse alle Menschen willkommen heißen und dürfe – unberührt von der Frage der Zulassung zu den Sakramenten – „nicht kleinlich sein, wenn Gott selbst großzügig ist“¹²². Daher müssten neben den Pfarrgemeinden als Glaubensbiotopen auch weitere Lernfelder des Glaubens in der postmodernen Gesellschaft entwickelt werden. Wanke denkt insbesondere an Gottesdienstangebote zu Weihnachten und zu anderen besonderen Gelegenheiten.¹²³ Kirchliche Orte sollten als Orte „des Erbarmens, möglicher menschlicher 'Annahme', der mitmenschlichen Nähe bekannt sein.“¹²⁴

Abschließend lädt Wanke ein, ihm eine Rückmeldung auf seine Überlegungen oder konkrete Vorschläge zur Umsetzung mitzuteilen. Er schließt mit der Feststellung, dass eine Kirche, die nicht wachsen wolle, nicht akzeptabel sei.¹²⁵

¹¹⁹ Vgl. Wanke 2000b:39. Wanke stellt Pfarrgemeinden in der 'Dritten-Welt' und in Osteuropa als Beispiele solchen selbstverständlichen und unbefangenen Christseins dar. Vgl. Wanke 2000b:40.

¹²⁰ Wanke 2000b:40.

¹²¹ Vgl. dazu auch Wanke 2000c:197.

¹²² Wanke 2000b:40. „Auch unabhängig von der Frage nach der Zulassung zu den Sakramenten müssen die Menschen spüren: Wir sind in der Gemeinde willkommen. Zeichen des 'Willkommen-Seins' sind ja nicht nur die Sakramente. Der ganze Bereich der außersakramentalen Zeichen, die ja auch 'Gottesberührungen' sind, wird zunehmend an Bedeutung gewinnen.“ (Wanke 2000b:40).

¹²³ Vgl. Wanke 2000b:41.

¹²⁴ Wanke 2000b:41.

¹²⁵ Vgl. Wanke 2000b:42.

1.3.a Wissenssoziologische Kommentierung

Der Brief Wankes offenbart am klarsten das Hauptinteresse der kirchlichen Auseinandersetzung mit Mission in Deutschland. Ihm geht es um die 'Christenvermehrung', das Wachsen von Gemeinden und der Kirche. Die Rolle des religiösen Wissens erscheint dagegen nur als ein Nebenaspekt. Es wird selbst kaum problematisiert, sondern als gegeben und unstrittig vorausgesetzt. Mehr Aufmerksamkeit findet die Herausforderung der Beitrittsgestaltung zur religiösen Institution. Die Plausibilisierungsleistung 'am Eingang' wird kaum inhaltlich, dafür umso stärker sozial beschrieben. Im Vordergrund steht nach innen die Überwindung von kirchlicher Unsicherheit und Unzufriedenheit¹²⁶ und nach außen die Stärkung einer personal spezifizierten Einladung zum Eintritt in die Kirche.¹²⁷ Dabei wirbt Wanke für die Einrichtung spezieller innerinstitutioneller Kommunikationsgemeinschaften ('Biotope'), in denen kirchlich nur vage sozialisierte Menschen vorsichtig an die Inhalte religiösen Wissens herangeführt werden sollen.¹²⁸

In seiner Definition von Mission findet sich ein implizites Verständnis von religiösem Wissen. Wanke geht von 'geistlichen Erfahrungen' aus, die es weiterzusagen und biblisch-christologisch zu explizieren gelte. Allerdings bleiben seine Konkretionen in einem persönlich-biografischen und individuellen Rahmen.¹²⁹ Der Transfer von der individuellen Erfahrung in den Bereich der religiösen Institution wird von Wanke nicht ausdrücklich problematisiert. Eine wichtige Tendenz lässt sich jedoch darin ausmachen, dass Wanke die Kirche vor allem als Ort gelingender menschlicher Nähe und Zuwendung vorstellt. Welche institutionellen Konsequenzen eine solche Betonung der sozialen Plausibilisierungslast der Kirche mit sich bringen würde, deutet er an, wenn er auf 'Großzügigkeit' der bestehenden Kerngemeinden

¹²⁶ Wanke spricht von einer zur Mission unfähigen, verdrossenen und von Selbstzweifeln geplagten Kirche. Vgl. Wanke 2000b:37.

¹²⁷ Vgl. Wanke 2000b:38, 39.

¹²⁸ Vgl. Wanke 2000b:40f.

¹²⁹ „Persönliches interessiert immer! 'Wie hast du das gepackt?' 'Wie ist es dir damit ergangen?' [...] Wer die Höhen und Tiefen seines eigenen Lebens mit österlichen Augen ansehen und deuten kann, kann auch anderen helfen, die eigene Biographie in neuem Licht zu sehen.“ (Wanke 2000b:38).

gegenüber „den kirchlich nicht ganz 'Stubenreinen'“¹³⁰ setzt. Hier zeigt sich die Rückseite der ungeklärten inhaltlichen Plausibilisierung, die von der sozialen Ebene ausgehend beim religiösen Wissensvorrat mit Abstrichen arbeiten muss, solange als Vollform inhaltlicher Zustimmung immer noch die Übernahme des Sprachgebrauchs des vorgegebenen umfassenden religiösen Wissens angesehen wird.¹³¹

2. Missionswissenschaftliche Analyse

2.1 Das missionarische Selbstverständnis

2.1.1 Biblische Deutungsmodelle

Die deutschen Bischöfe nehmen in *Zeit zur Aussaat* häufig auf biblische Textstellen des Neuen Testaments Bezug. Im Vordergrund des Schreibens steht der bildorientierte Rückgriff auf das Sämann-Gleichnis und auf das Gleichnis vom Wachsen der Saat.¹³² Daneben werden Textstellen zur Charakterisierung des christlichen Lebensentwurfs, zur Demonstration christlicher Haltungen und zur Beschreibung christlicher oder kirchlicher Praxis genutzt.¹³³ Die Art und Weise des Rückgriffs auf Bibelstellen und der Ein-

¹³⁰ Wanke 2000b:40.

¹³¹ Der Ausschluss von den Sakramenten für die noch nicht 'Stubenreinen', 'Ungläubigen' und 'Halbgläubigen' zeigt die Demarkationslinie, die nun innerinstitutionell die Grenze zwischen Zugehörigkeit und Missionsfeld festlegt. Vgl. Wanke 2000b:40f.

¹³² Vgl. dazu John 2002b:122-124.

¹³³ Vgl. im Folgenden: Die deutschen Bischöfe: Seitenzahl – Bibelstelle(n) – Stichwort(e) daraus im Schreiben der Bischöfe – im Schreiben der Bischöfe intendierter Sachzusammenhang (ggf. Kommentierung) Abschnitt I: *Die Welt in der wir leben* Seite 8: Joh 14, 6 – Christus als Weg, Wahrheit, Leben – Christliches Glaubensmodell im Kontext orientierungsloser gesellschaftlicher Religiositätstendenzen Seite 10: Mk 4, 3-9 – Sämann, Saatverlust und 30-, 60-, 100-fache Frucht – „Es ist das Bild vom Wachsen und Reifen des Gottesreiches.“ (In der Deutung der Textstelle durch die Bischöfe wird der inhaltliche Einfluss eines späteren Gleichnisses deutlich, Mk 4, 26-29, das stärker den Aspekt des Vertrauens des Sämanns (säen, schlafen, aufstehen) und das geheimnisvolle Wachsen des Reiches beschreibt, während Mk 4, 3-9 eher hinsichtlich des erfolglos oder erfolgreich ausgesäten Samens interpretiert wird. Die Bezüge zum Themenkomplex Sämann-Saat-Wachstum pendeln in der Deutung der Bischöfe zwischen verschiedenen

bindung in den sachlichen Zusammenhang von *Zeit zur Aussaat* bergen in mehrfacher Hinsicht Auffälligkeiten.

Bezogen auf den inhaltlichen Zusammenhang stechen vor allem die Rückgriffe hinsichtlich des Sämänn-Aussaat-Samen-Wachsen-Komplexes (hier vor

Textstellen mit für sich genommen unterschiedlichen Themenbezügen.) Seite 10: Joh 10, 10 – Fülle des Lebens – Das Evangelium als Botschaft vom Leben diesseits und jenseits Seite 11: Röm 6, 5 – Gleichwerden mit Christus – das Lebensmodell Jesu als Lebensperspektive für die Menschen Seite 11: Mt 28, 19 – zu allen Völkern, Jünger machen, taufen – Auftrag Jesu zur Verbreitung des Lebensmodells Jesu Abschnitt II: *Die Hand, die aussät - missionarische Spiritualität* Seite 11: Mt 13, 44 – Schatz im Acker, Mt 13, 45f. – kostbare Perle, Lk 15, 8-10 – Frau, die Münze sucht – Entschiedenheit des missionarischen Christen (Sämänn) als „Haltung, die bereit ist, alles einzusetzen, ohne ängstlich oder halbherzig zu sein.“ Seite 11: Mk 4, 26-29 – Wachsen der Saat – Haltung des Vertrauens missionarischer Christen (Sämänn) Seite 12: Apg 2, 44 – Christliche Gemeinschaft; alle hatten alles gemeinsam – Glaube als geteiltes Gut aller in der kirchlichen Gemeinschaft, keine Privatisierung des Glaubens Seite 13: Mk 4, 1-20 – Sämänn-gleichnis und Deutung Jesu – Fragestellung nach dem Wie und Wo der Ausführung der „Berufung zur 'Aussaat'“ Seite 13: Lk 10, 42 – Maria und Martha, Maria hört Jesus zu – Frage nach dem Ort und der Zeit für das entscheidende christliche Tun („das eine Notwendige“) innerhalb einer sich ständig verändernden Welt Seite 15: Mt 18, 20 – Wo zwei oder drei – Gebet, insbesondere die Eucharistie als Quelle missionarischer Haltung Abschnitt III: *Wie die Saat aufgeht - Wege missionarischer Verkündigung* Seite 17: 1 Petr 3, 15 – Rede und Antwort stehen – Christliche Gastfreundschaft als Möglichkeit, die Fragen nach dem christlichen Glauben anzuregen Seite 18: Apg 4, 12 – Heil ist allein im Namen Christi – Notwendigkeit der expliziten Nennung Christi in der Verkündigung für wirkliche Evangelisierung Seite 19: 1 Petr 3, 15 – Rede und Antwort stehen – Frage nach der Auskunftsfähigkeit der Christen Seite 25: Hebr 12, 2 – Jesus als Urheber und Vollender des Glaubens – Zustimmung zu Jesus als Zustimmung zur Kirche, die Jesus bekennt Seite 27: Mt 9, 20ff. – Frau mit Blutungen, Saum berühren – Hinweis auf außerkirchliche aber kirchennahe oder glaubensnahe gesellschaftliche Gruppen, zu der eine missionarische Kirche Kontakt suchen muss Seite 27: Mt 28, 19f. – zu allen Völkern, Jünger machen, taufen, lehren – Sammlung um Christus und Sendung als österliche Dynamik der weltweiten Kirche Seite 29: Mt 12, 34 – der Mund spricht, wovon das Herz voll ist, Apg 4, 20 – nicht Schweigen können über Jesus – Beteiligung der neu in die Kirche Eingetretenen am Apostolat, Dynamik von Sammlung und Sendung Seite 29: 2 Kor 5, 20 – gesandt sein an Christi statt – Verantwortlichkeit der Christen in ihrem Lebensbereich für die gesellschaftliche Atmosphäre Seite 31: Mt 25, 31-46 – Hilfe für die Menschen als Hilfe für Christus – caritative Verpflichtung der Christen, Gemeinden und Verbände.

allem mit Bezug auf Mk 4, 1-20. 26-29), der als metaphorische Zentralquelle des ganzen Dokuments gelten kann, hervor. Außerdem wird der Auftrag Jesu an die Jünger am Schluss des Matthäus-Evangeliums (Mt 28, 19f.) und die Aufforderung des Ersten Petrusbriefes, Rede und Antwort zu stehen (1 Petr 3, 15), jeweils zweimal im eigentlichen Schreiben und einmal entweder bei Karl Lehmann (1 Petr 3, 15) oder bei Joachim Wanke (Mt 28, 19f.) genannt. Diese drei biblischen Stellen sollen kurz exegetisch untersucht und mit der jeweiligen Nutzungsweise durch die deutschen Bischöfe verglichen werden.

2.1.1.1 Mk 4, 1-20. 26-29

Schon der Titel des Schreibens *Zeit zur Aussaat* gibt eine Deutung vor, die von den zitierten biblischen Texten nicht abzuleiten ist. Das Aussaat-Motiv wird im Schreiben der Bischöfe mit verschiedenen Funktionen verbunden: Christen sind zur Aussaat berufen, dazu, den Glauben weiterzugeben. Christen säen das Wort Gottes aus.¹³⁴ Gott lässt den Samen wachsen. Das Reich Gottes ist die Frucht der Aussaat. Das Reich Gottes wächst, wie die Kirche wächst.¹³⁵

Rudolf Pesch benennt aus exegetischer Perspektive dagegen folgende Merkmale des Gleichnistextes in Mk 4, 1-9: Thema des Gleichnisses ist weder der Sämann oder seine innere Haltung noch das Saatgut oder das Wachstum, sondern „erzählt wird das unterschiedliche Geschick gleichzeitig gesäten Samens auf verschiedenem Boden“¹³⁶. Es „geht nicht so sehr um Mißerfolg und Erfolg als Sämann, es geht vielmehr um die ‚Fälle‘ des Samens“¹³⁷. Die vielfache Thematisierung des Hörens bei Mk 4, 1-34 legt eine allegorische Deutung des Gleichnisses nahe. Es „deutet die Situation des Erzählers und seiner Hörer.“¹³⁸ Damit stellt Pesch das Gleichnis als

¹³⁴ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:13.

¹³⁵ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:10f.

¹³⁶ Pesch 2001:229. „Der Sämann bleibt mit seiner Hoffnung am Rand der Geschichte“ (Ebd.).

¹³⁷ Pesch 2001:229.

¹³⁸ Pesch 2001:229.

„Gleichnis vom Hören“¹³⁹ dar.¹⁴⁰ Die Beteiligten sind Jesus als Sämner und die Jünger als guter Boden, denen „das Mysterium der Gottesherrschaft gegeben“¹⁴¹ ist. Mindestens für die Deutung des Gleichnisses, die Jesus als Lehrer seiner Jünger in den Mund gelegt wird (Mk 4, 13-20), kann als 'Sitz im Leben' eine missionarische Situation der Gemeinde (und zwar eine Situation der Konfrontation mit bleibendem Unverständnis und Unglauben) angenommen werden.¹⁴² Pesch lehnt allerdings auch hier eine Interpretation im Sinne eines Missionsaufrufes ab. Vielmehr gilt die Parabel Jesu als Trost bzw. als prophetisches Wort über den vorübergehenden oder nur geringen Erfolg der Gemeinde.¹⁴³ Positiv formuliert und theologisch zugespitzt resümiert Pesch: „Das Vertrauen in die Mission, *Gottes Werk*, soll erhalten und gestärkt werden.“¹⁴⁴ Mission wird allerdings nicht in erster Linie als Verkündigungshandeln der Christen und Christinnen oder der Gemeinde verstanden, sondern als Frucht-Bringen der christlichen Hörer und Hörerinnen des Wortes selbst. Nicht der Werbeerfolg für den christlichen Glauben und für die Kirche steht im Vordergrund des missionarischen Interesses und der missionarischen Ermutigung, sondern die Fruchtbarkeit der Reich Gottes-Wirklichkeit im Leben der Gemeinde und ihrer Mitglieder als Sache des Kampfes um den Glauben an die Reich Gottes-Wirklichkeit gegen Satan, Drangsal, Sorgen und Begierden. Diese Auseinandersetzung findet bei Mk 4, 10-12 auch innerhalb einer Hörerschaft statt, die selbst gespalten ist in die Gläubigen (denen es zu Hören gegeben ist) und die Ungläubigen (denen es nicht gegeben ist). Es ist letztlich Gottes Sache, bei welcher Hörerin oder bei welchem Hörer das Wort Aufnahme findet.¹⁴⁵ Sie selbst sind

¹³⁹ Pesch 2001:231.

¹⁴⁰ „The call to listen is the theme of the parable and not simply the preliminary act before teaching begins.“ (Painter 1997:78 und vgl. 77f.).

¹⁴¹ Pesch 2001:226 und vgl. Painter 1997:79-81.

¹⁴² Vgl. Pesch 2001:242-247. Painter sieht dagegen eher die Konfrontation zwischen Israel, das nicht höre, und den Jüngern, denen zu hören gegeben sei. Vgl. Painter 1997:80.

¹⁴³ Vgl. Pesch 2001:245 und vgl. Painter 1997:76, 82.

¹⁴⁴ Pesch 2001:245 und vgl. Kertelge 1994:46.

¹⁴⁵ Vgl. Pesch 2001:236-238. Gläubige und Ungläubige unterscheidet vor allem die Gabe Gottes selbst. Für die Gläubigen hält Pesch fest: „Von Gott gegeben (pass. div.) ist ihnen im Sehen und Hören mit den Augen und Ohren des Glaubens, im Glauben,

nicht die Säenden, sondern die Gesäten bzw. zugleich diejenigen, in die das Wort gesät wurde, die Frucht bringen, oder aber eben nicht. Für die Hörenden, die Frucht bringen, gilt, dass sie das Wort selber immer wieder hören, es aufnehmen, ihm Gültigkeit für das eigene Leben zumessen und es 'lieb haben'.¹⁴⁶ John Painter stellt die Antwort als Ausweis richtigen Hörens in den Vordergrund. Es sei klar, „response is crucial [...] Right hearing is attentive, committed, determined, obedient hearing which bears fruit.“¹⁴⁷ Wer 'richtig hört', ist der Boden und zugleich die Saat, die Frucht bringt: „der Gedanke, daß sie die von Gott Gesäten, seine Saat, sind, schlägt jetzt durch.“¹⁴⁸

Hinsichtlich der Frucht des Wortes vom Gottesreich widerspricht Pesch schon bezüglich der Ausgangsallegorie (Mk 4, 3-9) einer Deutung, die die vielfache und gesteigerte Fruchtbarkeit der Saat auf gutem Boden als Ausdruck unverhofften Erfolgs sehen möchte. Während in Mk 4, 5-6 und 7 jeweils das Missgeschick eines einzelnen Samenkorns beschrieben wird, wird die Saat auf gutem Boden im Plural dargestellt. In der Interpretation Peschs bringen verschiedene Körner auf gutem Boden selbstverständlich unterschiedliche, aber immer gute Frucht.¹⁴⁹ Weder das Gleichnis Jesu noch die ihm in den Mund gelegte Deutung lassen den Schluss zu, bei der Frucht des Samens handele es sich um die wachsende Kirche.¹⁵⁰

Auch in der Frage nach der genaueren Identifikation des Sämanns kann keine Berufung der Kirche zur Aussaat gefunden werden. Im Gleichnis ist vor dem Hintergrund der allegorischen Funktion des Textes *Christus* als Sämann zu verstehen. In der Deutung (V 14) wird ebenfalls nur vom Sämann gesprochen, der das Wort aussät. Es bleibt offen, wie weit es hier nur Chris-

das Verständnis der verborgen-geheimnisvollen Gottesherrschaft, die im Glauben verschlüsselt angesagt ist; denn den Jüngern ist von Jesus 'alles aufgeschlüsselt' (V 34), ihnen ist Jesus als Träger des göttlichen Wortes erschlossen, und sie erweisen sich als fruchtbarer Boden, auf dem der Same Frucht bringt.“ (Ebd., 238). Kertelge nutzt für die Hörenden auch den Erwählungsbegriff der „Berufenen“ (Kertelge 1994:47).

¹⁴⁶ Vgl. Pesch 2001:244f.

¹⁴⁷ Painter 1997:85 und vgl. 81f.

¹⁴⁸ Pesch 2001:245.

¹⁴⁹ Vgl. Pesch 2001:234.

¹⁵⁰ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:10, 14.

tus ist, der das Wort verkündigt, oder ob auch die frühchristliche missionarische Verkündigung des Logos angedeutet ist.¹⁵¹ Jedenfalls wird keine Aufforderung oder Ermutigung zur Aussaat ausgesprochen, sondern vielmehr dazu ermutigt, das Wort immer wieder zu hören und selbst als Samenkorn des Wortes Frucht zu tragen. Es geht primär um das Geschehen der fruchtbringenden Geltendmachung der Gottesherrschaft im eigenen Leben und nicht um die Ausbreitung der Botschaft. Den Vorrang des Lebenszeugnisses für die Gottesherrschaft durch diejenigen, denen das rechte Hören von Gott geschenkt ist, unterstreicht auch die 'esoterische' Situation der Gleichniserzählung und der Gleichnisdeutung.¹⁵²

Die Rolle des Sämanns bleibt im Gleichnis wie in der Deutung randständig. Betont wird das Geschick des Samens bzw. das Hören mit seinen Konsequenzen. Menschen, denen es gegeben ist zu hören, erscheinen schließlich selbst als Saatkörner, die vom Sämann ausgestreut werden, um gute Frucht zu bringen.

Im markinischen Gleichnis, das sich als nächstes mit der Sämann-Saat-Wachsen-Thematik befasst (Mk 4, 26-29), ändert sich die Randstellung des Sämanns. Hier liegt das Besondere darin, „daß das Verhältnis des Sämanns zum wunderbaren Wachstum der Saat mit bedacht wird; der Sämann bleibt nicht wie in VV 3-8 am Rand der Erzählung, sondern spielt eine Rolle bis zum Schluß.“¹⁵³

In ihrer Textnutzung unterstreichen die Bischöfe das Beispiel der Gelassenheit des Sämanns, der dem Wachsen der Saat ohne sein Zutun einfach nur vertrauensvoll zuschaut. Diese Haltung wird als Vorbild für die Christen unterstrichen. Sie sollen die eigenen Glaubenserfahrungen weitersagen ohne Angst, sie zu riskieren oder vergebens auf Frucht warten zu müssen.¹⁵⁴ Damit wird auch dieses Gleichnis in *Zeit zur Aussaat* als missionarische Ermutigung interpretiert. Nach Lesart des Dokuments wären Christen der Sämann und der weitergegebene Glaube wäre der Same. Dass die rei-

¹⁵¹ Vgl. Pesch 2001:243.

¹⁵² Vgl. die 'Weckruf-Funktion' in V 9 (Wer Ohren hat....) und den kleinen Jüngerkreis bei der Deutung des Gleichnisses (V 10). Vgl. Pesch 2001:235, 237 und Kertelge 1994:47.

¹⁵³ Pesch 2001:255, mit anderer Sichtweise vgl. Kertelge 1994:50.

¹⁵⁴ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:11.

fen Früchte schließlich die in der Kirche zu versammelnden Ernteergebnisse wären, würde sich bei einer solchen Deutung weiterführend nahe legen. Der exegetische Befund macht allerdings ein gänzlich anderes Thema des Gleichnisses aus, nämlich eine Darstellung des geheimnisvollen Wachstums des Reiches Gottes aus den Samen, die Christus gesät hat, und aus denen Christus nach einer bestimmten 'eschatologischen' Zeit wiederum ernten wird.¹⁵⁵ Damit kann das Gleichnis als Durchhaltetext gelten, mit dem die Zusage der Gottesherrschaft ebenso unterstrichen wird wie das Ende einer als Bedrängnis empfundenen Zeit durch Gericht und Ernte.¹⁵⁶ Wichtig ist in dieser exegetischen Kritik auch hier neben dem 'Rollentausch' bei der Rolle des Sämanns (Christus, nicht die Kirche) die Verortung der Christen und Christinnen *im Samen*. Die bemessene, aber unbekannte eschatologische Zeit ist die Bewährungszeit der Christen und Christinnen bzw. die Wachstumszeit der Früchte, die aus Gemeinden und Gläubigen als den Samen hervorgehen.¹⁵⁷

Das Stichwort der Ernte bringt einen Aspekt in das Aussaat-Themenfeld mit ein, der im Dokument der Bischöfe gar nicht vorkommt, nämlich die Frage nach dem theologischen Horizont der Mission. Die Themen des Gerichts oder der Rettung – wie auch immer im Einzelnen ausgeprägt und formuliert – hängen mit dem Verständnis von Mission zusammen. „Die Gerichtspredigt ist kein Fremdkörper in der Frohbotschaft Jesu; sie ist die notwendige Kehrseite des unbedingten Heilswillens Gottes, den Jesus verkündet.“¹⁵⁸ In jedem Fall wären dann auch in *Zeit zur Aussaat* die der Rettung widerstrebenden Elemente zu benennen. Die neutestamentliche Reflexion all dessen, was im Prozess des Hörens und des Verarbeitens des Gehörten passieren kann, wird von den Bischöfen in einer einseitigen, ungebrochen optimistischen Weise aufgenommen. Wenn überhaupt, dann wird in einem technisch verstandenen Sinn (Probleme bei der Glaubensweitergabe,

¹⁵⁵ Vgl. Pesch 2001:254-259.

¹⁵⁶ Vgl. Pesch 2001:259 und Painter 1997:76, 84.

¹⁵⁷ Vgl. auch Mt 13, 36-43. Hier ist die 'Rollenverteilung' innerhalb des Sämann-Bildes und seines Umfeldes noch differenzierter: Der Menschensohn ist der Sämann, die Welt ist der Acker, der gute Samen sind die Söhne des Reiches, das Unkraut sind die Söhne des Bösen (gesät vom Teufel) und das Ende der Welt samt Gericht ist die Ernte.

¹⁵⁸ Kertelge 1994:48.

Auskunfts-fähigkeit, religiöse Sprachfähigkeit) von Problemen der Mission gesprochen. Der 'Erfolg' wird entweder als Sache Gottes oder als pastoral-anthropologische, quasi automatische Selbstverständlichkeit der Schrittfolge bis zum Kircheneintritt und der Aufnahme einer apostolischen Funktion charakterisiert.

Die Sämann-Metaphorik bei Mk 4 ist weitaus drängender und herausfordernder. Die Christen und Christinnen, die das Wort glaubend aufnehmen konnten, waren Widerspruch, Niederlagen, Bedrängnis und Rückschlägen ausgesetzt. Dem Glauben an die Gottesherrschaft im eigenen Leben und im Leben der Gemeinde Geltung zu verschaffen, hat nicht nur Früchte getragen, sondern auch Verluste gebracht, Anklagen, Schmähungen und Beschimpfungen.

2.1.1.2 1 Petr 3, 13-17

Diese Situation der frühen christlichen Gemeinden steht im Mittelpunkt des Ersten Petrusbriefes,¹⁵⁹ der im Dokument *Zeit zur Aussaat* zweimal genannt wird und zudem auch noch einmal in der Einleitung von Karl Lehmann Erwähnung findet. Es handelt sich um die für missionstheologische Texte häufig herangezogene Stelle 1 Petr 3, 15. In seinem Geleitwort erinnert Lehmann an sie, indem er die Absicht des Schreibens darlegt, im Kontext der grundsätzlichen Bereitschaft aller Getauften zum missionarischen Zeugnis zu helfen, um „die Auskunfts-fähigkeit über das, was unsere Hoffnung trägt, zu stärken (vgl. 1 Petr 3, 15).“¹⁶⁰ Im Schreiben selbst wird unter den Punkten 'Zeugnis des Lebens' und 'Zeugnis des Wortes' je einmal auf diese Stelle verwiesen. Zuerst wird zur Haltung der Offenheit und Gastfreundschaft gegenüber Besuchern kirchlicher Einrichtungen aufgerufen, da eine freundliche Aufnahme Mut machen könne, „nach dem Grund der Hoffnung zu fragen, die die Christen beseelt (vgl. 1 Petr 3, 15). Verkündigung geschieht also wie von selbst, wenn Menschen nach dem Evangelium leben und handeln.“¹⁶¹ Im darauf folgenden Abschnitt wird der Aspekt der Auskunfts-fähigkeit der Christinnen und Christen themati-

¹⁵⁹ Vgl. Brox 1979:24-34.

¹⁶⁰ Lehmann 2000:5.

¹⁶¹ Die deutschen Bischöfe 2000:17.

siert. Es heißt: „Im Neuen Testament werden wir aufgefordert, stets bereit zu sein, einem jeden Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die uns erfüllt (vgl. 1 Petr 3, 15). Wir werden ermutigt, Auskunft zu geben und werden damit auch angefragt, ob wir auskunftsfähig sind.“¹⁶²

Norbert Brox stellt in seinem Kommentar zum Ersten Petrusbrief die Situation der adressierten frühen christlichen Gemeinden als alltägliche Konfliktlage dar: „Die Situation, an die der Verfasser mit Sicherheit denkt, ist die bis zur Feindschaft gesteigerte Entfremdung zwischen Nichtchristen und Christen aufgrund der verschiedenen Verhaltensweisen bzw. des neuen Lebensstils der Christen.“¹⁶³ Dabei ist diese Feindschaft nicht zuerst eine Feindschaft mit dem Staat und seinen Autoritäten oder Behörden,¹⁶⁴ sondern eine sich alltäglich, nachbarschaftlich und in Zeitgenossenschaft entwickelnde Entfremdungsfolge. Die Mitmenschen der Christen und Christinnen

„sind ‚verwundert‘ bzw. verärgert über die Aufkündigung des gemeinsamen Lebensstils durch die Christen ([1 Petr] 4, 4). Das ist nun ein Phänomen, das uns aus der Frühgeschichte des Christentums gut bekannt ist. Infolge ihrer kultischen, kulturellen, sozialen und moralischen Separation gerieten die Christen in eine Isolation (vgl. 4, 2-4), die leicht und oft zu Diskriminierung und zu den pogromartigen Übergriffen führte, welche man von den Verfolgungsmaßnahmen des Staates dann zu unterscheiden hat.“¹⁶⁵

In diese frühkirchliche Alltagssituation spricht der Erste Petrusbrief.¹⁶⁶ Sein maßgebliches Thema ist dabei das Leiden der frühen Christinnen und Christen als Konsequenz aus dem christlichen Lebenszeugnis in der Welt.

„Der Brief ist mit dem Thema ‚Leiden‘ [...] befaßt, um den Adressaten darin theologische (genauer: christologische) Orientierung und damit

¹⁶² Die deutschen Bischöfe 2000:19.

¹⁶³ Brox 1979:29 und vgl. Schweizer 1998:69.

¹⁶⁴ Vgl. Brox 1979:27-29.

¹⁶⁵ Brox 1979:30.

¹⁶⁶ Vgl. Brox 1979:30-33.

*die Bewältigungsmöglichkeit zu zeigen. 'Leiden' ist dabei jedenfalls der Begriff für negative Erfahrungen von Mißtrauen, Verdächtigung, Haß, Feindseligkeit, Aggression, die die Christen sich darum, weil sie Christen sind, von nichtchristlichen Zeitgenossen zuziehen.*¹⁶⁷

In diese Leidproblematik hinein will der Verfasser des Petrusbriefes die Hoffnung in den Gemeinden stark machen, ohne dabei das Leiden zu verringern. So selbstverständlich, wie es für ihn und die Erfahrung seiner Adressaten als Konsequenz aus dem christlichen Leben entspringt, so ist es eben als Ausweis des Glaubens selbst zu sehen und daher auch als Grund für die 'Seligsprechung' der Leidenden.¹⁶⁸

In diesem Kontext des eher schmähenden, anklagenden und beleidigenden Nachfragens¹⁶⁹ aus der Umwelt der Christinnen und Christen nach dem Grund ihres auffälligen Verhaltens, ihres Glaubens als Zeugnis,¹⁷⁰ steht dann die Aufforderung, bereit zu sein zur Antwort auf diese Frage. Weil sie vertrauen können, dass ihr Leiden als Fremdlinge in der Welt ihr eigentliches Glück kennzeichnet, darf ihre Hoffnung nicht verschwiegen werden.¹⁷¹ Brox verortet solches Nachfragen und Rechenschaft Geben im Kon-

¹⁶⁷ Brox 1979:24 und vgl. 34. Der Verfasser des ersten Petrusbriefes macht diese Leidenssituation als Grunderfahrung aller Gläubigen aus, wenn er festhält: „Dieselben Leiden werden von den Brüdern auf der ganzen Welt ertragen' (1 Petr 5, 9); es ist für den 1 Petr die Bedingung des Christseins schlechthin.“ (Brox 1979:31).

¹⁶⁸ „In einem Makarismus wird das Christenleiden auf nicht mehr überbietbare Weise qualifiziert. Es macht glücklich ('selig') (vgl. 1 Petr 4, 14). Das ist der Form nach kein Argument, sondern Zuspruch. Das zugehörige 'Argument' ist aber bekannt und durchzieht den ganzen Brief: Es ist der 'leidende Christus'.“ (Brox 1979:157 und vgl. 34, 156-159, vgl. auch Schweizer 1998:69f.).

¹⁶⁹ Brox stellt heraus, dass die Rechenschaftsforderung in 1 Petr 3, 15 nicht nur in der Situation (gerichtlicher) Anklage verstanden werden müsse. Ebenso sei sie auch in einer dialogisch-interessierten Begegnung denkbar. (Brox 1979:159f.).

¹⁷⁰ Vgl. Brox 1966. In diesem Buch stellt Brox das christliche Zeugnis nicht als eine additive Handlungsweise der Glaubenden neben anderen vor, sondern als Selbstverständnis des Glaubens an sich. Glaube ist Zeugnis!

¹⁷¹ Vgl. Brox 1979:156. „Die Christen sind letztlich unverwundbar (V 13); was sie erleben müssen, ist sogar ihr Glück (V 14); die Hoffnung 'in ihnen' darf nicht verschwiegen, sondern muß 'verantwortet' werden gegenüber jedem Fragesteller (V 15); durch ihr Verhalten müssen sie die Aggression gegen sich als Unrecht nachweisen (V 16); es gibt

text altkirchlicher Missionsvorgänge im Zusammenleben von Gläubigen mit ihren Mitmenschen

„als eine relativ regelmäßige Situation [...] Dies scheint [in 1 Petr 3, 15] gemeint zu sein. Von der Auffälligkeit der Christen und von möglichen Reaktionen darauf von seiten der Nichtchristen spricht der Brief dauernd: einerseits von einer für sie nachteiligen Auffälligkeit, die zu Aggressionen führt (z.B. 4, 4), und andererseits von einer sehr erwünschten, insofern sie als werbendes Zeugnis andere für den Glauben gewinnt (z.B. 1, 12; 3, 1f).“¹⁷²

Nach der Darstellung der Briefadressatensituation und der Eingrenzung der Nachfragesituation auf alltägliche Szenen kritischer Auseinandersetzung mit den frühen Christen und Christinnen wendet sich Brox der Beschreibung der geforderten Rechenschaftspraxis zu. „Die Rechenschaft über die Hoffnung ist hier jedem Christen zugetraut und keine Sache spezieller amtlicher oder 'fachlicher' Kompetenz.“¹⁷³ So wie jedem Getauften zugetraut wurde, im Alltag den christlichen Glauben leben zu können, so wurde eben auch zugetraut, diesen Glauben als Hoffnungsgrund des Handelns zu benennen. Diese Art der Bereitschaft zum expliziten Zeugnis im sozialen Nahraum wird vom Verfasser des Petrusbriefes um einige 'Ausführungsbestimmungen' ergänzt. Die Auskunft über die Hoffnung soll selbst zum Beleg dieser Hoffnung werden, indem sie konzilient und nicht aggressiv vorgetragen wird.¹⁷⁴ Vor einer voreiligen Hoffnung auf eine erfolgreiche

ein Leiden, über das man vor Gericht nicht unglücklich und verängstigt sein muß (V 17).“ (Brox 1979:156).

¹⁷² Brox 1979:160. Allerdings weist die Gesamtsituierung des Briefes bei Brox ein eindeutiges Übergewicht von 'Nachfrage-Situationen' in feindlich gestimmten Kommunikationszusammenhängen aus. Vgl. auch Schweizer 1998:71.

¹⁷³ Brox 1979:160. Brox unterstreicht noch einmal die bleibende Nähe von Christinnen und Christen zu den anderen Menschen. Ihre sozialen Kontakte wurden durch die Taufe nicht verändert. Vgl. ebd.

¹⁷⁴ „Daß damit nicht Tugend an sich, sondern der Stil des Umgangs mit den 'anderen' gemeint ist, zeigt die Absicht von V 16g, die wieder die Wirkung auf die Verleumder anvisiert. Über die Hoffnung ist (werbend) so zu sprechen, wie es dem irenischen Ethos von der Wehrlosigkeit und dem Vergeltungsverzicht im 1 Petr (2, 23; 3, 9) entspricht.“ (Brox 1979:160).

Bekehrungswirkung dieses Zeugnisses warnt Brox allerdings. Jedenfalls im Blick auf die Denunzianten der christlichen Gemeindemitglieder meint er: „Eine Bekehrung der Verleumder ist hier übrigens so wenig wie in 2, 15 erwartet.“¹⁷⁵ Die Bereitschaft zur Auskunft über den Glauben im Falle einer Nachfrage, so wird hier deutlich, ist dem Glauben und seinem Recht selbst geschuldet, nicht aber der Hoffnung auf Bekehrung anderer. Es geht darum, durch das eigene Leben Auskunft von Christus zu geben, 'Christus zu heiligen', damit

*„er auch denen, die ausserhalb leben, sichtbar und bemerkenswert werden kann. Fromme Propaganda wird die Gemeinde also nicht betreiben. Sie wird etwas viel einfacheres tun: Sie wird zwar ausgesprochenen und unausgesprochenen Fragen gegenüber nicht schweigen, aber auch nicht auf Methoden vertrauen, mit denen sich der Glaube verkaufen liesse. Sie weiss, dass nur Gott selbst überzeugen kann, dass sie ihm aber bezeugen darf und muss mit ihrem Glauben. Dass mitten in der Welt der sichtbaren Götter auf den unsichtbaren Gott gehofft wird (vgl. 1, 3, 21), das ist auffällig.“*¹⁷⁶

Die Möglichkeit der Bekehrung wird zwar nicht ausgeschlossen, aber Tenor des Briefes ist die theologische Würdigung des Leidens der Christinnen und Christen wegen ihres Glaubens, was sie 'selig' (genug) macht.

Die Rezeption von 1 Petr 3, 15 in *Zeit zur Aussaat* birgt bemerkenswerte Unterschiede gegenüber dem exegetischen Befund. Vor allem die isolierte Betrachtung der Aufforderung zur Bereitschaft, immer und gegenüber jedem Rechenschaft ('apologia') von der Hoffnung zu geben, irritiert durch ihre Verbindung mit einer optimistisch und leichtgängig scheinenden Einfachheit dieses Zeugnisses und besonders der Einschätzung, darin eine problemlose missionarische (i.S. von Bekehrungsabsicht) Situation herstellen zu können. Gerade die Koppelung der Gastfreundschaftsforderung mit dem Aspekt der Verkündigung liegt aber weit von der im Petrusbrief geschilderten Situation entfernt. Diese unterscheidet sich in dreifacher Weise

¹⁷⁵ Brox 1979:162.

¹⁷⁶ Schweizer 1998:70 und vgl. 71.

von der vorgestellten Situation in *Zeit zur Aussaat*. Während das zur Nachfrage reizende auffällige Leben der Christinnen und Christen innerhalb ihrer umgebenden Kultur stattfand, gehen die Bischöfe von einem christlichen Lebenszeugnis innerhalb kirchlicher Einrichtungen aus.¹⁷⁷ Dann unterschlagen sie den konfliktiven und leidträchtigen Charakter des christlichen Handelns, der gerade mit dem Widerspruch dagegen auch Nachfragen provoziert. Das Wortzeugnis wird nach den Beispielen der Bischöfe vor allem als Anknüpfung an kirchliche Praxis oder eine Erläuterung einer positiv gewerteten Erfahrung mit innerkirchlichem Lebensvollzug gegeben. Eine konfrontative und konfliktive Zeugnissituation wird nicht geschildert. Schließlich unterscheidet sich die Situation im Ersten Petrusbrief von der in *Zeit zur Aussaat* skizzierten auch dadurch, dass erstere sich auf alltägliche Glaubensrelevanz, die es je konkret zu erläutern gilt, bezieht, während letztere Situation vor allem die Auskunft über 'letzte Fragen der Menschheit' thematisiert.¹⁷⁸

2.1.1.3 Mt 28, 18-20

Für die neuere Missionsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert ist der Auftrag Jesu aus dem Matthäus-Evangelium wichtig geworden (Mt 28, 18ff.). Er wurde bis dahin nicht als sonderlich herausragender 'Missionsbefehl' mit unmittelbarem Anweisungscharakter für die Kirche interpretiert.¹⁷⁹

¹⁷⁷ „Die freundliche Aufnahme in unseren Gemeinden, Bildungshäusern und in vielen anderen kirchlichen Einrichtungen kann Besuchern und Besucherinnen Mut machen, nach dem Grund der Hoffnung zu fragen, die die Christen beseelt (vgl. 1 Petr 3, 15). Verkündigung geschieht also wie von selbst, wenn Menschen nach dem Evangelium leben und handeln.“ (Die deutschen Bischöfe 2000:17).

¹⁷⁸ „Woher kommen wir? Wohin gehen wir? Was gibt im Leben Grund, Halt und Richtung?“ (Die deutschen Bischöfe 2000:19).

¹⁷⁹ Norbert Brox gibt schon für die alte Kirche die Einschätzung an, dass der so genannte 'Missions-befehl' nur den Aposteln selbst gegolten habe und selbstverständlich als von ihnen erfüllt und abschließend ausgeführt verstanden wurde: „Die Szenerie von Mt 28, 16-20 oder Apg 1, 8 will doch eindeutig, daß die Elf die Adressaten des Missionsauftrags waren, niemand sonst. Man las wörtlich: Nicht die Nachwelt ist hier angeredet, nicht die jetzige Kirche. Die Bischöfe und Theologen des 2. bis 5. Jahrhunderts verstanden diesen Text nicht als an ihre Zeit gerichtet.“ (Brox 1982:194).

Die deutschen Bischöfe greifen zweimal auf den Text zurück. Sie stellen das 'Jünger machen' in den Vordergrund und beziehen es auf alle Völker und auf alle Menschen. Inhaltlich wird an die Verbreitung des Lebensmodells Jesu gedacht.¹⁸⁰ An anderer Stelle steht der Auftrag des Hingehens zu den Völkern im Kontext der Sammlung-Sendung-Ekklesiologie.¹⁸¹ Bischof Wanke zitiert den Text ohne Angabe der biblischen Belegstelle: „Macht alle Menschen zu meinen Jüngern!“, ruft der auferstandene Herr auch der Kirche unserer Tage zu. Und das ist durchaus programmatisch gemeint.“¹⁸² Wanke vertritt hier ein Missionsverständnis, das die Jüngerschaft als umfassende Zielvorstellung für alle Menschen beinhaltet. Ob eine kritische Exegese diese Interpretationen unterfüttern kann, ist im Folgenden zu fragen.

Joachim Gnilka stellt zum Aufbau dieses Jesuswortes eine dreiteilige Struktur heraus: Einem Vollmachtswort (Aorist) Jesu folgt ein Auftragswort (Imperativ 'macht zu Jüngern', gerahmt von der Partizipien 'hingehend' – 'taufend', 'lehrend'). Ein Verheißungswort schließt die Stelle und das Evangelium ab (Präsens, mit einleitendem 'und siehe').¹⁸³ Diese Worte am Schluss des Matthäus-Evangeliums werden in ihrem Endgültigkeitscharakter noch darin betont, dass mehrfach universalisierend ('alle') formuliert wird: 'alle Macht', 'alle Völker', 'alles zu befolgen lehren', 'alle Tage'.¹⁸⁴ Inhaltlich bleibt die Frage nach der Bestimmung der Adressatenschaft insofern uneindeutig, als dass weder unumstritten ist, ob die 'Völker' als Gegenbegriff zu Israel zu verstehen sind und ob der Völkerbegriff (als Rich-

¹⁸⁰ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:11.

¹⁸¹ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:27.

¹⁸² Wanke 2000b:36. Wanke entnimmt das Zitat aus der Einheitsübersetzung. Von 'allen Menschen' ist im griechischen Text keine Rede, sondern nur von Völkern. Vgl. Gnilka 2001:501.

¹⁸³ Vgl. Gnilka 2001:502 und vgl. Hagner 1995:882, 886.

¹⁸⁴ Vgl. Gnilka 2001:502. Auch die örtliche Inszenierung der Begegnung des Auferstandenen mit den elf Jüngern auf einem Berg (Mt 28, 16) wird als Zeichen der Endgültigkeit und Bedeutsamkeit der dort gemachten Aussagen verstanden, insofern der Berg bei Matthäus als Ort der Verklärung Jesu und als Ort der Versuchung, von dem aus ihm 'alle Reiche' der Welt angeboten wurden, ein herausragendes 'Setting' darstellt. Vgl. Davies 1993:206 und Hagner 1995:884, 886.

tungsanzeige: zu allen Völkern gehen) automatisch 'alle Menschen' (mit einer totalisierten, ausnahmslosen Jüngerschaftsperspektive) einschließt.¹⁸⁵ Donald A. Hagner begründet die Universalität der Mission mit dem Hinweis auf die universale Autorität Jesu (Mt 28, 18), dennoch sieht er darin noch keinen Auftrag zu einer totalen Erfassungsmission. „The reference to 'all nations' here, of course, cannot be understood as the collective conversion of national groups“¹⁸⁶.

Ob es bei Mt 28, 18ff. überhaupt um einen Auftrag zur Mission geht, wird im Sinne einer missionarischen Deutung des Textes als dessen Hauptanliegen abgelehnt.¹⁸⁷ Die Aufforderung zum Jüngermachen durch Taufe und Lehre hat nach Gnilka die „Schaffung von Gemeinden im Blickfeld, ihre Konsolidierung und die Gestaltung ihres Lebens, die dadurch geschieht, daß die Getauften immer besser mit der Lehre vertraut werden, nicht nur wissensmäßig, sondern auch in ihrer Lebenspraxis.“¹⁸⁸ Hubert Frankemöl-

¹⁸⁵ Die Jünger sollen zu allen Völkern gehen. Für den Prozess des Jünger-Machens mit Taufe und Belehrung wird kein weiteres Objekt genannt. Zur Frage der Bedeutung für Israel vgl. Gnilka 2001:508 und Frankemölle 1982:100-125. Die Einheitsübersetzung fügt in den Text 'alle Menschen' ein. Mit dieser 'freien Übersetzung' wird jedoch eine Textinterpretation eingebracht, die anders als der griechische Originaltext erstens den Auftrag Jesu hinsichtlich der Adressaten individualisiert und zweitens damit ein verabsolutierendes Verständnis missionarischen Handelns ausdrückt. Zu allen Völkern zu gehen unterscheidet sich insofern von der Adressierung an alle Menschen, als dass hier eine totalitäre Vision von allumfassender Jüngerschaft besteht, während dort eher der Aspekt der universalen Geltendmachung des Lebens unter dem Zeichen der Gotesherrschaft betont wird. Zwar soll unter allen Völkern die Christusjüngerschaft in Gemeinden gelebt werden (vgl. Gnilka 2001:511); eine Vorstellung, jeden einzelnen Menschen weltweit zum Jünger zu machen, lässt sich nicht aus dem griechischen Text herauslesen. Vgl. Hagner 1995:886f.

¹⁸⁶ Hagner 1995:887.

¹⁸⁷ Gnilka fragt, ob es sich bei dem Jesuswort um einen Gemeindeordnungs- oder um einen Missionstext handelt. Vgl. Gnilka 2001:503. Dabei geht er allerdings von einem Missionsverständnis aus, in dem er Mission mit Wortverkündigung identifiziert. Weniger exegetisch als von diesem Vorverständnis geprägt, hält er fest: „Der Auftrag ist – gleichsam über die Mission hinweg und auf dem Weg über sie vermittelt – auf den Bau der Kirche, die Schaffung von Gemeinden hin ausgerichtet. Die Konfrontation mit dem Wort des Evangeliums allein reicht nicht aus“ (Gnilka 2001:509).

¹⁸⁸ Gnilka 2001:509. Margaret Davies sieht in dem Auftrag zur Taufe zudem einen Hinweis auf die zur Norm gewordene Praxis, von der Beschneidung als Aufnahmevor-

le beschreibt den Matthäusschluss dagegen als Ausdruck einer sich schon selbstverständlich erlebenden heidenchristlichen Gemeinde.¹⁸⁹ Allerdings fährt er fort:

„Schlußfolgernd läßt sich abschließend zu diesem Punkt sagen, daß das MtEv primär missionarisch nach innen orientiert ist mit dem Ziel, das Selbstwertbewußtsein der Adressaten zu stärken bzw. zu verändern [...] Sekundär zielt das MtEv auf eine Außen-Orientierung der Adressaten, die – wenn sie die angezielte Identität akzeptieren – wie Jesus ipso facto mit diesem theologischen Anspruch werbend/missionarisch auf die Umwelt einwirken mußten. Genauer gesagt: Zwischen 'missio interna' und 'missio externa' besteht nicht ein zeitliches Nacheinander, sondern eine Wechselbeziehung, bei der das eine das andere voraussetzt und freisetzt. Wie die Adressatenfrage und die zentripetale bzw. zentrifugale Vorstellung sekundär waren, so ist auch der Aspekt des konkreten Gehens im MtEv von sekundärer Natur. Grundlegend für das Missionsverständnis des Mt in diesem weiteren Sinn des theologischen Anspruchs an die Umwelt ist die Einheit von sprachlichem und nichtsprachlichem Handeln Jesu und der Jünger.“¹⁹⁰

So wird auch bei Frankemölle zwar eine missionarische Dimension in Mt 28, 18ff. ausgemacht, allerdings nicht im Sinne einer primären Bedeutung des Textes oder gar im Sinne der Aufforderung zur kompletten Verkirklichung der 'Noch-nicht-Christen'.

2.1.2 Metaphorik des missionarischen Selbstverständnisses

2.1.2.1 Die Aussaat-Metapher

Der kurze exegetische Exkurs hat gezeigt, dass der Bibelstellengebrauch in *Zeit zur Aussaat* eine weitgehend 'unabhängige' Nutzung der im Neuen Tes-

aussetzung in die Gemeinde abzusehen. Somit wäre der Taufbefehl Ausdruck einer gemeindlichen Ordnungslegitimierung Vgl. Davies 1993:207.

¹⁸⁹ Vgl. Frankemölle 1982:116, vgl. 120 und Hagner 1995:887f.

¹⁹⁰ Frankemölle 1982:124f. und vgl. 113f. Vgl. zu einer rezeptionsgeschichtlichen Deutung der dreigliedrigen Taufformel als Ausdruck einer bestimmten Form des geforderten Lebenswandels Davies 1993:207f.

tament vorliegenden Gleichnisse darstellt.¹⁹¹ Nicht eine kritische Textrezeption steht im Vordergrund, sondern der Rückgriff auf bekannte bildliche Szenen, die einer Deutung unterworfen werden, die sich aus einer bestimmten gegenwärtigen Situationsbeschreibung oder Handlungsoption speist. Insofern skizzieren die Bibelverweise keine biblische Theologie, sondern das heutige Selbstverständnis der deutschen Bischöfe bzw. ihrer Wahrnehmung der Gegenwart sowie ihr Verständnis der Mission.

Folgende missionstheologische Umriss kristallisieren sich seitens der deutschen Bischöfe heraus:

Die Kirche bzw. die Christinnen und Christen sind im Alleinbesitz der Saat. Nur sie haben etwas Bedeutsames mitzuteilen. Daher fällt jedes dialogische Missionsverständnis von vornherein aus.¹⁹² Vielmehr werden diejenigen, die noch nicht zur Kirche gehören, als passiver Boden gesehen, der die Saat annehmen kann oder auch nicht. Insofern das Fruchtbringen als Sache Gottes verstanden wird, kann eine nähere Beschäftigung mit der Qualität des Samens (hier: dem religiösen Wissenskanon) ebenso ausfallen wie eine genauere Analyse des Bodens. Folglich ist es nur konsequent, den Samen mit der Verkündigung des Wortes Gottes gleichzusetzen. Diese 'Einbahnstraßenmission', deren koloniale Ursprünge spätestens seit dem Zweiten

¹⁹¹ Im Folgenden beziehe ich mich nur auf diejenigen Stellen, die von den Bischöfen im Zusammenhang mit der Sämann/Aussaat-Metaphorik genutzt werden. Die Exegese von Mt 28, 18ff. und 1 Petr 3, 15 greife ich als Deutungsmodelle nicht noch einmal eigens auf, da sie im Schreiben der deutschen Bischöfe keine so dominierende Bedeutung einnehmen.

¹⁹² Nur zweimal kommt in Zeit zur Aussaat der Begriff des Dialogs vor. Allerdings wird damit der ständige Dialog der Gläubigen mit der Botschaft Jesu bezeichnet. Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:14f. Daneben wird der Dialog als Kommunikationsform des Glaubens in binnenkirchlichen Gesprächsgruppen (Bibelkreise u.ä.) verortet. Außerdem wird der christliche Gott als 'Gott des Gesprächs' charakterisiert. Allerdings funktioniert die Mission nicht als Fortsetzung eines solchen Gesprächs zwischen Kirche und Welt. Vielmehr seien Christen berufen, „diesen 'Gott des Gesprächs' in die Welt hineinzutragen.“ (Die deutschen Bischöfe 2000:12).

Vatikanum als überwunden galten, kommt außerdem vollständig ohne das Bemühen um eine Inkulturation des Evangeliums aus.¹⁹³

2.1.2.2 Die Sämänn-Metapher

In *Zeit zur Aussaat* gilt der Sämänn als Kirche. Sie ist geübt, kraftvoll, ohne Anstrengung, wissend und zuversichtlich, großzügig und vertrauensvoll.¹⁹⁴ Diese Beschreibung des Sämänn ist abhängig von der Sicherheit über die Qualität des Samens und der göttlichen Unterstützung des Wachstums. Daher steht insbesondere im Blick auf die Saat im Sinne der Verkündigung des Wortes Gottes die Kirche als zur Verkündigung beauftragte Gemeinschaft im Mittelpunkt. Zur Gefahr einer patriarchalen Konnotation des Bildes vom säenden Mann, der über einen passiven Acker ausstreut,¹⁹⁵ kommt die Schwierigkeit, die Zentrierung der Mission auf die Wortverkündigung innerkirchlich mit dem Anspruch der Beteiligung aller Getauften an der Mission einerseits¹⁹⁶ und der kirchlichen Arbeitsteilung andererseits zu ver-

¹⁹³ Das Dokument spricht an einer Stelle von Inkulturation. Allerdings zeigt sich ein Begriffsverständnis, das weit abseits der missionswissenschaftlichen Reflexionen zur Inkulturation liegt. Während hier vor allem die Wechselwirkung von Evangelium und Kultur betont wird, behandelt *Zeit zur Aussaat* nur die einseitig kulturprägende Wirkung des Evangeliums ohne eine Neuerschließung des Evangeliums durch die Kultur zu sehen: „Kultur ist der Raum, den das Evangelium prägen soll, in den es sich ‚inkulturiert‘.“ (Die deutschen Bischöfe 2000:31 und vgl. zum Inkulturationsverständnis Collet 1991:394-407) Auch in der im Dokument angegebenen Belegstelle (Paul VI. 1975:Nr.19, tatsächlich zitiert wird allerdings aus Nr.20) wird die Umwandlung der Kulturen durch das Evangelium beschrieben. Nr.20 (in einer nicht zitierten Passage) eröffnet dagegen auch für die Kultur einen Raum positiver Bewertung im Sinne ihres notwendigen Beitrags für die Errichtung des Gottesreiches. Zwar hat Paul VI. 1975 nicht den heutigen Diskussionsstand zum Inkulturationsthema erfasst, allerdings reichen seine Überlegungen erheblich weiter als die reduzierenden Exzerpte in *Zeit zur Aussaat*.

¹⁹⁴ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:10.

¹⁹⁵ Vgl. die Überlegungen Hans-Joachim Sanders zur Frage der Gewalt in der Mission, in: Sander 2004.

¹⁹⁶ Vgl. Lehmann 2000:5 und Wanke 2000b:36.

binden.¹⁹⁷ Dieses Problem führt die Bischöfe letztlich zu einer primären Verortung des Wortzeugnisses in der Predigt (Eucharistiefeyer am Sonntag)¹⁹⁸ und in der Katechese¹⁹⁹, das heißt, dass sich mit dem Bild des Sämanns letztlich auch ein Vorrang einer autoritativ-lehramtlichen Verkündigung vor einer dialogisch-gleichberechtigten Verkündigung des Wortes Gottes ergibt. Andere Felder der Wortverkündigung stehen immer in enger Steuerung und Abhängigkeit von der primären Verkündigung durch die hierarchischen Amtsträger oder zumindest 'semi-amtliche' Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Verkündiger.²⁰⁰

2.1.2.3 Die Zeit-Metapher

Zeit zur Aussaat ist wann? Die Umdeutung des biblischen Sämanns Christus, dessen Aussaatzeit innerhalb eines eschatologisch geprägten Zeitverständnisses liegt, zur Kirche, die offenbar besondere Phasen der Aussaat kennt, hat deutliche Auswirkungen auf das Missionsverständnis. Innerhalb eines eschatologischen Rahmens ist die Zeit der Aussaat und des Wachsens der Früchte die Zeit bis zur Ernte, zur Wiederkehr Christi und zum endgültigen Durchbruch des Reiches Gottes. Die Zeit der Kirche ist als ganze die Zeit der Aussaat und des geheimnisvollen Wachsens der Frucht dieses Reiches. Die Rede von der Mission als „Grundwort kirchlichen Lebens“²⁰¹

¹⁹⁷ Wankes 'Standardbeispiel' einer personal identifizierbaren Kirche zeigt diese Problemstellung exakt an: „Das ist aber schön, *Herr Pfarrer*, dass die Kirche (!) einmal nach mir schaut!“ (Wanke 2000b:39).

¹⁹⁸ „Der wichtigste Ort der Verkündigung ist die Eucharistiefeyer am Sonntag.“ (Die deutschen Bischöfe 2000:20).

¹⁹⁹ „Die Katechese ist im Leben der Kirche neben dem Gottesdienst die wichtigste Form der Verkündigung.“ (Die deutschen Bischöfe 2000:21).

²⁰⁰ Die Predigt als Ort der Verkündigung wird ausschließlich als Verkündigung durch Priester verstanden. Erst in Ergänzung zu ihr kommen andere Vertiefungsfelder der Verkündigung in Frage. Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:20. Selbst die Hauskirche wird als Verkündigungsort zentral gesteuert: „Familiengebet als 'Hausliturgie', die an bestimmten Tagen und zu einer festgesetzten Stunde in einer ganzen Diözese gefeiert wird“ (Die deutschen Bischöfe 2000:21), und im Mediengebrauch werden Stundengebetrhythmen, Pfarrers- und Gemeindegewesternserien, Gottesdienstübertragungen und Ansprachen in den Vordergrund gestellt. Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:22.

²⁰¹ Lehmann 2000:5.

könnte in diese Richtung weisen. Allerdings tritt in der Bildnutzung der Bischöfe ein Zeitverständnis in den Vordergrund, das eher von der Annahme besonderer Phasen oder Zeiten (im Plural), von 'günstigen Gelegenheiten', der Mission ausgeht. Für die Gegenwart in Deutschland wird eine solche Zeit ausgemacht, die sich als Konsequenz der Entkirchlichung ergibt. Zum einen wird dadurch eine auslösende Notwendigkeit der Mission beschrieben²⁰² und zum anderen wird diese Zeit als für den Erfolg missionarischer Verkündigung günstig beurteilt.²⁰³ Kurz: die Zeit der Mission ist die Zeit der Verkirchlichung einer Gesellschaft und die Zeit bis zur verkirchlichten Gesellschaft. Die Beziehung der Mission zum Reich Gottes fließt nicht in die missionarische Zeitbestimmung der Bischöfe ein. Folglich ist es konsequent, wenn die das Dokument einleitende Beschreibung der 'Welt, in der wir leben' letztlich über die zum Reich Gottes in Widerspruch stehenden Fakten der Spannungen, Widersprüche, Zerrissenheit, des Elends, Hungers und Unfriedens hinweggeht.²⁰⁴

2.1.2.4 Die Frucht-Metapher

Die Bischöfe lassen keinen Zweifel an der Bestimmung der Frucht aus dem Samen des Sämanns. Es geht um die Gewinnung von „Menschen für die Nachfolge Jesu“²⁰⁵. Die Fruchtbarkeit des Glaubens zeigt sich in der „Zunahme von Taufbitten Erwachsener und Jugendlicher“²⁰⁶. Selbst, wo die Frucht des Gotteswortes als Reich Gottes benannt wird, folgt sogleich der Hinweis auf die Kirche, deren Wachstum weitgehend mit dem Wachstum

²⁰² Angesichts der religiösen Pluralisierung wird die wachsende Überzeugung in den Kirchen, „dass es derzeit eine neue Herausforderung zu missionarischer Verkündigung gibt“ (Die deutschen Bischöfe 2000:8), betont.

²⁰³ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:9.

²⁰⁴ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:7. Der Einsatz für eine bessere 'Atmosphäre' in der Gesellschaft als Ausdruck der apostolischen Lebensweise der neuen Christinnen und Christen kann angesichts der kleinräumigen und stark pfarrgemeindlichen Verortung nicht als ernsthafte missionarische Grundoption für das Reich Gottes angesichts der skizzierten weltweiten Herausforderungen gewertet werden, sondern er steht eher im Rang eines Appendix zur Mission Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:29-33.

²⁰⁵ Die deutschen Bischöfe 2000:13.

²⁰⁶ Die deutschen Bischöfe 2000:26.

des Reiches parallelisiert wird.²⁰⁷ Die Frucht der Mission ist im Sinne von *Zeit zur Aussaat* zuerst und vornehmlich die Kirche.²⁰⁸

2.2 Die Wahrnehmung der Umwelt der Kirche

2.2.1 Die Kontextwahrnehmung der Bischöfe

Das Schreiben der deutschen Bischöfe zeichnet sich hinsichtlich seiner Kontextdarstellung zuerst durch eine starke Vereinfachungs- und Verengungstendenz aus.²⁰⁹ Auffällig ist die zum Gesamttext hin irrelevant bleibende Übersicht über globale gesellschaftliche, politische, soziale, ökonomische und kulturelle Probleme, die schon im fünften Satz des Dokuments *Zeit zur Aussaat* in eine negative Einschätzung der religiösen Situation vor allem in Ostdeutschland mündet.²¹⁰ Hier deutet sich das kontextuelle Zentralproblem aus der Sicht der Bischöfe an, nämlich die Tendenz der Men-

²⁰⁷ „Es ist dieses Wissen um das Wachsen und Reifen der Frucht, das der Kirche die Zuversicht vermittelt, im Vertrauen auf Gottes Handeln das Samenkorn der Botschaft vom Reich Gottes unter die Menschen auszusäen. Mit dem Bild der Aussaat und des Wachsens beschreibt das Evangelium das verborgene, aber unaufhaltsame Wachsen des Gottesreiches. Damit ist zugleich der Weg der Kirche in der Geschichte beschrieben. Im Glauben an Gottes Verheißung und im Vertrauen auf Jesu Beistand sieht sie das Reich Gottes wachsen, auch in ihrer weltweiten Glaubensgemeinschaft, in der sich die Reich-Gottes-Anwärter sammeln.“ (Die deutschen Bischöfe 2000:10).

²⁰⁸ Vgl. dagegen die Überlegung zum 'Erfolg' als Name Gottes bei Ebertz. „Erfolg ist, so meine ich, einer der Namen Gottes – wenn auch nicht als Erfolg des Marktes oder der Politik. Es wird darum gehen müssen, den theologischen Eigensinn von Erfolg herauszuarbeiten und zur Grundlage der Evaluation von Seelsorge zu machen. In 'Zeiten der Aussaat' heißt Erfolg dann 'Ernte' oder 'gute Frucht'. Sie liegt auch in unserer Hand – wenn auch nicht allein.“ (Ebertz 2002:152f.).

²⁰⁹ „Im I. Teil – der Analyse der Welt und Gesellschaft wie der Situation der Kirche und Gemeinden – hätte man sich eine schärfere und genauere Zeitanalyse der deutschen Ortskirche gewünscht.“ (Kochanek 2001:3).

²¹⁰ Auch John überlässt in seinem Diskussionsbeitrag zur Begründung missionarischen Handelns die Themen der Armut, der Unterdrückung und Marginalisierung der Evangelisierung „in den armen Ländern des Südens“ (John 2002a:68). Am Ende seines Artikels formuliert er dann jedoch eine grundsätzliche theologische Kritik an der globalisierten Marktwirtschaft, die ihn sowohl zu missionspraktischen (missionarisches Engagement im Modus des Schenkens) wie missionsinhaltlichen Konsequenzen (Kri-

schen, in einer individualistischen Manier religiöse Wege außerhalb des christlichen Gottesglaubens und außerhalb der Kirche zu begehen.²¹¹ Dass Christen und Christinnen heute in der Minderheit sind, wird als erschreckende Wahrnehmung nach dem „Aufwachen aus einem bösen, schweren Traum“²¹² verstanden.²¹³ Die Religiosität der anderen Menschen wird ausschließlich negativ konnotiert. Sie gilt als Ausdruck menschlichen Unvermögens, die Spuren Gottes zu entdecken, als Verlust des Gottesglaubens insgesamt, als menschlich-selbstmächtiges, selbsttäuschendes und verblendetes Sinnproduzieren, als irrationale und unkritisch-emotionale Sinnbefriedigungspraxis in privater und beliebiger Form.²¹⁴ Hermann Kochanek ist daher in seiner Einschätzung zuzustimmen, dass die Passage über 'Die Welt, in der wir leben'²¹⁵ eher „eine Zustandsbeschreibung der deutschen Ortskirche aus einer binnenorientierten Sicht“²¹⁶ vorlegt.²¹⁷ Kochanek macht dies

tik am reduzierten Freiheitsverständnis der ökonomischen Ideologie) führt. Vgl. John 2002a:74f. und vgl. auch John 2001:51, 56f. und John 2002b:130f.

²¹¹ Vgl. John 2002a:59f.

²¹² Die deutschen Bischöfe 2000:7. Der Traum meint die Zeit der sozialistischen Herrschaft in der DDR.

²¹³ Die Bischöfe verwenden das Konzept der 'Minderheit' undifferenziert, insofern die Mehrheit der Deutschen noch immer offiziell christlich ist. Die Minderheitswahrnehmung rekuriert daher eher auch auf eine 'gefühlte' und von Zukunftsszenarien geformte Einschätzung, die sich von einer 'gefühlten' Mehrheitserinnerung herleitet. Zur Problematik des Minderheitskonzepts vgl. die differenzierteren Ausführungen bei John 2002a:59-62, der auf die verschiedenen Gefahren hinweist, die sich vom Minderheitskonzept ableiten lassen, nämlich die Gefahr des sektiererischen Rückzugs, der Verklärung der 'alten Verhältnisse' – „Patina-Utopie“ (John 2002a:61, vgl. auch John 2004:51) – und der Vorstellung der Restauration auf der Grundlage einer vorrangig ekklesiozentrischen Selbst- und Fremdwahrnehmung.

²¹⁴ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:7-9 und vgl. dazu die Kritik von Bünker 2002a:344-349.

²¹⁵ Überschrift des ersten Kapitels in: Die deutschen Bischöfe 2000.

²¹⁶ Kochanek 2001:3.

²¹⁷ Wanke formuliert einen ausdrücklichen Primat der Spiritualität vor einer exakten soziologischen Kontextwahrnehmung „für die Akzentuierung des 'Missionarischen' in unserer Kirche“ (Wanke 2001:21). Abgesehen von der Tendenz, eine 'blinde' Spiritualität hervorzuheben, kann auch ein echtes Interesse an den Menschen außerhalb der Kirche und an ihrer Lebensrealität nicht mehr behauptet werden.

insbesondere an der ausschließlich negativen Haltung gegenüber den religionsproduktiven Tendenzen in der Gesellschaft deutlich. „Eine stärkere Berücksichtigung religionssoziologischer Untersuchungen und Erkenntnisse – unter missionarischer Perspektive fokussiert – hätte der Erklärung gut getan und ihr eine größere Weite und Offenheit gegeben, sie zugleich aber auch praktischer und zielstrebigter ausfallen lassen.“²¹⁸ Hier macht er auch eine verlorene Chance aus, gesellschaftliche und religiöse Herausforderungen in ihrem Zusammenhang zu verstehen.

„Die Suche nach mehr Innerlichkeit und Ganzheitlichkeit, das wachsende Interesse an Esoterik und Mystik, die zunehmende Eigenverantwortung für die Umwelt und der Einsatz für eine universale Gerechtigkeit zeigen starke religionsproduktive Tendenzen in unserer Gesellschaft auf, die es konkret in Beziehung zu setzen gilt mit dem ureigenen Auftrag der Kirche, missionarisch zu sein.“²¹⁹

Auch John setzt sich mit der religiösen Produktivität auseinander, sieht aber darin keinen Anlass zu einer veränderten Auffassung von Verkündigung, sondern nur eine Bestätigung für die Beibehaltung kirchlich-tradierter Religion.²²⁰

Mit der nur defizitorientierten Wahrnehmung der religionsproduktiven Tendenzen außerhalb der Kirche verbinden sich zwei blinde Flecken in der Kontextanalyse der deutschen Bischöfe. Zum einen fällt eine Reflexion über die Ursachen der entinstitutionalisierten Konstruktion religiösen Wissens aus; damit verspielen die Bischöfe zugleich die Chance, selbstkritisch die

²¹⁸ Kochanek 2001:3.

²¹⁹ Kochanek 2001:3.

²²⁰ Die Verlagerung der Religion aus der Kirche in den Bereich der Privatwelt – bei John: „ins Belieben eines jeden Individuums“ (John 2001:57) – gilt für John nicht als relevant für die Verkündigung. „Allein für die Verkündigung des Glaubens ändert sich nichts, wenn es denn sinnvoll erscheint, von einem Paradigmenwechsel von der Säkularisierung zur Individualisierung zu sprechen“ (John 2001:57). Mit dieser Feststellung wird eine Kritik an der institutionellen Selbstbehinderung der Kirche in der Verkündigung umgangen, die gerade über eine Reflexion der Sozialformen der Verkündigung zu einer Revision der eigenen Wissenstradierungsmechanismen führen könnte, ohne damit zugleich schon Zugeständnisse an die Vorstellung produzierbarer Religion zu machen. Vgl. John 2001:58.

Frage nach einer institutionellen Erneuerung zum Zwecke der Wiedererlangung religionsproduktiver Kompetenzen zu stellen. Hiermit zusammenhängend unterschlagen die Bischöfe zum anderen eine Auseinandersetzung mit den inhaltlichen Mangerscheinungen christlichen oder kirchlichen religiösen Wissens im Blick auf die Transzendenzherausforderungen in der gegenwärtigen Gesellschaft. Die bloße Abwertung außerchristlicher religiöser Wissensvorkommen jedenfalls kann noch nicht über die eigenen Plausibilisierungsschwächen hinweg helfen.²²¹ Hier deutet sich eine unrealistische Selbsteinschätzung der Kirche gegenüber der Gesellschaft an.²²²

Mit der kontextuellen Wahrnehmungsverengung auf die Entkirchlichung und ihre Folgen ist schließlich eine Verhältnisbestimmung der Kirche zur Welt impliziert, die sich unter Wahrung einer volkkirchlichen Mentalität im Sinne der Selbsteinschätzung, das alleinige rechtmäßige Religionsmonopol zu besitzen, gleichzeitig als herausgehobenes Gegenüber zur Welt versteht. Diese Haltung wird eingeleitet durch den faktischen Ausfall einer missionsrelevanten Darlegung 'weltlicher' Themen sowie durch die unkritische Anwendung christlich-kirchlicher Religionsvorstellungen als alleinigem Richtmaß für die Bewertung religiöser Tendenzen in der Gesellschaft.²²³ Dadurch wird zugleich die kirchliche Binnenorientierung des

²²¹ „Der Sprung von der Analyse einer radikal sich reduzierenden Reichweite kirchlichen Einflusses und einer immer prekärer werdenden Plausibilität christlicher Gehalte zur Forderung einer 'missionarischen Pastoral' als Gegenoffensive in bedrängter Lage, mindestens aber als Beruhigungs- und Mobilisierungsdiskurs für Verunsicherte, lässt einen unverzichtbaren Zwischenschritt mehr oder weniger ersatzlos aus: die Wahrnehmung der Krisengründe und damit auch der eigenen Defizite.“ (Bucher 2004:253f.).

²²² Mit dieser kirchlichen Selbst- und Fremdwahrnehmung wird eine echte missionarische Haltung eher erschwert. So spricht Wanke mit militärischem Sprachgebrauch von Berührungen der Kirche (bzw. einiger mutiger Vertreter) mit dem Kontext, womit kaum eine positive Beziehung zwischen beiden Polen angedeutet wird. Die Rede ist von 'Tretminen', 'Stacheldrahtverhauen', 'Patrouillengängen', 'der Truppe, die hinter der Linie zurückbleibt', 'in den Rücken schießen', 'Spähtrupps', 'Heeresverband' (vgl. Wanke 2001:19, 23), 'Flagge zeigen' (vgl. Wanke 2002b:62).

²²³ Vgl. Müller 2001b:35. Das Gegenüber der Kirche zur Welt spitzt sich im Dokument auch darin zu, dass die Kirche die Welt als Feld für ihre Aussaat versteht, das Aufgehen der Saat als Wachsen des Gottesreiches dann aber als „Weg der Kirche in der Geschichte“ (Die deutschen Bischöfe 2000:10) auffasst.

Gesamtdokuments festgeschrieben. Laut Kochanek liegen gerade in dieser Form kirchlicher Selbsteinschätzung die „Probleme, als Kirche und Gemeinde missionarisch zu sein [...], wo die bisherigen volkshkirchlichen traditionellen Konzepte und Strukturen nicht mehr greifen und viele hauptamtliche Mitarbeiter überfordert und oft betriebsblind vor völlig neuen Aufgaben stehen. Sie entdecken keinen Ansatz für eine Erneuerung ihrer missionarischen Verantwortung vor Ort.“²²⁴

Nicht zuletzt der zentrale Aspekt der Kontexteinschätzung, der in der Behauptung der religiösen Frage- und Erwartungshaltung seitens der Anderen gegenüber der Kirche besteht, stellt die Kirche mit ihrem fertigen religiösen Angebot einseitig als bloße 'Antwortgeberin' dar und nicht als eine dialogisch und solidarisch mit den Anderen und auch selbst nach neuen Antworten suchende Partnerin. Die Bischöfe sehen es so: Was die Welt eigentlich sucht, bietet ihr die Kirche mit ihrem „Kerninhalt christlicher Verkündigung“²²⁵. Was diesen Inhalt konkret ausmacht, steht nirgends in Frage, sondern höchstens die jeweilige Technik der lebensnahen Vermittlung.

Folglich ist die kirchliche Selbstdeutung innerhalb des bezeichneten Kontextes konsequent, nämlich zum einen die Selbstdeutung als Sämann auf dem Acker der Welt und zum anderen das Verständnis von der Aussaat, die im Falle des Aufgehens und Wachsens als Reich Gottes, konkret wiederum als Kirche, verstanden wird.

2.2.2 Die Sicht der Bischöfe auf die Menschen außerhalb der Kirche

Die Sämann-Bildinterpretation impliziert zudem eine spezifische Wahrnehmung der Menschen außerhalb der Kirche, der Anderen, als den zu gewinnenden Menschen bzw. als dem zu beschreitenden und zu besäenden Acker. Dies soll im Folgenden näher untersucht werden.

Schon im Geleitwort Lehmanns fallen zwei Aspekte auf. Zum einen werden den Anderen hinsichtlich ihrer Lebensorientierung nur 'übliche Plau-

²²⁴ Kochanek 2001:3.

²²⁵ Die deutschen Bischöfe 2000:10.

sibilitäten' im Gegensatz zum 'unverwechselbaren Profil des Christseins' unterstellt und zum anderen werden die Anderen – die ostdeutsche Erfahrung wird als zukünftiges Szenario auch für den Westen erwartet – als die Mehrheit beschrieben, der die erwünschte profilierte Minderheit der Christen gegenübergestellt wird.²²⁶

Die Situationsbeschreibung des eigentlichen Dokuments greift die Frage der 'üblichen Plausibilitäten' wieder auf. Dazu gehört, dass Gott für den eigenen Lebensentwurf als nicht notwendig bezeichnet werde. Vielen sei Gott niemals verkündigt worden. Daraus resultiere eine schwach ausgebildete Fähigkeit, Gottes Spuren in der Welt zu entdecken. Hinzu komme die Ablehnung des christlichen Sinnangebots bei der Bewältigung von Sinnkrisen. Diese Haltung werde dadurch noch problematischer, dass das christliche Sinnangebot als in 'unserer Kultur' verwurzelt gelte, so dass, wer das Sinnangebot ablehne, indirekt auch den Bezug zu 'unserer Kultur' verlöre.²²⁷

Insgesamt verhilft die Feststellung eines bleibenden religiösen Bedürfnisses bei den Anderen zu einer defizitorientierten Beschreibung der außerchristlichen Religiosität. So komme diese ohne einen Gottesbezug aus, sei Resultat menschlicher Selbstmächtigkeit und werde als Verhalten unkritisch erlebter Faszination, Verzauberung und Befriedigung durch okkulte Energien sichtbar. Außerdem sei sie privatisiert, 'gebastelt' und ein Ergebnis konsumistischer Sättigung des bestehenden religiösen Bedürfnisses.²²⁸

²²⁶ Vgl. Lehmann 2000: 5f. Ebertz wendet sich gegen eine solche auf die Interessen der eigenen Minderheit setzende Profilsuche und dreht die Perspektive um, indem er von der Außenseite der Kirche her formuliert: „Weniger ist heute Profilverlust das Problem vieler Gemeinden, sondern Resonanz- und Relevanzverlust.“ (Ebertz 2002:147) „Dieses Nicht-Gefragtsein und Nicht-Gebrauchtsein wird für viele Christen, Gemeinden und Gemeinschaften zu einer bohrenden, manchmal sogar zu einer selbstzerstörerischen Selbstanfrage.“ (Koch 2001:73).

²²⁷ „Das Verlangen nach Trost im Alltag, wenn Sinnkrisen das Leben erfassen, stillen sie zunehmend außerhalb eines Gottesglaubens, wie ihn das in unserer Kultur beheimatete Christentum anbietet.“ (Die deutschen Bischöfe 2000:7).

²²⁸ „Wir treffen immer häufiger auf Menschen, die nicht nur in einem ausdrücklichen oder praktischen, sondern auch in einem 'religionsförmigen Atheismus' leben. Der Mensch bejaht zwar Religion, aber als eine Fähigkeit, die der Mensch von sich aus, gleichsam

Mit dieser durchgängig abwertenden Beschreibung der religiösen Verfassung der Nichtchristen und Nichtchristinnen (selbst ein Hinweis auf die Existenz anderer institutionalisierter Religionen in Deutschland unterbleibt vollständig!)²²⁹ wird die komplementäre Selbsteinschätzung der religiösen Möglichkeiten der Kirche vorbereitet: Christinnen und Christen sollen die Schwäche der Anderen als 'Erwartungshaltung' verstehen, den eigenen Glauben zu bezeugen und ihn so als Ausweg aus der religiösen Krise anbieten.²³⁰

Das Schreiben der Bischöfe selbst geht mit der Unterstellung einer Erwartungshaltung der Anderen noch etwas behutsamer vor als der anschließende Brief Wankes. Während im eigentlichen Dokument die religiöse Krisensituation eher als „Herausforderung zu missionarischer Verkündigung“²³¹, als „Ansatzpunkt, auf eine größere Dimension menschlichen Lebens hinzuweisen“²³² und vor allem als günstige Gelegenheit, angesichts um sich greifender gesellschaftlicher Gleichgültigkeit mit einem eigenen klaren Profil

selbstmächtig entwickelt. Diese Weise religiösen Bewusstseins vermag den Menschen zu faszinieren und ihn trotz allen technischen und wissenschaftlichen Fortschritts zu 'verzaubern'. Er befriedigt seine Sinnsuche damit, geheimnisvollen Energien, Kräften und Mächten in der Welt, im Kosmos oder im Innersten des Menschen nachzuspüren.“ (Die deutschen Bischöfe 2000:7 und vgl. 8).

²²⁹ Andreas Türk erinnert in diesem Zusammenhang daran, dass nicht nur die Kirche 'missioniert', sondern auch andere Religionen missionarisch wirken. Es gibt Sämänner (und -frauen) und Aussaaten im Plural! Vgl. Türk 2004:182 und 197-203.

²³⁰ Wohlwollender charakterisiert Kochanek die Auseinandersetzung mit der außerkirchlichen Religiosität: „Es wird herausgestellt, dass unsere Gesellschaft neben den das Christentum abweisenden Tendenzen auch religionsproduktive Entwicklungen aufzeigt, die es von christlicher Seite wahrzunehmen gilt und denen man kritisch-konstruktiv begegnen sollte.“ (Kochanek 2001:2). John fügt der komplementären Erwartungshaltung eine andere Sichtweise hinzu. Er betont vor allem die „Fruchtbarkeit der Erwartungsdivergenz“ (John 2002b:133).

²³¹ Die deutschen Bischöfe 2000:8.

²³² Die deutschen Bischöfe 2000:9. Ein einziges Mal im Schreiben der Bischöfe wird auch eine alternative Einschätzung des Ackerbodens eingebracht. Es sei „tröstlich zu wissen: 'Gott war schon vor dem Missionar da!'“ (Die deutschen Bischöfe 2000:9) Diese theologische Sichtweise auf die Umwelt der Kirche wird allerdings im weiteren Verlauf des Schreibens nicht mehr entfaltet. Es bleibt allein bei der Trostwirkung für die Kirche.

um so mehr zu glänzen,²³³ beschrieben wird, geht Wanke von einer ausgeprägten Erwartungshaltung seitens der Nichtchristinnen und Nichtchristen aus: „Auf unsere Kirche, besonders in den neuen Bundesländern, aber eben nicht nur dort, wartet eine solche lohnende Aufgabe. Es warten Menschen auf unser Lebenszeugnis. Sie warten darauf zu erfahren, was Jesus Christus für uns im Alltag unseres Lebens bedeutet. Sie warten nicht nur darauf, sie sind schon dabei, dies unauffällig, aber kritisch-interessiert zu beobachten.“²³⁴

Die Feststellung einer Erwartungshaltung bzw. einer günstigen Gelegenheit zur Mission verknüpfen alle Teile des Dokuments mit einer Ermunterung zur Mission im Sinne einer Abwendung von einer resignativen, verdrossenen und selbstzweifelnden Mentalität in der Kirche.²³⁵ Damit erfüllt die Rede von Mission zwei Funktionen, nämlich einmal die Funktion der Überzeugung von der eigenen religiösen Überlegenheit und damit verbunden die Funktion der innerkirchlichen Stimmungsaufhellung. Hier wird vor allem die soziale Plausibilisierung des religiösen Wissens in der eigenen Institution unterstützt. Dieses Anliegen erklärt rückwirkend das geringe Interesse an einer vertieften und präziseren Sichtweise auf die außerkirchliche Umwelt. Sie wird weniger als Zielpunkt missionarischen Handelns verstanden denn als Hintergrund kirchlicher Selbstdarstellung.²³⁶ Auch die regelmäßigen Hinweise auf das Versagen von Christen und Christinnen und die Fehler in der Geschichte der Mission der Kirche werden nicht zum Anlass einer behutsameren Annäherung an die nicht-christliche Umwelt genommen. Ein daraus resultierendes genaueres und selbstkritisches Wahrnehmen der Stimmen der Anderen entfällt ebenso. Stattdessen wird missionarisches Verhalten als bester Ausweg aus der Ver-

²³³ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:9. Die komplementäre Zuschreibung fremder und eigener religiöser Qualität wird an dieser Stelle besonders deutlich: „Inmitten einer pluralen, vieles nivellierenden und 'gleichgültig' machenden Gesellschaft findet das profilierte Zeugnis einer Minderheit durchaus neue Aufmerksamkeit. Je mehr 'alle Katzen grau sind', desto interessanter wird das 'Unterscheidende'!“ (Die deutschen Bischöfe 2000:9 und vgl. Wanke 2001:20f.).

²³⁴ Wanke 2000b:37.

²³⁵ Vgl. Lehmann 2000:6, Die deutschen Bischöfe 2000:8, 23 und Wanke 2000b:37.

²³⁶ Vgl. Bünker 2002c:243f.

zagtheit angesichts der eigenen Schuld empfohlen; die Probleme der Kirche und ihrer Mission löst die Mission.²³⁷

Neben der abwertenden Sicht auf die Anderen fällt im Schreiben der Bischöfe auf, dass auf eine gründliche Analyse der Ursachen der Abwanderung religiöser Wissenskonstruktion in private Räume ebenso verzichtet wird wie auf eine Untersuchung der sich in der pluralen Lebenswelt ergebenden neuen kognitiven Herausforderungen für religiöses Wissen.²³⁸ Nicht einmal die am Anfang von *Zeit zur Aussaat* erwähnten massiven Krisen und Erschütterungen in der Welt²³⁹ werden zum Anlass genommen, das eigene religiöse Wissen zu 'profilieren'.²⁴⁰

Kurz: Die drei Schreiben der deutschen Bischöfe zeigen keinerlei Interesse an den Anderen um dieser Anderen selbst willen, sondern sie offenbaren nur ein funktionalisierendes Interesse an ihnen im Dienst an der Sicherung der Position der eigenen religiösen Institution und ihres religiösen Wissensbestands.²⁴¹

²³⁷ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:8, 12, 13, 18, 24; Wanke 2000b:35, 41.

²³⁸ Vgl. dazu die Reflexion bei Faber 2001.

²³⁹ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:7. Die Bischöfe versuchen mit dem Missionsgedanken allein auf die binnenkirchliche Krisenfeststellung des institutionellen Bedeutungsverlusts zu reagieren. Die kognitive Profilierung richtet sich damit ausschließlich nach innen im Sinne des Versuchs einer rein institutionellen Selbstbehauptung.

²⁴⁰ Vgl. als Beispiel einer reflektierten Profilierung des christlichen Wissens an den (konfliktthaltigen) Grenzen der eigenen Lebenswelt: Scharer 2002:87-91, 95. „Es liegt auf der Hand, dass die WIR-Perspektive der christlichen Glaubenskommunikation und -reflexion im Hinblick auf die Mission als konfliktives und 'geschenktes' Leben an den plurikulturellen und -religiösen Grenzen zur besonderen Herausforderung der christlichen Kirchen wird. Es geht darum, eine Konfliktkultur zu lernen, welche weder das Fremde ausschließt und damit Opfer produziert, noch grenzenlos alle einschließt und damit auch kulturell-religiös vereinnahmt. Das konfliktive Leben an den Grenzen bleibt letztlich ein Geschenk Gottes, das in der Wandlung des Menschen zum Ausdruck kommt.“ (Scharer 2002:101).

²⁴¹ Vgl. die in der theologischen wie beziehungsmaßigeren Sicht auf die Anderen grundsätzlicheren Hinweise und Überlegungen bei John 2002a:73f. und John 2002b:125. Auch Ebertz streicht die Notwendigkeit einer von den Adressaten ausgehenden Strukturierung missionarischer Pastoral hervor. Vgl. Ebertz 2002:149.

2.3 Konsequenzen für das Missionsverständnis

2.3.1 Mission als Christenvermehrung

Der Begriff der 'Christenvermehrung' steht bei Wanke zwar in Anführungsstrichen, was die Problematik des Begriffes anzeigt; dennoch wird er aber inhaltlich aufgenommen und methodisch aktualisiert: Von der Kleinstkindertaufe hin zur Glaubensentscheidung Erwachsener.²⁴² Wanke macht als Anlass und Problemhorizont des Schreibens auf einen kirchlichen Mangel aufmerksam: „Unserer katholischen Kirche in Deutschland fehlt die Überzeugung, neue Christen gewinnen zu können.“²⁴³ Christengewinnung ist dabei identisch mit dem Wachstum der katholischen Kirche. „Dass eine Ortskirche nicht wächst, mag auszuhalten sein, dass sie aber nicht wachsen will, ist schlechthin unakzeptabel. Teilen Sie dieses Urteil? Wenn ja, dann muss uns Katholiken in Deutschland zum Thema 'missionarische Kirche' mehr einfallen, als bisher.“²⁴⁴

Der Haupttext *Zeit zur Aussaat* fasst das Missionsverständnis etwas weiter. Hier kommen die missionarische Verkündigung des Reiches Gottes,²⁴⁵ die Anstiftung zu einem Leben nach Jesu Vorbild,²⁴⁶ der Apostolat der neuen Christen und Christinnen als soziales Handeln,²⁴⁷ als Gebet²⁴⁸ und als Glaubensweitergabemodell²⁴⁹ als ergänzende Missionsverständnisse zum dominierenden Verständnis der Mission als Prozess des Christwerdens hinzu.²⁵⁰ Letztlich betont also auch der Haupttext die Dimension der Chris-

²⁴² Vgl. Wanke 2000b:35. Den Verdacht gegenüber der Mission der Kirche, zuerst die eigenen Institutionsinteressen bedienen zu wollen, versucht Wanke auch an anderer Stelle gar nicht erst auszuräumen. „Wir stehen gleichsam unter pauschalem 'Verdacht', uns nur selbst aus Eigeninteresse reproduzieren zu wollen (woran ja auch einiges richtig ist!).“ (Wanke 2001:18).

²⁴³ Wanke 2000b:35.

²⁴⁴ Wanke 2000b:42.

²⁴⁵ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:8, 13f.

²⁴⁶ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:11.

²⁴⁷ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:29ff.

²⁴⁸ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:33.

²⁴⁹ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:34.

²⁵⁰ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:16-33. Hier werden die Schritte der Evangelisation ausdrücklich als Schritte zum Christwerden umformuliert. Vgl. auch den Hinweis

tenvermehrung, sei es qualitativ oder quantitativ.²⁵¹ Collet erinnert in kritischer Auseinandersetzung mit dem von den Bischöfen in den Vordergrund gerückten vorrangigen Rekrutierungsinteresse an den größeren Horizont missionarischen Handelns, der selbst wiederum auch eine eigene Sichtweise auf die Ursachenanalyse des Schrumpfens christlicher Gemeinden in Deutschland beinhaltet. Die Frage bleibt nämlich bei den Bischöfen noch offen, warum

„gerade bei uns katholische Gemeinden schrumpfen und schwinden. Wenn sich darin nicht die Sorge um die Selbsterhaltung der Kirche ausdrückt, sondern jene Frage, wie Christinnen und Christen ihrem Auftrag gerechter werden können, Gottes befreiendes Evangelium in der Gegenwart den Menschen auszurichten, dann wird eine Gemeinde im Hören auf Gottes Wort getrost ihre Minorisierung (Werden einer Minderheit) annehmen können. Denn kein Missionsauftrag oder Taufbefehl haben der Kirche auferlegt, in Quantitäten zu rechnen.“²⁵²

Mit dem Problem des ekklesiozentrischen Missionsverständnisses taucht zudem eine konfessionelle Begrenzung des Missionsanliegens auf. An kei-

Johns zum doppelten Anlass des Schreibens, nämlich die abnehmende Bedeutung der Kirche und die Erinnerung an ihr missionarisches Wesen. „Die abnehmende Bedeutung der Kirche in der Gegenwart ist der Anlass dafür, das missionarische Wesen der Kirche zu erneuern und erneut in die sich wandelnde, anders gewordene Welt aufzubrechen.“ (John 2002a:57) John lässt offen, wie ein Wesen der Kirche *erneuert* werden kann. In seiner Rede von der 'Option für missionarisches Handeln' (vgl. John 2002a:57) scheint eine grundsätzliche 'Wählbarkeit' des missionarischen Wesens der Kirche durch, die John an anderer Stelle aber ausschließt. Vgl. John 2002a:64-67. „Die Verkündigung des Evangeliums ist also nicht eine Notmaßnahme zur Behebung einer aktuellen Schwächephase oder eines misslichen Bedeutungsverlustes, sondern ein Grundauftrag, aus dessen Erfüllung die Kirche lebt.“ (John 2002a:64).

²⁵¹ Der Text nimmt ausdrücklich auf das Stichwort der 'neuen Evangelisierung' Bezug und adressiert die Mission sowohl an schon Glaubende, um den Glauben zu vertiefen und zu erneuern, als auch an Menschen, denen das Evangelium zum ersten Mal verkündet werden muss. Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:13, 34.

²⁵² Collet 2004:4. „Erfolg ist [...] nicht primär und schon gar nicht alleine quantitativ etwa am Wachstum der Mitgliederzahl von Kirchengemeinden festzumachen, sondern an der qualitativen Feststellung, ob ein Handeln diesen Vorgaben durch die Pastoral Jesu folgt.“ (Eckart/Eckart 2000:20, vgl. 2 ff. und vgl. Ebertz 2002:152).

ner Stelle wird Mission als ökumenische, konfessionsverbindende Aufgabe der Kirchen formuliert.²⁵³ Stattdessen wird eher der Eindruck erweckt, als sei eine konfessionelle Konkurrenzsituation eine weitere Veranlassung zur eigenen Mission. „Das Thema 'missionarische Pastoral' liegt in der Luft. Allenthalben – nicht nur in der katholischen Kirche, sondern auch im ökumenischen Umfeld – spürt man das drängender werdende Fragen nach der missionarischen Kraft des Evangeliums.“²⁵⁴ Allerdings zeigen auch die evangelischen Kirchen nur wenig Sinn für eine konfessionsübergreifende missionarische Zusammenarbeit. Auch dort wird Mission vor allem als Instrument gegen die nachlassende Kirchlichkeit in Deutschland begriffen.²⁵⁵

Gegen eine auf die Christenvermehrung hin orientierte Funktionalisierung des Missionsgedankens wendet sich auch Kehl, wenn er den Gedanken der Absichtslosigkeit der Mission in die Debatte einbringt.²⁵⁶ In direkter Anknüpfung an den Brief Wankes und dessen Vorstellung von einem einladenden Klima an den 'Eingängen' der Kirche stellt Kehl ausdrücklich das Interesse an 'Rekrutierung' zurück hinter die 'direkte missionarische Intention', nämlich durch das „Maß ihrer [der Kirche] Offenheit und Bereitschaft durch unser ganzes Verhalten etwas von der unbedingten Sympathie Got-

²⁵³ Vgl. Bünker 2002b:Fußnote 8 und vgl. den bloß auf die Parallelität der Missionsäußerungen in der EKD abzielenden Hinweis bei John, der ansonsten nur die katholischen Schreiben aus Deutschland und Frankreich inhaltlich würdigt. Vgl. John 2002a:57 und Gasper 2004:25-33, der auf die Parallelität der konfessionellen Anstrengungen beim Thema der Mission verweist.

²⁵⁴ Die deutschen Bischöfe 2000:34 und vgl. die mehr auf den gemeinsamen missionarischen Auftrag für Europa hinzielenden Überlegungen bei Wanke 2000c:196, 203-205. Die ACK (Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland) hat zwar auf ökumenischer Ebene das Thema der Mission angestoßen, allerdings zugleich festgehalten: „Kirchen- und Konfessionsgrenzen sind zu achten, sie dürfen nicht leichtthin übergangen werden.“ (zit. n. Gasper 2004:30f.).

²⁵⁵ Vgl. die Kundgebung der Synode der EKD in Leipzig, 1999, *Reden von Gott in der Welt - Der missionarische Auftrag der Kirche an der Schwelle zum 3. Jahrtausend* und die aus der Synode entwachsene EKD-Schrift *Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land* (beide Texte in: EKD 1999) und vgl. dazu Collet 2004:2f.

²⁵⁶ Vgl. Kehl 2002:345f.

tes für sie [die Menschen] zu vermitteln.“²⁵⁷ Erst in zweiter Hinsicht – und deutlich zurückgenommen – beschreibt Kehl dann einen „Bewusstseinshorizont der Hoffnung, dass die Menschen durch unser Zeugnis auch einen Zugang zum ausdrücklichen Glauben und zur Teilnahme am kirchlichen Leben finden können; aber diese Hoffnung schiebt sich nicht so in den Vordergrund, dass sie sich an die Stelle der direkten Intention setzt.“²⁵⁸ Als Prüfkriterium für die Einhaltung des missionarischen 'Umsonst' richtet Kehl seinen Blick auf die herausfordernde Praxis, das Interesse der Kirche und ihre Zuwendung auch denen dann nicht zu verweigern, wenn sie sich deutlich gegen eine Zustimmung zum Glauben oder zur Kirche aussprechen.²⁵⁹

2.3.2 *Communio* und *Missio*

Vor allem Karl Lehmann bringt in seinem Geleitwort den Gedanken der *Mission* mit dem der Kirche als *Communio* zusammen. Wie für ihn alle Getauften zur Mitarbeit am Aufbau der *Communio* berufen sind, so treffe dies auch für die Dimension der *Missio* zu. Beide Aspekte werden als zwei Seiten einer Medaille – der Kirche – verstanden.²⁶⁰

Auch der Text der Bischöfe nimmt den Gedanken der *Communio* auf. Allerdings verändert sich dabei der inhaltliche Bezug zur *Missio*. Diese verwandelt sich in das innerkirchliche Teilen des Glaubens. *Missio* wird vor allem als Weise der Entprivatisierung des Glaubens verstanden, wobei die Öffentlichkeit des Glaubens und des Mitteilens der Glaubensfreude primär

²⁵⁷ Kehl 2002:346. Vgl. dazu auch den eher als der Brief in *Zeit zur Aussaat* in der Interpretationsrichtung Kehls liegenden Text von Wanke über das 'Kerngeschäft' der Kirche: Wanke 2002c.

²⁵⁸ Kehl 2002:346. Kehl fügt eine Konsequenz für die Selbstevangelisierung an, nämlich die Mahnung, sich binnenkirchlich immer wieder an die Gratuität der Zuwendung Gottes zu uns erinnern zu lassen, um der Gefahr einer durch das Eigeninteresse geleiteten Missionszielsetzung zu entgehen. Vgl. Kehl 2002:346.

²⁵⁹ Vgl. Kehl 2002:346. Wichtig ist, dass Kehl diese Haltung ausdrücklich und primär als missionarische Haltung begreift, also nicht als eine bloß partielle oder reduzierte *Mission* im Sinne einer bloßen 'Vorfeld-Arbeit'. Der missionarische 'Erfolg' wird von ihm im Sinne des Durchhaltens der Gratuität missionarischen Handelns behauptet.

²⁶⁰ Lehmann 2000:5f.

mit der kirchlichen Glaubensgemeinschaft identifiziert wird. *Communio* ist also nicht mehr die dynamische Entsprechung der Sendung, sondern der Rahmen des binnenkirchlichen Glauben-Teilens. *Missio* und *Communio* fallen so ineinander.²⁶¹

Ottmar John geht in seinem Beitrag zur Frage nach dem 'Warum' des 'Missionarisch Kirche Seins' entschieden weiter. Für die Kirche, ihre ständige Erneuerung und ihr Zentrum macht er gerade die Hinwendung nach Außen im Modus der Grenzüberschreitung aus. „Nur in der Entäußerung in der Grenzüberschreitung bleibt sie sie selbst und wird sie immerzu sie selbst. Das Nicht-bei-sich-sein, das Sich-auf-den-anderen-beziehen ist das Authentizitätskriterium der Kirche. [...] In der Evangelisierung erneuert sich die Kirche. Es gehört zu ihrem Wesen, sich selbst zu überschreiten. Mission ist ihr Wesen.“²⁶² Während John hier ein ekklesiologisches Paradox formuliert, in welchem die Grenzüberschreitung der Kirche als Erreichen ihres 'Innersten'²⁶³ verstanden wird, betonen die deutschen Bischöfe eher einen funktionalistischen Zusammenhang zwischen *Missio* und *Communio*, dessen Ziel in der Stärkung der Kirche und ihrer Strukturen liegt. Hier greift die Kritik Paul Wehrles, der die Gefahr benennt,

*„die Communio als (missverständenes) trautes Miteinander zu beschwören und so zu einem selbstgenügsamen, die Wärme der kleinen Kreise behütenden Verhalten zu kommen, was freilich weder dem Selbstverständnis noch den Herausforderungen unserer Tage an die Kirche entsprechen würde. Denn was dabei verloren ginge – bzw. bei einem selbstkritischen Blick der Kirche vielfach schon verloren gegangen ist –, das ist der Zeichencharakter in und für die Welt und damit die evangelisierende Dynamik.“*²⁶⁴

Genau in diese Gefahr führt allerdings der Blick von *Zeit zur Aussaat* auf die konkreten Gemeinden und ihre aktuelle strukturelle Krisensituation. So wird für Pfarrgemeinden (oder die neuen pastoralen Gebietszusammen-

²⁶¹ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:12 und vgl. dazu die Kritik von Faber 2001:35-36.

²⁶² John 2002a:65f. und vgl. John 2001:52f.

²⁶³ Vgl. John 2002a:65 und vgl. auch John 2004:53.

²⁶⁴ Wehrle 1992:319.

hänge) das Modell „Gemeinschaft von Gemeinschaften“²⁶⁵ vorgegeben. Die Bischöfe stellen dazu fest: „Was hier geschieht, hat stets auch eine missionarische Dimension. Denn alle Dienste und Aktivitäten dienen gleichermaßen der Sammlung (Communio) und der Sendung (Missio). Dies gilt für den Gottesdienst ebenso wie für alle anderen pastoralen Angebote.“²⁶⁶ In dieser Passage wird Missio als Dimension von Gemeinde mehr behauptet als aufgewiesen. Der Schwerpunkt liegt eher auf der Betonung eines neuen Seelsorgegebietsverständnisses als Folge der Umstrukturierungen der Pastoral in vielen Gegenden.²⁶⁷ ‚Communio‘ und ‚Missio‘ sollen dazu lediglich die Funktion theologischer Unterfütterung eines krisenhaft erlebten Strukturwandels erfüllen.²⁶⁸ Im Vordergrund stehen die Kirche und die Ermahnung zur Förderung der kirchlichen Gemeinschaft in ihren institutionellen Strukturen.²⁶⁹

²⁶⁵ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:28.

²⁶⁶ Die deutschen Bischöfe 2000:28. Vgl. dazu die Rede von den „sozialformkonservativen Zielen“ (Sellmann 2004:23) der Mission bei Matthias Sellmann mit Blick auf die Kritik von Rainer Bucher.

²⁶⁷ Auch Collet macht auf die Verbindung von strukturellen Veränderungen in der pastoralen Organisation aufmerksam, die mit der Hoffnung gekoppelt seien, „dass die Gemeinden zu neuer (missionarischer) Ausstrahlungskraft finden, um den Menschen das Evangelium dort zu vergegenwärtigen, wo sie heute leben.“ (Collet 2004:3).

²⁶⁸ Die Konzeptlosigkeit hinsichtlich eines Missionsverständnisses als zusätzlicher Aufgabe oder als Grunddimension der Kirche wird im folgenden Abschnitt deutlich: „Zu der Frage, was von bisherigen Aufgaben noch leistbar sein wird, kommt die nicht minder drängende Frage, was zu tun ist, um Menschen mit der christlichen Botschaft überhaupt in Berührung zu bringen. Bei allen Strukturfragen ist also die missionarische Dimension mitzubedenken.“ (Die deutschen Bischöfe 2000:28).

²⁶⁹ Wehrle setzt sich mit solchen Ermahnungen zur kirchlichen Communio-Stärkung vor dem Hintergrund der umfassenden Reich Gottes-Hoffnung kritisch auseinander: „Mahnungen zum Miteinander werden kraftlos und langweilig, wenn das Miteinander zum Selbstzweck wird – weil es bei aller Aktivität zu sehr um die Kirche als Kirche geht.“ (Wehrle 1992:319) Gegen eine zu enge Fixierung des Communio-Gedankens auf die Kirche und ihre Eigeninteressen öffnet Wehrle den Begriff der Communio hin zur Communio Gottes und ermöglicht so ein am Reich Gottes orientiertes, ökumenisches und trinitarisch begründetes Verständnis von Gemeinschaft, dass ein zu eng gefasstes Kirchenverständnis transzendiert. Vgl. Wehrle 1992:320.

Tzscheetzsch macht dagegen auf die Herausforderungen der *Communio* für die Ermöglichung der *Missio* aufmerksam, wenn er die *Communio* als Beziehungsschule des Reiches Gottes in den Blick nimmt und gerade darin eine Verweigerung gegen eine bloß naive Wohlfühl-*Communio* ausspricht. So beobachtet er eine Verabschiedung vom Modell der territorialen Gemeinde und einen Aufbruch zu einem Modell des Beziehungsraums, in dem Christinnen und Christen ihre eigenen Sozialformen entwickeln, um die lebensweltliche Relevanz des Glaubens im Horizont der Reich Gottes-Botschaft zu erproben, beziehungsmäßig einzuüben und zu bewähren.²⁷⁰

2.3.3 Kirche und Reich Gottes

Das Dokument *Zeit zur Aussaat* verbindet die Bereiche der Mission, der Kirche und des Reiches Gottes. So wird die missionarische Verkündigung als Verkündigung des Reiches Gottes für alle Menschen verstanden.²⁷¹ Allerdings wird diese Verkündigung des Reiches innerhalb des Deutungsrahmens der Aussaat mit der Hoffnung auf ein Wachsen der Pflanzen verbunden. Dieses Wachstum wird mit dem Wachstum der Kirche parallelisiert. Kirche könne den Samen der Botschaft vom Gottesreich umso mutiger ausstreuen, je mehr sie auf das Wachsen und Reifen der Frucht rechte – und je mehr sie das „unaufhaltsame Wachsen des Gottesreiches [...als] Weg der Kirche in der Geschichte“²⁷² wahrnehme.²⁷³ Das Reich Gottes wächst nach Aussage der Bischöfe also in der weltweiten Gemeinschaft der Kirche, „in der sich die Reich Gottes Anwärter sammeln.“²⁷⁴ Insgesamt wird der

²⁷⁰ Vgl. Tzscheetzsch 2002:76-78. Tzscheetzsch sieht die Strukturveränderungen zwar auch als „Antwort sowohl auf eine kleiner werdende Zahl von aktiven Gläubigen als auch auf eine kleiner werdende Zahl von Priestern. Aber das ist nur die eine Seite der Medaille.“ (Tzscheetzsch 2002:77 und vgl. die theologische Begründung bei Schalück 2002:83f. und Scharer 2002:101-103).

²⁷¹ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:8, 10, 13f., 18.

²⁷² Die deutschen Bischöfe 2000:10.

²⁷³ Vgl. Bucher 2004:251-254. „Mit der Botschaft der Kirche wird in der Regel auch ihr Sozialraum mitkommuniziert und der Wunsch, sich doch, wenn möglich, in ihn zu integrieren.“ (Bucher 2004:253).

²⁷⁴ Die deutschen Bischöfe 2000:10.

universale Deutungsrahmen des Gottesreiches als Grundlegung missionarischen Handelns so mit der Zielsetzung des Wachsens der Kirche verbunden, dass eine eigenständige 'Frucht' des Gottesreiches inmitten der Welt außerkirchlich nicht zum Tragen kommt. Vielmehr werden 'Früchte' des Reiches, wie Gerechtigkeit, Solidarität oder Menschenfreundlichkeit, nicht als eigenständige Zeugnisse vom Reich gewertet, sondern sofort in den Zusammenhang der 'Schritte zum Christwerden' integriert.²⁷⁵

Die Parallelisierung von Gottesreich und Kirche bedeutet für das Verständnis von Mission bei den deutschen Bischöfen letztlich eine ekklesiozentrische Engführung der Mission auf das Hinzugewinnen von Kirchenmitgliedern. Ihre Zahl wird zum Maßstab des Wachsens des Gottesreiches. Gerade in diesem Zusammenhang hätte eine stärkere theologische Beachtung des Hinweises auf das Wirken Gottes 'schon vor dem Missionar'²⁷⁶ hilfreich sein können, und zwar hinsichtlich der Einschätzung der außerkirchlichen Welt in ihrem geheimnisvollen Bezug zum Gottesreich und damit auch hinsichtlich einer Entlastung der Kirche vom Anspruch, das Wachsen des Reiches Gottes von ihrer eigenen Mitgliederzahl abhängig zu machen, was sie letztlich dazu zwingt, die Universalität der Mission als totalitären Erfassungsansatz 'alle Menschen zu Jüngern' zu interpretieren.²⁷⁷

Auch der Ansatz Wankes, die jesuanische Gottesreichvision vom Fest aller Menschen als Horizont missionarischen Handelns zu begreifen, wird ausschließlich innerkirchlich gefasst. Nur das Lebenszeugnis der Kirche und ihre Verkündigung gelten als relevant für die Ankündigung des Reiches.²⁷⁸ Die Erfahrbarkeit der anbrechenden Gottesherrschaft wird in die Verfügungsgewalt der Kirche verortet. Es sei Sache der Gemeinden, andere

²⁷⁵ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:29ff.

²⁷⁶ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:9.

²⁷⁷ Eine vorsichtige Abweichung von diesem Modell findet sich in der positiven Wertung engagierter gesellschaftlicher Gruppen, die sich des Wirkens des Geistes Gottes in ihrem Tun bewusst werden könnten. In diesem Fall wüchsen „sie auch in die Christusgemeinschaft hinein. Eine missionarische Kirche wird nach Kontaktmöglichkeiten suchen, diese Menschen auf ihrem Weg zu begleiten.“ (Die deutschen Bischöfe 2000:27 und vgl. Kochanek 2001:4, der auf eine fehlende Auseinandersetzung mit dem mystagogischen Ansatz Karl Rahners aufmerksam macht.).

²⁷⁸ Vgl. Wanke 2000b:40f.

Menschen willkommen zu heißen, ihnen 'Gottesberührungen'²⁷⁹ mittels der Sakramente und außersakramentalen Zeichen zu ermöglichen. 'Gottesberührungen' und 'Kirche-Berührung'²⁸⁰ werden bei Wanke miteinander verknüpft. Die Ausschließlichkeit, mit welcher der Weg zu Gott als Weg in die Kirche beschrieben wird, lässt das Missionsverständnis in einer exklusivistischen und ekklesiozentrischen Verzerrung erscheinen.

Als implizite Konsequenz für die Konstruktion religiösen Wissens folgt eine zunehmende Abkehr von den 'innerweltlichen' Deutungs Herausforderungen. Die Überbetonung der Kirche als dem anbrechenden Ort des Heils führt zu einer kognitiven Immunisierung gegenüber den religiösen Anfragen von Außen. Nur, wer sich in den innerinstitutionell gepflegten Deutungsrahmen des kirchlich tradierten religiösen Wissens, also in die *Communio*, integriert – somit die 'weltlichen' kognitiven Brüche verdrängt zugunsten der schon kognitiv bearbeiteten Krisenfeststellungen innerhalb der religiösen Institution – kann mit Antworten rechnen. Die von den Bischöfen erwähnte 'Erwartungshaltung' muss also das kirchliche religiöse Wissen bedienen, wenn sie gestillt werden will. Die Irrelevanz kirchlichen religiösen Wissens gegenüber den Lebenswelten der 'Mehrheit' der Anderen wird so zementiert. Der Ausfall jeglicher kritischer Hinterfragung des eigenen religiösen Wissens führt die Bischöfe mit Notwendigkeit zu ihrer Option für die begrenzte Reichweite des Wissens der profilierten Minderheit.²⁸¹

Auf theologischer Ebene lässt sich diese Verweigerung des Weltbezugs seitens der Kirche dadurch aufzeigen, dass in *Zeit zur Aussaat* der Kirchenbegriff 'universales Sakrament des Heils' so gut wie nie zur Geltung gebracht wird. Nur ein einziges Mal wird die Kirche als Heilssakrament beschrieben, allerdings im Rahmen einer Aufzählung von Kirchenbegriffen, die in

²⁷⁹ Vgl. Wanke 2000b:40.

²⁸⁰ Vgl. Wanke 2000b:41.

²⁸¹ „[H]ierzulande wurde die Universalität des Evangeliums für das kirchliche Binnenmilieu reserviert. Für diejenigen, die draußen waren, wurde seine Geltung oft nicht anerkannt.“ (Bünker 2002b:15).

den inhaltlichen Zusammenhang der Bedeutung des Eintritts in die Kirche eingebunden werden.²⁸²

2.4 Konsequenzen für eine missionarische Praxis

Die missionstheologischen Voraussetzungen, die sich aus *Zeit zur Aussaat* ablesen lassen, implizieren Konsequenzen für die Missionspraxis. Einige Grundzüge solcher Praxisvorschläge sollen im Folgenden diskutiert werden.

2.4.1 Monolog, Dialog und Inkulturation

In der weltweiten missionswissenschaftlichen Debatte wird der Begriff des Dialogs immer stärker betont. In ihm meint man, das christliche Zeugnis besser darstellen zu können als im Modell der Verkündigung.²⁸³ Dieser Zentralbegriff der Mission wird im Schreiben der Bischöfe nur zweimal aufgegriffen. Zunächst handelt es sich um den Dialog als Austausch des missionarischen Menschen mit dem Wort Gottes,²⁸⁴ dann wird Dialog ermöglicht im Rahmen innerchristlicher religiöser oder theologischer Angebote in Bibelkreisen, Glaubensseminaren oder Ähnlichem.²⁸⁵ Als missionarisches Handeln kommt Dialog nicht vor. Stattdessen wird die Verkündigung als grundlegende Kommunikationshaltung herausgehoben. Es ist allein die

²⁸² Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:25. Auch in Die deutschen Bischöfe 2000:27 ist von der Sakramentalität der Kirche nur im Blick auf die Würdigung kirchlicher Gemeinschaft mit Jesus Christus die Rede. Sakramentalität der Kirche wird in beiden Fällen weniger in ihrem Welt-, sondern vor allem in ihrem Selbstbezug beschrieben. Vgl. zur Dimension der Sakramentalität der Kirche für eine missiologisch wirksame Ekklesiologie als Ergänzung zu den Ansätzen in *Zeit zur Aussaat*: Kehl 2002:338-343.

²⁸³ Eine Betonung des Dialogs legt sich gerade dort nahe, wo es um die Begegnung von Religionen oder unterschiedlichen religiösen Anschauungen geht. Diese Herausforderung wird seit den siebziger Jahren besonders durch die FABC in Asien angenommen. Vgl. aus asiatischer Sicht exemplarisch die Stellungnahme der japanischen Bischofskonferenz in der Auseinandersetzung um Dialog oder Verkündigung bei der Vorbereitung der Sondersynode für Asien, in: Weltkirche 1997:212f.

²⁸⁴ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:14f.

²⁸⁵ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:20.

Kirche, die in der missionarischen Begegnung etwas zu sagen hat. Ihr Monolog richtet sich an passive, wenngleich auch anspruchsvolle und kritische „Zuhörerinnen und Zuhörer“²⁸⁶.

Was auf der Ebene des kommunikativen Handelns monologisierend einseitig empfohlen wird, findet sich auch auf der übergreifenden Ebene der Kultur wieder, die sich passiv vom Evangelium formen lassen soll. Dieses Inkulturationsverständnis weist wiederum nur auf eine Einbahnstraßenmission hin und erreicht bei weitem nicht den Stand gegenwärtiger, in der ganzen Weltkirche vorliegender missionswissenschaftlicher Reflexionen.²⁸⁷ Auch hierin zeigt sich das Ausblenden weltkirchlicher Missionslernerfahrungen.²⁸⁸ Monologpraxis und die Vorstellung einer kulturhegemonialen Evangelisierung deuten eine 'Missionsmethodik' an, die vor dem Zweiten Vatikanum noch gängig war und in anderen Teilen der Welt heute als gestrig bezeichnet wird, da sie weder einen Eigenwert der Kulturen noch der Religionen samt ihrer religiösen Wissensvorkommen außerhalb der Kir-

²⁸⁶ Die deutschen Bischöfe 2000:19. John findet als Ursache der Tradierungskrise „die Krise der instrumentalistischen Schrumpfform, der Dressur der jüngeren Generation durch die ältere.“ (John 2002a:72) Diese Ursachenanalyse wird zwar von den Bischöfen aufgegriffen (vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:33f.), aber zugleich durch die Betonung einseitiger instrumenteller Wissenskommunikation nicht in ihrer praktischen Relevanz gewürdigt.

²⁸⁷ Deutlich wird das instruktionstheoretisch geprägte Verständnis vom religiösen Wissen der Kirche bei Wanke, der vor der Gefahr der 'Verschmutzung' des kirchlichen Wissens warnt: Ihm ist „die Mahnung wichtig: Die Quellen müssen immer sauber gefasst bleiben.“ (Wanke 2001:24). An anderer Stelle hält Wanke selbst fest, dass mit einer „Instruktionspastoral“ (Wanke 2002d:337) die Vermittlung des Glaubens in unserer Zeit nicht mehr gelingen könne. Allerdings fasst er den Instruktionsbegriff unklar und interpretiert z.B. die Barockfrömmigkeit oder den Milieukatholizismus des 19. Jahrhunderts als nicht instruktiv geprägt, sondern als Formen christlicher Inkulturation. Vgl. Wanke 2002d:337.

²⁸⁸ Auch John betont nur die prägende Kraft des jüdisch-christlichen Glaubens. Inkulturation bedeutet für ihn vor allem die Universalisierung des Glaubens. Eine gegenseitige Durchdringung von Glaube und Kultur kommt nicht vor. Im Vordergrund steht eher der Gefahrenhinweis und die Kritik an der „tendenzielle[n] Identifizierung des Glaubens mit bürgerlichen Werten der Sicherheit, der Wohlanständigkeit etc.“ (John 2002b:134).

che anerkennt und damit nicht in der Lage ist, in der Auseinandersetzung mit den Nichtchristen selber neue Lernerfahrungen mit dem Evangelium zu machen.²⁸⁹ „In diesem Zusammenhang wird sich die deutsche Ortskirche gerade mit diesem Thema noch intensiver beschäftigen müssen, wenn sie ihren Auftrag zu einer Erneuerung ihrer missionarischen Pastoral radikal aufgreifen und damit Ernst machen will.“²⁹⁰

Auch die Vorschläge zur Personalisierung missionarischer Kommunikation im Brief Wankes können kaum als Hinweis auf ein dialogisches Verständnis von Mission gelesen werden. Selbst die Einladung Wankes, ihm auf seinen Brief hin ein schriftliches Echo zu geben, verhallt, wenn nicht gleichzeitig deutlich gemacht wird, ob dieses 'Echo' nur als bestätigender Widerhall oder als Beginn einer kreativen Weiterarbeit am Thema verstanden werden kann. Hier bleibt die Personalisierung der Kommunikation auch in der kommunikativen Strategie von *Zeit zur Aussaat* auf halber Strecke stehen.²⁹¹

Auffällig ist, dass der größte Teil der Aussagen zum Wortzeugnis als innerkirchliche Glaubenskommunikation vorgestellt wird. Die Predigt in der Eucharistiefeier und die Katechese richten sich an Menschen, die schon in der Kirche sind. Das Wortzeugnis erhält somit die Funktion binnenkirchlicher Glaubensvertiefung und -erneuerung.²⁹² Zwar werden diese Aufgaben als Voraussetzung, „um andere auf dem Glaubensweg begleiten zu kön-

²⁸⁹ Vgl. Bünker 2002b:16-24 und vgl. auch die kritischen Anmerkungen an *Zeit zur Aussaat* bei Kehl 2002:339-342. Bucher fragt weniger nach Wegen der Inkulturation als nach den Ursachen der Exkulturation, auf die in *Zeit zur Aussaat* an keiner Stelle eingegangen wird. Vgl. Bucher 2004:253f.

²⁹⁰ Kochanek 2001:6.

²⁹¹ Vgl. Wanke 2000b:42. John macht auf den hohen Absatz des Schreibens *Zeit zur Aussaat* (60000 Exemplare binnen eines Jahres) aufmerksam und nennt Zahlen über die Rückmeldungen auf das Dokument, nämlich „einige hundert Einzelpersonen, Gruppen und Gremien aller Ebenen der deutschen Kirche.“ (John 2002a:57, vgl. John 2004:42f.). Eine qualitative Auswertung nimmt John nicht vor. Stattdessen äußert er eine Vermutung über „die starke Deutungskraft für die individuell und kollektiv erfahrene gegenwärtige kirchliche Situation“ (John 2002a:57), die von dem Stichwort 'missionarische Kirche' ausgehe.

²⁹² Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:8.

nen²⁹³ verstanden, wobei sich jedoch zwei Probleme ergeben: Zunächst fällt auf, dass der Glaubensweg anderer nur als Glaubensweg in die Kirche verstanden wird. So wird Evangelisierung, wie sie in *Evangelii nuntiandi* beschrieben wurde, in einen katechetischen Prozess umdefiniert, was die Einbahnstraßenhaltung des Monologs zumindest im Sinne der beabsichtigten einseitigen Bewegung in die Kirche erklärt. Dieser Einstellung entspricht außerdem, dass das Dokument keine missionarische Perspektive als Handeln außerhalb der Kirche vorschlägt. Die Vorbereitung der Gläubigen durch Glaubensvertiefung und Glaubenserneuerung ist letztlich eine Vorbereitung auf eine zunehmende binnenkirchliche Traditionssicherung. Missionarische Verkündigung wird vor allem hinsichtlich ihrer positiven innerkirchlichen Auswirkungen gefordert.²⁹⁴

2.4.2 Primat der Wortverkündigung

Diese Sichtweise wird untermauert, indem *Zeit zur Aussaat* in deutlicher Spannung zu *Evangelii nuntiandi* einen Primat der Wortverkündigung vertritt, selbst wenn äußerlich die 'Schrittfolge' Pauls VI. gewahrt bleibt.²⁹⁵ Paul VI. hat den kommunikationsbezogenen Vorrang der Verkündigung durch das (Lebens-)Zeugnis vor der Wortverkündigung im Prozess der Evangelisierung festgestellt.

²⁹³ Die deutschen Bischöfe 2000:8.

²⁹⁴ „In den christlichen Kirchen wächst die Überzeugung, dass es derzeit eine neue Herausforderung zu missionarischer Verkündigung gibt. Wenn auch diesbezüglich manchmal Selbstzweifel und Resignation Einzelne und Gemeinden erfassen, so zeigt sich doch auch immer stärker, dass die missionarische Verkündigung des Reiches Gottes den Christen hilft, ihre eigene Situation mit ihren Licht- und Schattenseiten anzunehmen und in den Sendungsauftrag Jesu einzubetten. Veränderungen in unserem Leben gehören zum Wesen des Mensch-Seins. Sie sind Teil unserer Geschichte und fordern Christen heraus, ihre eigenen, vielleicht manchmal schon erstarrten Formen des Glaubens neu zu befragen und nach zeitgemäßen Antworten zu suchen.“ (Die deutschen Bischöfe 2000:8).

²⁹⁵ Von dieser Feststellung unberücksichtigt bleibt die Auslassung der Nummern 17-20 von *Evangelii nuntiandi* durch die Rezeption in *Zeit zur Aussaat*. In diesen Punkten integriert Paul VI. die Bereiche „Erneuerung der Menschheit“ (vgl. Paul VI.:1975:Nr.18f.) und „Evangelisierung der Kulturen“ (ebd., Nr.20) in sein Evangelisierungsverständnis.

„Die Verkündigung muß vor allem durch ein Zeugnis erfolgen. [...] Durch dieses Zeugnis ohne Worte wecken diese Christen in den Herzen derer, die ihr Leben sehen, unwiderstehliche Fragen: [...] In der Tat, ein solches Zeugnis ist bereits stille, aber sehr kraftvolle und wirksame Verkündigung der Frohbotschaft. Es handelt sich hier um eine Anfangsstufe der Evangelisierung. [...] Zu diesem Zeugnis sind alle Christen aufgerufen; unter diesem Gesichtspunkt können sie alle wirkliche Träger der Evangelisierung sein.“²⁹⁶

Die deutschen Bischöfe folgen im Aufbau ihres Schreibens dieser Reihenfolge. In inhaltlicher Spannung dazu steht aber die Akzentuierung des Verhältnisses von Lebens- und Wortzeugnis. Schon die Überschrift über dem 'Praxiskapitel' der Bischöfe spricht nicht vom Zeugnis, sondern von 'Wegen missionarischer Verkündigung'. In den Zwischenüberschriften wird stattdessen nur vom Zeugnis (des Lebens, des Wortes) geschrieben. Der Abschnitt über das Wortzeugnis wiederum stellt als primäre 'Orte der Verkündigung' Eucharistiefeier und Katechese vor.²⁹⁷ Insgesamt stellt die Wortverkündigung einen Schwerpunkt der Überlegungen der Bischöfe dar. Bei genauerer Betrachtung fällt eine stark hierarchisierte und verkirchlichte Struktur dieser Verkündigung auf. Es geht vor allem um die Kompetenzen der Priester in der Verkündigung, der dann die Katechese in den Gemeinden folgt. Auch die Familie wird zu einer straff bistumszentral organisierten Hauskirche als Ort der Verkündigung erklärt. Hier wird die Spannung in der Frage der Übertragung der Aufgabe der Verkündigung spürbar. Jedenfalls ist Verkündigung erstens innerkirchlich und zweitens dem kirchlichen Amt strikt unterstellt.²⁹⁸

Mit dieser Festlegung weichen die Bischöfe einer Reaktion auf die diagnostizierte Privatisierung religiöser Wissenskonstruktion außerhalb der

²⁹⁶ Paul VI. 1975:Nr.21 und vgl. Nr.22.

²⁹⁷ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:17-21.

²⁹⁸ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:18 und vgl. auch den Hinweis Lehmanns auf *Apostolicam actuositatem* 6. Dort heißt es, nach der grundsätzlichen Aufforderung an die Laien, auch das Wort zu verkünden, dass die Laien nach Begabung und Bildung zu ermutigen seien, „im Geist der Kirche noch eifriger bei der Herausarbeitung, Verteidigung und entsprechenden Anwendung der christlichen Grundsätze auf die Probleme unserer Zeit ihren Beitrag zu leisten.“

Kirche aus und umgehen eine kritische Überprüfung der eigenen Kommunikationsstrukturen.²⁹⁹ Eher halten die Bischöfe an den institutionellen Funktionstraditionen fest, indem sie die binnenkirchliche Arbeitsteilung bei der Verwaltung des religiösen Wissens aufrechterhalten und sogar noch untermauern.³⁰⁰

Dies wird auch dann deutlich, wenn neben der überproportionalen Beachtung der Wortverkündigung in *Zeit zur Aussaat* auch das Verhältnis von Lebens- und Wortzeugnis signifikanten Veränderungen im Vergleich zu *Evangelii nuntiandi* unterworfen wird. Ging es hier um das Zeugnis, das die Wortverkündigung provoziert, gehen die Bischöfe öfter von einer Gleichzeitigkeit aus, die zudem von der Wortverkündigung ausgeht: „Das Zeugnis des Wortes, das zur Zustimmung des Herzens und damit zur Glaubenszustimmung führt, vermag seine Kraft nur zu entfalten, wenn es vom Zeugnis des Lebens mitgetragen wird.“³⁰¹ Letztlich soll sogar die Kraft des Wortes eine gegen das Wort gerichtete, falsche Praxis der Christen überbieten, solange das Wort nur mit „demütigem Selbstbewusstsein gesprochen“³⁰² wird.

²⁹⁹ Kehl zeigt dagegen eine integrative Perspektive einander ergänzender kirchlicher Sozialformen der Kommunikation religiösen Wissens auf, in der die amtliche Verkündigungsstruktur ein notwendiges und wirksames Korrektiv erfährt. Neben der amtlich-offiziellen Kirche betont er die wachsende Bedeutung der strukturell eher in der Privatwelt verorteten 'Glaubensbiotope'. „Diese 'Glaubensmilieus' bilden allmählich eine auch öffentlich erkennbare Sozialform von Kirche, die zur dominierenden Sozialform der Kirche als 'religiöser Dienstleistungsgesellschaft' keine prinzipielle Alternative, wohl aber ein wirksames Gegengewicht entwickeln kann und muss, um so deren Ambivalenzen in etwa aufzufangen und abzumildern.“ (Kehl 2002:342 und vgl. Wanke 2002d:340).

³⁰⁰ Ralph Sauer kritisiert diese gegenüber den Lebenswelten der Menschen verschlossene binnenkirchliche Kommunikationspraxis und den Verlust der 'Zeitgenossenschaft' kirchlicher Wissenskommunikation. „Wer in einer hermetisch abgeschlossenen Welt lebt – und dies gilt für die meisten Gemeindepfarrer ebenfalls –, hat den Bezug zur konkreten Lebenswelt des heutigen Menschen verloren, dessen Botschaft geht ins Leere, weil die Verstehensbedingungen des Rezipienten nicht bedacht werden.“ (Sauer 2002:109 und vgl. 110).

³⁰¹ Die deutschen Bischöfe 2000:16, vgl. auch 24.

³⁰² Die deutschen Bischöfe 2000:13.

2.4.3 Mission durch profilierte Personalisierung

Zeit zur Aussaat propagiert mehrfach eine Personalisierung sowie eine Profilierung der missionarischen Kommunikation der Kirche.³⁰³ Unklar bleibt, ob mit der Personalisierung auch eine Differenzierung des individualisierten Zeugnisses erwartet wird, oder ob die zugleich geforderte Profilierung nicht eher ein einheitliches Profil kirchlicher Verkündigung notwendig macht.³⁰⁴ Lehmann stellt die Profilierung als „unverwechselbares Profil des Christseins“³⁰⁵ vor und bindet sie in das Konzept eines missionarischen und unverwechselbaren Profils der Kirche ein. Inhaltlich nennt er Befähigung zur Solidarität und Bereitschaft zum Widerstand gegen herrschende gesellschaftliche Plausibilitäten als Aspekte der Profilbildung. Im Schreiben der Bischöfe selbst wird die Profilierung an Personalisierung gebunden.³⁰⁶ Vor allem kommunikationstechnische Überlegungen führen sie zu einer Personalisierungsaufforderung an alle Christinnen und Christen.³⁰⁷ Personalisie-

³⁰³ Auch die Deutsche Regentenkonferenz greift den Gedanken der Mission auf und fordert in ihren Optionen für die 'Priester des 21. Jahrhunderts' „Mut zu missionarischem Geist“ (Deutsche Regentenkonferenz 2003:12). Unter dieser Chiffre subsumieren sie unterschiedlichste Aspekte, vor allem einen Lebensstil nach den evangelischen Räten, dann die Bereitschaft zu theologisch begründetem Zeugnis, die 'Darstellung Gottes' durch das eigene Leben, Ansprechbarkeit, Kampf gegen Unrecht, Gewalt und Armut sowie die Mitarbeit bei der Schaffung eines gemeindlichen Klimas des 'Willkommens'. Vgl. Deutsche Regentenkonferenz 2003:12. In der 2003 von den deutschen Bischöfen veröffentlichten 'Rahmenordnung für die Priesterbildung' fällt der Gedanke des missionarischen Auftrags in der hiesigen Kirche ganz aus. Mission erscheint insgesamt als marginaler Aspekt der Theologie und nur im Kontext der Reflexion über die katholische Kirche als Weltkirche. Vgl. Die deutschen Bischöfe 2003b:55. 'Missionarischer Eifer' als Grundhaltung für den pastoralen Dienst wird allein für den Dienst *in* der Kirche gefordert. Vgl. Die deutschen Bischöfe 2003b:50.

³⁰⁴ Vgl. Wanke 2003.

³⁰⁵ Lehmann 2000:6.

³⁰⁶ Tzscheetzsch benennt zu dieser Personalisierungsforderung notwendige strukturelle Bedingungen für die konkreten Kommunikationsgemeinschaften, in denen sich personalisiertes Zeugnis entfalte. Vgl. Tzscheetzsch 2002:74-78.

³⁰⁷ „Zudem scheint es ein Urgesetz menschlicher Kommunikation zu sein, dass Personen, zumal authentisch wirkende Personen (weniger Institutionen, die eher dem Verdacht ausgesetzt sind, 'vereinnahmen' zu wollen!) immer attraktiv sind.“ (Die deutschen Bischöfe 2000:9 und vgl. 24 und Wanke 2000b:38f.).

rung soll insbesondere dem Verdacht gegen die institutionelle Erscheinungsweise der Kirche entgegenwirken. Eine kritische Betrachtung dieser Institution hinsichtlich ihrer missionarischen Unglaubwürdigkeit wird aber nicht begonnen, sondern im Gegenteil durch die Forderung der Personalisierung der katholischen Kirche (und nicht des missionarischen Zeugnisses) umgangen.³⁰⁸ Auch Wanke nimmt den Faden des Institutionsverdachts auf und rät den Ausweg über personale Beziehungen als Brücke der Kirche zu den Leuten.³⁰⁹ Dabei wird ein Missverhältnis der Institution Kirche und ihrer einzelnen Vertreter im Blick auf die missionarische Funktion der Kirche deutlich. Personalisierung erscheint einerseits durchaus sinnvoll als realitätsnaher Weg der Glaubenskommunikation und andererseits als Verhüllung eines Problems des missionarischen Zeugnisses der Kirche als ganzer. Hier wird ein strukturelles Problem der Kirche auf dem Weg der Umsetzung ihres missionarischen Auftrags sichtbar, ohne einen Lösungsweg oder zumindest eine offene Problemanzeige zu wagen.³¹⁰

Medard Kehl macht in seiner Auseinandersetzung mit *Zeit zur Aussaat* auf diese Problematik aufmerksam, wenn er die Ambivalenz einer 'missionarischen Breitenwirkung' beschreibt, die vor allem durch die Wahrnehmung einer kommunikativen Präsenz der Kirche bzw. ihrer Vertreter in öffentlichen Diskursen geleistet werde. Hier sieht er sowohl aufgrund der Komplexität der Fragestellungen als auch im Blick auf die schwindende, personelle wie inhaltliche Rückbindung an die kirchliche Kommunikationsgemeinschaft das Problem einer erschwerten Profilbildung der Kirche.

³⁰⁸ Konkret werden 'Amtsträger' und Spitzenrepräsentanten der Kirche genannt. Allerdings solle sich die Kirche in der Breite ihrer Berührungen mit der Gesellschaft personalisieren. Im Blick auf das Laienapostolat wird dann von einem Glaubenszeugnis gesprochen, das als personalisiertes Zeugnis in jenen den Laien eigenen Orten in Gesellschaft, Beruf und Familie erwartet wird. Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:9.

³⁰⁹ Vgl. Wanke 2000b:39.

³¹⁰ Kehl hat dazu einen weitergehenden Vorschlag gemacht. Er nennt die Partizipation an Glaubensbiotopen eine strukturell notwendige Verankerung der in der Verkündigung Tätigen. 'Glaubensmilieus' sind „keine bloß zusätzliche pastorale Aktivität oder ein frommes Grüppchen neben anderen, sondern auf längere Sicht ein unverzichtbares Strukturelement von Glauben und Kirche in der Moderne, das unsere spirituelle und diakonische Identität sichern hilft.“ (Kehl 2002:343).

Jedenfalls könne eine solche Profilbildung nur um den Preis von 'schlichter Vereinfachung' erfolgen,

„die weder der komplexen geschichtlichen Situation des Glaubens in unserer westeuropäischen Kultur gerecht wird noch der Tradition der christlichen Glaubensverkündigung selbst; denn diese hat vom 2. Jahrhundert an, also längst vor Konstantin, die verstehbare Vermittlung von Vernunft und Glaube, von Natur und Gnade, von Philosophie und Theologie, von Schöpfung und Erlösung gesucht.“³¹¹

In diesen Spannungen sieht Kehl die Herausforderung einer missionarischen Breitenwirkung der Kirche, der nicht mit einer vereinfachenden Profilierungssehnsucht beizukommen sei, sondern mit dem vom Zweiten Vatikanum angestoßenen Programm einer „sachgerechten 'Inkulturation' des Glaubens [...], eben weil es genuin christlich ist.“³¹²

2.4.4 Mission als Hauptamtlichenaufgabe und als Binnenraumaufgabe

Insbesondere der Schwerpunkt der Wortverkündigung und die Verortung dieser missionarischen Aufgabe fast ausschließlich in innerkirchlichen Räumen führt zu einer Einschätzung des Dokuments als Aufruf vor allem an hauptamtliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, vor allem aber an die Priester in der Kirche.³¹³ Auch die Perspektivenveränderung der Schritte

³¹¹ Kehl 2002:341.

³¹² Kehl 2002:342.

³¹³ Auch John spricht von den konkreten Subjekten der Mission fast immer als 'Mitarbeiter' oder 'Mitarbeiterinnen der Kirche', von 'missionarischer Pastoral' oder schlicht 'Kirche'. Inhaltlich stellt er die Verkündigung auch dort in den Vordergrund, wo es um kurzfristige Begegnungsgestaltungen geht. Ausdrücklich nennt er als Zielvorstellung eine 'missionarische Pastoral', die auf dem Weg der Mystagogie ihre Verkündigung ausüben solle. Dabei legt er den Schwerpunkt stets auf die Frage der Interpretierbarkeit des Lebens von Menschen in den säkularen Lebenswelten in den Kategorien christlicher Theologie, ohne eine Rückwirkung auf die Theologie selbst in Erwägung zu ziehen. Vgl. John 2001:60-67. Hier macht er allenfalls Gefährdungspotenziale für die Mystagogen, die die Nähe zu den Menschen in der anonymen Menge suchen aus. Vgl. John 2001:65. Deutlich wird bei John die Vorstellung eines professionellen Han-

der Evangelisierung (mit dem Blick auf die Kirche, die sich nach außen wendet) zu einer Sicht als Stufen auf dem Weg zum Christwerden (mit dem Blick auf den Menschen als Quasi-Katechumenen) lassen vor allem die Aufgabenbereiche der 'offiziellen' Kirchenvertreter in den Vordergrund treten, da es hier um Schritte des offiziellen Eintretens in die Gemeinschaft der Kirche geht.³¹⁴

Damit wird auch der Ort der Mission binnenkirchlich definiert.³¹⁵ Besonders deutlich wird dies in den Ausführungen Wankes, der vor allem den Eingangsbereich der Kirche als Ort missionarischer Selbstdarstellung beachtet. Die Christinnen und Christen, die drinnen sind, sollen sich herzlich, großzügig und gastfreundlich verhalten, damit sich außerkirchlich herumspricht, dass Menschen in der Kirche gut behandelt werden.³¹⁶ Erst innerkirchlich wird das missionarische Zeugnis akut. Dieser Grundzug bestimmt auch das Schreiben der Bischöfe, die immer wieder die kirchliche Gemeinschaft und ihre traditionellen und liturgischen Orte der Glaubensverkündigung in ihrer missionarischen Dimension darzustellen versuchen.³¹⁷

Die auch genannten Orte des christlichen Zeugnisses außerhalb der Kirche erscheinen als missionarische Randthemen, die in den Händen der Laien liegen.³¹⁸ Hier werden besonders die gesellschaftlich engagierten kirchlichen Verbände genannt, die zu einer missionarischen Prägung der Kirche beitragen. Ohne einen ausdrücklichen missionarischen Bezug erscheint die Beschreibung der Diakonie ('Dienst an Hilfsbedürftigen'). Sie wird als eine Folge der Mission aufgeführt, ohne ihr eine eigene missionarische Dimension zuzuerkennen.

Diese Gefahr sieht auch Tzscheetzsch, der im Blick auf die Personalisierungsstrategie an die Betonung des Gedankens des Laienapostolats erinnert

delns der Kirche. Missionarische Pastoral wird insgesamt weniger als Handeln von Gemeinden gedacht denn als Arbeit Hauptamtlicher.

³¹⁴ Vgl. Kochanek 2001:6.

³¹⁵ Die so genannten 'Biotope des Glaubens' sollen auch im Verständnis Kochaneks als innergemeindliche Einrichtungen gefördert werden. Vgl. Kochanek 2001:5.

³¹⁶ Vgl. Wanke 2000b:40f.

³¹⁷ Vgl. Lehmann 2000:6, Die deutschen Bischöfe 2000:8, 12, 15, 18, 21.

³¹⁸ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:9, 29ff.

und als Konsequenz ein „langfristiges Veränderungsprogramm“³¹⁹ fordert. Ausdrücklich gegen eine bloß binnenkirchliche Aktivierung gewandt formuliert er:

„Die Perspektive, dass Realisierung des Christseins dort geschieht, wo ich im Alltag hingestellt bin, wo ich den Menschen begegne, wo das Leben mit seinen Konflikten und freudigen Höhepunkten wogt, muss die Perspektive ergänzen, die den Eindruck erwecken kann, dass Christsein heißt, sich in irgendwelchen Funktionen innerkirchlich zu bewegen.“³²⁰

Tzscheetzsch fügt diesem Gedanken eine ausdrückliche Forderung nach Förderung und Verstärkung der christlichen Reflexion über die weltzugewandte Realisierung der Mission der Kirche und der Christinnen und Christen an. Neben einem Hinweis auf bürgerschaftliches Engagement würdigt er den Privatraum als den entscheidenden Ort innerchristlicher Vergewisserung über Mission. „Gerade dann, wenn sich Religion und Glaube immer mehr ‚privatisieren‘, können Christinnen und Christen durch eine selbstbewusste Auseinandersetzung mit ihrem Auftrag jenes Profil gewinnen, das sie inmitten der Gesellschaft erkennbar macht.“³²¹ Hier wird die lebensweltliche Relevanz christlichen religiösen Wissens explizit auf die lebensweltlich stimmige Sozialform seiner Konstruktion zurückgeführt. Der Sendungsauftrag der Kirche, der zu einer außerkirchlichen Relevanz führt, schließt auf der Ebene der kommunikativen Unterhaltungsformen religiösen Wissens spezifische Sozialformen zur Wissenskonstruktion unbedingt ein, wenn die Sendung nicht von vorneherein binnenkirchliches Selbstgespräch bleiben soll. Tzscheetzsch fasst diese Position zusammen: „Zugespielt könnte man sagen, dass selbstbewusste Christinnen und Christen sich ihre Gemeinden selbst schaffen.“³²²

³¹⁹ Tzscheetzsch 2002:74.

³²⁰ Tzscheetzsch 2002:74.

³²¹ Tzscheetzsch 2002:75.

³²² Tzscheetzsch 2002:78. Tzscheetzsch greift bei der Formulierung dieser Konsequenz auf die Konzepte der ‚Glaubensmilieus‘ und der ‚Biotope gelebter Christlichkeit‘ zurück, welche die Bischöfe in *Zeit zur Aussaat* erwägen. Vgl. Tzscheetzsch 2002:78 und *Die deutschen Bischöfe* 2000:25.

2.5 Kritik des Missionsbegriffs

Die spezifische Weise, in der die Bischöfe das Thema der Mission für ihren eigenen Kontext aufgreifen, lässt verschiedene Überlegungen hinsichtlich einer Annäherung an die Intention des Dokuments zu. Der grundsätzlichen Frage, ob es sich bei *Zeit zur Aussaat* überhaupt um ein Schreiben mit einer missionarischen Absicht handelt, wird die Frage nach anderen Motivationen folgen müssen, die hinter einer 'missionarischen' Redensweise stehen könnten.

2.5.1 Die Nutzung des Missionsbegriffs

Die Überschrift des Schreibens '*Zeit zur Aussaat*'. *Missionarisch Kirche sein* und die Überschrift über dem Brief Bischof Wankes *Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über der Missionsauftrag der Kirche für Deutschland* legen die Thematik des ganzen Dokuments als das der Mission in Deutschland fest.³²³ Eine genauere Analyse des Wortgebrauchs macht allerdings Unterschiede zwischen den Texten Lehmanns, der Bischöfe und Wankes deutlich.

Lehmann führt den Begriff der Mission als „Grundwort kirchlichen Lebens“³²⁴ ein. Dieser Begriff und seine Wortverknüpfungen seien zwar verdrängt und verdächtigt worden, dennoch gewönnen sie heute theologisch und pastoral „neu an Bedeutung“³²⁵. Eine nähere Einlassung auf die ange deutete Kritik an der Mission wird nicht vorgenommen. Inhaltlich fällt bei Lehmann eine starke Koppelung von Missio und Communio, von Missiologie und Ekklesiologie auf, die die Kirche als Ausgangspunkt und Ziel der Mission begreifen lässt.

³²³ Hans Gasper berichtet von einem weniger missionarisch zugespitzten Arbeitstitel des Schreibens: *Verkündigung, Spiritualität und missionarische Seelsorge*. „Dieser wurde in den Anfangsmonaten des Jahres 2000 in einem Kraftakt noch einmal ganz auf das Thema 'Mission' bzw. 'missionarisch' hin fokussiert, und hieraus entstand schließlich das bischöfliche Wort *Zeit zur Aussaat*.“ (Gasper 2004: 32).

³²⁴ Lehmann 2000: 5.

³²⁵ Lehmann 2000: 5.

Das Schreiben der Bischöfe, *Zeit zur Aussaat*, nutzt den Begriff Mission nur dreimal.³²⁶ Beim ersten Mal geht es um die Abwehr eines Verständnisses der neuen Evangelisierung als Mission im Sinne von Indoktrination oder Vereinnahmung.³²⁷ Der Missionsbegriff wird hier als Beispiel einer nicht intendierten Absicht des Schreibens genutzt. Dagegen führen die Bischöfe den Begriff der 'neuen Evangelisierung' als Zeichen der Abkehr von einem negativen Missionsverständnis ein. Positiv formuliert will neue Evangelisierung „Menschen, die bereits Christen sind, auf eine neue Art ansprechen und so ein persönliches, überzeugendes Glaubensleben fördern. Es geht aber auch um Menschen, die zum ersten Mal dem Evangelium begegnen.“³²⁸ Gerade der zweite Teil dieser Definition der neuen Evangelisierung, der von der 'Erstevangelisierung' handelt, bleibt ausgesprochen vage. Die unter den Stichworten 'Indoktrination' und 'Vereinnahmung' benannte Kritik an Mission wird in der Beschreibung der 'neuen Evangelisierung' nicht aufgenommen, sondern mit dieser sehr schwammigen Erläuterung umgangen. „Insgesamt ergeben sich aus den Ausführungen [...] nur wenig inhaltliche und strukturelle Vorgaben und weiterführende Perspektiven für eine genauere Bestimmung von Mission und ihrer praktischen Umsetzung im Kontext der deutschen Ortskirche.“³²⁹

Auch die nächste ausdrückliche Verwendung des Missionsbegriffs zeigt das Dilemma einer unaufgearbeiteten Missionskritik.³³⁰ Hier wird (wie

³²⁶ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:13, 18, 33. Sehr häufig nutzen die Bischöfe Wortverbindungen mit 'missionarisch', am häufigsten 'missionarische Verkündigung'. Bei diesen Verknüpfungen werden keine Anführungszeichen genutzt.

³²⁷ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:13.

³²⁸ Die deutschen Bischöfe 2000:13.

³²⁹ Kochanek 2001:4.

³³⁰ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:18 und – mit anderer inhaltlicher Stoßrichtung – Wanke 2001:17f. Auch Enrich, mitverantwortlich für *Zeit zur Aussaat* durch die Mitarbeit in der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz (vgl. Enrich 2001:7f.) geht schnell über die Kritik an der Mission hinweg: „Sicher liegen dunkle Schatten auf diesem Wort [Mission]. Dennoch darf diese Dimension der Kirche nicht einer historischen Entsorgung überlassen werden. Es zeigt sich, dass das Wissen um eine missionarische Kirche zu einer Ermutigung führen kann, kreativ neue pastorale Wege zu entdecken und das Angebot des Glaubens in unser gesellschaftliches Leben hineinzutragen.“ (Enrich 2001:5).

auch beim dritten und letzten Mal der ausdrücklichen Begriffsnutzung)³³¹ der Begriff der Mission ebenso wie der der Evangelisierung in Anführungszeichen gesetzt, was als Hinweis auf die Schwierigkeiten mit dem Wort Mission gelesen werden kann. Das Schreiben macht wieder auf die negative Besetzung des Missionsbegriffs aufmerksam. Diesmal wird Mission mit Intoleranz und Bekehrungseifer verbunden.³³² Dieser negative Hinweis auf ein problematisches Verständnis der Mission kommt dabei nicht als Hinweis der Opfer einer solchen Mission zum Tragen, sondern als innerkirchlicher Vorbehalt gegenüber der Mission.³³³ Er wird im Zusammenhang der Furcht der hiesigen Christinnen und Christen heute verstanden, die Rückkehr zur Mission als Rückkehr zu einer veralteten und vergangenen Form des Kircheseins zu verstehen. Als praktischer Vorbehalt gegen Mission wird schließlich die Angst vor Überforderung durch das Zeugnis des Wortes genannt. In das Negativmodell der Mission fließen also innerkirchliche Ängste vor einer Rückwärtsentwicklung mit dem Unwohlsein bei der Vorstellung intoleranter, eifernder und unangemessener Wortzeugnispraxis zusammen. Die Außenwahrnehmung der Mission durch die auf eben diese negative Weise 'Missionierten' wird nicht eingebracht. Vielmehr dient der Begriff der Mission als eine Chiffre für ein Modell kirchlichen Lebens, das skeptisch bis ablehnend beurteilt wird. Der von den Bischöfen aufgezeigte Ausweg aus der festgestellten Art missionarischer Zurückhaltung umgeht die Einwände und hält hoffend fest: „Wir bedürfen also einer wirklichen Ermutigung zum missionarischen Zeugnis und werden diese nur in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche finden.“³³⁴

³³¹ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:33.

³³² Vgl. John 2002b:120.

³³³ Collet macht auf die Ausblendung der Schuldgeschichte, die mit der Geschichte der kirchlichen Mission auch verbunden ist, aufmerksam: „So ist auffallend, dass sich in 'Zeit zur Aussaat' kein Wort über die Last der Geschichte findet, mit der die missionarische Tätigkeit der westlichen Kirchen verbunden ist, sondern diese wird – fast stillschweigend – ad acta gelegt.“ (Collet 2004:8). Collet sieht den neuerdings verstärkten kirchlichen Missionsprachgebrauch vor allem im Kontext der sonstigen ökonomischen und gesellschaftlichen Nutzung des Missionsbegriffs. Allerdings werde so vor allem die „werbende, einladende und gewinnende“ (Collet 2004:8) Seite der Mission betont.

³³⁴ Die deutschen Bischöfe 2000:18. Die Bischöfe schreiben weiter: „Wenn die Zeichen der Zeit nicht trügen, dann dürfen wir hoffen, dass in den christlichen Kirchen und

Auch die letzte Nennung des Begriffs Mission stellt Mission in Anführungsstriche. Inhaltlich geht es um „die drei wesentlichen Aspekte des Vorgangs 'Mission'“³³⁵. Genannt werden der Acker für den Samen, die innere Haltung der Gelassenheit des Sämanns und das Wachsen und Reifen der Saat. Wie schon bei den ersten Nennungen von Mission steht auch hier das Wortzeugnis bzw. die missionarische Verkündigung im Zentrum des thematisierten missionarischen Handelns.³³⁶ Offensichtlich liegt für die Bischöfe in diesem Teilbereich missionarischer Praxis die Hauptherausforderung für Mission, aber auch das Haupthindernis seitens der Kritik an ihr.

Wanke ist in der Nutzung des Wortes Mission offensiver. Schon in der Überschrift spricht er vom *Missionsauftrag der Kirche für Deutschland*. Damit stellt er eindeutig und ohne kritische Zurückhaltung in der Form der Nutzung von Anführungsstrichen die Mission als ein Thema für die Kirche in Deutschland dar. Dies unterstreicht er auch im Text, wenn er die Ansicht kritisiert, „dass Mission etwas für Afrika oder Asien sei, nicht aber für Hamburg, München, Leipzig oder Berlin.“³³⁷

Dann kommt er an anderer Stelle noch einmal auf den Begriff der Mission zurück.³³⁸ Dieses Mal nutzt er Anführungsstriche und skizziert Mission und Evangelisierung zunächst aus der Perspektive ihrer Kritiker. „Ich gebe zu: Diese Begriffe haben für manche Zeitgenossen, auch für manche Katholiken einen Unterton, der nach Belehrung, ja nach Indoktrination riecht. Wir sollten daher bei ihrem Gebrauch vorsichtig sein.“³³⁹ Wanke geht hier

kirchlichen Gemeinschaften eine starke Bereitschaft wächst, sich mit dem 'Zeugnis des Wortes' in das Ringen und Suchen der Menschen einzubringen.“ (Ebd.) Vgl. den kritischen Beitrag Sanders zur Auseinandersetzung mit der Ambivalenz von Mission in: Sander 2004.

³³⁵ Die deutschen Bischöfe 2000:33.

³³⁶ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:13, 18, 33.

³³⁷ Wanke 2000b:35.

³³⁸ Vgl. Wanke 2000b:37. Wanke nutzt Anführungsstriche, um das Wort Mission als Begriff zu thematisieren.

³³⁹ Wanke 2000b:37 und vgl. 39, vgl. auch Wanke 2000c:195f., wo Wanke den Begriff der Mission als 'Horizontenerweiterung' reformuliert, um dem Belastungsdruck auf dem Missionsbegriff zu entgehen.

in der Wahrnehmung der Kritik weiter als das Schreiben der Bischöfe. Er unterscheidet zwischen innerkirchlicher und außerkirchlicher Kritik und zieht seine Konsequenz daraus, nämlich einen vorsichtigen Umgang mit den Begriffen.³⁴⁰

Sehr persönlich fällt seine Begriffserklärung aus: „'Mission' heißt für mich schlicht: Das weitersagen, was für mich selbst geistlicher Lebensreichtum geworden ist. Und 'Evangelisieren' meint: Dies auf die Quelle zurückführen, die diesen Reichtum immer neu speist: auf das Evangelium, letztlich auf Jesus Christus selbst und meine Lebensgemeinschaft mit ihm.“³⁴¹

Erstmals wird eine Definition der Mission vorgelegt. Im Schreiben der Bischöfe fehlt sie ganz und in Lehmanns Geleitwort wird Mission weniger definiert als in einen theologisch-ekklesiologischen Gesamtzusammenhang eingeordnet.

Wankes Konzept von Mission und Evangelisierung stellt zwei Ebenen der Glaubenskommunikation vor. Auf der ersten (Mission) geht es um eine Mitteilung ('weitersagen') dessen, was einen Menschen oder sein Leben reich macht. Wanke stellt hier vor allem die persönlichen Erfahrungen mit dem Glauben und mit der Kirche, die als 'Zeugnis des Lebens' implizit kommuniziert werden, in den Mittelpunkt.³⁴² Dieses Zeugnis des Lebens wird dann auf der Ebene der Evangelisierung ausdrücklich auf Jesus Christus und sein Wort bezogen. Auch für diesen expliziten Bezug auf den Glauben und auf die Kirche regt Wanke eine Personalisierung an, in der er ein großes Faszinationspotenzial durch Authentizität erkennt. Wanke zeigt sich hier vom Beispiel von Pfarrgemeinden in Osteuropa oder in der so genannten Dritten Welt ermutigt, wo die Christinnen und Christen stolz und freudig ihr Christsein demonstrierten.³⁴³

³⁴⁰ Eine inhaltliche und konstruktive Auseinandersetzung mit der Kritik an Mission leistet auch Wanke nicht.

³⁴¹ Wanke 2000b:37. Kochanek stellt die persönlich-authentischen Aussagen Wankes als gelungenes Beispiel einer neuen Form bischöflicher Stellungnahmen vor. Vgl. Kochanek 2001:1, 3.

³⁴² Vgl. Wanke 2000b:38f.

³⁴³ Vgl. Wanke 2000b:39f.

Neben dieser ausdrücklichen Definition seines Missions- und Evangelisierungsverständnisses stellt Wanke den Lesenden seines Briefes noch ein Bild von Mission zur Verfügung.³⁴⁴ Das Bild der Einladung Gottes zu einem Fest fasst für ihn zusammen, was Mission der Kirche ist. Der konkrete Ort der Einladung führt in die Kirche. Mission ist das Einladen der Menschen zu dem Fest, zu dem Gott alle einladen will.³⁴⁵

Das Verständnis von Mission, wie Wanke es vorstellt, setzt sich wie schon das Schreiben der Bischöfe nicht mehr eigens mit der Kritik an der Mission auseinander. Vielmehr versucht er durch eine betonte Personalisierung missionarischer Kommunikation und mit einer bildhaften Umschreibung einen positiven und optimistischen Missionsentwurf vorzulegen. Dieser Entwurf zeichnet sich durch zwei Merkmale aus: Zum einen wird Mission durch die Personalisierung und die Hochschätzung menschlicher Beziehungen und Begegnungen als Orten missionarischer Kommunikation zu einer Sache der Menschenfreundlichkeit des Glaubens gemacht. Zum anderen wird diese Menschenfreundlichkeit stets mit der Einladung in die Kirche verbunden, das heißt, dass die Erfahrung der Menschenfreundlichkeit insbesondere als Erfahrung von Kirchlichkeit verstanden wird. In der Kirche findet das Fest statt, „inmitten einer oft harten und unmenschlichen Welt.“³⁴⁶

³⁴⁴ Dass Wanke das zentrale Bildmotiv der Aussaat nicht übernimmt und stattdessen ein eigenes Bildprogramm vorlegt, muss erstaunen, zumal die Bilder der Aussaat und des Festes ganz unterschiedliche Missionsvorstellungen implizieren. Schließlich macht es einen Unterschied, ob Nichtchristen als zu besäender Acker gesehen werden, oder ob Christinnen und Christen ihnen die Einladung Gottes zum Fest weitersagen. Der Eindruck, dass mit dem Brief als Anhang zu einem Schreiben der deutschen Bischöfe quasi ein 'Sondervotum' an die Öffentlichkeit gelangt sein könnte, legt sich nahe.

³⁴⁵ Vgl. Wanke 2000b:40. Sander vermisst bei dieser Vision des Festes die Berücksichtigung der Gewaltproblematik, in die jede Mission eingeschrieben sei. Der Festgedanke sei zwar „ein starker Gedanke, aber er muss mit einer Gegengrammatik zur Gewalt verbunden werden; sonst wird aus dem missionarischen Fest ein Ablenkungsmanöver von den Ohnmachtsproblemen, die einer missionarischen Kirche zugemutet werden.“ (Sander 2004:142).

³⁴⁶ Wanke 2000b:41. Es erstaunt, dass Wanke neben der ausdrücklichen Nennung des Wortes 'Mission' nur die Wortverbindung 'missionarische Kirche' nutzt und diese ausschließlich in Anführungszeichen. Wenn diese Anführungszeichen bislang eher zur

Die drei untersuchten Texte weisen sowohl gemeinsame Grundlinien als auch gewichtige Unterschiede auf. „Grundsätzlich ist zur Verbindung der Erklärung der DBK mit dem Brief von Bischof Wanke zu sagen, dass das bischöfliche Schreiben bei den Lesern sicher auf mehr Aufgeschlossenheit und größere Sympathie stoßen wird als die vorangehende Erklärung, nicht nur weil sie kürzer, sondern auch persönlicher ausgefallen ist.“³⁴⁷

Während Lehmann vor allem die grundsätzliche Verbindung der Mission als Sendung mit der Kirche als dem Ort der Sammlung herstellt, fällt der Aspekt der Sendung im Schreiben der deutschen Bischöfe fast ganz fort, insofern die Schritte kirchlicher Sendungspraxis als Schritte des Menschen hin zur Kirche umdefiniert werden.³⁴⁸ Entsprechend undeutlich bleibt der Text, wenn es um eine konkrete Benennung dessen gehen soll, was Mission sein kann. Dieser Begriff selbst wird nahezu ausschließlich als Abgrenzungsbegriff von einer heute nicht mehr zu bejahenden Praxis genutzt, ohne eine neue missionarische Leitperspektive einzuführen, da sowohl die bildhafte Anlehnung an das Aussaat-Motiv³⁴⁹ als auch die Hinweise auf die 'neue Evangelisierung'³⁵⁰ blass und unbestimmt bleiben. Am ehesten greifbar werden allein innerkirchliche Vollzüge im Zusammenhang mit der Verkündigung und der Katechese. Mission löst sich hier über weite Strecken in eine glaubensvertiefende und glaubenserneuernde binnenkirchliche Pastoral auf.³⁵¹

Signalisierung eines problematischen Begriffs herangezogen wurden, so bekommen sie bei Wanke eine Bedeutung, die eher an eine Unterstreichung des Begriffs im Sinne seiner Betonung als positives Programmwort denken lässt. Vgl. Wanke 2000b:38, 40, 42.

³⁴⁷ Kochanek 2001:2.

³⁴⁸ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:16.

³⁴⁹ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:10f., 14, 33.

³⁵⁰ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:13.

³⁵¹ Für John ist die Unklarheit der Sichtweise gegenüber *Evangelii nuntiandi*, die Oszillation zwischen dem Stufenweg der Evangelisierung oder des Katechumenats, vor allem dadurch begründet, dass die Bischöfe zwischen Evangelisierung und Selbstevangelisierung nicht strikt trennen wollen. Es bleibe damit offen, ob „der Stufenweg, den 'Zeit zur Aussaat' im III. Teil für die deutsche Kirche im Anschluss an 'Evangelii nuntiandi' konkretisiert, der Weg des Katechumenen oder des Katecheten“ (John 2002b:126 und vgl. John 2001:53-56) sei.

Der Brief Wankes setzt in manchem andere Akzente. Zunächst stechen die Selbstverständlichkeit seines Gebrauchs des Missionsbegriffs und die Bereitschaft, diesen konkret zu definieren, ins Auge. Ebenso ist eine erste Wahrnehmung der Kritik an der Mission spürbar, wenngleich auch er keine direkte Auseinandersetzung mit dieser Kritik unternimmt. Wanke definiert neben seinem Verständnis von Mission auch das von ihm erwünschte Ziel der Mission, nämlich das Wachsen der Ortskirche.³⁵² So deutlich werden die anderen Texte nicht, die ihren Blick eher auf die Realität der bestehenden Gemeinden und ihre Pastoral bzw. auf die abstraktere ekklesiologische Kennzeichnung von Mission richten. Wanke teilt jedoch wie das Schreiben *Zeit zur Aussaat* die Grundhaltung einer binnenkirchlich interessierten Rede von Mission, die ein Missionsziel abseits kirchlicher Selbstreproduktion letztlich nicht überzeugend in den Blick nimmt.³⁵³

2.5.2 Mission oder Pastoral

Die Alternativen Mission oder Pastoral verstehe ich im Zusammenhang der Kritik an *Zeit zur Aussaat* nicht als absolute Gegensätze, sondern als Grundtendenzen hinsichtlich der inhaltlichen Blickrichtung: Geht es um Mission im Sinne des Blicks auf die Sendung der Kirche in die Welt oder geht es um eine primär binnenkirchliche pastorale Aktion zur Verlebendigung des Glaubenslebens in den Gemeinden?

Wanke lässt sich mit seiner Position nicht ganz eindeutig zuordnen. Er geht einen alternativen Weg, indem er die Kirche als den Ort der Gottesberührung darstellt. Hier besteht die Mission darin, möglichst viele Menschen diesem Ort aus der harten und menschenfeindlichen Welt zuzuführen. Der Eingangsbereich der Kirche erhält daher eine besondere Bedeu-

³⁵² Vgl. Wanke 2000b:35, 42.

³⁵³ Alle Texte in *Zeit zur Aussaat* verstehen Mission vor allem als einen Aspekt kirchlichen Handelns. Eine theologische Reflexion auf Mission, wie sie z.B. für *Ad gentes* noch grundlegend war (*Ad gentes* 2-4) oder wie sie in den Überlegungen zur *Missio Dei* immer wieder angestoßen wurde, nehmen die Bischöfe höchstens marginal vor. Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:9f. und Wanke 2000b:40. John fügt seinen Überlegungen zur Mission eine ausdrückliche christologische Begründung an. Vgl. John 2002a:64f. und John 2004:54-56.

tung. Wankes Position verdeutlicht die davon abweichende Missionsthematisierung im eigentlichen Schreiben der Bischöfe, das einen anderen Akzent setzt. *Zeit zur Aussaat* orientiert sich einerseits mit einer betont katechesebezogenen Lesart³⁵⁴ von *Evangelii nuntiandi*³⁵⁵ an den Stufen, „in denen ein erwachsener Mensch als Christ heranreift“³⁵⁶ und andererseits bzw. in Verbindung damit an einer Förderung einer innerkirchlichen Glaubenskommunikationspraxis, in der katechetische Prozesse fruchtbar werden können.³⁵⁷ Deutlich wird ein massiver Vorzug der innerchristlichen Glaubenserneuerung im Sinne einer neuen Evangelisierung vor einer spezifischer missionarischen Aufgabenbeschreibung nicht zuletzt darin, dass der von den Bischöfen genannte Abschnitt Nr. 59 aus dem *Allgemeinen Direktorium für die Katechese* von 1997 gerade die Mission als primäre Aufgabe der Kirche vor der Neu-Evangelisierung auch dort unterstreicht, wo – wie in vielen Großstädten – Erstevangelisierung ('Missio ad gentes') und

³⁵⁴ Vgl. die Bezüge der Bischöfe auf das *Allgemeine Direktorium für die Katechese* vom 15. August 1997 in: Die deutschen Bischöfe 2000:16, 21.

³⁵⁵ Schon Ende der achtziger Jahre haben die deutschen Bischöfe das apostolische Schreiben Pauls VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute in einen Interpretationszusammenhang mit katechetischen Prozessen eingeordnet, indem sie *Evangelii nuntiandi* zusammen mit Texten zur *Katechese* (*Allgemeines Katechetisches Direktorium*, 1971; Apostolisches Schreiben *Catechesi Tradendae*, 1979) und zum Religionsunterricht (Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, *Der Religionsunterricht in der Schule*, 1974) in der Arbeitshilfe 66 (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1989) veröffentlichten. Ein missionsbezogener Zugang, der über letztlich innerkirchlich bleibende katechetische oder schulische Kommunikationsprozesse hinausginge, wird damit leicht verstellt.

³⁵⁶ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:15.

³⁵⁷ In ihrer Arbeitshilfe zum Katechumenat, die in ausdrücklicher Anlehnung an *Zeit zur Aussaat* verfasst wurde (vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2001b:3, 44, 46), wird die missionarische Dimension des katechumenalen Weges als pastorale Chance immer wieder betont. Vgl. ebd., 4, 44, 46. Dabei fällt allerdings auf, dass die Frage der 'Erstevangelisierung' nur peripher behandelt wird, während die Hauptreflexionen das Anliegen der kirchlichen Integration der Menschen, die schon zum Glauben gekommen sind, bearbeiten und die belebenden Aspekte für das gemeindliche oder kirchliche Leben unterstreichen. Vgl. ebd., 17-20, 46-48. Die eigentliche missionarische Frage nach den Voraussetzungen, unter denen Menschen zum Glauben finden und den christlichen Glauben als für das eigenen Leben sinnvolle religiöse Wissen annehmen können, wird nicht gestellt.

Neu-Evangelisierung nebeneinander laufen.³⁵⁸ Allerdings spiegelt sich gerade diese Aussage nicht im Schreiben der deutschen Bischöfe wider, die sich lieber auf ein dort zitiertes Synodenwort beziehen, in dem der Taufkatechumenat und sein Zusammenhang mit der Mitfeier der Ostervigil als katechetisches Grundmodell empfohlen wird.³⁵⁹ Das binnenkirchlich-pastorale Interesse hinter der Nutzung des Missionsbegriffs wird am deutlichsten in der kompletten Auslassung von *Ad gentes* als dem offiziellen Text zur Mission der Kirche im Zweiten Vatikanum. Stattdessen wird auf *Lumen Gentium* rekurriert³⁶⁰ und auf weniger missionarisch relevante Texte wie das schon erwähnte *Allgemeine Direktorium für die Katechese* und das Schreiben der deutschen Bischöfe *Umkehr und Versöhnung* über die Bußpastoral.

Die Reduktion des Missionsbegriffs auf den binnenkirchlichen Bereich wird zudem in der vollständigen Ausblendung jeglicher weltkirchlicher Mitverantwortung fortgesetzt. „Auch wenn 'Zeit zur Aussaat' primär an einer Erneuerung der missionarischen Pastoral in Deutschland interessiert ist, so stellt sich doch die Frage, inwieweit der Blick über die eigene Situation

³⁵⁸ „Deshalb muß man sich zur gegenseitigen Bereicherung der evangelisierenden Tätigkeiten, die nebeneinander ausgeübt werden, folgendem [sic] bewußt sein: - Die 'Missio ad gentes' ist, in welcher Zone oder welchem Umfeld sie auch vorgenommen wird, die spezifischste missionarische Verantwortung, die Jesus seiner Kirche anvertraut hat, und deshalb das beispielhafte Modell des gesamten missionarischen Wirkens der Kirche. Die 'Neu-Evangelisierung' darf die 'Missio ad gentes' nicht verdrängen oder ersetzen, die weiterhin die spezifische missionarische Tätigkeit und primäre Aufgabe ist.“ (Kongregation für den Klerus 1997:Nr.59).

³⁵⁹ Vgl. Kongregation für den Klerus 1997:Nr.59 und vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:16 und 21, dort mit Bezug auf Kongregation für den Klerus 1997:Nr.66. Vgl. auch die Kritik in Kochanek 2001:6.

³⁶⁰ Mit Blick auf *Lumen Gentium* 1 (Kirche als Zeichen und Werkzeug) wird der missionarische Auftrag Jesu unterstrichen, der auch trotz der Schuld und Sünde unter den Gläubigen zu erfüllen bleibe. Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:12. Auch aus der Feier der Eucharistie heraus könnten einzelne Menschen zum Zeichen und Werkzeug werden. Vgl. ebd., 15. Die Idee der Hauskirche wird mit Bezug auf *Lumen Gentium* 11 unterfüttert. Vgl. ebd., 20. Lehmann nutzt aus dem Textfundus des Zweiten Vatikanums *Apostolicam actuositatem* 6, um das Wortzeugnis für die Laien zu betonen. Vgl. Lehmann 2000:5.

hinausreicht.³⁶¹ Die in der Einleitung von *Zeit zur Aussaat* beschriebene weltweite Situation hätte genügend Anlässe geboten, die spezifische missionarische Verantwortung der deutschen Ortskirchen zu konkretisieren.³⁶²

Die Erinnerung an ein integrales und weltweit geltendes Verständnis von Mission führt weiter zu einer Problematisierung der sehr eingegengten Rezeption von *Evangelii nuntiandi* durch die deutschen Bischöfe nicht nur hinsichtlich der katechetischen Umdeutung,³⁶³ sondern auch wegen der fehlenden zentralen Themen seines Entwurfs einer ganzheitlichen Missi-

³⁶¹ Collet 2004:9. Collet verweist auf das nachsynodale Schreiben *Ecclesia in Europa* von Johannes Paul II. Dort heißt es an die katholischen Kirchen in Europa: „Eine Verkündigung Jesu Christi und seines Evangeliums, die sich allein auf den europäischen Raum beschränkte, würde Symptome eines besorgniserregenden Mangels an Hoffnung erkennen lassen. Das Werk der Evangelisierung ist dann von wahrer christlicher Hoffnung beseelt, wenn es sich den universalen Horizonten öffnet, die dazu anregen, allen unentgeltlich zu geben, was man selbst als Geschenk empfangen hat. Auf diese Weise wird die Mission ad gentes zum Ausdruck einer vom Evangelium der Hoffnung geprägten Kirche, die sich ständig erneuert und verjüngt.“ (Johannes Paul II. 2003:Nr.64) Der Papst widerspricht einer ortskirchlich eingegengten missionarischen Haltung europäischer Kirchen ausdrücklich, wenn er schreibt: „Der Rückgang an Priestern und Ordensleuten in bestimmten Ländern darf keine Teilkirche daran hindern, sich der Erfordernisse der Weltkirche anzunehmen. [...] Die Kirchen anderer Kontinente, besonders die Asiens und Afrikas, blicken nach wie vor auf die Kirchen in Europa und erwarten, dass sie ihre missionarische Berufung weiterhin erfüllen.“ (Johannes Paul II. 2003:Nr.64).

³⁶² Vgl. Collet 2004:10.

³⁶³ Vgl. dazu auch die Arbeitshilfe zum Erwachsenenkatechumenat, die ausdrücklich Bezug auf *Zeit zur Aussaat* und die dortige Interpretation von *Evangelii nuntiandi* nimmt. (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2001b:44f.). Dass die von den deutschen Bischöfen vorgenommene gleichsetzende Interpretation von Schritten der Evangelisierung und Stufen des katechumenalen Weges nicht zwangsläufig ist, sondern der Bereich des Katechumenats deutlich vom missionarischen Handeln unterschieden werden kann, zeigt der *Leitfaden Erwachsenenkatechumenat* der Österreichischen Bischofskonferenz (Österreichisches Pastoralinstitut 2000). Hier taucht der Begriff der 'Mission' an keiner Stelle auf. Auch der Begriff der 'Erstverkündigung' (vgl. ebd., 31f., 37f.) wird nicht wie der einer Erstevangelisierung begriffen, sondern dient allein der zeitlichen Markierung des Anfangs eines katechumenalen Weges. Der Leitfaden spricht vom 'Vorkatechumenat' oder von 'Vorgesprächen' (vgl. ebd., 31, 37f.). Vgl. auch Böttner 2002, die zur deutschen und österreichischen Perspektive auch noch Erfahrungen aus der französischen Praxis des Erwachsenenkatechumenats referiert.

on mit dem Einsatz für Gerechtigkeit und Befreiung,³⁶⁴ den Überlegungen zur Selbstevangelisierung³⁶⁵ und der positiven Würdigung der Religionen³⁶⁶ und Kulturen³⁶⁷.

Schließlich ist abschließend die Nichtrezeption der einschlägigen Texte Johannes Pauls II. auffällig, der ohne Zweifel als entschiedenster Förderer des Missionsgedankens unter den letzten Päpsten gelten dürfte.³⁶⁸

Das Schreiben der Bischöfe verweigert sich einer tatsächlichen missionarischen Perspektive.³⁶⁹ Auch die wiederholte Einforderung einer „missionarischen Dimension“³⁷⁰ in der Gesamtstruktur der Pastoral der Kirche bleibt ein nur schwaches Anzeichen missionarischer Entschlossenheit.³⁷¹ Worin nämlich diese Dimension konkret bestehen soll, bleibt unklar, solange die bisherige pfarrgemeindliche Praxis schon pauschal ob ihrer missionarischen Dimension gewürdigt wird. Wozu dient überhaupt ein Dokument zur Mission der Kirche, wenn diese Kirche ihre missionarische Dimensi-

³⁶⁴ Vgl. Paul VI. 1975:Nr.9, 29-36 und vgl. Collet 2004:11.

³⁶⁵ Eine Ausnahme findet sich bei Wanke 2000b:38 und vgl. Paul VI. 1975:Nr.15; und vgl. auch Kochanek 2001:7.

³⁶⁶ Vgl. Paul VI. 1975:Nr.53.

³⁶⁷ Vgl. Paul VI. 1975:Nr.20.

³⁶⁸ Johannes Paul II. wird nur im Blick auf das Schuldbekenntnis zum Heiligen Jahr 2000 erwähnt, um gleich darauf zu mahnen, die Scham über die Schuld nicht als Hemmnis der Aussaat des Wortes Gottes wirksam werden zu lassen. Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:12.

³⁶⁹ Auch Kochanek spricht nur von einem „ernstzunehmenden Versuch, sich nicht nur mit sich selbst zu beschäftigen und binnenorientiert als Kirche, Gemeinde und Christ zu leben“ (Kochanek 2001:7) bzw. von einem ersten Schritt, der in Gemeinden und Christen vor Ort weitergeführt werden müsse, damit die deutsche Ortskirche wieder zur Mission finde. Vgl. Kochanek 2001:7.

³⁷⁰ Vgl. Lehmann 2000:6 und Die deutschen Bischöfe 2000:28, 33.

³⁷¹ „Auffallend ist darüber hinaus, dass ‚missionarisch‘ in verschiedenen Wortverbindungen als qualifizierendes Attribut erscheint und geradezu inflationär gebraucht wird. So ist die Rede von missionarischer Verkündigung, Arbeit, Pastoral, Seelsorge, Kirche, Dimension, Kraft und Spiritualität, missionarischem Zeugnis, Auftrag, Bewusstsein und Sinn u.a.“ (Collet 2004:8). Vgl. die Hinweise zur tautologischen oder anachronistischen Bedeutung des Begriffs ‚missionarische Pastoral‘ bei Bucher 2004:262 und 268.

on schon längst besitzt?³⁷² Kochanek fragt, warum und wann Erfahrungen mit Seelsorge als Erfahrungen mit missionarischer Seelsorge deutlich werden? Er sucht nach genaueren Kriterien für theologisch-spirituelle Konzepte und organisatorisch-strukturelle Pläne für eine solche missionarische Seelsorge.³⁷³ Sein Vorwurf an *Zeit zur Aussaat* formuliert quer zu den Einschätzungen der Bischöfe und deren Wahrnehmung missionarischer Pastoral:

„Der Text verbleibt zu sehr im Beschreiben der traditionellen Aktivitäten, die sich aber immer mehr pastoral als unzureichend und missionarisch unpassend erweisen. Ein mutiger Aufruf, sich stärker von einer kaum noch aufrecht zu erhaltenden Erfassungspastoral (so im Bereich der immer noch stark von einer Erfassungspastoral bestimmten Bußkatechese, dem Erstkommunionunterricht und Firmunterricht) würdevoll und gezielt zu verabschieden, würde manchen Pfarrer und manches haupt- und ehrenamtliche Gemeindeteam entlasten und für eine Erneuerung der missionarischen Pastoral vor Ort den notwendigen Freiraum geben.“³⁷⁴

Mission wird von den deutschen Bischöfen als Thema für eine pastoral-binnenkirchliche Aufbruchstimmung entdeckt, ohne zu einer wirklichen missionarischen Grenzüberschreitung aufzufordern.³⁷⁵ Damit wird die Missionsrhetorik auf ihren motivierenden und institutionsbezogenen Charakterzug reduziert und Mission für andere Zwecke instrumentalisiert. Zudem werden eine bestehende pastorale Praxis und eine gerade laufende Praxis des Umbaus pastoraler Strukturen mit dem Einsatz missionarischer

³⁷² Wenn alles auch Mission ist, ist nichts Mission. „Die Pfarrgemeinden (bzw. Pfarrverbände oder generell Zusammenschlüsse und Kooperationen von Pfarrgemeinden) sind als Raum einer Gemeinschaft von Gemeinschaften unverzichtbar. Was hier geschieht, hat stets auch eine missionarische Dimension. Denn alle Dienste und Aktivitäten dienen gleichermaßen der Sammlung (Communio) und der Sendung (Missio). Dies gilt für den Gottesdienst ebenso wie für alle anderen pastoralen Angebote.“ (Die deutschen Bischöfe 2000:28).

³⁷³ Vgl. Kochanek 2001:6.

³⁷⁴ Kochanek 2001:5.

³⁷⁵ Vgl. Bünker 2002b:16-19.

Redewendungen legitimiert.³⁷⁶ Dass mit diesen Funktionalisierungen zugleich der Kardinalfehler der wechselhaften Missionsgeschichte der Kirche wiederholt wird, nämlich unter dem Deckmantel missionarischer Sendung andere, eigennützige Ziele zu verfolgen, ist eine Folge der Verweigerung, sich ernsthafter mit der immerhin angedeuteten Kritik an Mission auseinander zu setzen. Vielleicht ist dies auch eine Folge der alleinigen Überlassung des Missionsthemas im Kontext der eigenen Ortskirche an die Pastorkommission der Deutschen Bischofskonferenz,³⁷⁷ die das Schreiben verfasst hat. So zeigt sich auch in der Struktur der Arbeitsteilung bzw. Arbeitstrennung der Kommissionen der Bischofskonferenz eine bleibende Auslagerung des Missionsthemas in den Weltkirchenbereich, dort aber unter Ausklammerung des eigenen Kontextes. Jedenfalls wäre das Schreiben zur Mission anders ausgefallen, wenn es weltkirchliche Lernerfahrungen der Mission aufgegriffen hätte.

³⁷⁶ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:24-29 und Wanke 2000b:40f. Hier werden zwar unterschiedliche Glaubensmilieus als 'Biotope christlichen Lebens' beschrieben, diese bleiben aber stets eingebunden in pfarrliche, liturgische und sakramentsrechtliche Rahmenstrukturen. Vgl. Kochanek 2001:5. Selbst die genannten Beispiele außerpfarrlicher missionarischer Seelsorge bestätigen eher einer gewohnte kirchliche Praxis gesellschaftlicher, sozialer oder kultureller Präsenz, als dass sie Anstöße zu einer Erneuerung der Sendung der Kirche in die Welt geben würden.

³⁷⁷ Vgl. Lehmann 2000:6. Es scheint deutlich heraus, dass keine missionswissenschaftliche oder weltkirchliche Beratung im Verlauf der Entwicklung von *Zeit zur Aussaat* stattgefunden hat.

VI. Missionarisch Kirche sein. Modelle und Optionen

1. Modelle missionarischen Kirche Seins

Ohne eine wissenssoziologische Behauptung anstellen zu wollen, hat Josef Pieper 1935 eine entscheidende Beobachtung zur missionarischen Situation in Deutschland ausgesprochen, nämlich „daß die öffentliche Gesamtmosphäre ihren zwingend christlichen Charakter eingebüßt hat, daß also der einzelne nicht erst eine besondere Energie des sich selbst isolierenden und abhebenden Widerstandes gegen ein verbindlich normierendes Gemeinbewußtsein aufzubringen braucht, um Nicht-Christ sein zu können.“¹ Damit wies er auf die fehlenden Plausibilitätsstrukturen für den christlichen Glauben in Deutschland hin. „Im gleichen Maße aber, wie diese Möglichkeit (‘guten Gewissens’ Nicht-Christ zu sein) sich aus diesen Gründen steigert, im gleichen Maße konstituiert sich echte ‘Missionsituation’ (fast sogar in dem engeren Sinn der eigentlichen ‘Heidenmission’).“² Die wissenssoziologischen Überlegungen am Anfang dieser Arbeit lassen Gründe für die mangelnde Plausibilität christlichen religiösen Wissens deutlich werden. Modernisierungsprozesse haben zu einer enormen Pluralisierung der Lebenswelten mit einer entsprechenden Vielfalt an Herausforderungen kognitiver Art an religiöse Wissensbestände und sozialer Art an deren Konstruktionsräume geführt. Letztere zeichnen sich sowohl durch Vielfalt als auch durch segmentäre Gültigkeitsansprüche und individualisierte sowie rollenabhängige Zugehörigkeitsbestimmungen aus. Die Leistung, aus den divergierenden Sinnbeständen mit ihren zweckrationalen oder wertrationalen Ausrichtungen ein individuell stimmiges, für das eigene Leben und die eigenen Lebenswelterfahrungen sinnstiftendes Wissen zu bilden, wird den einzelnen Individuen zugemutet, die ihrerseits lediglich niedrig institutionalisierte und kleinräumige Sinngemeinschaften unterhalten, in denen sie

¹ Pieper 2000:5.

² Pieper 2000:5.

ihr religiöses Wissen sozial zu plausibilisieren suchen, um den Ausfall des 'normierenden Gemeinbewusstseins' zu kompensieren.³

(Nicht erst) mit dem Phänomen der Globalisierung treten neben einer erhöhten Belastung bestehender lebensweltnaher Wissensmuster zudem Fragen der materiellen Sorge für das Leben und Überleben in den Blick, welche die kognitiven Leistungen religiöser Wissensbestände hinsichtlich der Forderung nach Gerechtigkeit als einem Teilaspekt der Sinnfragen noch mehr beanspruchen.⁴ Mit dieser besonderen Problematik hat sich schon Alfred Delp auseinandergesetzt, als er den Plausibilitätsverlust der Kirche gerade im Vertrauensverlust der Menschen zur Kirche verortete,⁵ die sich von den überlebenswichtigen Fragen der Menschen entfremdet habe, und ihr kirchlich bewahrtes religiöses Wissen (und seine Sprachgestalt) daher in die Sackgasse der Irrelevanz geraten sei.⁶ „Wir sind Missionsland geworden. Diese Erkenntnis muß vollzogen werden. Die Umwelt und die bestimmenden Faktoren alles [sic] Lebens sind unchristlich.“⁷

Die Feststellungen Piepers und Delps gelten auch für die kirchliche Situation im heutigen Deutschland. Sowohl in kognitiver als auch in sozialer Hinsicht muss von einer extrem ausgeweiteten Krise der Plausibilisierungskompetenz der Kirche für ihr religiöses Wissen außerhalb ihrer eigenen Institutionsgrenzen gesprochen werden. Außerdem gilt auf der Seite der 'traditionellen' Anbieterin religiösen Wissens, der Kirche, die Problematik hochgradig institutionalisierter und hochspezialisierter Wissensverwaltung, die darin besteht, dass ihr verwaltetes, differenziertes und systematisiertes Wissen einen kaum noch überbrückbaren Abstand zu den Erfahrungen großer Transzendenzen in den aktuellen Lebenswelten der Menschen besitzt und ihnen gegenüber zunehmend irrelevant erscheint.⁸

³ Vgl. dazu das Konzept der Heimatwelt oder Privatwelt als Mittelpunkt des Lebens des Einzelnen in der Gesellschaft in Berger u.a. 1987:61.

⁴ Vgl. Berger 2000.

⁵ Vgl. Delp 1985:I, 274.

⁶ Delp 1985:I, 75 und vgl. 276f.

⁷ Delp 1985:I, 280.

⁸ Die Irrelevanz betrifft die Wahrung der referenziellen Funktion der Ausdrucksmittel des heiligen Kosmos (vgl. Luckmann 1991:97f.) und damit schließlich auch die das re-

Dass in dieser Situation Mission als Wesensbestimmung der Kirche neu thematisiert wird, kann als Versuch einer Reaktion auf die beschriebene Krise gewertet werden. Neben der fragwürdig bleibenden Tendenz, Mission nur als zeitlich befristetes Krisenbewältigungsmittel zu sehen,⁹ bleibt die Tatsache einer kritischen Evaluation des eigenen missionarischen Selbstverständnisses jedenfalls angemessen und notwendig.

Die in dieser Arbeit dokumentierten und untersuchten Texte zum Missionsverständnis wie zum missionarischen Selbstverständnis der Kirche – zunächst aus gesamtkirchlicher, dann aus ortskirchlicher und schließlich aus hiesiger Perspektive – lassen zwei Haupttendenzen erkennen, in denen sich Weisen missionarisch Kirche zu sein, abzeichnen:

Zum einen wird Mission als Praxis einer Kirche verstanden, die ihr religiöses Wissen instruktionstheoretisch begreift. Zum anderen gilt Mission als Praxis einer Kirche, deren religiöses Wissen kommunikationstheoretisch verstanden wird. Die Weise des zugrunde gelegten Verständnisses der Konstruktionsweise des eigenen religiösen Wissens wirkt sich dabei sowohl auf die Praxis der Mission als Praxisform der Verwaltung religiösen Wissens als auch auf die Gestalt der verwaltenden Institution selbst aus.

Im Folgenden soll eine systematisierte, modellhafte Darstellung zweier alternativer Konzeptionen missionarischen Kirche Seins umrissen werden. Wie bei jedem Prozess der Typisierung wird es auch hier eine Vereinfachung einer differenzierteren Realität geben. Dennoch lassen sich zumindest schwerpunktmäßige Zuordnungen der in dieser Arbeit untersuchten Konzepte missionarischer Kirche vornehmen.

Grundunterscheidungsmerkmal der beiden Modelle wird das dem Nachdenken über Mission vorausgehende Verständnis des religiösen Wissens sein. Die Unterscheidung zwischen instruktionstheoretisch und kommunikationstheoretisch verstandenem religiösem Wissen lässt zwei alternative

ligiöse Wissen verwaltende Institution, die in der Gefahr ist, den Bereich des Sakralen durch eine überinstitutionalisierte Verwaltung zu sehr vom lebensweltlich-profanen Bereich zu trennen. Vgl. Luckmann 1991:100-106.

⁹ Vgl. die Hinweise auf das Interesse der Krisenbewältigung durch Mission in *Zeit zur Aussaat* in: Die deutschen Bischöfe 2000:gf.

Missionsmodelle sichtbar werden.¹⁰ Beide Modelle sollen unter drei Perspektiven vorgestellt werden:

Erstens geht es um das Verständnis und die Praxis der Wissensverwaltung innerhalb der religiösen Institution, der Kirche. Zweitens wird die Frage der Gestaltung und Durchführung der grenzüberschreitenden missionarischen Kommunikation des religiösen Wissens thematisiert und drittens soll die Bedeutung, die der religiösen Institution für die Mission zugesprochen wird, umrissen werden.

Zur Illustration beider Modelle gehen ihnen jeweils Beispiele prägnanter Positionen von Theologen voraus, die als typische Vertreter je einer Form missionarisch Kirche zu sein gelten können. Für das instruktionstheoretische Modell wird Josef Schmidlin zu Wort kommen, für die kommunikationstheoretische Variante ziehe ich den lateinamerikanischen Befreiungstheologen Leonardo Boff heran.

1.1 Modell der Mission als Verwaltungspraxis instruktionstheoretisch verstandenen religiösen Wissens

Missionarisch Kirche zu sein auf der Grundlage eines als Instruktion verstandenen religiösen Wissens hat in den missionstheologischen Debatten des letzten Jahrhunderts eine lange und tief verankerte Geschichte. So konnte Josef Schmidlin, der Begründer der katholischen Missionswissenschaft, das Hauptziel der Mission als Christianisierung beschreiben, die darin bestand,

¹⁰ Andreas Wollbold gelangt zu einer anderen Modelleinteilung. Er nimmt nicht die Wissenskonstruktion und Wissensverwaltung zum Ausgangspunkt, sondern bezieht sich auf Motive missionarischer Pastoral, wie er sie biblisch bestätigt vorfinde. Vgl. Wollbold 2004:82. Seine fünf Modelle missionarischer Pastoral lauten: „Seelen retten“ (Wollbold 2004:82-84), „Europa wieder christlich machen“ (ebd., 84f.), „Die Gesellschaft nach den Maßstäben des Reiches Gottes gestalten“ (ebd., 85-87), „Zeichen sein“ (ebd., 87-89) und „Bestürzung“ (ebd., 89-91). Eckard Türk klassifiziert zwar nicht die christliche Mission, sondern die Mission neureligiöser Bewegungen, aber er nutzt dazu eine Modellunterscheidung, die derjenigen in dieser Arbeit deutlich nahe kommt. Türk unterscheidet den 'flexiblen, offenen und pluralen Missionstyp' (vgl. Türk 2004:186) und den 'von einem fraglosen Fundament ausgehenden Missionstyp' (vgl. ebd., 186f.).

„die Lehre Christi und das Heil in Christo allen Menschen mitzuteilen, speziell jenen, die sie noch nicht kennen und besitzen; überall das Evangelium zu predigen und das Reich Gottes auszubreiten; die Einzelseelen wie die Völker zu belehren und zu bekehren; sie durch die Taufe an der Welterlösung Anteil nehmen zu lassen und der Kirche des Welterlösers einzugliedern; daneben aber auch den Mitmenschen irdische Wohltaten zu spenden und die Werke der Barmherzigkeit an ihnen auszuüben.“¹¹

Dieses von Schmidlin skizzierte Missionsziel der Christianisierung weist ein instruktives Verständnis vom eigenen Wissen auf, das lediglich gepredigt und gelehrt werden musste. Die Übernahme des Wissens geschieht in seinem missiologischen Verständnis im Modus der Bekehrung, der Taufe und der Eingliederung in die Kirche. Die Adressaten dieser Lehre wurden folgerichtig als Objekte der Mission bezeichnet, die passiv blieben sowohl im Blick auf den Empfang des religiösen Wissens als auch im Blick auf ihre Taufe und die Eingliederung in die Kirche sowie nicht zuletzt hinsichtlich des Empfangs der 'irdischen Wohltaten', die ihnen zugute kommen sollten.

Auf der Seite des Missionssubjekts wurde die Verwaltungsinstitution des religiösen Wissens genannt, deren Legitimation selbst schon als durch das religiöse Wissen begründet galt.

„Im Einklang mit dem katholischen Glauben und Verfahren aller Jahrhunderte, auch mit der Praxis Jesu und Pauli betrachtet die Kirche die Sendung, und zwar eine autoritative Sendung zur Heidenmission, als ihr ausschließliches und unveräußerliches Recht und Amt. Damit ist die Gefahr eines individuellen Freischärlertums im katholischen Missionswesen von vornherein eliminiert: denn nur wer von der Kirche die Sendung und den Auftrag, die Mission dazu erhält, ist befugt, berufsmäßig und amtlich, als legitimer und authentischer Interpret der göttlichen und kirchlichen Botschaft das Evangelium den Heidenvölkern zu verkünden, ihnen das Heil anzubieten, sie zum Christentum zu bekehren und in den Schoß der Kirche aufzunehmen.“¹²

Mit dem Besitz des religiösen Wissens verband sich also zugleich die Verfügungsgewalt über das Heil sowie die Praxis, diese Verfügungsgewalt amt-

¹¹ Schmidlin 1923:241.

¹² Schmidlin 1923:115f.

lich bestellten Spezialisten der Institution zu übertragen.¹³ „Der Missionsbefehl und Missionsauftrag, damit zugleich die Missionsvollmacht Christi richtet sich nach katholischer Auffassung eben nicht an jeden einzelnen, auch nicht an die kirchliche Gesamtheit schlechthin, sondern an die berufenen Apostel und die von diesen bestellten Vertreter oder Nachfolger.“¹⁴ Schmidlin führte die institutionellen Spezialisten in hierarchischer Reihung auf: Papst, Propaganda-Kongregation, Missionsobere, Missionsgesellschaften, Priester und Ordensleute als Missionare usw.¹⁵ Die Gläubigen traten lediglich als Unterstützer dieser institutionellen Struktur auf, indem sie sich vor allem in den Missionsvereinen zugunsten der institutionellen Praxis der instruktiv-missionarischen Wissensverwaltung materiell wie ideell engagierten.¹⁶

Diese kurze Darstellung einer klassischen, instruktiv geprägten Verwaltungsstruktur religiösen Wissens im Zusammenhang der Mission hat im Laufe der Jahrzehnte viele Modifikationen erfahren. Sie werden in die Darstellung der folgenden modellhaften Bündelung einfließen.

1.1.1 Wissensverwaltung innerhalb der Institution

Eine zentrale Rolle für die Verwaltung instruktiv verstandenen religiösen Wissens spielen die binneninstitutionelle Sicherung und Verstärkung des religiösen Wissens und seiner kognitiven und sozialen Plausibilisierung, da erst mit der Gewähr eines ungefährdeten eigenen Wissens eine Grenzüberschreitung über den eigenen Konversationsraum hinaus gewagt werden

¹³ Wolfgang Günther fasst diese Position treffend zusammen, wenn er in Anspielung auf ein Bild Luthers, das den Missionar als Bettler kennzeichnet, der einen anderen Bettler auf ein Haus aufmerksam macht, in dem er zu Essen bekommen hat, schreibt: „Denn häufig genug verstanden sich die Missionare eben nicht wie Bettler, die andere Bettler auf das Haus hinwiesen, in dem sie selber satt geworden waren. Vielmehr verhielten sie sich wie die Verwalter der guten Gaben. Sie waren die Überlegenen, folgten dem wahren Gott, verteilten seine Güter, während die Anderen Anbeter von Götzen oder gar von Teufeln waren, mit denen man am besten reinen Tisch machte: tabula rasa.“ (Günther 2003:12).

¹⁴ Schmidlin 1923:116.

¹⁵ Vgl. Schmidlin 1923:117-135 und 154-170, zur Rolle der Frauen in der Mission (Missionsschwwestern) bes. 167.

¹⁶ Vgl. Schmidlin 1923:135-142.

kann. Entsprechend versuchen die institutionellen Verwalter des religiösen Wissens, ausgehend vom einenden Institutionszentrum, eine möglichst uniforme Wissensunterhaltung sicherzustellen. Dazu werden in hierarchischer Abstufung die verschiedenen amtlichen Wissensverwalter auf das religiöse Wissen verpflichtet. Der kirchlich-missionarische Sprachgebrauch führt dazu den Begriff der Selbstevangelisierung¹⁷ oder der evangelisierten Kirche¹⁸ ein.¹⁹ Selbstevangelisierung wird verstanden als Maßnahme der binneninstitutionellen Festigung des bestehenden religiösen Wissens. Beispielhaft für diese instruktiv orientierte Praxis der Wissensverwaltung kann die Beschreibung der Evangelisierung der Kirche im Dokument der CELAM von 1992 (Santo Domingo) gelten. Dort wird als Maßnahme einer 'neuen Evangelisierung' eine besonders zu gewichtende Schulung der Gläubigen in Lehre und Spiritualität gefordert, wobei „an erster Stelle der Klerus, Ordensmänner und -frauen, Katecheten und Pastoralträger“²⁰ genannt werden.²¹

Auch die Schreiben der französischen und der deutschen Bischofskonferenz stellen als kirchenoffizielle Schreiben zur Mission die binneninstitutionelle Kommunikation des religiösen Wissens im Sinne einer Glaubensweitergabe²² in den Vordergrund. Was im Rahmen des CCEE schon 1982 von

¹⁷ „Die Kirche, Trägerin der Evangelisierung, beginnt damit, sich selbst zu evangelisieren. Als Gemeinschaft von Gläubigen, als Gemeinschaft brüderlicher Liebe muß die Kirche unablässig selbst vernehmen, was sie glauben muß, welches die Gründe ihrer Hoffnung sind und was das neue Gebot der Liebe ist. Als Volk Gottes, das mitten in dieser Welt lebt und oft durch deren Idole versucht wird, muß die Kirche immer wieder die Verkündigung der Großtaten Gottes hören, die sie zum Herrn bekehrt haben, von neuem von ihm gerufen und geeint werden, wenn sie ihre Lebendigkeit, ihren Schwung und ihre Stärke bewahren will, um das Evangelium zu verkünden.“ (Paul VI. 1975:Nr.131).

¹⁸ „Nur eine evangelisierte Kirche kann das Evangelium verkünden.“ (CELAM 1992a:Nr.23).

¹⁹ Dass es neben der Form der Selbstevangelisierung auch noch die juristische Ebene der Verpflichtung auf das zentral verwaltete religiöse Wissen gibt, soll hiermit nur angedeutet werden.

²⁰ CELAM 1992a:Nr.45.

²¹ Vgl. auch die vorrangige Sorge um den Nachwuchs für die amtlichen Träger der Wissensverwaltung (Priorität der Berufungspastoral) in: CELAM 1992a:Nr.78-84.

²² Die französischen Bischöfe thematisieren unter ihrem Zentralbegriff 'proposer' als Anliegen des Glaubens vor allem die in die Krise geratenen Praxisformen der binnenin-

Kardinal Basil Hume als Werbung für eine binnenkirchliche „lebendigere Katechese, die so radikal und so tragend ist, daß man sie als Dauerevangelisierung bezeichnen könnte“²³ formuliert wurde, wird von den nationalen Bischofskonferenzen im Prinzip übernommen. Sowohl die französischen als auch die deutschen Bischöfe verorten evangelisierende Kommunikation primär innerhalb der Kirche. Dort soll die kommunikative Unterhaltung des Glaubens intensiviert werden.²⁴

Das praktische Leitkonzept dieser binnenkirchlichen Kommunikation lautet Verkündigung. Verkündigung wird dabei in der Regel streng im Sinne einer vorausgesetzten amtlichen Beauftragung organisiert, das heißt, dass die Wissensverwaltung eng an spezialisierte Funktionsträger gebunden ist.²⁵

Neben der Verkündigung und dieser zugeordnet wird dann die Katechese zum dominierenden Merkmal binneninstitutioneller Glaubensweitergabe. Beide Weisen der Unterhaltung religiösen Wissens bedeuten für seine

stitutionellen Glaubensweitergabe. Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:29-33. Die deutschen Bischöfe versuchen die Glaubensweitergabe auf neuen Wegen „missionarischer Verkündigung“ (so die Überschrift über das Praxiskapitel des Schreibens *Zeit zur Aussaat* in: Die deutschen Bischöfe 2000:15). Sowohl das Konzept des 'Angebots' als auch das der 'Verkündigung' setzt einen schon bestehenden Wissenskanon voraus, der selbst keinen Veränderungsprozessen während der 'Weitergabe' mehr unterliegen kann.

²³ Hume 1982:92.

²⁴ Vgl. die Betonung der binnenkirchlichen Verständigung über die Inhalte, die (ethische) Bedeutung und die vor allem im Bereich der Sakramente angesiedelte Erfahrbarkeit des Glaubens in: Die französischen Bischöfe 1996:34-77. Die deutschen Bischöfe verorten die Mission hinsichtlich ihrer spirituellen Grundhaltung innerhalb der kirchlichen *Communio*. Sie thematisieren weniger die Frage der kirchlichen Aufgabe bei der kommunikativen Grenzüberschreitung zu den Menschen, die für eine 'Ansprache durch Gott' (vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:11) sensibilisiert werden sollen, als die Notwendigkeit, diese Menschen in der kirchlichen *Communio* zusammenzufassen. Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:11f.

²⁵ Der hohe Grad der Amtlichkeit der Verkündigung zieht nach sich, dass die Orte der Verkündigung vor allem binneninstitutionell angesiedelt sind, nämlich dort, wo die Amtsstruktur, die von den Verkündigern vorausgesetzt wird, von den übrigen Mitgliedern der institutionalisierten Wissensgemeinschaft akzeptiert wird. Vgl. die Ortsangaben der Verkündigungspraxis im Schreiben der deutschen Bischöfe: Die deutschen Bischöfe 2000:20f.

Konstruktion nur den Modus der Wiederholung, der Einschärfung und der hierarchisch organisierten Unterweisung, die wie die Verkündigung streng zentralistisch organisiert ist.²⁶

Die Frage lebensweltlicher Relevanz wird an keiner Stelle konstitutiv für den Konstruktionsprozess religiösen Wissens erhoben. Bestenfalls werden die Transzendenzherausforderungen, die sich aus der lebensweltlichen Erfahrung der Mitglieder der Kirche ergeben, aus dem schon vorliegenden religiösen Wissen heraus zu beantworten versucht. So können die französischen Bischöfe formulieren: „In jeder Epoche sind die Gläubigen dazu aufgerufen, den Sinn des Wortes Gottes an sie jeweils neu zu hören.“²⁷ Dieses 'Neu-Hören' lebt von der Voraussetzung, dass das religiöse Wissen 'an sich' eben schon vorliege und nur noch auf die richtige Weise interpretiert werden müsse. So wird der Treue zum tradierten Wissen stets der Vorzug vor jeglicher Gefahr einer Abweichung oder Modifikation gegeben.²⁸ Aus dem eigenen instruktiven Wissen heraus wird dazu regelmäßig die religiöse Institution selbst als Teil der Instruktion gesehen. Das richtige Leben 'in Christus' wird als Leben 'in der Kirche' begriffen.²⁹ Das Reich Gottes gilt vor allem und zuerst im Binnenraum der Kirche.³⁰ Damit wird schließlich die religiöse Institution selbst als Lebenswelt konstituiert. Innerhalb

²⁶ So, wie die amtlichen Verkündiger in enger hierarchischer Abhängigkeit vom Papst- und Bischofsamt gesehen werden, so wird auch die Katechese streng zentralkirchlich strukturiert. Entsprechend verstehen die französischen Bischöfe ihren Versuch, den Glauben in seiner Relevanz für die Menschen unter den Bedingungen, wie sie in der französischen Gesellschaft vorliegen, zu erläutern, ausdrücklich nur als „Konzentration auf das Wesentliche“ (Die französischen Bischöfe 1996:34) in enger Bezugnahme auf den *Katechismus der Katholischen Kirche*.

²⁷ Die französischen Bischöfe 1996:31.

²⁸ Insbesondere der Gedanke der Unterscheidungsarbeit im Verständnis der französischen Bischöfe kennzeichnet diesen Modus innerinstitutioneller Wissensverwaltung. Auch hinsichtlich der Beantwortung ethischer Fragestellungen soll die Unterscheidungsarbeit immer an die Vorgaben der religiösen Institution gekoppelt bleiben. Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:50-56.

²⁹ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:55f.

³⁰ Vgl. die Parallelisierung vom Wachsen des Reiches Gottes mit dem Wachstum der Kirche in: Die deutschen Bischöfe 2000:10, und die Verortung der Gottesberührungen in der Kirche bei: Wanke 2000b:40f.

ihrer Grenzen werden – vorzugsweise in der Liturgie – Erfahrungsfelder für das Aufbrechen großer Transzendenzen zugleich eröffnet und mit dem bereits vorliegenden Wissen beantwortet. So produziert die religiöse Institution diejenigen Transzendenzherausforderungen selbst, die sie mit ihrem religiösen Wissen kognitiv bewältigt. Insbesondere die Eucharistiefeier bekommt hier einen herausragenden Stellenwert zugemessen, da mit ihr zugleich die religiöse Institution in ihrem Charakter, selbst Teil der religiösen Instruktion zu sein, gestärkt wird.³¹ Das Problem dieses Vorgehens liegt dabei in der Schwierigkeit, den Bogen von der liturgisch eröffneten Transzendenerfahrung zu den alltagsweltlichen Transzendenerfahrungen zu spannen. Dieses Anliegen wird in denjenigen Texten zu missionarischer Kirche, die eine instruktive Wissenstruktur zugrunde legen, nicht beantwortet, vielmehr bleibt die religiöse Institution eine 'exterritoriale'³² Sonderwelt, die mit ihrer Botschaft lediglich 'weitbogige Brücken ins Nichts' zu spannen vermag.³³

Zur Plausibilisierung ihrer Sonderwelt betonen die Vertreter der religiösen Institution die Abgrenzung zu außerkirchlichen Kommunikationsgemeinschaften. Ohne eine Auseinandersetzung zu versuchen, werden die außerkirchlichen Konstruktionsräume religiösen Wissens negativ konnotiert. Sowohl an der systematischen Qualität des fremden religiösen Wissens wird Zweifel geäußert³⁴ wie auch an inhaltlichen Positionen³⁵ und den Grundlagen der sozialräumlichen Organisation und der Relevanz dieser Sinngemeinschaften.³⁶

³¹ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:15 und 20.

³² Vgl. Werbick 1992:50.

³³ Diesen Vorwurf erhob selbst Ivo Zeiger in seiner Katholikentagsrede. Vgl. Zeiger 1948:38.

³⁴ Vgl. die Rede von „'gebastelten' Religionen“ in: Die deutschen Bischöfe 2000:8.

³⁵ Vgl. die Klage über den Ausfall der Gottesfrage in den religiösen Konstruktionsversuchen außerhalb der Kirche, über die Tendenzen zu bloßer 'Verzauberung' und Bedürfnissättigung in: Die deutschen Bischöfe 2000:7-9.

³⁶ Vgl. die implizite Kritik an den Sozialformen, in denen religiöses Wissen lebensweltnah konstruiert wird, in: Die deutschen Bischöfe 2000:7-9. Die Kritikpunkte kreisen insbesondere um den Vorwurf der Privatisierung der Konstruktionsräume religiösen Wissens.

1.1.2 Wissensverwaltung als Grenzüberschreitung

Während die offiziellen, amtlichen Texte zur Mission ihren Blick oftmals stärker auf das Interesse der binneninstitutionellen Wissenssicherung und -weitergabe legen, wird Mission als grenzüberschreitende Kommunikation des religiösen Wissens deutlicher am Rande der Institution thematisiert. Dies wird auch im globalen Maßstab vermutet, wie die These Giuseppe Alberigos ausdrückt, der von einer weniger institutionsverhafteten Einstellung der nichteuropäischen Ortskirchen einen besonderen Beitrag zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils erwartet.³⁷ Für die modellhafte Darstellung einer Missionsvorstellung, die auf der Grundlage eines instruktiv verstandenen Wissens vorgenommen werden soll, geben insbesondere die Arbeiten aus der Mitte des letzten Jahrhunderts hilfreiche Hinweise um zu skizzieren, wie eine grenzüberschreitende Wissenskommunikation unter instruktiven Vorzeichen gedacht werden kann und wie sie in der Praxis funktioniert.

Selbst Ivo Zeiger, der sich kaum mit der Frage missionarischer Grenzüberschreitung auseinandersetzte, erlebte wie auch Josef Pieper und Alfred Delp auf deutscher und Henry Godin sowie Yves Daniel auf französischer Seite große Schwierigkeiten bei der Plausibilisierung christlichen religiösen Wissens für Menschen außerhalb kirchlicher Konventionen und Institutionszugehörigkeit.³⁸ Vor dem Hintergrund ihrer instruktiv geprägten Vorstellung vom eigenen religiösen Wissen haben sie unterschiedliche Wege der

³⁷ Vgl. Alberigo 2000:34.

³⁸ Pieper hat ausdrücklich die prekär gewordene Plausibilität christlichen Wissens in Deutschland festgestellt. Vgl. Pieper 2000:5. Delp erhob den Vorwurf des kirchlichen Missverhältnisses zur Lebenswelt der Menschen (vgl. Delp 1985:I, 277f.) und auch Zeiger hat den kirchlichen Rückzug ins Religiöse mit der Folge der Irrelevanz des religiösen Wissens außerhalb des liturgischen Bereichs beklagt. Vgl. Zeiger 1948:30ff. Weniger mit Blick auf die sozialen Objektivierungen des religiösen Wissens (Sprache der Kirche, Symbole, Riten. . .) und deren Fremdheit im kulturellen Umfeld, sondern stärker hinsichtlich der eingeschränkten sozialen Plausibilisierungsmöglichkeit aufgrund der sozial unterschiedlichen Verortung von bestehenden kirchlichen Milieus einerseits und der Lebenswelt der Menschen im Proletariat andererseits haben auch Godin und Daniel ihre Zweifel an der Vermittelbarkeit des christlichen religiösen Wissens in ihrer Zeit. Vgl. Daniel/Godin 1950:112-124.

Vermittlungsversuche entwickelt. Diese Auswege aus der Vermittlungskrise religiösen Wissens sollen kurz dargestellt werden:

Da als Grundherausforderung die Fremdheit, die „fremde Sprache“³⁹ des kirchlichen Wissens gegenüber den Wissensmustern der umgebenden Kultur besteht, versuchen alle Autoren diese Fremdheit in der einen oder anderen Weise aufzubrechen. Dazu müssen sie jeweils das religiöse Wissen selbst oder seine institutionelle Plausibilisierungsstruktur modifizieren. Als Denkvoraussetzung, die eine solche Modifikation der Instruktion überhaupt erst zulässig macht, wird vor allem von Pieper, Daniel und Godin (im Rückgriff auf die päpstliche Missionslehre)⁴⁰ eine Unterscheidung zwischen dem religiösen Wissen und seinen sozialen Objektivationen (und zwar hinsichtlich der Darstellung der Glaubensinhalte wie der Gestaltung der äußeren Struktur der religiösen Institution) vorgenommen. Das Konzept der 'reinen Religion' steht hier im Mittelpunkt.⁴¹

Im Blick auf die sozialen Objektivationen des religiösen Wissens der Kirche eröffnet sich nun für Pieper die Möglichkeit einer Anpassung und Übersetzung des Wissens in den Sprachgebrauch anderer Kulturen.⁴² Dazu nutzt er die Vorstellung einer Hierarchie der Wahrheiten innerhalb des instruktiven religiösen Wissens, die nicht auf der Ebene der gedachten reinen Religion, sondern auf der Ebene ihrer schon immer vorliegenden kulturellen 'Hülle' ausgemacht wird.⁴³

Daniel und Godin ihrerseits können mit Bezug auf die Institution der Plausibilisierung religiösen Wissens die wahre Kirche mittels der inkarnierten Christenheiten innerhalb der verschiedenen kulturellen und sozialen Milieus einzupflanzen versuchen.⁴⁴

³⁹ Delp 1985:I, 75.

⁴⁰ Vgl. Pieper 2000:1f. und Daniel/Godin 1950:75.

⁴¹ Vgl. die Rede Piepers von den 'ewigen christlichen Gehalten', die von einer 'Eindeutigung' nicht berührt würden in: Pieper 2000:2 und vgl. Daniel/Godin 1950:159-167.

⁴² Pieper 2000:1f. fordert unter Verweis auf die Lehre Pius XI. eine 'positive Eindeutigung' der christlichen Wahrheit. Vgl. dazu die verschiedenen Ebenen der sozialen Objektivationen (Sprache, Bilder, Symbole, personale Repräsentationen), die Pieper in den Blick nimmt in: Pieper 2000:6.

⁴³ Vgl. Pieper 2000:3.

⁴⁴ Vgl. Daniel/Godin 1950:74f.

Für Delp lässt sich zudem noch ein dritter Weg beschreiben, nämlich derjenige, aus dem bestehenden religiösen Wissen eine den jeweiligen sozialen Verhältnissen angepasste, dienende Praxisforderung der Beziehungsgestaltung zu den Menschen außerhalb der Kirche zu entnehmen.⁴⁵ Delp erschließt somit aus dem religiösen Wissen, das er mit der gesellschaftlichen und menschlichen Wirklichkeit konfrontiert, die Ausführungsbestimmungen der grenzüberschreitenden Mission.⁴⁶ Von hier kann er dann auch mit der Instruktion und ihren Forderungen kirchliche Gewohnheiten und kirchliche Sprache kritisieren.⁴⁷

Missionarische grenzüberschreitende Kommunikation des religiösen Wissens unter instruktionstheoretischem Rahmenverständnis bedeutet also immer die Veränderung und damit potenzielle Gefährdung des bestehenden religiösen Wissens oder seiner verwaltenden, mit der Plausibilisierung beauftragten Institution.⁴⁸ Der Grad dieser Gefährdung hängt an der Definition dessen, was für den Kernbestand der reinen Religion oder ihrer Institution gehalten wird. Das Konzept der Hierarchie der Wahrheiten beantwortet schließlich noch nicht die Frage nach der inhaltlichen Zuordnung der Wahrheiten in die hierarchische Einteilung. Der aus dieser Unklarheit resultierende Überhang an Sorge um die Bewahrung und die Reinheit des religiösen Wissens wird vor allem aus dem Zentrum der wissensverwaltenden Institution heraus thematisiert.⁴⁹ So lässt sich in den späteren und aus

⁴⁵ Vgl. Delp 1985:I, 279, 282.

⁴⁶ Insbesondere die Frage der Wiederherstellung der 'Menschlichkeit' des Menschen bewegt Delp. Diese nennt er als Ziel der Mission noch vor der Frage der Gewinnung des Menschen für die Kirche. Vgl. Delp 1985:I, 280f.

⁴⁷ Vgl. Delp 1985:I, 264f., 270-275 und IV, 318f.

⁴⁸ Pieper erklärt die Gefährdungssituation ausdrücklich zum missionarischen Normalfall der Kirche. Vgl. Pieper 2000:5. Für Delp und Daniel/Godin steht die Forderung der Aufgabe der Binnenorientierung der Kirche im Zusammenhang ihrer Kritik an einer in bürgerlichen Sicherheiten verharrenden Kirche. Somit sehen auch Delp und Daniel/Godin die missionarische Kirche in der wenig Sicherheit bietenden Situation der Gefahr. Vgl. Delp 1985:II, 217, 259 und IV, 217, 327, Fuchs 1986c:131, Daniel/Godin 1950:112-224 und Suhard 1961:85f.

⁴⁹ *Ad gentes* betont in dieser Hinsicht die instruktiv-defensive Logik der Verwaltung des religiösen Wissens insbesondere hinsichtlich der Fragestellung der kulturellen Vermittelbarkeit. Einerseits wird ausdrücklich die Mission der Kirche in ihrem die eigenen

dem Zentrum der religiösen Institution kommenden Vorstellungen über Mission in Deutschland oder in Frankreich eine deutliche Tendenz finden, die eine Begrenzung des Gefährdungspotenzials einer missionarisch werdenden Kirche versucht. Jede Form der Abweichung von der zentral kontrollierten Instruktion und ihrer verwaltenden Institution wird nur unter pragmatischem Vorbehalt akzeptiert. Während die Begriffe Anpassung oder Übersetzung (Pieper) und inkarnierte Christenheit (Daniel/Godin) gewissermaßen als dauerhafte Ergänzung der Instruktion verstanden werden, können die Konzepte der gegenüber Katechumenen freundlichen Kirche⁵⁰ und der Glaubensbiotope⁵¹ lediglich als 'pastorale' und vorläufige Notlösungen zum Zweck der Ermöglichung einer späteren vollständigen Übernahme der Instruktion gesehen werden. Auch das Modell Delps, der mit seiner den kontextuellen Anforderungen entsprechen wollenden Lesart der Instruktion die institutionelle Grenzüberschreitung mit ausdrücklichem Risikocharakter und konfliktiven, praktischen und weltbezogenen Optionen verlangt, wird durch die vom Zentrum der Institution ausgehenden Bemühungen der Optionsnivellierung beschränkt.⁵²

Kurz: missionarische Grenzüberschreitung, die den Bereich der religiösen Institution verlassen will, wird unter der Bedingung eines instruktiv verstandenen religiösen Wissens immer als Gefährdung des Wissens und seiner institutionellen Plausibilisierungsstruktur verstanden. Um diese Ge-

institutionellen und kulturellen Grenzen überschreitenden Charakter deutlich, andererseits wird der Vollzug dieser Grenzüberschreitung durch das instruktive Wissensverständnis geprägt. Übersetzung und kulturelle Anpassung des religiösen Wissens und der Form seiner Verwaltungsinstitution wird ausschließlich defensiv erwogen, im Sinne einer lediglich äußerlichen Vielfalt, die zudem nur in Situationen zugestanden wird, in denen eine Vermittlung des religiösen Wissens und der Beitritt zur Wissensgemeinschaft sonst scheitern würde. Vgl. *Ad gentes* 20, 22.

⁵⁰ Vgl. Die französischen Bischöfe 1996:40-43.

⁵¹ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:25 und Wanke 2000b:40f.

⁵² Vgl. insbesondere die spezifische Aufnahme des Optionsbegriffs in zentralkirchlich beeinflussten Dokumenten, die sich vor allem durch eine nivellierende Vielfalt paralleler Optionen auszeichnet, die zum einen den Primat des Weltbezugs zurücknehmen und zum anderen die Konfliktivität prophetischer und diakonaler Optionen dämpfen, wie die Dokumente der CELAM von Puebla (CELAM 1979) und Santo Domingo (CELAM 1992a) zeigen.

fährdung zu minimieren, wird Grenzüberschreitung vor allem im Modus des Institutionseintritts, also der Grenzüberschreitung 'von außen nach innen' angezielt. Mission als Praxis der Sendung wird somit umgekehrt in eine Praxis der Beitrittswerbung.

1.1.3 Verständnis und Rolle der Institution

Manche Aspekte der Wissensverwaltung unter instruktionstheoretischen Vorzeichen haben schon die Rolle der Institution der Wissensverwaltung thematisiert. Hier sollen die maßgeblichen Kennzeichen und das Selbstverständnis der Institution noch einmal zusammengefasst werden.

Der Hinweis auf die Beitrittswerbung als Merkmal einer defensiv das eigene Wissen nach außen vermittelnden Mission zieht für das religiöse Wissen die Bedeutung einer Konzentration seines Relevanzbereichs nach sich. Wenn die Vermittlung des Wissens grenzüberschreitend nach außen eher zurückhaltend betrieben wird, muss der Relevanznachweis für das religiöse Wissen durch eine verstärkte Plausibilisierungsleistung im Binnenbereich der religiösen Institution ausgeglichen werden.⁵³ Sowohl die deutschen als auch die französischen Bischöfe stellen die Kirche als den primären Raum der Geltung des religiösen Wissens dar. Insbesondere in der Liturgie, also der am stärksten durch hierarchische Kompetenzen zentral verwalteten Symbolisierungsform religiösen Wissens, soll die Plausibilisierung geleistet werden. Hier funktioniert das überlieferte inhaltliche und sozial objektivierte religiöse Wissen, da es eine tragende Kommunikationsgemeinschaft mit festen Sprachregelungen und einem klar definierten Horizont transzendenter Herausforderungen vorfindet; jedenfalls solange, wie außerliturgische alltagsweltliche Herausforderungen nicht zur Beantwortung anstehen.

⁵³ Hier folgt die instruktionsgeleitete Kirche mit ihrem randständig gewordenen Wissen (vgl. Luckmann 1991:73) strukturell selbst dem wissenssoziologischen 'Privatisierungsgedanken', der von der Errichtung einer Heimatwelt zur Unterhaltung und Behauptung religiösen Wissens unter Modernisierungsbedingungen ausgeht, deren Gültigkeitsraum jedoch beschränkt bleibt und zudem Maßnahmen der Immunisierung gegen den kognitiven Druck der Außenwelt verlangt. Vgl. Berger u.a. 1987:61.

Die Mittel der Bearbeitung solcher 'importierten'⁵⁴, von außen in die Institution eindringenden Transzendenzherausforderungen sind für eine am instruktiven Wissensmodell orientierte Kirche beschränkt.⁵⁵ Außerhalb idealtypischer Konstellationen der Wissensplausibilisierung, wie sie in der Liturgie vorliegen können, ist die Institution auch binnenkirchlich auf diejenigen Techniken der Vermittlung angewiesen, die schon für den Fall der Grenzüberschreitung gelten: Übersetzung, Anpassung, 'pastorale' Regelauslegung. Für das Selbstverständnis der Institution entscheidender ist jedoch die Fragestellung, wer innerhalb der kirchlichen Kommunikationsgemeinschaft überhaupt zur Institution gezählt werden kann. In ihrem Bemühen um die Bewahrung und unversehrte Weitergabe des religiösen Wissens tritt die Institution dem Großteil der Kommunikationsteilnehmer und -teilnehmerinnen gegenüber. Auch darin wird sie der Situation missionarischer Grenzüberschreitung ähnlich. So wie die Kirche gegenüber der Welt ihre Botschaft verkündet, so verkündet auch eine spezifische Form von Kirche innerhalb der umfassenderen Kirche das religiöse Wissen. Die theologische Bezeichnung dieses ekklesiologischen Selbstverständnisses lässt sich im Begriff der 'communio hierarchica' ausmachen. Der Grad des Gehorsams gegenüber dieser communio hierarchica gibt Auskunft über den Grad der Teilhabe an der Kommunikation des religiösen Wissens.⁵⁶

Vor diesem Hintergrund der letztlich vor allem binneninstitutionell konzentrierten Plausibilisierbarkeit des religiösen Wissens wird das Interesse der Vertreter der communio hierarchica deutlich, Mission als binnenkirchliche Aufgabe der Verkündigung zu begreifen.⁵⁷ Ebenso wird die abgestufte

⁵⁴ Vgl. Berger/Luckmann 1995:16f.

⁵⁵ Die Orientierung an der Instruktion hilft der religiösen Institution zwar, den Einfluss der importierten Wissensbestände zu mindern, andererseits führt der Immunisierungsaufwand gegen Importe oder kolonisierende (vgl. Habermas 1981:452) Denkmuster auch zu einem Kommunikationsabbruch. Der Abstand zwischen sakralem und profanem Wissensbereich nimmt zu und führt zum Verlust der kognitiven Relevanz des Instruktionwissens. Vgl. Luckmann 1991:96 und 100-106.

⁵⁶ Vgl. Paul VI. 1975:Nr.16.

⁵⁷ So werden von den deutschen Bischöfen die wesentlichen Orte der Verkündigung einer Kirche, die 'missionarisch Kirche sein' will, binnenkirchlich und mit klarer Zuordnung angesiedelt: in der sonntäglichen Predigt während der Eucharistiefeyer. Die

Zuständigkeit der Laien für die Mission verständlich, die primär selbst der Verkündigung unterstehen, also Objekte der binneninstitutionellen Mission sind, und erst dann als Subjekte aufgefordert werden, die pragmatische Bedeutung des empfangenen religiösen Wissens angesichts der Herausforderungen ihrer Lebenswelten zu 'bezeugen'. Da diese Weise des Bezeugens nicht mehr im Rahmen der institutionellen Plausibilisierungsbedingungen stattfindet, kann eine ausdrückliche Kirchlichkeit des Zeugnisses nicht behauptet oder beansprucht werden.⁵⁸

In der Konsequenz heißt dies, dass die Verkündigung der Kirche als binneninstitutioneller Akt nicht rechenschaftspflichtig gegenüber den Transzendenzherausforderungen der Außenwelt ist. Das Zeugnis der Christinnen und Christen soll zwar gegenüber der außerkirchlichen Welt verantwortet werden, allerdings kann die Kirche als *communio hierarchica* selbst nicht in die Verantwortung für eventuell schuldhaftes Zeugnis genommen werden. Sie und das von ihr verkündigte Wissen sind gegenüber Schuldvorwürfen immun.

Diese Weise institutioneller Arbeitsteilung, die die Transzendenzherausforderungen der außerkirchlichen Lebenswelten dem Zeugnis der Laien unter Hinweis auf ihren Weltcharakter überlässt⁵⁹ und die Verkündigung als binnenkirchliche Funktion definiert, führt zu einem ekklesiozentrisch

übrigen binnenkirchlichen Orte der Verkündigung bzw. des Wortzeugnisses (Stundenliturgie, Katechese, Bibelkreise und Hausliturgien) sind dieser sonntäglichen Zentralverkündigung, die sich inhaltlich an den Lesungen und der Ordnung des Kirchenjahres zu orientieren hat, ergänzend zugeordnet. Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:20f.

⁵⁸ Den markantesten Ausdruck der mangelnden Anerkennung der Kirchlichkeit des missionarischen Zeugnisses repräsentieren die offiziellen 'Schuldbekennnisse', die seitens der religiösen Institution ausgesprochen wurden. Hier tritt die Kirche stets hinter die einzelnen Zeugen, die schuldhaft gehandelt haben, zurück. Die religiöse Institution selbst wie auch und vor allem ihr religiöses Wissen wird vor Schuldvorwürfen immunisiert. Vgl. CELAM 1979:Botschaft Nr.2, CELAM 1992a:Nr.16-21 und Die deutschen Bischöfe 2000:12. Diese Praxis der Selbstimmunisierung schwächt die Position der Zeugen und Zeuginnen des Glaubens nicht nur im Blick auf die geringe Anerkennung ihres Handelns als kirchlich, sondern vor allem im Blick auf die grundsätzliche Solidaritätsverweigerung seitens der religiösen Institution, die ihrerseits jedoch die Loyalität 'ihrer' Zeuginnen und Zeugen fordert. Vgl. dazu Groß 2000:47-52.

⁵⁹ *Lumen Gentium* stellt die Funktion der Kirche, universales Heilssakrament zu sein, in den Mittelpunkt. Vgl. *Lumen Gentium* 1-5, 20, 48. Die Wahrnehmung dieses Selbst-

strukturierten Loyalitätsgefälle in der Mission. Die missionarische Loyalität bedeutet eine Rechenschaftspflicht vom Rand der Institution hin zu ihrem Zentrum, das heißt, dass die Laien ihr missionarisches Zeugnis gegenüber der religiösen Institution verantworten müssen, sie selbst jedoch nicht auf eine Solidarität seitens des institutionellen Zentrums rechnen können.⁶⁰ Höchstens aus pragmatischen Erwägungen heraus kann die Strenge der Rechenschaftspflicht etwas gelockert werden.⁶¹ Die Zuständigkeit für die Normen erlaubter Abweichungen von den Instruktionsvorgaben liegt jedoch in der *communio hierarchica*, bei den institutionellen Spezialisten der Wissensverwaltung.

Um überhaupt eine wirksame Zeugnispraxis zu ermöglichen, führt die Kirche eine institutionelle Zweitstruktur ein.⁶² Ähnlich wie im Bereich der Caritas/Diakonie, der von der Verkündigung entkoppelt ist und als christliches Zeugnis kirchlich randständig erscheint,⁶³ kommt es auch im Bereich der grenzüberschreitenden Mission zur Auslagerung von Zuständigkeiten. So führen beispielsweise die gemeindlich organisierten Missionsarbeitskreise bloß ein peripheres Dasein im Gemeindeleben und werden von den um

verständnis, Kirche zu sein, wird jedoch trotz der ekklesiologischen Betonung des 'Volkes Gottes' hierarchisch unterschieden und zentralistisch zugeordnet. Den Laien bleibt hier vor allem ein 'Weltauftrag', den sie in Abhängigkeit von den Vorgaben des Institutionszentrums zu erfüllen haben. Vgl. *Lumen Gentium* 9-10, 16f., 30-37.

⁶⁰ Auch das Zugeständnis 'gerechter Freiheit' im bürgerlichen Bereich (vgl. *Lumen Gentium* 37) birgt zumindest ein hohes Konfliktpotenzial gegenüber der religiösen Institution, wie die Auseinandersetzung um die bürgerliche Vereinigung *Donum vitae* gezeigt hat, die als Streit um die Grenzen der Berechtigung zu konkretem Zeugnis in Bezug auf (katholisches) religiöses Wissen selbst außerhalb der kirchlichen Institution gelesen werden kann. Vgl. den Streit um die staatliche Schwangerschaftskonfliktberatung und die theologische Einschätzung der Rolle von *Donum vitae*, der in der Zeitschrift *Stimmen der Zeit* zwischen Albert Keller und dem Regensburger Bischof Gerhard Ludwig Müller ausgetragen wurde, in: Keller, A. 2003, Müller, L.G. 2004 und Keller, A. 2004.

⁶¹ Vgl. den Aufruf Wankes zur pastoralen Großzügigkeit des 'Bodenpersonals Gottes' gegenüber den kirchlich nicht ganz 'Stubenreinen' in: Wanke 2000b:40.

⁶² Vgl. Steinkamp 2000.

⁶³ Vgl. die Nachordnung der Caritas als bloße Auswirkung der eigentlichen Mission der Kirche und ihre institutionelle Abstufung in den Zuständigkeitsbereich der Verbände in: Die deutschen Bischöfe 2000:29-31 und Die französischen Bischöfe 1996:75-77.

Mission in Deutschland oder Frankreich bemühten Bischöfen nicht einmal zur Kenntnis genommen.

Die Stärke einer nach dem Instruktionsmodell geprägten religiösen Institution liegt in der Sicherung des Wissensbestands, ihre Schwäche in der inhaltlichen und strukturellen Beschränkung der Vermittelbarkeit und Plausibilisierung des religiösen Wissens angesichts der Lebenswelterfahrungen der Menschen innerhalb und vor allem außerhalb der Kirche.

1.2 Modell der Mission als Verwaltungspraxis kommunikationstheoretisch verstandenen religiösen Wissens

So wie oben am Beispiel von Josef Schmidlin eine instruktiv orientierte Annäherung an das Verständnis von Mission skizziert wurde, so sollen im Folgenden am Beispiel von Leonardo Boff Grundzüge eines kommunikationstheoretisch geprägten Missionsverständnisses vorgestellt werden, um dann modellhaft mit wissenssoziologischen Kategorien ein entsprechendes Missions- und Kirchenverständnis zu umreißen. Boffs hier wiedergegebene knappe und abstrakte Darstellung der Evangelisierung berührt viele Aspekte einer kommunikationstheoretisch orientierten Mission. Gerade aufgrund der Mannigfaltigkeit der sich an den unterschiedlichsten weltweiten lebensweltlichen Herausforderungen konkretisierenden Zeugnisse und Praxisformen missionarischen Kirche Seins lässt sich kaum eine 'repräsentative' Stimme finden, die umfassend die 'katholische Fülle und Ganzheit'⁶⁴ der Zeugnisse bündeln könnte. So muss auch für die folgende Position die spezifische kontextuelle Verortung verdeutlicht werden. Boff nimmt die Perspektive der unterdrückten Kulturen und Religionen zum Ausgangspunkt.⁶⁵ Er fragt nach der geschichtlichen Bedeutung des Evangeliums (des christlichen Wissens) angesichts dieser Situation und markiert vier Bedeutungen der Evangelisierung:

„An erster Stelle bedeutet Evangelisierung eine Bezeugung [des..] Verständnisses voll Achtung und Bejahung der Kulturen, um Gottes willen wie um des Werkes willen, das er in den Kulturen tut. [..]

⁶⁴ Vgl. Schreiter 1997:218f.

⁶⁵ Vgl. Boff 1991:11-44.

VI. Missionarisch Kirche sein. Modelle und Optionen

Zweitens muss die Religion der betreffenden Kulturen theologisch bejaht werden. [...] Findet kein Dialog mit der Religion statt, so wird man auch nie die betreffende Kultur in ihrer Tiefe und von ihrem Selbstverständnis her begreifen können. [...]

An dritter Stelle hat die Evangelisierung dort, wo sie den Kulturen begegnet, das zu zeitigen, was ihr Name verkündet: die Frohe Botschaft. [...] Worin besteht die positive Konkretion des Christentums [von der Frohen Botschaft der Auferstehung]? Sie besteht in der Feststellung, unsere Utopie (im prägnanten und positiven Sinn des Wortes) sei in dem Menschen Jesus von Nazaret [...] Geschichte geworden. Dieses glückliche Ereignis bedeutet nicht nur ein Datum in der Biographie Jesu, sondern es ist eine Aussage über die gesamte Menschheit, daß diese nämlich in ihrer Hoffnung auf Leben nicht zum Scheitern verurteilt ist, sondern daß sie hofft, weil Auferstehung möglich ist, und daß das, was möglich ist, schließlich an einem Mitglied unserer Gattung geschehen ist. Was in Jesus schon Gegenwart und Wirklichkeit ist, ist reale Zusage für jeden Menschen. In die menschliche Masse tritt die Antizipation des neuen Lebens ein, ja, dieses wohnt bereits in unserer ermüdeten, altgewordenen Existenz. Evangelisierung kommt der fundamentalsten Kraft entgegen, die Kultur entstehen läßt: dem Wunsch nach Leben (in Wirtschaft, Politik, Symbolwelt, Religion usf.); und der ist in allen Kulturen wirksam.

Schließlich ist Evangelisieren auch Feiern. Es gehört positiv zum Christentum, die Gegenwart des Auferstandenen in allen Erscheinungsformen des Lebens zu feiern.“⁶⁶

Kurz: Evangelisieren meint die Bereitschaft, Gottes Handeln im Kontext zu erwarten, die Anerkennung des religiösen Wissens der Menschen in diesem Kontext im Dialog zu realisieren, das Zeugnis für das Leben hervorbringende, anbrechende Reich Gottes als Ausdruck des Glaubens an Jesus Christus zu leben und die Feier als dessen symbolische Bekräftigung zu begehen.

Für die Kirche und ihre Weise des Vollzugs der Evangelisierung bedeutet dies eine 'Gesamtpastoral' (Pastoral de conjunto)⁶⁷, in der alle Teile der Kirche – insbesondere die Gemeinden – Subjekte missionarischen Handelns

⁶⁶ Boff 1991:45-51.

⁶⁷ Vgl. CELAM 1968:118-128 und Boff 1980:14.

sind. Ihre lebensweltlichen Erfahrungen sind Ausgangs- und Bezugspunkt der Evangelisierung, und sie sind leitend für die ständige Umgestaltung der institutionellen Struktur der Kirche.⁶⁸

1.2.1 Wissensverwaltung innerhalb der Institution

Unter der Voraussetzung kommunikationstheoretisch verstandenen religiösen Wissens stellen sich spezifische Anforderungen an die Wissensverwaltung innerhalb der religiösen Institution. Die wesentliche Herausforderung liegt in der Konstruktion des religiösen Wissens innerhalb der Spannung zwischen der vorhandenen Wissenstradition einerseits und seiner Neubestimmung angesichts neu aufkommender Transzendenzherausforderungen andererseits.⁶⁹ Die Rezeption des französischen Schreibens *Proposer la foi* hat hier die Bedeutung des 'Unterscheidens' hervorgehoben. Damit ist nicht bloß eine Suche nach lediglich Bekanntem und aus dem religiösen Wissensschatz der Tradition Wiederkehrendem im Kontext neuer lebensweltlicher Grenzerfahrungen gemeint, sondern die Mühe theologalen Gehorsams als Grundhaltung der gemeinschaftlichen Suche nach Spuren der Präsenz Gottes in der Geschichte.⁷⁰ Eine kirchliche Gemeinschaft, die sich der Aufgabe der Unterscheidung in ihrem lebensweltlichen Kontext stellt, bewegt sich in einem Tradierungsprozess, der das überlieferte Zeugnis, das vorhandene religiöse Wissen, als Hinweis auf die Aktualität der Gegenwart Gottes versteht, die geschichtlich jedoch neu zu bezeugen ist und zu neuem religiösem Wissen gerinnt.⁷¹ Teilnehmende an diesem Prozess des Unterscheidens sind alle Mitglieder der kirchlichen Kommunikationsgemeinschaft. Die Wissensverwaltung obliegt damit einer Kirche, die 'Gespräch' wird. Zwei Begriffe kennzeichnen die Rahmenbedingungen des Gesprächs: Freiheit und Pluralität.

⁶⁸ Vgl. Azevedo 1996:898f.

⁶⁹ Vgl. Richard 2002:38-41.

⁷⁰ Vgl. Müller 2002a:33. Müller macht deutlich, dass der bestehende Glaube nicht als vorgegebenes Muster der Wirklichkeitswahrnehmung (und -verzerrung) beim Blick auf die Gegenwart dient, sondern als Freisetzung für das Wahrnehmen der verborgenen Gegenwart Gottes. Vgl. dazu auch Bucher 2004:267.

⁷¹ Vgl. die Überlegungen bei Sobrino 1998:27-97.

Freiheit ist insofern ein Kennzeichen der Wissensverwaltung kommunikationstheoretisch verstandenen Wissens, als sie nicht nur als Wahlfreiheit verstanden wird, also als Freiheit der Zustimmung oder Ablehnung eines Wissensangebots, sondern als inneres Moment der Wissenskonstruktion selbst. Es geht um Freiheit als Voraussetzung des Vertrauens auf die Gegenwart Gottes in der Geschichte.⁷² Damit ist Freiheit auch der Grund für die Möglichkeit differenzierter Zustimmung zu einem Wissensvorschlag aufgrund differenzierter Anerkennung religiöser Wissensmuster in Bezug auf konkrete Transzendenzherausforderungen.⁷³

Im Unterschied zur Verkündigung mit ihrem Rückhalt in einem sicheren und kanonisierten Wissen bedeutet das Zeugnis mit seiner Referenz auf das vergleichsweise ungesicherte Vertrauen auf die Gottesgegenwart in einer konkreten Situation lebensweltlicher Grenzherausforderung eine andere Abhängigkeit von der Freiheit. Zum einen konstituiert das freie Vertrauen in die Gottesgegenwart die Fähigkeit zum eigenen Zeugnis, zum anderen wirbt das Zeugnis nicht für sich selbst, sondern für das Wagnis, selbst der bezeugten Erfahrung zu vertrauen. Dabei ist auch der Andere Subjekt seiner Wahrnehmung und seiner Freiheit, zu vertrauen oder zu misstrauen. Dies kann auf der inhaltlichen Ebene des Zeugnisses als ein abweichendes oder konkurrierendes Zeugnis sichtbar werden. Kurz: Ein Glaubensvorschlag löst einen anderen Glaubensvorschlag aus. Diese Differenzerfahrung kann Anlass für eine dialogische gemeinsame Fortsetzung der Unterscheidungsarbeit sein, die so kirchliches religiöses Wissen konstruiert. „Christliche Gemeinden werden aus beschützten Orten für gleich Denkende und Handelnde zu Orten der Freiheit, offen für die Pluralität derer, die suchen und in ihrer Suche die Arbeit des Geistes bezeugen.“⁷⁴ Neben die für das Zeugnis theologisch konstitutive Bedeutung der Freiheit rückt für die Wissensverwaltung die Wahrnehmung des religiösen Wissens als eines offenen Wissens, das in pluralen Formen entsteht, in den Blick. Während die Verkündigung uniformes Wissen tradiert und als Angebot zu vermitteln sucht, setzt Zeugnis als Vermittlungsform religiösen Wissens plurale, lebensweltnahe

⁷² Vgl. Faber 2001:44.

⁷³ Vgl. Müller 2001b:42 und Müller 2002a:33.

⁷⁴ Müller 2001b:42.

Wissensmuster frei. Die Pluralität dieser religiösen Wissensbestände erhöht innerhalb der religiösen Institution der Wissensverwaltung den Druck auf die Frage der Identitätsklärung christlichen religiösen Wissens. Neben den Hinweisen auf die kirchliche Verwaltungsform der Unterscheidungsarbeit und auf die Beteiligung aller Zeugen an dieser Aufgabe, die Kirche als Gespräch konstituiert,⁷⁵ hat vor allem Robert Schreiter mit seiner Kriteriologie einen Entwurf zur kommunikativen Verständigung über die Identität christlichen religiösen Wissens vorgelegt, der in besonderer Weise das Zeugnis als Praxis der Wissensverwaltung betont.⁷⁶

Die Konstruktion religiösen Wissens setzt beim Zeugnis an. Das Zeugnis ist die Antwort auf die an den Grenzen der Lebenswelt auftretenden Transzendenzherausforderungen. Es stellt den Versuch dar, konkreten kognitiven Problemstellungen mit religiösem Wissen und seiner pragmatischen Relevanz zu begegnen. Die lebensweltliche Anbindung ist also für den Prozess der Wissensverwaltung konstitutiv. Die religiöse Institution muss bei der Verwaltung ihres Wissens immer die Lebenswelterfahrungen und Weltanschauungen ihrer Mitglieder berücksichtigen. Auch binneninstitutionell kann der 'Weltbezug' von Kirche nicht ausgelassen werden. Binnenkirchliche Diskurse um religiöses Wissen und konkurrierende binnenkirchliche Wissensmuster nehmen ihren Ausgangspunkt nicht nur aus der Lebenswelt der Kirche selbst,⁷⁷ sondern sie greifen oftmals auf außerinstitutionelle Transzendenzherausforderungen zurück, die als importierte Wis-

⁷⁵ Vgl. Müller 2001b:37, 39 und Donégani 2002:58-61.

⁷⁶ Schreiter nennt fünf Kriterien, die erfüllt sein müssen, um religiöses Wissen als christliches und kirchliches Wissen zu identifizieren: er nennt erstens den Nachweis einer inneren Kohärenz religiösen Wissens mit den Wissensbeständen der Tradition; zweitens den Nachweis der gottesdienstlichen Entsprechung des behaupteten religiösen Wissens; drittens den Aufweis der tatsächlichen Handlungsrelevanz; viertens die Bereitschaft, sich dem Wissensvorschlag anderer kirchlicher Kommunikationsgemeinschaften zu stellen und fünftens das eigene religiöse Wissen gegenüber den anderen kirchlichen Kommunikationsgemeinschaften zu bezeugen. Vgl. Schreiter 1992:183-187.

⁷⁷ Auch unter kommunikationstheoretischer Perspektive kann Kirche ekklesiozentrisch ihren eigenen Institutionsraum als Lebenswelt behaupten und gegenüber fremden Einflüssen absichern. In diesem Fall wird die Kirche als exklusiver Ort der Präsenz Gottes in der Welt verstanden. Das Konzept Wankes, die Kirche als den Ort der Gottesberührung zu verstehen, weist in diese Richtung. Vgl. Wanke 2000b:40f.

sensherausforderungen in der Kirche mit religiöser Wissenskonstruktion bearbeitet werden.⁷⁸ So zeigt sich, dass auch für eine binnenkirchlich relevante religiöse Wissenskonstruktion unter kommunikationstheoretischen Vorzeichen eine Auseinandersetzung mit der Welt notwendig ist, insofern die Kirche aus der Welt Transzendenzherausforderungen importiert und zum Anlass einer Neukonstruktion religiösen Wissens innerhalb der eigenen Sinngemeinschaft nimmt.⁷⁹

Die Konstruktion religiösen Wissens innerhalb der Institution setzt im kommunikationstheoretisch verstandenen Modell eine breite Beteiligung an der Wissenskonstruktion voraus. Es geht nicht um die Sicherung eines bestehenden Wissenskanons durch besonders beauftragte Wissensverwalter, sondern um die in einem kommunikativen Prozess zu leistende Konstruktion religiösen Wissens aus dem bestehenden Wissen unter einem angesichts veränderter Grenzerfahrungen modifizierenden kognitiven Druck.⁸⁰ An zentraler Stelle dieses Konstruktionsprozesses steht das Zeugnis. Es geht der institutionellen Festlegung des religiösen Wissens voraus und kann als Versuch verstanden werden, eine lebensweltliche Grenzerfahrung mit religiösem Wissen neu zu beantworten und diese Antwort hinsichtlich ihrer pragmatischen Relevanz zugleich zu erproben. Das im Zeugnis bewährte Wissen wird binnenkirchlich sozial objektiviert und gerinnt so zur (vorläufig) gültigen Gestalt religiösen Wissens. Das heißt, Zeugnis geht der Verkündigung voraus und folgt ihr nach, hier allerdings mit dem Selbstverständ-

⁷⁸ Im Gegensatz zur immunisierenden Import-Abwehrhaltung der religiösen Institution im instruktions-theoretischen Modell zeigt sich das kommunikationstheoretisch geprägte Modell der Kirche und der kirchlichen Wissensproduktion eher in der Lage, einen Abbruch der Kommunikation bezüglich der kognitiven Herausforderungen aus dem Außenbereich der Kirche zu verhindern.

⁷⁹ Thematische Beispiele für solche 'importierten' Anstöße einer Neukonstruktion religiösen Wissens im Binnenbereich der Institution sind z.B. die Frage der theologischen oder kirchlichen Berufung von Frauen als binnenkirchlicher Thematisierung der gesellschaftlichen Anliegen der Frauenbewegung, oder das Aufkommen eines verstärkten Partizipationsgedankens aller Mitglieder der Kirche, der nicht zuletzt auch durch allgemeine Demokratisierungs- und Emanzipationsbewegungen hervorgerufen wurde.

⁸⁰ Die grundsätzliche Beteiligung aller am Auftrag zum Zeugnis schließt die Entwicklung neuer Dienste und Ämter der Plausibilisierungsgemeinschaften nicht aus. Vgl. Azevedo 1996:889f.

nis, neue religiöse Wissensmuster angesichts neuer Herausforderungen zu erproben.⁸¹

1.2.2 Wissensverwaltung als Grenzüberschreitung

Bislang wurde vor allem die binnenkirchliche Dimension der Wissensverwaltung betont. Für das missionarische Selbstverständnis von Kirche kommt es aber gerade unter der Bedingung kommunikationstheoretisch verstandenen religiösen Wissens auf den Aspekt der Grenzüberschreitung an, der in der oben geschilderten binnen-kirchlichen Praxis nur im Rahmen von 'importierten' Anstößen an die tradierten Wissensmuster noch kaum entfaltet wurde. Die Grenzüberschreitung ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil außerhalb der religiösen Institution mit der Gegenwart Gottes in der Welt, mit der *Missio Dei*, gerechnet wird und das Zeugnis für diese Gegenwart gerade außerhalb der Institutionsgrenzen geleistet werden muss. Die Sendung der Kirche zielt somit nicht primär auf den Beitritt zur eigenen Institution, sondern sie verfolgt das Interesse, den Spuren der Gegenwart Gottes in der Welt nachzufolgen und zum Aufbau des Reiches Gottes beizutragen.⁸²

Diese theologische Einsicht verändert zunächst den Grenzbegriff selbst. Der Ort der Mission ist als Ort der Spurensuche Gottes überall. Mission ist damit nicht mehr nur eine Tätigkeit in einem 'noch nicht missionierten Gebiet', sondern die Grundhaltung⁸³ der Kirche und ihrer Gemeinden überall dort, wo es sie gibt. Die Gemeinden sind jetzt die Subjekte der

⁸¹ Als Beispiel einer solchen Reihenfolge von Zeugnis und Verkündigung kann die Praxis feministischer Gottesdienste gelten. Hier wurde und wird die Relevanz des tradierten religiösen Wissens gottesdienstlich in modifizierter Weise behauptet und bewährt und fließt dann in den Konstruktionsprozess religiösen Wissens ein, wie es in der größeren kirchlichen Kommunikationsgemeinschaft objektiviert wird. Die liturgietheologische Formel 'lex orandi – lex credendi' bringt diese Erfahrung auf den Punkt.

⁸² Vgl. die Hinweise Christian Bauers zum 'Ortswechsel der Theologie' bei Marie-Dominique Chenu in Bauer 2003:26-28, 46-48. Mit Chenu kann der Begriff des religiösen Wissens durchaus mit dem Begriff Theologie übersetzt werden. Vgl. Chenu 2003a:112-121.

⁸³ Der wichtigste Unterschied zwischen einem instruktionsorientierten und einem kommunikationsorientierten Missionsverständnis der Kirche liegt in der Einsicht, dass auf

Mission anstelle der spezialisierten Wissensvermittler in den institutionell beauftragten Missionsgesellschaften.⁸⁴ Mission außerhalb der Kirche ist keine institutionelle Sonderaufgabe mehr. Stattdessen sind Gemeinden Orte der Interpretation der Geschichte als dem Lehrbuch über das rettende Handeln Gottes. So wird Mission als Strukturprinzip⁸⁵ christlicher Gemeinden 'in sechs Kontinenten'⁸⁶ erkannt.

Grenzüberschreitung meint also nicht den Export vorhandenen religiösen Wissens zum Zweck der Einwerbung in die eigene Wissensgemeinschaft. Vielmehr bedeutet Grenzüberschreitung zuerst den Nachweis der Relevanz des christlichen Wissens in der Welt.⁸⁷ Mit Chenu kann „der Glaube in seiner Bindung an die Zeit“⁸⁸ als das grundlegende Wissensverständnis missionarischer Grenzüberschreitung gesehen werden. Die Wahrnehmung und Bezeugung dieses mit der Zeit solidarischen Glaubens ist Aufgabe der christlichen Sinngemeinschaften. Durch ihre eigenen alltagsweltlichen Erfahrungen und das mit den Menschen außerhalb der religiösen Institution geteilte Leben mitsamt der darin aufbrechenden Herausforderungen für religiöses Wissen stellen sie die erste und unmittelbarste Bewährungs- und Kommunikationsebene des christlichen religiösen Wissens dar.⁸⁹ Dabei geht es nicht um eine instrumentell verstandene Annä-

der Grundlage eines kommunikationstheoretischen Wissenskonzepts Kirche als wesentlich missionarisch gedacht wird und Mission nicht mehr als ein zeitbedingter oder konjunktureller Auftrag der Wissensverwaltung gesehen werden kann. Vgl. *Ad gentes* 2 und Paul VI. 1975:Nr.14.

⁸⁴ Vgl. Günther 1970:121-127.

⁸⁵ Vgl. Margull 1965.

⁸⁶ So die Formulierung der Weltmissionskonferenz in Mexico City, 1963. Vgl. Üffing 1994:21 und 25.

⁸⁷ Chenu forderte schon 1937 zu einer „heiligen Neugierde“ (Chenu 2003a:134) auf, um die Präsenz Gottes in der Zeit zu entdecken. Als Orte dieser Präsenz benannte er unter anderem: die missionarische Expansion (die er durch die Entkolonialisierung gestärkt sieht), den Pluralismus der Kulturen, die ökumenische Bewegung und die soziale Bewegung der Volksmassen. Vgl. Chenu 2003a:134f.

⁸⁸ Chenu 2003a:123. Bei Gibellini findet sich eine andere Übersetzung: „Glaube, der mit der Zeit solidarisch ist“ (Chenu 1985:136, zit. n. Gibellini 1995:159).

⁸⁹ Vgl. als Beispiel solcher Sinngemeinschaften die Aussagen zu den Basisgemeinschaften in: CELAM 1968:123f. Vgl. auch das Konzept der 'inkarnierten Christenheiten' bei

herung an den Kontext, um instruktives Wissen möglichst treffend zu verkündigen, sondern es geht um die religiöse und existenzielle Solidarität mit dem Kontext, die christliches Wissen als Zeugnis immer neu hervorbringen lässt. So konnten die lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín und Puebla festhalten, dass religiöses Wissen vom Kontext ausgehend formuliert wird. Ihre Methode des Sehens, Urteilens und Handelns beschreibt die Genese religiösen Wissens in kritischer Aneignung des vorhandenen, tradierten Wissens.⁹⁰ Nicht nur im Blick auf die Laien, sondern auch als Vertreter der Hierarchie und ausdrücklich von der Kirche fordern sie das Zeugnis für dieses Wissen in Tat und Wort.⁹¹ Die Verkündigung folgt dann der geschichtlichen Erfahrung dieses Zeugnisses nach. Dabei wird das konflikthafte Potenzial des Zeugnisses für die Gegenwart Gottes nicht verschwiegen. Gerade die dem Gottesreich widerstrebenden lebensweltlichen Grenzerfahrungen eröffnen den transzendenten Horizont der Hoffnung auf das Reich Gottes und führen zu einer der lebensweltlichen Realität widersprechenden und konflikträchtigen Praxis.⁹²

Insbesondere am Stichwort der Option für die Armen wird die Dimension der Parteilichkeit des christlichen Zeugnisses als Auslöser binnenkirchlichen Streits sowie von Konflikten zwischen Kirche und Gesellschaft deutlich.⁹³ Die missionarische, grenzüberschreitende Wissensverwaltung trägt daher oftmals Grundzüge prophetischer Einmischung in 'weltliche' Belange. Mit dem Verlust der Exterritorialität der Kirche teilt diese auch die Kon-

Chenu 1964IIb. Laut Chenu besteht Mission im Verlassen der Christenheiten mit der Absicht, sich in neuen Christenheiten in der Nachfolge der Heilsgegenwart Gottes zu inkarnieren.

⁹⁰ Die lateinamerikanischen Bischöfe betonen den Bezug des religiösen Wissens zur Geschichte der Gegenwart ausdrücklich: „Als Christen glauben wir, daß diese historische Etappe Lateinamerikas eng mit der Heilsgeschichte verbunden ist. [...] Unsere Sendung ist es, zur ganzheitlichen Entwicklung des Menschen und der Gemeinschaften des Kontinents beizutragen. [...] Wir deuten die Bestrebungen und Klagen Lateinamerikas als Zeichen, die die Ausrichtung des Gottesplanes offenbaren, der in der Erlöserliebe Christi wirkt.“ (CELAM 1968:15, vgl. CELAM 1979:Nr.444-454 und FABC 1990:26).

⁹¹ Vgl. CELAM 1968:86f., 93f., 96, 115-120.

⁹² Vgl. CELAM 1968:15f.

⁹³ Vgl. CELAM 1979:Nr.90-92.

flikte, die in der Welt vorkommen. An und in ihnen muss sie ihr religiöses Wissen stets neu bezeugen.

Mit der Überwindung des Dualismus zwischen Kirche und Welt stellt sich für die Praxis der Grenzüberschreitung die Frage der Zugehörigkeit zur Sinngemeinschaft neu. Mit der Verortung der Gegenwart Gottes in der Geschichte können alle Menschen am Prozess des Unterscheidens seiner Präsenz teilnehmen.⁹⁴ Daher lautet der Kernbegriff der kommunikativen Praxis dieser grundsätzlichen Grenzöffnung Dialog.⁹⁵ Je nach den inhaltlichen Schwerpunkten der lebensweltlichen Transzendenzherausforderungen und den damit verbundenen Interessen wird religiöses Wissen eher als prophetische Einmischung bezeugt oder als Grundlage gemeinsamer Dialoganstrengung und gemeinsamer Suche erprobt.⁹⁶ Im ersten Fall wird das religiöse Wissen als Widerstandshoffnung gegen bestehendes Unrecht, gegen die Realität des 'Antireiches', das gegen das Gottesreich besteht, bezeugt;⁹⁷ im letzteren Fall geht es um die interreligiöse dialogische Suche und Vertiefung religiösen Wissens in Anerkennung der Heilsrelevanz des jeweils fremden religiösen Wissens.⁹⁸ Auch gegenüber der Kultur entwickelt sich die kommunikationstheoretisch verstandene Grenzüberschreitung der Kirche anders als im instruktionsorientierten Modell. Letzteres kann nur zum Versuch einer christlichen Prägung und Beeinflussung der Umwelt führen, während erstere im Sinne einer prozesshaften Inkulturation auch das eigene religiöse Wissen als offenes Wissen angesichts der spezifischen kulturel-

⁹⁴ Chenu umreißt 1985 den größten möglichen Radius von Kirche: „Volk Gottes ist die ganze Menschheit und nicht nur eine klerikale Körperschaft, in der die Laien zur Unmündigkeit verurteilt sind.“ (Chenu 2003b:191).

⁹⁵ In der kommunikationstheoretisch geprägten Rezeption von *Proposer la foi* wird anstelle des Dialogbegriffs der Begriff des Gesprächs eingeführt. Beide Begriffe gehen jedoch von der Anerkennung des Anderen und seines Zeugnisses als grundsätzlich wahrheitsfähig aus. Vgl. dazu die Praxisbeispiele, die in Müller 2002b:92-216 diskutiert werden.

⁹⁶ Vgl. insbesondere die Betonung des Dialogs in lebensweltlichen Herausforderungen, in denen verschiedene religiöse Wissensmuster wirksam sind, wie zum Beispiel in vielen Regionen Asiens. Vgl. zum Gedanken des dreifachen Dialogs: FABC 1990:20.

⁹⁷ Vgl. die Aussagen Sobrinos über die theologale Dimension der Geschichte und des in ihr wirkenden Antireiches in: Sobrino 1998:43-60 und 178f.

⁹⁸ Vgl. *Ad gentes* 7, *Gaudium et spes* 11 und *Nostra aetate* 2.

len Herausforderungen und Grenzerfahrungen verändert.⁹⁹ Die Wahrnehmung der Spuren Gottes in fremden Kulturen führt zu einem veränderten Zeugnis des eigenen, thematisch und zeichenhaft kulturell geprägten, religiösen Wissens.¹⁰⁰

1.2.3 Verständnis und Rolle der Institution

Das kommunikationstheoretisch orientierte Verständnis von Mission prägt die Rolle und das Verständnis der Institution. Zentral ist die in *Ad gentes* und *Evangelii nuntiandi* festgestellte missionarische Identität der Kirche.¹⁰¹ Damit wird die Organisation der religiösen Institution in ihrer Orientierung am Verständnis ihres Wissens deutlich. Hatte die instruktive Wissensvorstellung zu einer vornehmlichen Sorge der Institution um die Wissensbewahrung und damit zur institutionellen Konsequenz einer hierarchischen Konzentrierung im Modell der *communio hierarchica* geführt, so erfordert das kommunikationstheoretische Wissenskonzept vor allem institutionelle Strukturen, die den wissensproduktiven und handlungsrelevanten (bezeugenden) Bezug zu den Lebenswelten der Menschen unterstützen.¹⁰² Diese können unter der ekklesiologischen Formel des Volkes Gottes zusammengefasst werden. Kennzeichen des Volk Gottes-Konzepts ist die Betonung der Zuständigkeit aller Mitglieder der religiösen Wissensgemeinschaft für das Zeugnis diesseits und jenseits der eigenen Institutionsgrenze.¹⁰³

⁹⁹ Schon 1937 hat Chenu diese Dimension beschrieben: Die Christen sollen mit Gespür für die Präsenz Gottes in der Welt die Vielfalt menschlicher Kulturen betrachten, „deren fremdartiger Reichtum die Christen vor Ort zwar vielleicht bedrückt, sie aber auch mit der Transzendenz des Christentums die göttliche Zärtlichkeit der Gnade erfahren lassen kann“ (Chenu 2003a:134).

¹⁰⁰ Vgl. zum Verständnis von Kultur: Schreier 1992:68-121 und zum Prozess der Inkulturation: Collet 2002:172-183.

¹⁰¹ Vgl. *Ad gentes* 2 und Paul VI. 1975:Nr.14.

¹⁰² Vgl. FABC 1986:334-336.

¹⁰³ Deutlich wird die umfassende und volle Zuständigkeit aller Glieder der Kirche für das vorrangig zu erbringende Zeugnis christlichen Wissens im Konzept der 'Pastoral de conjunto', das die lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín beschlossen haben. Vgl. CELAM 1968:121-128.

Durch die konstitutive, enge Anbindung des Zeugnis-Wissens an die Lebenswelten der Menschen kommt denjenigen Sozialformen der religiösen Institution zentrale Bedeutung zu, die am ehesten lebensweltliche Nähe aufweisen und in Face-to-face-Situationen religiöses Wissen zu bezeugen und zu vermitteln ermöglichen.¹⁰⁴ Institutionelle Dezentralisierung wird damit zum Kennzeichen einer religiösen Institution mit einem kommunikationstheoretischen Wissensverständnis.¹⁰⁵ Wenn, wie Chenu festhielt, Kirche 'en état de mission' ihre eigenen Institutionsgrenzen immer wieder verlässt, um sich in der Nachfolge der geschichtlichen Gestalten der Gegenwart Gottes stets neu zu inkarnieren,¹⁰⁶ dann ist Kirche als Institution grundsätzlich in einer prekären Lage des Übergangs.¹⁰⁷ Müller drückt dies im Anschluss an Segundo aus, wenn sie auf den Risikocharakter der Kirche hinweist.¹⁰⁸

Dieses Risiko, das sich für die Institution hinsichtlich ihrer dezentralen und prekären Institutionalisierungsweisen ergibt, weist auf eine Funktion der weltweiten Kirche zurück. Für die Gesamtkirche ergibt sich nämlich die Pflicht zur Solidarität mit den kleineren kirchlichen Kommunikationsgemeinschaften in den Randbereichen der religiösen Institution. Dazu wird die Gesamtkirche nicht primär um ein ordnendes institutionelles Zentrum herum organisiert, sondern als lokal und universal arbeitendes Netzwerk der gegenseitigen Unterstützung und der Kommunikation. Das gestiegene Selbstverständnis der lokalen Kirchen als 'Kirche' speist sich aus ihrem Auftrag zur Mission, die als kontextbezogener Auftrag verstanden wird und die eine am Kontext des Zeugnisses orientierte Wissensverwaltung notwendig macht. Die gesamtkirchliche Dimension der Mission wird dabei nicht un-

¹⁰⁴ Das Konzept der 'kulturell-polyzentrischen Weltkirche' kommt dieser Auffassung nahe. Vgl. Metz 1985:221.

¹⁰⁵ Vgl. zum ekklesiologisch-evangelisatorischen Vorrang kleiner Kommunikationsgemeinschaften CELAM 1979:Nr.563f., 629; SECAM 1984 und FABC 1982:15, 1986:325 und 1990:22. Diesen Gemeinschaften wird seitens der FABC ausdrücklich zugestanden, „vollkommen Kirche [zu werden], wenn sie ihren Teil an der Sendungsaufgabe der Kirche annehmen.“ (FABC 1990:22).

¹⁰⁶ Vgl. Chenu 1964II.

¹⁰⁷ Müller greift auf das Bild des 'Straßenumbaus bei fließendem Verkehr' zurück, um den institutionellen Anpassungsprozess an einen verändert wahrgenommenen Kontext des missionarischen Zeugnisses zu umschreiben. Vgl. Müller 2002a.

¹⁰⁸ Vgl. Müller 2002a:40-42.

terschlagen, allerdings wird sie von den Teilkirchen im Sinne der solidarischen Teilhabe und Mitarbeit an der Universalität der Sendung der Kirche im Blick auf das Reich Gottes verstanden. Nicht der Gehorsam gegenüber dem Zentrum stärkt die Gesamtkirche, sondern die Wahrnehmung und solidarische Mitarbeit in der universalen Reich Gottes-Dimension der *Missio Dei*,¹⁰⁹ die sich in der Welt vollzieht, in der sich die Kirche inkarniert. So bedeutet das kommunikationstheoretische Wissensverständnis keinesfalls den Verlust einer religiösen Institution im Sinne der Gesamt- oder Universalkirche. Jedoch wird deutlich, dass die Gesamtkirche ihre Bedeutung in der funktionalen Repräsentation der Universalität des Sendungsauftrags der Kirche findet, eines Auftrags, den Kirche jedoch primär an ihren institutionellen Randzonen erfüllen kann. Die Katholizität der religiösen Institution liegt damit nicht mehr im Anspruch der kontextunabhängigen, weltweiten Durchsetzung uniformen religiösen Wissens, sondern in dem kritisch-kommunikativ anzustrebenden Versuch, in der Fülle der Berührungen mit der Welt zu einer Fülle an Ausdrücken bezeugten religiösen Wissens zu gelangen, das zwischen den kirchlichen Sinngemeinschaften als christlich und kirchlich identifiziert wird.¹¹⁰

Die lokalen Kirchen finden Anlässe zur Solidarität und Inhalte der Kommunikation in den Situationen ihres Zeugnisses innerhalb bestimmter Kontexte. Dort, wo die Herausforderung der Kirche zum Zeugnis auf globale Fragestellungen trifft, ist sie in besonderer Weise aufgefordert, im Dialog der Ortskirchen dieses Zeugnis zu bestimmen.¹¹¹ Kontextualität und Universalität des Zeugnisses der Kirche greifen hier ineinander. Dabei muss die Spiegelung gesellschaftlicher Konflikte auch im zwischenkirchlichen Raum als Ausdruck der lebensweltlichen Verpflichtung des Zeugnisses religiösen Wissens im Horizont des Gottesreiches angenommen werden.¹¹² Die kon-

¹⁰⁹ Vgl. CELAM 1979:Nr.1304.

¹¹⁰ Schreier bündelt dieses Konzept 'neuer Katholizität' mit den Kernbegriffen 'Fülle des Glaubens' und 'Austausch und Kommunikation'. Vgl. Schreier 1997:218-225. Collet schlägt als institutionelle Reaktion auf die Kontextualität religiösen Wissens eine stärkere lehramtliche Autorität der Teilkirchen vor. Vgl. Collet 2002:170f.

¹¹¹ Vgl. Collet 2002:163-171.

¹¹² Vor diesem Horizont fordert Miguez-Bonino von den verschiedenen Ortskirchen gerade in den aufziehenden Konflikten einen „eschatologischen Respekt füreinander“

textuelle und kulturelle Pluralität der Erfahrungen der lebensweltlichen Grenzen, die nicht zuletzt auf lokale und globale Ursachen bezogen sein kann, erfordert gesamtkirchlich eine Kultur der Wissensverwaltung, die sich um die Anerkennung des Zeugnisses der Anderen bemüht und gemeinsam versucht, ein als christlich identifizierbares religiöses Wissen zu bezeugen.¹¹³

Die Verlagerung des funktionalen Zentrums der religiösen Institution an ihre lebensweltnahen Ränder führt neben der Frage der inhaltlichen Bestimmung des religiösen Wissens und der Vermittlung seiner Pluralität bzw. der kommunikativen Sorge um seine christliche Identität zur Frage der Zugehörigkeit zur religiösen Wissensgemeinschaft. Da aufgrund der geschichtlich wirksamen *Missio Dei* die Grundlage der Wissenskonstruktion allen Menschen offen steht, und weil die Relevanz auch nichtchristlichen religiösen Wissens im Blick auf seine Wahrheitsfähigkeit wenigstens im Grundsatz nicht bestritten wird,¹¹⁴ kann die Partizipation an der das religiöse Wissen unterscheidenden und bezeugenden Sinngemeinschaft als diffuses Zugehörigkeitsmerkmal zur religiösen Institution gelten.¹¹⁵ Die Grenzen der Sinngemeinschaften, die sich auf der Grundlage christlichen religiösen Wissens konstituieren, sind so offen und so beweglich, wie es die wissensplausibilisierende Funktion dieser Gemeinschaften erfordert. So sind sowohl Grenzen zwischen Sinngemeinschaften innerhalb der Kirche selbst denkbar – bis hin zur gegenseitigen Anfrage an die Existenz von Kirchlichkeit der jeweils anderen – als auch verbindende Sinngemeinschaften zwischen

(Miguez-Bonino 1975:11) und eine gegenseitige Anerkennung, „die sogar inmitten der Konflikte die Solidarität pflegt“ (Ebd.).

¹¹³ In diesem Sinne gilt auch für die Weltkirche, was Collet als wissensproduktive Aufgabe der Missionswissenschaft kennzeichnet: „Missionswissenschaft hat auf die universale Bestimmung des Evangeliums, das alle angeht, zu reflektieren und genauso auf die Antworten, welche das Evangelium weltweit findet, weil diese Antworten nämlich auch uns angehen.“ (Collet 2002:70).

¹¹⁴ Vgl. *Nostra aetate* 2 und *Ad gentes* 7. Die Anerkennung der grundsätzlichen Wahrheitsfähigkeit, die dem nichtchristlichen religiösen Wissen zukommt, entscheidet noch nicht über den Grad der Wahrheitsfülle oder über den Grad der Heilsrelevanz dieses Wissens.

¹¹⁵ Vgl. Boff 1980:22f.

Anhängern verschiedener religiöser Traditionen.¹¹⁶ Kennzeichen der Zugehörigkeit zum 'Volk Gottes' ist die Teilnahme an der Suche nach einem Zeugnis religiösen Wissens angesichts konkreter, gemeinsam geteilter Herausforderungen sowie die Teilnahme an dem Prozess der Identifizierbarkeit dieses Zeugnisses als christlich bzw. kirchlich.

Vor dem Hintergrund solcher lebensweltnaher Kommunikationsgemeinschaften und ihrer gruppenbildenden, beziehungsstiftenden Dimension macht Donégani zu Recht auf das ekklesiogenetische Potenzial solcher institutionell randständiger Sinngemeinschaften aufmerksam.¹¹⁷ Hier deutet sich ein Weg an, wie die am Zeugnis orientierte Praxis der grenzüberschreitenden Plausibilisierung religiösen Wissens die religiöse Institution nicht nur gefährdet, sondern ihr auch Möglichkeiten der Erneuerung eröffnet.

2. Optionen einer missionarischen Kirche in Deutschland

Die dargestellten alternativen Modelle missionarischen Kirche Seins bleiben sehr abstrakt, was zum einen an der ausgewählten wissenssoziologischen Perspektive liegt, zum anderen aber auch am untersuchten Material der missionarischen Entwürfe insbesondere für unseren eigenen Kontext. Im Blick auf eine missionarische Kirche in Deutschland wäre der hiesige Kontext einer modernisierten Gesellschaft mit ihren lebensweltlichen (Grenz-)Herausforderungen für die Suche nach der Gestalt des Zeugnisses christlichen religiösen Wissens näher zu beschreiben. Die in dieser Arbeit untersuchten Texte, insbesondere die Schreiben der deutschen und der französischen Bischöfe aus den letzten Jahren, haben eine Auseinandersetzung

¹¹⁶ Vgl. dazu den Streit um die kirchliche Rolle der Basisgemeinden im Verhältnis zur offiziellen Kirche mit den Fragen der kirchlichen und theologischen Ausgrenzung bzw. Bevorzugung in: Castillo 1987 und Castillo 2000:67-105. Zur institutionellen Grenzdifusion nach außen vgl. die Modelle 'Gemeinschaften des Lebens' oder die Gemeinschaften im Umfeld christlicher Ashrams in Indien: Painadath 2002:145-154 und Amaladoss 2003.

¹¹⁷ Donégani betont die Bedeutung der Beziehung innerhalb der grenzüberschreitenden Unterscheidungsgemeinschaften, „aber Endpunkt ist auch die Hoffnung auf ein *wir*, wo die miteinander geleistete Unterscheidungsarbeit *ecclesia* hervorbringt und einen Weg öffnet, auf dem die Wahrheit frei macht.“ (Donégani 2001:235).

damit jedoch nicht gesucht. Als durchgehender Grundzug beider Texte konnte vielmehr festgehalten werden, dass sie auf dem Hintergrund eines überwiegend instruktionstheoretisch geprägten Wissensverständnisses vor allem ekklesiozentrisch orientiert sind und eine weltzugewandte Perspektive der (auch theologisch) offenen Augen nicht einnehmen. Schon gar nicht lässt sich ein Standortwechsel nachweisen, der den Versuch einer 'Inkarnation' in den Kontext und seine Herausforderungen bedeutet hätte.

Im Verhältnis zu den Beispielen missionarischer bzw. missionswissenschaftlicher Reflexionen aus der Mitte des vergangenen Jahrhunderts zeigt die gegenwärtige Debatte in den jüngsten Texten zum missionarischen Selbstverständnis in Frankreich wie in Deutschland sogar noch ein abnehmendes Interesse an einer intensiveren Annäherung an den Kontext der Sendung.¹¹⁸ Auch die in der Rezeption von *Proposer la foi* deutlicher werdenden Ansätze einer risikobewussten missionarischen Haltung erliegen insgesamt doch einer ekklesiozentrischen Drift,¹¹⁹ die vor allem den Binnenraum der Kirche als primären Ort einer 'vormissionarischen' Selbstvergewisserung thematisiert. Die dortige Verständigung über das Zeugnis lässt nur wenig Raum für ein explizit grenzüberschreitendes Bezeugen christlichen religiösen Wissens.

Im Folgenden soll perspektivisch umrissen werden, wie das missionarische Zeugnis der Kirche im Kontext eines fortgeschritten modernisierten Landes strukturiert und inhaltlich konturiert werden müsste, würde man

¹¹⁸ Pieper orientierte sich in seinem missionarischen Ansatz an der Erfahrung der Entfremdung der Kirche vom 'deutschen Volk'. Die Situation der fehlenden Plausibilität für den christlichen Glauben machte die erneute Wahrnehmung der Sendung der Kirche für dieses Missionsland notwendig, inklusive der Einbeziehung 'missionarischer' Übersetzungsanstrengungen. Vgl. Pieper 2000:1f., 5-9. Delp stellte neben der Entfremdungswahrnehmung zwischen Kirche und Gesellschaft vor allem die soziale Bedrohung der Menschen im Umfeld der Kirche in den Mittelpunkt seiner Missionsreflexion. Vgl. Delp 1985:I, 263-283. Daniel/Godin haben auf der Grundlage soziologischer Beobachtungen über das Proletariat und seine sozialen Milieustrukturen die Notwendigkeit erkannt, Kirche als 'Christenheit' mit angepasster Struktur in dieses gesellschaftliche Umfeld einzupflanzen. Vgl. Daniel/Godin 1950:57-241.

¹¹⁹ Vgl. Müller 2004a, wo mit dem Verständnis des Begriffs 'Pastoral' im Sinne von 'Sendung' zugleich eine binnenkirchliche Verortung der Mission einhergeht.

die Bedingungen der Konstruktion religiösen Wissens und seiner Plausibilisierung im Ausgang von den Lebenswelten der Menschen als den genuine Orten der Bewährung christlichen und kirchlichen Zeugnisses für die *Missio Dei* in unserer Zeit und in unserem Kontext sehen. Damit greife ich wieder auf den wissenssoziologischen Ansatz zurück. Zwar wird so die soziologische Wahrnehmung des Kontextes deutlich beschränkt und sie kann für eine missionarische Selbstvergewisserung der Kirche nur wenige unmittelbar praktische Hinweise geben, dennoch meine ich, dass der wissenssoziologische Ansatz gerade wegen seiner theoretischen Grundsätzlichkeit geeignet ist, eine grundlegende Perspektive für missionarisches Kirche Sein zu eröffnen, der dann jedoch in der Praxis kirchlicher Sendung andere Instrumente der Kontextbeschreibung folgen müssen, um den je konkreten Lebenswelten und ihren Erfahrungshintergründen gerecht werden zu können.

2.1 Verkündigung als Dienst an der Erinnerung

Vorauszuschicken ist, dass jedes missionarische, grenzüberschreitende Zeugnis christlichen religiösen Wissens immer von bereits bestehenden religiösen Wissensmustern geprägt ist. Das religiöse Wissen wird nicht ständig neu 'erfunden'.¹²⁰ Vielmehr handelt es sich um einen permanenten Prozess lebensweltlicher Bewährung des Wissens mit der Folge intersubjektiv immer wieder neu vereinbarter Objektivierungen und praktischer Konsequenzen.¹²¹ Aus der Binnensicht der Kommunikationsgemeinschaft christlichen religiösen Wissens handelt es sich dabei jedoch nicht um reaktives

¹²⁰ „Die Individuation eines Bewusstseins und des Gewissens eines historischen Individuums geschieht weniger durch eine originäre Neuerschaffung von Weltansichten als durch die Internalisierung einer schon vorkonstruierten Weltansicht. Die Weltansicht und die ihr zugrundeliegende Bedeutungshierarchie wird so zum individuellen Relevanzsystem, das den Bewusstseinsstrom überlagert. Die persönliche Identität eines jeden historischen Individuums wird damit zum subjektiven Ausdruck einer historischen Weltansicht.“ (Luckmann 1991:108 und vgl. 88f.).

¹²¹ Luckmann betont die Weise des Person-Werdens des Einzelnen gerade im Prozess der intersubjektiven Vergewisserung über „einen objektiv gültigen, aber zugleich subjektiv sinnvollen, innerlich verpflichtenden Kosmos“ (Luckmann 1991:87).

Adaptationshandeln im Blick auf die Vermittlungsnotwendigkeiten, die sich hinsichtlich lebensweltlicher Plausibilisierungsstrukturen für das bestehende Wissen ergeben,¹²² sondern um das Bemühen, das Handeln Gottes in den jeweiligen Lebenswelten aufzuzeigen bzw. die Annahme seiner Gegenwart als Glaubensantwort zu bezeugen.¹²³ Das bereits vorhandene, überlieferte Glaubenswissen dient dabei als hermeneutischer Schlüssel für die wissenskonstruktive Wahrnehmung und inhaltliche Erschließung großer Transzendenzen in der Gegenwart.¹²⁴ Es ist also keineswegs obsolet und verlangt – nicht zuletzt auch angesichts der strukturellen Schwäche der modernitätstypischen kleinen Sinngemeinschaften – durchaus 'konservative' Formen der Wissensverwaltung, die mit dem Begriff der 'Erinnerung' treffend beschrieben werden können. Diese Erinnerungsarbeit kann jedoch nicht im Sinne einer genauen Weitergabe und strikten Befolgung eines in-struktiven Wissens verstanden werden,¹²⁵ sondern als die Praxis der Erinnerung an tradierte Zeugnisse aus der Geschichte, die sich auf den Glauben an einen Gott beziehen, den zu bezeugen die Vertreterinnen und Vertreter christlichen Glaubens heute beanspruchen.¹²⁶ Damit setzt Erinnerung die an ihr partizipierenden Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft für ihre Gestaltung des christlichen Zeugnisses gegenüber den sich im Kontext ergebenden Herausforderungen frei. Kurz: erinnertes Wissen wird nicht für den Kontext modifiziert. Vielmehr dient es der Identifizierung lebensweltbezogenen, intersubjektiv vergewisserten religiösen Wissens und seiner praktischen Konsequenzen als christlich. Zwischen Erinnerung, die zu konservieren und zu unterhalten Aufgabe kirchlicher 'Verkündigung' sein

¹²² Vgl. dazu auch die Kritik Bergers am 'reduktiven' Versuch der bloßen Anpassung der Tradition an die Moderne in: Berger 1992:109-138.

¹²³ Vgl. auch die Skizze Bergers zur 'induktiven' Möglichkeit, im Ausgang von Erfahrungen religiöse Tradition zu bewahren, in: Berger 1992:139-170.

¹²⁴ Vgl. Chenu 2003a:112-149.

¹²⁵ Vgl. das 'deduktive' Modell bei Berger 1992:80-108.

¹²⁶ Haffner plädiert für eine Sicherung der Grammatik der christlichen Überlieferung. Nicht einzelne Begriffe und Wörter müssten bewahrt werden, sondern zuerst die grundlegenden Strukturen christlichen Wissens. „Nicht das Lexikalische (die Wörter), sondern das Grammatikalische bestimmen die Selbstbeobachtung und die Selbstreproduktion einer Sprache“ (Haffner 2004:174) und damit des religiösen Wissens.

muss, und Zeugnis besteht somit keine einseitige Abhängigkeitsstruktur, sondern ein dialektisches Verhältnis,¹²⁷ das durchaus auch Konflikte um die Identität gegenwärtig bezeugten Wissens einerseits und erinnerten Wissens andererseits bergen kann.¹²⁸

Eine Kirche, die missionarisch Kirche sein möchte, muss diese Dialektik in ihre Überlegungen an zentraler Stelle einbeziehen. Sowohl *Proposer la foi* als auch *Zeit zur Aussaat* halten jedoch am Primat einer Verkündigung fest, der das Zeugnis bloß zu entsprechen hat.¹²⁹ So wird eine Kultur der institutionell gewährleisteten Erinnerung, die missionarisches Zeugnis freisetzen kann, zugunsten einer auf bloße Wissenswiederholung abzielenden Praxis der Wissensverwaltung verhindert. Damit heißt 'Verkündigung' faktisch nichts anderes als 'Für-sich-Behalten'. Eine missionarische Kirche muss dagegen im Zuge ihrer institutionellen Unterstützungsfunktion missionarisches Zeugnis das christliche Erinnerungswissen den für das Zeugnis relevanten Kommunikationsgemeinschaften der religiösen Wissenskonstruktion als offenes Wissen zur Verfügung stellen. Neben den etablierten Orten binnenkirchlicher Verkündigung müssen vor allem informelle und lebensweltbezogene Orte der Erinnerung gesucht werden, in denen erinnertes Wissen Hilfen zur theologalen Deutung bestehender kontextueller Wissensherausforderungen bereitstellen kann. Solche Orte erinnern der Verkündigung können Bibel- und Glaubensgesprächskreise sein, Projekte künstlerisch umgesetzter Erinnerung, theologische Bildungsarbeit, Exerzitien, geistliche Begleitung usw.¹³⁰ Dabei ist stets darauf zu achten, diese Formen der Wissensverwaltung immer im Blick auf ihre Funktion der

¹²⁷ Vgl. Sobrino 1998:60 und 93-97.

¹²⁸ Vgl. Rahner 1973:42-46. Konflikte tauchen nicht nur auf, wenn instruktionstheoretische und kommunikationstheoretische Wissenskonstruktionen aufeinanderprallen, sondern sie sind auch zwischen verschiedenen konstruierten Wissensmustern kommunikationstheoretischer Provenienz zu erwarten.

¹²⁹ Vgl. die klare Unterordnung des (Tat-)Zeugnisses unter die (Wort-)Verkündigung in *Zeit zur Aussaat* (vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:16 und 24) und den an verkündigten 'Propositionen' orientierten Grundzug von *Proposer la foi*. Vgl. Tebartz-van Elst 2001:117 und vgl. dazu die bleibende Orientierung am *Katechismus der Katholischen Kirche* seitens der französischen Bischöfe in: Die französischen Bischöfe 1996:34.

¹³⁰ Der größte Teil dieser 'erinnernden Verkündigung' hat seinen Ort in der Kirche. Sie gilt vor allem den Christinnen und Christen als Hilfestellung für die je neue Suche

Freisetzung kontextuellen christlichen Wissens und seiner Bezeugung hin zu überprüfen, um einen 'Rückfall' in lediglich instruierende Kommunikationsformen zu vermeiden, was auch die Problematik der Auswahl des erinnerten Wissens betrifft. Hier zeigt sich damit zudem strukturell die Notwendigkeit, die grundsätzliche Partizipation aller am Erinnerungs- und Wissenskonstruktionsprozess Beteiligter zu gewährleisten.

2.2 Zeugnis in und außerhalb der Kirche

Das Konzept Hadwig Müllers, Kirche als Gespräch zu begreifen, weist in eine solche Richtung. Hier wird eine einseitige Hierarchisierung aufgebrochen zugunsten einer gemeinsamen 'Unterscheidungsarbeit', die angesichts der lebensweltlichen Herausforderungen christliches, zu bezeugendes Wissen hervorbringen soll. Allerdings bleiben viele konkrete Ansätze dieser Ekklesiologie des Gesprächs in rein binnenkirchlichen Kommunikationsbezügen stecken. Die Möglichkeit der Ausdehnung der Kommunikationsgemeinschaft über den Bereich der Kirchenmitglieder hinaus wird nur angedeutet.¹³¹ Damit geht einer zeugnisfähigen Kirche, die Gespräch ist, jedoch eine zentrale Bezugsgröße missionarischer Kirche verloren, nämlich ihre lebensweltliche Verankerung und Orientierung. Es genügt zu einem missionarischen, auf Grenzüberschreitung hin angelegten kirchlichen Selbstverständnis nicht, lediglich innerkirchliche Streitfragen, die als thematische Importe aus dem Kontext der Kirche verstanden werden können, zu klären. So wichtig solche Klärungen für die Mitglieder der institutionalisierten Kommunikationsgemeinschaft sein mögen, können sie doch nicht als Ausdruck einer missionarischen Kirche gewertet werden. Sie sind vielmehr

nach religiösem Wissen und religiöser Praxis in der Gegenwart. Die Frage, inwieweit es Teil einer 'kulturellen Diakonie' sein kann, christliche Erinnerungsbestände angesichts des Bewusstseins ihrer kulturellen Relevanz außerkirchlich anzubieten und als Ressource gesellschaftlicher Identitätsstiftung offen zu halten, kann hier nur angedeutet werden. Jedenfalls gälte es zu reflektieren, wie die Parteilichkeit christlichen Zeugnisses und christlicher Erinnerung gegenüber der Parteilichkeit gesellschaftlich herrschender Identitätsinteressen (zum Beispiel im Zusammenhang der Vorstellung eines 'christlichen Abendlandes') vertreten werden müsste.

¹³¹ Vgl. den Gedanken des 'partenariat' bei Müller 2002a:45.

ein Hinweis darauf, dass Zeugnis nicht nur eine Kategorie ad extra darstellt, sondern auch innerhalb der Kirche als Unterhaltungsgemeinschaft des Glaubens, ad intra, notwendig ist. In diesem Sinne kann solches Zeugnis als Selbstevangelisierung bezeichnet werden.¹³²

Missionarisches Zeugnis hat jedoch seinen Ort außerhalb der Institution.¹³³ Entscheidend ist dazu der Lebensweltbezug, den das Zeugnis durch die Grenzüberschreitung erlangt. Erst die Partizipation an Lebenswelten und ihren Konversationsgemeinschaften eröffnet die Kenntnis relevanter Grenz- und Transzendenzerfahrungen sowie die Kenntnis des vorhandenen Bestands an Ausdrucksmitteln der sozialen Objektivierung, Zeichen und Symbolen, die dem lebensweltlichen Bezugsraum bekannt sind bzw. von den Menschen, die eine Lebenswelt kommunikativ unterhalten, verstanden werden. Zeugnisfähigkeit setzt lebensweltliche Zeichen- und Symbolkompetenz voraus. Am ehesten und unmittelbarsten besteht diese Kompetenz durch die Teilhabe an der kommunikativ unterhaltenen Lebenswelt selbst.

2.3 Inkulturation in Lebenswelten

Mitglieder der Kirche haben an vielen Lebenswelten teil. Sie partizipieren an ihnen aufgrund ihrer eigenen Sozialisationserfahrungen und prägen sie mit durch ihre Teilhabe an der Konstruktion des Wissens, das die Lebenswelt darstellt und Leben und Handeln in ihr ermöglicht.¹³⁴ Ebenso haben Christinnen und Christen aber auch teil an den Grenzen dieser Lebenswelten, an den Unsicherheiten, den kognitiven Dissonanzen und daraus aufscheinenden großen Transzendenzen, die nach religiösem Wissen ver-

¹³² Hier ist Selbstevangelisierung nicht im Sinne der Sicherstellung der Uniformität des kirchlichen Wissens oder moralischen Handelns zu verstehen, sondern im Sinne der Auseinandersetzung der Kirche mit dem ihr in der (eigenen) Geschichte begegnenden Gott. Vgl. dazu Chenu 2003a:134f.

¹³³ Noch radikaler formuliert es Ottmar John, der in der Grenzüberschreitung das 'Innerste' der Kirche ausmacht. Vgl. John 2002a:65f.

¹³⁴ Vgl. zur Lebenswelt: Schütz/Luckmann 1994:I, 25-41 und (zu den Grenzen der Lebenswelt) Schütz/Luckmann 1994:II, 139-200.

langen. Genau hier liegt der Ort, an dem christliches Zeugnis herausgefordert ist. Dieses Zeugnis stellt keinen Fremdkörper dar, der als Import aus der religiösen Institution nur weitergereicht zu werden bräuchte. Vielmehr geht dem Zeugnis eine kommunikative Vergewisserung innerhalb derjenigen Kommunikationsgemeinschaft voraus, die sich vor die konkrete Transzendenzherausforderung gestellt sieht. Die Teilnehmenden an der nach religiösem Wissen suchenden Kommunikationsgemeinschaft sind dabei nicht nur Christinnen und Christen, sondern alle Menschen, die die gemeinsame Lebenswelt als Erfahrungshintergrund teilen. Christinnen und Christen fällt es zu, aus dem Schatz ihres erinnerten religiösen Wissens Deutungshilfen für die gegenwärtige Situation zu suchen und diese mit den übrigen Mitkonstrukteuren des geforderten religiösen Wissens zu teilen. Diese wiederum bringen eigene religiöse Wissensbestände, die aus der Vielzahl der in der modernen Gesellschaft bestehenden sekundären Institutionen wie auch der anderen institutionalisierten Religionen beigesteuert werden, ein. Weil es nicht zuletzt zum Inhalt des christlich erinnerten Wissens gehört, die Wahrheitsfähigkeit der Repräsentanten dieser Wissensbestände grundsätzlich anzuerkennen, muss die Unterscheidungsarbeit in den kommunikativen Prozessen alle an der Lebensweltkonstruktion beteiligten Menschen aktiv einschließen. Diese grundsätzliche Zugehörigkeit zur Unterscheidungsgemeinschaft begründet Prozesse der Inkulturation, in denen christliches religiöses Wissen und anderes religiöses Wissen einander beeinflussen, prägen und bereichern können.¹³⁵ Aus Sicht der am christlichen Wissen Teilhabenden stellt sich die Frage der christlichen Identität des Wissens zuerst im Blick auf ihr Erinnerungswissen,¹³⁶ das zum einen selbst aus vielschich-

¹³⁵ Vgl. dazu Chenu Konzept der Inkarnation Gottes in der Geschichte und vgl. die theologalen Orte, die „loci theologici in actu“ (Chenu 2003a:135), die er benennt in: Chenu 2003a:134f.

¹³⁶ Brox macht die fundamentale Angewiesenheit auf Zeugen des Glaubens deutlich. „Der Glaube ist, bevor er seinerseits Zeugnis ist, zuvor schon Glaube auf Zeugnis hin. Der Glaube der ‚Augen- und Ohrenzeugen‘, also der ersten Generation des frühen Christentums, bezeugt zuerst das Geschehene, und die Ereignisse selbst sind nirgends anders aufgehoben als im bezeugenden Bekenntnis der zuerst Glaubenden. Der Glaube der Ersten ist das Zeugnis, auf das hin die Folgenden glauben und ihrerseits zu Zeugen werden, aber nun nicht mehr in demselben spezifischen Sinn.“ (Brox 1966:21).

tigen Prozessen der Inkulturation hervorgegangen ist und sich daher zum anderen für die gegenwärtig geforderte Wissenskonstruktion und das 'neue' Zeugnis als offen erweist hinsichtlich neuer Perspektiven, die sich aus anderen Wissensbeständen zur Erschließung der gegenwärtigen Relevanz der Erinnerung ergeben.¹³⁷

2.4 Kircheng Zugehörigkeit durch Zeugnis

Diejenigen, die das mit diesen Deutungshilfen gewonnene religiöse Wissen gemeinsam unterhalten, bilden eine Unterscheidungs- und Sinngemeinschaft, die ihr Wissen wiederum praktisch bewähren muss. Weil Wissensmuster gerade den Zweck haben, das Leben und Handeln in einer konkreten 'Welt' zu ermöglichen,¹³⁸ bedeutet lebensweltlich relevantes religiöses Wissen immer zugleich seine praktische Bezeugung.¹³⁹ Dabei ist die 'Reihenfolge' von Wissenskonstruktion und Praxis nur eine theoretisch ausdifferenzierte. Reale Kommunikationsprozesse geschehen immer vor dem Hintergrund bestehender Wissensmuster und führen in vielen Schritten und Neupositionierungen des Wissens zu je neu geforderten Weisen praktischen Zeugnisses, das selbst wieder Transzendenzherausforderungen – sei es auf Seiten der Bezeugenden oder der von außen Beobachtenden – eröffnet. Glaube ist zugleich religiöses Wissen und das praktische Zeugnis dieses Wissens, wenn die Voraussetzung lebensweltlicher, geschichtlicher Anbindung gewährleistet ist.¹⁴⁰ Umgekehrt verliert der Glaube seinen praktischen missionarischen Zeugnischarakter nahezu vollständig, sobald er nur

¹³⁷ Die ständige Konstruktion des religiösen Wissens kann mit Chenu als theologische Arbeit im Sinne einer „creatio continua“ (Chenu 2003a:77) begriffen werden. „Keine Theologie ohne Neugeburt“ (Chenu 2003a:123). Vgl. dazu auch Bucher 2004:266-268.

¹³⁸ Vgl. Schütz/Luckmann 1994:I, 28f.

¹³⁹ Die Wahrheit des Zeugnisses resultiert „nicht nur aus der Orthodoxie, sondern ebenso, um es mit einer Wortneuschöpfung zu sagen, aus der Orthopraxie, die aus dem sensus fidei des Gottesvolkes entsteht.“ (Chenu 2003b:190).

¹⁴⁰ „Auf Grund seiner Herkunft aus geschichtlicher Offenbarung ist der Glaube selbst der Zeuge der in der Geschichte erfahrenen Epiphanie Gottes und bezeugt damit zugleich die Geschichte in einer Dimension, die außerhalb des Glaubens nicht in den Blick kommt.“ (Brox 1966:19f.).

noch im Bezugsfeld eines binnenkirchlichen Plausibilisierungskontextes geeignet ist, Transzendenzherausforderungen zu beantworten.¹⁴¹

Mit der Teilnahme an der Konstruktionsgemeinschaft religiösen Wissens und der praktischen Bezeugung dieses Wissens angesichts konkreter lebensweltlicher Herausforderungen wird eine an der Wissenskonstruktion und der Zeugnisbereitschaft orientierte Weise der Zugehörigkeit zur Kirche sichtbar.¹⁴² Die Grenzen der Zugehörigkeit sind so offen wie die Möglichkeit zur Partizipation an der Sinngemeinschaft gegeben ist.¹⁴³ Eine solchermaßen vollzogene 'gesprächsweise' und 'zeugnisreiche' Kirchenzugehörigkeit geht einem institutionellen Aufnahmeakt wie der Taufe voraus. Die Taufe ist erst in einem zweiten Akt Ausdruck und Bestätigung des in der Lebenswelt schon bezeugten Glaubens gegenüber der institutionell verfassten kirchlichen Kommunikationsgemeinschaft. Somit ist Taufe keineswegs nur ein Zwischenschritt in einer festen Stufenfolge der Evangelisierung bis hin zur vollen Kirchenmitgliedschaft, die erst dann wiederum mit einer weiteren Stufe – dem Apostolat in der Lebenswelt – ihre Fortset-

¹⁴¹ Mit Brox kann die Kirche selbst als Zeugnis des Glaubens gesehen werden, allerdings nicht als Zeugnis für sich selbst, sondern für den sich heilsgeschichtlich wirksam erweisenden Gott. Vgl. Brox 1966:23.

¹⁴² Vgl. die im Nachgang von Paul Tillich erstellten Überlegungen Josef Maders zur *Kirche innerhalb und außerhalb der Kirchen* in Mader 1987:249-256, 399f., 569-572. Mader erarbeitet ein normativ-eschatologisches Verständnis von Kirche, das Kirche immer dann verwirklicht sieht, „wo eine Gemeinschaft in ungebrochener Einheit mit Gott verbunden ist. [...] Kirche ist überall dort gegenwärtig, wo im Geschehen der Selbstmitteilung Gottes die Kategorialisierung der göttlichen Transzendenz gesellschaftlich völlig gelungen ist.“ (Mader 1987:251, hier in Anlehnung an Karl Rahner). In einem „existentiell-empirischen Sinn“ (Mader 1987:397) macht Mader den Ort der Kirche als „zum einen das Spannungsfeld von Religion und Offenbarung und zum anderen das Spannungsfeld von Geschichte und Reich Gottes“ (Mader 1987:397) aus. Mader kennzeichnet die Art der Kirche, die über ihre manifest-institutionelle Gestalt hinausgehend gedacht wird, als „latente Kirche“ (Mader 1987:569), die (im Anschluss an Tillich) „im Grunde koextensiv mit der ganzen Menschheit“ (Mader 1987:569) bestehe. Vgl. dazu auch Schillebeeckx 1965.

¹⁴³ In diesem Sinne kann eine Akzentverschiebung in *Lumen Gentium* 14 gesehen werden, wonach die Kirchenzugehörigkeit (auch) durch den Anteil am Geist Christi bestimmt wird. Vgl. Bärenz 1998:568f.

zung findet,¹⁴⁴ sondern sie stellt den Akt der kirchlichen Anerkennung des als christlicher Glaube identifizierten religiösen Wissens und darauf bezogenen Handelns des oder der Getauften dar, der sich in der Zugehörigkeit zur lebensweltlich herausgeforderten Sinngemeinschaft entwickelt und bewährt hat.¹⁴⁵ Das Wissen und Zeugnis des Glaubens begründet also die Kirchengemeinschaft und folgt ihr nicht erst nach.

Die am Konzept des Verkündigungsprimats orientierte Missionsvorstellung reflektiert nicht auf die Abläufe der Wissenskonstruktion, die Menschen zum Glauben (zum christlichen religiösen Wissen und seiner praktischen Bewahrung/Bezeugung) führen, sondern sie versucht, 'Menschen, die nach dem Eingang in die Kirche fragen'¹⁴⁶ über den Weg der Katechese in die kirchliche Glaubenswelt zu integrieren und diesen Weg mit der Taufe zu beschließen.¹⁴⁷ Erst dann – nach der an den kognitiven Erfordernissen der binnenkirchlichen Lebenswelt orientierten Wissensübernahme – soll

¹⁴⁴ Vgl. die Rezeption der Stufen der Evangelisierung nach *Evangelii nuntiandi* in *Zeit zur Aussaat*, in: Die deutschen Bischöfe 2000:15-33.

¹⁴⁵ In diesem Sinne wäre Taufe nicht nur der Akt der offiziellen Aufnahme in die Kirche, sondern zugleich der Zuspruch der Solidarität der Kirche mit demjenigen Menschen, der oder die christliches Wissen in der Welt bezeugt. Taufe wäre weder 'Ziel' von Mission noch 'Anfang' von Mission, sondern ein integraler, organischer Teilaspekt des Lebens einer missionarischen Kirche.

¹⁴⁶ Vgl. Wanke 2000b:36. Wanke stellt einfach fest, dass es Menschen gibt, „die sich aufgrund persönlicher Entscheidung Gott und der Kirche zuwenden wollen“ (Wanke 2000b:36), ohne darüber zu reflektieren, wie eine solche Entscheidung überhaupt zustande kommt.

¹⁴⁷ Vgl. dazu Tebartz-van Elst 2002:155-169, der im Zeichen 'missionarischer Pastoral' den Katechumenat als Einführung in kirchliches, vor allem liturgisches Leben versteht, und die Frage der Evangelisierung in nicht näher gekennzeichneten „Vorräumen der Glaubensweitergabe und kirchlichen Verkündigung“ (Tebartz-van Elst 2002:164) verortet. Wie Evangelisierung konkret geschieht, lässt er offen. Vgl. Tebartz-van Elst 2002:155, 159, 162 und 168. Die Glaubenszeugnisse, die er als wesentlich für Glaubensweitergabe ansieht, werden allesamt innerhalb einer kirchlichen Lebenswelt verortet, in der Liturgie, dem Kirchenjahr, der Kerngemeinde usw. Diese Verortung wertet Tebartz-van Elst ausdrücklich als Reaktion auf den Plausibilitätsverlust des christlichen Glaubens in der Gesellschaft. Vor dem Hintergrund dieser Wahrnehmung umgeht er die Auseinandersetzung mit den Fragestellungen der 'Welt' und konzentriert seine Reflexionen auf die Gestaltung einer binnenkirchlichen Pastoral, die 'Erlebnisräume' bereitstellt, welche er vor allem in liturgiemystagogischen Lernfeldern aus-

eine die Kirchengrenzen überschreitende Thematisierung der lebensweltlichen Relevanz der kirchlichen Verkündigung folgen.¹⁴⁸ Eine solche strukturelle Nachordnung der Mission kann von einer missionarischen Kirche nicht länger aufrechterhalten werden.

2.5 Feier als missionarische Plausibilisierungserfahrung

Die Unterhaltungsgemeinschaft religiösen Wissens hat nicht nur die Funktion, kognitive Herausforderungen zu bearbeiten. Zugleich kommt ihr die Funktion sozialer Plausibilisierung zu. Zeugnis als Praxisform religiösen Wissens, zumal wenn es unter bleibender kognitiver Belastung steht, braucht auch eine sozial bestätigte Plausibilisierung. Diese wird am wirksamsten von denjenigen Menschen gefördert, die dieselbe Transzendenzherausforderung bewältigen müssen. Eine religiöse Institution, deren Vertreter von den lebensweltlich drängenden religiösen Herausforderungen weit entfernt sind, kann als Hilfe sozialer Plausibilisierung wenig beitragen.¹⁴⁹ Als zentrale Form sozial geteilter Plausibilisierungserfahrung religiösen Wissens kann für die lebensweltlich orientierten Sinngemeinschaften die Feier des Glaubens angesehen werden.

„Im Gottesdienst zeigt die christliche Gemeinde ihr wahres Gesicht; er wird zum Kriterium, zum Zeugnis der Präsenz Gottes und seines Geistes, oder aber zum Zeugnis, welches die Gemeinde vor den Augen von

macht. In der Liturgie sieht er diejenigen induktiven Inhalte der Katechese, die als gemeinsam geteilte Erfahrung Grundlage der Einführung in die Kirche seien. Vgl. Tebartz-van Elst 2002:161. Deutlich wird hier die ekklesiozentrische Fixierung dieses Modells 'missionarischer' Pastoral, die vor allem die Integration in die Kirche in den Vordergrund stellt und eine weltbezogene missionarische Dimension nur vage als nicht näher thematisierte Grundlage der Katechetisierung begreift. Vgl. auch Tebartz-van Elst 2001.

¹⁴⁸ Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:29-33.

¹⁴⁹ Diese Einsicht hatten schon Daniel und Godin, die sich sehr pessimistisch über die missionarische Leistungsfähigkeit bürgerlicher Pfarreien gezeigt haben, wenn es um die Frage der Unterstützung von Christen oder Christinnen im proletarischen Milieu ging. Solche Unterstützung basierte im besten Fall auf der Grundlage des Wechsels der Plausibilisierungsgemeinschaft, womit jedoch die Zeugnisfähigkeit gegenüber dem Proletariat verloren ging.

*Nichtchristen gegen sich selbst ablegt. In der Feier des Herrenmahles und in der Art der Wortverkündigung müssen lebendiger Glaube und wirkliche Liebe unter Beweis gestellt werden und so das gefeierte Heil bezeugen.*¹⁵⁰

Für die Plausibilisierungskraft dieser Feiern muss eine möglichst weitgehende lebensweltliche Gestaltungsform gewährleistet sein, um damit Entfremdungsgefahren zu entgehen. Eine missionarische Kirche muss die Vielfalt und Unterschiedlichkeit religiöser Feiern nicht nur dulden, sondern sie bewusst fördern und sie gegenüber zentralkirchlich verwalteten Mustern, die in der Gefahr sind, in ihren Ausdrucksmitteln vor allem eine kommunikative Distanz zur Welt einzunehmen, bevorzugen.¹⁵¹

2.6 Identität und Biografie als missionarische Herausforderung

In besonderer Weise kommt den privatweltlichen Kommunikationsgemeinschaften eine wichtige Rolle bei der Unterstützung und Entwicklung individueller Identitäten und Biografien zu. Mit der modernisierungsbedingten Veränderung von Denkstilen, ihrer Pluralisierung und der Diversifizierung ihrer Gültigkeitsansprüche stellt sich für den einzelnen Menschen die Frage seiner eigenen Identität.¹⁵² Biografie wird zu einer das Leben begleitenden kognitiven Herausforderung mit wichtigen Folgen für religiöses Wissen insbesondere aufgrund des permanenten Zwangs zur Wahl.¹⁵³ Kirche kann als religiöse Institution zwar Ressourcen der Selbstdeutung und individuellen Identitätsstiftung bereitstellen, die entscheidenden Prozesse der kognitiven

¹⁵⁰ Brox 1966:71.

¹⁵¹ Das Schreiben der römischen Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung *Liturgiam authenticam* aus dem Jahr 2001, das vom Sekretariat der Deutschen Bischöfe in lateinischer und deutscher Sprache herausgegeben wurde, kann vor diesem Hintergrund als dem Bemühen um eine missionarische Kirche widerstrebend gekennzeichnet werden. Vgl. Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung 2001 und vgl. als Ausdruck einer anderen kirchlichen Position *Sacrosanctum Concilium* 1, die explizit missionarische Gründe nennt, die Liturgie angesichts der Notwendigkeiten der Zeit zu erneuern.

¹⁵² Vgl. Berger 1992:33-37.

¹⁵³ Vgl. Berger 1992:33 und Faber 2001:31f., 34f.

Bearbeitung der Erfahrung des komponentiellen Ichs und der Segmentierung von Identitätsbeschreibungen verlaufen jedoch im Rahmen der Privatwelt.¹⁵⁴ Nur solches Wissen, das in den lebensweltlich geprägten und täglich erprobten Face-to-face-Situationen sozial plausibilisiert wird, kann als Wissensbestand einer Identität bzw. eines individuellen Bewusstseins unterhalten werden.¹⁵⁵ Damit schwindet der unmittelbare Einfluss kirchlich verkündigten Wissens auf die Einzelperson, da sowohl die Wissensinhalte den lebendigen Bezug zu den konkreten Herausforderungen der Wissenskonstruktion verloren haben als auch deshalb, weil die Wege der institutionellen Wissenskommunikation die modernisierte, keinen kirchlichen Kommunikationsgewohnheiten mehr entsprechende Privatwelt nicht mehr erreichen.¹⁵⁶ Biografisch relevantes christliches Wissen wird fast nur noch von einzelnen Zeuginnen und Zeugen in privatweltliche Kommunikationssituationen eingebracht.¹⁵⁷ Die Plausibilisierung ihrer Wissensvorschläge wird durch ihre Lebensweltnähe gestützt, zugleich bedarf es aber erhöhter sozialer Plausibilisierung, um die ständige Schwächung von Glaubens- und Wertvorstellungen unter dem Druck vermehrter theoretischer Einstellung gegenüber dem eigenen Leben und dem eigenen Ich auszugleichen. Bestandteil solcher sozialen Plausibilisierung ist nicht zuletzt die Gewährleistung

¹⁵⁴ „Der Anspruch, das eigene Leben in ein übergeordnetes Wertesystem einzufügen, kann sich daher im wesentlichen nur in einem von den anderen 'großen' Institutionen ausgesparten Bereich erfüllen, in einem gesellschaftlich wie auch immer definierten 'Privatraum'.“ (Berger/Luckmann 1995:29).

¹⁵⁵ Vgl. zur veränderten Verortung des Einzelnen in der sozialen Ordnung in modernisierten Gesellschaften und der damit einhergehenden veränderten Struktur der sozialen Wissensplausibilisierung: Luckmann 1991:47f.

¹⁵⁶ In der vormodernen Gesellschaft konnte die Kirche ihre Verkündigung aufgrund der Verbindung sakramentaler Feiern mit biografiespezifischen Anlässen direkt in familiäre Plausibilisierungssysteme integrieren. Die Permanenz der biografischen Herausforderungen an religiöses Wissen kann von dieser traditionellen Plausibilisierungsstruktur nicht mehr aufgefangen werden. Damit bedarf das 'Katechismuswissen' der Kirche einer Ablösung durch eine neue Form des Glaubenswissens, das in Prozessen der 'Häresie-Beratung' gewonnen werden kann. Vgl. Steinkamp 2003:114.

¹⁵⁷ „Christliches Denken hat es mit einem Sinngefüge zu tun, das sich zwischen Subjekten realisiert und das deshalb vom Menschen ein freies und ernsthaftes Einstimmen herausfordert.“ (Faber 2001:44).

privatweltlicher, persönlicher Vertrauensverhältnisse und verlässlicher gegenseitiger Solidarität als Hilfe zur Überwindung der Individualisierungserfahrung des Alleingelassenseins.¹⁵⁸

„Nur wenn es kirchlichen Mitarbeitern [missionarisch kompetenten Christinnen und Christen] gelingt, glaubwürdig zu machen, dass sie bezüglich des 'Zwangs zur Häresie' nicht 'auf der anderen Seite des Grabens' stehen, sondern mit heutigen (Christen-) Menschen 'in einem Boot sitzen', können sie gemeinsam mit ihnen die Chancen nutzen, in der Begegnung mit neuen Formen der Religiosität die eigene zu entdecken und ggf. zu vertiefen.“¹⁵⁹

Zeuginnen und Zeugen christlichen Glaubenswissens besitzen schließlich in der privatweltlichen Sinngemeinschaft keinen Spezialistenstatus für Sinnfragen, sondern sie sind Weggefährtinnen und Weggefährten, die denselben Fragen und Problemstellungen ausgesetzt sind wie andere Mitglieder der Sinngemeinschaft auch.¹⁶⁰ „Nicht fertige und sichere Lebenskonzepte haben Christen ihren Zeitgenossen voraus. Diesbezüglich steht christlicherseits ein Unterscheidungsprozess an: Unterscheidung der Gewissheit, die der Glaube stiftet, von dem offenen Horizont, von welchem der Glaube weder befreien kann noch befreien will.“¹⁶¹

Die modernitätstypische Veränderung der (festen) Identität hin zu (prozessbestimmter) Individualität¹⁶² erfordert eine besondere Praxis des Zeugnisses religiösen Wissens, die sich dadurch auszeichnet, weniger als einmaliges Problemlösungsangebot aufzutreten, denn als Bereitschaft, in Prozesse intersubjektiver „Häresie-Beratung“¹⁶³ einzutreten. Schließlich sind auch

¹⁵⁸ Vgl. Faber 2001:38-40. Die Zuversicht hinsichtlich der Gegenwart Gottes im eigenen Leben lebt nicht zuletzt von der persönlichen Verlässlichkeit der Zeugen dieses Gottes.

¹⁵⁹ Steinkamp 2003:115.

¹⁶⁰ Vgl. zum Rollentausch zwischen Gebenden und Nehmenden: Steinkamp 2003:117f.

¹⁶¹ Faber 2001:44.

¹⁶² Vgl. Berger u.a. 1987:70 und die Hinweise auf die prekäre Dimension der Individualität bei: Wahl 1989:98 und Foucauld 1974:115.

¹⁶³ Steinkamp 2003:113 und Faber 2001. Faber sieht im Stichwort der 'Berufung' eine Orientierungskategorie für biografische Verläufe und ihre religiöse Reflexion. Dabei geht es ihr um die entscheidende Frage, „ob der Biographie eine prägende Option

die Zeuginnen und Zeugen des Glaubens den Belastungen des komponentiellen Ichs¹⁶⁴ und der eigenen Identität unterworfen. Missionarische Kirche muss in diesen Situationen ihre Mitglieder befähigen und ermutigen, Schritte der Häresieberatung zu gehen, diese zusammen mit anderen in der Privatwelt, die in der modernen Gesellschaft fast immer als Diasporasituation zu verstehen ist, zu erproben und (selbst-)kritisch-mystagogisch zu begleiten.¹⁶⁵ Eine missionarische Kirche muss den zu erwartenden unkonventionellen und anstößigen Lösungen zugewandt und solidarisch begegnen, wenn sie ihre Fähigkeit und den Auftrag zur Sendung gerade im existenziell drängenden Bereich der biografischen Deutungen nicht verspielen will.¹⁶⁶ Kontemplation¹⁶⁷ bzw. Mystik¹⁶⁸ stellen angesichts der wissensrelevanten sozialen Voraussetzungen, insbesondere im Blick auf die hohe subjektive Beanspruchung der einzelnen Individuen und ihrer Biografien, wichtige Säulen missionarisch-kommunikativer Kompetenzen von Christinnen und Christen einer sendungsbewussten Kirche dar. Dabei ist der erste Ort von Kontemplation und Mystik nicht die weltferne Distanz, sondern die Partizipation an den Lebenswelten der Menschen.¹⁶⁹

2.7 Dezentralisierte Institutionalisierung kognitiver Minderheiten

Wissenssoziologisch wurde schon auf die Tendenz differenzierter Gesellschaften hingewiesen, für die Verwaltung religiösen Wissens eigene insti-

zugrunde liegt, die stark genug ist, die verschiedenen Lebensfacetten zu integrieren“ (Faber 2001:46). Steinkamp spricht in dieser Frage von 'inneren Landkarten', „einfache kognitive Schemata, mit denen sie selbst sich in der unübersichtlichen Landschaft neo-religiöser und traditioneller religiöser Phänomene orientieren.“ (Steinkamp 2003:115).

¹⁶⁴ Vgl. Berger u.a. 1987:35.

¹⁶⁵ Missionarische Christinnen und Christen brauchen als „Begleiter 'religiöser' Suchbewegungen neben einer kommunikativen und beraterischen auch eine spezifisch religiös-spirituelle Kompetenz: Sie sollten selbst gute 'Häretiker' sein“ (Steinkamp 2003:115).

¹⁶⁶ Vgl. Rahner 1973:37.

¹⁶⁷ Vgl. Chenu 2003a:113-115, 137, 141.

¹⁶⁸ „Der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein, oder er wird nicht sein.“ (Rahner 1983:34).

¹⁶⁹ Vgl. Steinkamp 2003:117.

tionalisierte Strukturen zu entwickeln. Im Blick auf die Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland mit ihrem ausgeprägten Modernisierungsstand zeigt sich nun jedoch die Kehrseite dieser Institutionalisierung, die im Kontext pluraler Sinnkonstruktionen – jedenfalls in der Institutionalisierungsgestalt 'Kirche' – keine geeignete Plausibilisierungsstruktur mehr beithält, um ihr Wissen zu vermitteln. Die Feststellung, damit eine 'kognitive Minderheit'¹⁷⁰ zu sein, trifft zwar zu, allerdings trifft sie aufgrund des hohen Pluralisierungsgrades der Gesellschaft auch für nahezu alle anderen religiösen Sinngemeinschaften zu. Schwerwiegender für die Kirchen ist der mit ihrem Institutionalisierungszustand einhergehende strukturelle Verlust ihrer Plausibilisierungskompetenz.¹⁷¹ Der institutionelle Zuschnitt der religiösen Wissensverwaltung, wie er in den Kirchen geboten wird, hat einen Grad der Entfremdung von den lebensweltbezogenen Gemeinschaften der Wissenskonstruktion und Wissensplausibilisierung erreicht, der mit der gegenwärtig herrschenden Verkündigungspraxis der religiösen Institution Kirche nicht mehr zu überbrücken ist. Daher ist die kirchlich institutionalisierte kognitive Minderheit neben der zahlenmäßigen Minorität zugleich auch insofern kognitiv isoliert, als ihr religiöses Wissen keine lebensweltliche Relevanz mehr aufzuweisen vermag, die außerkirchlich Anstöße zu religiöser Bewältigung von Transzendenzerfahrungen geben könnte. Die Wissensverwaltung der Kirche funktioniert nur noch im Rahmen ihrer eigenen, innerinstitutionellen Lebenswelt.¹⁷²

Kirche, die als kognitive Minderheit missionarisch Kirche sein möchte, kann sich mit einer bloßen Konservierung ihrer bestehenden Plausibilisierungsstrukturen nicht länger zufrieden geben. Insbesondere die ekkle-

¹⁷⁰ Vgl. Berger 1991:25 und vgl. dazu den Begriff 'planetarische Diaspora' bei Rahner 1961:27.

¹⁷¹ Steinkamp verweist auf die Entinstitutionalisierung als Kehrseite der Individualisierung, die als strukturelle Problematik die Institution Kirche hinsichtlich ihrer Plausibilisierungsmöglichkeiten belastet. Vgl. Steinkamp 2003:114.

¹⁷² Bezeichnend für die Verweigerung der Einsicht in diese Problematik ist das zur Zeit in den meisten deutschen Diözesen betriebene Modell des institutionellen Umbaus, das peinlich darauf bedacht ist, an den Grundstrukturen der Wissensverwaltung nichts zu ändern und die binnenkirchliche Lebenswelt in 'größeren pastoralen Räumen' zu konservieren.

siologischen Aufbrüche der außereuropäischen Kirchen zeigen Alternativen auf. Sie betonen übereinstimmend den Vorrang kleiner Kommunikationsgemeinschaften bei der Wahrnehmung der missionarischen Verantwortung der Kirche.¹⁷³ Die institutionelle Verortung dieser kleinen Gemeinschaften der religiösen Wissensproduktion liegt am Rand der religiösen Institution, dort, wo der Bezug zu den Lebenswelten der Menschen gewahrt ist. Mehr noch: Die Mitglieder der kleinen Kommunikationsgemeinschaften sind selbst Akteure dieser Lebenswelten und Teilnehmer an der Konstruktion der entsprechenden 'Weltanschauung'. Innerhalb dieser wird auch das religiöse Wissen verortet. Es stellt keinen importierten Wissensbestand dar, sondern repräsentiert (unter Zuhilfenahme erinnerter Wissensvorkommen) die Bewältigung der im lebensweltlichen Bereich auftretenden großen Transendenzen. Diese sind längst nicht nur im Themenfeld individueller Existenzfragen (Anfang und Ende des Lebens, Leiden, Krankheit, Schuld, Identität ...) zu beantworten, sondern – mit Blick auf die zunehmenden gesellschaftlichen Veränderungsprozesse, die auf die Lebenswelten einwirken – genauso im Bereich des sozialen Lebens, der ökonomischen, politischen und kulturellen Herausforderungen. In etlichen Kontexten kommt die Auseinandersetzung mit divergierenden institutionell-religiösen Wissensvorkommen hinzu. So werden auch multireligiös besetzte Sinngemeinschaften als Gemeinschaften menschlichen (Zusammen-)Lebens bewusst als Orte dialogisch geprägter christlicher Wissensproduktion und christlichen Zeugnisses angenommen.

2.8 Privatwelt als Ort religiöser Wissensproduktion

Während die außereuropäischen Ortskirchen kleine christliche Gemeinschaften an zentraler Stelle missionarischer Praxis sehen, kommt der CCEE gar nicht auf die Rolle solcher lebensweltorientierter Gemeinschaften zu sprechen. Auch die Schreiben der französischen und deutschen Bischöfe machen sie nicht zum Thema. Im besten Fall kommen die Pfarrei, ihre Gruppen und die Familie als Sozialform mit missionarischer Relevanz in den

¹⁷³ Vgl. CELAM 1979:Nr.565, 617-629, 642f., SECAM 1984:44, FABC 1982:15, FABC 1986:325, FABC 1990:22.

Blick. Für eine missionarische Kirche in Deutschland stellt sich jedoch die Frage nach der Existenz und dem sozialen Ort kleiner Gemeinschaften lebensweltorientierter Kommunikation religiösen Wissens. Die 'basisgemeinschaftlichen' Modelle des 'Südens' lassen sich nicht einfach in den Kontext unserer Gesellschaft übertragen.¹⁷⁴ Stattdessen erscheint aus wissenssoziologischer Perspektive die 'Privatwelt' als ein wichtiger Hinweis auf hiesige Orte lebensweltlich angebundener religiöser Wissensproduktion.¹⁷⁵ Die Zusammensetzung der Unterhaltungsgemeinschaft einer Privatwelt ist oftmals Schwankungen und Instabilität ausgesetzt. Die erlebnissoziologische Kategorie der Innenorientierung kann als Folge abnehmender Bindungsvorgaben seitens der Gesellschaft verstanden werden. In manchen Fällen allerdings führt sozialer, kultureller oder ökonomischer Druck auch in unserer Gesellschaft zu außenorientierten Zusammenschlüssen. Eine missionarische Kirche in Deutschland muss sich dieser verschiedenartigen Orte bewusst werden, an denen religiöses Wissen im Horizont christlichen Erinnerungswissens erprobt und bezeugt wird.¹⁷⁶ Zu oft werden sie (z.B. alternative, 'graue', nicht offizielle (Personal-)Gemeinden, sozialpastoral enga-

¹⁷⁴ In Lateinamerika gerät das Konzept der Basisgemeinden, wie es in den sechziger und siebziger Jahren entwickelt wurde, ebenfalls unter gesellschaftlichen Veränderungsdruck. Insbesondere in den rasch wachsenden Großstädten, in denen die Pluralität der Lebenswelten und die Individualisierung biografischer Wahlentscheidungen (und die Individualisierung ihrer Risiken) auch die marginalisierten Menschen erreicht, schwindet die Grundlage einer allgemein geteilten Lebenswelterfahrung für die Bildung von Gemeinschaften. 'Basis' oder 'Volk' stellen keine unhinterfragten Kategorien der Selbstbeschreibung im Rahmen der eigenen 'Weltanschauung' mehr dar. Vgl. Fernandez 1997 und Libânio 1999.

¹⁷⁵ „Das Paradigma der Säkularisierung wird fragwürdig; statt sich von der Religion zu verabschieden, ist die Moderne zu einer durchaus religionsfreundlichen, ja sogar religionsproduktiven Postmoderne geworden. [...] Immerhin verweist die Beobachtung, dass der Ort der Religion sich von den traditionellen christlich-kirchlichen zu weniger institutionellen Formen verschiebt, auf ein anderes Phänomen, welches die Moderne und in zugespitzter Weise die Postmoderne charakterisiert: die Individualisierung.“ (Faber 2001:31).

¹⁷⁶ „Missionarische Pastoral fordert dazu auf, sozialformkreativ zu sein, phantasievoll und beweglich, ressourcen- und personenorientiert, nicht institutionen- und regelfixiert. Partizipation und Deregulierung wären institutionelle Konsequenzen einer Pastoral, die missionarische Ausstrahlungskraft gewinnen will. Dazu gehört gleichstufige, wert-

gierte Gruppen am Rande etablierter Pfarreien,¹⁷⁷ Gemeinden und Gottesdienste kulturell marginalisierter Gemeinschaften, die große Zahl afrikanischer Gemeinden und Gemeinschaften in Deutschland,¹⁷⁸ die oft als fremd wahrgenommenen osteuropäischen Gemeinschaften mit ihren eigenen Ausdrucksmitteln religiöser Behauptung in einer schwierigen lebensweltlichen Situation, die ausländischen 'Missionen',¹⁷⁹ die Projekte und Gruppen von Christinnen und Christen, die ihr Geschlecht oder ihre sexuelle Orientie-

schätzende Kommunikation, interessiert, neugierig, nicht statusbehindert und vor allem ehrlich.“ (Bucher 2004:280).

¹⁷⁷ Ludger Weckel und Michael Ramminger haben am Beispiel der so genannten Dritte-Welt-Gruppen auch die Frage der expliziten Thematisierung religiösen Wissens behandelt. Hier zeigte sich eine bestehende, aber nur niedrige, ausdrückliche Beschäftigung mit religiösen Themen. Als normale Erfahrung mit der offiziellen Kirche und ihrer parochialen Realität konnte eine gegenseitige Entfremdung festgestellt werden. Dieser Entfremdungsbewegung folgte jedoch keine Belebung religiöser Wissenskonstruktion. Hier zeigt sich eine noch immer anhaltende Nachwirkung der binnenkirchlichen Reservierung der Verkündigung nach den Regeln instruktionsorientierter Arbeitsteilung. Eine missionarische Kirche müsste dagegen bemüht sein, die außerinstitutionelle, privatweltliche religiöse Wissenskonstruktion anzuregen, sie zu unterstützen und auch als kritisches Korrektiv gegenüber der religiösen Institution zu begreifen. Vgl. Weckel/Ramminger 1997:104-107 und vgl. auch Gabriel u.a. 1995 sowie (mit vielen Beispielberichten) Arntz u.a. 2002.

¹⁷⁸ Vgl. Ekué 1997, die am Beispiel afrikanischer Gemeinden in Hamburg zeigt, wie in institutionellen Randzonen christlicher Religion missionarische Impulse entstehen.

¹⁷⁹ Mariano Delgado setzt sich mit der Frage der parallelen Gemeindestrukturen ausländischer Gemeinden, so genannter Missionen, neben den normalen Pfarrgemeinden auseinander. Dabei thematisiert er einerseits die aus lebensweltlichen Anforderungen sich ergebende Notwendigkeit separater Gemeindebildungen und andererseits die Herausforderung, als Kirche 'Volk Gottes unter Völkern' zu sein. Er verlangt perspektivisch den Ausbau einer interkulturellen bzw. multikulturellen Pastoral, die er zwar in den bestehenden Pfarreien ansiedelt, die jedoch nicht der kirchlichen Assimilierung der Fremden oder der Stärkung geschwächer kirchlicher Strukturen in Deutschland dienen dürfe. Vgl. Delgado 2000 und Delgado 2001. Die Frage, die offen bleibt, ist jedoch, ob die verschiedenen lebensweltlichen Bezugskulturen als Hintergrund des Zeugnisses christlichen religiösen Wissens eine größere Relevanz als das Zeugnis eines multikulturellen Zusammenlebens in einer Kirche aus verschiedenen Völkern aufweisen, oder ob sich beide Zeugnis herausforderungen miteinander verbinden lassen. An diesen Fragen müsste sich die pastorale und gemeindliche Organisation einer missionarischen Kirche orientieren.

rung zum Ausgangspunkt eines lebensweltbezogenen Zeugnisses mit christlichem und kirchlichem Anspruch nehmen,¹⁸⁰ Meditations- und Spiritualitätsgruppen, Gruppierungen der Friedensbewegung, z.B. Pax Christi, und der politischen Einmischung, z.B. Ordensleute für den Frieden...) eher als Störfaktor für die Uniformität kirchlicher Verkündigung behandelt, als kirchlich-irregulär marginalisiert oder aber vereinnahmend integriert,¹⁸¹ ohne jedoch die spezifischen Aspekte des an den lebensweltlichen Herausforderungen gewachsenen Zeugnisses und des zugrunde liegenden religiösen Wissens überhaupt zu würdigen. „Wer heute der Religiosität der Zeit auf der Spur bleiben will, darf nicht nach institutioneller Gebundenheit und den entsprechenden festen Mustern fragen, sondern muss fragen, wie aus der je individuellen Perspektive eine wie auch immer sich konkretisierende religiöse Dimension ins Leben und zur Sprache kommt.“¹⁸²

Die Untersuchung der Bedingungen religiöser Wissensproduktion in modernisierten Gesellschaften hat gezeigt, dass die Privatwelt eine entscheidende Rolle für die Konstruktion und Plausibilisierung religiöser Wissensvorkommen spielt. Dabei darf diese Form der 'Privatisierung' nicht mit dem wertend gemeinten 'Rückzug ins Private' verwechselt werden, wo es um den Vorwurf einer bewusst vollzogenen Nicht-Einmischung und Abwen-

¹⁸⁰ Vgl. die theologischen Zeitschriften, die als Foren solcher Wissenskonstruktionen dienen, z.B. *Schlangenbrut. Zeitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen* (2004 im 22. Jahrgang, hg. von Schlangenbrut e.V.) oder *Werkstatt Schwule Theologie* (2004 im 11. Jahrgang, hg. von der AG Schwule Theologie e.V.).

¹⁸¹ Am Beispiel der Integration der Volksfrömmigkeit in den Bereich offizieller Kirchlichkeit lässt sich nicht selten eine Form der Verhinderung oder Uniformisierung religiöser Wissenskonstruktion ausmachen. Vgl. Paul VI. 1975:Nr.48 und als Beispiel einer größeren Anerkennung des missionarischen und religiösen Wissenspotenzials der Volksfrömmigkeit: CELAM 1979:935-937. 'Volks'-frömmigkeit ist in Deutschland aufgrund der hohen Pluralisierung nicht mehr als herausgehobene Größe religiöser Wissensproduktion zu entdecken. Allerdings können sozial kleinräumig existierende religiöse Ausdrucksformen, die nicht selten mit fernöstlichen oder esoterischen Elementen angereichert sind, mit ihren synkretistischen Strukturmerkmalen als Funktionsäquivalente zur Volksfrömmigkeit gesehen werden. Hier steht eine konstruktive Wertschätzung einer die Möglichkeiten privat-weltlicher Wissensproduktion kennenden missionarischen Kirche noch aus.

¹⁸² Faber 2001:31.

dung vom öffentlichen Bereich, von der Politik oder von anderen gesamtgesellschaftlichen Bezügen geht.¹⁸³ Dagegen wird die Privatwelt als einziger Ort verstanden, der eine Wert- und religiöse Wissensbildung, die nicht automatisch den übrigen zweckrational geprägten Plausibilitäten unterworfen ist, noch ermöglicht.¹⁸⁴ Insofern ist diese Art der Privatwelt sogar in besonderer Weise öffentlich und gesellschaftlich relevant, da die in ihr konstruierten Wissensmuster am ehesten geeignet sind, in die übrigen Lebenswelten abzustrahlen. „Gerade dann, wenn sich Religion und Glaube immer mehr ‚privatisieren‘, können Christinnen und Christen durch eine selbstbewusste Auseinandersetzung mit ihrem Auftrag jenes Profil gewinnen, das sie inmitten der Gesellschaft erkennbar macht.“¹⁸⁵ Die Privatwelt ist der hauptsächlichste Lebensbereich, in dem der Versuch einer übergreifenden Sinnstiftung gewagt wird, der damit Wissensressourcen der Einmischung auch über den unmittelbaren Bereich der Privatwelt hinaus bereitstellt und ein Gegengewicht gegen die Kolonisierungstendenzen zweckrationaler Denkmuster darstellt. Die oben aufgeführten Beispiele hiesiger ‚kleiner kirchlicher Gemeinschaften‘ können als entwickelte privatweltliche Kommunikationsgemeinschaften gesehen werden, die in gleichzeitiger Nähe und Distanz zur religiösen Institution Kirche von ihr einerseits Wissensbestände übernehmen und diese andererseits im Rahmen der privatweltlichen Unabhängigkeit frei in die eigene religiöse Wissensbildung integrieren können.¹⁸⁶

Für die institutionalisierte Kirche stellt diese Einsicht eine große Herausforderung dar, da sie selbst bislang als gesellschaftlich etablierte Institution der religiösen Wissensverwaltung gesamtgesellschaftlicher Sinnbestände akzeptiert wurde. Dieser institutionelle Zustand ist angesichts der durch Modernisierung und Globalisierung erreichten Pluralisierung der Lebens-

¹⁸³ Zu dieser Einschätzung gelangen insbesondere die deutschen Bischöfe in *Zeit zur Aussaat*. Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000:8 und vgl. 12.

¹⁸⁴ „Der Anspruch, das eigene Leben in ein übergeordnetes Wertesystem einzufügen, kann sich daher im wesentlichen nur in einem von den anderen ‚großen‘ Institutionen ausgesparten Bereich erfüllen, in einem gesellschaftlich wie auch immer definierten ‚Privatraum‘“ (Berger/Luckmann 1995:29 und vgl. Berger u.a. 1987:32f. und 61).

¹⁸⁵ Tzscheetzsch 2002:75.

¹⁸⁶ Vgl. Berger u.a. 1987:161f. Berger/Berger/Kellner weisen auf die Unterinstitutionalisierung der Privatwelten hin, die durch die Leistungen sekundärer Institutionen kompensiert wird.

welten und der damit einhergehenden Komponentialität der individuellen Bewusstseinslagen nicht mehr funktional gerechtfertigt. Die zentralistisch organisierte Form kirchlicher Wissensverwaltung kann die gesellschaftlich bestehenden religiösen Wissensbedürfnisse nicht mehr befriedigen. Andere Institutionen übernehmen zum Teil diese Funktionen, ohne dabei den kirchlichen Institutionalierungsgrad überhaupt erreichen zu müssen.¹⁸⁷ Kirchlich-institutionelle Wissensverwaltung muss deshalb, um die Geltendmachung der Relevanz ihrer Wissensvorkommen überhaupt noch grenzüberschreitend zu verwirklichen, ihre Erinnerungsvorkommen für die Privatwelten verfügbar machen. In diesem Sinne 'konkurriert' sie mit anderen Institutionen religiöser Wissensverwaltung, die ebenfalls Wissensmuster anbieten.¹⁸⁸ Allerdings darf die Vorstellung der Konkurrenz nicht zur Übernahme eines Marktverhaltens führen, da die Kirche ihrem Wissen als Erinnerungswissen nicht gerecht wird, wenn sie es unter Nachfragebedingungen modifiziert. Dies deshalb, weil sie damit zum einen die lebensweltlich relevante Deutungskraft aus einer Position lebensweltlicher Distanz und Unkenntnis heraus vorwegzunehmen versuchte und zum anderen – wesentlicheren – die Wahrnehmung des freien Handelns Gottes in der Geschichte ausblenden würde.¹⁸⁹

2.9 Parteilichkeit und Konfliktivität

Kirche, die noch immer mit den Auswirkungen volkskirchlicher Mentalität zu kämpfen hat, muss angesichts gewandelter gesellschaftlicher Funktionsansprüche die institutionelle Verwaltung religiösen Wissens und ihre funktionale Selbsteinschätzung gegenüber der Gesellschaft grundlegend verändern. Während die für Deutschland typische volkskirchliche Mentalität religiöses Wissen überwiegend als gesellschaftliches Harmonisierungs- und

¹⁸⁷ Vgl. die 'lockere' Funktionsgemeinschaft zwischen Privatwelt und sekundären Institutionen bei der Konstruktion religiösen Wissens.

¹⁸⁸ Vgl. dazu auch Faber 2001:32-34.

¹⁸⁹ Chenu greift auf den Begriff der Kontemplation zurück, um religiöse Wissensproduktion zu umschreiben. Im Akt der Kontemplation begegnet der Mensch „den Initiativen eines freien Gottes [...] der nach seinem Gutdünken jene gewaltige und der Erklärung sich entziehende Geschichte lenkt, zu deren erster handelnder Person er sich selbst macht.“ (Chenu 2003a:126).

Integrationswissen hervorbrachte,¹⁹⁰ wird angesichts der gegenwärtigen gesellschaftlichen Segmentierung in Teilbereiche¹⁹¹ mit unterschiedlichsten Wissensmustern von der Religion als gesellschaftlicher Funktion eine Vielzahl von Teilbereichsharmonisierungen erwartet. Diese sind aus dem Selbstverständnis christlicher Erinnerung nicht zu leisten, weil die verschiedenen Bereiche unterschiedliche und in sich widersprüchliche Harmonisierungsbedürfnisse aufweisen.¹⁹² Der Bereich der Ökonomie verlangt beispielsweise nach anderen Transzendenzbewältigungen als der Bereich der Kunst oder eben der Bereich der vielen Privatwelten. Deutlicher als bisher wird daher von der kirchlich verfassten Religion eine gegenüber gesellschaftlichen Teilbereichen konfliktiv agierende Wissensbehauptung notwendig, wenn die Kirche sich nicht in hochabstrakte Wissensmuster eines heiligen Kosmos zurückziehen will,¹⁹³ der den Abstand zur profanen Welt jedoch noch weiter erhöhen würde.¹⁹⁴

¹⁹⁰ Ob der Primat der Harmonisierung gesellschaftlicher Problemstellungen durch die Religion in der volksgemeinschaftlichen Situation dem Anspruch des tradierten religiösen Wissens wirklich entsprach, bleibt hier offen. Festgehalten werden kann jedoch, dass religiöses Wissen innerhalb des volksgemeinschaftlichen 'Milieus' soziale Bindungen förderte und durch Abgrenzungen zu anderen Milieus die Binnenplausibilisierung stabilisierte. Vgl. zur Integrations- und Dynamisierungskraft von Religion: Luckmann 1991:106.

¹⁹¹ Faber warnt vor der kirchlichen Bereitschaft, Religion bloß als einen Teilbereich neben anderen zu sehen (z.B. durch die Reduktion auf den Binnenraum von Gemeinde), da hierdurch die religiöse Subjektfähigkeit in anderen Teilbereichen aufgehoben wäre. Vgl. Faber 2001:45.

¹⁹² Allerdings gibt es durchaus einzelne an gesellschaftlichen Teilbereichsdenkmustern orientierte theologische Produktionen, die christliches religiöses Wissen mit Harmonisierungsabsicht repräsentieren. Vgl. beispielsweise die Auseinandersetzung mit dem Leiter der theologischen Sektion amerikanischer Wirtschaftsunternehmen, Michael Novak, wie sie von Hugo Assmann und Franz Josef Hinkelammert unternommen wurde, in: Assmann/Hinkelammert 1989.

¹⁹³ Die Integration nahezu aller Menschen, „die in spiritueller, moralischer, sozialer und kultureller Hinsicht Mangel leiden“ (CELAM 1992a:Nr.178) unter die 'Option für die Armen' stellt solch einen Versuch dar, mit dem Mittel der Abstraktion einen gesamtgesellschaftlich harmonisierenden heiligen Kosmos zu etablieren, der jedoch an den 'profanen' Konfliktlinien und tatsächlichen Transzendenzherausforderungen vorbeizieht.

¹⁹⁴ Vgl. das Schreiben der Kommission der deutschen Bischöfe für gesellschaftliche und soziale Fragen, *Das Soziale neu denken. Für eine langfristige angelegte Reformpolitik* (De-

Der Hinweis auf die Segmentierung gesellschaftlicher Teilbereiche deutet eine wichtige Dimension an, mit der sich missionarische Kirche konfrontiert sehen muss. Neben der funktionalen Segmentierung der Gesellschaft gibt es auch zunehmende privatweltlich-soziale Segmentierungen, die nicht zuletzt als Folgen der Durchsetzung bestimmter Denkmuster aus zweckrational bestimmten Funktionsbereichen der Gesellschaft gelten können. So erzeugt die mit ihren Denkmustern kolonisierende Tendenz des ökonomischen Sektors der Gesellschaft ein wachsendes Maß sozialer Ungleichheit. Auch kulturelle Ungleichheiten werden im Zuge freiwilliger oder unfreiwilliger Migrationsprozesse einerseits und globalisierter Informationstechnologien andererseits zu regelmäßigen Herausforderungen der Selbstbehauptung in privaten Lebenswelten.

Die Profiteure dieser gesamtgesellschaftlich wirksamen Denkstile entwickeln andere religiöse Funktionsinteressen als die Verlierer im 'Spiel der Marktkräfte' oder der Globalisierung. Hier entwickeln sich Privatwelten mit ganz unterschiedlichen Transzendenzherausforderungen, denen sich eine missionarische Kirche stellen muss. Der Ausweg religiöser Unparteilichkeit ist versperrt, da mit ihm zugleich die Möglichkeit des Zeugnisses angesichts strukturell-parteilicher Problemstellungen genommen wäre. Missionarische Kirche steht damit selbst innerhalb der Konfliktlinien der Gesellschaft.¹⁹⁵ Das von ihr bezeugte religiöse Wissen muss in der Spannung zwischen Erinnerung und lebensweltlicher Transzendenerfahrung formuliert und praktisch bewährt werden. Eva-Maria Faber ruft die Kirche hier zu einer 'anspruchsvollen' Pastoral auf. Sie meint damit den Mut, eine Option zu wählen, die sich als Antwort auf den Anruf Gottes in der Gegenwart verstehe und die geeignet sei, die Grundzüge individuellen und kirchlichen Handelns zu orientieren. Ausdrücklich spricht sie dabei die

zember 2003), das weit hinter parteilichere Positionen des älteren ökumenisch verfassten Schreibens *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (1997) zurückfällt. Vgl. Die deutschen Bischöfe/Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen (2003) und Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland/Deutsche Bischofskonferenz (1997).

¹⁹⁵ Vgl. CELAM 1979:Nr.90-92 und Arntz u.a. 2002. In diesem Sinne formuliert Sander zu Recht: „Wer eine Mission hat und sie auch betreibt, stellt sich in einen Gewaltzusammenhang.“ (Sander 2004:122) „Es gibt die christliche Mission nur im Zusammenhang mit Gewalt.“ (Sander 2004:123).

konfliktive Dimension gegenüber gesellschaftlichen Wünschen an Religion an, denen sich Christinnen und Christen im Sinne ihrer 'Berufung', ihrer Be-Anspruchung durch Gott, verweigern müssten – vielleicht bis zum Martyrium.¹⁹⁶ Weil diese wissenskonstruktive Leistung vor allem in den Privatwelten, dem primären Ort der Sinnproduktion mit übergreifendem, wertrationalem Anspruch, stattfindet, treten auf größerer kirchlicher Ebene eine Vielzahl unterschiedlicher religiöser Wissensmuster auf. Hier liegt die Aufgabe der Institution Kirche, Prozesse der Unterscheidungsarbeit anzustoßen, die die christliche Identität der Zeugnisse in einem kommunikativen Prozess klären muss. Tut sie es nicht, wird sich die 'Auswanderung' und bewusste Privatisierung zeugnis- und konfliktfähiger kirchlicher Gruppen weiter fortsetzen.¹⁹⁷ Dabei steht der Institution kein 'eigenes' religiöses Wissen zur Verfügung, sondern nur die von ihr als Erinnerungswissen verwalteten Bestände, die auch den lebensweltorientierten privaten Sinngemeinschaften zur Verfügung stehen. Eine missionarische Kirche braucht also eine institutionelle Form, die Konflikte um christliches Zeugnis kommunikativ bearbeiten kann, ohne dabei durch bloße Abstraktion die Aussagekraft des christlichen Zeugnisses zu schwächen. Faber beschreibt die Konsequenz eines solchen kirchlichen Rückzugs auf den kleinsten gemeinsamen Nenner angesichts gesellschaftlicher Konfliktlinien: „Laien, die sich um Heiligkeit (im biblischen Sinn) mühen, finden wenig Hilfestellungen.“¹⁹⁸ Im Interesse ihrer missionarischen Bestimmung gilt demnach für die Kirche, dass die Solidarität der Institution zuerst den Zeuginnen und Zeugen gelten muss, deren Zeugnis als christliches identifiziert werden kann. Ihnen gilt die institutionelle Rechenschaftspflicht noch vor dem Anliegen der Förderung der kirchlichen *Communio*, wenn diese dem Zeugnis zuwiderläuft.¹⁹⁹ „*Communio* muss sich als Beziehungsgeschehen im Horizont und unter dem An- und Zuspruch der Reich-Gottes-Botschaft realisieren“²⁰⁰, oder sie steht einer missionarischen Kirche im Weg.

¹⁹⁶ Vgl. Faber 2001:48-50.

¹⁹⁷ Vgl. die bei Arntz u.a. 2002 vorgestellten Beispiele, die nicht selten eine Distanzierung von der Kirche und zugleich eine Annäherung an andere Institutionen (z.B. globalisierungskritische Nichtregierungsorganisationen) dokumentieren.

¹⁹⁸ Faber 2001:49.

¹⁹⁹ Vgl. Wehrle 1992:319.

²⁰⁰ Tzscheetzsch 2002:76.

2.10 Horizonterweiterung durch lebensweltliche Nachbarschaften

Nicht gegen die privatweltlich-lebensweltlich zum Zeugnis bereite Kirche, sondern mit ihr und auf ihren Zeugniserfahrungen basierend, ermöglicht und erleichtert die in vielfacher kontextueller Nähe das religiöse Wissen verwaltende größere kirchliche Kommunikationsgemeinschaft eine den einzelnen lebensweltlichen Bezugsraum übergreifende kommunikative Plattform, die gesamtgesellschaftlich und als Weltkirche global christliches Zeugnis hervorbringen und vertreten kann.²⁰¹ Wenngleich die Privatwelt den primären Konstruktionsraum religiösen Wissens in unserer modernisierten Gesellschaft darstellt, kann die globale Erinnerungsgemeinschaft der Kirche 'nachbarschaftliche' Horizonte sichtbar machen, die sowohl ihre kontextuell-lebensweltliche Relevanz als auch ihren universalen Anspruch umfassen.²⁰²

Missionarische Kirche muss ihre Unterscheidungsarbeit mit allen Menschen üben, die am erinnerten Wissen von Gott partizipieren. Ein lediglich regional konzipiertes missionarisches Selbstverständnis widerspricht dem universalen Anspruch der christlichen Erinnerung. Dieser Anspruch der Universalität ist kirchlich jedoch nicht einlösbar durch eine abstrakte Verkündigung, schon gar nicht in der institutionellen Entfremdung von konkreten 'lokalen' lebensweltlichen Kontexten, also in der institutionellen Fehleinschätzung, 'über den Dingen' zu stehen. Vielmehr zeigt sich die Universalität der Mission der Kirche in der kommunikativ vermittelten Vielfalt ihrer Zeugnisse.

Kirche als Institution der Wissensverwaltung muss die Sorge für die Identität christlicher Zeugnisse so geltend machen, dass das Zeugnis und die Zeuginnen und Zeugen gestärkt werden. Manche Bereiche können eine

²⁰¹ Vgl. die Überlegungen von Bernhard Laux, kirchlicherseits vom 'gesellschaftlichen Katzentisch' aus Werte in der Gesellschaft zu formulieren und zu vertreten, in: Laux 2002:5 16f.

²⁰² Eva-Sibylle Vogel-Mfato zeigt unter dem Leitgedanken der Überwindung der 'soziologischen Gefangenschaft missionarischer Gemeinden' mit Hilfe befreiungstheologischer und feministisch-theologischer Ansätze Lernprozesse 'nachbarschaftlicher' Kommunikation in einer missionarischen Kirche auf. Vgl. Vogel-Mfato 1995.

Pluralität sicher ertragen, anderen mag eschatologischer Respekt²⁰³ zukommen und wieder anderen mag die Anerkennung als christlich auch versagt bleiben. Hierzu Kriterien der Erinnerungstreue, nicht des Verkündigungsgehorsams,²⁰⁴ zu entwickeln, ist eine weitere Aufgabe der Institution, die

²⁰³ Vgl. Miguez-Bonino 1975:111.

²⁰⁴ Am Beispiel des Streits um die kirchliche Praxis im Kontext der Regelungen der staatlichen Schwangerschaftskonfliktsberatung hat sich geradezu idealtypisch eine missionarische Problemstellung eröffnet: Nicht die Frage der (moral-)theologischen Bewertung des Schwangerschaftsabbruchs kennzeichnete den Konflikt, sondern allein die Frage des richtigen kirchlichen Zeugnisses angesichts dieser Herausforderung. Das päpstliche Lehramt und die ihm gehorsamen Vertreter der religiösen Institution haben ihr argumentatives Schwergewicht auf die Sicherstellung der formellen „Klarheit unseres Zeugnisses für die Unantastbarkeit jedes menschlichen Lebens“ (Papst Johannes Paul II. im Schreiben an die deutschen Bischöfe, 3. Juni 1999 [<http://dbk.de/presse/pm1999/pm1999062303.html>, 12.04.2004, 15.00 Uhr]) gelegt. Dieses Zeugnis wird vor allem im Blick auf die transparente, eindeutige und klare Beachtung der Instruktion der Kirche verstanden. Vgl. Schreiben der Kardinäle Joseph Ratzinger und Angelo Sodano an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, vom 18. September 1999 [<http://dbk.de/presse/pm1999/pm1999092301.html>, 12.04.2004, 15.00 Uhr]. Der Papst hat diese Position im Schreiben an Bischof Franz Kamphaus, der auf eine andere Weise Zeugnis für die Unantastbarkeit menschlichen Lebens geben wollte, noch einmal im klassischen Modus instruktionsorientierter Wissensverwaltung bestätigt: „In der Verantwortung, die ich als Nachfolger des Hl. Petrus nach dem Willen Jesu Christ vor Gott für das Wohl aller Teilkirchen und für ihre Einheit trage, und im Hinblick auf die Klarheit und Geschlossenheit des Zeugnisses der katholischen Kirche in Deutschland für das Leben verfüge ich, nach entsprechenden Beratungen und reiflicher Überlegung kraft meiner apostolischen Vollmacht, dass die Diözese Limburg entsprechend der von den anderen deutschen Bischöfen vor mehr als einem Jahr getroffenen Entscheidung aus dem staatlichen System der Schwangerschaftskonfliktberatung aussteigt und damit in den katholischen Beratungsstellen keine Scheine mehr ausgestellt werden, die eine straffreie Abtreibung ermöglichen.“ (Brief des Papstes an den Bischof von Limburg, Franz Kamphaus, vom 7. März 2002 [<http://www.kath.de/bistum/limburg/aktion/texte/papst.htm>, 12.04.2004, 15.00 Uhr]). Ein anderes Zeugnisverständnis kritisiert genau diese instruktionsorientierte Art des Zeugnisses für das Leben und appelliert an die Bischöfe: „Lassen Sie nicht zu, dass unsere Kirche mehr und mehr in fromme Nischen abgedrängt wird. Ob wir glaubhafte Zeugen des Evangeliums sind, ist keine Frage von Formularen und Scheinen. Der Weg der Kirche ist der Mensch. Unser Glaube bewährt

sie nur als weltweite missionarische 'katholische' Lerngemeinschaft erfüllen kann.²⁰⁵

2.11 Hoffnung und Risiko missionarischen Kirche Seins

Die Konfliktivität christlicher Zeugnisse als Praxisfolge pluralisierter und kontextueller religiöser Wissenskonstruktionen – sowohl im Binnenbereich der Kirche als auch gegenüber der Gesellschaft und den in ihr konkurrierenden religiösen Sinnbefriedigungspraktiken – ist offensichtlich; ebenso sind es die damit einhergehenden Gefahren für diejenigen Sinngemeinschaften, die sich aus der Quelle christlicher Erinnerung speisen, sowie für das gesellschaftliche Ansehen der institutionellen Kirche, die den Mut zum parteilichen missionarischen Zeugnis aufbringt und funktionalisierende gesellschaftliche Ansprüche an Religion nicht erfüllt.²⁰⁶ Allerdings bietet die Erinnerung an das tradierte und kanonisch autorisierte religiöse Wissen, wie es biblisch bereitgestellt und von vielen Christinnen und Christen weltweit bezeugt wurde, keinen Anlass, angesichts der Konflikte um das Zeugnis für den Gott 'hinter' diesem Wissen zurückzuschrecken. Schließlich kam es gerade dort, wo dieser sich in Jesus Christus endgültig selbst mitgeteilt hat, zu einem tödlichen Konflikt, weil das Zeugnis Jesu vor dem Hintergrund seines religiösen Hoffnungswissens vom Reich Gottes Antworten auf lebensweltlich relevante Fragen offenbarte, die weder von etablierten religiösen noch politischen Gruppen akzeptiert werden konnten. Das aber ist eines der sichersten Kennzeichen christlicher Mission; genauso wie die unwiderstehliche Hoffnung, die bis in unsere Zeit Christinnen und Christen bewegt, an der konfliktträchtigen und risikoreichen Mission Gottes festzuhalten, und die Grund genug ist, missionarisch Kirche zu sein.

sich im Alltag. Lassen Sie uns dabei nicht allein.“ (Gemeinsame Erklärung der Vorstände der Bezirksversammlung des Bezirks Main-Taunus und des Caritasverbandes Main-Taunus e.V. zum Kreuzfest des Bistums Limburg am 18. und 19. September 1999 [<http://www.kath.de/bistum/limburg/themen/kreuzwo/1999/kreuzfest3.htm>, 12.04.2004, 15.00 Uhr]).

²⁰⁵ Vgl. Schreiter 1997 und Piepel 1993.

²⁰⁶ Vgl. die Hinweise zur gewalttätigen und Gewalt erleidenden Mission bei Sander 2004.

Konkurrierende Missionsentwürfe in Deutschland

Missionswissenschaft und „missionarische“ Interessen

Arnd Bünker

Seit Beginn der universitär betriebenen Missionswissenschaft, die katholischerseits mit ihrem Gründer Josef Schmidlin in Münster ab 1914 ordentliches Lehrfach wurde, sieht sich das Fach vielfachen Erwartungen ausgesetzt. Die kolonialpolitischen Interessen im Deutschen Reich halfen zur „Geburt“ des Faches – zugleich verstand sich Missionswissenschaft nicht selten auch als theologische Flankierung des kolonialen Projekts.¹ Damals wie heute sind es häufig die „Nebenwirkungen“ der Mission, ehrlicher: die Erwartungen an eigene wirtschaftliche, kulturelle, politische oder religiöse Vorteile, die auf das Geschäft der Missionswissenschaft Einfluss nehmen. Umgekehrt gab es aber auch schon früh Widerspruch aus der Wissenschaft. Nach der so genannten Krise der Mission, bedingt durch Entkolonialisierung, Gewährwerden der das Evangelium verdunkelnden Seiten der missionarischen Praxis, Selbstwahrnehmung der Kirche als Weltkirche, theologisch differenziertere Beantwortung der Frage nach den Heilswegen ... hat es Missionswissenschaft verstanden, Konzepte und Praxisformen von Mission kritisch zu betrachten. Diese vorsichtige Haltung der Missionswissenschaft gegenüber ihrem eigenen Gegenstand kann vielleicht mit als Ursache für den institutionellen Rückgang des Faches in Deutschland gelten, sank doch die Zahl der „Interessenten“ der Mission. Am Übergang zum dritten Jahrtausend wird wiederum um missionarische Konzepte gerungen. Diesmal ist es auch das missionarische Selbstverständnis der Ortskirchen in Europa bzw. Deutschland, das zur Diskussion steht. Der eigene Kontext wird als Kontext der Mission verstanden. Allerdings weichen die Vorschläge, wie auf diese Wahrnehmung missionarisch zu reagieren sei, deutlich voneinander ab. Missionswissenschaft kommt die Aufgabe zu, nicht schnell auf den missionarischen Zug aufzuspringen, um die eigenen Felle zu retten, sondern kri-

¹ Vgl. Collet, G.: "... bis an die Grenzen der Erde". Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Freiburg/Basel/Wien 2002, 25, 78f., 87f.

tisch Stellung zu beziehen. Missionswissenschaft hat „störrisch“ zu bleiben, naiven Zuspruch zum zarten Pflänzchen neuer Missionsbegeisterung zu verweigern und Kriterien zu benennen, um Mission als Auftrag des Evangeliums gegen Mission im Dienste mehr oder weniger wohlverstandener Eigeninteressen zu verteidigen.

Konkurrierende Missionsentwürfe

Die Mission ist tot! Es lebe die Mission! Nachdem sich in der kirchlichen Diskussion über Jahrzehnte relative Ruhe gegenüber dem Missionsthema – wenn nicht sogar seine stillschweigende Verdrängung – eingestellt hatte, beginnt seit einigen Jahren eine verstärkte Hinwendung zum Begriff der Mission oder des Missionarischen. Diese Konjunktur, als deren erste Förderer auf katholischer Seite sicherlich die Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. gelten können, kam in den europäischen Ortskirchen erst spät in Gang. Nur langsam wurde Europa als „Missionskontinent“ begriffen. Erste Versuche in den späten achtziger und frühen neunziger Jahren, mit dem Stichwort der „Neuevangelisierung“ in der katholischen Kirche Europas Impulse zu setzen, sind im Großen und Ganzen gescheitert.² Das Konzept der Neuevangelisierung (auch Re-Evangelisierung, Re-Katholisierung...) fiel nicht zuletzt rasch in den Sog einer begrifflichen Unschärfe, die es bis heute kaum ermöglicht, genau zu sagen, was eigentlich gemeint war. Kurt Koch hielt scharfzüngig fest, der Begriff der Neuevangelisierung fungiere „gleichsam wie eine unverbindliche und konturenlose ‚Stopfgans‘, auf die sich die unterschiedlichsten kirchlichen Gruppierungen, die ebenso verschiedene ekklesiale Praxisentwürfe und pastorale Handlungsoptionen favorisieren, berufen und einigen können, ohne daß daraus auch eine gemeinsame kirchliche Praxis erwachsen würde.“³

² Giancarlo Collet spricht in diesem Zusammenhang von einem "noch nicht ganz ausgeträumten Traum", von dem sich die katholische Kirche in Europa zu verabschieden habe. Vgl. Collet: "... bis an die Grenzen der Erde", 246–263.

³ Koch, K.: Neuevangelisierung im Missionskontinent Europa. Chancen und Versuche, in: Müller, J. (Hg.): Neuevangelisierung Europas. Chancen und Versuche, Freiburg/Schweiz 1993, 111–148, 119. Auch die Reflexion Kochs über den tautolo-

Erst als die französischen Bischöfe 1996 ihren Brief an die Katholiken Frankreichs *Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft*⁴ veröffentlichten und sie darin einen missionarischen Entwurf der französischen Kirche für Frankreich vorstellten, begann eine Auseinandersetzung auf breiterer kirchlicher Ebene. In Deutschland haben die Bischöfe im Jahr 2000 ein eigenes Schreiben zur Mission in Deutschland vorgelegt: „*Zeit zur Aussaat*“. *Missionarisch Kirche sein*.⁵ Verschiedene weitere Schreiben und Arbeitshilfen haben die Thematik aufgegriffen, so dass Mission zu einem häufig begegnenden pastoralen Schlüsselbegriff geworden ist.

Jüngst, im September 2004, wurde wiederum ein Schreiben der deutschen Bischöfe publiziert, das die Frage der Mission als Mission der Weltkirche zum Inhalt hat: *Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche*.⁶ Dieser Text verlässt hinsichtlich seines Missionsverständnisses den Duktus des vorangegangenen Schreibens. Seine missionstheologische wie seine praktische Ausrichtung lassen ein gegenüber *Zeit zur Aussaat* alternatives Missionsverständnis sichtbar werden, das keineswegs allein damit erklärbar ist, dass es sich einmal um Mission „bei uns“ und ein anderes Mal um Mission „bei den Anderen“ handelt.

Die sich hier abzeichnende Gegenläufigkeit der Missionskonzepte soll kurz skizziert werden, um die Unterschiedlichkeit und die Gegensätze in heutigen Verständnissen von Mission zu dokumentieren. Dazu werde ich

gischen Charakter des Begriffs Neuevangelisierung ("weißer Schimmel") macht dessen konzeptionelle Undeutlichkeit sichtbar. Vgl. Koch: Neuevangelisierung, 111–148.

⁴ Der französische Titel des Briefes "Proposer la foi dans la société actuelle" wird in der Übersetzung des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz durch "Den Glauben anbieten ..." wiedergegeben (Stimmen der Weltkirche 37, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000). In der Übersetzung von Hadwig Müller wird eine andere Interpretation durch die Übersetzung "Den Glauben vorschlagen ..." bevorzugt (in: Sprechende Hoffnung – werdende Kirche, hg. von Müller, H./Schwab, N./Tzscheetzsch, W., Ostfildern 2001, 16–74).

⁵ Die deutschen Bischöfe 68, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000 (kurz: ZzA). Dem Schreiben beigeordnet ist der Brief von Bischof Wanke aus Erfurt: *Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland* (kurz: Wanke in ZzA).

⁶ Die deutschen Bischöfe 76, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2004 (kurz: AVSH).

das neuere Schreiben *Allen Völkern Sein Heil* vorstellen und mit den abweichenden Positionen aus *Zeit zur Aussaat* vergleichen.⁷

„Zeit zur Aussaat“ und „Allen Völkern Sein Heil“

Schon der Untertitel des Schreibens *Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche* verbietet eine einfache Aufteilung nach dem Motto, *Zeit zur Aussaat* gilt für Deutschland, *Allen Völkern Sein Heil* für die übrige Welt. Der Untertitel schließt nämlich den Kontext der Ortskirchen in Deutschland nicht aus, sondern ein! Auch die hiesigen Ortskirchen sind Teil der Weltkirche. Die Mission der Weltkirche ist eine einzige Mission; die Aufteilung in so genannte Innen- und Außenmission ist damit aufgehoben. Mit dieser Einordnung beansprucht *Allen Völkern Sein Heil* auch gegenüber *Zeit zur Aussaat* die programmatisch grundlegende Erklärung zu sein.

Die inhaltlichen Linien des Schreibens zur Mission der Weltkirche sollen kurz nachgezeichnet werden. Der erste Satz des Schreibens zeigt die vorherrschende Orientierung auf: „Das Evangelium vom Reich Gottes' (Lk 4,43) aller Welt zu verkünden, ist der Auftrag der Kirche. Sie kann der Welt keinen besseren Dienst tun.“ (AVSH, 8) Die Bischöfe legen sich mit dieser Aussage auf eine Reich-Gottes-Zentrierung der Mission fest. Sie steht im Dienst des Reiches und damit im Dienst der Welt und der Menschen, nicht der Kirche. Ein ekklesiozentrisches Verständnis von Mission, das sich in *Zeit zur Aussaat* (binnenkirchlicher Problemhorizont, Methoden binnenkirchlicher Verkündigung, Anliegen der „Christenvermehrung“ – so im Begleitschreiben von Bischof Wanke (Wanke in *ZzA*, 35f.) – und des Wachstums der Kirche (*ZzA*, 10f.)) am ehesten abzeichnet, findet sich nicht. Die Außenorientierung der Mission wird schon zu Beginn des Schreibens deutlich, wenn es die Globalisierung als den Kontext der heutigen Realität der kirchlichen Sendung beschreibt. Grenzüberschreitung zu den Anderen, mit denen Christinnen und Christen überall auf der Welt die Herausforderungen durch die Globalisierung teilen, wird in den Mittelpunkt gestellt. Zwar

⁷ Eine ausführliche Auseinandersetzung mit *Zeit zur Aussaat* liegt an anderer Stelle vor: Bünker, A.: *Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland*, Münster 2004, 368–439.

nimmt auch *Zeit zur Aussaat* die Welt außerhalb der Kirche zur Kenntnis, aber die genannten Probleme wie Krieg, Ungerechtigkeit u.a. erhalten kaum einen orientierenden Charakter für das Verständnis von missionarischer Praxis (ZzA, 7).

Allen Völkern Sein Heil unternimmt eine grundsätzliche Reflexion über Mission und verweist mehrfach auf die ökumenischen Herausforderungen zur missionarischen Kooperation (AVSH, 9, 16, 57, 67, 74). Auffällig ist die Abweichung zu *Zeit zur Aussaat*, wenn zwar das dortige Konzept des Zusammenhangs von *Communio* und *Missio* als Zusammenhang von Gemeinschaft und Sendung aufgegriffen, zugleich aber seiner konfessionalistischen Engführung enthoben wird. *Allen Völkern Sein Heil* begreift Gemeinschaft und Sendung ausdrücklich ökumenisch (AVSH, 9). *Zeit zur Aussaat* nennt Ökumene nur ein einziges Mal – und dann unter einer Konkurrenzperspektive, nicht im Hinblick auf ökumenische Kooperation (ZzA, 34).

Die Universalität des Heils wird im weltkirchlichen Missionsschreiben (AVSH, 10f.) als Anstoß zur Mission begriffen und nicht als Folge der Ausbreitung der Kirche verstanden nach dem Motto: „Mit der Mission kommt das Heil“. *Zeit zur Aussaat* kann mit einer solchen Position nicht aufwarten. Hier wird das Wachsen des Reiches Gottes mit dem Wachsen der Kirche parallelisiert. Es wird dort herausgestellt, dass Jesus „seinen Jüngern“ verheißen habe, sie zur Fülle des Lebens zu führen (ZzA, 10). Die Bedeutung der in *Zeit zur Aussaat* getroffenen Aussage „Gott war schon vor dem Missionar da“ (ZzA, 9) wird lediglich als tröstlicher Hinweis für die praktische Herausforderung der Mission gewertet.

Auffällig ist in *Allen Völkern Sein Heil* die differenzierte Wahrnehmung der religiösen Situation, in der sich die Mission der Weltkirche befindet. Die Beschreibung der religiösen Szenerie trifft auch auf die Ortskirchen Deutschlands zu. Säkularisierung und gleichzeitige religionsproduktive Entwicklungen werden skizziert. Stets wird eine wertschätzende Haltung gegenüber den Menschen und ihrer religiösen Verfassung gewahrt, denen die Kirche begegnet. Auch die Ausführungen über die gesellschaftlichen Umbrüche (Stichwort: Auflösung des katholischen Milieus) werden ohne anklagende Untertöne formuliert. Im Zentrum des Schreibens steht nicht der Verlust der Kirche, sondern die missionarische Herausforderung, heu-

te unter den gegebenen Bedingungen mit den Menschen verbunden zu sein (AVSH, 13–17). *Zeit zur Aussaat* steht in diesen Punkten in deutlichem Kontrast zum späteren Schreiben der Bischöfe. Die religiöse Situation in Deutschland wird negativ beschrieben. Die religionsproduktiven Leistungen der Menschen werden als „Verzauberung“ und oberflächliche Sinn-Befriedigung stets abwertend interpretiert. Allein eine vermutete „Erwartungshaltung“ der Menschen gegenüber der Verkündigung der Kirche wird positiv aufgegriffen (ZzA, 7–9 und Wanke 41).⁸

Allen Völkern Sein Heil nimmt die Erfahrung der Globalisierung als vorherrschende Dimension der Bedingungen menschlichen Zusammenlebens an. Die missionarische Verantwortung der Kirche kann an der ambivalenten Globalisierung nicht vorbeisehen, wenn sie ihren Dienst an den Menschen erfüllen will (AVSH, 14–16). Globalisierung ist somit nicht Medium weltmissionarischer Verkündigung, sondern Prüfstein des christlichen Zeugnisses: Die Kirche „kann sich dem Schrei der Armen nicht verschließen und beurteilt die Globalisierung aus der Perspektive derer, die Not und Mangel leiden“ (AVSH, 16). In der Situation der vielfältigen Globalisierung gilt daher für die Kirche, das Evangelium selbst zu hören und umzukehren. Für sie gilt das Evangelium als Zusage oder als Gericht. Sie muss sich immer neu selbst evangelisieren und reformieren, wenn sie Zeugin des Evangeliums sein will (AVSH, 17–20). Der Ruf Jesu in Mk 1,15 gilt zuerst für die Kirche: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ Die hier vorherrschende Option zugunsten einer missionarisch-prophetischen Auseinandersetzung mit global herrschenden Mechanismen und einer selbstkritischen Unterstellung unter das Evangelium findet sich in *Zeit zur Aussaat* nirgends. Dieses Schreiben verweist die Sorge für die Armen und Fragen globaler Gerechtigkeit an die persönliche und institutionalisierte Caritas sowie an so genannte Dritte-Welt-Gruppen. Die Armut anderer wird gegen ihren spirituellen Reichtum aufgewogen (ZzA, 16, 30f. und Wanke in ZzA, 40).

⁸ Vgl. den Kommentar von Kochanek, H.: *SZeit zur Aussaat*-Missionarisch Kirche sein. Zukunftsweisendes Dokument der Deutschen Bischofskonferenz vorgelegt, in: KNA-Ökumenische Information 11-0/230 (13. März 2001), Beilage/Thema der Woche, 1–8.

Nach dieser Darstellung der Begründung und Programmatik der Mission verwendet *Allen Völkern Sein Heil* viel Raum für einen Parcours durch die Geschichte der christlichen Mission. Die Vielfalt ihrer Erscheinungsformen wird damit angedeutet, aber auch die Ambivalenz der Mission der Kirche, die längst nicht immer „bester Dienst am Menschen“ war, sondern die bis heute mit dem Vorwurf leben muss, das Evangelium, was ihr zu bezeugen aufgetragen war, verdunkelt zu haben (AVSH, 20–32). Mit diesem historischen Exkurs wird ein Problem wenigstens ansatzweise bearbeitet, das *Zeit zur Aussaat* nur andeutet und überspielt (ZzA, 13, 18): das Problem der historischen Gewalttätigkeit in der missionarischen Praxis der Kirche. Mit dem Benennen und Einräumen der Schuld, die mit der Mission der Kirche verbunden ist, ist aber auch die Möglichkeit eröffnet, die Chancen der Mission zu benennen, nicht um die Schuld „aufzurechnen“, sondern um für die Gegenwart Formen verantwortlicher Mission zu entwickeln, die den Lehren der Geschichte und den Erwartungen der Menschen, denen die missionarische Begegnung heute gilt, standhalten können.

Vor dem Hintergrund der Lehren der Geschichte und im Zuge einer theologischen Grundlegung der Mission fordert *Allen Völkern Sein Heil* den Respekt vor der Andersheit der Anderen ein (AVSH, 36f.). Dieser Respekt wird nicht als ein Zugeständnis oder als eine methodische Vorgehensweise der Mission formuliert, sondern als Konsequenz des missionstheologischen Fundaments selbst: Die Universalität des Heilswillens Gottes, die als Erwählung aller Menschen verstanden wird und auch im kosmischen Schöpfungsbund zu erkennen ist, gilt als Grundlage einer Mission, die eben diese Frohe Botschaft bezeugen will, und gerade deshalb den Respekt vor der Andersheit der Anderen wahrt. Inhaltlich wird auf den Gedanken der Freiheit und der Befreiung zurückgegriffen. Ganzheitliche Evangelisierung (im Anschluss an *Evangelii nuntiandi* von Paul VI.) markiert das Missionsverständnis des Schreibens. Die diakonische Dimension wird nicht erst als Folge einer „Missionierung“, sondern als integraler Aspekt der missionarischen Sendung der Kirche begriffen. In diesem Verständnis einer ganzheitlichen Mission trifft *Allen Völkern Sein Heil* die Intention Pauls VI. weitaus besser als *Zeit zur Aussaat*. Letzteres Schreiben unterschlägt zum einen den Gedanken der „Erneuerung der Menschheit“, der den Grundzug der Evan-

gelisierungsaufgabe der Kirche nach Paul VI. darstellt (*Evangelii nuntiandi*, Nr. 18–20). Zum anderen werden durch die programmatische Entscheidung in *Zeit zur Aussaat*, das Thema des Heranreifens des erwachsenen Menschen zum Christsein in den Vordergrund zu stellen, Diakonie und gesellschaftliches Engagement erst als Folgen der eigentlichen Mission dargestellt (ZzA, 15, 29–32).

Allen Völkern Sein Heil dokumentiert ein echtes Interesse am Heil der Anderen, an ihrer Situation und ihren Hoffnungen. Daher werden mit Hinweis auf die Personwürde die Religionsfreiheit wie die Freiheit von Zwangsmitteln bei der Mission eingeklagt (AVSH, 37–41). Vor diesem Hintergrund wird auch ein Inkulturationsverständnis formuliert, das die Wertschätzung von Kulturen unterstreicht und das Wissen um die kulturelle Prägung des Evangeliums zum Anlass ständiger gegenseitiger Korrekturfähigkeit und -bedürftigkeit nimmt. Die Kulturen und das kulturell geprägte Verständnis des Evangeliums bereichern und korrigieren sich gegenseitig (AVSH, 42–44). *Zeit zur Aussaat* reicht an die hier vorgenommene differenzierte Umgangsweise mit dem Inkulturationsthema nicht heran. Vielmehr wird Inkulturation als einseitig kulturprägende Kraft des Evangeliums verstanden (ZzA, 31).

Wie im Bereich der Kulturen wird in *Allen Völkern Sein Heil* auch die Frage der Religionen in einer Weise behandelt, die vom theologisch begründeten Respekt gegenüber den Anderen ausgeht. Daher wird Dialog in seinen verschiedenen Formen zum Ausdruck des missionarischen Zeugnisses vom Reich Gottes. Die Wertschätzung der anderen Religionen wird deutlich herausgestellt, ohne auf das Zeugnis für die einzigartige Beziehung zu Gott, wie sie in Jesus deutlich wurde, zu verzichten und so die Frage nach Wahrheit zu verschweigen. Zentral ist jedoch angesichts der gemeinsamen weltweiten Herausforderungen für den Frieden die Betonung der gemeinsamen Anstrengung der Religionen. Der Kirche mit ihrer weltweiten Präsenz kommt in der Frage der Sorge um Frieden auch die Aufgabe zu, Zeugin für die Einheit der Menschen zu sein (AVSH, 42–53). Das Schreiben *Zeit zur Aussaat* nimmt die Existenz anderer Religionen als Herausforderung für sein Konzept „missionarischen Kirche Seins“ nicht zur Kenntnis.

Auch in der Frage der Beschreibung der Subjekte der Mission klaffen die beiden bischöflichen Schreiben auseinander: In *Allen Völkern Sein Heil* steht nicht wie in *Zeit zur Aussaat* die hierarchische Funktionsunterscheidung im Vordergrund, sondern die Betonung der missionarischen Aufgabe aller Gläubigen – und zwar in der ganzen christlichen Ökumene. Ausdrücklich wird der Gedanke des allgemeinen Priestertums betont. Mission wird damit als Grunddimension christlichen Lebens überhaupt charakterisiert. *Zeit zur Aussaat* dagegen unterstreicht die unterschiedlichen Funktionen innerhalb der Kirche. Dabei wird die Verkündigung in der Eucharistie als normative Mitte missionarischer Kommunikation festgelegt, die Hauptlast der Mission binnenkirchlich verortet und auf die Hierarchie übertragen. Die übrigen Christinnen und Christen erscheinen oft eher als Adressaten der missionarischen Verkündigung denn als ihre Subjekte (ZzA, 20–21).

Allen Völkern Sein Heil gelingt eine Darstellung der Mission, die einerseits die Schattenseiten aus der Geschichte christlicher Mission nicht verschweigt und andererseits auch nicht den Fehler eines theologisch naiven „Schönwetter-Missionsbegriffs“ macht. Mission wird sowohl als ermutigendes Geschenk der Gnade als auch als Aufforderung zur Umkehr behandelt. Die Ankündigung des Reiches Gottes wird in ihrer doppelten Relevanz, als Heilsansage und als Aufruf zur Bekehrung nicht verkürzt (AVSH, 55), Evangelium und Gericht werden in ihrem gegenseitigen Zusammenhang gelesen. Dabei gilt die Möglichkeit des Gerichts zuerst der Kirche und ihrer Mission selbst! Gericht eignet sich also nicht als Drohkulisse gegenüber den Menschen außerhalb der Kirche. Das Schreiben *Zeit zur Aussaat* verschweigt die Dimension des Gerichts. Auch Bekehrung und Umkehr werden als missionsrelevante Begriffe nicht thematisiert.⁹ Dabei hätten die Bischöfe aufgrund ihrer Fokussierung auf die biblische Aussaat-Thematik durchaus Anlass zur Reflexion über das Gericht gehabt: Die Ernte nach der Aussaat ist schließlich nicht Ausdruck für eine gewachsene Kirche, sondern Bild für das Gericht Gottes (vgl. Mk 4,26–29).

Im Abschnitt über die Umsetzung der Mission der Weltkirche beschreibt *Allen Völkern Sein Heil* die Kirche als interkulturelle, weltkirchliche und

⁹ Eine Ausnahme bildet Bischof Wanke, der in seinem *Zeit zur Aussaat* nachgestellten Brief ausdrücklich auf Umkehr und Bekehrung hinweist (Wanke in ZzA, 35, 41).

ökumenische Lerngemeinschaft. Ausdrücklich wird vor einer idealisierenden und oberflächlichen Sicht einer Ortskirche auf andere Ortskirchen gewarnt. Konkret wird eine in Deutschland häufig anzutreffende Haltung abgelehnt, welche den Blick auf die Kirchen des Südens vor allem an den eigenen Interessen (die Kirchen des Südens als spiritueller und personeller „Jungbrunnen“ der hiesigen Kirche) orientiert (AVSH, 55–57). Genau diesen Fehler macht jedoch *Zeit zur Aussaat*: Aus anderen Ortskirchen werden wichtige Anstöße zur Erneuerung hiesiger missionarische Pastoral erwartet (ZzA, 34). Bischof Wanke rekurriert beim Blick auf die Kirchen des Südens auf deren Freude und Stolz über das Christsein, auf deren Unbefangenheit und „Reichtum“ trotz materieller Armut (Wanke in ZzA, 40). Noch deutlicher werden die unterschiedlichen Sichtweisen der Dokumente der Bischöfe, wenn *Allen Völkern Sein Heil* die Aussagen über die missionarische Weltkirche als Solidargemeinschaft zum Anlass einer Kritik an den durch Eigennutz bestimmten Sichtweisen auf andere Ortskirchen nimmt. Mit Verweis auf das Synodendokument *Unsere Hoffnung* werden die Konflikte zwischen den Ortskirchen, von denen einige reich und viele arm sind, problematisiert. Die Weltkirche widerspricht ihrem Auftrag zur Mission, wenn sie in ihrer eigenen Struktur lediglich die Zerrissenheit der Welt widerspiegelt, anstatt als „Zeichen und Werkzeug“ der Einheit aller Menschen zur Überwindung der Spaltungen beizutragen. Eingeschoben zwischen Weltkirche als Lern- und Solidargemeinschaft ist ein Abschnitt über die Weltkirche als Gebetsgemeinschaft. Zwischen der Betonung der Bedeutung individuellen Betens und der Rolle der Bibel findet sich die zentrale Rolle der Eucharistiefeier. Diese wird zugleich unterstrichen und missionstheologisch relativiert, indem auch die Eucharistie dem missionarischen Auftrag der Kirche zugeordnet wird. Sie ist nicht nur „Quelle und Höhepunkt“ christlichen Lebens, sondern „Quelle und Höhepunkt aller Evangelisation“. In diesem Sinne ist gerade die Eucharistie Hinweis auf die Grenzüberschreitungspflicht der Kirche. Hier wird der „Aufbruch aus der Selbstgenügsamkeit“ (AVSH, 61) an zentraler Stelle sichtbar, für den das Dokument im Schlussteil eine Vielzahl von konkreten Beispielen von Christinnen und Christen nennt, die mit ihrem Engagement die Mission der Kirche realisieren.

Insgesamt liegt mit dem Schreiben *Allen Völkern Sein Heil* ein mutiger Umriss für ein zeitgemäßes und verantwortliches Missionsverständnis vor. Die dadurch ermöglichte abgeklärte Selbstverständlichkeit der Rede von Mission hebt sich nicht zuletzt von der verschämt wirkenden Missionsrede in *Zeit zur Aussaat* ab. Dort wird Mission meistens in Anführungsstriche gesetzt (ZzA, 18, 33) und es wird deutlich, dass der Begriff „Mission“ noch immer an den Blockierungen einer nicht aufgearbeiteten Krise der Mission leidet. Wer zur selbstkritischen Reflexion dieser Krise nicht bereit ist, kann nicht „guten Gewissens“ bzw. „ohne Anführungszeichen“ von Mission sprechen.

Missionswissenschaftliche Verantwortung

In der binnenkirchlichen Wahrnehmung hat *Zeit zur Aussaat* ein großes Echo gefunden. Das Dokument erreicht bis heute eine beachtliche Motivationskraft und scheint sich mit seinem „Missionsverständnis“ als hilfreicher pastoraler Ansatz angesichts der Herausforderungen einer Kirche im faktischen Rückbauprozess zu bewähren. Missionswissenschaft muss hier den Mut beweisen, kritisch zurückzufragen, um nicht auf dem Ticket einer „erfolgreichen“ Mission alte und als falsch erkannte Wege von neuem zu beschreiten. Beim Aufdecken von Haupt- und Nebeninteressen der missionarischen Praxis gilt es, falsche Gewinnversprechen nicht mit dem Label der „Mission“ theologisch zu legitimieren.¹⁰

Wie sehr die weltkirchlichen Lernerfahrungen mit den Wegen der Sendung der Kirche auch positive Rückwirkungen für hiesige Missionskonzepte aufzeigen können,¹¹ beweist das Schreiben *Allen Völkern Sein Heil*, das in den Fragestellungen der missionarischen Verpflichtung gegenüber den Armen, den anderen Religionen und Kulturen Impulse aus den Ortskirchen

¹⁰ Medard Kehl hat in dieser Hinsicht daran erinnert, dass das missionarische Interesse dem anderen Menschen dient und dass Mission sich gerade darin bewährt, wenn sie dieses Interesse durchhält, wenn eine Bekehrung oder die Taufe vom Anderen abgelehnt wird. Vgl. Kehl, M.: Missionarisch Kirche sein. Angesichts der gegenwärtigen kulturellen und kirchlichen Entwicklung, in: *Geist und Leben* 75 (2002), 335–347.

¹¹ Vgl. Collet: "... bis an die Grenzen der Erde", 70–75.

Lateinamerikas, Asiens und Afrikas aufgreift und in einen eigenen Ansatz integriert. Hier wird erfolgreich einem provinziell beschränkten und ekklesiozentrisch selbstgenügsamen Missionsverständnis vorgebaut und das Verständnis der Mission glaubwürdig und theologisch redlich als der „beste Dienst für die Welt“ (AVSH, 8) konzipiert. Es bleibt spannend, wie die binnenkirchliche Rezeption dieses Schreibens ausgehen wird.

Aus „störrischer“ missionswissenschaftlicher Perspektive können *Zeit zur Aussaat* und *Allen Völkern Sein Heil* nicht miteinander „vermittelt“ werden – zu unterschiedlich sind ihre programmatischen Hauptlinien. Auch eine Zuständigkeitsdifferenzierung (hier die deutschen Ortskirchen, dort die Weltkirche) würde die Aufspaltung der einen Mission der Kirche in „Missionen“ bedeuten.¹² Schließlich wird auch der Hinweis, dass *Zeit zur Aussaat* vor allem ein pastoralpraktisches Schreiben mit der Darlegung missionarischer Handlungsschritte ist (ZzA, 15–33), nicht genügen, da die der Praxis implizite Missionstheorie derjenigen von *Allen Völkern Sein Heil* grundsätzlich widerspricht. Eine wichtige Leistung darf jedoch *Zeit zur Aussaat* nicht abgesprochen werden: Die Bischöfe haben erreicht, Deutschland als Kontext der Mission – „Deutschland als Missionsland“ – zu begreifen. Mit *Allen Völkern Sein Heil* liegt jetzt auch eine inhaltliche Verständigung über das Missionsverständnis der deutschen Bischöfe vor, die Maßstäbe setzt.

Das hier vorgestellte Beispiel einer missionarischen Ortsbestimmung gibt einen kleinen Einblick in einen Diskurs, den Missionswissenschaft kritisch reflektieren muss. Zu ihrer Aufgabe gehört schließlich die entschiedene Einmischung in Theologie und Kirche.¹³ Gerade weil die Mission der Kirche oft auf dem schmalen Grat zwischen Eigeninteressen und Heilssorge für die Anderen verwirklicht wird, ist es wichtig, das Kriterium der Reich-Gottes-Orientierung als Option für das Heil der Anderen zu unterstreichen. Die „Altlasten“¹⁴ christlicher Mission sind dabei zentrale Wegmarkierungen, die als Hinweise zur missionarischen Umkehr der Kirche nicht vergessen werden dürfen und sich so als Orientierung in den Herausforderungen der Gegenwart hilfreich erweisen.

¹² Vgl. Collet: "... bis an die Grenzen der Erde", 228f., 232.

¹³ Vgl. Collet: "... bis an die Grenzen der Erde", 39–42.

¹⁴ Vgl. Collet: "... bis an die Grenzen der Erde", 60–63.

Literaturverzeichnis

- AAS (1976):** Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale, Jg./Vol. 68, Acta Pauli PP. VI., 1-76 (Evangelii nuntiandi)
- AAS (1979):** Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale, Jg./Vol. 71,1, Acta Pauli PP. VI., 204 (Eröffnungsrede zur Vollversammlung der CELAM in Puebla, Abschnitt 4)
- AHRENS, Theodor (1997):** Mission unter Missionen. Die 'Jesusstory' im Spannungsfeld von Regionalität und Globalisierung – eine Standortbestimmung, in: ders. (Hg.): Zwischen Regionalität und Globalisierung. Studien zu Mission, Ökumene und Religion, (Perspektiven der Weltmission, Wissenschaftliche Beiträge, 25), Ammersbek bei Hamburg, 15-51
- ALBERIGO, Giuseppe (2000a):** Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hermeneutische Kriterien, in: Autilio, Antonio (Hg.): Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (Münsteraner Theologische Abhandlungen 62), Altenberge 2000
- ALBERIGO, Giuseppe (2000b):** 'Die Kirche der Armen'. Von Johannes XXIII. zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Delgado, Mariano / Noti, Odilo / Venetz, Hermann-Josef (Hg.): Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, Luzern 2000, 76-88
- AMALADOSS, Michael (1998):** Difficult Dialogue, in: Vidyajyoti. Journal of Theological Reflection 62 (1998), 567-579
- AMALADOSS, Michael (2003):** Do Ashrams have a Future?, in: Vidyajyoti. Journal of Theological Reflection 67 (2003), 977-990
- AMECEA (1979):** Die Gemeinschaft und das Kind. Erklärung der AMECEA über die Rechte des Kindes vom 10. August 1979, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Afrikanische Bischöfe zu Fragen der Zeit (Stimmen der Weltkirche 9), Bonn 1979, 18-22
- ANTES, Peter (1995):** Einleitung, in: ders. (Hg.): Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben, München 1995, 7-13

- ARBEITERPRIESTER, die (1957):** Dokumente. Deutsch von Alfred Günther und Jean Janès, Heilbronn 1957
- ARENS, Edmund (2002):** Was kann Kommunikation?, in: Stimmen der Zeit 127 (2002), 410-420
- ARNTZ, Norbert / FORNET-BETANCOURT, Raúl / WOLTER, Georg (Hg.) (Arntz u.a. 2002):** Werkstatt 'Reich Gottes'. Befreiungstheologische Impulse in der Praxis, Frankfurt 2002
- ASSMANN, Hugo / HINKELAMMERT, Franz Josef (1989):** A Idolatria do Mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia (Coleção Teologia e Libertação, V/5), Petrópolis 1989
- AZEVEDO, Marçello de Carvalho (1986):** Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da Fé. A realidade das CEBs e sua tematização teórica, na perspectiva de uma evangelização inculturada, São Paulo 1986
- AZEVEDO, Marçello de Carvalho (1996):** Kirchliche Basisgemeinden, in: Ellacuría, Ignacio / Sobrino, Jon (Hg.): *Mysterium Liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. II, Luzern 1996, 879-899
- BÄREND, Helmut (2002):** Wachsen oder weichen. Warum die evangelische Kirche versuchen muss, Menschen für das Christentum zu gewinnen, in: *Zeitzeichen* 3 (2002), 17-19
- BÄRENZ, Reinhold (1998):** Weil Gott sich mit den Menschen identifiziert hat. Kirchenzugehörigkeit, Kirchenaustritt und Kirchenfinanzierung, in: *Stimmen der Zeit* 123 (1998), 563-571
- BARREIRO, Alvaro (1981):** Comunidades Eclesiais de Base e Evangelização dos Pobres. 2. Edição (Teologia e Evangelização 1), São Paulo 1981
- BARTH, Karl (1948):** Die Kirchliche Dogmatik, Bd. I, 2. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, Zollikon-Zürich 1948
- BAUER, Christian (2003):** Geschichte und Dogma. Genealogie der Verurteilung einer Schule der Theologie, in: Chenu, Marie-Dominique: *Le Saulchoir*. Eine Schule der Theologie (hg. von: Christian Bauer, Thomas Eggenesperger, Ulrich Engel) (Collection Chenu II), Berlin 2003, 9-50

- BAUER, Christian / EGGENSPERGER, Thomas / ENGEL, Ulrich (Bauer u.a. 2001):** Geschichtsbewusstsein und Zeitgenossenschaft. Eine historisch-theologische Einführung in Band I der 'Collection Chenu', in: Chenu, Marie-Dominique: Leiblichkeit und Zeitlichkeit. Eine anthropologische Stellungnahme (hg. von: Christian Bauer, Thomas Eggensperger, Ulrich Engel) (Collection Chenu I), Berlin 2001, 7-20
- BAUMGARTNER, Jakob (1973):** Die Ausweitung der katholischen Missionen von Leo XIII. bis zum Zweiten Weltkrieg, in: Jedin, Hubert (Hg.): Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VI/2, Freiburg / Basel / Wien 1973, 547-597
- BECK, Ulrich (1985):** Von der Vergänglichkeit der Industriegesellschaft, in: Schmid, Thomas (Hg.): Das pfeifende Schwein, Berlin 1985, 85-114
- BECK, Ulrich (1986):** Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M. 1986
- BECKER, Dieter (Hg.) (2000):** Mit dem Fremden leben. Perspektiven einer Theologie der Konvivenz (FS Theo Sundermeier), Erlangen 2000
- BEISSER, Friedrich (1993):** Die eine Kirche unter der Sendung des einen Gottes, in: Stolle, Volker (Hg.): Kirchenmission nach lutherischem Verständnis. Vorträge zum 100jährigen Jubiläum der Lutherischen Kirchenmission (Bleckmarer Mission) (Beiträge zur Missionswissenschaft und Interkulturellen Theologie 5), Münster / Hamburg 1993, 114-123
- BERGER, Peter Ludwig (1991):** Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Freiburg / Basel / Wien 1991
- BERGER, Peter Ludwig (1992):** Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg / Basel / Wien 1992
- BERGER, Peter Ludwig (2000):** Sinnsuche in einer Zeit der Globalisierung, in: Stimmen der Zeit 125 (2000), 805-814
- BERGER, Peter Ludwig / BERGER, Brigitte / KELLNER, Hansfried (Berger u.a. 1987):** Das Unbehagen in der Modernität, Frankfurt a.M. / New York 1987

- BERGER, Peter Ludwig / LUCKMANN, Thomas (1995):** Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen, Gütersloh 1995
- BERTSCH, Ludwig (1986):** 'Nach Gottes Ordnung und in Gottes Freiheit', in: Fuchs, Gotthard (Hg.): Glaube als Widerstandskraft. Edith Stein, Alfred Delp, Dietrich Bonhoeffer, Frankfurt a.M. 1986, 92-119
- BIELER, Johannes A. (2000):** Art. Seemannsmission, in: Kasper, Walter (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Bd. 9, Freiburg / Basel / Rom / Wien 2000, Sp. 391f.
- BILLÉ, Louis-Marie (1996):** Préface, in: Les Évêques de France: Proposer la Foi dans la Société Actuelle. Lettre aux Catholiques de France, Paris 1996, 9f.
- BISCHOFSSYNODE, zweite (1971):** Erklärung De Iustitia in Mundo, in: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (Hg.) (1989), Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, 7. erweiterte Auflage, Köln 1989, 535-557
- BISCHOFSSYNODE. Sonderversammlung für Europa (Bischofssynode-Europa 1991):** Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat. Erklärung der Bischofssynode, Sonderversammlung für Europa. 13. Dezember 1991, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat. Erklärung mit lateinischem Originaltext. Bischofssynode, Sonderversammlung für Europa. 13. Dezember 1991 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 103), Bonn 1991
- BISCHOFSSYNODE. Zweite Sonderversammlung für Europa. Instrumentum laboris (1999):** Jesus Christus, der lebt in seiner Kirche, Quelle der Hoffnung für Europa. Instrumentum laboris der Bischofssynode, Zweite Sonderversammlung für Europa, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Bischofssynode. Zweite Sonderversammlung für Europa. Jesus Christus, der lebt in seiner Kirche, Quelle der Hoffnung für Europa. Instrumentum laboris (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 138), Bonn 1999

- BLASBERG-KUHNKE, Martina (2001):** Sprachmächtigkeit im Glauben gewinnen, in: Müller, Hadwig / Schwab, Norbert / Tzschetzsch, Werner (Hg.): Sprechende Hoffnung – Werdende Kirche. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2001, 148-150
- BLASER Klauspeter (1991):** Volksideologie und Volkstheologie. Ökumenische Entwicklungen im Lichte der Barmer Theologischen Erklärung (Ökumenische Existenz heute 7), München 1991
- BLEISTEIN, Roman (1995):** Alfred Delp und die soziale Frage. Reflexionen zur Aktualität des 'Kreisauer Kreises', in: Stimmen der Zeit 120 (1995), 106-116
- BLEISTEIN, Roman (1998):** Deutschland – Missionsland? Reflexionen zur religiösen Situation, in: Stimmen der Zeit 123 (1998), 399-412
- BLOTH, Peter (1994):** Praktische Theologie (Grundkurs Theologie 8), Stuttgart/Berlin/Köln 1994
- BOFF, Leonardo (1980):** Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika, Mainz 1980
- BOFF, Leonardo (1991):** Gott kommt früher als der Missionar. Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit, Düsseldorf 1991
- BOSCH, David J. (1980):** Witness to the World. The Christian Mission in Theological Perspective, London 1980
- BOSCH, David J. (1991):** Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission (American Society of Missiology Series 16), Maryknoll / New York 1991
- BOSCH, David J. (1996):** An die Zukunft glauben. Auf dem Wege zu einer Missionstheologie für die westliche Kultur, in: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hg.): Studienheft. An die Zukunft Glauben (Weltmission heute 24), Hamburg 1996, 11-54
- BÖTTNER, Brigitte (2002):** Wenn Erwachsene nach der Taufe fragen. Der Katechumenat soll nicht länger ein Fremdwort bleiben, in: Herder Korrespondenz 56 (2002), 78-81
- BROX, Norbert (1966):** Der Glaube als Zeugnis, München 1966

- BROX, Norbert (1979):** Der erste Petrusbrief (EKK: evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 21), Zürich / Einsiedeln / Köln / Neukirchen-Vluyn 1979
- BROX, Norbert (1982):** Zur christlichen Mission in der Spätantike, in: Kertelge, Karl (Hg.): Mission im Neuen Testament (*Quaestiones disputatae* 93), Freiburg / Basel / Wien 1982, 190-237
- BUCHER, Rainer (2004):** Neuer Wein in alte Schläuche? Zum Innovationsbedarf einer missionarischen Kirche, in: Sellmann, Matthias (Hg.): Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus (*Quaestiones disputatae* 206), Freiburg / Basel / Wien 2004, 249-282
- BÜHLMANN, Walter (1977):** The Third Church, Maryknoll / New York 1977
- BÜNKER, Arnd (2000):** Theologie an den Grenzen: Missionswissenschaft, in: Leinhäupl-Wilke, Andreas / Striet, Magnus (Hg.): Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen (Münsteraner Einführungen, Theologie 1) Münster 2000, 398-416
- BÜNKER, Arnd (2002a):** The Function of the Other in Recent German Mission Calls, in: *International Review of Mission* 91 (2002), 342-353
- BÜNKER, Arnd (2002b):** Entkirchlichung als Herausforderung missionarischer Grenzüberschreitung. Vom territorialen zum universalen Missionsverständnis, in: Vellguth, Klaus (Hg.): Missionarisch Kirche sein. Erfahrungen und Visionen, Freiburg / Basel / Wien 2002, 11-27
- BÜNKER, Arnd (2002c):** 'Unsere anderen' – Zur Mission im Kontext säkularisierter Gesellschaft, in: Schultze, Andrea / Sinner, Rudolf v. / Stierle, Wolfram (Hg.): Vom Geheimnis des Unterschieds. Die Wahrnehmung des Fremden in Ökumene-, Missions- und Religionswissenschaft (*Ökumenische Studien* 16), Münster 2002, 237-247
- BÜNKER, Arnd (2003):** Den Glauben riskieren in Brasilien, Frankreich und Deutschland, in: *Diakonia* 34 (2003), 369-373
- CASTILLO, Fernando (Hg.) (1987):** Die Kirche der Armen in Lateinamerika. Eine theologische Hinführung, Freiburg i.d. Schweiz 1987

- CASTILLO, Fernando (2000):** Evangelium, Kultur und Identität. Stationen und Themen eines befreiungstheologischen Diskurses (hg. von Kuno Füssel und Michael Ramming), Luzern 2000
- CCEE (1977):** Erklärung der europäischen Bischofskonferenzen zu Europa (29. Juni 1977), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Wort zu Europa. Erklärung der europäischen Bischofskonferenzen (Stimmen der Weltkirche 1), Bonn 1977
- CCEE (1980):** Verantwortung der Christen für das Europa von heute und morgen. Ein geistlich vertieftes Wort der europäischen Bischofskonferenzen (28. September 1980), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verantwortung der Christen für das Europa von heute und morgen. Ein geistlich vertieftes Wort der europäischen Bischofskonferenzen (Stimmen der Weltkirche 12), Bonn 1980
- CCEE (1982):** Die kollegiale Verantwortung der Bischöfe und Bischofskonferenzen Europas in der Evangelisierung des Kontinents. 5. Symposium des Rats der Europäischen Bischofskonferenzen in Rom (4.-8. Oktober 1982), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Die kollegiale Verantwortung der Bischöfe und Bischofskonferenzen Europas in der Evangelisierung des Kontinents (Stimmen der Weltkirche 16), Bonn 1982
- CCEE (1984):** VI. Symposium. 'Säkularisierung' und Evangelisierung in Europa heute. Vorbereitungspapier für die regionalen Treffen, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und CCEE Sekretariat (Hg.): Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas. Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), Oktober 1991 (Stimmen der Weltkirche Europa 32), Bonn 1991, 137-171
- CCEE (1985):** VI. Symposium. 'Säkularisierung' und Evangelisierung in Europa heute, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und CCEE Sekretariat (Hg.): Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas. Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), Oktober 1991 (Stimmen der Weltkirche Europa 32), Bonn 1991, 172-281

- CCEE (1987):** Botschaft der Präsidenten der Bischofskonferenzen Europas. An die katholischen Gläubigen, an alle Christen und an die Menschen guten Willens in ganz Europa über die Förderung des Friedens durch Vertrauen und Wahrheit. Konferenz der Präsidenten der Europäischen Bischofskonferenzen in Dieburg (6.-8. März 1987), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Botschaft der Präsidenten der Bischofskonferenzen Europas über die Förderung des Friedens durch Vertrauen und Wahrheit (Stimmen der Weltkirche 27), Bonn 1987
- CELAM (1968):** Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates, Medellín 24.10.-6.9. 1968, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979, 14-133
- CELAM (1979):** Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopates, Puebla 26.1.-13.2.1979, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979, 135-355
- CELAM (1992a):** Neue Evangelisierung – Förderung des Menschen – Christliche Kultur. Jesus Christus gestern, heute und in Ewigkeit. Schlußdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe, Santo Domingo, 12.-28. Oktober 1992, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Neue Evangelisierung – Förderung des Menschen – Christliche Kultur. Schlußdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe, Santo Domingo (Stimmen der Weltkirche 34), Bonn 1992, 47-162
- CELAM (1992b):** Botschaft an die Völker Lateinamerikas und der Karibik zum Abschluß der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Neue

- Evangelisierung – Förderung des Menschen – Christliche Kultur. Schlußdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe, Santo Domingo (Stimmen der Weltkirche 34), Bonn 1992, 37-46
- CELAM-Vorsitz (1992):** Übergabe des Dokumentes, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Neue Evangelisierung – Förderung des Menschen – Christliche Kultur. Schlußdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe, Santo Domingo (Stimmen der Weltkirche 34), Bonn 1992, 35-36
- CHENU, Marie-Dominique (1964I/1964II):** La Parole de Dieu, Bd. I: La foi dans l'intelligence; Bd. II: L'Évangile dans les temps, Paris 1964
- CHENU, Marie-Dominique (1964II a):** Corps de 'l'église et structures sociaux, in: Chenu 1964II: 159-169
- CHENU, Marie-Dominique (1964II b):** 'En état de mission', in: Chenu 1964II: 237-240
- CHENU, Marie-Dominique (1964II c):** L'Abbé Godin. Fondateur de la 'Mission de Paris' – Le vingtième anniversaire de la mort de l'Abbé Godin, in: Chenu 1964II: 243-246
- CHENU, Marie-Dominique (1964II d):** Dimension nouvelle de la chrétienté, in: Chenu 1964II: 87-107
- CHENU, Marie-Dominique (1985):** Une école de théologie: le Saulchoir (1937), Paris 1985
- CHENU, Marie-Dominique (2001):** Leiblichkeit und Zeitlichkeit. Eine anthropologische Stellungnahme (hg. von: Christian Bauer, Thomas Eggenesperger, Ulrich Engel) (Collection Chenu I), Berlin 2001, 21-59
- CHENU, Marie-Dominique (2003a):** Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie (hg. von: Christian Bauer, Thomas Eggenesperger, Ulrich Engel) (Collection Chenu II), Berlin 2003, 51-187
- CHENU, Marie-Dominique (2003b):** Postskriptum 1985, in: ders.: Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie (hg. von: Christian Bauer, Thomas Eggenesperger, Ulrich Engel) (Collection Chenu II), Berlin 2003, 188-191
- CHRIST IN DER GEGENWART (2000):** Ich kenne eine, die jemanden kennt... Glauben vorschlagen: Erfahrungen aus Frankreich, 52 (2000), 139f.

- CIC (1983):** Codex Iuris Canonici. Codex des Kanonischen Rechts. Lateinisch-deutsche Ausgabe, Kevelaer 1983
- CLÉVENOT, Michel (1999):** Die Arbeiterpriester, 1943-1954, in: ders.: Prophetie im Angesicht der Katastrophe. Geschichte des Christentums im XX. Jahrhundert, Luzern 1999, 160-169
- COMBLIN, José (2002):** Um novo amanhecer da Igreja? Petrópolis 2002
- COLLET, Giancarlo (1984):** Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion (Tübinger Theologische Studien 24), Mainz 1984
- COLLET, Giancarlo (1990):** 'Theologie von der anderen Seite der Erde'. Der Beitrag der EATWOT für das Verständnis von Theologie, in: ders. (Hg.): Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche (NZM, Supplementa 37), Immensee 1990, 249-263
- COLLET, Giancarlo (1991):** Art. Inkulturation, in: Eicher, Peter (Hg.): Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuausgabe in 5 Bänden, Bd. II, München 1991, 394-407
- COLLET, Giancarlo (1999):** Theologie der Mission oder der Missionen? Beobachtungen zum Umgang mit einem umstrittenen Begriff, in: Concilium 35 (1999), 84-91
- COLLET, Giancarlo (2001):** Glauben lernen in einer nach-christlichen Gesellschaft, in: Müller, Hadwig / Schwab, Norbert / Tzscheetzsch, Werner (Hg.): Sprechende Hoffnung – werdende Kirche. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2001, 158-160
- COLLET, Giancarlo (2002):** '...bis an die Grenzen der Erde'. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Freiburg / Basel / Wien 2002
- COLLET, Giancarlo (2004):** Mission - Ein verdrängtes Thema? Anmerkungen im Anschluss an 'Zeit zur Aussaat', in: Schreijäck, Thomas (Hg.): Zuspruch der Zukunft. Beiträge aus Bildungstheorie, Religionspädagogik, Praktischer Theologie und Theologie interkulturell im Horizont eschatologisch bestimmter Wirklichkeit, 2004 (im Druck, Angabe der Seitenzahlen aus dem Manuskript)

- CONGAR, Yves (1964):** Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart 1964
- CONGAR, Yves (1970):** Marie-Dominique Chenu, in: Vorgrimler, Herbert / Vander Gucht, Robert (Hg.): Bilanz der Theologie im 20 Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen, Freiburg 1970, 99-122
- CONGAR, Yves (1973):** Zur Theologie der Mission, in: Theologische Revue 69 (1973), 353-360
- CONZEMIUS, Victor (1997):** Ultramontaner Katholizismus: Eine Verschwörung gegen die Moderne?, in: Jaschinski, Eckhard (Hg.): Das Evangelium und die anderen Botschaften. Situation und Perspektiven des christlichen Glaubens in Deutschland, Nettetal 1997, 9-29
- COX, Harvey (1965):** The Secular City, Secularization and Urbanization in Theological Perspective, New York 1965
- CRONENBERG, Peter (2002):** Die zweite Bekehrung. Hintergrund Erwachsenentaufen, in: missio aktuell (2002) Nr. 4, 34-36
- DAGENS, Claude (1996):** Présentation de la 'Lettre aus Catholiques de France', in: Les Évêques de France: Proposer la Foi das la Société Actuelle. Lettre aux Catholiques de France, Paris 1996, 109-119
- DAGENS, Claude (2001a):** Zum Inhalt des Gespräches, in: Müller, Hadwig / Schwab, Norbert / Tzscheetzsch, Werner (Hg.): Sprechende Hoffnung – Werdende Kirche. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2001, 84-86
- DAGENS, Claude (2001b):** Eine Wende auf dem nachkonziliaren Weg der Kirche in Frankreich?, in: Müller, Hadwig / Schwab, Norbert / Tzscheetzsch, Werner (Hg.): Sprechende Hoffnung – Werdende Kirche. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2001, 92-98
- DAMMERTZ, Viktor (1979):** Ordensgemeinschaften und Säkularinstitute, in: Jedin, Hubert (Hg.): Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VII, Freiburg / Basel / Wien 1979, 355-379
- DANIEL, Yves / GODIN, Henry (1943):** La France pays de mission?, Lyon 1943

- DANIEL, Yves / GODIN, Henry (1950):** Das Buch: 'Ist Frankreich Missionsland?', in: Godin, Henry / Michel, René (Hg.): Zwischen Abfall und Bekehrung, Offenburg 1950, 57-241
- DE MOOR, Rud (1984):** Religiöse und ethische Werte in Europa, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und CCEE Sekretariat (Hg.): Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas. Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), Oktober 1991 (Stimmen der Weltkirche Europa 32), Bonn 1991, 163-171
- DELGADO, Mariano (2000):** Lebendige Katholizität gestalten. Auf dem Weg zu einem Miteinander von einheimischen und zugewanderten Katholiken, in: Stimmen der Zeit 125 (2000), 595-608
- DELGADO, Mariano (2001):** Migration als theologische Herausforderung, in: Lebendige Seelsorge 5 (2001), 218-224
- DELP, Alfred (1985):** Gesammelte Schriften (hg. von Roman Bleistein), Bd. I: geistliche Schriften; Bd. II: Philosophische Schriften; Bd. IV: Aus dem Gefängnis, Frankfurt a.M. 1985
- DEMKE, Christoph (2002):** Lebenselement Gespräch, in: Müller, Hadwig (Hg.): Freude an Unterschieden – Kirchen in Bewegung. Joie des différences – Églises en mouvement. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern, 226-230
- DEUTSCHE REGENTENKONFERENZ (2003):** Optionen. Priester für das 21. Jahrhundert, o.O. 2003
- DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE (1997):** Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche. Orientierungen zur Bußpastoral (1. Oktober 1997), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche. Orientierungen zur Bußpastoral (Die deutschen Bischöfe 58), Bonn 1997
- DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE (2000):** 'Zeit zur Aussaat'. Missionarisch Kirche sein (26. November 2000), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): 'Zeit zur Aussaat'. Missionarisch Kirche sein (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000

DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE (2003a): Missionarisch Kirche sein. Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Missionarisch Kirche sein. Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte (Die deutschen Bischöfe 72), Bonn 2003

DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE (2003b): Rahmenordnung für die Priesterbildung, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Rahmenordnung für die Priesterbildung (Die deutschen Bischöfe 73), Bonn 2003

DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE (2003c): Pastorales Schreiben: Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der Christlichen Gemeinde. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie (24. Juni 2003), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Pastorales Schreiben: Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der Christlichen Gemeinde (Die deutschen Bischöfe 74), Bonn 2003

DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE / KOMMISSION FÜR GESELLSCHAFTLICHE UND SOZIALE FRAGEN (2003): Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik (12. Dezember 2003), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik (Die deutschen Bischöfe. Erklärungen der Kommissionen 28), Bonn 2003

DIE FRANZÖSISCHEN BISCHÖFE (1996): Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs von 1996, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs von 1996 (11. Juni 2000) (Stimmen der Weltkirche 37), Bonn 2000

DIE FRANZÖSISCHEN BISCHÖFE (1996 II): Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken in Frankreich, in: Müller, Hadwig / Schwab, Norbert / Tzscheetzsch, Werner (Hg.): Sprechende Hoffnung – Werdende Kirche. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2001, 16-74

- DONÉGANI, Jean-Marie (2001):** Soziologische Bestimmung der Gegenwart als Chance, in: Müller, Hadwig / Schwab, Norbert / Tzschetzsch, Werner (Hg.): Sprechende Hoffnung – Werdende Kirche. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2001, 218-235
- DONÉGANI, Jean-Marie (2002):** Inkulturierung und Vorschlägen des Glaubens in einem Säkularisierungskontext, in: Müller, Hadwig (Hg.): Freude an Unterschieden – Kirchen in Bewegung. Joie des différences – Églises en mouvement. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2002, 52-63
- DOPPELFELD, Basilius (2000):** Was ist ein Missionsland? Ein Buch, nach 50 Jahren wiedergelesen, in: NZM 56 (2000), 5-12
- DORÉ, Joseph (1996):** Guide de lecture, in: Les Évêques de France: Proposer la Foi das la Société Actuelle. Lettre aux Catholiques de France, Paris 1996, 120-127
- DÖRMANN, Johannes (1973):** Theologie der Mission? Kritik zu 'kritischen Analysen', in: Theologie und Glaube 63 (1973), 342-361
- DÖRMANN, Johannes (1975):** Zur Theologie der Mission, in: Theologie und Glaube 65 (1975), 75-85
- DUVAL, André (2001):** M.-D. Chenu – Eine werkbiographische Skizze, in: Chenu, Marie-Dominique: Leiblichkeit und Zeitlichkeit. Eine anthropologische Stellungnahme (hg. von: Christian Bauer, Thomas Eggenesperger, Ulrich Engel) (Collection Chenu I), Berlin 2001, 61-75
- EBERTZ, Michael N. (2002):** 'Lebensraumorientierte Seelsorge' im Bistum Mainz. Prinzipien eines missionarischen Projekts, in: Vellguth, Klaus (Hg.): Missionarisch Kirche sein. Erfahrungen und Visionen, Freiburg / Basel / Wien 2002, 142-154
- ECKART, Angelika M. / ECKART, Joachim (2000):** Erfolg – ein Name Gottes? Kriterien pastoralen Erfolgs, in: Theologie der Gegenwart 43 (2000), 13-25
- EKD (1999):** Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land, in: Kirchenamt der Evange-

lischen Kirche in Deutschland (Hg.): Das Evangelium unter die Leute bringen (EKD-Texte 68), Hannover 2001

- EKUÉ, Amélé Adamavi-Aho (1997):** An den Ufern von Babylon saßen wir und weinten, wenn wir an Zion dachten. . . Wahrnehmungen zur religiösen Reinterpretation von Exil unter afrikanischen Christen und Christinnen in der Hamburger Diaspora, in: Ahrens, Theodor (Hg.): Zwischen Regionalität und Globalisierung. Studien zu Mission, Ökumene und Religion (Perspektiven der Weltmission. Wissenschaftliche Beiträge 25), Ammersbek bei Hamburg 1997, 327-345
- ENTRICH, Manfred (2001):** Grenzen überschreiten, in: ders. / Wanke, Joachim (Hg.): In fremder Welt zu Hause. Anstöße für eine neue Pastoral, Stuttgart 2001, 5-11
- EPD-DOKUMENTATION (1997):** Dokumentation der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz, Epd-Dokumentation 35 (1997), 1-48
- ETCHEGARAY, Roger (1982):** Kollegialität und Evangelisation in Europa. Die Kollegialität: ihre Notwendigkeit im Blick auf die Evangelisation, ihr theologischer Inhalt und ihre Realisationsmöglichkeiten in Europa, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Die kollegiale Verantwortung der Bischöfe und Bischofskonferenzen Europas in der Evangelisierung des Kontinents. 5. Symposium des Rats der Europäischen Bischofskonferenzen in Rom (4.-8. Oktober 1982) (Stimmen der Weltkirche 16), Bonn 1982, 38-51
- EUROPÄISCHE ÖKUMENISCHE VERSAMMLUNG (1997a):** Schlußbotschaft. Graz, 23. - 29. Juni 1997. Schlußdokument 1, in: Epd-Dokumentation 35 (1997), 1-3
- EUROPÄISCHE ÖKUMENISCHE VERSAMMLUNG (1997b):** Handlungsempfehlungen. Graz, 23. - 29. Juni 1997. Schlußdokument 3, in: Epd-Dokumentation 35 (1997), 13-16
- EUROPÄISCHE ÖKUMENISCHE VERSAMMLUNG (1989a):** Frieden in Gerechtigkeit. Das Dokument (Basel, 15.- 21. Mai 1989) in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Europäische Öku-

menische Versammlung. Frieden in Gerechtigkeit. Das Dokument (Arbeitshilfen 70), Bonn 1989, 3-50

EUROPÄISCHE ÖKUMENISCHE VERSAMMLUNG (1989b): Die Botschaft, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Europäische Ökumenische Versammlung. Frieden in Gerechtigkeit (Arbeitshilfen 70), Bonn 1989, 51-54

EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (Hg.) (1994): Texte zur Ökumenischen Gemeindeerneuerung. Bausteine und Erfahrungen eines ökumenisch-missionarischen Aufbruchs. Eine Handreichung des EMW für Gemeinden und Gruppen zum Anstoß und zur Fortsetzung (EMW-Informationen 101), Hamburg 1994

EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (Hg.) (1996a): Schritt halten mit Gott. Das Evangelium und unsere Kultur. Ein deutscher Beitrag zur Vorbereitung der Weltmissionskonferenz im November 1996 erarbeitet von einer Arbeitsgruppe zum Studienprozeß über Evangelium und Kultur (EMW-Informationen 110), Hamburg 1996

EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (Hg.) (1996b): European Forum on Gospel and Culture(s). Towards New Ways of Inculturation of Faith in Secularized Europe. Perspectives of a Common Mission (EMW-Informationen 113), Hamburg 1996

EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (Hg.) (1998): Arbeitsbuch ökumenische Gemeindeerneuerung. Bausteine zur Gemeindeerneuerung in ökumenischer Weite (Weltmission heute 34), Hamburg 1998

EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND / ARBEITSGEMEINSCHAFT CHRISTLICHER KIRCHEN IN DEUTSCHLAND / MISSIO-AACHEN (Hg.) (Evangelisches Missionswerk in Deutschland u.a. 1999): Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene. Ein Verständigungsprozeß über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland (Blaue Reihe 5), Hamburg 1999

- EVERS, Georg (1992):** Dialog des Lebens. Über Pater Carzedda und die Silsilah-Bewegung auf Mindanao, in: *Christ in der Gegenwart* 44 (1992), 212
- EVERS, Georg (1995):** Art. Federation of Asian Bishops' Conferences, in: Kasper, Walter (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Auflage, Freiburg / Basel / Rom / Wien 1995, Sp. 1203-1204
- Evers, Georg (1996):** Der Beitrag der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) zum interreligiösen Dialog in Asien, in: Riße, Günter / Sonnemans, Heino / Theß, Burkhard (Hg.): *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend* (FS Hans Waldenfels), Paderborn 1996, 629-645
- FABC (1982):** Die Kirche – eine Gemeinschaft des Glaubens. Erklärung der Dritten Vollversammlung der Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen, Bangkok, in: *Weltkirche* 10 (1982), 7-16
- FABC (1986):** Die Berufung und die Sendung der Laien in der Kirche und in der Welt Asiens. Schlußerklärung der Vierten Vollversammlung der Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen, Tokyo, in: *Weltkirche* 10 (1986), 323-339
- FABC (1990):** Schlußerklärung. 5. Vollversammlung der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen, Lembang / Bandung, in: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Die Kirche in Afrika und Asien unterwegs ins dritte Jahrtausend* (Stimmen der Weltkirche 31), Bonn 1990, 12-33
- FABER, Eva-Maria (2001):** Den ganzen Einsatz zumuten. Pastoral im Kontext der Individualisierung, in: Entrich, Manfred / Wanke, Joachim (Hg.): *In fremder Welt zu Hause. Anstöße für eine neue Pastoral*, Stuttgart 2001, 31-50
- FEITER, Reinhard (2000):** Antwortendes Handeln. Praktische Theologie als kontextuelle Theologie (Theologie und Praxis 14), Münster / Hamburg / London 2000
- FELDHANS, Verena (2003):** (bisher unveröffentlicht) Bischöfliche Zusammenarbeit auf kontinentaler Ebene in Asien, Europa und Lateinamerika. Eine Untersuchung aus kirchenrechtlicher Sicht (Wissenschaft-

- liche Hausarbeit zur Erlangung des Grades 'Lizentiat im Kanonischen Recht', vorgelegt der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster), Münster 2003
- FERNANDEZ, José Lobo (Hg.) (1997):** A Presença da Igreja na Cidade II. Novos Desafios – Novas Abordagens, Petrópolis 1997
- FOUCAULD, Michel (1974):** Von der Subversion des Wissens, München 1974
- FRANKEMÖLLE, Hubert (1982):** Zur Theologie der Mission im Matthäusevangelium, in: Kertelge, Karl (Hg.): Mission im Neuen Testament (Quaestiones disputatae 93), Freiburg / Basel / Wien 1982, 93-129
- FREYTAG, Walter (Hg.) (1952):** Mission zwischen Gestern und Morgen. Vom Gestaltwandel der Weltmission der Christenheit im Licht der Konferenz des Internationalen Missionsrats in Willingen, Stuttgart 1952
- FREYTAG, Walter (Hg.) (1958):** Mission in der gegenwärtigen Weltstunde (Weltmission heute 9/10), Stuttgart 1958
- FREYTAG, Walter (1961):** Reden und Aufsätze (Theologische Bücherei 13/II), München 1961
- FRINGS, Joseph (1966):** Missionspflicht der Kirche (Dokumentation der Interventionen der dritten Session zum Konzilsthema der Mission), in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 50 (1966), 22f.
- FUCHS, Gotthard (1986a):** Die Ökumene der Seligepriesenen und der Horror Concreti in Theologie und Kirche, in: ders. (Hg.): Glaube als Widerstandskraft. Edith Stein, Alfred Delp, Dietrich Bonhoeffer, Frankfurt a.M. 1986, 11-44
- FUCHS, Gotthard (1986b):** Missionsland Deutschland. Zur theologischen Ambivalenz der bürgerlichen Gesellschaft, in: ders. (Hg.): Glaube als Widerstandskraft. Edith Stein, Alfred Delp, Dietrich Bonhoeffer, Frankfurt a.M. 1986, 120-143
- FÜRER, Ivo (1982):** CCEE 1971-1982, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Die kollegiale Verantwortung der Bischöfe und Bischofskonferenzen Europas in der Evangelisierung des Kontinents. 5.

- Symposium des Rats der Europäischen Bischofskonferenzen in Rom (4.-8. Oktober 1982) (Stimmen der Weltkirche 16), Bonn 1982, 66-86
- FÜRER, Ivo (1999):** Art. Rat der Europäischen Bischofskonferenzen, in: Kasper, Walter (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Bd. 8, Freiburg / Basel / Rom / Wien 1999, Sp. 836
- GABRIEL, Karl (1995):** Differenzierung oder Säkularisierung? Zu Stellenwert und Funktion des Christlichen in der Gegenwartsgesellschaft, in: Piepke, Joachim G. (Hg.): Evangelium und Kultur. Christliche Verkündigung und Gesellschaft im heutigen Mitteleuropa, Nettetal 1995, 69-79
- GABRIEL, Karl / KELLER, Sabine / NUSCHELER, Franz / TREBER, Monika (Gabriel u.a. 1995):** Handeln in der Weltgesellschaft: Christliche Dritte-Welt-Gruppen (hg. von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1995
- GAGEY, Henri-Jérôme (2001):** Die Herausforderungen erkennen – eine gemeinsame Arbeit aller Gläubigen, in: Müller, Hadwig / Schwab, Norbert / Tzscheetzsch, Werner (Hg.): Sprechende Hoffnung – werdende Kirche. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2001, 128-135
- GAGEY, Henri-Jérôme (2002):** Fragehorizont für ein 'Vorschlagen des Glaubens', in: Müller, Hadwig (Hg.): Freude an Unterschieden – Kirchen in Bewegung. Joie des différences – Églises en mouvement. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2002, 242-247
- GASPER, Hans (2004):** 'Das unbekannte Evangelium'. Der Aufbruch zu einer missionarischen Kirche in Deutschland im Spiegel seiner wichtigsten programmatischen Dokumente, in: Sellmann, Matthias (Hg.): Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus (Quaestiones disputatae 206), Freiburg / Basel / Wien 2004, 25-41
- GENSICHEN, Hans-Werner (1971):** Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission, Gütersloh 1971
- GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barabara (2004):** Anwesenheit des Einen? Zur christlichen Mission in Zeiten postmoderner Abwesenheit, in: Sell-

mann, Matthias (Hg.): Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus (*Quaestiones disputatae* 206), Freiburg / Basel / Wien 2004, 204-228

GIBELLINI, Rosino (1995): Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert, Regensburg 1995

GILBERT, Christine (2001): Eine Sichtbarkeit leben, die nicht vereinahmt, in: Müller, Hadwig / Schwab, Norbert / Tzschetzsch, Werner (Hg.): Sprechende Hoffnung – werdende Kirche. *Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft*, Ostfildern 2001, 154f.

GILBERT, Christine (2002): Beziehungen zu anderen aufnehmen und gemeinsam handeln, in: Müller, Hadwig (Hg.): Freude an Unterschieden – Kirchen in Bewegung. *Joie des différences – Églises en mouvement. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft*, Ostfildern 2002, 86-88

GILSON, Etienne (1935): *Pour un ordre catholique*, Paris 1935

GNILKA, Joachim (2001): Das Matthäusevangelium 14, 1 – 28, 20 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Sonderausgabe I/2), Freiburg / Basel / Wien 2001

GODIN, Henry / MICHEL, René (1950): Zwischen Abfall und Bekehrung, Offenburg 1950

GROß, Alexander (2000): Gehorsame Kirche – ungehorsame Christen im Nationalsozialismus. Mit einem Vorwort von Heinrich Missalla, Mainz 2000

GÜNTHER, Wolfgang (1970): Von Edinburgh nach Mexico City. Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissionskonferenzen (1910-1963), Stuttgart 1970

GÜNTHER, Wolfgang (2003): Wende ja, Bekehrung nein? Warum es vielen Christen schwer fällt, von Bekehrung zu reden, sie es aber trotzdem nicht lassen sollten, in: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hg.): Umkehr zum lebendigen Gott. Beiträge zu Mission und Bekehrung (*Weltmission heute* 53), Hamburg 2003, 8-21

- GUTIÉRREZ, Gustavo (1973):** Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz (Gesellschaft und Theologie, Systematische Beiträge 19), München / Mainz 1973
- HABERMAS, Jürgen (1981):** Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. II, Frankfurt a.M. 1981
- HAFFNER, Johannes Evangelist (2004):** Individualisierbarkeit des Religiösen? Die Pflege religiöser Grammatik als Aufgabe einer missionarischen Kirche, in: Sellmann, Matthias (Hg.): Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus (Quaestiones disputatae 206), Freiburg / Basel / Wien 2004, 146-177
- HAGNER, Donald A. (1995):** Matthew 14-28, in: Metzger, Bruce M. u.a. (Hg.): Word Biblical Commentary, Vol. 33b, Dallas 1995
- HAMER, Heyo E. (1987):** Art. Missionsschule I (ev.), in: Müller, Karl / Sundermeier, Theo (Hg.): Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987, 302-308
- HARTENSTEIN, Karl (1928):** Was hat die Theologie Karl Barths der Mission zu sagen?, München 1928
- HARTENSTEIN, Karl (1952a):** Theologische Besinnung, in: Freytag, Walter (Hg.): Mission zwischen Gestern und Morgen. Vom Gestaltwandel der Weltmission der Christenheit im Licht der Konferenz des Internationalen Missionsrats in Willingen, Stuttgart 1952, 51-72
- HARTENSTEIN, Karl (1952b):** Was bedeutet das Werden der Jungen Kirchen für die Mission heute?, in: Die neue Stunde der Weltmission (Weltmission heute 2), Stuttgart 1952, 22-32
- HASENHÜTTL, Gotthold (2001):** Glaube ohne Mythos, Bd. I, Offenbarung. Jesus Christus. Gott, Mainz 2001
- HATTRUP, Dieter (2003):** Lehramt und neue Evangelisierung, in: Theologie und Glaube 93 (2003), 113-124
- HEBBLETHWAITE, Peter (1992):** Was bleibt von der Sondersynode über Europa?, in: Orientierung 56 (1992), 58-60
- HEIMBACH-STEINS, Marianne (2001):** Einmischung und Anwaltschaft. Für eine diakonische und prophetische Kirche, Ostfildern 2001

- HERDER KORRESPONDENZ (1946/47a):** Weltgeistliche und Gemeinschaftsleben, 1 (1946/47), 85-87
- HERDER KORRESPONDENZ (1946/47b):** Die Bekehrung der Welt ohne Gott, 1 (1946/47), 181f.
- HERDER KORRESPONDENZ (1946/47c):** Abbé Godin, 1 (1946/47), 299-301
- HERDER KORRESPONDENZ (1947/48):** Das neue Missionsland Deutschland, 1 (1947/48), 155f.
- HERDER KORRESPONDENZ (1948/49a):** Mission und Katholische Aktion in Frankreich, 3 (1948/49), 79f.
- HERDER KORRESPONDENZ (1948/49b):** Erfahrungen apostolischer Arbeit in Frankreich, 3 (1948/49), 152f.
- HERDER KORRESPONDENZ (1948/49c):** Frankreich im Aufbruch, 3 (1948/49), 216-218
- HERDER KORRESPONDENZ (1948/49d):** Das 'Bischof-Kaller-Liebeswerk', 3 (1948/49), 345f.
- HERDER KORRESPONDENZ (1948/49e):** Diasporaseminarier gesichert, 3 (1948/49), 437f.
- HERDER KORRESPONDENZ (1948/49f):** Die Kirche in der Schweiz. Das Milieu ist stärker als die Konfession, 3 (1948/49), 501
- HERDER KORRESPONDENZ (1949/50):** Kardinal Suhard, 4 (1949/50), 94-96
- HERDER KORRESPONDENZ (2002):** Pastoral: Von Frankreich lernen, 56 (2002), 9-11
- HILLIG, Franz (1947):** Zählt Frankreich noch als christlicher Faktor?, in: Stimmen der Zeit, Bd. 140 (1947), 36-43
- HILLIG, Franz (1949/50):** Missionarisches Frankreich, in: Stimmen der Zeit, Bd. 146 (1949/50), 127-134
- HOCHLAND (1935/36):** Kritik. Kirche und Welt, 33 (1935/36), 263-265
- HOEBEN, Harry (2000):** Art. Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar, in: Kasper, Walter (Hg.): Lexikon für Theo-

logie und Kirche, 3. Auflage, Freiburg / Basel / Rom / Wien 2000, Sp. 1168-1169

- HOEKENDIJK, Johannes Christiaan (1967):** Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft (bearbeitet und hg. von Erich-Walter Pollmann), (Theologische Bücherei, Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, Mission und Ökumene 35), München 1967
- HOFFMANN, Wolfgang (1993):** Art. Association of Member Episcopal Conferences in Eastern Africa, in: Kasper, Walter (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Freiburg / Basel / Rom / Wien 1993, Sp. 1091
- HOFFMEISTER, Franz (1935/36):** Kirche und Welt, in: Hochland 43 (1935/1936), 263-265
- HOLLENWEGER, Walter J. (2001):** Der Aberglaube der totalen Säkularisierung, in: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hg.): Kirche in der Stadt. Die ökumenische Zukunft der Metropolen (Jahrbuch Mission 2001), Hamburg 2001, 192-196
- HUME, Basil (1982):** 'Der Glaube muß vertieft, gestärkt und reifer gemacht werden'. Eröffnungsansprache beim 5. Symposium des Rats der Europäischen Bischofskonferenzen in Rom, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Die kollegiale Verantwortung der Bischöfe und Bischofskonferenzen Europas in der Evangelisierung des Kontinents. 5. Symposium des Rats der Europäischen Bischofskonferenzen in Rom (4.-8. Oktober 1982) (Stimmen der Weltkirche 16), Bonn 1982, 13-24
- HUME, Basil (1985):** Eröffnungsansprache, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz / CCEE Sekretariat (Hg.): Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas. Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), Oktober 1991 (Stimmen der Weltkirche Europa 32), Bonn 1991, 172-177
- HUSSERL, Edmund (1952):** Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Bd. II, Haag 1952
- HUSSERL, Edmund (1963):** Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Haag 1963

- HUSSERL, Edmund (1990):** Die phänomenologische Fundamentalbe-
trachtung, in: ders. (1990): Die phänomenologische Methode. Ausge-
wählte Texte, Bd. I, Stuttgart 1990, 131-195
- ISERLOH, Erwin (1979):** Innerkirchliche Bewegungen und ihre Spiritua-
lität, in: Jedin, Hubert (Hg.): Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VII,
Freiburg / Basel / Wien 1979, 301-337
- JAPANISCHE BISCHOFSSYNODE (1997):** Die Realitäten Asiens
müssen die Bischofssynode für Asien bestimmen. Offizielle Antwort
der japanischen Kirche auf die Lineamenta für die Bischofssynode, in:
Adveniat / Misereor / Missio-Aachen / Missio-München (Hg.): Weltkir-
che. Dokumente aus Afrika, Asien und Lateinamerika 17 (1997), 209-
216
- JASCHINSKI, Eckhard (Hg.) (1997):** Das Evangelium und die anderen
Botschaften. Situation und Perspektiven des christlichen Glaubens in
Deutschland, Nettetal 1997
- JEDIN, Hubert (1979):** Die Päpste Benedikt XV., Pius XI. und Pius XII.
Biographie und innerkirchliches Wirken, in: ders. (Hg.): Handbuch der
Kirchengeschichte, Bd. VII, Freiburg / Basel / Wien 1979, 22-36
- JOHANNES PAUL II. (1982):** Die Krise der europäischen Kultur ist die
Krise der christlichen Kultur. Ansprache des Papstes an die Teilnehmer
des 5. Symposions des Rats der Europäischen Bischofskonferenzen in
Rom am 5. Oktober 1982, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonfe-
renz (Hg.): Die kollegiale Verantwortung der Bischöfe und Bischofskon-
ferenzen Europas in der Evangelisierung des Kontinents. 5. Symposion
des Rats der Europäischen Bischofskonferenzen in Rom (4.-8. Oktober
1982) (Stimmen der Weltkirche 16), Bonn 1982, 3-9
- JOHANNES PAUL II. (1990a):** Botschaft des Heiligen Vaters an die Dele-
gierten, in: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Die Kir-
che in Afrika und Asien unterwegs ins dritte Jahrtausend (Stimmen der
Weltkirche 31), Bonn 1990, 6-11
- JOHANNES PAUL II. (1990b):** Enzyklika Redemptoris Missio Seiner
Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die fortdauernde Gültigkeit des

missionarischen Auftrages, in: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Enzyklika Redemptoris Missio über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100), Bonn 1990

JOHANNES PAUL II. (1992a): Eröffnungsansprache des Heiligen Vaters (Santo Domingo), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Neue Evangelisierung – Förderung des Menschen – Christliche Kultur. Schlußdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe, Santo Domingo (Stimmen der Weltkirche 34), Bonn 1992, 11-34

JOHANNES PAUL II. (1992b): Botschaft von Johannes Paul II. an die Eingeborenenbevölkerung (12./13.10.1992), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Neue Evangelisierung – Förderung des Menschen – Christliche Kultur. Schlußdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe, Santo Domingo (Stimmen der Weltkirche 34), Bonn 1992, 188-193

JOHANNES PAUL II. (1992c): Botschaft von Johannes Paul II. an die Afroamerikaner (12./13.10.1992), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Neue Evangelisierung – Förderung des Menschen – Christliche Kultur. Schlußdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe, Santo Domingo (Stimmen der Weltkirche 34), Bonn 1992, 194-197

JOHANNES PAUL II. (1992d): Brief des Heiligen Vaters an die Diözesanbischöfe Lateinamerikas (10.11.1992), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Neue Evangelisierung – Förderung des Menschen – Christliche Kultur. Schlußdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe, Santo Domingo (Stimmen der Weltkirche 34), Bonn 1992, 9-10

JOHANNES PAUL II. (1994): Apostolisches Schreiben Tertio millennio adveniente von Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester und Gläubigen zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Apostolisches Schreiben Tertio millennio

adveniente zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 119), Bonn 1994

JOHANNES PAUL II. (1995): Nachsynodales Apostolisches Schreiben Ecclesia in Africa von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Diakone, Ordensleute und alle gläubigen Laien über die Kirche in Afrika und ihren Evangelisierungsauftrag im Hinblick auf das Jahr 2000 (14. September 1995), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Nachsynodales Apostolisches Schreiben Ecclesia in Africa über die Kirche in Afrika und ihren Evangelisierungsauftrag im Hinblick auf das Jahr 2000 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 123), Bonn 1995

JOHANNES PAUL II. (1999a): Nachsynodales Apostolisches Schreiben Ecclesia in America des Heiligen Vaters Johannes Paul II. an die verehrten Mitbrüder im Bischofsamt, den Klerus, die Ordensleute, die Gläubigen der katholischen Kirche über die Begegnung mit dem lebendigen Jesus Christus, dem Weg zur Umkehr, Gemeinschaft und Solidarität in Amerika, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Nachsynodales Apostolisches Schreiben Ecclesia in America (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 141), Bonn 1999

JOHANNES PAUL II. (1999b): Nachsynodales Apostolisches Schreiben Ecclesia in Asia von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester, Diakone, Ordensleute und alle gläubigen Laien über Jesus Christus, den Erlöser und seine Sendung der Liebe und des Dienstes in Asien: 'damit sie das Leben haben und es in Fülle haben' (Joh 10,10) (6. November 1999), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Nachsynodales Apostolisches Schreiben Ecclesia in Asia (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 146), Bonn 2000

JOHANNES PAUL II. (2003a): Nachsynodales Apostolisches Schreiben Ecclesia in Europa von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe und Priester, an die Personen gottgeweihten Lebens und an alle Gläubigen zum Thema 'Jesus Christus, der in seiner Kirche lebt – Quelle der Hoffnung für Europa', in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Nachsynodales Apostolisches Schreiben Ecclesia in Europa zum Thema 'Jesus Christus, der in seiner Kirche lebt – Quelle der Hoffnung für Europa' (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 161), Bonn 2003

- JOHANNES PAUL II. (2003b):** Nachsynodales Apostolisches Schreiben Pastores gregis von Papst Johannes Paul II. zum Thema: 'Der Bischof – Diener des Evangeliums Jesu Christi für die Hoffnung der Welt' (16. Oktober 2003), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Nachsynodales Apostolisches Schreiben Pastores gregis (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 163), Bonn 2003
- JOHN, Ottmar (2001):** Unterwegs zur Begegnung, in: Entrich, Manfred / Wanke, Joachim (Hg.): In fremder Welt zu Hause. Anstöße für eine neue Pastoral, Stuttgart 2001, 51-67
- JOHN, Ottmar (2002a):** Warum missionarisch Kirche sein? Ansatzpunkte und Aufgaben der Pastoral heute, in: Isenberg, Wolfgang (Hg.): Orte für den Glauben. Die zukünftige Gestalt des Christentums in einer säkularen Welt. Erfahrungen und Reflexionen zur Situation in Zentralamerika und Deutschland (Bensberger Protokolle 106), Bensberg 2002, 57-75
- JOHN, Ottmar (2002b):** 'Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein'. Überlegungen im Anschluss an ein Wort der deutschen Bischöfe, in: Vellguth, Klaus (Hg.) (2002): Missionarisch Kirche sein. Erfahrungen und Visionen, Freiburg / Basel / Wien 2002, 120-141
- JOHN, Ottmar (2004):** Warum missionarisch Kirche sein? Argumente jenseits der Selbstausslieferung an soziologische Empirie, in: Sellmann, Matthias (Hg.): Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus (*Quaestiones disputatae* 206), Freiburg / Basel / Wien 2004, 42-68
- JONCHERAY, Jean / LECONTE, Jean-Pierre (1984):** Die Verwendung des Begriffs 'Säkularisierung' durch eine Gruppe von Bischöfen (V. Europäisches Symposium in Rom), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und CCEE Sekretariat (Hg.): Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas. Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), Oktober 1991 (Stimmen der Weltkirche Europa 32), Bonn 1991, 151-156
- JÜNGEL, Eberhard (2000):** Referat zur Einführung in das Schwerpunktthema auf der 4. Tagung der 9. Synode der EKD, 7.-12. November 1999, Leipzig, in: Kirchenamt der EKD im Auftrag des Präsidiums der Syn-

- ode (Hg.): Reden von Gott in der Welt. Der missionarische Auftrag der Kirche an der Schwelle zum 3. Jahrtausend, Frankfurt a.M. 2000, 14-35
- KAPPES, Michael (1998):** Ökumene im Aufbruch – Die Entwicklung der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert, in: Kappes, Michael / Faßnacht, Michael (Hg.): Grundkurs Ökumene: ökumenische Entwicklung – Brennpunkte – Praxis, Kevelaer 1998, 16-42
- KAUFMANN, Franz-Xaver (1979):** Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg 1979
- KAUFMANN, Franz-Xaver (1997):** 'Es bleiben tiefe Ambivalenzen'. Ein Gespräch mit Franz-Xaver Kaufmann, in: Herder Korrespondenz 51 (1997), 73-78
- KAUFMANN, Franz-Xaver (2000):** Wie überlebt das Christentum?, Freiburg / Basel / Wien 2000
- KEHL, Medard (2002):** Missionarisch Kirche sein. Angesichts der gegenwärtigen kulturellen und kirchlichen Entwicklung, in: Geist und Leben 75 (2002), 335-347
- KEK / CCEE (2001):** Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen Europas, in: KNA-Ökumenische Information 18 (1. Mai 2001), Dokumentation Nr. 4, 1-8
- KELLER, Albert (Keller, A. 2003):** Offene Fragen zur Schwangerenberatung, in: Stimmen der Zeit 128 (2003), 721f.
- KELLER, Albert (Keller, A. 2004):** Antwort an Bischof Gerhard Ludwig Müller, in: Stimmen der Zeit 129 (2004), 208f.
- KELLER, Michael (1950):** Geleitwort, in: Godin, Henry / Michel, René (Hg.): Zwischen Abfall und Bekehrung, Offenburg 1950, 7f.
- KERTELGE, Karl (1994):** Markusevangelium, in: Gnilka, Joachim / Schnackenburg, Rudolf (Hg.): Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit Einheitsübersetzung, Bd. II, Würzburg 1994
- KIECHLE, Stefan (2000):** Ein deutsch-französischer Kongress, in: Geist und Leben 73 (2000), 387-392
- KIM, Eun-Soo (1995):** Missio Dei und Kirche in Korea. Eine Untersuchung der Wirkungsgeschichte von 'Missio Dei' in den koreanischen

protestantischen Kirchen (Perspektiven der Weltmission 21), Ammersbek bei Hamburg 1995

KLEIN, Nikolaus (1992): Sondersynode über Europa, in: Orientierung 56 (1992), 1-4; Fortsetzung: Es bleibt die Frage: welche Ökumene? (ebd., 14-16)

KLEIN, Nikolaus (1994): Vom Konzil zur Sondersynode, in: Orientierung 58 (1994), 109-111; Fortsetzung: Die Debatte um 'integrale Inkulturation'. Zur Sondersynode für Afrika (ebd., 125-127); Fortsetzung: Frauenfrage und Kirchenstruktur. Zur Sondersynode für Afrika (ebd., 135-137)

KLEIN, Nikolaus (1998a): Spezielle Bischofssynode für Amerika. Bemühungen um eine gesamtamerikanische Pastoral, in: Orientierung 62 (1998), 2-5; Fortsetzung: Spezielle Bischofssynode für Amerika (ebd., 13-16); Fortsetzung: Spezielle Bischofssynode für Amerika (ebd., 35f.)

KLEIN, Nikolaus (1998b): Spezielle Bischofssynode für Asien, in: Orientierung 62 (1998), 109-111; Fortsetzung: Was der Geist den Gemeinden in Asien sagt... (ebd., 129-132; Fortsetzung: Ringen um eine Kirche mit asiatischem Gesicht (ebd., 142-144)

KLEIN, Nikolaus (1999a): Ökumene der Kulturen, Ökumene der Christen. Spezielle Bischofssynode für Ozeanien, in: Orientierung 63 (1999), 9-11; Fortsetzung: Bischofssynode in Ozeanien (ebd., 25-28); Fortsetzung: Römischer Zentralismus und die Ortskirchen (ebd., 41-43)

KLEIN, Nikolaus (1999b): Europa und die Christen, in: Orientierung 63 (1999), 225-228; Fortsetzung: Europa und die Hoffnungen der Menschen (ebd., 245-248); Fortsetzung: Europa und die Verantwortung der Christen (ebd., 263f.)

KLEIN, Nikolaus (2001): Bischofssynode 2001, in: Orientierung 65 (2001), 225-227; Fortsetzung: Ortskirche, Kollegialität und Subsidiarität. Bischofssynode 2001 (ebd., 246-248); Die Ortskirchen und der römische Zentralismus (ebd., 262-264)

KLEIN, Nikolaus (2002): Ein Lehrer der Theologie, in: Orientierung 66 (2002), 61f.

- KNOBLAUCH, Hubert (1991):** Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse, in: Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch, Frankfurt a.M. 1991, 7-44
- KOCH, Heiner (2001):** Die Gestaltung des Lebensraums als Chance für die Kirche, in: Entrich, Manfred / Wanke, Joachim (Hg.): In fremder Welt zu Hause. Anstöße für eine neue Pastoral, Stuttgart 2001, 69-82
- KOCHANEK, Hermann (2001):** 'Zeit zur Aussaat' – Missionarisch Kirche sein. Zukunftsweisendes Dokument der Deutschen Bischofskonferenz vorgelegt, in: KNA-Ökumenische Information 11-0/230 (13. März 2001), Beilage/Thema der Woche, 1-8
- KOLLBRUNNER, Fritz (2001):** Deutschland – Missionsland: ein früher Beitrag dazu, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 57 (2001), 44
- KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG (2001):** Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. Liturgiam authenticam. Fünfte Instruktion 'zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie' (zu Art. 36 der Konstitution). Lateinisch – Deutsch, 28. März 2001, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. Liturgiam authenticam (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 154), Bonn 2001
- KONGREGATION FÜR DEN KLERUS (1997):** Allgemeines Direktorium für die Katechese (15. August 1997), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Allgemeines Direktorium für die Katechese (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 130), Bonn 1997
- KÖNIG, Franz (1982):** Die Voraussetzungen und die Notwendigkeit der Evangelisierung Europas, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Die kollegiale Verantwortung der Bischöfe und Bischofskonferenzen Europas in der Evangelisierung des Kontinents. 5. Symposium des Rats der Europäischen Bischofskonferenzen in Rom (4.-8. Oktober 1982) (Stimmen der Weltkirche 16), Bonn 1982, 24-38

- KRAEMER, Hendrik (1940):** Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt, Zürich 1940
- KRÄTZL, Helmut (2001):** 'Dialog für Österreich' – sensus fidelium als Kriterium der Wahrheitsfindung, in: Müller, Hadwig / Schwab, Norbert / Tzsheetzsch, Werner (Hg.): Sprechende Hoffnung – werdende Kirche. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2001, 105-107
- KÜNG, Hans (1962):** Strukturen der Kirche (*Quaestiones disputatae* 17), Freiburg / Basel / Wien 1962
- LABAYEN, Julio Xavier (1990):** Dialog des Lebens. Die Lebenserfahrung der Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen, in: *Concilium* 26 (1990), 342-345
- LAGOUTTE, Bernard (1996):** Liminaire, in: *Les Évêques de France: Proposer la Foi dans la Société Actuelle. Lettre aux Catholiques de France*, Paris 1996, 7f.
- LAUX, Bernhard (2002):** Wert der Werte. Zur Bedeutung und Tragfähigkeit des Wertkonzepts in der pluralen Gesellschaft, in: *Stimmen der Zeit* 127 (2002), 507-518
- LEDER, Gottfried (1998):** Kirchenverständnis und 'Weltcharakter' der Laien, in: *Stimmen der Zeit* 123 (1998), 533-544
- LEDURE, Yves (2004):** Im Auftrag der Republik: ein säkularisierter Mensch. Zum Verhältnis von 'laïcité', Politik und Religion, in: *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 34 (2004) Nr. 2, 1-3
- LEGRAND, Hervé (1984):** Säkularisierung, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und CCEE Sekretariat (Hg.): *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas. Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), Oktober 1991 (Stimmen der Weltkirche Europa 32)*, Bonn 1991, 142-150
- LEGRAND, Hervé (1991):** Einführung, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und CCEE Sekretariat (Hg.): *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas. Rat der europäischen Bischofs-*

- konferenzen (CCEE), Oktober 1991 (Stimmen der Weltkirche Europa 32), Bonn 1991, 9-38
- LEGRAND, Hervé (1994):** 'Die Evangelisierung Europas: Ein Jahrzehnt der Studien und Untersuchungen im CCEE', in: Steindl, Helmut (Hg.): Die Kirchen Europas. Ihr ökumenisches Engagement. Die Dokumente der Europäischen Ökumenischen Begegnungen (1978-1991) zusammengestellt und eingeleitet von Helmut Steindl, Köln, 415-432
- LEHMANN, Karl (2000):** Zum Geleit, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): 'Zeit zur Aussaat'. Missionarisch Kirche sein. 26. November 2000 (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000, 5f.
- LEHMANN, Karl / ROMMEL, Martina (1998):** Stationen der Hoffnung. Katholikentage in Mainz 1848 - 1998 (Mainzer Perspektiven aus der Geschichte des Bistums 2), Mainz 1998
- LES ÉVÊQUES DE FRANCE (1996):** Proposer la Foi dans la Société Actuelle. Lettre aux Catholiques de France, Paris 1996
- LEVY, Marion (1966):** Modernization and the Structure of Societies, Vol. I, Princeton 1966
- LEVY, Marion (1972):** Modernization. Latecomers und Survivors, New York, 1972
- LIBÂNIO, João Batista (1999):** Cenários da Igreja, São Paulo 1999
- LIENEMANN-PERRIN, Christine (1999):** Mission und interreligiöser Dialog (Bensheimer Hefte 93, Ökumenische Studienhefte 11), Göttingen 1999
- LUBAC, Henry de (1945):** Le Drame de L'Humanisme Athée. 3. Édition revue et augmentée, Paris 1945
- LÜBBE, Heinrich (1965):** Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg / München 1965
- LUCKMANN, Thomas (1991):** Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch, Frankfurt a.M. 1991
- MADER, Josef (1987):** Kirche innerhalb und außerhalb der Kirchen. Der Kirchenbegriff in der Theologie Paul Tillichs (Dissertationen theologische Reihe 20), St. Ottilien 1987

- MAIER, Martin (1998):** Bischofssynode für Asien, in: Stimmen der Zeit 123 (1998), 217f.
- MARGULL, H.J. (1959):** Theologie der missionarischen Verkündigung, Stuttgart 1959
- MARGULL, H.J. (Hg.) (1963):** Zur Sendung der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung (Theologische Bücherei, Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, Mission und Ökumene 18), München, 1963
- MARGULL, H.J. (Hg.) (1965):** Mission als Strukturprinzip. Ein Arbeitsbuch zur Frage der missionarischen Gemeinden, Genf 1965
- MARTINI, Carlo Maria (1989):** Eröffnungsansprache, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und CCEE Sekretariat (Hg.): Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas. Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), Oktober 1991 (Stimmen der Weltkirche Europa 32), Bonn 1991, 316-327
- MÉDEVIELLE, Geneviève (2001):** Zum Herzen des Glaubensgeheimnisses vordringen – im Dialog mit allen Gläubigen, in: Müller, Hadwig / Schwab, Norbert / Tzscheetzsch, Werner (Hg.): Sprechende Hoffnung – Werdende Kirche. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2001, 166-173
- METZ, Johannes Baptist (1992):** Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1992
- METZ, Johannes Baptist (1985):** Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, in: Bauer, Johannes Baptist: Entwürfe zur Theologie, Graz / Wien / Köln 1985, 209-233
- MICHEL, René (1950):** Vorwort, in: Godin, Henry / Michel, René (Hg.): Zwischen Abfall und Bekehrung, Offenburg 1950, 9-12
- MIGUEZ-BONINO, Juan (1975):** Identität und Kommunikation, in: Zeitschrift für Mission 1 (1975), 5-12
- MÜLLER, Anton Ludger (Müller, A.L. 1999):** Die Geschichte der Indianermission der Steyler Missionare in Paraguay (1910-1925) (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 71), Nettetal 1999

- MÜLLER, Hadwig (1998):** Hörende Christen sind ansprechende Christen. Eine christliche Boutique in Frankreich als konkreter Ort der Evangelisation, in: Katechetische Blätter 123 (1998), 324-327
- MÜLLER, Hadwig (1999a):** Besondere Kennzeichen? Menschenfreundlichkeit. Christliche Ethik ist zuallererst menschliche Ethik, in: Diakonia 30 (1999), 175-181
- MÜLLER, Hadwig (1999b):** Den Glauben zumuten. Eine französische Initiative mit europäischem Vorbildcharakter, in: Herder Korrespondenz 53 (1999), 316-321
- MÜLLER, Hadwig (2000a):** Mission und Vision. Ausstrahlende Gemeinden – anziehende Christen, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 43 (2000), 14-25
- MÜLLER, Hadwig (2000b):** Den Glauben vorschlagen? Missionarische Praxis im deutsch-französischen Gespräch, in: Diakonia 31 (2000), 288-293
- MÜLLER, Hadwig (2001a):** Vorwort, in: Müller, Hadwig / Schwab, Norbert / Tzscheetzsch, Werner (Hg.): Sprechende Hoffnung – Werdende Kirche. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2001, 9-11
- MÜLLER, Hadwig (2001b):** Im Übergang zu einer noch nicht gewussten Kirche, in: Theologisch Praktische Quartalschrift 149 (2001), 33-42
- MÜLLER, Hadwig (2002a):** Straßenumbau bei fließendem Verkehr. Wo ist das Neue in der französischen Pastoral?, in: Vellguth, Klaus (Hg.): Missionarisch Kirche sein. Erfahrungen und Visionen, Freiburg / Basel / Wien 2002, 28-51
- MÜLLER, Hadwig (Hg.) (2002b):** Freude an Unterschieden – Kirchen in Bewegung. Joie des différences – Églises en mouvement. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2002
- MÜLLER, Hadwig (2003):** Internationales Ökumenisches Symposium, in: Chakana 1 (2003), 148-152
- MÜLLER, Hadwig (2004a):** Was macht den Unterschied der Initiativen in der französischen Kirche aus? Theologisches Handeln und handelnde

- Theologie, in: Sellmann, Matthias (Hg.): Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus (*Quaestiones disputatae* 206), Freiburg / Basel / Wien 2004, 229-248
- MÜLLER, Hadwig Ana Maria (Hg.) (2004b):** Neues erahnen. Lateinamerikanische und europäische Kirchen im Gespräch, Ostfildern 2004
- MÜLLER, Hadwig / SCHWAB, Norbert / TZSCHEETZSCH, Werner (Hg.) (Müller u.a. 2001):** Sprechende Hoffnung – Werdende Kirche. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2001
- MÜLLER, Joachim (Hg.) (Müller, J. 1993):** Neuevangelisierung Europas. Chancen und Versuchungen, Freiburg (Schweiz) 1993
- MÜLLER, Karl (Müller, K. 1987):** Art. Missionsschule II (kath.), in: Müller, Karl / Sundermeier, Theo (Hg.) (1987): Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987, 308-312
- MÜLLER, Ludwig Gerhard (Müller, L.G. 2004):** Die Frage der Schwangerschaftskonfliktberatung. Antwort an Albert Keller, in: Stimmen der Zeit 129 (2004), 207f.
- NEULINGER, Thomas (2001):** Den Glauben vorschlagen. Eine Initiative und ein Brief der französischen Bischöfe, in: Stimmen der Zeit 126 (2001), 356-358
- NEWBIGIN, Lesslie (1984):** The Other Side of 1984. Questions for the Churches. With a Postscript by S. Wesley Ariarajah, Genf 1984
- NIENTIEDT, Klaus (2002):** 'Versöhnte Trennung'. Aktuelle Religionsdebatten in Frankreich, in: Herder Korrespondenz 56 (2002), 187-190
- ÖSTERREICHISCHES PASTORALINSTITUT (Hg.) (2000):** Leitfaden Erwachsenen Katechumenat. Erarbeitet von der Projektgruppe 'Erwachsenen Katechumenat' im Auftrag der Österreichischen Bischofskonferenz, Wien 2000
- PAINADATH, Sebastian (2002):** Der Geist reißt Mauern nieder. Die Erneuerung unseres Glaubens durch interreligiösen Dialog, München 2002
- PAINTER, John (1997):** Mark's Gospel. Worlds in conflict, in: Court, John (Hg.): New Testament Readings, London / New York 1997

- PANIKKAR, Raimon (2002):** Modernität ist ein kolonialistischer Begriff. Der Religionsphilosoph Raimon Panikkar im Gespräch mit Constantin von Barloewen über Technologie und Demokratie, antike Tragik und modernes Leben, in: Frankfurter Rundschau, 20. August 2002, Nr. 192, S/R/D, 25
- PANNENBERG, Wolfhart (1985):** Offenbarung und 'Offenbarungen' im Zeugnis der Geschichte, in: Kern, Walter / Pottmeyer, Hermann Josef / Seckler, Max (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. II, Traktat Offenbarung, Freiburg / Basel / Wien 1985, 84-107
- PAUL VI. (1967):** Enzyklika *Populorum progressio*, in: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (Hg.) (1989): Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, 7. erweiterte Auflage, Köln 1989, 445-480
- PAUL VI. (1971):** Apostolisches Schreiben *Octogesima adveniens*, in: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (Hg.) (1989): Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, 7. erweiterte Auflage, Köln 1989, 497-533
- PAUL VI. (1975):** Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi*, in: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Nachkonziliare Texte zu Katechese und Religionsunterricht (Arbeitshilfen 66), Bonn 1989, 121-191
- PESCH, Rudolf (2001):** Das Markusevangelium 1, 1 - 8, 26 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Sonderausgabe II/1), Freiburg / Basel / Wien 2001
- PIEPEL, Klaus (1993):** Lerngemeinschaft Weltkirche. Lernprozesse in Partnerschaften zwischen Christen aus der Ersten und der Dritten Welt (*Misereor Dialog* 9), Aachen 1993
- PIEPER, Josef/THIEME, Karl (1935/36):** (Briefwechsel) Apologetik, Missionierung, Selbstbesinnung, in: Werkblatt für die katholische Pfarrgemeinde 2 (1935/36), 3-7

- PIEPER, Josef (2000):** Bemerkungen über die Missionssituation der Kirche in Deutschland (1935), in: ders. (2000): Werke: in acht Bänden (hg. von Berthold Wald), Bd. 7: Religionsphilosophische Schriften, Hamburg 2000, 1-9
- PIEPKE, Joachim G. (Hg.) (1995):** Evangelium und Kultur. Christliche Verkündigung und Gesellschaft im heutigen Mitteleuropa, Nettetal 1995
- POHL, Clara (1993):** Art. Bahnhofsmision, in: Kasper, Walter (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Bd. 1, Freiburg / Basel / Rom / Wien 1993, Sp. 1355f.
- POUPARD, Paul (1991):** Christentum und Kultur in Europa. Eröffnungsvortrag, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Christentum und Kultur in Europa. Gedächtnis – Bewußtsein – Aufgabe. Akten des präsynodalen Symposiums. Vatikan, 28. bis 31. Oktober 1991 (Stimmen der Weltkirche 33), Bonn 1993, 10-14
- POUPARD, Paul (1993):** Vorwort, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Christentum und Kultur in Europa. Gedächtnis – Bewußtsein – Aufgabe. Akten des präsynodalen Symposiums. Vatikan, 28. bis 31. Oktober 1991 (Stimmen der Weltkirche 33), Bonn 1993, 7-9
- RAHNER, Karl (1961):** Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt, in: ders.: Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie. 3., durchgesehene Auflage, Innsbruck / Wien / München 1961, 13-47
- RAHNER, Karl (1965):** Kirche im Wandel, in: ders.: Schriften zur Theologie, Bd. VI, Einsiedeln / Zürich / Köln 1965, 455-478
- RAHNER, Karl (1970):** Neue Ansprüche der Pastoraltheologie an die Theologie als ganze, in: ders.: Schriften zur Theologie, Bd. IX, Einsiedeln / Zürich / Köln 1970, 127-147
- RAHNER, Karl (1973):** Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg / Basel / Wien 1972
- RAHNER, Karl (1980):** Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: ders.: Schriften zur Theologie, Bd. XIV, Einsiedeln / Zürich / Köln 1980, 287-302

- RAHNER, Karl (1983):** Unmittelbare Gotteserfahrung in den Exerzitien. Gespräch mit Wolfgang Feneberg, in: Imhof Paul / Biallowons, Hubert (1983): Karl Rahner im Gespräch, Bd. II: 1978-1982, München 1983, 31-41
- RAHNER, Karl (1984):** Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg / Basel / Wien 1984
- RAHNER, Karl / VORGRIMLER, Herbert (1966):** Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister, Freiburg / Basel / Wien 1966
- RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND / DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (1997):** Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, in: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland / Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit (Gemeinsame Texte 9), Hannover / Bonn 1997
- RAUPP, Werner (2001):** Art. Wichern (Johann Hinrich), in: Kasper, Walter (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Bd. 10, Freiburg / Basel / Rom / Wien 2001, Sp. 1136
- RICHARD, Pablo (2002):** Die unterschiedlichen Gesichter Jesu in den synoptischen Evangelien, in: Concilium 38 (2002), 34-41
- RIESEBRODT, Martin (2000):** Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der 'Kampf der Kulturen', München 2000
- ROEGELE, Otto B. (1948/49):** Der deutsche Katholizismus im sozialen Chaos. Eine nüchterne Bestandsaufnahme, in: Hochland 41 (1948/49), 205-233
- ROMMEL, Martina (1998):** Kleine Geschichte der Mainzer Katholikentage 1848 bis 1948, in: Lehmann, Karl / Rommel, Martina: Stationen der Hoffnung. Katholikentage in Mainz 1848 - 1998 (Mainzer Perspektiven aus der Geschichte des Bistums 2), Mainz 1998, 15-147
- ROSIN, H. H. (1972):** 'Missio Dei': an Examination of the Origin, Contents and Function of the Term in Protestant Missiological Discussion, Leiden 1972

- RUSTER, Thomas (2000a):** Der verwechselbare Gott: Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion (*Quaestiones disputatae* 181), Freiburg / Basel / Wien 2000
- RUSTER, Thomas (2000b):** Die Welt verstehen 'gemäß den Schriften'. Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 43 (2000), 189-203
- RUSTER, Thomas (2001):** Den 'Schicksalsmächten' widerstehen, in: *engagement. Zeitschrift für Erziehung und Schule* (2001), 3-11
- RÜTTI, Ludwig (1972):** Zur Theologie der Mission. Kritische Anfragen und neue Orientierungen (*Gesellschaft und Theologie, Systematische Beiträge* 9), Mainz / München 1972
- RÜTTI, Ludwig (1974):** Ein Beitrag zur missionstheologischen Diskussion – in eigener Sache. Zu den Rezensionen von J. Dörmann und H. Waldenfels, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 30 (1974), 295-306
- RZEPKOWSKI, Horst (1976):** Der Welt verpflichtet, Sankt Augustin 1976
- RZEPKOWSKI, Horst (1992):** Art. Missionsschule, in: *ders.: Lexikon der Mission. Geschichte, Theologie, Ethnologie*, Graz / Wien / Köln 1992, 377
- SANDER, Hans-Joachim (2004):** Mission und Religion – unentrinnbar ein Dispositiv der Gewalt? Von der Not und dem Segen einer missionarischen Kirche: in: *Sellmann, Matthias (Hg.): Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus (Quaestiones disputatae* 206), Freiburg / Basel / Wien 2004, 121-145
- SAUER, Ralph (2002):** 'Wehe dem, der von Gott schweigt'. Missionarische Verkündigung in einer nachchristlichen Gesellschaft, in: *Vellguth, Klaus (Hg.): Missionarisch Kirche sein. Erfahrungen und Visionen*, Freiburg / Basel / Wien 2002, 106-119
- SAYER, Josef (1994):** Art. CELAM, in: *Kasper, Walter (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Auflage, Freiburg / Basel / Rom / Wien 1994, Sp. 985
- SCHAEZLER, K. (1951/52):** Heidenmission in Paris, in: *Hochland* 44 (1951/52), 275-277

- SCHÄFER, Klaus (1997):** Das Evangelium und unsere Kultur. Nachgedanken zur Weltmissionskonferenz in Salvador da Bahia für den deutschen Kontext, in: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hg.): Das Evangelium und unsere Kultur (EMW-Informationen 116), Hamburg 1997, 3-22
- SCHÄFER, Klaus (2001a):** Mission im Dritten Reich: Eine längst fällige Diskussion, in: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hg.): Kirche in der Stadt. Die ökumenische Zukunft der Metropolen (Jahrbuch Mission 2001), Hamburg 2001, 213-218
- SCHÄFER, Klaus (2001b):** Missionarische Kirche? Kirchen die selber suchen und fragen, in: Müller, Hadwig / Schwab, Norbert / Tzschetzsch, Werner (Hg.): Sprechende Hoffnung – Werdende Kirche. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2001, 120-122
- SCHALÜCK, Hermann (2002):** Am Anfang war die Beziehung. Über das Verhältnis von missionarischer Spiritualität und Dialog, in: Vellguth, Klaus (Hg.): Missionarisch Kirche sein. Erfahrungen und Visionen, Freiburg / Basel / Wien 2002, 79-86
- SCHARER, Matthias (2002):** An kulturell-religiösen Grenzen leben lernen. Zum 'missionarischen' Bewusstsein Kommunikativer Theologie, in: Vellguth, Klaus (Hg.): Missionarisch Kirche sein. Erfahrungen und Visionen, Freiburg / Basel / Wien 2002, 87-105
- SCHASCHING, Johannes (1985):** Säkularisierung und Evangelisierung: Soziologische Reflexionen und Impulse, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz / CCEE Sekretariat (Hg.): Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas. Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), Oktober 1991 (Stimmen der Weltkirche Europa 32), Bonn 1991, 178-184
- SCHILLEBEECKX, Edward (1965):** Kirche und Menschheit, in: Concilium 1 (1965), 29-40
- SCHLEGEL, Jean-Louis (2004):** Die Katholiken in Frankreich: Eine neue religiöse Minderheit?, in: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 34 (2004) Nr. 2, 6f.

- SCHLETTE, Robert (1975):** Bemerkungen zur Theologie der Mission – Im Anschluss an L. Rütli, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 59 (1975), 161-169
- SCHMIDLIN, Josef (1923):** *Katholische Missionslehre im Grundriss*. Zweite, verbesserte Auflage, Münster 1923
- SCHMITZ, Josef (1985):** Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis, in: Kern, Walter / Pottmeyer, Hermann Josef / Seckler, Max (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. II: *Traktat Offenbarung*, Freiburg / Basel / Wien 1985, 15-28
- SCHREITER, Robert J. (1992):** *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien*. Mit einem Vorwort von Edward Schillebeeckx, Salzburg 1992
- SCHREITER, Robert J. (1997):** *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie (Theologie Interkulturell 9)*, Frankfurt a.M. 1997
- SCHULZE, Gerhard (1996):** *Die Erlebnis-Gesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, 6. Auflage, Studienausgabe, Frankfurt a.M. 1996
- SCHÜTZ, Alfred / LUCKMANN, Thomas (1994):** *Strukturen der Lebenswelt*, Bde. I und II, Frankfurt a.M. 1994
- SCHWEIZER, Eduard (1998):** *Der erste Petrusbrief*. 4. vollständig neubearbeitete Aufl. (Zürcher Bibelkommentare, NT 15), Zürich 1998
- SECAM (1978):** *Solidarität mit allen Menschen Afrikas. SECAM-Erklärung über Gerechtigkeit und Frieden vom 29. Juli 1978*, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Afrikanische Bischöfe zu Fragen der Zeit (Stimmen der Weltkirche 9)*, Bonn 1979, 5-10
- SECAM (1984):** *Schlusskommuniqué der 7. Vollversammlung von SCEAM: Beschlüsse und Empfehlungen*, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Hirtenbriefe und Botschaften der Bischofskonferenzen. Angola, Mosambik, Sudan und SCEAM (Stimmen der Weltkirche 22)*, Bonn 1984, 29-36
- SECAM (1990):** *Vorbemerkung, Kommuniqué, Entschlüsse und Empfehlungen der 9. Vollversammlung des Symposiums der Katholischen Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar vom 22. - 29. Juli 1990*,

in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Die Kirche in Afrika und Asien unterwegs ins dritte Jahrtausend (Stimmen der Weltkirche 31), Bonn 1990, 39-53

SECKLER, Max (1985): Der Begriff der Offenbarung, in: Kern, Walter / Pottmeyer, Hermann Josef / Seckler, Max (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. II: Traktat Offenbarung, Freiburg / Basel / Wien 1985, 60-83

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.) (1989): Nachkonziliare Texte zu Katechese und Religionsunterricht. 1. Mai 1989 (Arbeitshilfen 66), Bonn 1989

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.) (1991): Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat. Bischofssynode. Sonder-Versammlung für Europa. Erklärung mit lateinischem Originaltext (13. Dezember 1991) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 103), Bonn o.J.

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.) (1999): Jesus Christus, der lebt in seiner Kirche, Quelle der Hoffnung für Europa. Bischofssynode. Zweite Sonderversammlung für Europa. Instrumentum laboris (1999) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 138), Bonn o.J.

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (2000): Vorwort, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs von 1996 (11. Juni 2000) (Stimmen der Weltkirche 37), Bonn 2000, 7-8

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.) (2001a): Auf der Spur... Berichte und Beispiele missionarischer Seelsorge (Arbeitshilfen 159), Bonn o.J.

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.) (2001b): Erwachsenentaufe als pastorale Chance. Impulse zur Gestaltung des Katechumenats (Arbeitshilfen 160), Bonn 2001

- SELLMANN, Matthias (Hg.) (2004):** Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus (*Quaestiones disputatae* 206), Freiburg / Basel / Wien 2004
- SIEVERNICH, Michael (2001a):** Neue Evangelisierung in der späten Moderne. Zu einem Leitbegriff gegenwärtiger Pastoral, in: *Lebendiges Zeugnis* 56 (2001), 165-175
- SIEVERNICH, Michael (2001b):** Urbanität und Religiosität, in: *Evangelisches Missionswerk in Deutschland* (Hg.): *Kirche in der Stadt. Die ökumenische Zukunft der Metropolen* (Jahrbuch Mission 2001), 184-191
- SOBRINO, Jon (1998):** *Christologie der Befreiung*, Bd. I (aus dem Spanischen übersetzt von Ludger Weckel), Mainz 1998
- STEFFENS, Andreas (Hg.) (1992):** *Nach der Postmoderne. Mit Beiträgen von Vilém Flusser u.a.*, Düsseldorf / Bernsheim 1992
- STEINDL, Helmut (Hg.) (1994):** *Die Kirchen Europas. Ihr ökumenisches Engagement. Die Dokumente der Europäischen Ökumenischen Begegnungen (1978-1991)* (zusammengestellt und eingeleitet von Helmut Steindl), Köln 1994
- STEINKAMP, Hermann (1999):** *Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie*, Mainz 1999
- STEINKAMP, Hermann (2000):** 'Zweitstruktur' – Diakonie oder diakonische Kirche? Wie Christen Nächstenliebe organisieren, in: Baumgartner, Isidor / Friesl, Christian / Máté-Tóth, András (Hg.): *Den Himmel offen halten. Ein Plädoyer für Kirchenentwicklung in Europa* (FS Paul M. Zulehner), Innsbruck / Wien 2000, 71-80
- STEINKAMP, Hermann (2003):** 'Häresie-Beratung' und Kultivierung des Schweigens. Ermächtigung zum theologischen Ausdruck, in: *Diakonia* 34 (2003), 113-119
- STIMMEN DER ZEIT (1948):** *Diaspora heute*, Bd. 142 (1948), 71-73
- SUHARD, Emmanuel (1961):** *Der Priester in der Welt der Menschen*, Luzern / München 1961
- SUNDERMEIER, Theo (1999):** *Konvivenz und Differenz. Zum Verständnis von Mission und Dialog am Beispiel des christlich-islamischen Gesprächs*, in: *Verbum SVD* 40 (1999), 137-153

- SUSTAR, Alois (1982):** Praktische Schlußfolgerungen und konkrete Vorschläge aus dem 5. Symposium der europäischen Bischöfe, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Die kollegiale Verantwortung der Bischöfe und Bischofskonferenzen Europas in der Evangelisierung des Kontinents. 5. Symposium des Rats der Europäischen Bischofskonferenzen in Rom (4.-8. Oktober 1982) (Stimmen der Weltkirche 16), Bonn 1982, 51-65
- SUTOR, Bernhard (1996):** Kreuz und Religion in unserer Gesellschaft, in: Stimmen der Zeit 121 (1996), 705f.
- TAILLARD, Alain (2001):** Eine Kirche bilden, die den Glauben vorschlägt – Verantwortung aller im Volk Gottes, in: Müller, Hadwig / Schwab, Norbert / Tzscheetzsch, Werner (Hg.): Sprechende Hoffnung – Werden Kirche. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2001, 194-199
- TARTIER, Jean (2001):** Drei Herausforderungen für eine Ökumene des Gebets und des Handelns, in: Müller, Hadwig / Schwab, Norbert / Tzscheetzsch, Werner (Hg.): Sprechende Hoffnung – Werden Kirche. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2001, 144f.
- TEBARTZ-VAN ELST, Franz-Peter (2001):** Christ werden – Christ bleiben. Katechumenale Katechese und mystagogische Liturgie in neuer Synergie, in: Entrich, Manfred / Wanke, Joachim (Hg.): In fremder Welt zu Hause. Anstöße für eine neue Pastoral, Stuttgart 2001, 109-128
- TEBARTZ-VAN ELST, Franz-Peter (2002):** 'Der Anfang ist die Hälfte des Ganzen!' Katechumenale Aufbrüche als Impuls zu einer missionarischen Pastoral, in: Vellguth, Klaus (Hg.): Missionarisch Kirche sein. Erfahrungen und Visionen, Freiburg 2002, 155-169
- THIEDE, Christian (1991):** Bischöfe – kollegial für Europa. Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen im Dienst einer sozialtheologisch konkretisierten Evangelisierung (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 22), Münster 1991

- TÜRK, Eckhard (2004):** Wer missioniert denn uns? Die Mission durch neureligiöse Gruppierungen und die christliche Identität, in: Sellmann, Matthias (Hg.): Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus (*Quaestiones disputatae* 206), Freiburg / Basel / Wien 2004, 178-203
- TURRE, Reinhard (1995):** Art. Diakonisches Werk, in: Kasper, Walter (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Bd. 3, Freiburg / Basel / Rom / Wien 1995, Sp. 187
- TZSCHEETZSCH, Werner (2002):** Das Alte des Neuen – das Neue des Alten. 'Neue' Impulse zur missionarischen Dimension der Kirche, in: Vellguth, Klaus (Hg.): Missionarisch Kirche sein. Erfahrungen und Visionen, Freiburg / Basel / Wien 2002, 68-78
- ÜFFING, Martin (1994):** Die deutsche Kirche und Mission. Konsequenzen aus dem nachkonziliaren Missionsverständnis für die deutsche Kirche (*Studia Instituti Missiologici SVD* 60), Nettetal 1994
- VELLGUTH, Klaus (Hg.) (2002):** Missionarisch Kirche sein. Erfahrungen und Visionen, Freiburg / Basel / Wien 2002
- VICEDOM, Georg Friedrich (1958):** *Missio Dei*. Einführung in eine Theologie der Mission, München 1958
- VOGEL-MFATO, Eva-Sybille (1995):** Im Flüstern eines zarten Wehens zeigt sich Gott. Missionarische Kirche zwischen Absolutheitsanspruch und Gemeinschaftsfähigkeit. Mit einem Geleitwort von Konrad Raiser (*Ökumenische Studien* 4), Rothenburg 1995
- VORGRIMLER, Herbert (2000):** Art. Martyrium, in: ders.: Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg / Basel / Wien 2000, 404f.
- VORGRIMLER, Herbert / VANDER GUCHT, Robert (Hg.) (1970):** Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen, Freiburg 1970
- WAGNER, Herwig (1993):** Das lutherische Bekenntnis als Dimension des Missionspapiers des Lutherischen Weltbundes 'Gottes Mission als gemeinsame Aufgabe', in: Stolle, Volker (Hg.): Kirchenmission nach lutherischem Verständnis. Vorträge zum 100jährigen Jubiläum der Lutherischen Kirchenmission (Bleckmarer Mission) (Beiträge zur Missionswis-

- senschaft und Interkulturellen Theologie 5), Münster / Hamburg 1993, 149-161
- WAHL, Klaus (1989):** Die Modernisierungsfalle. Gesellschaft, Selbstbewußtsein und Gewalt, Frankfurt a.M. 1989
- WALDENFELS, Hans (1973):** Eine 'Theologie' der Mission? (Kritische Anmerkungen zu einem Buch), in: *Priester und Mission* (1973), 201-217
- WALDENFELS, Hans (1991):** Art. Religionsverständnis, in: Eicher, Peter (Hg.): *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Erweiterte Neuausgabe, Bd. 4, München 1991, 412-421
- WALDENFELS, Hans (2004):** Kirche im Reformstau, in: *Stimmen der Zeit* 129 (2004), 20-32
- WALLS, Andrew F. (1994):** Art. Mission (VI, Von der Reformationszeit bis zur Gegenwart), in: Müller, Gerhard (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 23, Berlin / New York 1994, 40-59
- WANKE, Joachim (Hg.) (2000a):** Wiedervereinigte Seelsorge. Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland, Leipzig 2000
- WANKE, Joachim (2000b):** Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland, in: *Die deutschen Bischöfe 2000*:35-42
- WANKE, Joachim (2000c):** Die Christen Europas vor der Herausforderung unserer Zeit, in: *Geist und Leben* 73 (2000), 194-205
- WANKE, Joachim (2001):** Das Evangelium auf den Leuchter stellen. Überlegungen zur missionarischen Präsenz der Kirche in der Gesellschaft, in: Entrich, Manfred / Wanke, Joachim (Hg.): *In fremder Welt zu Hause*. Anstöße für eine neue Pastoral, Stuttgart 2001, 13-30
- WANKE, Joachim (2002):** Glaube im Vollzug ist Glaube im Gespräch, in: Müller, Hadwig (Hg.): *Freude an Unterschieden – Kirchen in Bewegung*. Joie des différences – Églises en mouvement. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2002, 80-82
- WANKE, Joachim (2002b):** Pastorale Lernerfahrungen aus Ostdeutschland. Eine Einladung, den kirchlich-katholischen Osten besser zu verste-

- hen, in: Vellguth, Klaus (Hg.): Missionarisch Kirche sein. Erfahrungen und Visionen, Freiburg / Basel / Wien 2002, 52-67
- WANKE, Joachim (2002c):** Wie betreibt die Kirche ihr Kerngeschäft, in: Geist und Leben 75 (2002), 244-251
- WANKE, Joachim (2002d):** Wege der Evangelisation. Vortrag von Bischof Joachim Wanke am 19. Oktober 2002 in Gnadenthal anlässlich der Ratssitzung der Stiftung Kloster Volkenroda, in: Pfarramtsblatt. Mitteilungen für den Klerus 75 (2002), 332-342
- WANKE, Joachim (2003):** Anforderungsprofil des Priesters. Überlegungen zum Priestertum in einer evangelisierenden Kirche, in: Anzeiger für die Seelsorge 112 (2003), 16-21
- WEBER, Franz (2000):** 'Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt'. Anfragen an das Apostolische Schreiben 'Ecclesia in America' aus der Sicht lateinamerikanischer Kirchenerfahrung, in: Delgado, Mariano / Noti, Odilo / Venetz, Hermann-Josef (Hg.): Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, Luzern 2000, 186-199
- WECKEL, Ludger / RAMMINGER, Michael (1997):** Dritte-Welt-Gruppen auf der Suche nach Solidarität, Münster 1997
- WECKEL, Ludger (1998):** Um des Lebens willen. Zu einer Theologie des Martyriums aus befreiungstheologischer Sicht, Mainz 1998
- WEHRLE, Paul (1992):** 'Suchet zuerst sein Reich...' (Mt 6,33), in: Biemer, Günter u.a. (Hg.): Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio (FS Oskar Saier), Freiburg / Basel / Wien 1992, 313-327
- WELTKIRCHE (1997):** Japan: Die Realitäten Asiens müssen die Bischofssynode für Asien bestimmen. Offizielle Antwort der japanischen Kirche auf die Lineamenta für die Bischofssynode, in: Weltkirche 17 (1997), 209-216
- WERBICK, Jürgen (1992):** Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen, Düsseldorf 1992
- WERCKMEISTER, Jean (2004):** Warum ist die französische Theologie in Frankreich fast stumm geworden? Armut und Reichtum der Theologie in Frankreich, in: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 34 (2004) Nr. 2, 7f.

- WERNER, Dietrich (1993):** Mission für das Leben – Mission im Kontext. Ökumenische Perspektiven missionarischer Präsenz in der Diskussion des ÖRK 1961-1991. Mit einem Geleitwort von Gerhard Linn / CWME (Ökumenische Studien 3), Rothenburg 1993
- WIEDENHOFER, Siegfried (1991):** Art. Offenbarung, in: Eicher, Peter (Hg.): Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuausgabe, Bd. 4, München 1991, 98-115
- WIEDENHOFER, Siegfried (2001):** Schwäche und Stärke einer Konzentration auf das Wesentliche, in: Müller, Hadwig / Schwab, Norbert / Tzscheetzsch, Werner (Hg.): Sprechende Hoffnung – Werdende Kirche. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2001, 185f.
- WIEDERKEHR, Dietrich (1974):** Selbstbezogene und weltbezogene Mission, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 30 (1974), 81-94
- WOLLBOLD, Andreas (2000a):** Eine Zukunftsregion des deutschen Katholizismus? Katholische Kirche in den neuen Bundesländern, in: Wanke, Joachim (Hg.): Wiedervereinigte Seelsorge. Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland, Leipzig 2000, 54-68
- WOLLBOLD, Andreas (2000b):** Partnerschaft und Ehe als Brückenerfahrungen – Eine Pastoral im nichtchristlichen Umfeld, in: Wanke, Joachim (Hg.): Wiedervereinigte Seelsorge. Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland, Leipzig 2000, 69-83
- WOLLBOLD, Andreas (2004):** Mission vor der eigenen Tür? Eine Synopse missionstheologischer Modelle, in: Sellmann, Matthias (Hg.): Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus (Quaestiones disputatae 206), Freiburg / Basel / Wien 2004, 69-91
- ZEIGER, Ivo (1946):** Kulturwende und katholische Weltauffassung, Frankfurt 1946
- ZEIGER, Ivo (1947/48):** Um die Zukunft der katholischen Kirche in Deutschland, in: Stimmen der Zeit, Bd. 141 (1947/48), 241-252
- ZEIGER, Ivo (1948):** Die religiös-sittliche Lage und die Aufgabe der deutschen Katholiken, in: Deutscher Katholikentag 72 (1948), 24-39

ZEIGER, Ivo (1948/49a): Die religiös-sittliche Lage und die Aufgabe der deutschen Katholiken, in: Herder Korrespondenz 3 (1948/49), 2-7

ZEIGER, Ivo (1948/49b): Katholische Arbeit im öffentlichen Raum. Ein Zwiegespräch, in: Stimmen der Zeit, Bd. 144 (1948/49), 7-15

ZÜND, André (2000): Zur Reform der römischen Kurie. Anregungen aus betriebswirtschaftlicher Sicht, in: Stimmen der Zeit 125 (2000), 306-314

Informationen aus dem Internet: Stand 12.04.2004, 15 Uhr

<http://dbk.de/presse/pm1999/pm1999062303.html>

<http://dbk.de/presse/pm1999/pm1999092301.html>

<http://www.kath.de/bistum/limburg/aktion/texte/papst.htm>

<http://www.kath.de/bistum/limburg/themen/kreuzwo/1999/kreuzfest3.htm>

Missionarisch Kirche sein?

Arnd Bünker

Ungefähr seit der Jahrtausendwende wird in den großen Kirchen in Deutschland neu über Mission nachgedacht. In diesem Zusammenhang kann man einen Paradigmenwechsel in der pastoralen Grundorientierung der Kirchen erwarten. Ein solcher Wechsel geschieht aber immer auch innerhalb längerfristiger Prozesse und lässt sich somit vor einem spezifischen theologischen und kirchlichen Hintergrund kritisch reflektieren. Dieses Anliegen verfolgt die vorliegende Untersuchung auf der Folie wissenssoziologischer Theoriebildung. In dieser erweiterten Neuauflage der Dissertation des Autors wird die Reflexion missionarischer Konzepte um eine vergleichende Stellungnahme zum Schreiben der deutschen Bischöfe „Allen Völkern Sein Heil“ Die Mission der Weltkirche (Bonn 2004) ergänzt. Die Offenheit des Missionsbegriffs für unterschiedliche Konkretionen und Vorstellungen einer „missionarischen Kirche“ und ihrer Praxis der Kommunikation des Evangeliums wird so in ihrer Brisanz deutlich.

ISBN 978-3-8405-0023-7 EUR 29,50

0 2 9 5 0



9 783840 500237