

Mission vor der eigenen Tür? Eine Synopse missionstheologischer Modelle

Von Andreas Wollbold

1. „Zeit zur Aussaat“ – Evangelisierung als neue Mitte der Pastoral?

1.1. Ein Thema ist da: Mission in ehemals christlichen Ländern

In Mexiko kam ich mit einem Seminaristen ins Gespräch, der einer kleinen einheimischen Missionsgesellschaft angehörte. Aber was bedeutet „misionero“ im Namen, wollte ich wissen. „Betreiben Sie denn eigentliche Mission, oder ist das mehr ein allgemeiner Name?“ Nein, wirkliche Mission, natürlich! Zur Bestätigung gab er Häuser in „richtigen“ Missionsländern an. Wie selbstverständlich zählte er dazu auch eine Niederlassung in Rom. Die Ewige Stadt, ein Missionsgebiet? Die Diözese der Apostelfürsten Heidenland? Tatsächlich hat der jüngste Pastoralplan des Bistums Rom zu einer beständigen Mission in der Stadt Petri und Pauli aufgerufen.¹ Mission müsse angesichts der Säkularisierung zur Grunddimension allen pastoralen Handelns werden. So hatten ehrenamtliche Helferinnen und Helfer versucht, im Großen Jubiläumsjahr 2000 alle Haushalte Roms zu besuchen, das Markusevangelium zu überreichen und ein Gespräch zu beginnen. Auch der Ständige Rat der Italienischen Bischofskonferenz (CEI) hat schon 1998 in einem ausführlichen Hirtenbrief das missionarische Anliegen in den Mittelpunkt seiner Bemühungen gestellt: „Die Liebe Christi drängt uns. Brief des Ständigen Bischofsrates an die christlichen Gemeinden für einen erneuerten missionarischen Einsatz“.² Dieses Anliegen ist in wenn auch etwas allgemeinerer Form ebenfalls in die pastoralen Leitlinien eingegangen: „Mitteilung des Evangeliums in einer sich ändernden

¹ *Diocesi di Roma*, Ripartire da Cristo per la missione permanente nella città. Programma pastorale della Diocesi di Roma per il triennio 2001–2004. Quelle: www2.chiesacattolica.it/ci/diocesi/id_169/sitofp/statico/program03.htm (abgerufen: Dezember 2002).

² „L'amore di Cristo ci sospinge. Lettera del Consiglio Episcopale Permanente alle comunità cristiane per un rinnovato impegno missionario.“ Quelle: www.chiesacattolica.it (abgerufen: Dezember 2002).

den Welt“.³ Es versteht sich als Antwort der italienischen Ortskirchen auf den Aufruf des päpstlichen Schreibens zum 21. Jahrhundert „*Novo millennio ineunte*“: „Jetzt müssen wir nach vorn blicken, ‚hinausfahren auf den See‘, getreu dem Wort Christi: *Duc in altum!* Was wir in diesem Jahr getan haben, darf nicht als Rechtfertigung für ein Gefühl der Selbstzufriedenheit dienen. Noch weniger darf es uns dazu verleiten, die Hände in den Schoß zu legen. Im Gegenteil: Die Erfahrungen, die wir machen durften, sollen *in uns einen neuen Dynamismus wecken*, indem sie uns dazu anspornen, den erlebten Enthusiasmus in konkrete Initiativen einzubringen. Jesus selbst mahnt uns: ‚Keiner, der die Hand an den Pflug legt und nochmals zurückblickt, taugt für das Reich Gottes‘ (Lk 9,62). Wenn es um das Himmelreich geht, ist keine Zeit dafür, zurückzublicken und noch weniger sich in Faulheit zu betten. Vieles wartet auf uns, und deshalb müssen wir anfangen, ein wirksames seelsorgliches Programm für die Zeit nach dem Jubiläum aufzubauen.“⁴

Viele Bischöfe und Bischofskonferenzen haben sich das missionarische Anliegen schon vor Jahren zu eigen gemacht. Darunter ist vor allem der viel beachtete Brief der französischen Bischöfe von 1996 zu nennen, der am Ende eines breiten Konsultationsprozesses steht, „*Proposer la foi dans la société actuelle*“.⁵ Denn schon

³ *Conferenza Episcopale Italiana*, *Comunicare il vangelo in un mondo che cambia*. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il primo decennio del 2000. Testo integrale del Documento Ufficiale, Casale Monferrato: Ed. Piemme ²2001. Vgl. *Luciano Comini*, *La chiesa italiana nel solco della storia. Il rapporto chiesa-mondo e l'inculturazione nei documenti della Conferenza Episcopale Italiana (1966–1999)*, Cellesno: La Piccola Editrice 2000.

⁴ Apostolisches Schreiben „*Novo millennio ineunte*“ Seiner Heiligkeit Papst *Johannes Paul II.* an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und an die Gläubigen zum Abschluss des Großen Jubiläums des Jahres 2000 (6. Januar 2001) (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 150). Hg. vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 2001, Nr. 15.

⁵ Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs (11. Juni 2000) (= Stimmen der Weltkirche 37). Hg. vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 2000. Um die Übersetzung des Titelwortes „*proposer*“ hat man sich lange bemüht, nachdem der Brief zuvor meist mit „Den Glauben vorschlagen“ wiedergegeben wurde. Schließlich wurde aber das weitere „*anbieten*“ gewählt, das dem bedeutungsreichen französischen Wort eher entspricht, aber leider auch eine gewisse Unverbindlichkeit von Angebot und Nachfrage assoziiert. – Aus der Frankophonie ist auch das kanadische Dokument zu nennen: *Assemblée des évêques du Québec*, *Annoncer l'évangile dans la culture actuelle au Québec*, Québec 1999; die US-amerikanische Bischofskonferenz legte bereits 1992 Leitlinien zur Evangelisierung vor: *Go and Make Disciples: A Plan and Strategy for Catholic Evangelization in the United States* (November 1992). Zu den europäischen Entwicklungen vgl. *Hartmut Heidenreich*, *Evangelisierung in Europa*, in: PTI 1 (1988) 25–39.

seit der Nachkriegszeit schaute man in vielen Ländern auf Frankreich, wo die Säkularisierung damals am weitesten fortgeschritten war, um dort zukunftsweisende pastorale Modelle zu erkunden. Für die letzte Dekade des 20. Jahrhunderts kann nun ebenso dieser Brief als richtungsweisende Zeitansage weit über die „älteste Tochter der Kirche“ hinaus gelten.

So macht also inzwischen bei einem umfassenden Pastoralplan auch in traditionell christlichen Gegenden wie in Italien das missionarische Anliegen ein Herzstück aus. Doch diese Prägung ist spätestens seit dem II. Vatikanischen Konzil vielerorts auszumachen. Damals wurde die wichtige Erkenntnis Gemeingut, dass die Verbreitung des Evangeliums kein isoliertes Tun einzelner Missionare darstellt, sondern ein eminent kirchliches, ja kirchenbegründendes Handeln darstellt: „Die ganze Kirche ist missionarisch, und das Werk der Evangelisierung ist eine Grundpflicht des Gottesvolkes“ (Ad Gentes 35, vgl. Ad Gentes 1, Dignitatis Humanae 13 und Lumen Gentium 5). In der Mission verdichtet sich nämlich die Sendung der Kirche, ohne sie würde sie aufhören, in Wahrheit Kirche Jesu Christi und Zeichen und Werkzeug des Heils zu sein. Diese Einsicht wurde vor allem im einflussreichen Schreiben „Evangelii nuntiandi“ Papst Pauls VI. von 1975 entfaltet: „Die ganze Kirche ist Trägerin der Evangelisierung, wie Wir sagten. Das bedeutet, daß die Kirche sich für die ganze Welt und jeden Teil der Welt, wo sie sich befindet, an den Auftrag gebunden fühlt, das Evangelium zu verbreiten.“⁶

In Deutschland rief das Wort der deutschen Bischöfe, „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein“⁷ aus dem Jahr 2000 eine breite Resonanz hervor. Offensichtlich war mit dieser entschiedenen

⁶ Apostolisches Schreiben *Papst Pauls VI. ‚Evangelii nuntiandi‘* an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute (8. Dezember 1975) (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2). Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1975, Nr. 60.

⁷ „Zeit zur Aussaat.“ *Missionarisch Kirche sein* (26. November 2000) (= Die deutschen Bischöfe 68). Hg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000. Vgl. *Manfred Entrich/Joachim Wanke (Hg.)*, In fremder Welt zu Hause. Anstöße für eine neue Pastoral, Stuttgart 2001. Die neue missionarische Aufgabe wirkt auch ökumenisch anregend: Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene. Ein Verständigungsprozeß über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland. Hg. von *EMW, ACK und missio*, Hamburg 1999; Gemeinsam zum Glauben einladen. Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene. Ein Impulsheft für Gemeinden und ökumenische Gesprächs- und Arbeitskreise. Hg. von der *Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland*. Ökumenische Centrale, Frankfurt am Main, Frankfurt a. M. 1999. Zu den Hintergründen vgl. auch *Alexander Foitzik*, Mut zur Mission, in: *HerKorr* (2000) 271–273; *ders.*, Bekannter Glaube, in: *HerKorr* (2000) 433–435.

und gleichzeitig umsichtigen Zeitanlage ein Nerv getroffen. Pfarrgemeinderäte, Ordensleitungen und Seelsorgeämter, Schulseelsorger und Verantwortliche in neuen geistlichen Bewegungen, Berufsverbände von Pastoral- und Gemeindeferenten und Priestertage, Pastoralzeitschriften und Internet-Publikationen konnten sich mehrheitlich im Bild von der Aussaat des Evangeliums wiederfinden: „Ein Sämann ging aufs Feld, um zu säen“ (Mk 4,3). Sicher verband sich damit bei vielen die Hoffnung, sich nach Zeiten der Selbstbeschäftigung, der pastoralen Routine und der Dominanz bloßer Verwaltung, auch der Ernüchterung mit der Gemeindeftheologie einer lohnenden Aufgabe zuwenden zu können: entschlossen auf Menschen außerhalb von Kirche und Glauben zuzutreten und ihnen etwas von der Kraft des Evangeliums nahe zu bringen. Das Bild vom Sämann ist stark: Die Hand greift in den Saatbeutel, und geübt, kraftvoll, doch ohne Anstrengung wirft sie die Körner über die Erde. Großzügig und ohne ängstliche Sorge, was daraus wird, fällt der Wurf auf Wege, auf felsigen Boden und in die Dornen, aber stets doch auch auf guten Boden – das Wunder reicher Frucht beginnt. Dieses Bild motiviert, auch ohne trotziges Durchhalteparolen: Christen können großzügig sein, sie können etwas geben, sie dürfen hier und dort auf guten Boden vertrauen. Sie brauchen keine Kleinkrämer zu sein. Christen haben das Zeug zu diesem großen Wurf.

1.2. Gründe für die Hinwendung zum missionarischen Anliegen

All diese amtlichen Dokumente blieben bloße Papiere, wenn ihnen nicht tatsächliche Entwicklungen zu Grunde liegen würden. In der Tat gibt es aber eine Reihe von Gründen, die das zumindest in Europa verloren geglaubte Thema Mission seit einigen Jahren ganz vorne auf die Agenda gehoben haben. Die wichtigsten davon lassen sich mit vier Stichworten benennen.

a) Säkularisierungsschub: Die 80er und 90er Jahre waren in Westeuropa religiös durch eine Doppelbewegung gekennzeichnet. Ihre eine Seite ist das neue Interesse an spiritueller Weisheit und Erfahrung, meist sehr subjektiv und immer weniger bekenntnis- und kirchengebunden. Es fand in der praktischen Theologie, vor allem der Religionspädagogik, und in der Spiritualität eine breite Resonanz. Die Annahme einer boomenden Religiosität, die christliche Zeitanalytiker daraus machen wollten, dürfte allerdings weit überzogen sein. Vielmehr spielt für die Mehrzahl der Menschen in den

meisten Bereichen ihres Lebens Religion, ganz zu schweigen ein christlicher Glaube, keine oder fast keine handlungsleitende Rolle mehr. Im Zuge einer allgemeinen Ästhetisierung des Lebens werden aber Erfahrungen einer Grenzüberschreitung attraktiv, und dies fördert ein neues Interesse an religiöser Symbolisierung, sei es durch Riten (durchaus auch im Rahmen kirchlicher Sakramente) oder sei es durch neureligiöse oder nichtchristliche Lehren und Praktiken. So herrscht inzwischen nicht mehr so sehr die harte Konfrontation zwischen kirchlichem Christentum und einem Überzeugungs-Atheismus vor als vielmehr eine Religion ohne ein Du Gottes. Auch ohne eine latent moralisierende Abwertung solcher Haltungen lässt sich mit Klaus-Peter Jörns aus seiner empirischen Erhebung der Trend für Deutschland feststellen: „Je jünger die Menschen, desto niedriger ist der Anteil der Christen und desto höher der Anteil der Religionslosen.“⁸ Dabei verstehen sich allerdings nur etwa die Hälfte der Religionslosen (aber auch 10 % der befragten Christen!) als Atheisten. „Aber eine Hälfte der Religionslosen glaubt demnach in irgendeiner Form.“⁹ Diese Form hat sich aber bei den meisten deutlich von einem personalen Gottesbild entfernt. „Dem entspricht, daß nur 10 % von ihnen im Gebet zu Gott oder überirdischen Wesen oder Mächten Kontakt aufnehmen. Ein persönliches Gespräch mit einem solchen Gegenüber führen gar nur 7 %. Eher kommt es vor, daß in der Natur (14 %), durch Meditation (10 %) oder in Träumen und Visionen (13 %) Kontakt gesucht wird. Aber 28 % sagen klar, daß sie keinerlei Kontakt haben, und weitere 40 % geben keine Antwort.“¹⁰

Denn der Bruch mit dem christlichen Erbe¹¹ in Westeuropa ist die andere Seite dieser Bewegung. Er hat sich in den beiden letzten Jahrzehnten in der Breite der Bevölkerung vollzogen. Fraglos hat zudem das Ende des Eisernen Vorhangs 1989 und die deutsche Wiedervereinigung 1990 die Anliegen der Kirchen in den ehemals kommunistischen Teilen Europas vom Rand der Aufmerksamkeit

⁸ Klaus-Peter Jörns, Vergleichende Beobachtungen zu Menschen ohne Religionszugehörigkeit, in: ders./Carsten Großholz (Hg.), Was die Menschen wirklich glauben. Die soziale Gestalt des Glaubens – Analysen einer Umfrage, Gütersloh 1998, 105–126, hier 114. So kann er zusammenfassend feststellen, „daß die Religionslosen keine innere Beziehung zum christlichen Glauben in seiner traditionellen Ausprägung haben“ (ebd. 118).

⁹ Ebd. 113.

¹⁰ Ebd. 119.

¹¹ „Erbe“ sei hier sehr bewusst verwendet, meint es doch einen kulturellen Gestus, der die Vergangenheit in ihrer Besonderheit als maßgeblich für das Heute anerkennt, vgl. Alain Finkielkraut, L'ingratitude. Conversation sur notre temps, Paris 1999, bes. 133–169.

in die Mitte geholt. Für Gesamtdeutschland bedeutet dies die schlichte Einsicht, dass erstmals seit Jahrhunderten sich nicht nur kleine Zentren in den Großstädten oder in intellektuellen Eliten, sondern breite Landstriche nicht mehr als christlich verstehen.¹² So muss es deutlich ausgesprochen werden: Europa ist inzwischen in seiner Kultur, seinem öffentlichen Bewusstsein und seinen handlungsleitenden Prinzipien kein christlicher Kontinent mehr. Damit kehrt die missionarische Bewegung notwendig nach Hause in traditionell christliche Länder zurück, nachdem sie im 19. Jahrhundert so überwältigend zur „*missio ad gentes*“ gedrängt hat. Mission wird wieder zu einer Überlebensfrage der Kirchen, und dies nicht nur aus Gründen des Selbsterhalts, sondern auch um der eigenen Sendung zu allen Menschen willen. Allerdings wird man aus gutem Grund die Erstverkündigung an Nicht-Christen in nicht-christlicher Kultur von der missionarischen Öffnung auf Nicht-Christen in Ländern mit christlicher Tradition unterscheiden. So sehr beide sich berühren, sollte man sie doch in Situation, Begriff und Pastoralkonzept nicht miteinander identifizieren.

Weltkirchlich brach das missionarische Thema übrigens gerade in den katholischen Stammländern wieder auf, vor allem in Lateinamerika. Dort zeigte sich nämlich, dass die selbstverständliche Bindung des Volkes an die katholische Kirche zugunsten von kleinen protestantischen Gemeinschaften schwand.¹³

b) Theologische Identitätsreflexionen: Mission ist aber keine bloße Notmaßnahme, sondern sie gehört zur Identität der Kirche. Wenn man das 20. Jahrhundert als das Jahrhundert der Ekklesiologie bezeichnen darf, dann besonders wegen der Neuentdeckung einer doppelten Beziehung der Kirche zu ihrem Ursprung in Christus und zu ihrer Sendung in die Welt. Beim Ursprung in Christus hat der Dialog mit den Kirchen der Reformation (Kirche als „*creatura Verbi*“ und Herrschaft Christi über seine Kirche) und der Orthodoxie (Kirche als im Heiligen Geist entstehender Heilsraum) auch in der römisch-katholischen Theologie das Bewusstsein gestärkt, Kirche nicht bloß als in sich stehende „*societas perfecta*“ zu verstehen.¹⁴ Dies begründete den Wunsch nach einer „*ecclesia*

¹² Vgl. *Miklos Tomka/Paul M. Zulehner*, Religion in den Reformländern Ost- (Mittel-) Europas, Ostfildern 1999.

¹³ Vgl. *John F. Talbot*, Tensions of a New Evangelization, in: *America* (April 20, 1991) 446f.

¹⁴ Recht verstanden hatte diese ekklesiologische Leitformel zur Abgrenzung von den Ansprüchen des Nationalstaates im 19. Jahrhundert allerdings gerade die Aufgabe, die Freiheit der Kirche und ihren evangelisierenden Dienst an der Welt zu sichern

semper reformanda“ theologisch, insofern nun deutlicher neben die objektiv-sakramentale Heiligkeit der Kirche die Bemühungen um eine Reinigung, Verlebendigung und Heiligung aller kirchlichen Vollzüge treten mussten. Das ist der Sinn der Communio-Ekklesiologie, die auf dem II. Vatikanum neben die den objektiven Charakter der Kirche betonende juristische Ekklesiologie trat und eher auf den im Geist auf die Gemeinschaft der Gläubigen zutretenden und sie verwandelnden Herrn blickt.¹⁵ Provokativ hat Papst Johannes Paul II. deshalb mit Blick auf das V. Kapitel von „Lumen Gentium“, das der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit gewidmet ist, eine Pastoral der Heiligkeit gefordert: „Die Perspektive, in die der pastorale Weg eingebettet ist, heißt Heiligkeit.“¹⁶

Die erneuerte Beziehung zu Christus öffnete gleichzeitig den Blick auf die Beziehung zur Welt. Mehr noch als mystischer Leib Christi oder gar als fortlebender Christus in einer Art verlängerter Inkarnation versteht das letzte Konzil das Volk Gottes als die Gemeinschaft, der die Heilssendung Christi für alle Menschen anvertraut ist, ohne beides als ausschließenden Gegensatz zu verstehen. Dialog mit allen Menschen ebenso wie Zeugnis für sie rückten damit ins Zentrum aller Pastoral.

c) Dynamiken im evangelischen Raum: Diese theologische Wiederentdeckung der Mission im eigenen Land besitzt gerade im evangelischen Raum bereits eine starke Tradition. So begründete der Theologische Ausschuss der Evangelischen Kirche der Union 1981 in Auseinandersetzung mit der Barmer Theologischen Erklärung Kirche aus der Sendung Jesu in die Welt: „Die Kirche ist im

und sich die Aufgaben nicht nur aus den Erfordernissen des weltlichen Gemeinwesens zuschreiben zu lassen, wie ja auch tatsächlich diese Epoche der Kirchengeschichte die bislang größten Missionsanstrengungen hervorgebracht hat.

¹⁵ Vgl. *Antonio Acerbi*, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella ‚Lumen Gentium‘*, Bologna 1975; *Hermann Josef Pottmeyer*, *Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte*, in: *TThZ* 92 (1983), 272–283; *ders.*, *Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt. Auswege aus einer christomonistischen Ekklesiologie*, in: *PThI* 5 (1988) 253–284. *Der Wechsel von einer dominanten Leib-Christi-Ekklesiologie zu der vom Volk Gottes beinhaltet ebenfalls die Einsicht, „daß man Kirche nicht von einer mystischen Idee her konstruieren kann, weil auf diese Weise ihre Sichtbarkeit nicht zu bewältigen ist“ (Joseph Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1970, 95).*

¹⁶ *Novo millennio ineunte*, a.a.O., (Anm. 4), Nr. 30. Vgl. ebd. Nr. 6 zum Sinn des Schuldbekennnisses vom 1. Fastensonntag des Jahres 2000: „Diese ‚Reinigung des Gedächtnisses‘ hat unsere Schritte auf dem Weg in die Zukunft gestärkt, indem sie uns zugleich demütiger und wachsamer macht in unserem Festhalten am Evangelium.“

umfassenden Sinn der Teilnahme an der Sendung Jesu Christi missionarische Gemeinde. Sie ist es also auch im gemeinsamen Leben und im Aufbau der Gemeinde, in Seelsorge und Diakonie, in ihren öffentlichen Äußerungen und in der politischen Ethik. Zugleich aber ist sie die missionarische Gemeinde im Sinne des besonderen Auftrages, ‚die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk‘ (Barmen VI). Dieser Auftrag kann so verschiedene Gestalten haben wie Evangelisation und gottesdienstliche Verkündigung, kirchlicher Unterricht und Bildungsarbeit, publizistisches Wirken und persönliches Zeugnis.¹⁷

Auch praktisch-theologisch haben die deutschsprachigen evangelischen Kirchen angesichts der meist stärker als bei den Katholiken fortgeschrittenen Säkularisation schon früh eine Vielzahl von Ideen entwickelt, Menschen zu erreichen, die sich von den Gemeinden und dem Glauben entfernt hatten und dabei eine große Kreativität bewiesen: eher traditioneller z. B. die Großstadtseelsorge seit dem beginnenden 20. Jahrhundert¹⁸, die „Volkskirchenbewegung“, Ämter für die Volksmission, Dorfmission, Bibelwochen und die Konzepte eines missionarischen Gemeindeaufbaus¹⁹, die Ladenkirche Ernst Langes und aus den letzten 20 Jahren Modelle nach dem Schlüsselereignis des „missionarischen Jahres 1980“, Initiativen wie „neu anfangen“ (in Gera im Jahr 2001 gemeinsam mit der katholischen Kirche durchgeführt), „Brücken bauen“, das ökumenische Jahr mit der Bibel 1992, das 2003 erneuert werden soll, die Kampagne Pro Christ '93, '95 und '97, Glaubenskurse, ökumenische Gemeinde-Erneuerung, die „Thomas-Messen“ für Zweifler, die Willow Creek Community Church für Distanzierte, Evangelisationswochen und Gebietsmission ebenso wie die stärkere Betonung der evangelisierenden Kraft der bestehenden Parochialgemeinden.²⁰

¹⁷ Alfred Burgsmüller (Hg.), Kirche als „Gemeinde von Brüdern“ (Barmen III). Bd. 2: Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Gütersloh 1981. ²¹1984, 49, zit. nach Evangelisation und Mission. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz (= Veröffentlichungen aus der Arnoldshainer Konferenz), Neukirchen-Vluyn 1999, 37. Eine Abwandlung dieses missionarischen Selbstverständnisses findet sich dort, wo die Kirche als „Geschöpf des zum Glauben rufenden Wortes“ verstanden wird, somit der Empfang und das Ausrichten des Wortes zum Grundakt der Kirche werden, wie die Studie der Leuenberger Kirchengemeinschaft sagt (ebd. 37f.). Vgl. ähnlich auch den programmatischen Beitrag von Eberhard Jüngel, Der missionarische Auftrag der Kirche an der Schwelle des 3. Jahrtausends, in: *idea* Dokumentation 18/99, 20–31.

¹⁸ Heinrich Swoboda, Großstadtseelsorge, Regensburg-Rom-New York-Cincinnati 2 1911.

¹⁹ Evangelisation und Mission, a.a.O., (Anm. 17), 35.

²⁰ Ebd., 77–108.

Zweifellos hat der enorme missionarische Elan evangelischer Kirchen und Gemeinden in den USA nicht unwesentlich zu dieser Kreativität beigetragen. Paradigmatisch dafür ist die „Church Growth“-Bewegung. In manchen US-amerikanischen Gottesdiensträumen hängt vorne ein Schild mit Zahlen. Das sind nicht die Nummern im Gesangbuch, sondern die Zahlen der Gottesdienstbesucher der letzten Zeit. Dahinter steht das Programm des „Kirchenwachstums“, das davon ausgeht, dass Gemeinden ihrem Wesen nach stets wachsen, und zwar extensiv nach Zahlen ihrer Mitglieder wie intensiv nach der Qualität ihres Christseins.²¹ In diesem Zusammenhang ist auch der Einfluss der evangelikalen Strömungen und auch der charismatischen Bewegungen in der Kirche zu nennen, dem auf katholischer Seite noch die neuen geistlichen Bewegungen zur Seite treten, die das Anliegen, Glauben zu wecken und zu vertiefen, meist in den Mittelpunkt ihres Wirkens stellen.

d) Das Konzept der „Nuova evangelizzazione“ bei Johannes Paul II: Schließlich ist auch das beharrliche Insistieren von Papst *Johannes Paul II.* auf der „neuen Evangelisierung“ besonders in Europa zu erwähnen, wie es zum ersten Mal aus einer Ansprache vor dem VI. Symposium der Europäischen Bischöfe am 11. Oktober 1985 hervorgeht.²² Der Begriff hat in den Ländern deutscher Sprache allerdings häufig eine vorsichtig distanzierte Aufnahme gefunden, diesmal wohl nicht aus teutonischer Papstscheu, sondern einfach aufgrund eines Übersetzungsfehlers. „Nuova evangelizzazione“ meint in der Vorstellung des Papstes und römischer Dokumente nicht einfach die Rechristianisierung, vielleicht gar verbunden mit einem neuen katholischen Integralismus, mit der Ablehnung der Werte der Französischen Revolution und mit vatikanischen Herrschaftsansprüchen – man erinnert sich umgekehrt an den Streit in Italien um die Aussagen Kardinal Ratzingers von 1984 zu einer „ristaurazione“, die sofort chiffreartig mit dem politischen Programm einer Rückkehr in *ancien régime* verbunden wurden.²³ Sie zielt vielmehr die spezifische Situation an, in Gegenden mit langer christlicher Geschichte und Kultur und einer großen Zahl von Getauften, die aber von der Botschaft des Evangeliums noch

²¹ Vgl. dazu *Michael Herbst*, Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche (= Arbeiten zur Theologie 76), Stuttgart ³1993, 253–268.

²² Vgl. die hilfreiche Zusammenstellung von Dokumenten bei [www.gsi/donpaolo/ita/Nuova Wv/Document](http://www.gsi/donpaolo/ita/Nuova%20Wv/Document) (abgerufen: Dezember 2002).

²³ Vgl. *Joseph Kardinal Ratzinger*, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München 1984, 35–37.

kaum berührt sind. Hier ist ein erneutes Zurückkommen auf den Anfang und Kern der Heilsbotschaft in Jesus Christus notwendig. So meint sie die Erstverkündigung für die „sehr vielen, die zwar getauft sind, aber gänzlich außerhalb des christlichen Lebensraumes stehen, dann für einfache Menschen, die zwar einen gewissen Glauben haben, seine Grundlagen aber kaum kennen, ferner für Intellektuelle, die das Bedürfnis spüren, Jesus Christus in einem ganz anderen Licht kennenzulernen als bei der Unterweisung in ihrer Kinderzeit, und schließlich für viele andere“, wie schon Papst Paul VI. umriss.²⁴ Sie ist „neu in ihrem Eifer, ihren Methoden und ihren Ausdrucksformen“.²⁵

1.3. Evangelisierung, neue Evangelisierung und Mission – die Bedeutung der Begriffe

Für die Begrifflichkeit klärend ist darum die Anregung des „Instrumentum laboris“ der Zweiten Europa-Sondersynode: „Dabei wird empfohlen, die Wortformulierung zu überdenken, um zu sehen, ob nicht die Bezeichnung ‚neue Evangelisierung‘ geeigneter sei als ‚Neuevangelisierung‘, um herauszustellen, daß es nicht um die Verkündigung eines neuen Evangeliums gehe, sondern darum, den einzelnen Generationen das immerwährende Evangelium Jesu Christi, der lebt in seiner Kirche, in einem neuen Kontext, mit neuer Kraft und neuen Methoden und Mitteln anzubieten in der Überzeugung: ‚Jesus Christus ist derselbe gestern, heute und in Ewigkeit‘ (Hebr 13,8).“²⁶ Daneben wird man das Wort Mission im engeren Sinn wohl am besten weiterhin für die „missio ad gentes“, also für Zeugnis und Verkündigung gegenüber Ungetauften, verwenden. So ist es sinnvoll, mit der Enzyklika „Redemptoris Missio“ drei Situationen der Evangelisierung zu unterscheiden²⁷:

a) Die „missio ad gentes“ „an Völker, Menschengruppen, sozio-

²⁴ Evangelii nuntiandi, a.a.O., (Anm. 6), Nr. 52.

²⁵ Ansprache Papst Johannes Pauls II. an die Bischöfe der CELAM vom 9. März 1983, III (Insegnamenti di Giovanni Paolo VI, I [1983–gennaio-giugno], Rom 1983, 583).

²⁶ Bischofssynode. Zweite Sondersammlung für Europa. Jesus Christus, der lebt in seiner Kirche, Quelle der Hoffnung für Europa. Instrumentum laboris (1999) (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 138). Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1999, Nr. 52.

²⁷ Vgl. Enzyklika „Redemptoris Missio“ Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages (7. Dezember 1990) (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100). Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1990, Nr. 33.

kulturelle Zusammenhänge, in denen Christus und sein Evangelium nicht bekannt sind oder in denen es an genügend reifen christlichen Gemeinden fehlt, um den Glauben in ihrer eigenen Umgebung Fuß fassen zu lassen oder anderen Menschengruppen zu verkünden.“

b) „Die Seelsorgstätigkeit der Kirche“ in gut ausgebildeten und in Glaube, Leben und Zeugnis lebendigen Gemeinden.

c) „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‘.“

Damit wären übrigens auch die Aufgaben einer neuen Evangelisierung in den westdeutschen Ländern bei aller Gemeinsamkeit von einigen Problemen doch auch klar zu unterscheiden von der missionarischen Pastoral in den stark entchristlichten Gebieten in der ehemaligen DDR. Die Pastoral mit Getauften und die mit Ungetauften können zwar viel voneinander lernen, aber wer sie miteinander vermischt, wird sich in einer situations- und zielunsicheren Handlungsweise aufreiben. Die gesamte Sendung der Kirche, also vor allem Mission, neue Evangelisierung, Katechese, Gottesdienst, Diakonie und Gemeindeaufbau, kann man schließlich sinnvoll mit dem umfassenden Begriff Evangelisierung beschreiben, insofern er die „innere Umwandlung“ des „persönlichen und kollektiven Bewusstseins der Menschen, der Tätigkeit, in der sie sich engagieren, ihres konkreten Lebens und jeweiligen Milieus“ mit der Kraft der Botschaft vom Reich Gottes meint.²⁸

²⁸ Vgl. *Evangelii nuntiandi*, a.a.O. (Anm. 6), Nr. 18. Ähnlich auch: Nachsynodales Schreiben „Christifideles Laici“ von Papst *Johannes Paul II.* über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt (30. Dezember 1988) (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 87). Hg. vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 1988, Nr. 33: „Die Sendung der Kirche kristallisiert und entfaltet sich in der Evangelisierung. (...) Durch die Evangelisierung baut die Kirche sich auf und festigt sich als Gemeinschaft des Glaubens: Präziser gesagt, als Gemeinschaft eines durch die Bejahung des Wortes Gottes bezeugten, in den Sakramenten gefeierten und in der Liebe gelebten Glaubens, der Seele der christlichen moralischen Existenz wird.“ Vgl. auch ebd. Nr. 34 die eindringliche Beschreibung der religiösen Gegenwartssituation in ihrer Unterschiedlichkeit, die als wichtigste pastorale Forderung die der eigenen Bekehrung und Erneuerung beinhaltet: „Es ist mit Sicherheit notwendig, überall die christliche Substanz der menschlichen Gesellschaft zu erneuern. Voraussetzung dafür ist aber die Erneuerung der christlichen Substanz der Gemeinden, die in diesen Ländern und Nationen leben.“

Aber all das sind Worte, Programme, vielleicht gar Beschwörungen. Entsprechen ihnen auch Wirklichkeiten? „Wenn man heute – wie weitgehend zugegeben wird – eine gewisse übereinstimmende Meinung darüber antrifft, daß die Neuevangelisierung eine *vorrangige Verpflichtung im Leben und Wirken der Kirche* sei, muß man feststellen, daß sich das alles auf eine ständige verbale Wiederholung im Reden und Denken zu beschränken scheint, dem die Wirklichkeit nicht entspricht. Deshalb ist noch ein weiter Weg zurückzulegen bis zu dem Ziel, der Neuevangelisierung tatsächlich den ersten Platz in der ganzen pastoralen Tätigkeit der Kirche einzuräumen.“²⁹ Missionarische Pastoral ist ein hartes Brot, und es wird seltsamerweise auch dadurch nicht weicher, dass man es ständig im Mund führt. Neben vielen soziokulturellen Hindernissen in einer säkularisierten, jeden religiösen Geltungsanspruch auf Distanz haltenden Kultur sind auch kirchliche Lasten zu nennen, wie die europäischen Bischöfe selbst einräumen: „Es gibt auch manche kirchliche Situationen, die gleichfalls die Evangelisierung erschweren. Darunter werden von vielen Seiten genannt: die Überalterung der in der Evangelisierung tätigen Personen, die Unwirksamkeit so vieler religiöser sprachlicher Ausdrucksweisen und die mangelnde Bewährtheit in der Ausübung der Autorität. Besonders in den Kirchen und Gemeinschaften Westeuropas bietet die Überalterung des Klerus, der Angehörigen der Institute des geweihten Lebens und der im Pfarrleben aktiven Laien ein ziemlich veraltetes und wenig dynamisches Bild der Kirche, wodurch der Zufluß von Berufungen behindert und eine kreative Evangelisierungsarbeit erschwert werden.“³⁰ So ist zunächst nach der Wirklichkeit missionarischer Pastoral zu fragen. Sie ist keineswegs vollkommen neu, sondern brach im Lauf der Jahrhunderte immer wieder auf. Fünf Modelle einer missionarischen Pastoral lassen sich unterscheiden, mit deren Hilfe sich Kriterien für eine zukunftsfähige missionarischen Pastoral formulieren ließen.

²⁹ Bischofssynode. Zweite Sonderversammlung für Europa, a.a.O., (Anm. 26), Nr. 52.

³⁰ Ebd. Nr. 56. Diesem Klartext bleibt nur hinzuzufügen, dass das Problem auch nicht allein durch flotte Kapläne mit 12-saitiger Gitarre behoben wird ...

2. Fünf Modelle einer missionarischen Pastoral

„Ich gestehe, daß ich viel für die Propagierung der Kirche in den Ländern der Ungläubigen übrig habe, aus der Auffassung heraus, daß Gott die Kirche hier nach und nach zugrunde gehen läßt, und dies unseres sittlichen Tiefstandes und der neuen Lehren wegen, die mehr und mehr anwachsen. Nach dem allgemeinen Stand der Dinge wird in hundert Jahren nichts oder nur noch wenig von ihr übrigbleiben.“³¹ Diese pessimistische Zeitanalyse stammt vom Apostel der Nächstenliebe, Vinzenz von Paul, aus dem Jahr 1646. Man könnte sie das „Nordafrika-Syndrom“ nennen, wie es häufig auch gegenwärtig mahnend angebracht wird. Danach gibt es keine Bestandsgarantie für die Kirche in wenn auch noch so großen und bedeutenden Regionen der Welt – in der Alten Kirche für das Nordafrika eines Cyprian und Augustinus ebenso wie heute für Westeuropa. Europa kann entchristlicht werden, wenn es denn überhaupt je in der Breite der Bevölkerung wirklich evangelisiert und nicht nur sakramentalisiert (besser: rituell eingegliedert) war.³² Aber die Reaktion muss nicht in Resignation bestehen. Vielmehr hat es Mission im entchristlichten Europa mit wechselndem Erfolg auch in früheren Jahrhunderten gegeben. Ja, es scheint, als dränge sich diese Idee in regelmäßigen Schüben der Pastoral auf und entwickle sich dann rasch zu ihrem Leitgedanken. Zuletzt war sie um 1900 infolge der Verstädterung und der Auflösung eines agrarisch-ständischen Christentums aufgekommen und hatte ihren Höhepunkt ausgehend vom Frankreich der Nachkriegszeit erreicht. Ein Fanal war damals das Buch von Godin und Daniel „Frankreich, Missionsland“³³, dem für Deutschland der viel zitierte Aufruf des Jesuiten Ivo Zeiger auf dem Mainzer Katholikentag von 1948 gefolgt war, Deutschland als Missionsland zu begreifen. Oft vergessen ist heute, dass daraufhin die 50er Jahre eine breit angelegte „missionarische Bewegung“ im deutschen Katholizismus entfalteten.³⁴ Nach der stärkeren Binnenorientierung der Gemeinden

³¹ *Vinzenz von Paul* als Gestalt des Grand Siècle im Spiegel seiner Briefe, Vorträge und Gespräche. Übertragen und mit einer historischen Einführung versehen von Hans Kühner, Köln 1997, 239 (Nr. 69).

³² Vgl. *Jean Delumeau*, Stirbt das Christentum?, Olten-Freiburg 1978.

³³ *Henri Godin/Yvan Daniel*, La France pays de mission?, Paris 1943. Die deutsche Ausgabe erschien 1950 unter dem Titel: Zwischen Abfall und Bekehrung. Abbé Godin und seine Pariser Mission. Darstellung und Übersetzung von René Michel, Offenburg.

³⁴ Vgl. *Alfons Fischer*, Pastoral in Deutschland nach 1945. I. Die „Missionarische Bewegung“ 1945–1962. Würzburg 1985; *Roman Bleistein*, Deutschland – Missionsland? Reflexionen zur religiösen Situation, in: StZ 216 (1998), 399–412.

aufgrund der von II. Vatikanum angestoßenen Reformen – das Augenmerk galt nun eher dem Gegenüber von lebendigen Gemeinden, den sogenannten Fernstehenden – scheint nun die Zeit wieder reif zu sein, das missionarische Anliegen im eigenen Land erneut in den Vordergrund zu stellen. So lohnt es sich, die Bewegungen einer Mission im eigenen Land in der Geschichte zu verfolgen. Bei genauerem Hinsehen lassen sich dabei fünf verschiedene Modelle einer solchen missionarischen Pastoral erkennen, die jeweils auch eine biblische Bestätigung besitzen.

2.1. „Seelen retten“

Am Anfang des großen missionarischen Aufbruchs der Neuzeit stand bei Franz Xaver und seinen Gefährten die zugleich bedrückende und antreibende Einsicht, „daß die Welt viel größer war und daß es ganze Kontinente gab, die noch nie von Christus gehört hatten, ja daß mit jeder neuen Entdeckung die Zahl der Völker sich mehrte, die noch in der Finsternis des Unglaubens und damit des ewigen Verderbens gefangen waren.“³⁵ Der Patron der Weltmission ging in Indien regelmäßig so vor, dass er die Grundgebete auswendig vortrug und nachsprechen ließ, dann Glaubensartikel und Gebote kurz erläuterte, die Hörer dann Reue und Glauben bekennen ließ, sie taufte und sie dann zur weiteren Betreuung Katechisten überließ.³⁶ Gewiss stellt diese Methode keineswegs das Grundmodell aller christlichen Mission dar, ja selbst die Voraussetzung, das Heil absolut an die Taufe zu binden, war schon im 16. Jahrhundert längst nicht von allen Theologen geteilt. Aber die Konzentration auf Umkehr und Glaube des Einzelnen stellt doch das erste Modell missionarischer Pastoral dar. Ohne Frage ist ein solches Modell biblisch fest begründet, etwa im ersten Wort Jesu „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15), in der Konzentration auf Wort und Glaube („Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nicht gehört haben?“ [Röm 10,14]) und in der harten Aussage des sekundären Markusschlusses: „Wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden.“ (Mk 16,16b)

In heutigem Gewand findet sich ein ähnliches Vorgehen am ehesten bei evangelikalischen, charismatischen Gruppen oder so ge-

³⁵ Klaus Schatz, Die ersten 50 Jahre Jesuitenmission, in: StZ 220 (2002) 383–396, hier 384.

³⁶ Ebd. 385. – Religionssoziologisch könnte man darin eine frühe, allerdings noch rudimentäre Form einer radikalen Individualisierung des Glaubens erkennen, bei der die Kirchenbildung deutlich gegenüber der Gläubigkeit des Einzelnen zurücktritt.

nannten Fundamentalisten wieder, die sich in Deutschland oft am Rand der Großkirchen bewegen. Zeltmissionen, Straßen- und Hausevangelisationen, spektakuläre Events, Intensivkurse oder zupackende Erweckungsliteratur haben einen unübersehbaren Platz im religiösen Leben erobert. So unterschiedlich ihre kirchliche Herkunft auch sein mag, sie alle betonen das Elend des Menschen ohne Christus und die radikale Umkehr und Hinkehr zum Erlöser. Die durchaus starke Einbettung in Glaubensgruppen dient im Grunde vor allem dem Zweck, diese einmalige persönliche Hinkehr zum Glauben zu bestärken und lebbar zu erhalten.

Ganz anders in der theologischen Orientierung, aber strukturell durchaus verwandt ist die wohl gängigste pastorale Ausrichtung der Großkirchen auf ein diakonisches Verständnis des christlichen Zeugnisses als Lebenshilfe, also etwa in der Krankenhausseelsorge, im Religionsunterricht und in der Integration von nichtgläubigen Kindern in die „Religiösen Kinderwochen“ oder den Religionsunterricht, in Schulseelsorge, Firmkatechese und Entwicklung liturgischer Feiern mit Nichtgetauften, in Verkündigungssendungen in den Medien oder beim Rekrutenunterricht, Polizei-, Touristen- und Notfallseelsorge, in Hospizkreisen, Jugendsozialarbeit, Gefängnisseelsorge und Präsenz im sozialen Brennpunkt, religiöser Bildung in Volkshochschulen, Offenen Türen und Akademiarbeit. Solche pastoralen Formen können sich sowohl innerhalb etablierter institutioneller Zusammenarbeit von Kirche und Kommunen, Ländern, öffentlich-rechtlichen Anstalten und freien Trägern gesellschaftlichen Lebens entwickeln als auch neu auf kirchliche Initiative hin entstehen. In beiden Organisationsformen kann es jeweils höchstens sekundär darum gehen, Menschen in das kirchliche Leben zu integrieren oder auch nur den kirchlichen Glauben normativ mit Geltungsanspruch vorzutragen. Vielmehr soll ihnen die Gelegenheit gegeben werden, eigenständig in der Auseinandersetzung mit christlichen Traditionen, Überzeugungen und Praktiken Identität aufzubauen und Verständigung über Sinn- und Wertefragen in einer pluralen Welt zu fördern.³⁷ Dadurch begegnet man auch dem Verdacht, andere überwältigen, rekrutieren und vereinnahmen zu wollen.

³⁷ Vgl. für den Religionsunterricht das differenzierte Dokument: *Kirchenamt der EKD (Hg.), Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der evangelischen Kirche Deutschlands, Gütersloh 1994*; für eine programmatische Position eines katholischen Religionspädagogen vgl. *Rudolf Englert, Religionsunterricht nach der Emigration des Glauben-Lernens. Tradition, Konfession und Institution in einem lebensweltorientierten Religionsunterricht*, in: *KatBl* 123 (1998), 4–12.

Wenigstens der Absicht nach meint „Seelen retten“ nur Angebot, Selbstbestimmung und Unterstützung.

2.2. „Europa wieder christlich machen“

Dieser unterstützend-diakonische Ansatz wäre daraufhin zu befragen, wie stark er eigentlich noch von einer Grundchristlichkeit der Bevölkerung ausgeht, also die religiös-weltanschauliche Pluralität und die wirkliche Nichtchristlichkeit noch nicht konsequent nachvollzieht.³⁸ Irgendwie gehören danach doch alle noch zum *orbis christianus*, ein ausdrücklicher Schritt der *metanoia* kann sich erübrigen. Auch der oben zitierte resignative Gedanke von Vinzenz von Paul geht ja offenkundig von der Christlichkeit Europas als der eigentlich vorauszusetzenden Normalität aus. Vor allem für die missionarische Bewegung der 50er Jahre, aber auch noch etwa für die Anfänge der Arbeiterpriester-Bewegung gilt dieses Selbstverständnis gewiss noch. Zumindest implizit gingen sie davon aus, dass die Augen für „verloren gegangene“ Schichten und Regionen zu öffnen und die Anstrengungen zu intensivieren sind, um neue Methoden und Sprachen der Verkündigung zu finden. Während diese Versuche noch weithin davon ausgingen, die Wiedergewinnung von Menschen auch als Integration in die Kirche zu verstehen, nehmen viele Initiativen davon heute Abstand. Christlichkeit sei mehr als Kirchlichkeit, und das Verhältnis von Nähe und Distanz hätten allein die Subjekte selbst zu bestimmen. Man kann aber fragen, ob eine solche liberale Haltung nicht latent vereinnahmend wirkt, indem sie den alten Wein des Bürgers, der damit immer auch schon Christ ist, nur in neue Schläuche füllt. Damit überspringt sie letztlich auch die Entscheidungen des Einzelnen, weil er, gleich was er denkt, fühlt und wie er handelt, immer schon als „anima naturaliter christiana“³⁹ behandelt wird.

Diese kritischen Anmerkungen verkennen nicht, dass in diesen Ansätzen eine wichtige Einsicht enthalten ist, dass nämlich Europa als Kulturraum ohne das kulturelle Gedächtnis des Christentums seine Identität verlöre. Insofern stellen alle Bemühungen, diese kulturelle Grundierung zu erneuern oder einfach einer Vielzahl von Menschen in ihren unterschiedlichen Lebenslagen aus dem Glauben hilfreich zur Seite zu stehen, Ausformungen dieses

³⁸ Vgl. *Andreas Wollbold*, Kirche in den neuen Bundesländern. Von der Notregion zur Zeugenkirche, in: LJ 50 (2000) 251–262.

³⁹ *Tertullian*, *Apologeticum* XVII, 6.

Modells dar. Vor allem das kritische Ja zur Volkskirche, zu Pluralismus und Offenheit für alle, auch zu gesellschaftspolitischem Einfluss und institutioneller Präsenz in der Öffentlichkeit, zur Aufnahme von zeitgenössischen Kunst-, Denk- und Sprachformen, zu Kommunikationspastoral und Citykirche, zu Modernität und Normalität, damit auch gegen Rigorismus und Selbstverschließung in Konventikeln, also die Option für Kirche und nicht Sekte, gehört hierher.

2.3. „Die Gesellschaft nach den Maßstäben des Reiches Gottes gestalten“

Seit Dietrich Bonhoeffer ist das Leitbild von der „Kirche für andere“ schon fast zu unhinterfragt zur Selbstverständlichkeit geworden.⁴⁰ Darin hat das beschriebene diakonische Selbstverständnis zur griffigen Formel gefunden, und nicht zuletzt der Ökumenische Rat der Kirchen, die lateinamerikanische Befreiungstheologie und ein Großteil der neueren Praktischen Theologie haben es sich entschieden zu eigen gemacht. Danach erweist sich der Dienst der Kirche an der Welt gerade darin als christlich, dass er nicht Welt auf Kirche, sondern Kirche auf Welt hin zentriert. Von dort her werden ihr die Themen vorgegeben, in ihr hat sie ihre Handlungsfelder zu entwickeln. Das Evangelium wird in tätigen Antworten auf die Brüche der Welt neu buchstabiert und in die Praxis umgesetzt. Dafür wird häufig auch die Differenz von Kirche und Reich Gottes angeführt. Kirche müsse ihre Besonderung aufgeben, um

⁴⁰ *Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft.* Hg. von Eberhard Bethge, Gütersloh 111980, 193: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist. Um einen Anfang zu machen, muß sie alles Eigentum den Notleidenden schenken. Die Pfarrer müssen ausschließlicly von den freiwilligen Gaben der Gemeinden leben, evtl. einen weltlichen Beruf ausüben. Sie muß an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend. Sie muß den Menschen aller Berufe sagen, was ein Leben mit Christus ist, was es heißt, ‚für andere dazusein‘.“ Daneben sollte allerdings die von Bonhoeffer gebrauchte starke Vorstellung von „Christus als Gemeinde existierend“ nicht vergessen werden (*Dietrich Bonhoeffer, Sanctorum Communio.* Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. Hg. von Joachim von Soosten [= Dietrich Bonhoeffer Werke 1], München 1986, 126f. Die Gemeinde „ist nicht nur Mittel zum Zweck, sondern sie ist zugleich Selbstzweck; sie ist der gegenwärtige Christus selbst, und darum ist ‚in Christus sein‘ und ‚in der Gemeinde sein‘ dasselbe“ [ebd. 127]). – Auf katholischer Seite hat vor allem Heinz Schürmann dieses Sein-für-andere aus der Kraft der Proexistenz Christi in den Mittelpunkt alles kirchlichen Handelns gestellt, vgl. etwa programmatisch gerafft *Heinz Schürmann, Der proexistente Christus – die Mitte des Glaubens von morgen?*, in: *Diakonia* 3 (1972) 147–160. Zum Folgenden vgl. *Herbst, Gemeindeaufbau, a.a.O. (Anm. 21), 172–198.*

mit allen gesellschaftsverändernden Kräften für eine bessere Welt zusammenzuarbeiten. Nicht Kirche und Kirchenbildung, nicht selten als „Rekrutierung“ verunglimpft, ja nicht einmal eine ausdrückliche Glaubensverkündigung unabhängig von den Bedürfnissen der Zeit können deshalb das Ziel einer evangelisierenden Pastoral sein, sondern eine Vermenschlichung der Gesellschaft nach den Maßstäben des Reiches Gottes. Dieses Verständnis von Diakonie berührt sich mit dem des Modells „Europa wieder christlich machen“. Dennoch sind charakteristische Unterschiede auszumachen: Während dieses auch in seinen modernen Varianten konservativ oder zumindest strukturkonservativ ist, insofern es die bestehenden Pastoralformen beibehält, sie aber in den Dienst der Identitätsbildung und Lebenshilfe möglichst aller stellen möchte, bringt die Orientierung am Reich Gottes eine utopische Wendung. Ihr Diakonieverständnis ist deutlicher gesellschaftsverändernd.

Gerade das Überplausible (und damit bestehende Spannungen leicht verdeckende) der „Kirche für andere“ und der „Reich-Gottes-Praxis“ fordert eine biblische Nachfrage, um sie griffiger werden zu lassen. Denn biblisch hat ein solches Modell zunächst natürlich die viel beschriebene Spannung von Kirche und Reich Gottes zur Grundlage. Sie wäre allerdings daraufhin zu befragen, ob die bloße Vorstellung von der Kirche als Werkzeug des Reiches Gottes nicht ihre Wirklichkeit als Zeichen, also als „Keim und Anfang“ des Reiches Gottes (Lumen Gentium 5) unterschlägt. Auch verkommt unter der Hand die jesuanische Wirklichkeit aller Wirklichkeiten, das jetzt anbrechende, alles überstrahlende Reich seines Vaters, bei solchen Argumentationsmustern leicht zu einer bloßen Chiffre oder einer regulativen Idee. Reich-Gottes-Praxis ist ja radikal *Gottes Praxis*, sie geschieht an den Jüngern Jesu und sie ist ihnen (Gott sei Dank!) nicht ausgeliefert. Ansonsten ginge der streng theozentrische Geschenkcharakter des Reiches Gottes zugunsten eines pastoralen Moralismus verloren, aus dem Indikativ wäre einmal mehr ein Imperativ geworden.

So wäre daneben auch auf die Missionstheologie des Epheserbriefes zu verweisen.⁴¹ Nach Eph 3,1–11 führt der Heilsplan Gottes in Christus eine *anakephalaiosis* des Alls herauf, also die Hinordnung aller Wirklichkeit auf Gott. Diese hat die Kirche in der Vorherbestimmung und Erwählung der Gläubigen bereits erfahren. Sie wird darin zum Beispiel und zur Garantie für die ganze

⁴¹ Vgl. *Regina Pacis Meyer*, Kirche und Mission im Epheserbrief (= SBS 86), Stuttgart 1977.

Menschheit. Sie ist darum der Leib Christi (soma). Doch Christus ist auch bereits Herr der ganzen Welt, sie ist seine Fülle (pleroma). Die ganze Welt versteht dieser neutestamentliche Brief damit bereits als Heilsraum. Diese Wirklichkeit soll die Kirche aber missionarisch weiterführen und zur Vollendung bringen, indem alle Menschen zur expliziten Anerkenntnis Christi und des universalen Heils in ihm kommen.⁴²

2.4. „Zeichen sein“

Kirche als Beispiel und Garantie der Heilszuwendung für die ganze Menschheit, dieser Gedanke schließt aber auch die Frage nach der Qualität des kirchlichen Zeugnisses ein. Was strahlt es aus? Das Bistum Erfurt verfolgt seit einigen Jahren eine Initiative unter dem Titel „Das Evangelium auf den Leuchter stellen“. In der Bescheidenheit einer Diaspora-Kirche will man nicht Kirche auf dem Leuchter sein, sondern das Evangelium den Menschen nahebringen. Dennoch zielt das zu Grunde liegende Bild der Bergpredigt genau die ausstrahlende Qualität der Kirche an: „Ihr seid das Licht der Welt. Eine Stadt, die auf einem Berg liegt, kann nicht verborgen bleiben. Man zündet auch nicht ein Licht an und stülpt ein Gefäß darüber, sondern man stellt es auf den Leuchter; dann leuchtet es allen im Haus. So soll euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen“ (Mt 5,14–16; die Parallelstellen Lk 8,16 und 11,33, die das Licht der Verkündigung meinen, beziehen ebenfalls deutlich die Zeugnisqualität des Verkünders mit ein). In der Tat würde ein Evangelium, das nicht auch gelebt und bezeugt wäre, kaum zum Leuchten kommen, und vielleicht werden deshalb so viele Worte und Programme gemacht, weil die Ausstrahlung selbst blass bleibt. Deshalb heben viele evangelisierende Initiativen den Zusammenhang von Evangelisierung und Selbstevangelisierung hervor.

Betont man nun den Zeichencharakter der Kirche und ihrer Gemeinden, so werden der Gemeindebildung und der „inneren Mission“ gerade um der Evangelisierung willen Aufmerksamkeit geschenkt. Denn man kann nicht auf Nichtchristen zutreten, ohne

⁴² „Das All ist nicht Leib Christi, aber Christus und Kirche stehen in Relation zu ihm. Die Kirche als Leib Christi ist möglicherweise als Pleroma Christi auf das All hin geordnet.“ (ebd., 18). Dabei verrichtet Christus selbst den Dienst, „während sie das Mittel dieses Dienstes ist“ (ebd., 45).

über das Bild nachgedacht zu haben, das Christen ihnen geben. Sonst würde ja das einzige explizite Jesuswort zur missionarischen Pastoral nach Matthäus greifen: „Weh euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler! Ihr zieht über Land und Meer, um einen einzigen Menschen für euren Glauben zu gewinnen; und wenn er gewonnen ist, macht ihr ihn zu einem Sohn der Hölle, der doppelt so schlimm ist wie ihr selbst.“ (Mt 23,15) Ein solches Modell kann mit Karl Rahner eher betonen, dass Kirche die sichtbare Verdichtung der überall angebotenen, siegreichen Gnade Christi ist⁴³, oder sie kann die „Kontrastgesellschaft“⁴⁴ hervorheben, die die Alternative des Evangeliums in die Zeit hinein vorlebt. Auf jeden Fall wird es die nicht nur vom Rotstift in vielen kirchlichen Organisationen angemahnte Konzentration auf das Kerngeschäft vortreiben. Sie wird in einer erfahrungsnahen Spiritualität, einer Befähigung zum Gebet und zur Gottsuche, einem verbindlichen Miteinander und einer Hochschätzung der Armen bestehen. Dann kann es geschehen, dass Menschen regelrecht zu strahlen beginnen. Sie gewinnen Ausstrahlung, sie werden zum Zeichen und Werkzeug des Heils für andere (vgl. „Lumen Gentium“, 1). Innerlichkeit und Öffnung zum Nächsten, Sammlung und Sendung schließen einander nicht aus, sondern ein. So hat die VELKD in ihrer „missionarischen Doppelstrategie“ zur gelungenen Grundbestimmung von Öffnung und Verdichtung, von Sendung und Sammlung gefunden.⁴⁵

Dieses Modell findet sich biblisch vor allem in der Auseinandersetzung des christlichen Selbstverständnisses mit seinen jüdischen Wurzeln. Denn für diese hängt das Heil ja entscheidend am Bund Gottes mit seinem Volk, und sie heben darum von vornherein den Zeichencharakter des Bundesvolkes hervor. So findet sich bei Justin im „Dialog mit dem Juden Tryphon“ ein bezeichnender Disput um die Mission. Vor allem das Diasporajudentum konnte um 150 offensichtlich nicht unbeträchtliche Erfolge mit Proselyten vorweisen und sah darin das Jesajawort erfüllt: „(...) Ich habe dich gemacht zum Licht der Heiden.“⁴⁶ Die Juden meinen, dieses Wort beziehe sich auf sie, da sie viele Proselyten anzögen. Doch Justin meint, es nur auf die Christen beziehen zu dürfen, denn aus Jes 42,16; 43,10 gehe klar hervor, dass es sich auf die an Christus Gläu-

⁴³ Vgl. *Karl Rahner*, Kirche und Sakramente, Freiburg 1961.

⁴⁴ Vgl. *Gerhard Lohfink*, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens, Freiburg 1982; *ders.*, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg ²1998.

⁴⁵ Vgl. *Herbst*, Gemeindeaufbau, a.a.O. (Anm. 21), 228–243.

⁴⁶ Vgl. *Iustinus Martyr*, Dialogus vom Tryphone Iudaeo 121, 4 (nach Is 49,6).

bigen bezieht.⁴⁷ So hält der christliche Apologet die christliche Kirche für das wahre Israel. Pointiert legt daraufhin Eric Osborn die Beziehung und den Unterschied von jüdischer und christlicher Mission dar: „Die Weltmission des neuen Israel war sein Unterscheidungsmerkmal. Das Judentum war in einer Zwickmühle. Wenn es sich abtrennte von seinen partikularistischen Wurzeln, verlor es seinen Exklusivanspruch auf die Offenbarung und wurde zu einer philosophischen Sekte. Wenn es sich auf sich selbst zurückzog, um Gesetz und Tradition zu beschützen, war es nicht länger Gottes Botschafter zu den Nationen. Das neue Israel dagegen konnte sich bis an die Enden der Erde ausbreiten; in seinem Wesen war es eine Missionsbewegung.“⁴⁸ Verbindend zwischen Juden und Christen ist somit die Besonderheit, die Erwählung, doch bei den Christen schließe dies die Öffnung auf alle Menschen ein, die als Erbe des Messias alle zusammen das neue, wahre Israel bildeten.

2.5. „Bestürzung“

Mit dem Zusammenhang von Evangelisierung und Selbstevangelisierung, von Ausstrahlung und Qualität der Kirche als Heilszeichen ist ein letztes Modell aufgerufen, die „Bestürzung“ darüber, wie wenig unter der Kruste eines aktiven kirchlichen Lebens oft wirklich christlich ist. Die Begegnung mit dem Nichtchristen enthüllt, dass, zieht man einmal alles Vereinskmäßige, den bloßen Betrieb, die Bindekräfte von Milieu und Gewohnheit, alle frommen Floskeln ab, kein neues Sein in Christus erkennbar ist. Eigentlich ist unter Christen alles so wie sonst auch, nur etwas verbrämter

⁴⁷ Ebd., 122,1; vgl. *Eric Francis Osborn*, Justin Martyr (= Beiträge zur Historischen Theologie 47), Tübingen 1973, 171–185. Iosephus, *Contra Apionem* 2, 10.39 bestätigt missionarische Erfolge in der Diaspora. Über alle christlich-jüdische Polemik hinaus bleibt aber festzuhalten: „Dies (sc. der missionarische Dienst) ist ein Wesenszug des neuen Gottesvolkes, und diese Feststellung gilt, obwohl es im Judentum der unmittelbar vorchristlichen Zeit eine erhebliche Ausbreitung in der Diaspora gegeben hat, wodurch eine große Schar von Proselyten und Gottesfürchtigen gewonnen wurde. Darin sah man aber weder eine besondere, den Juden gestellte Aufgabe, noch gab es ein vergleichbares Verständnis von Mission. Für die Juden gab es auch nur zwei mögliche Entscheidungen von Heiden: entweder die totale Eingliederung in das Judentum als ‚Proselyten‘ unter Preisgabe des bisherigen Status sowohl in religiöser als auch in gesellschaftlicher Hinsicht; oder aber es gab für die Heiden nur eine gleichsam geduldete Randexistenz als ‚Gottesfürchtige‘, ohne daß diese Menschen in die jüdische Gemeinschaft aufgenommen werden konnten.“ (*Ferdinand Hahn*, *Mission in neutestamentlicher Sicht. Aufsätze, Vorträge und Predigten* [= *Missionswissenschaftliche Forschungen*. N.F. 8], Erlangen 1999).

⁴⁸ *Osborn*, Justin, a.a.O. (Anm. 47), 178.

und verschämter. Obwohl diese demaskierende Bewegung doch unisono von allen prophetischen Gestalten vollzogen wurde, wird dieses Modell eigenartigerweise in der Geschichte der Kirche leicht übersehen. Dabei verband etwa die gregorianische Reform Papst Gregors VII. den missionarischen Impetus unter die der Kirche entfremdeten einfachen Gläubigen und Feudalherrscher – das Leitwort lautete „die Welt nicht fliehen, sondern sie erobern“⁴⁹ – mit der Reform des Klerus, seiner Umkehr und Heiligkeit. Offenbar ist es immer leichter, eine Tätigkeit nach außen zu fordern als Umkehr von sich selbst zu verlangen. Umso helllichtiger war wohl die Ernennung der hl. Therese von Lisieux zur zweiten Patronin der Weltmission 1927. Vor allem die Schrift an ihre älteste Schwester Marie trägt prophetischen Charakter, verbindet sie doch den missionarischen Drang in alle Welt mit der Einsicht, dass die Kirche ein Herz brauche, ohne das alle Tätigkeit erlahme: „Ich begriff, daß wenn die Kirche einen aus verschiedenen Gliedern bestehenden Leib hat, ihr auch das notwendigste, das edelste von allen nicht fehlt; ich begriff, daß die Kirche *ein Herz hat, und daß dieses Herz von LIEBE BRENNT*. Ich erkannte, daß die *Liebe allein* die Glieder der Kirche in Tätigkeit setzt, und würde die *Liebe* erlöschen, so würden die Apostel das Evangelium nicht mehr verkünden, die Martyrer sich weigern, ihr Blut zu vergießen.“⁵⁰

So müsste das evangelisierende Handeln vor allem das eigene Sein erneuern, wie es das bekannte Eckhart-Wort ausdrückt: „Die Leute brauchen nicht soviel nachzudenken, was sie *tun* sollten; sie sollten vielmehr bedenken, was sie *wären*.“⁵¹ So wichtig programmatische Worte und Modelle sind, was zeichnet sie denn für den Nicht-Gläubigen aus, dass er in ihnen mehr als nur Werbestrategien erkennen sollte? Die Furcht vor Vereinnahmung ist gerade bei den persönlichsten Entscheidungen wie der zum Glauben groß. Wohl vor allem aus diesem Grund hat das Wort „Missionierung“ einen so schlechten Ruf. Deshalb müssen alle Träger einer missionarischen Pastoral das vollziehen, was Meister Eckhart den Sprung vom gedachten Gott, also auch dem besprochenen, in Planungen einbezogenen, hin zum wesenhaften Gott. Vor aller Aktion sollen sie „in einem innigen, geistigen Sich-Hinwenden

⁴⁹ Zit. nach *Andrea Caelli*, *La vita comune del clero. Storia e spiritualità* (= *Contributi di teologia* 28), Rom 2000, 93.

⁵⁰ *Therese von Lisieux*, *Selbstbiographische Schriften. Authentischer Text, Einsiedeln* 1978, 200 (Hervorhebung im Original).

⁵¹ *Meister Eckhart*, *Deutsche Predigten und Traktate*. Hg. und übersetzt von Josef Quint, Zürich 1979, 57.

und Streben zu Gott“ stehen.⁵² Das macht Worte und Aktionen nach den vier anderen Modellen oder auch ganz neuen keineswegs überflüssig. Vielleicht packen Aussagen und Programme ja vielmehr die Christen bei ihrer Ehre, so wie es Therese von Lisieux einmal ausdrückte: „Man hat mir so oft gesagt, ich hätte Mut. Aber das ist so wenig wahr, dass ich mir schließlich gesagt habe: Na ja, man soll nicht alle Leute zu Lügern machen! Und so habe ich mich mit Hilfe der Gnade darangemacht, diesen Mut zu erringen. Ich habe es wie ein Soldat angestellt, der seine Tapferkeit loben hört, aber nur zu gut weiß, was für ein Feigling er ist. Am Ende aber schämte er sich der Komplimente und wollte sie auch verdienen.“⁵³

⁵² Ebd., 60.

⁵³ *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face*, Derniers entretiens avec ses sœurs, Mère Agnès de Jésus, Sœur Geneviève, Sœur Marie du Sacré Cœur et témoignages divers, Paris 21988, 212 (= Le carnet jaune 21/26.5.6).