

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Evangelisierung?!

ISSN: 0555-9308

41. Jahrgang, 2021-1

Mission als Paradigma einer sich transformierenden Pastoral

Abstract

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

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

1. Einführung: Mission und Evangelisierung

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Warum doch Mission? Christliche Sendung in veränderter Zeit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Drei Bausteine für ein verändertes Missionsparadigma

a) Christentum als Stil

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

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

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

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

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

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

b) Ökumene „der dritten Art“

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

¹¹ Ebd. 43 (Hervorhebung im Original).

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

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

c) Pastoral des Lernens

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

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

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

¹⁴ Ebd. 25.

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

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

¹⁷ Ebd. 135.

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

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

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

¹⁸ Vgl. ebd. 137.

¹⁹ Zit. nach ebd. 137.

²⁰ Ebd. 138.

²¹ Klaus Hemmerle, Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an?, in: ders., Spielräume Gottes und der Menschen. Beiträge zu Ansatz und Feldern kirchlichen Handelns, Freiburg/Br. 1996, 324–339, hier 329.

5. Diaspora als Modell zukünftigen Kircheseins

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

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

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

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

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

²⁴ Ebd. 410.

²⁵ Ebd. 422.

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

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

²⁶ Karl Rahner, Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt, in: Ders., Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck³1961, 13–47, hier 42.

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

²⁸ Ebd. 433.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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