

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Evangelisierung?!

ISSN: 0555-9308

41. Jahrgang, 2021-1

Evangelisierung und Identität Eine systematische Reflexion auf den Begriff der Evangelisierung

1. Identität als ekklesiales Problem

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

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

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

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

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

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

2. Die dogmatische Rekonstruktion des materialen Identitätsgrundes der Kirche

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

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

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

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

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

3. Geschichte und Geschichten: Einheit in Vielfalt erzählen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Evangelisierung als praktischer Aufbruch formalistischer Identitätskonstruktionen

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

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

¹⁰ Ebd.

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

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

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

PD Dr. Aaron Langenfeld

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

Driverstraße 22

D-49377 Vechta

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

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

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

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