

Mission impossible?

Die Sendung der Kirche im Zeitalter verdichteter Welt-Räume

Anja Middelbeck-Varwick

„Versetzen wir uns in allen Regionen der Erde in einen ‚Zustand permanenter Mission‘.“¹ Dies fordert Papst Franziskus in seinem zu Recht vielbeachteten Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* vom 24. November 2013. Der Papst lädt damit alle Gläubigen zu einer missionarischen Neuausrichtung ein, ja zu einer „neuen Etappe der Evangelisierung“. Doch was eigentlich können Mission und Evangelisierung der Kirche in der globalen Moderne bedeuten? Wohin trägt die Kirche ihre Sendung und in welchen Räumen muss sie sie bewähren? Inwiefern verwirklicht sie hierin ihre „Katholizität“?²

¹ Papst Franziskus, Die Freude des Evangeliums. Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium*. Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute. Mit einer Einführung von B. Hagenkord, Freiburg i. Br. 2013, Nr. 25.

² „Mit diesem Begriff wird ja ... die universale, den ganzen Erdkreis umspannende Weite der Kirche ausgedrückt; ihr theologischer Grund liegt im universalen Heilswillen Gottes ... Denn es geht Gott immer zuerst und zuletzt um das Heil der ganzen Schöpfung, die er in das Reich seines Friedens, seiner Gerechtigkeit und seines Lebens verwandeln will; dazu dient ihm das (empirisch so partikuläre) Volk Gottes, das deswegen unter allen Völkern zu Hause sein und sich von ihrem Reichtum beschenken lassen soll (LG 13), das in sich selbst Raum für die ganze Vielfalt an möglichen Gaben und Berufungen der einzelnen gewähren soll. Und das schließlich in seiner universal-sakramentalen Präsenz überall dort anzutreffen ist, wo Menschen sich vom Geist der Liebe Gottes erfüllen lassen.“ M. Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992, 129f. Anders gewendet fasst Söding die Katholizität der Kirche: „Das Katholische gehört zum Wesen der Kirche, gleich welcher Konfession. Es ist nicht einfach das Globale und Universale, aber schon gar nicht das Regionale oder Nationale. Im griechischen Wort steckt das Ganze – und das, was dieser Ganzheit entspricht. Die katholische Kirche ist die eine Kirche, die über die ganze Welt verbreitet ist; sie hält zusammen; sie lässt sich nicht spalten; sie ist an vielen Orten präsent, und überall ist sie ganz Kirche; sie hat den einen Glauben und die vielen Charismen, die eine Taufe und die vielen Gebete, die eine Eucharistie und die vielen Formen der Frömmigkeit.“ Th. Söding, Katholisch werden. Der neutestamentliche Impuls, in: ThpQ 161 (2013), 4–11, hier 4. Der Begriff selbst ist nicht biblisch, son-

Hierzu sei zunächst gezeigt, inwiefern gemäß römisch-katholischer Sicht das Gesandthein als Grundcharakteristikum der Kirche gilt. Zweitens wird aufgezeigt, vor welchen neuen Herausforderungen die kirchliche Sendung gegenwärtig steht, um schließlich drittens die Notwendigkeit einer interkulturellen Ekklesiologie darzulegen.

I. Die eine Sendung der Weltkirche: Ausgangspunkte

Zum Grundverständnis der Kirche gehört es, dass sie zu allen Menschen gesandt ist.³ Um zu erörtern, in welchen Weisen diese Aussage auch für die Gegenwart Bestand hat, bedarf es zunächst einiger terminologischer Vorbemerkungen.

I.1 Sendung = Mission? Eine begriffliche Annäherung

Der Begriff der „Mission“, den Papst Franziskus in seinem Schreiben unbefangen gleichsam als Grundbestimmung christlicher Existenz verwendet, wird im theologischen Sprachgebrauch aufgrund der problematischen Verengungen, die er erfahren hat, eher gemieden. Wenn er auch hier weitgehend durch den biblischen Begriff „Sendung“ ersetzt wird, geschieht dies allerdings, um die Rede von der Mission, wieder zu weiten, also gerade nicht, um dem Missionsbegriff eine generelle Absage zu erteilen. Vielmehr ist Reinhold Bernhardt zuzustimmen, der für die Beibehaltung eines richtig verstandenen Missionsbegriffs plädiert: „Es geht bei Mission – nach meinem Verständnis – nicht um Christenmachen, sondern um die Kommunikation der Botschaft von der Unbedingtheit und Universalität der Gnade Gottes, wie sie in Jesus Christus repräsentiert ist.“⁴ Entsprechend ist der Komplexität und Bedeutungsvielfalt des Missionsbegriffs heute Rechnung zu tragen.⁵

dern begegnet zuerst bei Ignatius von Antiochien. Vgl. *H. Merklein*, Katholizität der Kirche, I. Biblisch-theologisch, in: LThK³ Bd. 5, 1996, 1370–1372, hier 1371.

³ Vgl. *H. Bürkle*, Mission IV. Systematisch-theologisch, in: LThK³ Bd. 7, 1998, 292f.

⁴ *R. Bernhardt*, Die Israeltheologie als Katalysator der Religionstheologie, in: epd-Dokumentation 27/2012, 24–33, hier 26.

⁵ Lienemann-Perrin z. B. unterscheidet insgesamt acht Modelle der Mission: Vgl. *Chr. Lienemann-Perrin*, Rechenschaft über Mission. Biblische und zeitgenössi-

Der biblische Begriff Sendung (v. griech. ἀποσέλλω) schließt die prophetische Sendung, die Sendung Jesu und das Apostolat in der Nachfolge Jesu ein und umfasst zugleich die Bedeutungsgehalte von „Mission“. Somit ist Mission gegenüber der Apostel-Sendung prinzipiell der offeneren, nicht ämterbezogene Begriff, der in einem weiten Sinn den „Bezug zu anderen“ meint. Das Gesandtsein durch Jesus im Heiligen Geist als Grundvollzug der Sendung gilt sodann für Mission wie Apostolat, beide sind „Mitwirkung an der erlösten Menschheit“ und ausgerichtet auf das Reich Gottes. Es geht in ihr darum, die eine Sendung Jesu Christi zu bezeugen, zu verkündigen und die Evangelisierung zu verwirklichen.⁶ Hierbei bedeutet die Sendung der Kirche eine Grenzüberschreitung hin zum Anderen; die Kommunikation des Evangeliums in Wort und Tat impliziert eine religiöse wie soziale Öffnung, fordert Vermittlung, Begegnung und auch Veränderung, sogar radikale Wandlung.

Der Begriff der Mission als „missio externa“ ist kein biblischer Begriff⁷, als endzeitliche Seelenrettung sowie als macht- und gewaltvolle Expansionsbestrebung hat die Mission endgültig ausgedient. Auch muss der vielzitierte „Missionsbefehl“⁸ in seinem spezifischen

sche Perspektiven auf die Ausbreitung des christlichen Glaubens, in: H. Schmid/A. Başol-Gürdal/A. Middelbeck-Varwick/B. Ucar (Hrsg.), Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam, Regensburg 2011, 64–81, zur Orientierung besonders 80f.

⁶ Vgl. K. Scholtissek, Sendung; I. Biblisch-theologisch, in: LThK³ Bd. 9, 2000, 456–458.

⁷ Es finden sich in den neutestamentlichen Schriften gleichwohl verschiedene Vorstellungen für den Sachverhalt, in dessen Zentrum die Frage der „Öffnung für die Völker“, d. h. für die Nicht-Juden, steht. Vgl. H. Findeis, Mission. I. Biblisch-theologisch, in: LThK³ Bd. 7, 1998, 289–292.

⁸ Die Verse Mt 28,19–20 bilden den Abschluss des Matthäusevangeliums. Hier erscheint Jesus den Jüngern und sagt: „Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.“ Auch Mk 16,15–16 stellt den Abschluss des Evangeliums dar, der Auferstandene erscheint und spricht: „Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen! Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet; wer nicht glaubt, wird verdammt werden.“ Parallel lautet Lk 24,47–48: „... und in seinem Namen wird man allen Völkern, angefangen in Jerusalem, verkünden, sie sollen umkehren, damit ihre Sünden vergeben werden. Ihr seid Zeugen dafür.“ Im Rahmen der Osterberichte heißt es in Joh 20,21: „Jesus sagte noch ein-

Kontext gelesen werden, rückgebunden an die alttestamentlich-jüdische Traditionsgeschichte, um einer verabsolutierenden Christozentrik zu wehren. Gott ist die Mitte der christlichen Mission, gemäß 2 Kor 5,18: „Alles kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt hat.“⁹

I.2 „Welt-Kirche-Werden“¹⁰ – die Anstöße des Konzils

Mit der Rede vom Gesandtsein der Kirche klingt an, was das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) im Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche *Ad gentes*, Artikel 2, bestimmt hat. Dieser lautet: „*Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est, cum ipsa ex missione Filii missioneque Spiritus Sancti originem ducat secundum Propositum Dei Patris.*“¹¹ Zu bemerken ist hier *erstens*, dass die missionarische Natur der Kirche in ihrem trinitarischen Ursprung begründet wird. *Zweitens*: Wenn das Missionsdekret hierbei von der „pilgernden Kirche“ spricht, verweist dies darauf, dass die zitierte Passage in der Gesamtsicht der weiteren Konzilstexte zu lesen ist: Mit der Rede von der pilgernden Kirche wird zugleich das Bild der Kirche als „Volk Gottes“ aufgerufen, wie es die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* grundlegt.¹² Gewiss wäre es redlich, zunächst auf das Zusammenspiel der Konzilstexte in ihrem

mal zu ihnen: „Friede sei mit euch! Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.“

⁹ Vgl. H. Frankemölle, *Mission II. Christentum 1. Neues Testament*, in: RGG⁴ 2002, Bd. 5, 1273–1275, hier 1275.

¹⁰ Vgl. M. Eckholt, *Das Welt-Kirche-Werden auf dem II. Vatikanum: Aufbruch zu einer „neuen Katholizität“*, in: Edith-Stein-Jahrbuch 6 (2000), 378–390.

¹¹ Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche *Ad gentes*, Artikel 2, zitiert nach der von P. Hünermann herausgegebenen lat.-dt. Studienausgabe: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2004, 459–531, hier 460. (dt.: „Die pilgernde Kirche ist ihrer Natur nach missionarisch, da sie selbst aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes ihren Ursprung herleitet gemäß dem Ratschluss Gottes, des Vaters.“)

¹² Ebenso bedeutsam bleibt die Rede von der Kirche als Sakrament in LG 1: Die Kirche als Zeichen und Werkzeug für die Einheit der Menschen untereinander und mit Gott. Vgl. hierzu: A. Middelbeck-Varwick, *Das Verständnis von Kirche vor der Herausforderung „Interreligiöser Theologie“*, in: R. Bernhardt/P. Schmidt-Leukel (Hrsg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*, Zürich 2013, 181–208.

Bemühen um eine Neubestimmung des kirchlichen Selbstverständnisses angesichts der „Zeichen der Zeit“ der 1960er Jahre einzugehen. Doch soll es genügen, den mit *Ad gentes* 2 anklingenden Hintergrund aufzurufen. Entscheidend ist: Mission wird hier nicht als eine von vielen Tätigkeiten der Kirche bestimmt, sondern die Kirche selbst ist als Gesandte unterwegs.

Insgesamt vermochte das Missionsdekret das Verständnis von Mission jedoch keinesfalls eindeutig zu klären, wie P. Hünemann anmerkt: „So ist die theologische Deutung, die der Mission in diesem Dokument gegeben wird, in sich gebrochen. Sie hat zweifellos in der damaligen Zeit durch die starke Herausstellung des Missionsauftrags als aus dem Wesen der Kirche entspringend jenen Tendenzen entgegen gewirkt, die Mission radikal in Frage stellten. Das Dekret hat damit zur Stabilisierung der Missionen beigetragen ... Eine sichtbare Erneuerung missionarischen Geistes ist durch dieses Dokument in der nachkonziliaren Kirche jedoch nicht ausgelöst worden.“¹³ Die missionarische Dimension der Kirche als ihren Grundcharakter einzutragen, eröffnete 1965 jedoch vor allem die Möglichkeit, die kirchliche Mission von den territorial ausgerichteten Missionen abzugrenzen – und trotz aller Kritik am Begriff der Mission festzuhalten. Als problematisch gilt er zum einen, weil er erst im 16. Jahrhundert als *terminus technicus* der Jesuitenmission eingeführt wurde und hier das konkrete Geschichtswerden in ein Missionsgebiet zum Zwecke der Missionierung, der Glaubensverbreitung und Bekehrung meinte. Er bezeichnete somit eine spezielle Unternehmung der Kirche. Vor allem aber gilt der Begriff Mission als belastet, weil die in der Neuzeit von Europa in die Neuen Welten Amerika, Afrika und Asien ausgehenden Missionen mit der Kolonialisierung eben dieser Territorien einhergingen und sich so mit Gewalt, Unterdrückung und Zwang verbanden. Das Zweite Vatikanum tagte in der Zeit der Dekolonisation, die missionierende Kirche stand zunehmend in der Kritik. Ihr wurde vorgehalten, sie stelle selbst eine Form der Kolonisation dar, sie betreibe eine Propagierung und gewaltvolle Übertragung der europäischen Zivilisation

¹³ P. Hünemann, Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg i. Br. 2005, 219–336, hier 329.

und Kultur.¹⁴ Obschon der Missionsbegriff also radikal in Frage stand, hielt das Konzil an ihm fest.

Zugleich nahm das Konzil die vormaligen Missionskirchen als eigenständige, neue Ortskirchen neu in den Blick. Die Entwicklung von kontinentalen oder regionalen Bischofskonferenzen erhielt durch das Zweite Vatikanum einen kräftigen Impuls. In Lateinamerika war eine solche Regionalkonferenz, der CELAM, bereits 1955 gegründet worden. Nach dem Konzil folgten die gesamtafrikanische Bischofskonferenz (SECAM) sowie die Federation of Asian Bishops' Conference (FABC). Die FABC hält seither einen dreifachen Dialog der Kirche für erforderlich – einen Dialog mit den Religionen, mit den Kulturen und mit der ungeheuren Armut.¹⁵ Mit dem Welt-Kirche-Werden verband das Konzil immer wieder die Vision der „Einheit der Menschheitsfamilie“, also nicht nur einer christlichen Einheit, sondern der Einheit *aller* Menschen. Entsprechend war das Konzil von einem Geist der Öffnung geprägt: Diese Öffnung bezog sich nicht allein auf andere Kulturen, sondern in signifikanter Weise auch auf andere *Religionen*. Hierfür steht die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*.¹⁶ Die neue Bereitschaft, das anzuerkennen, was in den anderen Glaubenstraditionen wahr und heilig ist, löste den Modus vormaliger Verurteilungen bzw. Nichtbeachtung anderer religiöser Traditionen ab. Die katholische Kirche war gewillt, ihre Weltsendung wahrzunehmen, die „Zeichen der Zeit“ zu lesen und dies zur Aufgabe

¹⁴ Vgl. P. Hünermann, Theologischer Kommentar (s. Anm. 13), 229. Eine generelle Kritik imperialer Machtansprüche und hierarchischer Herrschaftsverhältnisse, mit denen sich das Christentum im Laufe seiner Geschichte auseinandersetzte oder auch verband, findet sich z. B. bei: J. Rieger, *Christus und das Imperium. Von Paulus zum Postkolonialismus*, Münster 2009.

¹⁵ Zweifelsohne haben CELAM und FABC durch ihr intensives Ringen mit den Fragen der sozialen Gerechtigkeit und des interreligiösen Dialogs den Rest der Kirche bereichert, wie Schreiter ausführte: „Wenn die Kirche hofft, ‚Kirche der Armen‘ zu werden, wie es Papst Franziskus vorschwebt, wird sie dies nicht sein können ohne den Austausch, der in Asien und Lateinamerika vor sich ging und geht.“ R. Schreiter, Zur Bereicherung sowohl der Kirche wie der verschiedenen Kulturen, in: M. Delgado/M. Sievernich (Hrsg.) *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Freiburg i. Br. 2013, 251–266, hier 260f.

¹⁶ Vgl. A. Renz, *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra Aetate“ – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption*, Stuttgart 2014.

aller katholischen Gläubigen zu machen. Sie wollte teilnehmen am Weg der Menschen in dieser Zeit.¹⁷ Doch trotz der genannten Sinnverschiebungen, der Bereitschaft zur interkulturellen Öffnung und zum interreligiösen Dialog, wurde der Begriff der Mission in den lehramtlichen Dokumenten der folgenden Jahrzehnte weder obsolet, noch fand er eine einheitliche Verwendung. Vielmehr bleibt er bis heute in aller Regel klärungsbedürftig.¹⁸

I.3 Inkulturation und Evangelisierung

Die mit dem Konzil grundgelegten Vorstellungen wurden in der Folgezeit fortgeschrieben und erweitert: Insbesondere neue Formen der Inkulturation¹⁹ und des Dialogs mit den begegnenden Religionen, (außereuropäischen) Kulturen und Sozialstrukturen wurden als notwendig erachtet.²⁰ Gemeinsam mit dem Begriff der „Evangelisierung“ wird der Terminus der „Inkulturation“ leitend.²¹ Mit dem Begriff „Inkulturation“ wollte man den der „Akkommodation“ vermeiden, vielmehr solle es der Kirche um eine „Inkarnation der Botschaft in den Kulturen“ (*Catechesi Tradendae*, 1979) gehen. Michael Sievernich bestimmt dies wie folgt: „Die Inkulturation der Kirche ist die Integration der christlichen Erfahrung einer lokalen Kirche in die Kultur des jeweiligen Volkes, und zwar so, dass die Erfahrung

¹⁷ Vgl. F. Gmainer-Pranzl, Was der Kirche heilig ist. Religionstheologische Perspektiven des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: M. Delgado/M. Sievernich (Hrsg.), *Metaphern* (s. Anm. 15), 373–388, hier, 376.

¹⁸ Vgl. A. Bünker, Welche Mission(en)? Welche Missionswissenschaft(en)?, in: M. Stowasser/F. Helm (Hrsg.), *Mission im Kontext Europas. Interdisziplinäre Beiträge zu einem zeitgemässen Missionsverständnis* (Wiener Forum für Theologie & Religion 3), Göttingen 2011, 33–55, hier 34. Vgl. Hierzu weiter A. Bünker, *Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland*, Münster 2004, bes. 140–143. Bünker stellt hier die Spannungen des Missionsbegriffs in AG heraus.

¹⁹ Vgl. M. Sievernich, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, 150.

²⁰ Schreiter nennt drei Bereiche, in denen die Bereicherung der kirchlichen Sendung durch die Kulturen (gemäß *Gaudium et spes* Nr. 58) im Nachgang des Konzils Ausdruck findet im: „Inkulturation, Austausch und ein erneuerter Sinn für Katholizität“. R. Schreiter, *Bereicherung* (s. Anm. 15), 253.

²¹ M. Sievernich, *Mission* (s. Anm. 19), 148.

sich nicht nur in Elementen der eigenen Kultur ausdrückt, sondern auch eine Kraft wird, die diese Kultur belebt, orientiert und erneuert, und auf diese Weise zu einer neuen Einheit und Gemeinschaft beiträgt, nicht nur innerhalb der betreffenden Kultur, sondern als eine Bereicherung der Gesamtkirche.²² Mit dem Verständnis der Mission als Inkulturation werden ihre wechselseitigen Prozesse bestimmbar, also auch die transformierenden Rückwirkungen der hinzukommenden Kulturen auf die gesamte Gemeinschaft. Ihre Grundlage findet die Inkulturation im Inkarnationsgeschehen, also „... in der Menschwerdung Christi, in der Gott eine menschliche Kultur und Sprache annahm, um sich selbst mitzuteilen und Gemeinschaft zu schenken. Gottes Initiative war von Anfang an inkulturiert nämlich im Volk Israel, und schwebte nicht über den Kulturen.“²³ Josef Freitag unterstreicht entsprechend, dass dem Dialog zwischen den Kirchen – insbesondere mit Blick auf die Rückwirkungen der Inkulturation des Christentums – gegenwärtig höchste Notwendigkeit zukomme, um die Gemeinschaft zwischen den verschiedenen Ortskirchen zu wahren.²⁴ Diese Gemeinschaft sei zudem als eine ökumenische Lerngemeinschaft all jener zu begreifen, die an Christus glauben. Das Lernprinzip sowohl der Inkulturation als auch der Ökumene und des interreligiösen Dialogs sei die Katholizität.²⁵ Wird das Evangelium inkulturiert, so bedarf es interkultureller Übersetzungen, die Aneignungen, Veränderungen, Harmonisierungen oder Abgrenzungen von Kulturelementen implizieren.²⁶

²² Vgl. M. Sievernich, Mission (s. Anm. 19), 151.

²³ J. Freitag, Katholizität als Lernprinzip, in: *Catholica* (M) 55 (2001) 157–176, hier 172.

²⁴ Vgl. J. Freitag, Katholizität (s. Anm. 23), 173.

²⁵ In Bezug auf die Ökumene schreibt Freitag pointiert: „Um voll katholisch zu sein, muss die Kirche den Weg der Ökumene gehen. Ohne die nichtkatholischen Christen, die durch die Taufe Christus und seiner Kirche sakramental eingegliedert sind, bleibt die Katholizität der realen katholischen Kirche fragmentarisch.“ J. Freitag, Katholizität (s. Anm. 24), 167f. Der Frage der Ökumene kann hier nicht weiter nachgegangen werden, sehr wohl aber wären sie im Sinne Freitags weiter zu erörtern.

²⁶ Diesbezüglich formuliert auch Schreier: „Die theologische Grundlage für die Inkulturation ist die Inkarnation, in deren Vollzug die zweite Person der Trinität in die Welt kam, der Mensch erlöst und die Welt versöhnt wurde. So kommt auch das Evangelium zu jeder Kultur, findet Eingang in sie und setzt so das von Christus gewirkte Erlösungswerk fort. Inkulturation ist die theologische Basis dafür,

Infolge des Konzils avanciert auch die Evangelisierung zur kirchlichen Kernaufgabe. Bereits *Ad gentes* hatte die Evangelisierung als Ziel der missionarischen Tätigkeit bestimmt. Das Dekret hatte damit primär die „Verkündigung der Botschaft Christi durch das Zeugnis des Lebens und das gesprochene Wort“ gemeint. Diese habe durch Laien und Kleriker zu erfolgen, als „Grundpflicht des Gottesvolkes“ (AG 35).

Zur vielgestaltigen Aufnahme und Weiterführung des Begriffs in den Texten des kirchlichen Lehramts seien nur einige Beispiele benannt: Im Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* (EN) schreibt Paul VI. über die Kirche: „Sie ist da, um zu evangelisieren.“ (EN 14)²⁷ Wichtig an diesem Dokument aus dem Jahr 1975 ist, dass Paul VI. den Adressatenkreis der kirchlichen Sendung explizit erweitert. Die Evangelisierung richtet sich sowohl an Fernstehende, Ungläubige und Andersgläubige als auch an die nichtpraktizierenden Gläubigen sowie an alle Menschen. (EN 49–58)

Ein zweites Beispiel: Auch von der dritten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla 1979 wird das Leitmotiv der Evangelisierung aufgenommen. Hier ist allerdings ausdrücklich von einer „befreienden Evangelisierung“ die Rede. Dies verweist darauf, dass – auch ausgehend von den Impulsen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie – Themen wie Menschenrechte, Ökologie, Verarmung, Arbeit, Mobilität, Demokratie, Wirtschaftsordnung, Familie und Lebensschutz zu integralen Anliegen der Evangelisierung werden.²⁸

Ein drittes signifikantes Beispiel für die Rezeption des Begriffs der Evangelisierung ist die Missionszyklika Johannes Pauls II. „Re-

dass die Kirche jeder Kultur voll präsent ist, zugleich aber ihre katholische Einheit aufrecht erhält und vertieft.“ R. Schreiter, Bereicherung (s. Anm. 15), 254.

²⁷ Paul VI., *Evangelii nuntiandi*: Apostolisches Schreiben an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute. 8. Dezember 1975, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Nachkonziliare Texte zu Katechese und Religionsunterricht. 1. Mai 1989 (Arbeitshilfen 66), Bonn 1989, 121–191.

²⁸ Die Dritte Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates fand vom 26.01.–13.02.1979 in Puebla statt, Vgl. „Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft, in: Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla. 6. September 1968 / 13. Februar 1979 (hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz; Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979, 136–356.

demptoris missio. Über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags“ (RM, 1990).²⁹ Mission wird hier vor allem mit der Proklamation Jesu Christi als universalem Erlöser verbunden. Hier heißt es zu Beginn: „Die Sendung Christi, des Erlösers, die der Kirche anvertraut ist, ist noch weit davon entfernt, vollendet zu sein. Ein Blick auf die Menschheit insgesamt am Ende des zweiten Jahrtausends zeigt uns, dass diese Sendung noch in den Anfängen steckt und dass wir uns mit allen Kräften für den Dienst an dieser Sendung einsetzen müssen.“ (RM 1) Die Enzyklika widmet sich neben der sogenannten „Erstevangelisierung“ auch ausführlicher der Frage der „Re-Evangelisierung“ oder auch „Neuevangelisierung“ in Ländern mit christlicher Tradition.³⁰ Papst Benedikt XVI. richtete 2010 – zusätzlich zur weiterhin bestehen bleibenden „Kongregation für die Evangelisierung der Völker“ – den „Päpstlichen Rat zur Förderung der Neuevangelisierung“ ein und rief die 13. Generalversammlung der Bischofssynode zum Thema „Die neue Evangelisierung für die Weitergabe des christlichen Glaubens“ zusammen.

Die Liste und Analyse der kirchlichen Dokumente, die die „Sendung der Kirche“ in der Folgezeit explizit zum Thema haben, haben ließe sich lange fortsetzen. Dass in allen Deutungsvarianten Mission als Grundcharakteristikum von Kirche angenommen wird, ist damit aufgezeigt. Die knappe Sichtung indiziert zudem, dass sich in Bezug auf die Rede von der kirchlichen Sendung begriffliche Verschiebungen ausmachen lassen, mit denen veränderte Aufgaben einhergehen Ein

²⁹ Vgl. *Johannes Paul II., Redemptoris missio*. Enzyklika über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages vom 7. Dezember 1990 (hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz; Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100), Bonn 1991.

³⁰ Auf zwei Grundsatzdokumente der deutschen Bischöfe sei diesbezüglich ebenfalls verwiesen: *Deutsche Bischofskonferenz*, „Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche“ vom 23. September 2004. Es definiert ein erneuertes Missionsverständnis: „Weltmission heißt, Grenzen zu den Anderen hin zu überschreiten und in Respekt vor ihrer Andersheit das Evangelium so glaubwürdig zu bezeugen und zu verkünden, dass sie sich eingeladen wissen, Jesus nachzufolgen und sein Evangelium anzunehmen.“ PDF-Download unter http://www.dbk-shop.de/media/files_public/pklyurlqtf/DBK_1176.pdf, 1–78, hier 37 (1.12.2014). Vorausgegangen war diesem Dokument ein Text, der reflektiert, wie hierzulande missionarisches Kirchesein aussehen kann: Vgl. *Deutsche Bischofskonferenz*, „Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein“ vom 26. November 2000, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die Deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000.

Beispiel hierfür ist der sich wandelnde Adressatenkreis kirchlicher Mission: Ging es in früheren Jahrzehnten primär um Menschen, die noch nicht zum Glauben an Christus gekommen waren, so treten nun die Nicht-mehr-Glaubenden und Agnostiker hinzu. Verändert hat sich auch der Status der Andersgläubigen: Galten sie in früheren Zeiten als zu Bekehrende, so sieht sich Kirche heute im Dialog mit Menschen aus anderen Religionen, so dass aus den Andersgläubigen mitunter „andere Gläubige“ werden. In den verschiedenen Dokumenten wird zudem dargelegt, dass jede Evangelisierung anderer eine Selbstevangelisierung voraussetzt. Die Explizitmachung der Notwendigkeit der Selbstevangelisierung kennzeichnet ebenfalls einen terminologischen Wandel. Bis in die Gegenwart findet – gepaart mit den aufgezeigten terminologischen Verschiebungen – der Begriff der Mission in den Texten des Lehramts zentrale Verwendung. Allen Texten ist gemeinsam, dass sie von der universalen Bestimmung des Evangeliums ausgehen, das in konkreten Situationen zur Geltung gebracht werden soll.³¹ Die Sendung der Kirche trägt zweifelsohne eine Dynamik der Vermittlung und Verwirklichung in sich.

Festzuhalten bleibt: Mission ist keine Zusatzfunktion kirchlicher Praxis, sondern ihre Grundbewegung, denn in ihr wird die Zuwendung Gottes bezeugt, eines Gottes, der das Heil *aller* Menschen will. Insofern dient die Sendung der Kirche der Verwirklichung ihrer Katholizität.³² In dieser Linie formulierte bereits Heinrich Fries: „Wenn die Kirche die Anwesenheit Jesu Christi in der Geschichte und der Welt ist, wenn sie als universales Sakrament des Heils (II. Vat., LG 1, 9, 48) das Heilswerk Jesu Christi allzeit gegenwärtig machen soll, dann muss sie in der Wahrnehmung dieser Sendung katholisch sein. Die Bestimmung der Kirche durch ihre Katholizität ist eine Glaubensaussage, die zu ständiger Aufgabe und Verwirklichung ruft.“

³¹ Vgl. G. Collet, Ortskirchliches Engagement und weltkirchliche Solidarität. Bemerkungen zum christlichen Einsatz im Horizont der Globalisierung, in: J. Werbick/F. Schumacher, Weltkirche – Ortskirche. Fruchtbare Spannung oder belastender Konflikt, Münster 2006, 109–127, hier 117. Dort auch: „Die Kirche (als *communio* von Ortskirchen, Anm. AMV) sieht dabei ihre eigene Rolle nicht als eine der Herrschaft im Namen der Wahrheit, sondern vielmehr als eine des Dienstes im Namen einer alle und alles umfassenden Gerechtigkeit und Solidarität.“

³² Vgl. F. Gmainer-Pranzl, ... universalitatis character ... [LG 13]. Katholizität als Zeichen und Auftrag, in: R. Siebenrock/W. Sandler (Hrsg.), Kirche als universales Zeichen, Münster/Wien 2005, 355–380, hier 368f.

Sie fordert eine universale Zuwendung zur Welt und eine Überwindung aller durch Menschen errichteten Schranken und Partikularismen.³³

Nun mag das Gesandtheitsein der Kirche zu allen Menschen die Kirche wesentlich kennzeichnen. Jedoch steht diese Sendung heute vor völlig anderen Herausforderungen als zur Zeit des Konzils. Gleichwohl hat das Konzil mit seiner pastoralen Wende klar vorgezeichnet, dass es künftig nicht primär darum gehen kann, die Kirche als mächtige, normgebende Institution mit klaren Grenzen zu behaupten. Vielmehr kann sie selbst sich nur – einem inkarnatorischen Verständnis folgend – als eine Kirche bewähren, die das Evangelium von der Menschwerdung Gottes zu verwirklichen sucht.

Um zu erwägen, was es bedeutet, für alle Menschen Kirche zu sein, ist die von Hans-Joachim Sander eingeführte Unterscheidung Religions- und Pastoralgemeinschaft Kirche hilfreich. Seine Überlegungen lohnen ein längeres Zitat: „Die Pastoralgemeinschaft Kirche wird von Zumutungen bestimmt, in die sie von den Zeichen der Zeit hineingezogen wird. Sie steht dort vor Machtfragen, die sie nicht mit eigener Macht auflösen kann. Vielmehr erwarten sie Ohnmachtserfahrungen, aus denen sie sich nicht befreien kann, ohne sich aufzugeben. Diese Kirche arbeitet die Situationen durch, die für den Widerstand gegen die Inhumanität in der Welt signifikante Bedeutung haben; dabei erhält sie selbst die prekäre Gestalt, die sie in die Welt hineinhält. Das ist der wesentliche Aspekt der Dienstleistung, die die Pastoralgemeinschaft Kirche gegenüber Gott und den Menschen erbringen kann. Sie wird zur Tätigkeit an der Menschwerdung der Menschen in jenen neuralgischen Punkten, die dieser Menschwerdung zuwiderlaufen ... Das ist eine Solidarität, die Kirche sowohl zu einer weltweiten Größe macht als auch den Missionsauftrag Christi erfüllt. Für die Religionsgemeinschaft Kirche ist es dagegen schwierig bis unmöglich, Weltkirche zu werden; dafür müsste sie nämlich letztlich alle Menschen zu Kirchenmitgliedern machen ... Für die Pastoralkirche ist dagegen der Schritt zur Weltkirche unausweichlich; was sie tut, ist signifikant für alle Menschen ... Mehr als ein Zeichen für das menschliche Antlitz Gottes

³³ H. Fries, *Katholizität/Katholizismus*, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Erweiterte Neuausgabe in 5 Bänden, hrsg. v. Peter Eicher, Bd. 3, München 1991, 95–103, hier 95f.

kann Kirche nicht setzen. Aber weniger darf sie sich auch nicht zumuten, wenn sie das Sakrament der Vereinigung Gottes mit allen Menschen darstellt. Das sind keine Machtereignisse, aber segensvolle Ohnmachtserfahrungen. Der Segen kommt aus der Not, gegen deren Gewalt eine Lebensperspektive aufgezeigt wird. An solchen Perspektiven entscheidet sich, ob Menschen wirklich Menschen werden können oder unmenschlich leben müssen. Was vor Ort an Menschwerdung geschieht, eröffnet für alle die Perspektive, menschlich Menschen zu werden. In Sachen Gott haben partikuläre Ereignisse universale Bedeutung.³⁴

In dieser Linie kann die kirchliche Mission als „Tätigkeit an der Menschwerdung der Menschen“ verstanden werden. Nicht nur das Wortzeugnis, sondern das Tat, Glaubens- und Lebenszeugnis erweisen, welche Wirklichkeit einen Menschen letztgültig bestimmt. Gott kann erfahren werden in mitmenschlicher Solidarität, im Einsatz gegen Leid, Armut und Unterdrückung, in der Aufnahme von Fremden, im Widerspruch gegen Unrecht. An Jesus Christus glauben bedeutet zu zeigen, dass Gott sich zuwendet und seine Liebe ausbreiten will. Kirche lebt aus dem Zeugnis der Gläubigen: Als Gottes menschliche Geschichte hat sie notwendig und primär für Humanität einzustehen. Kirche wird dann ihrer weltweiten Verantwortung gerecht, wenn sie betend und handelnd eine Glaubensgemeinschaft der Nächstenliebe ausformt. Die Orte der Mission sind keine fernen und fremden. Missionsorte sind all jene, an denen sich das menschliche Antlitz Gottes zeigt. Nur unter dieser veränderten Prämisse sei im Folgenden der räumlichen Dimension der kirchlichen Sendung etwas weiter nachgedacht.

II. Mission im 21. Jahrhundert? Neue Herausforderungen

Wohin also trägt die Kirche ihre Sendung im globalen Zeitalter, nach dem Ende der Missionen, wenn sie nicht mehr reduziert als *missio externa* verstanden werden kann und darf? Statt von einer *missio ad gentes* spricht die Interkulturelle Theologie seit einiger Zeit auch von

³⁴ H.-J. Sander, Nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002, 128f.

einer *missio inter gentes*, ein Terminus, der die stete Relationalität und Relativität christlicher Mission gut zu fassen scheint.³⁵

Dennoch besitzt die geographische Schwerpunktverschiebung des weltweiten Christentums Implikationen für die kirchliche Mission, da z. B. auch Wachstums- oder Rückgangsprobleme der christlichen Ortskirchen pastoral zu meistern sind.³⁶ Dass die Landkarte des weltweiten Christentums sich fundamental verändert, ist inzwischen ein Allgemeinplatz:³⁷ Während die statistisch größten, jungen Kirchen des globalen Südens im Wachstum begriffen sind, sind die Zahlen für den globalen Norden rückläufig. Für das Christentum insgesamt gilt, dass es zukünftig mehrheitlich afrikanisch und süd-amerikanisch sein wird.³⁸ Innerhalb dieser Entwicklungen spielen die pentekostalen Bewegungen eine bedeutende Rolle, sie stellen

³⁵ Vgl. J. Y. Tan, der dies in seiner Analyse der Konzepte der asiatischen Bischofskonferenz der letzten Jahre vorschlägt. *J. Y. Tan, Christian Mission among the Peoples of Asia*, Maryknoll/NY 2014.

³⁶ Für die Katholische Kirche stellt sich dies statistisch so dar: „Als größte Religionsgemeinschaft zählt die Katholische Weltkirche zu Beginn des 21. Jahrhunderts fast 1,2 Milliarden Mitglieder, die über alle Kontinente verteilt sind und dort in über 2.600 Diözesen lokale Kirchen in den Kulturen der Welt bilden, also in globaler Diaspora leben. Auf die Kontinente hin ergibt sich eine höchst ungleiche Verteilung. Auf dem amerikanischen Kontinent sind fast die Hälfte aller Katholiken zu Hause, in Europa etwa 25 Prozent. Ein weiteres Viertel (etwa 25 Prozent) der Katholiken wohnt in den bevölkerungsreichen Kontinenten Afrika und Asien zusammengekommen, wo aber drei Viertel der Weltbevölkerung (75 Prozent) leben. Nimmt man die Wachstumsfaktoren hinzu, dann geht die Zahl der Katholiken im alternden Europa zurück, während Afrika und Asien Kontinente mit junger Bevölkerung sind und die Katholikenzahl dort weiterhin stark anwächst. Die Kirchen in Europa und Deutschland haben Rückgangsprobleme zu meistern, die jungen Kirchen auf anderen Kontinenten dagegen Wachstumsprobleme.“ *M. Sievernich, Was ist neu an der „neuen Evangelisierung“? Eine theologische Einordnung*, in: *Forum Weltkirche* 3/2012, 13–17.

³⁷ Vgl. *N. Hintersteiner, „Found in Translation“*. Von der Weltmission zum interreligiösen Zeugnis. Zukunftsperspektiven der Missionswissenschaft, in: *Concilium* 47/2011, 70–79.

³⁸ Vgl. *Ph. Jenkins, Die Zukunft des Christentums. Eine Analyse zur weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert*, Gießen 2006 (orig. *The next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford 2002). Zur Diskussion vgl. *T. Yates* (Hrsg.), *Mission and the next Christendom*, Sheffield 2005; *F. Wijsen/R. Schreiter* (Hrsg.), *Global Christianity. Contested Claims*, Amsterdam/New York 2007. Der Titel „Die Zukunft des Christentums“ ist der erste Teil seiner Trilogie; die Teile II und III sind: *Ph. Jenkins, The New Faces of Christianity. Believing the Bible in the*

den am schnellsten wachsenden Sektor im Christentum und schätzungsweise inzwischen etwa ein Viertel der gesamten Christenheit.³⁹ „Es muss nachdenklich stimmen“, so schreibt Hans Waldenfels, „dass in China das Christentum – anders als der Buddhismus – nach wie vor eine ‚Fremdreligion‘ ist. Es muss ebenso nachdenklich stimmen, dass sowohl in Afrika als auch in Lateinamerika zahlreiche Menschen in kirchlichen Neugründungen, im Pentekostalismus, in synkretistischen Formen der Volksfrömmigkeit eigene Wege des Christseins suchen und finden.“⁴⁰ Während einerseits fundamentalistische religiöse Strömungen sowie extremistische pseudoreligiöse Bewegungen weltweit auf dem Vormarsch sind, greift andererseits die Säkularisierung aus, vor allem in Europa. Angesichts jener Entwicklungen ist eindringlich davor zu warnen, den Missionsbegriff – und damit das Feld dessen, was darunter verstanden wird – jenen zu überlassen, die ihn fundamentalistisch verkürzen oder gewaltvoll instrumentalisieren.

Außerdem wird das Christentum in Europa verstärkt zu lernen haben, dass es *eine* Gestalt des Christentums ist. Dies impliziert, Abstand davon zu nehmen, für alles normgebend sein zu wollen. So wie die innerchristliche Pluralität zu denken aufgibt, so ist das Christentum zugleich nur *eine* Religion in der Welt der Religionen, so dass auch die anderen Religionen Thema der Theologie geworden sind: „Das Christentum ... muss sich lokal bzw. regional auf die globale Situation eines pluriformen ‚Inter-‘ einstellen. Interreligiosität ist dabei nur eine Facette eines vielgestaltigen ‚Inter-esse‘, eines Dazwischen und Dabei-Seins.“⁴¹

Hierzulande kann auch dies wiederum bedeuten, von den nicht-europäischen Ortskirchen und ihren Erfahrungen zu lernen: Der

Global South, New York 2006; *ders.*, Europe. God's Continent. Christianity, Islam and Europe's Religious Crisis, New York 2007.

³⁹ Vgl. M. Sievernich, Mission (s. Anm. 19), 160. Weiterführend: A.-P. Rethmann/T. Keßler (Hrsg.), Pentekostalismus – Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche, Regensburg 2012; J. Müller/K. Gabriel (Hrsg.), Evangelicals-Pentecostal Churches-Charismatics. New Religious Movements as a Challenge for the Catholic Church, Quezon City 2015.

⁴⁰ H. Waldenfels, das europäische Christentum im Kontext globaler Interreligiosität, in: Th. Schreijäck/K. Wenzel (Hrsg.), Kontextualität und Universalität, Stuttgart 2012, 111–128, hier 117.

⁴¹ Ebd.

Kontext des nichteuropäischen Christentums ist vielerorts schon seit langem von interreligiösen Realitäten geprägt. Zum Beispiel arbeiten zahlreiche asiatische und afrikanische christliche Theologinnen und Theologen für gewöhnlich mittels der jeweiligen gesellschaftsprägenden religiösen Traditionen:⁴² Interreligiöse Fragen gehören für sie zum theologischen Kerngeschäft, während hierzulande die interreligiöse Frage zuweilen merkwürdig abgekoppelt verhandelt wird. Dies geschieht teils, weil die empirischen Erfahrungen lange andere waren, teils, weil das Erfordernis einer dialogischen Kirche bzw. einer interreligiös argumentierenden Dogmatik nicht geteilt wird.

Angesichts der Transformationsprozesse des weltweiten Christentums ist zu beachten, dass die mit ihnen einhergehenden Diskussionen der Säkularisierungstheorie oft recht unausgewogen verlaufen, der globale Süden also generell voller religiöser Lebendigkeit im Kontrast zum säkular ernüchterten Norden vorgestellt wird.⁴³ Hierzu merkt Klaus Hock kritisch an: „Zum einen lassen sich (religions-)geschichtliche Entwicklungen im globalen Süden nicht auf die Dynamisierung des Christentums oder anderer Religionen reduzieren, sondern auch dort finden wir Phänomene von Säkularisierung, Entchristlichung oder Bedeutungsverlust des Religiösen; umgekehrt haben die in der südlichen Hemisphäre beobachtbaren Dynamiken aufgrund globaler Migration und anderer Globalisierungsprozesse auch im globalen Norden ihren Ort gefunden.“⁴⁴

⁴² Vgl. *N. Hintersteiner*, Translation (s. Anm 37), 72, der sich hier auf David Kerr beruft und damit z. B. auf die Theologen K. Koyama (Japan) oder L. de Silva (Sri Lanka) verweist. Vgl. z. B. *K. Koyama*, Water Buffalo Theology, erweiterte Ausgabe, Maryknoll/NY 1999 (orig. 1974) oder *L. A. de Silva*, The Problem of the Self in Buddhism and Christianity, New York 1979. – Doch auch die theologische Eigenständigkeit des Christentums in den so genannten jungen Kirchen, wie z. B. in den Ländern Afrikas, gilt es gegenwärtig verstärkt wahrzunehmen – und damit das Christentum als authentische afrikanische Religion.

⁴³ Vgl. Trotz einiger Binnendifferenzierungen bleibt so z. B. die Nord-Süd-Kontrastierung bei Wilfred tendentiell allzu schematisch: Vgl. *F. Wilfred*, Von der Weltmission zu globalen Formen des Christentums. Eine Perspektive aus dem Süden, in: *Concilium* 47 (2011), 5–18. Sehr wohl ist gleichwohl seinem Plädoyer für einen verstärkten Dialog der globalen „Christentümer“ zuzustimmen (ebd. 17).

⁴⁴ Entsprechend seien die Theorien von D. Pollack und J. Casanova „gleichermaßen mit der Frage konfrontiert, inwieweit sie mehr als je spezifische, an bestimmte kulturelle und historische Kontexte gebundene Erklärungskraft haben.“

Vor allzu stereotypen Nord-Süd-Schablonen ist also zu warnen. Ein anderes Beispiel: Dort, wo Missionsgemeinschaften ihre Arbeit verrichten, tritt entsprechend nicht nur das Phänomen der *reverse mission* auf, also einer Mission von Süd nach Nord, sondern auch das einer einer Süd-Süd Mission.⁴⁵ Es scheint, als blieben diese Bestimmungen allzu sehr den Vorstellungen einer Ausbreitung des Christentums verhaftet. Doch ist der Ort, an dem das Christentum präsent ist, kein geringer Faktor für das Selbstverständnis und die Herausforderungen der christlichen Sendung. Dort, wo die Kirche ist, agiert sie nicht mehr in geschlossenen Räumen. Die modernen Gesellschaften sind geprägt von Mobilität und Migration. Menschen verlassen ihre Heimat, weil sie fliehen müssen, vor Krieg, Armut oder Repression, weil sie vertrieben werden aufgrund von ethnischen Konflikten usw. Nie zuvor nahm die Zahl der Flüchtlinge die aktuellen Ausmaße an: Derzeit befinden sich weltweit knapp 60 Millionen Menschen auf der Flucht, die Hälfte davon sind Kinder. Die Welt, in der die Vorstellung der Einheit der Menschheitsfamilie hochgehalten werden soll, ist eine höchst instabile Welt, zerklüftet in arm und reich, bedroht von Terrorismus, Kriegen, Konflikten um Ressourcen und ökologischen Katastrophen. Noch nie lebten so viele Menschen in Städten, wie gegenwärtig etwa 2/3 der Weltbevölkerung; die Zahl der Megacities wächst. Die Migration lässt Gesellschaften zudem immer mehr zu multikulturellen Gesellschaften werden. Dies signalisiert einmal mehr, wie Begegnung von Kulturen und Religionen zur kirchlichen Aufgabe wird, wie *double-belongings* und hybride religiöse Identitäten zur Alltäglichkeit werden.⁴⁶

K. Hock, Zu diesem Heft, in: bthz 1/2010 („Transformationsprozesse im globalen Christentum und ihre Auswirkungen auf Europa“), 3–13, hier 4.

⁴⁵ Damit nicht gemeint ist die Zunahme von Diözesanpriestern aus Afrika und Asien in europäischen und nordamerikanischen Diözesen. Hierzu merkt Schreiter kritisch an: „Solches Importwesen ist eine bestenfalls fragwürdige Praxis, vor allem, da von diesen Priestern erwartet wird, das sie ihre kulturelle Identität ablegen, um sich nahtlos den europäischen und nordamerikanischen Verhältnissen einzufügen. Es ist eine Praxis, die mehr mit kultureller Ausbeutung zu tun hat als mit interkulturellem Austausch.“ R. Schreiter, Bereicherung (s. Anm. 15), 261f.

⁴⁶ Vgl. C. Cornille (Hrsg.), *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, Maryknoll/NY 2002; Vgl. R. Bernhardt (Hrsg.), *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 5), Zürich 2008.

Hierbei wird die Welt nicht einfach nur religiös und kulturell pluraler: Auch Spannungen und Rassismus werden hervorgerufen, Fundamentalismus entsteht. Auch stellt die Erstbegegnung mit religiöser Vielfalt – z. B. für viele Menschen aus islamisch geprägten Ländern, die nach Europa kommen – durchaus eine Herausforderung dar. Auch die christlichen Migrationsgemeinden befinden sich inzwischen immer häufiger in unserer Nachbarschaft und fordern unsere konfessionelle Identität heraus.⁴⁷ Die Momente der Instabilität der Welt sind nicht allein Negativfolgen der Globalisierung. Doch hat die Globalisierung selbst nicht das Ziel einer gerechteren Weltordnung, sondern bietet als Konstante nur die Gesetze des Marktes und der Digitalisierung.

Die Kirche findet sich an ihren jeweiligen Orten inmitten dieser instabilen Welt. So verortet kann sie ihren Anspruch auf ihre Deutung dieser Wirklichkeit nicht aufgeben. Auch muss sie, wenn sie den bezeugen will, der durch sein Kreuz die Welt erlöst hat, ihr sinn- und friedensstiftendes Potential entschieden in diese Weltgemeinschaft einbringen. Kirche kommt es zu, Koalitionen zu schaffen, die Gewalt vermeiden, Ursachen der Armut zu bekämpfen, wenigsten nach Kräften. Diese Aufgabe kann die europäische Kirche nicht an „Caritas international“ delegieren, sondern sie muss sich selbst von den konkreten Erfordernissen durch und durch bestimmen lassen, will sie ihrer Sendung entsprechen. Hierbei wird sie ihre vielfältige interkulturelle wie interreligiöse Verwobenheit als Ressource zu nutzen wissen.⁴⁸

Grundsätzlich muss die ekklesiologische Reflexion beantworten, wie die kontextuellen und universalisierenden Dimensionen eines veränderten Kirchengefüges ins Verhältnis gesetzt werden können. Die diesbezügliche Debatte wurde in den 1980er Jahren vor allem durch Robert Schreiters Veröffentlichung „Constructing Local theologies“ angestoßen, die in der deutschen Übersetzung mit dem Titel „Abschied vom Gott der Europäer“ versehen wurde. Aber auch Jo-

⁴⁷ Vgl. T. Keßler, Plädoyer für einen Perspektivwechsel in der Migrantenseelsorge am Beispiel der kroatischen Missionen, in: *Verbum SVD* 54 (2013) 3, 262–282. Vgl. auch *ders.* (Hrsg.), *Migration als Ort der Theologie* (Weltkirche und Mission 4), Regensburg 2014.

⁴⁸ Vgl. R. Schreiter, *The changed context of Mission forty years after the Council*, in: *Verbum SVD* 46.1 (2005), 75–88.

hann Baptist Metz hat mit seiner Rede von einer „kulturell polyzentrischen Weltkirche“ der Ekklesiologie schon früh zu denken aufgegeben.⁴⁹ Was bedeutet unter diesen Vorzeichen religiöse und kulturelle Identität? Kaum mehr kann die so genannte „fremde“ Kultur statisch im Gegenüber zur eigenen gedacht werden, als gäbe es wirklich noch derart geschlossene Räume. Judith Gruber formuliert bezüglich der disparaten Pluralität des Christentums: „In der Verdichtung von Welt-Räumen produziert Globalisierung ‚tiempos mixtos‘ – sie schafft Orte, an denen prämoderne, moderne und postmoderne Lebensweisen gleichzeitig existieren. Diese Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigkeiten macht die immer schon gegebene und unhintergehbare Interkulturalität des Christentums sichtbar; Transformationsprozesse, die ein Grundmodus seiner Identität sind, werden auf prekäre Weise wahrnehmbar. Die globalisierten Kontexte des 21. Jahrhunderts repräsentieren und produzieren massive Differenzen zwischen Christentümern und werfen die normative Frage nach Kriterien christlicher Identität auf.“⁵⁰

Immer mehr stellte sich die Frage, wie die partikularen Formen gelebten Glaubens miteinander in Beziehung stehen und ob angesichts ihrer überhaupt noch von einer *universalen* Sendung der Kirche zu reden sei. Anders fragt Norbert Hintersteiner: „Wie kann der christliche Glaube in der Besonderheit einer bestimmten Kultur Gestalt gewinnen, ohne seine universalen und deshalb transkulturellen Wahrheitsansprüche im Laufe des Prozesses kultureller Übersetzungen preiszugeben? Und wie können kulturelle Unterschiede im konkret gelebten christlichen Glauben mit der ‚Katholizität‘, das heißt der universalen Einheit der Kirche, zusammen bestehen?“⁵¹

Dass an dieser Stelle die „Katholizität“ ins Spiel kommt, geht wiederum auf Robert Schreiter zurück. Mit seiner Monographie „Die neue Katholizität“ von 1997 verband er das Anliegen, die Kontexte der Kirche(n) und die Zukunft kontextueller Theologien angesichts der Globalisierung angemessen zu bedenken: „Theologie muss fähig

⁴⁹ Vgl. N. Hintersteiner, Translation (s. Anm 37), 73.

⁵⁰ J. Gruber, Theologie, Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource, Stuttgart 2013, 62. Die Wendung „tiempos mixtos“ übernimmt Gruber hierbei von F. Calderón.

⁵¹ N. Hintersteiner, Translation (s. Anm 37), 74.

sein, sich gegenüber der Globalisierungstheorie nicht einfach reaktiv zu verhalten, sondern mit dieser zu interagieren – aus ihrer eigenen Geschichte heraus und mit ihren eigenen Möglichkeiten. Es scheint mir, dass das Konzept der *Katholizität* ein theologisches Konzept sein kann, das am ehesten geeignet ist, eine theologische Sicht von Theologie zwischen dem Globalen und dem Lokalen in einer weltweiten Kirche zu entwickeln.⁵²

Gemeint ist folglich eine Katholizität, die das spezifische Situiertsein der Ortskirchen und die gelebten Konkretionen der kirchlichen Vollzüge im Rahmen der jeweiligen Verfasstheit der lokalen Kirchen und ihre kulturelle Verortung aufzunehmen weiß. Kurzum, eine Katholizität, für die die Diversität und Kontextualität der Glaubensverwirklichung einschließlich der gelebten Erfahrungen, die die Weltkirche ausmachen, konstitutiv sind. Die Partikularität des Christlichen „in der Welt“ als zentrales Moment kirchlicher Identität ist neu zu gewichten, wenn davon gesprochen werden soll, dass die Kirche in alle Welt gesandt ist, um allen Völkern das Heil zu eröffnen und wenn sie an vielen Orten „ganz“ Kirche sein will.⁵³ Diversität und Kontextualität als konstitutiv anzusehen, bedeutet dann auch, den erdrückenden gesellschaftlichen Realitäten, vor allem der Armut und ihren Folgen, weltweit entgegenzuwirken.⁵⁴ Katholizität

⁵² R. Schreiter, *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*, aus dem Amerikanischen übersetzt von Norbert Hintersteiner/Martin Ried, Frankfurt a. M. 1997, 206. Vgl. hierzu V. Küster, *Von der lokalen Theologie zur neuen Katholizität. Robert J. Schreiters Suche nach einer Theologie zwischen dem Lokalen und dem Globalen*, in: *Evangelische Theologie*, 63 (2003/5), 362–374. Schreiter formuliert weiter: „Katholizität signalisiert diesen komplexeren, zweiseitigen Zugang zur Einheit. Sie ist, insofern sie Einheit und Vielfalt in sich selbst birgt, eine nicht nur für die Kirche wichtige Sicht, vielmehr kann sie auch als ein Modell für das Leben in einer globalisierten Welt dienen.[...] Es ist Aufgabe der Kirche, diese ‚Samenkörner des Logos‘ zu entdecken. Der Dialog ist der Weg, auf dem solche Entdeckungen geschehen. Die Vielfalt ist damit ein Ausgangspunkt, von dem aus der Weg des Dialoges zur Einheit führt.“ (ebd.)

⁵³ Methodisch wird damit der immer schon gegebenen Kontextualität von Kirche Vorrang vor ekklesiologischen Leitbildern gegeben, die es in einem zweiten Schritt zu befragen gälte.

⁵⁴ Zum Thema weiter: M. Luber (Hrsg.), *Kontextualität des Evangeliums. Weltkirchliche Herausforderungen der Missionstheologie, Weltkirche und Mission*, Bd. 2, Regensburg 2012.

ist als *qualitativer* Begriff⁵⁵ zu fassen, d. h. als „ekklesiologischer Terminus zur Benennung eines Wesensmerkmals (Eigenschaft, *nota*) der Kirche Jesu Christi“⁵⁶, nicht als ein konfessionalisierter Anspruch auf Katholizität, sondern als *innere* Bestimmung von Kirche. Hierbei ist „Katholizität“ als Universalität und Allgemeinheit zu fassen, entsprechend der klassischen Kennzeichnung von Kirche. Die darin liegende Weite und Offenheit der kirchlichen Sendung zu bedenken, bleibt gegenwärtig eine vordringliche Aufgabe.⁵⁷ Markus Luber schreibt im Sinne Schreiters: „Dazu braucht es innerhalb der Theologie einen verstärkten weltkirchlichen Austausch, damit sie gegenüber einer ökonomisierten Sicht der Weltgemeinschaft ihre alternative Vision von der Menschheitsfamilie glaubhaft bezeugen kann. Da Interkulturalität dem Christentum in Form seiner Katholizität eingeschrieben ist, stehen die Chancen dazu nicht schlecht.“⁵⁸

⁵⁵ Vgl. Hierzu *H. Fries*, Katholizität/Katholizismus, in: *NHthG* 3 (1991), 95–103, hier 95.

⁵⁶ *W. Beinert*, Katholizität der Kirche. II. Historisch-theologisch; III. Systematisch-theologisch, in: *LThK*³ Bd. 5, 1996, 1372f., hier 1372.

⁵⁷ Diese Lesart übersieht nicht, dass „katholisch“ stets zugleich auch „wahr, authentisch, orthodox“ bedeutet hat, wie *Y. Congar* in seinem Beitrag über die „Katholizität der Kirche“ betont (vgl. *Mysterium Salutis IV/I*, Einsiedeln 1972, 478–502, hier 482). Universalität und Orthodoxie gehören für Congar zusammen. Wenn oben die Katholizität als innere Bestimmung von Kirche eingeführt ist, schließt dies einen weiteren Hinweis Congars ein: „Für die Kirchenväter ist die Katholizität nicht nur eine phänomenologische Qualität der Kirche, die als irgendeine Gesellschaft in der menschliche Geschichte betrachtet wird. Vielmehr geht es nun um ein Prädikat, das der Kirche zusteht aufgrund ihrer tiefsten Natur, die sie kraft ihres göttlichen Ursprungs und ihres Herrn Jesus Christus besitzt. Wir werden diesen traditionellen Überlegungsweg gehen, den die Konzilskonstitution *Lumen gentium* wieder aufgenommen hat. Die Eigennatur der Katholizität verlangt indes, dass wir ihr einen Ursprung von oben und einen Ursprung von unten zuerkennen. Diese sind der dreifaltige Gott und die menschliche Natur.“ (ebd. 487). Vgl. weiter auch: *H. de Lubac*, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1952.

⁵⁸ *M. Luber* zum Forschungsgebiet der Interkulturellen Theologie auf der Seite: <http://www.iwm.sankt-georgen.de/forschungsfelder/kontextuelle-theologie/> (1.12.2014).

III. Das Erfordernis einer interkulturellen Ekklesiologie

Interkulturalität hat gegenwärtig grundlegende Bedeutung für das Selbstverständnis von Kirche bekommen. So mag es erleichtern, dass es *das* Katholische nie gab. Magnus Striet schreibt: „Diachron und synchron betrachtet, ist die Vorstellung, exakt sagen zu können, was das Katholische sei, eine Fiktion. Von Anfang an hat es sich ausdifferenziert, ortskirchlich ausgeprägt und gleichzeitig so, in diesen Differenzierungsprozessen und als diese Prozesse, immer wieder neu aufgebaut. Das Katholische gab es nie. Vielmehr hat es sich immer wieder neu lokal, aber in einer dann universalkirchlich zu verantwortenden Weise aus Transformationsprozessen von bereits gefundenen und neu zu suchenden Glaubensüberzeugungen herauskristallisiert.“⁵⁹ Gleichwohl bleibt es für die Kirche essentiell, an „ihren“ Orten Zeugnis von der Menschwerdung Gottes zu geben: Angesichts der Komplexität und der Gegenläufigkeiten globaler Erfahrungsräume bedarf es hierzu permanenter Vermittlungsprozesse und Übersetzungen. Dialog und Kommunikation sind tragende Dimensionen der Mission. Zuerst aber muss die Kirche durch ihr Handeln als Glaubensgemeinschaft zeichenhaft präsent sein – im Widerspruch gegen die multiple Inhumanität in der Welt. Welcher Modus der Zeugnisgabe möglich, angemessen oder gefordert ist, ist kontextbedingt. Die angedeuteten Herausforderungen führen zu einem interkulturellen Selbstverständnis von Kirche.

Die neu in den Blick kommende Polyzentrik und Polykulturalität des Christentums bringt Transformationen für die ekklesiologische Reflexion mit sich: Die kontextuellen Theologien aus Afrika, Asien oder Südamerika können nicht mehr länger das Spezialgebiet einiger weniger bleiben, die sich mit den anderen „Stimmen der Weltkirche“ befassen.⁶⁰ Auch die eigene europäische Perspektive ist konsequent als kontextuell zu begreifen. Hierbei ist die „Option für die Armen“ keine lateinamerikanische Option, sondern für den kirchli-

⁵⁹ M. Striet, Was ist „katholisch“? Ein Bestimmungsversuch im Horizont der Moderne, in: M. Heimbach-Steins/G. Kruip/S. Wendel (Hrsg.), Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum, Freiburg i. Br. 2011, 58–80, hier 67f.

⁶⁰ Vgl. Hierauf verweist auch: M. Eckholt, Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre, Freiburg i. Br. 2002.

chen Missionsauftrag insgesamt wesentlich.⁶¹ Die kirchliche Sendung findet sich inmitten eines interkulturellen und interreligiösen Settings wieder. Nicht mehr allein europäische Perspektiven, diverse Kulturen und Kontexte, lokale Theologien gilt es wahrzunehmen, unterschiedliche Weisen, in denen der christliche Glaube gelebt wird. Diese können mit der Katholizität von Kirche zusammen bestehen, weil die Katholizität gerade in dieser Diversität existiert. Die Ausbreitung des Christentums ist nicht an bestimmte politische, sprachliche oder kulturelle Konstellation gebunden, „sondern im Hinblick auf dessen universale heilbringende Sendung und kulturelle Übersetzbarkeit im Prinzip offen ist für die Vielfalt der Welt.“⁶²

Die Grundbewegung Interkultureller Theologie, so hat es Klaus Hock definiert, ist der Versuch, zwischen der Universalität und Partikularität der unterschiedlichen Hybridformen des Christlichen zu vermitteln.⁶³ Dies gilt für Themen der Inkulturation, des ökumenischen und interreligiösen Gesprächs sowie für Fragen von Säkularität und Moderne. Interkulturelle Theologie verortet hierbei die kontextuellen Konzepte innerhalb globaler Netzwerke und fragt nach kirchlichen Strukturen, die Katholizität verwirklichen. Entsprechend will eine interkulturelle Ekklesiologie Kirche streng aus der Vielgestalt und Glaubensfülle der Ortskirchen heraus begreifen – und die radikale Kontextualität des Kirche-Seins zunächst einmal konsequent ernst nehmen!⁶⁴

Die Mission als Grundcharakteristikum von Kirche wird hierbei ebenso wenig obsolet wie der christliche Wahrheitsanspruch: Der „universale Heilswille“⁶⁵ Gottes, das an alle Menschen gerichtete Evangelium, bringt notwendig eine dynamische wie dialogische Di-

⁶¹ P. Suess, *Integrity of Mission in the Light of the Gospel: Bearing the Witness of the Spirit*, Rede des Präsidenten (Presidential Address) während der XI. Konferenz der Internationalen Vereinigung für Missionswissenschaft (International Association for Mission Studies/IAMS), 31. Juli – 7. August 2004, Malaysia, Port Dickson, vgl. http://www.missionstudies.org/archive/conference/2proceedings/presidential_address_german.pdf, 1–7, hier 2.

⁶² N. Hintersteiner, *Translation* (s. Anm. 37) 77.

⁶³ Vgl. K. Hock, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Darmstadt 2011, 149.

⁶⁴ Vgl. P. Schineller, *Inkulturation als Pilgerreise zur Katholizität*, in: *Concilium* 4 (1989), 349–354, hier 350.

⁶⁵ Die grundlegende Bedeutung des „universalen Heilswillens Gottes“ für eine interkulturelle Ekklesiologie ist an anderer Stelle weiter zu erörtern.

mension mit sich. Trotz des Wissens um die Relativität der eigenen Aussagen will Glaube sich mitteilen und wird in partikularen Weisen angenommen und konkret. Mission richtet sich nach außen, weil sie herausgerufen wird, sie ist Öffnung der Botschaft für Andere und bleibt der christlichen Glaubensverwirklichung aufgegeben. Ob die jeweilige Sendung auf Menschen, die nicht glauben, nicht mehr glauben, anders glauben oder anderes glauben trifft, ist dabei im Grunde nur mehr eine der vielen Variablen. Wenngleich der Auftrag, in alle Welt hinauszugehen, um das Evangelium Jesu Christi zu verkünden, nicht mehr linear gedacht werden kann, so bedarf es doch einer Verkündigung, die gesamtkirchlich zu verantworten ist. Dies impliziert einen Dialog über die differenten Weisen, Christus auszusagen, der darum bemüht ist, Diversität um Christi willen auszuhalten, und der ohne eine Hierarchisierung von Leitbildern auskommt.

Die Vermittlungsprozesse interkultureller Ekklesiologie schließen den der Rationalität des Glaubens ein: Tradierte Gewissheiten können fragwürdig werden und bedürfen je neuer Verstehensweisen. Sie bedürfen jeweiliger Begründungen, nicht nur, damit sie in ihrer Gültigkeit eingesehen werden können, sondern vielmehr, damit das Bekenntnis Gottes, das Bezeugen Jesu Christi und damit die *traditio* des Glaubens gelingt. Der stete Transfer des Glaubenswissens im Prozess der Glaubensannahme und Glaubensweitergabe sowie die Sprachfähigkeit der kirchlichen Sendung sind für den Bestand und die Lebendigkeit der Kirche elementar. Verkündigung im Modus des *Dialogs* über den Glaubensinhalt und das *Kommunizieren* des Christusereignisses haben entschieden an Bedeutung gewonnen.⁶⁶ Die innerchristlichen Gespräche können hier von den Einsichten aus den interreligiösen Gesprächen lernen, dass die eigene Perspektivität, konfessionelle Verwurzelung im Glauben, die jeweilige Färbung des Christusbekenntnisses notwendig einzubringen ist. Oder, wie Walter Kasper schreibt: „Die Wahrheitsfindung in der Kirche muss dialogisch geschehen. Als Dialogsakrament Gottes mit der

⁶⁶ F. Gmainer-Pranzl folgend steht die Interkulturelle Theologie grundlegend für eine Kritik von Zentrismen und Essentialisierungen sowie der Förderung von Polylogen. Vgl. F. Gmainer-Pranzl, Welt-Theologie. Verantwortung des christlichen Glaubens in globaler Perspektive, in: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft 38 (2012), 408–432.

Welt ist die Kirche in sich selbst dialogisch verfasst. Anders ist Wahrheit heute nicht rezeptions- und konsensfähig.⁶⁷

Der Anspruch auf „Wahrheit“ ist damit nicht dispensiert, Dialog setzt eine Standortgebundenheit immer voraus. Doch das Wissen darum, dass keiner Religion die Wahrheit absolut verfügbar ist, mahnt zur Bescheidenheit, zur gemeinsamen Suche nach Erkenntnis, Innerlichkeit, Weisheit. Wenngleich die Christenheit Jesus Christus als den Weg, die Wahrheit und das Leben bezeugt und davon überzeugt ist, dass sein Geschick für alle Menschen absolute Bedeutung hat, muss sie auch für sich selbst Wege finden, mit der begegnenden Pluralität umzugehen.⁶⁸ Sie wird andere religiöse Wahrheitsansprüche nur in den eigenen Verstehens- und Glaubenshorizont einordnen können, in einer lernbereiten Haltung einerseits, in abgrenzenden Bestimmungen andererseits. Die eigene Perspektive, in die das „Andere“ eingeholt wird, ist hierbei unhintergebar.

Gefordert ist ein neuer globaler Dialog in weltkirchlicher Perspektive, in dem sich interkulturelle Aushandlungsprozesse über ekklesiologische Vollzüge und Funktionen vollziehen können. Gerade weil hierbei von vorherein feststeht, dass kirchliche Identität sich nicht an einem Punkt fixieren lässt, müssen die interkulturellen Wechselbeziehungen in ihren Richtungen und Zielen, aber auch in ihren Sackgassen, ihrem Scheitern und ihrer steten Unabgeschlossenheit zum Thema werden. Die ganze Welt betreffend will christliche Theologie sein, doch kann dies nicht eine neue Metaperspektivität bedeuten. Sehr wohl aber muss die Kirche sich in ihrer Sendung ihrer globalen Verantwortung bewusst sein und sich auch entsprechend in diese Weltöffentlichkeit hinein vermitteln. Hierbei können die Konfessionen und Religionsgemeinschaften zusammenwirken, mehr noch, die ökumenische und interreligiöse Dimension ist hierbei unverzichtbar. Für Christinnen und Christen wird dies bedeuten, nicht nur eine Theologie im Dialog, sondern damit auch eine Theo-

⁶⁷ W. Kasper, *Theologie und Kirche* (I), Mainz 1987, 168.

⁶⁸ Vgl. vertiefend zum Dialog der monotheistischen Religionen: A. Middelbeck-Varwick, Was bedeutet die Israeltheologie für ein theologisches Verstehen des Islam? in: *CiBeDo* 4/2014, 152–160 und A. Middelbeck-Varwick, Theologische Grundlagen des Dialogs aus christlicher Perspektive, in: M. Rohe, u. a. (Hrsg.), *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens*, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2014, 1089–1114.

logie der menschlichen Beziehungen zu verwirklichen, in der sie Jesus Christus nachfolgen.⁶⁹

Die der katholischen Theologie und Kirche aufgegebenen Fragen erscheinen angesichts der Pluralität der Konfessionen und Religionen, wie sie sich in den Kulturen der Welt je spezifisch ausgeprägt haben, schier unüberschaubar. Fest steht allein die Notwendigkeit, sich ihnen entschieden zu widmen. Denn „ein Rückzug auf vermeintlich übergeschichtliche Gewissheiten“⁷⁰ bietet keine tragfähigen Antworten, die Konstruktion neuer Universalismen ebenso wenig. Die „Katholizität“ eignet sich gleichwohl als quasi „alternative Globalisierungstheorie“ hervorragend, missversteht man diese *nota* eben nicht als statisches Merkmal eines überzeitlichen Kirchengebildes, sondern als charakteristisches Kennzeichen einer Gemeinschaft, die das Leben aus dem Evangelium in ihrem Kontext konkret werden lässt. Das Katholische fügt sich nicht zu einer additiven Einheit und Ganzheit, wohl aber kann es in einem Gefüge wechselseitiger Ergänzung und gegenseitiger Verstärkung bestehen. Der lateinamerikanische Befreiungstheologe Leonardo Boff spricht von der „Ekklesiogenese“, die sich vollziehen muss, und meint hiermit „einen aus der Kraft Gottes und der Antwort der Menschen resultierenden Prozeß, in dem – eingetaucht in die Bedingungen des menschlichen Lebensweges – Kirche wird.“⁷¹ In dieser Spur kann sich dann wahre Katholizität von Kirche zeigen, indem sie das in Jesus Christus konkret und für alle Geschehene bezeugt. Denn, so schreibt Ignatius von Antiochien: „Wo Jesus Christus ist, da ist die katholische Kirche.“⁷²

⁶⁹ Vgl. zur christologischen Frage näher A. Middelbeck-Varwick, Zwischen Mission, Religionstheologie und globaler Herausforderung. Baustellen einer interreligiösen Christologie, in: M. Luber/R. Beck/S. Neubert (Hrsg.), Christus und die Religionen. Standortbestimmung der Missionstheologie (Weltkirche und Mission 5), Regensburg 2015, 18–40.

⁷⁰ K. Hock, Einführung (s. Anm. 63), 149.

⁷¹ L. Boff, Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie, Düsseldorf⁵1985, 16.

⁷² Ign. Smyrn. VIII, 2.