

Maria Wiidl

MISSIONSLAND DEUTSCHLAND –
BEOBACHTUNGEN UND ANSTÖSSE AUS PASTORAL-
THEOLOGISCHER UND RELIGIONSPÄDAGOGISCHER SICHT.
SKIZZEN EINER BAUSTELLE

Missionsbegriff und Missionsverständnis blicken auf eine wechselvolle Geschichte zurück und erleben in Zeiten sichtbar leer werdender Kirchen und Kassen im Westen und einer normativen Säkularität der Kultur im Osten Deutschlands eine neue Konjunktur. Darüber, ob und wie Mission tatsächlich geschehen kann, herrscht trotz interessanter Pilotprojekte und nachweislichen, wenn auch sehr geringen Kircheneintrittszahlen weitgehende Ratlosigkeit. Im Folgenden soll versucht werden, anhand einiger „Baustellenskizzen“ grundlegende praktisch-theologische Aspekte für wirksame Mission in der Postmoderne zur Diskussion zu stellen.

1. Neues Verständnis von und neues Bewusstsein für die Thematik

Das traditionelle Missionsverständnis basiert auf dem Sendungsauftrag der Kirche und setzt ihre Heilsnotwendigkeit voraus. So lesen wir in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon von 1893:

„Mission, Aussendung christlicher Lehrer (Missionare) zur Verbreitung des Christenthums, ist so alt als die Kirche selbst, die auf dem Princip der Mission beruht (...); sie ist Lebensgesetz wie Lebensbedingung der Kirche. Letztere ist ja nichts Anderes als eine von Gott ausgehende Sendung an die einzelnen Menschen, wie an ganze Nationen, um jenes heilige Feuer des wahren Glaubens und der christlichen Liebe, welches der Weltheiland auf die Erde gebracht, einer stets gesteigerten Seelenzahl beizubringen und anzufachen.“¹

Außerdem soll die Mission „...das bereits begründete Gottesreich auf Erden erhalten und im Innern immer herrlicher ausbauen.“ Unterschieden wird im Folgenden die „äußere Mission“ als „...Bekehrung der Völker, die noch in

¹ Dieses und die folgenden Zitate aus: *J. Card. Hergenröther / F. Kaulen* (Hg.), *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, Bd. 8., Freiburg/Br. ²1893, 1581f.

Finsternis und Todesschatten sitzen (...)“. Ihr obliegt zudem die Aufgabe der Rückgewinnung Abtrünniger:

„Die Kirche kann und darf nie gleichgültig dagegen sein, wenn solche, welche ihr schon angehört haben und auf welche sie durch die Taufe ein unveräußerliches Recht erlangt hat, von ihrem Gehorsam sich entfernen und in ihrer Abtrünnigkeit vom gepflanzten Lebensbaum verloren gehen. Daraus entspringt die Missionsthätigkeit zur Wiedergewinnung der von der Kirche getrennten Secten und Religionsparteien.“

Dazu kommt die „innere Mission“:

„Wie der Heiland selbst durch verschiedene Gleichnisse es schon angedeutet, sucht sich im Laufe der Zeit auch innerhalb der christlichen Welt ein Unchristenthum und Widerchristenthum einzuschleichen, so daß Einzelne, ganze Familien, Gemeinden, besondere Stände, selbst ganze Volksmassen in das Irdische versinken, religiös und moralisch herabkommen und an einem höhern, wahrhaft sittlichen Leben gänzlich verzweifeln. Da die Kirche auch dagegen nicht gleichgültig sein kann und darf, tritt an sie die weitere Aufgabe heran, dieselben aus dem Schläfe zu wecken und zu erschüttern, sowie allgemein herrschende Übelstände durch geistige und leibliche Fürsorge zu heben, den öffentlichen Geist umzustimmen und wieder einen festen Grund zur segensreichen Pastoration für die Zukunft zu legen.“

Die Mission zur Bekehrung der Heiden lag lange Zeit hauptsächlich bei den Missionsorden und war eng an koloniale Macht gebunden. Entscheidend für den Erfolg waren die damit verbundenen Sekundärleistungen: Hilfsgüter, Schulbildung, sozialer Aufstieg. Als Maßstab galt die Zahl derer, die für die Kirche rekrutiert werden konnten. Durch das Missionsdekret Papst Benedikts XV.² wurde sie zu einem Anliegen der Weltkirche. Bis zum Konzil stand in den meisten Kirchen ein „nickendes Negerlein“ mit der Aufschrift „Für die Weltmission“.

Der Tübinger Pastoraltheologe Ottmar Fuchs stellt dazu im Anschluss an den evangelischen Missionstheologen Rainer Ustorff³ fest, dass angesichts verfallender Christlichkeit im Europa des ausgehenden 19. Jahrhunderts die neuen Anstrengungen zur Weltmission in einem „kompensatorischen Zusammenhang“ zu sehen sind:

² *Maximum illud*, 30.11.1919. Das Motu Proprio *Romanorum Pontificum* vom 03.05.1922 band die teils seit 100 Jahren bestehende regionale Missionshilfe an den Hl. Stuhl.

³ R. Ustorff, Missionsgeschichte als theologisches Problem, in: *Zf Mission* 9 (1982), 19-29.

„Die schwindende Lebenskraft des Christlichen im Inneren wird nun in seiner Aktivität nach außen gesucht, selbstverständlich mit der Hoffnung, daß ein entsprechender Sieg in der missionarischen Aktion auch wieder zum Beweis für die Lebenskraft der Siegerreligion im eigenen Land fruchtbar gemacht werden kann (...). Diesem Eskapismus in die große Welt entspricht durchaus der Eskapismus in die kleine Welt der kirchlichen Milieus (...). Zu übersehen ist auch nicht, daß in der weltweiten Mission dann eben jene Absolutheitsansprüche vertreten werden, die in diesem gesellschaftlich ausgewurzelten, begrenzten Milieu der europäischen Kirchen – und nur dort – noch aufrechterhalten werden können (...). Der blinde Fleck nach innen verursacht den gleichen blinden Fleck nach außen. Obgleich die eigene Art, christliche Existenz auszuprägen, im eigenen Land zunehmende Defizite aufwies, wurde sie dennoch kolonialistisch anderen Kulturen als christliche Identität schlechthin vermittelt, womit dort genau das gleiche verursacht wurde, was hierzulande bereits Ursache der amputierten Selbstverwirklichung war: nämlich die Verweigerung der lokalen Kirche, sich möglichst tief in die Lebens- und Leidenszusammenhänge der unterschiedlichen Gesellschaften hineinzubegeben (...). Die europäische Kirchenpraxis löst sich allmählich von entscheidenden Lebens- und Arbeitsbereichen und von entsprechenden Bewegungen in der Gesellschaft ab und kompensiert den entsprechenden Relevanzverlust durch eine Exportmission in andere Erdteile, die dort als Import ankommt, mit ähnlichen Wahrnehmungs- und Verwirklichungsdefiziten, wie sie bereits in der Herkunftskultur vorhanden sind.“⁴

Die moderne Kultur verwehrt sich gegen jede Art von Bevormundung und Vereinnahmung von Menschen. Der Glaube kann nur freiwillig angeeignet werden; der Missionsbegriff wird geächtet. Er büßt zugleich an Dringlichkeit ein. Das Konzil erkennt, dass es manche Züge des Heils auch in anderen Religionen gibt. Rahners Diktum vom „anonymen Christen“ wird populär.

Das Hauptthema des Konzils ist nicht die Mission, sondern das „Aggiornamento“, die „Verheutigung“ des Glaubens. Mit großem Fortschrittsoptimismus, der der überwundenen Nachkriegsära eigen ist, will es die ganze moderne Welt mit dem Glauben neu durchdringen. Ein populäres liberales Denken propagiert dagegen, dass jeder „nach seiner eigenen Façon selig werden“ kann. Das Gewissen wird zum Maßstab dessen, was ein Mensch zu glauben bereit und fähig ist. Da allein dieses als heilsentscheidend angesehen wird, ist Toleranz gegenü-

⁴ O. Fuchs, Gott hat einen Zug ins Detail. „Inkulturation“ des Evangeliums hierzulande, in: Ders. u.a., Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche, München 1995, 55-95, hier 62-64.

ber jeder Glaubenseinstellung oberstes Gebot. Der Glaube kann bestenfalls „so bezeugt werden, dass andere danach fragen“ (was im Pluralismus keiner tut).

Im „Handbuch für religionspädagogische Grundbegriffe“ steht entsprechend der Missionsbegriff einerseits im Kontext einer Theologie der Religionen. Hier liest man:

„Von daher wird sich auch das Missionsproblem neu stellen und lösen lassen. Mit der Statuierung der »anonymen Christen« und v.a. mit der Öffnung und Vergleichgültigung der »Heilswege« ist die herkömmliche Missionstheologie, die auf Heilsvermittlung und Seelenrettung abgestellt war, in eine theoretische Legitimationskrise geraten. Der Drohaspekt der individuellen Heilsfrage mit seiner Motivationskraft ist entfallen und wird kaum zurückzuholen sein. Demgegenüber wird eine Theologie, die die Wahrheit als Weg und Leben denken und die Heilswege als Wege verantworteter Wahrheit begreifen lehrt, neue Impulse für die Evangelisierung freisetzen können. Die Gewinnung und Bekehrung von *Personen*, ohne die christlicher Glaube nicht möglich ist, wird dabei nur noch die eine Seite der Angelegenheit ausmachen. Die andere Aufgabe besteht darin, den *Religionssystemen* zu größerer Wahrheit zu verhelfen.“⁵

Andererseits ist „Evangelisierung“ ein Auftrag und eine Notwendigkeit der Katechese:

„Die Zuordnung der Katechese zur Evangelisierung hängt von einem engen oder weiten Verständnis des Prozesses der Evangelisierung ab. Wird unter »Evangelisierung« die Erstbegegnung mit Zeugen des Evangeliums verstanden, durch die der Wunsch nach Glaubensgemeinschaft wach werden kann, dann kann man die Katechese als das der Evangelisierung nachfolgende Hineinwachsen in die Kirche bezeichnen. Geht man aber davon aus, daß die Katechese in der Praxis sehr häufig mit Menschen zu tun hat, bei denen eine Evangelisierung noch nicht oder nur recht unzureichend vorausgesetzt werden kann und bei denen der Wunsch nach Glaubensgemeinschaft mit der Kirche darum in einer nur sehr anfanghaften Weise entwickelt ist, dann gehört die Evangelisierung zur Aufgabe der Katechese hinzu. Beachtet man weiterhin, daß sich lebensgeschichtlich bei vielen Jugendlichen und Erwachsenen, die bereits einmal Glaubensgemeinschaft mit der Kirche aufgenommen hatten, der Prozeß des Wachsens im Glauben nicht ohne Brüche und Schwankungen vollzieht, die auch Neubegegnungen mit dem Evangelium erfor-

⁵ M. Seckler, Theologie der Religionen, in: G. Bitter / R. Englert / G. Miller (Hg.), Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, Bd. 2., München 2002, 759-766, hier 765.

dem, dann wird auch unter dieser Rücksicht eine Abgrenzung von Evangelisierung und Katechese problematisch. Von diesen Erfahrungen her wird Evangelisierung in einem weiteren Sinne als der umfassendere Auftrag der Kirche verstanden, an dem die Katechese teilhat, dem sie also nicht einfach idealtypisch nachgeordnet werden kann.“⁶

Katechetisch ist ab den 70er Jahren die Korrelationsdidaktik das Mittel der Wahl: den Glauben aus der menschlichen Erfahrung erschließen. Ihr unhintergebarer Erfolg ist die existentielle Grundlegung des Glaubens für rituell Sozialisierte. Zugleich erweist sie sich als fruchtlos, wo diese Einbindung in kirchliches Leben verloren geht: Die Erfahrungen moderner Menschen reichen bei weitem nicht an die Fülle des Glaubens heran. Die heute gängige Symboldidaktik versucht dieses Manko auszugleichen. Zugleich muss sie sich – vor allem im Bereich der Erwachsenenbildung als Freizeitgestaltung – vor der Gefahr hüten, verkündigungsfrei zu Wegen der Selbsterfahrung als bloße emotionale Wellness zu werden.

Papst Paul VI. schreibt zehn Jahre nach dem Konzil in *Evangelii Nuntiandi* vom großen Drama der heutigen Zeit, in der es zu einem „Bruch zwischen Evangelium und Kultur“ kommt. Er konstatiert die Notwendigkeit einer „Neuen Evangelisierung“. Diesem Konzept bleibt auch Papst Johannes Paul II. bis zuletzt treu. „Neuevangelisierung“ wird als traditionale Restauration und Rekrutierungsstrategie zum Thema und Stein des Anstoßes in der modernen deutschen Kirche. Der neue Weltkatechismus von 1993 wird zu seinem Symbol.

In der praktisch-theologischen Debatte treten an die Stelle des Missionsbegriffs zwei andere Begriffe: die Evangelisierung und die Inkulturation. In ihnen erfährt der Missionbegriff allerdings eine deutliche Verschiebung vom Verkündigungs- zum Gestaltungs- und Entdeckungszusammenhang. So lesen wir im Handbuch „Praktische Theologie“:

„Wo Christinnen und Christen den Glauben mit dem Leben verbinden, wirken sie wie Salz und Sauerteig, verändern sie die schale Masse und lösen Veränderungsprozesse aus. Eine Missionierung in diesem Sinn, die ihren adäquaten Ausdruck im Begriff „Evangelisierung“ findet, ist jedoch kein einseitiger Vorgang; die Subjekte und Objekte sind garnicht unterscheidbar. Gerade für die „Mission“ in der Arbeitswelt gilt, daß wir Christus den Arbeitern gar nicht zu bringen brauchen. Er ist schon lange vor uns dort, wo Arbeiter leiden, kämpfen, teilen und feiern (...). Die Erfahrung, daß wir unsern Gott bei den Menschen finden, denen wir ihn bringen wollen, ist der vitale Quell unseres eigenen Glaubens.“⁷

⁶ D. Emeis, Katechese, in: G. Bitter / R. Englert / G. Miller (Hg.), *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, Bd. 1, München 2002, 175-183, hier 176.

⁷ P. Schobel, Arbeitende und Arbeitslose, in: H. Haslinger u.a. (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie*, Bd. 2., Mainz 2000, 99-110, hier 108; Zitiert wird darin: *Betriebsseelsorge – Eine*

An anderer Stelle im selben Handbuch formuliert der Innsbrucker Pastoraltheologe Franz Weber, Protagonist einer Kommunikativen Theologie:

„Je mehr die Kirche in der Verwirklichung ihrer universalen Sendung Raum dafür schafft, daß ihre Verkündigung nicht nur zum Aufbau einer eigenständigen Ortskirche führt, sondern auch dazu, daß Menschen und Völker ihre eigene kulturelle Identität bewahren und weiterentwickeln, desto mehr wird sie auch dazu beitragen, daß sich interkulturelle, gleichstufige Beziehungen entwickeln können (...). Die Botschaft des Evangeliums läßt Menschen und Völker zu sich selber finden. Sie befreit sie aber auch aus der Enge und Begrenztheit ihrer eigenen Geschichte und Lebenswelt. Sie befähigt sie zum Teilen kultureller und materieller Güter und macht sie eins in Christus Jesus.“⁸

Ottmar Fuchs bringt es auf den Punkt:

„Die kirchliche Pastoral wird sich auf die Suche nach Ressourcen machen dürfen, wo möglicherweise vieles von dem schon in anderen Gewändern und fremden Ausdrucksformen vorhanden sein kann, was der Pastoral vom Evangelium her am Herzen liegt. Dann verändert sich die Kommunikation und wird zum gegenseitig anerkennenden Austausch. Dann schiebt man nicht arrogant oder achtlos jene Gnade beiseite, die in den realexistierenden Kulturen der Menschen bereits gegeben ist. Dann kommt das Evangelium auf die Menschen nicht als Gesetz, Moralisierung, Integrationsansinnen und ähnliches zu, sondern als tiefgehende Anerkennung aus dem gläubigen Bewußtsein der Gläubigen und Hauptamtlichen heraus, selbst von der Gnade Gottes getragen zu sein. Die Vergesetzlichung des Evangeliums weicht dann dem gegenseitigen Bewußtsein seiner Ermöglichung, seines Geschenkseins (...). So möchte ich die Pastoral schlechthin definieren als *eine seinsgebundene Tätigkeit im Horizont der Gnade*: nämlich die Bedingungen dafür zu entdecken und wenn nötig herzustellen, die es Menschen ermöglichen, an Christus zu glauben und dementsprechend ihr Leben zu gestalten (...). Wer inkulturiert wen in dem Satz ‚Inkulturation des Evangeliums‘? Der Genitiv des Evangeliums ist nach alledem in doppelter Hinsicht zu verstehen: einmal als Objekt, insofern das Evangelium inkulturiert wird. Subjekte dieses Prozesses sind primär die Gläubigen bzw., auf der Gemeinschaftsebene formuliert, die Gemeinden. Aber dann gibt es auch das

Wegbeschreibung für Arbeiterpastoral, in: Unser Dienst – Zeitschrift für Führungskräfte der KAB und für die Seelsorge in der Arbeitswelt 24 (5/1990), 5.

⁸ F. Weber, Welt, Gerechtigkeit und interkulturelle Beziehung, in: Handbuch Praktische Theologie, Bd. 2., 348-362, hier 357f.

Verständnis des genitivus subjectivus: Das Evangelium ist es, das uns inkulturiert, indem es uns in der angedeuteten Weise für die Wirklichkeit Gottes in der Welt öffnet. Wer wirklich evangelisiert, läßt sich mit den besten Kräften des Lebens, Überlebens und Lebenteilens verbinden. Inkulturation sucht „Wege zur Kraft“. Dahinter steht als Triebkraft letztlich das gnadenhafte Subjekt es *lebendigen* Heiligen Geistes selbst.“⁹

Die deutschsprachigen Kirchen entwickeln eine starke innere Gemeindlichkeit und prägen eine spezifische Ästhetik und Geselligkeitskultur. In dem Maße, als der Communiobegriff und die Gemeindeftheologie ins Zentrum aller pastoralen Reflexionen und Strategien rückt, verblasst der Missionsbegriff als sein alter ego: die Sammlung wird zum Eigentlichen, die Sendung findet nicht statt. Die Augsburger Diözesansynode bringt es auf den Punkt:

„Es wird sich dann mitten in unseren Gemeinden ein Stück Welt verwandeln, und diese verwandelte Welt wird eine solche Anziehungskraft ausstrahlen, daß Suchende angezogen werden und das Volk Gottes wächst. (...) Die bloße Existenz einer Gemeinde ist schon Mission.“¹⁰

Der Kirchenstil der Konzilsgeneration erweist sich jedoch als wenig anziehend für alle anderen Milieus (selbst für deren eigene Kinder), sobald die Volkskirche oder die Familienbindung zurückgehen. Seit den 90er-Jahren ist der Teilnehmerschwund im Westen dramatisch. Zu einem Nachwuchsmangel bei Priestern und Ordensleuten kommt ein deutlicher Rückgang an Einnahmen aus Steuern und Stiftungen. In den letzten Jahren wächst ein neues Bewusstsein für die Notwendigkeit von Mission im eigenen Land. Missionsorden rekrutieren zugleich Priester aus ehemaligen Missionsländern für das neue Missionsgebiet Europa. Der Missionsbegriff erfährt eine Renaissance. Zur symbolischen Wende markiert die Katholischen Sozial-ethischen Arbeitsstelle der DBK in Hamm in der renommierten Reihe „*Quaestiones Disputatae*“: „Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus“¹¹.

⁹ O. Fuchs, *Das Neue wächst*, 76f (Anm. 4).

¹⁰ Diözesansynode Augsburg 1990. *Die Seelsorge in der Pfarrgemeinde*, in: *Amtsblatt für die Diözese Augsburg* 101 / *Ergänzungsband* (1991), 436. Dieses Zitat verdanke ich Jan Löffeld, der die Thematik in seiner Dissertation umfassender entfaltet.

¹¹ M. Sellmann (Hg.), *Deutschland - Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus* (QD 206), Freiburg/Br. 2004.

2. Differente Perspektiven in West- und Ostdeutschland

Aus Anlass von 25 Jahre Evangelii Nuntiandi (EN) haben die deutschen Bischöfe das Dokument „Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein“¹² herausgegeben. Es wird ergänzt durch ein Heft mit Beispielen¹³. In Fortsetzung dazu stand eine Initiative zur Kirchenraumpädagogik.¹⁴ Schließlich erschien eine Arbeitshilfe für die gemeindliche Praxis.¹⁵

Die deutschen Bischöfe konstatieren einen „religionsförmigen Atheismus“ und eine neue religiöse Sinnsuche bei den Menschen. Dem müsse eine missionarische Spiritualität des Volkes Gottes begegnen, die gekennzeichnet ist durch demütiges Selbstbewusstsein, Gelassenheit und Gebet. Wo diese Saat aufgeht, entstehen Wege missionarischer Verkündigung, wie sie EN vorgezeichnet hat: das Zeugnis des Lebens, das Zeugnis des Wortes (Bereitschaft, Sprachfähigkeit; Orte: Eucharistie, Glaubensgespräch in Gemeinde und Familie, Katechese und Religionsunterricht, Medien incl. Internet). Dem folgen die Zustimmung des Herzens, der Eintritt in die Gemeinschaft der Gläubigen (an den verschiedensten Orten kirchlichen Lebens von Gemeinde über Bewegungen, Klöster, Passantenpastoral bis Caritas und Krankenseelsorge) und schließlich die Beteiligung am Apostolat als Eintritt in die eigene Sendung in Beruf, Freizeit, Gemeinde und Verbänden.

Den Abschluss des Dokuments bildet ein Brief von Bischof Wanke. Er orientiert sich nicht am Bild des Säckers, sondern am Bild des Gastmahls. Bischof Wanke konstatiert in seiner Zeitanalyse, dass der Kirche Deutschlands die Überzeugung fehle, neue Christen gewinnen zu können. Dazu bestehe heute eine gute Chance, weil der Glaube seine gesellschaftliche Üblichkeit verliert und daher durch die Umkehr echter persönlicher Entscheidung hindurch gewonnen werden kann. Ausgehend vom Bild des Gastmahls formuliert Wanke drei Herausforderungen für eine missionarische und evangelisierende Kirche in Deutschland:

- I. Neu entdecken, dass der Glaubensweg in der Nachfolge Jesu freisetzt und das Leben reich macht.
- II. Häufiger, selbstverständlicher und mit „demütigem Selbstbewusstsein“ von Gott zu anderen sprechen.

¹² Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000.

¹³ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Auf der Spur... Berichte und Beispiele missionarischer Seelsorge – zum Wort der deutschen Bischöfe „Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein.“ (Arbeitshilfen 159).

¹⁴ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Missionarisch Kirche sein. Offene Kirchen - Brennende Kerzen - Deutende Worte (Die deutschen Bischöfe 72), Bonn 2003.

¹⁵ Der pastorale Dienst in einer Zeit der Aussaat vom 05.06. 2004 (Arbeitshilfen 185).

III. Die Vision des „Festes“, zu dem Gott uns alle einladen will. Wir brauchen die Vision Jesu vom Gottesreich, das schon hier und jetzt mitten unter uns da ist.

In „Zeit zur Aussaat“ wird das verschiedene Missionsverständnis in West und Ost an der Wahl der Referenzbibeltexte augenscheinlich. Während das Gleichnis vom Sämann die Verkündigung als Ansatzpunkt im Blick hat, ist das Gleichnis vom Gastmahl ein sakramental-eucharistisches Bild. Ähnlich im wissenschaftlichen Diskurs: Arnd Bünker¹⁶ analysiert das Missionsverständnis aus weltkirchlicher Westperspektive auf der Grundlage von Theorien der Wissensverwaltung und Wissensproduktion. Vergleichsweise ausgerichtet und sehr ambitioniert angelegt ist die neue Reihe „ReligionsKulturen“ bei Kohlhammer¹⁷. Annegret Beck dagegen skizziert die Prämissen für ein Missionsverständnis in Ostdeutschland:

„Fazit: Es gibt eine gewisse, wenn auch geringe Tendenz zu wachsender Sensibilität für religiöse Themen. Zusammenfassend lässt sich an dieser Stelle bereits sagen:

Die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung Ostdeutschlands gehört keiner Konfession an, ungefähr die Hälfte davon war niemals christlich, die andere Hälfte hat sich vor allem aufgrund einer fehlenden Gottesvorstellung vom Christentum abgewandt.

Aufgrund der Diasporasituation, in der sich beide christlichen Kirchen befinden, ist eine Begegnung mit dem Christentum zwar möglich, aber nicht zwingend. Als Nichtchrist kann man durchaus leben, ohne einem authentischen Christen zu begegnen.

Die Frage nach Gott ist, wenn sie überhaupt gestellt wird, die Frage nach dem christlichen Gott. Andere religiöse Einflüsse gewinnen kaum Relevanz.

Es gibt sowohl unter den Nichtchristen als auch unter den ‚Randchristen‘ ein, wenn auch geringes Potential an religiös aufgeschlossenen Personen, vor allem unter den jüngeren. Allerdings handelt es sich noch nicht unbedingt um ein Interesse an religiöser Bindung im kirchlichen Sinne.

Wenn Nichtchristen im Osten Deutschlands nach der Kirche fragen, so fragen sie nach dem, was ihrem Leben dienlich ist. Das zeigt sich besonders im Zusammenhang solcher Ereignisse wie dem Terroranschlag auf das World Trade Center vom 11. September 2001 oder dem Amoklauf von Erfurt am 26. April 2002 sowie in persönlichen Krisensituatio-

¹⁶ A. Bünker, *Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland* (Theologie und Praxis 23), Münster 2004.

¹⁷ A. Nehring / J. Valentin (Hg.), *Religious Turns - Turning Religion. Veränderte kulturelle Diskurse - neue religiöse Wissensformen* (ReligionsKulturen 1), Stuttgart 2008.

nen. Sie erwarten individuellen, lebenssituationsgerechten, zeitlich begrenzten Zuspruch, der sie nicht vereinnahmt, sondern freies Kommen und Gehen ermöglicht.

Junge Menschen finden nach einer qualitativen Studie von Pollack/Hartmann den Weg in eine Kirche vor allem dann, wenn sie in Lebenskrisen nach neuen Sinnorientierungen und Sozialisationsgruppen suchen. Nicht immer spielt dabei zunächst die Frage nach persönlicher Religiosität eine Rolle.“¹⁸

Im Westen dagegen sind Kasualfrömmigkeit¹⁹, Weihnachtsreligion²⁰ und Pilgertum²¹ aktuelle religiöse Herausforderungen. Damit kommt im Westen das Diakonische in den Blick, allerdings nicht kirchenamtlich, sondern pastoral-theologisch; und nicht im Blick auf Atheisten, sondern auf die Getauften, aber der kirchlichen Gemeinde Fernstehenden. Im Osten dagegen sieht man die missionarische Notwendigkeit zwar kirchenamtlich, nicht aber pastoral. Zu tief sitzt die durch zwei Diktaturen gefestigte Selbstverständlichkeit, das Familiär-Private nicht in die Hand des Öffentlich-Gesellschaftlich-Staatlichen zu geben – und Kirche gehört nach der Empfindung der Gläubigen zum ersten, nicht zum zweiten Bereich.

3. Der soziologische Befund – zwischen Individualisierung und Säkularisierung

Betrachten wir die Unterschiede zwischen Ost und West näherhin sozialanalytisch. Umfassende Studien zur Religion in postkommunistischen Ländern hat vor allem der Wiener Pastoraltheologe Paul M. Zulehner vorgelegt.²² Betrachtet man näherhin die ostdeutsche Situation, dann hat sich vor allem der Kultursociologe an der Europauniversität Frankfurt/Oder, Detlef Pollack, in den letzten Jahren dazu vertieft geäußert. Er stellt fest:

¹⁸ A. Beck, Mission oder Dialog? Zukunftsperspektiven für den katholischen Glauben in den neuen Bundesländern, in: M. Sellmann (Hg.), Deutschland - Missionsland, Zur Überwindung eines pastoralen Tabus (QD 206), Freiburg/Br. 2004, 92-120, hier 100f.

¹⁹ Aus Bayreuth, Diözese Bamberg: J. Först / J. Kügler, Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse 6), Münster 2006.

²⁰ Aus evangelischer Perspektive: M. Morgenroth, Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur, Gütersloh 2002.

²¹ Vgl. H. Kerkeling, Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg, München ⁵2006.

²² M. Tomka / P. M. Zulehner, Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas (Gott nach dem Kommunismus), Ostfildern 1999; A. Máté-Tóth / P. Mikluščák, Kirche im Aufbruch. Zur pastoralen Entwicklung in Ost(Mittel)Europa - eine qualitative Studie (Gott nach dem Kommunismus), Ostfildern 2001; vgl. auch weitere Publikationen des Pastoralen Forums Wien.

„Wir haben es in den neuen Bundesländern mit einer offensichtlich tief verwurzelten Entkirchlichung und auch Distanz zu Religiosität insgesamt zu tun, die - wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß - über alle Generationen und Bevölkerungsschichten hinweg zu konstatieren ist. Von einer ‚religiös-kirchlichen Mehrheitskultur‘, wie sie in Westdeutschland trotz aller Erosionsprozesse immer noch auszumachen ist, ist in den Neuen Bundesländern nichts mehr zu spüren (...). Alles in allem betrachtet, kommt man kaum umhin, *Ostdeutschland nicht nur als entkirchlicht oder entchristlicht, sondern auch als weitgehend säkularisiert zu bezeichnen.*“²³

„Die geringe Kirchenbindung der Ostdeutschen ist gleichzeitig mit einer Abkehr von der Religion insgesamt verbunden. Das Schwinden der christlichen Gläubigkeit wird auch nicht durch die Hinwendung zu anderen, außerchristlichen religiösen Formen kompensiert. Religion spielt für die meisten Ostdeutschen schlicht keine Rolle mehr. In diesem Sinne scheint sich Ostdeutschland zu einem ‚Musterbeispiel‘ einer säkularisierten Gesellschaft entwickelt zu haben (...). Als für die Vitalität von Religion besonders ungünstige Konstellation hat sich in Ostdeutschland letztlich das Zusammentreffen einer gegenüber Säkularisierungstendenzen vergleichsweise geringen Resistenzkraft des Protestantismus, einer relativ erfolgreichen sozioökonomischen Modernisierung der Gesellschaft und einer jahrelangen politischen Unterdrückung von Kirche und Religion erwiesen (...). Die mittlerweile in Ostdeutschland dominierende Kultur der Konfessions- und Glaubenslosigkeit lässt in der näheren Zukunft keinen größeren Aufschwung von Kirchlichkeit und Religiosität erwarten. Vor dem Hintergrund des immensen Verlustes an entsprechenden Wissensbeständen und Traditionen während der letzten Jahrzehnte erscheint eher eine Fortsetzung des Erosionsprozesses auf dem religiösen Sektor als wahrscheinlich. Diese Tendenz dürfte auch durch verstärkte Aktivitäten und Anpassungsleistungen seitens der Kirchen und religiösen Organisationen nur sehr schwer zu stoppen sein.“²⁴

Die Studien Michael Domsgens über die Bedeutung der Familie für die Tradierung des Glaubens weisen in dieselbe Richtung.²⁵ Der evangelische Religions-

²³ O. Müller / G. Pickel / D. Pollack, Kirchlichkeit und Religiosität in Ostdeutschland: Muster, Trends, Bestimmungsgründe, in: M. Domsgen (Hg.), Konfessionslos - eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands, Leipzig 2005, 23-64, hier 33f.

²⁴ O. Müller / G. Pickel / D. Pollack, Kirchlichkeit und Religiosität in Ostdeutschland, 61f.

²⁵ Vgl. zum folgenden: M. Domsgen, „Ne glückliche Familie zu haben, is irgendwo mein Ziel...“. Die Familie als Lernort des Glaubens im ostdeutschen Kontext, in: Ders. (Hg.), Konfessionslos, 65-122, hier 82-87; dazu umfassender: Ders., Familie und Religion. Grundlagen einer religionspädagogischen Theorie der Familie, Leipzig 2004; ders., Religionsunterricht und Familie

pädagoge an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg stellt im Anschluss an die Glock'sche Typologie substantieller Religiosität fest, dass die religiöse Erfahrung bei Kindern und Jugendlichen eng an das Elternhaus gebunden ist. Die Familie spielt für die kindliche Sozialisation im Glauben eine zentrale Rolle, wobei sie sich in der rituellen Dimension sichtbar und sozial konkretisiert. Diese ist im Osten weit weniger wichtig als im Westen, wo die Teilnahme an Taufe, Konfirmation, Gottesdiensten und Begräbnissen Glaubensgemeinschaft erfahrbar machen. Die ideologische Dimension hängt eng an der rituellen, im Osten noch stärker als im Westen: Wo es keinen Kirchenbezug gibt, wird auch kein Bekenntnis weiter gegeben. Religiöses Empfinden wird im Osten besonders stark an die Emotionalität der Familie gebunden, im Westen auch stark an die Natur. Die Alltagsrelevanz des Glaubens ist im Osten enger als im Westen an die Kirchlichkeit geknüpft. Die intellektuelle Dimension, also das Glaubenswissen, spielt nirgends eine besondere Rolle. Insgesamt ist zu konstatieren, dass im Osten die Familie weit höher im Kurs steht als die Religion.

Die SHELL-Jugendstudie kommt auf anderer Basis zu analogen Schlüssen.²⁶ Demnach ist das Werteverhalten Jugendlicher bei Nicht-Religiösen ausschließlich an Elternhaus und peer-group orientiert, bei Religiösen, die insgesamt wertebewusster sind, auch an der Gottesfrage. Während die Glaubensstradierung bei sehr religiösen Eltern um rund 60% liegt, gelingt sie bei weniger religiösen Eltern, die im Westen immerhin fast die Hälfte der Bevölkerung ausmachen, zu 27%, in Ostdeutschland jedoch nur zu 11%.

Die Gläubigkeit ist im Osten weit stärker als im Westen an die Kirchlichkeit gebunden. Pollack / Pickel können in einer Clusteranalyse 6 Typen von Religiosität unterscheiden und daran sehr deutliche Unterschiede zwischen Ost und West festmachen.²⁷

Areligiöse: Sie lehnen alle Formen von Religiosität ab: kirchliche, individuell christliche und auch außerkirchliche (Esoterik, Magie und Okkultismus); im Westen 30%, im Osten 66%

Durchschnittschristen: Sie bezeichnen sich selbst als religiös, besuchen die Kirche aber kaum; im Westen 30%, im Osten 20%

Kirchlich Religiöse (im Westen 8%, im Osten 3%) und *engagierte Christen* (im Westen 9%, im Osten 1,5%): Beide Gruppen sind christlich-kirchlich, wobei erstere stärker individuell und zweitere stärker gemeindlich ausgerichtet sind; nur im Osten zeigt sich bei beiden eine Vermischung mit „alter

in Ostdeutschland. Überlegungen zu einem vernachlässigten Verhältnis, in: ZPT 57 (1/2005) 65-77.

²⁶ Vgl. T. Gensicke, Jugend und Religiosität, in: *Shell Deutschland* (Hg.), Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, Frankfurt 2006, 203-239.

²⁷ D. Pollack / G. Pickel, Deinstitutionalisierung des Religiösen und religiöse Individualisierung in Ost- und Westdeutschland, in: KZSS 55 (2003) 447-474, bes. 466-468.

außerkirchlicher Religiosität“ (Glaube an Astrologie und Wunderheiler, beschränkt an Reinkarnation)

Synkretisten: Vermischung aller Religiositätsformen (im Westen 8%, im Osten 10%), stark kirchlich gebunden

Außerkirchlich Religiöse: Sie gibt es nur im Westen (15%); sie haben nur wenig Kirchenbezug, dafür aber hohe Affinität zu allen Formen außerkirchlicher Religiosität, vor allem zu den „neuen“: Magie / Okkultismus, New Age / Ganzheitlichkeit, Zen / Yoga, Mystik

Dieser Befund stärkt die Säkularisierungsthese, die in der (westlichen) religionssoziologischen Debatte im Gefolge Luckmanns zugunsten der Individualisierungsthese schon aufgegeben schien. Im katholischen Zusammenhang hat vor allem Paul M. Zulehner diese Richtung seit Jahrzehnten verfolgt.²⁸ Pollack / Pickel zeigen nun minutiös auf, dass Thomas Luckmanns Individualisierungsthese nicht einmal für den Westen pauschal haltbar ist, für den Osten aber jeder Grundlage entbehrt. Ohne die stringente Argumentation hier inhaltlich nachzuzeichnen, sei die Quintessenz kurz wiedergegeben:

„Wenn man davon ausgeht, dass sich in den letzten Jahrzehnten in Deutschland Prozesse der Individualisierung, der Bildungsexpansion, der Urbanisierung und andere Prozesse der Modernisierung vollzogen haben, dann muss man zugleich konstatieren, dass die dominante Entwicklungstendenz auf dem religiösen Feld durch Prozesse der Säkularisierung - hier verstanden als Bedeutungsrückgang von Religion in ihren sozialen, institutionellen und individuellen Dimensionen - gekennzeichnet ist. Nur die Gruppe der außerkirchlich Religiösen weist unter den religiös Orientierten einen positiven Bezug zur Individualisierung auf. Sie steht damit dem allgemeinen Abwärtstrend entgegen (...). Insofern wird man sagen dürfen, dass in den dominanten Prozess der Säkularisierung eine Gegentendenz hin zu außerkirchlich religiösen Praktiken und Vorstellungen eingebaut ist, die zur Pluralisierung und Differenzierung des religiösen Feldes beizutragen vermag. Gleichzeitig wird man aber darauf hinweisen müssen, dass die Gruppe der außerkirchlich Religiösen, die sich nur in Westdeutschland, nicht im Osten der Republik findet, relativ klein ist und dass außerkirchliche Religiosität weder in Ost- noch in Westdeutschland alternativ zur traditionellen Kirchlichkeit und christlichen Religiosität steht (...). Sie kann daher die Verluste, die die christlichen Kirchen derzeit in Deutschland erleiden, nicht auffangen und kompensieren. Insofern ist Säkularisierung – und

²⁸ Vgl. P. M. Zulehner / H. Denz, Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Studien Religion im Leben der Österreicher 1970 - 1990 und der Europäischen Wertestudie - Österreichteil 1990, Wien 1992; und in der Folge zahlreiche weitere Studien.

das gilt zumindest für Deutschland in den letzten 50 Jahren – kein ‚moderner Mythos‘²⁹, sondern eine auf der individuellen Ebene der religiösen Einstellungen und Verhaltensweisen nachweisbare Tendenz, auch wenn der durch den Begriff der Säkularisierung bezeichnete dominante Trend durch leichte Gegenbewegungen konterkariert wird.³⁰

Zu einem ähnlichen Befund kommt Eberhard Tiefensee, Philosoph, Theologe an der Katholisch-Theologischen Fakultät Erfurt und Priester. Er spricht von den „neuen Heiden“ und charakterisiert sie folgendermaßen:

„Was wir hier vor uns haben, sind keine Atheisten, da sie keine Position bezüglich der Gottesfrage einnehmen, und auch keine Agnostiker, die sich in dieser Frage aus bestimmten Gründen enthalten, sondern Menschen, die an der Abstimmung, ob es zum Beispiel Gott gibt oder nicht, schlicht nicht teilnehmen, weil sie zumeist gar nicht verstehen, worum es bei dieser Frage überhaupt gehen könnte.“³¹

Sie „Areligiöse“ zu nennen, ist daher eine Fremdbezeichnung, die sie sich selbst nie geben würden. Michal Kaplaneks Vorschlag, sie als „religiös Unberührte“ zu bezeichnen, sei wahrscheinlich angemessener. Bevor wir Tiefensees Überlegungen weiter folgen, sei ein Einschub zum Religionsbegriff erlaubt, der essentiell erscheint.

4. Zwischenüberlegungen: Was ist Religion?

Der Religionsbegriff ist in der gegenwärtigen soziologischen Debatte entweder substantiell (durch die geglaubten Inhalte und die damit verbundenen – kirchlichen – Ausdrucksformen; meist im Anschluss an Glock) oder funktional bestimmt. Die substantielle Bestimmung hat das Problem, neue, nicht-kirchliche Formen von Religiosität kaum in den Blick bekommen zu können; außer, sie werden nach dem Maßstab des Kirchlichen definiert, was diesen möglicherweise nicht gerecht wird. Der funktionale Ansatz steht vor dem Problem, u.U. völlig unbestimmt zu werden, da auch gemeinhin als nicht-religiös angesehene menschliche Verhaltensweisen (z.B. Sport) nun als religiös firmieren (weil z.B. Fußballfans in Stadien „Liturgien“ feiern und so mancher Star als „Fußballgott“ tituiert wird).

²⁹ T. Luckmann, Säkularisierung – ein moderner Mythos, in: *Ders.*, *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn 1980, 161-172.

³⁰ D. Pollack / G. Pickel, *Deinstitutionalisierung*, 469f.

³¹ E. Tiefensee, Ökumene der „dritten Art“. Christliche Botschaft in areligiöser Umgebung, in: *Ders. / K. König / E. Groß*, *Pastoral und Religionspädagogik in Säkularisierung und Globalisierung* (Forum Religionspädagogik interkulturell 11), Münster 2006, 17-38, hier 20.

Detlef Pollack widmet sich der Säkularisierungsdebatte sehr grundsätzlich und umfassend³² und diskutiert daher auch den Religionsbegriff. Er beschreibt seine notwendigen Leistungen durch vier Aspekte:

„Eine heutigen Ansprüchen genügende Religionsdefinition hat zumindest vier Forderungen zu erfüllen. Sie muss erstens so weit gefasst sein, dass sie sich nicht nur auf die historisch gewachsenen Religionen, sondern auch auf pseudoreligiöse Phänomene wie Astrologie, New Age, neue Innerlichkeit, Sinnsuche, Okkultismus, Tischrücken, Wahrsagerei, Telepathie usw. zu beziehen vermag. Andererseits muss sie in der Lage sein, der damit entstehenden Gefahr der Beliebigkeit und Unbestimmtheit zu entgehen (...).

Zweitens muss sie als eine universale Definition das jeweilige Selbstverständnis der Religionen überschreiten und im Rücken der Religionsangehörigen liegende, unreflektierte soziale, historische und psychische Umstände mitberücksichtigen. Andererseits wird sie die Eigenperspektive der Religionen, wenn es dem Gläubigen möglich sein soll, sich in den Darstellungen der Wissenschaft wiederzuerkennen, nicht einfach übergehen können (...).

Drittens stellt jede Religion einen verbindlichen Geltungs- und Wahrheitsanspruch, der von der Wissenschaft jedoch weder verifiziert noch falsifiziert werden kann (...). Will der Religionsforscher sowohl dem existentiellen Anspruch der Religionen als auch der Forderung nach wissenschaftlicher Redlichkeit genügen, wird er also auch bei diesem Problem einen Ausgleich zwischen religiösem bzw. religionskritischem Engagement und wissenschaftlicher Neutralität finden müssen.

Viertens (...). Der theoretisch gewonnene Religionsbegriff muss aber so aufgestellt sein, dass er sich der empirischen Überprüfbarkeit nicht entzieht.“³³

Pollack folgt in der Konstruktion seines Religionsbegriffs im wesentlichen Luhmanns funktionalem Ansatz. Er stützt sich mit vielen anderen auf die Annahme, das Kontingenzproblem sei der grundsätzliche Bezugspunkt der Religion. Dieses ist nur durch Transzendenzbezug zu bewältigen, weil nur dort eine unhinterfragbare Sicherheit gegeben ist. Seine Relevanz muss jedoch sozial sichergestellt werden: durch Religion, Riten, Ämter usw. Ihre Reproduktion ist gefährdet, wenn die religiösen Antworten den Bezug zu den menschlichen Fragen verlieren (Institutionalisierung). Damit ergibt sich für Pollack eine

³² Vgl. *D. Pollack*, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003.

³³ Ebd., 45.

Kreuztabelle, die auf eine Kombination der funktionalen und der substantiellen Methode verweist.³⁴

	<i>Konsistenz</i>	<i>Kontingenz</i>
<i>Transzendenz</i>	Religiöse Routine (religiöse Antwort ohne religiöse Frage)	Vitale Religiosität (religiöse Frage und religiöse Antwort)
<i>Immanenz</i>	Pragmatismus (keine religiöse Frage, keine religiöse Antwort)	Religiöse Suche (religiöse Frage ohne religiöse Antwort)

Dieses Konstrukt hat einen gewissen Charme. Es kombiniert den funktionalen Ansatz beim Kontingenzproblem (Luhmannschule), der in die Säkularisierungstheorie führt, mit dem Luckmann'schen Ansatz der Transzendierung, der zur Individualisierungstheorie führt. Den in der Kreuztabelle erschlossenen Konsequenzen kann man praktisch-theologisch größtenteils folgen. Für die Entwicklung eines Missionsansatzes erweist er sich als fatal: Eine Säkularität als Pragmatismus ist nicht missionierbar. Das entspricht durchaus der Lageeinschätzung aus Ost-Perspektive, wie sie vielfach rezipiert wird.

Für die Entwicklung eines Missionsverständnisses scheint der Religionsbegriff des katholischen Soziologen und Bielefelder Kollegen von Niklas Luhmann, Franz-Xaver Kaufmann, hilfreich.³⁵ Dieser unterscheidet aufbauend auf Luhmann und Talcott Parsons sechs Funktionen von Religion:

- Identitätsstiftung
- Handlungsführung
- Sozialintegration
- Kontingenzbewältigung
- Kosmisierung
- Weltdistanzierung

Pollack nimmt Kaufmanns Ansatz in seinen Überlegungen wahr, ohne ihn näher zu diskutieren. Von seiner Warte aus erscheint das nachvollziehbar, erfüllt Kaufmann doch Pollacks viertes Kriterium für einen Religionsbegriff nicht so leicht: die Operationalisierbarkeit (an der Kaufmann selbst als Nicht-Empiriker auch nicht gearbeitet hat). Seinen anderen Kriterien wird er jedoch vermutlich sehr gut gerecht. Da die Praktische Theologie an wirklichkeitsge-

³⁴ Ebd., 52.

³⁵ Vgl. F.-X. Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 87; Ders., Wo liegt die Zukunft der Religion?, in: M. Krüggeler / K. Gabriel / W. Gebhardt (Hg.), Institution - Organisation - Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel (Veröffentlichungen der Sektion "Religionssoziologie" der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 2), Opladen 1999, 71-97, hier 80f.

rechter Erkenntnis mehr Interesse haben mag als an der wissenschaftlichen Rekonstruierbarkeit von Konstrukten, zugleich aber eine maximale Anschlussfähigkeit gewährleistet scheint, mag eine Bevorzugung des Kaufmann'schen Ansatzes als legitim aufweisbar sein.

Religion wäre von daher über Kaufmanns sechs Funktionen als Grundbestimmung des Menschseins beschrieben. Diese war in unserem Kulturkreis so lange durch und durch christlich – oder zumindest, um mit Zulehner zu sprechen – „christentümlich“ bestimmt, sodass die Grundbestimmung des Menschseins, das Christentum und die Religion in eins fielen. Die Neuzeit betreibt in Aufklärung und positiver Wissenschaft den konsequenten Willen zur Selbstbestimmung des Menschen, die zu einem konstruktivistischen Grundverständnis in Gesellschafts- wie Bildungstheorien führt. Dadurch werden immer mehr Bereiche der Kultur säkularisiert, also der Macht der Kirchen entzogen: Wissenschaft, Schulwesen, Medizin, Philosophie, Kunst, Ethik, um nur einige zu nennen. Der Religionsbegriff reduziert sich damit auf jene Bereiche, die eine fortschritts- und erfolgsbezogene moderne Kultur gern den Kirchen überlässt: die Kontingenzbewältigung in der Caritas (in enger Abstimmung mit dem Sozialstaat) und den Transzendenzbezug im Kult – zumindest solange beide Bereiche den „anständigen Bürger“ fördern.

In der Postmoderne verlieren nun die Kirchen das gesellschaftliche Monopol auf Religion im Sinne des Transzendenzbezugs; was sich in der „neuen außerkirchlichen Religiosität“ konkretisiert, die die Religions- und Kultursoziologie gegenwärtig in ihre Forschungen aufnimmt. Das ist aber bei weitem noch nicht alles: Die Grundbestimmung des Menschen, ehemals umfassend in Christentum und Kirche als Religion abgedeckt, geht völlig in die Selbstbestimmung des Menschen und die Selbstkonstruktion der Kultur über. Von daher müssen – so die hier verfolgte These – alle sechs von Kaufmann benannten Funktionen von Religion als völlig frei von Kirchen und Christentum bestimmbare Grundlagen des Menschseins angesehen werden. Religiöse Bildung hat auf dieses Phänomen und seine Ausfaltungen zu reflektieren. Und Mission kann nur in dem Maß erfolgreich sein, als sie diese Voraussetzungen ernst nimmt.

Erste Anzeichen dafür, dass die kirchliche Wahrnehmung sich darauf einzustellen beginnt, sind sichtbar. Vor der Wende hat man auf beiden Seiten des Eisernen Vorhangs postuliert, dass „Not beten lehrt“. Daher würden im Osten nach dem Ende der kommunistischen Verfolgung und im Westen durch den Rückgang kapitalistisch machbaren Glücks die Menschen die Kirchen wieder füllen. Diese Hoffnung der Kirchen hat sich als ebenso falsch erwiesen wie die Hoffnung der atheistischer Aufklärung auf der einen und atheistischer Diktaturen auf der anderen Seite, den Glauben ausrotten zu können. Offenbar lässt sich der Glaube durch keine Macht besiegen; man kann aber auch ganz ohne ihn zufrieden und anständig leben.

Vor diesem Hintergrund empfiehlt es sich, künftig deutlich zwischen Lebensgrundentscheidung und Religion zu unterscheiden. Erstere macht den

Menschen zum Menschen; zweitens ist in ihrer Identifikation damit historisch kontingent. Das hat Konsequenzen für andere wesentliche Bereiche desselben Bedeutungsfeldes: Nicht alle gläubigen Menschen, vielleicht sogar nur wenige, haben die Begabung, ein Transzendenzempfinden und damit eine Mystik zu entwickeln (und nur insofern hat Weber's vielzitiertes Diktum vom „religiös Unmusikalischen“ bleibenden Wert). Umgekehrt gibt es aber auch Menschen, die ihr Bedürfnis nach Transzendierungserfahrungen auf völlig säkulare Weise befriedigen – entsprechend sind ekstatische Erfahrungen bei Sport, Sex oder Gewaltexzessen nicht grundlegend religiös. Und schließlich stehen Gläubige zu einem Bekenntnis – wobei die Erneuerungs- und Erweckungsbewegungen mehr als deutlich machen, dass Volkskirchlichkeit auch ohne Bekenntnis auskommen und sich mit Konvention und Sitte begnügen kann. Umgekehrt gibt es auch vitale und konsequente Bekenntnisse säkularer Art, etwa zum Atheismus, zur Wissenschaft oder zur Familie als Lebensgrundentscheidung.

5. Beobachtungen zum Missionsverständnis in Ost und West

Nach diesen grundlegenden Überlegungen zum Religionsbegriff ist der Boden bereitet, zum Missionsthema zurück zu kehren. Stefan Knobloch, emeritierter Pastoraltheologe aus Mainz und Kapuziner, hat seine Pastoraltheologie auf Rahner und das Konzil aufbauend als Mystagogie entwickelt. Jüngst unternahm er die Anstrengung, sie in den Rahmen gegenwärtiger religionssoziologischer Debatten im Dienste der Pastoraltheologie einzufügen. Es geht ihm um die Berufung des Menschen aus der und in die Gottesgegenwart, die des Menschen Würde einerseits und das Wesen biblischer Offenbarungsreligion andererseits ausmacht:

„Vom Grund seiner Existenz, die deshalb eine unergründliche Existenz ist, hat der Mensch mit Gott zu tun (...). So kann man sagen, (...) dass es der christlichen Religion, die institutionelle Gestalt angenommen hat, darum zu tun ist, dem einzelnen Menschen zu helfen, die eigene unvertretbare Bezogenheit auf Gott zu erschließen, ohne durch solche Erschließung Gott als Geheimnis des Menschen durchschaubar und letztlich geheimnisleer zu machen.“³⁶

Auch Tiefensee setzt in seiner Argumentation bei Rahner an, geht aber in eine völlig andere Richtung. Rahner sieht den Menschen so grundlegend durch seinen Gottesbezug bestimmt, dass, würde er ihn und die Frage danach vergessen, er sich zum Tier zurückentwickeln würde. Tiefensee sieht den Fehlschluss

³⁶ S. Knobloch, *Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt*, Freiburg/Br. 2006, 121f.

darin, dass man nicht von der Gattung auf den Einzelfall schließen dürfe: dass der Mensch grundsätzlich religiös (wie auch vernunftbegabt) ist, gilt nicht für jeden einzelnen im selben Maß. Und dennoch ist jedem mit Respekt zu begegnen. Denn der Mensch ist gerade dadurch ausgezeichnet, dass er ein Einzelner ist.

„Da jeder Mensch kein ‚Fall von Menschsein‘ ist, weil jeder Mensch wesentlich (!) anders ist als alle Anderen und deshalb um so mehr Mensch, je mehr er genau das ist (ein Paradox von Identität und Differenz, Allgemeinheit und Individualität, das bei genauer Betrachtung das gesamte Sein durchzieht), muss ich sagen: ‚Menschsein‘ ohne Religion ist defizitäres ‚Menschsein‘, ähnlich wie Menschsein ohne Vernunftbegabung oder Sprachfähigkeit etc. defizitär ist. Für den konkreten Menschen gilt das aber nicht: Ein Embryo ist nicht weniger Mensch als Goethe oder Einstein und ein Areligiöser auch nicht weniger als ein Christ, sondern anders Mensch. Und diese Andersheit des Anderen muss ich respektieren.“³⁷

Tiefensee propagiert eine „Ökumene der dritten Art“. Anfangs habe man auch im Umgang mit der Reformation versucht, die Anderen auf die eigene Seite zu ziehen, was in den 30jährigen Krieg und den anschließenden kalten Frieden mündete. In der aufkommenden Mobilität kam man zu einem schrittweisen Miteinander. Nach demselben Modell könnte es eine „Ökumene der dritten Art“ mit den Areligiösen geben, ohne dass man Konversionen ausschließen sollte. Erste Ansätze dazu kann man bereits an gelungenen Beispielen belegen.

„Bezüglich der Areligiosität wäre das Defizienzmodell das sowohl biblisch und eschatologisch wie auch im Sinne eines substanziellen Religionsbegriffs (Religion als Glauben an...) wahrheitstheoretisch am besten begründete (vgl. Röm 1,19ff). Mission (Religionspädagogik inklusive) ist so gesehen als Therapie oder Belehrung zu interpretieren, wenn nicht sogar als ‚Gericht‘ über das defiziente oder falsche Menschsein auf der anderen Seite (...). Das Alteritätsmodell wäre demgegenüber weniger auf Belehrung und Überzeugungsarbeit denn auf Dialog und auf gemeinsame und vielleicht auch gegeneinander gerichtete Suche nach dem Ziel angelegt (...). Beide Partner sind bei allem wechselseitigen Unverständnis und bei allen Akzeptanzproblemen insofern aufeinander verwiesen, als sie für sich allein das je eigene Ziel verfehlen würden (...). Zu plädieren wäre deshalb missionstheologisch für eine Ökumene der dritten Art – anders, aber strukturanalog zur Ökumene zwischen den Kirchen (erste Art) und zwischen den Religionen (zweite Art). Die

³⁷ E. Tiefensee, Ökumene der „dritten Art“, 26.

Grundvoraussetzung ist in beiden Fällen: Der Austausch geschieht auf Augenhöhe (...). Mission ist dann nicht zunächst Mitgliederwerbung und (Rück-)Eroberung von Terrain, auch nicht Glaubensweitergabe in Form von Sätzen, sondern ein ‚Senden‘ und ‚Empfangen‘. Geht es nicht eigentlich darum, die Menschenfreundlichkeit Gottes möglichst effektiv zu ‚ver-mitteln‘, ganz gleich, ‚ob uns das was bringt‘?³⁸

Hier wird nochmals der Unterschied zwischen Ost und West mehr als deutlich: Tiefensee muss sich gegen ein Missionsverständnis abgrenzen, das durch ‚Mitgliederwerbung‘, ‚Rückeroberung‘, ‚Defizienzmodell‘ und katechetische ‚Belehrung‘ umrissen ist. Die Westdebatte spricht seit Jahrzehnten von einer ‚Evangelisierung‘, in der Gläubige in der Begegnung mit Nicht-Glaubenden bei diesen ihren Gott – ganz unerwartet anders inkarniert – wiederfinden. Das ist der dialogischen wie eschatologischen Perspektive Tiefensees sehr nah. Allerdings impliziert der West-Ansatz noch eine viel weitergehende Perspektive:

„Wenn wir einmal die Einschätzung übernehmen, dass die neuen Bundesländer areligiöse Länder, Landstriche praktisch ohne Religion sind, dann schließt das Ad Gentes Art. 7 keineswegs aus, dass Menschen hier glauben können und von Gott zum Glauben geführt werden, auf Wegen, die nur er kennt. Von Glauben zu reden ist die prägnanteste Umschreibung von Religiosität. Mag das aufgrund dieses Textes eher als ein Sonderfall, sozusagen als die große Ausnahme, erscheinen, so wird es im Licht von Gaudium et Spes Artikel 22 zum ‚Normalfall‘. Dort heißt es nämlich, dass sich der Sohn Gottes, in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt‘ (‚incarnatione sua cum omni homine quodammodo se univit‘). ‚Cum omni homine‘, das heißt in der Tat, mit jedem einzelnen Menschen. Und in Artikel 16 hebt Gaudium et Spes das Gewissen als den Ort hervor, an dem Gott zu vernehmen ist: ‚Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist‘ (GS Art.16). Auf der Basis dieses breitbezeugten biblisch-christlichen Menschenbildes fällt es schwer, bzw. es entzieht dem den Boden, einfach vom ‚homo areligiosus‘ zu sprechen. Da ist die berühmte Formel des Irenäus von Lyon näher an der Wirklichkeit des Menschen, auch im Kontext unserer Gesellschaft, und zwar in beiden Teilen unseres Landes: ‚Gloria Dei vivens homo‘, der lebendige Mensch ist die Ehre Gottes. Ein konstitutives Element dieser seiner Lebendigkeit ist die tastende Suche nach Gott – auch in Schatten und Bil-

³⁸ E. Tiefensee, Vorsichtige Neugier. Glaubensvermittlung in radikal säkularen Kontexten, in: ThPQ 156 (2008) 150-158, hier 157f.

dern, denen die empirische Forschung wenig oder keine religiöse Wertigkeit zuerkennt.“³⁹

Für ein praktisch-theologisches Missionsverständnis bedeutet das: Jeder Mensch (und zwar als individuell Einzelner) hat allein durch seine Lebendigkeit, sein Geschöpf-Sein, eine Gottesbeziehung – und zwar von Gott her, der ihn erschaffen hat und am Leben hält. Gott ist der Herr des Lebens, nicht nur allgemein. Und genau dieser Umstand macht theologisch die Individualität des Menschen aus. Diese von Gott her bestehende Beziehung kann der Mensch nun auf verschiedene Weise aktualisieren: durch ein gottgefälliges Leben, durch Teilhabe an und Bekenntnis zur Kirche, durch Reflexionen über sein Gottesverhältnis, durch Gestaltung einer nicht-christlichen Religion, so weit diese das dem Christlichen Gemeinsame lehrt und praktiziert. Die Kritik an diesem Ansatz hat sich vor allem an der Befürchtung entzündet, es dürfe zu keiner Vereinnahmung von Nicht-Christen kommen. Dieses Problem ist in der praktisch-theologischen Debatte zum Glück überholt.

Was bedeutet das konkret? Aus der West- und der Ostperspektive sehr Verschiedenes. Im Osten gibt es eine kleine, aber selbstbewusste Kirche, der die säkulare Kultur mit „vorsichtiger Neugier“ begegnet.⁴⁰ Im Westen dagegen ist die Kirche depressiv, ihr anzugehören peinlich. Die Kirche im Osten ist eine Siegerkirche: Sie hat den Kommunismus überlebt und dieser ist tot. Gott steht auf ihrer Seite, komme was wolle. Die Kirche im Westen steht dagegen auf der Verliererseite: Die Aufklärung hat sich als weit stärker erwiesen als das Aggiorramento; die geforderten Kirchenreformen sind auf halbem Weg stecken geblieben und damit für die einen schon viel zu weit gegangen, für die anderen aber eben lang noch nicht weit genug. Die Gläubigen haben die Aufklärung internalisiert und die moderne Kultur mitverantwortet. Der Glaube ist darin zur nicht enden wollenden Suchbewegung geworden. Und es ist peinlich daran festzuhalten, obwohl man ihn nicht ausreichend rational begründen kann. Deshalb redet man nicht darüber, deshalb ist man nicht missionarisch. Und jedes selbstbewusste missionarische Vorgehen erscheint ideologisiert und sektoid, weil es argumentativ dem aufgeklärten Denken nicht stand hält. Im Osten hat man diese Probleme nicht: Christen stehen der säkularen Kultur mehr gegenüber, als sie Teil von ihr sind. Der Glaube steht auf dem sicheren Boden der kirchlichen Gemeinschaft und ihrer (Denk-)Konventionen. Die anderen sind – zumindest in einem Teil, und nur mit dem pflegt man tunlichst den Dialog –

³⁹ S. Knobloch, Wie steht es heute um die Chancen der Religion? Ein Beitrag aus praktisch-theologischer Sicht, in: ThG 51 (2008) 15-26, hier 20f.

⁴⁰ Vgl. E. Tiefensee, Vorsichtige Neugier, 150-158. Er stellt die Vorteile der Ost-Situation in drei Punkten heraus: 1. Wo es keine religiösen Vorstellungen gibt, braucht man keine falschen Vorstellungen abwehren. 2. Christen werden sofort auf ihre Kernkompetenz von Christsein und Gott angesprochen und müssen sich nicht mit Randthemen (Zölibat, Frauenpriesterum) aufhalten. 3. Wir müssen die anderen nicht „zurückholen“; vgl. E. Tiefensee, Ökumene der „dritten Art“, 28f.

freundlich-neugierig. Im Kommunismus hat man gelernt, auskunftsfähig zu sein über das, was man glaubt. Auf dieser Basis ist die Kirche einladend; und manche kommen gern und regelmäßig zu Besuch.

6. Die neue Herausforderung für Mission und religiöse Bildung: die Relevanz des Glaubens erweisen

Im Westen erscheint Mission inzwischen dringlich: die Kassen werden leer, die Strukturen brechen weg, der Glaube tradiert sich nicht an die Jungen. Im Osten sieht man keinen Druck: die Diasporasituation legitimiert die weitgehende Fremdfinanzierung durch den Westen, die Strukturen reduziert man einvernehmlich und gottergeben, die Jungen sind (noch) dabei. Aber: Wie lange wird der Westen den Osten noch finanzieren können und wollen, wenn die eigenen Kassen leer sind? Wie lange wird der Staat die Kirchen so weitgehend unterstützen, wenn der gesellschaftliche common sense sie zu Hobbyvereinen für wenige erklärt? Wie schnell werden die Jungen sich aus den Familien- und Gemeindekonventionen lösen, wenn diese in der gesellschaftlichen Normalität bedeutungslos sind?

In der Postmoderne wird die Wiederkehr der Religion beobachtet und diskutiert. Der islamische Fundamentalismus verweist auf die enorme Macht und bedrohliche Sprengkraft der Religion. Die massenmediale Aufbereitung katholisch-barocker Events fördert die Neugier auf das Religiöse, dessen Forderungscharakter man nicht mehr kennt und dessen Exotik momentan „in“ ist. Die Jungen trauen dem Machbarkeits- und Fortschrittsmythos der Moderne angesichts ihrer eigenen, als prekär erfahrenen Zukunftsperspektive nicht mehr vorbehaltlos. Die Zahl derer, die verunsichert sind, ob ihre Eltern mit dem komplettem Verzicht auf den Glauben recht hatten, nimmt zu.

In diese Situation hinein muss Kirche in West und Ost die Relevanz des Glaubens erweisen, will sie nicht zu einer kulturell völlig bedeutungslosen Subkultur verkommen. Die Relevanzfrage ist dabei weit mehr und schärfer als ein Sprachproblem. Der Glaube muss nicht bloß einfach so übersetzt werden, dass eine säkulare Kultur ihn verstehen kann. Das für sich ist schon eine immense Herausforderung, deren Gewicht erst erkannt werden wird, sobald man sich kirchlicherseits auf die Säkularität wirklich eingelassen hat. Das ganze Gewicht des Problems zeigt sich jedoch erst, sobald gesehen werden kann, dass eine säkulare Kultur den Glauben gar nicht braucht und keineswegs darauf wartet, dass wir ihn verkünden.

Aus theologischer Sicht ist diese Situation keineswegs so aussichtslos und schwer. Wir glauben, dass Gott zu jedem Menschen eine ganz individuelle Beziehung hat, und dass er sein Heil will. Wir sind als Kirche dazu berufen, dieses Heil wirksam zu verkünden und sakramental zu vermitteln. Das für die Außenstehenden zu tun, ist jedoch keine beliebige Zusatzaufgabe, die wir erfül-

len mögen, sofern uns nach der Sorge um unser kirchliches Binnenleben noch Zeit, Kraft und Lust bleibt. Gottes Offenbarung ereignet sich in den Zeichen der Zeit je neu und uns fehlt ein unverzichtbarer Teil der Gottesbegegnung und Gotteserkenntnis, wenn wir uns auf das Andere, das Differente nicht einlassen⁴¹ – so Tiefensee und Knobloch, Fuchs und Weber auf je ihre Weise, jedoch einhellig.

Die Evangelisierung der Kultur beginnt damit, dass wir uns in ihrer Mitte selbst neu auf das Evangelium einlassen, so Evangelii Nuntiandi. Gott offenbart sich uns inmitten und über die Anderen.⁴² Die Relevanz des Glaubens in der Kultur hängt an der Relevanz der Säkularität für unsere eigene Glaubensgestalt. Zusätzlich zu diesem Glaubensdiskurs von Mensch zu Mensch und unserem theologischen Reflektieren darüber, braucht es den konsequenten Diskurs mit der säkularen Kultur. Religiöse Bildung⁴³ muss darin auf dem Boden der sechs Grundfunktionen der Religion aufweisen, wie unterschiedlich die Lebensgrundbestimmung des Menschen gestaltet sein kann und woraus sich Maßstäbe für eine kritische Beurteilung dessen ableiten. Und sie muss zeigen, dass die religiöse Variante darin keineswegs zu vernachlässigen ist, sondern sich auf lange Sicht kulturell als notwendig erweist, will der Mensch sich nicht – um mit Rahner zu argumentieren – zum Tier zurück entwickeln.

Literaturverzeichnis

- Beck, A.*, Mission oder Dialog? Zukunftsperspektiven für den katholischen Glauben in den neuen Bundesländern, in: *Sellmann, M.* (Hg.), Deutschland - Missionsland, Zur Überwindung eines pastoralen Tabus (QD 206), Freiburg/Br. 2004, 92-120.
- Bünker, A.*, Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland (Theologie und Praxis 23), Münster 2004.
- Diözesansynode Augsburg 1990. Die Seelsorge in der Pfarrgemeinde, in: Amtsblatt für die Diözese Augsburg 101 / Ergänzungsband (1991).
- Domsgen, M.*, Familie und Religion. Grundlagen einer religionspädagogischen Theorie der Familie, Leipzig 2004.

⁴¹ Vgl. *G. M. Hoff*, Offenbarung als theologische Wissensform, in: *A. Nehring / J. Valentin*, Religious Turns, 135-149.

⁴² Studierende der katholischen und evangelischen Theologie in Erfurt haben das in einem Projekt zur Vermittlung von Advent am Weihnachtsmarkt fordernd wie beglückend erfahren: vgl. *M. Wild / A. Schulte*, „Folge dem Stern!“ Missionarische Projekte am Weihnachtsmarkt, Würzburg 2009.

⁴³ Ein entsprechendes Pilotprojekt zur Religiösen Bildung in der Säkularität wird gegenwärtig von Wild / Schulte im Rahmen des Thüringer Bildungsplans für Kinder von 0 bis 10 Jahren entwickelt.

- Ders.*, „Ne glückliche Familie zu haben, is irgendwo mein Ziel...“. Die Familie als Lernort des Glaubens im ostdeutschen Kontext, in: *Ders.* (Hg.), Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschland, Leipzig 2005, 65-122.
- Ders.*, Religionsunterricht und Familie in Ostdeutschland. Überlegungen zu einem vernachlässigten Verhältnis, in: ZPT 57 (1/2005) 65-77.
- Emeis, D.*, Katechese, in: *Bitter, G. / Englert, R. / Miller, G.* (Hg.), Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, Bd. 1, München 2002, 175-183.
- Först, J. / Kügler, J.*, Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse 6), Münster 2006.
- Fuchs, O.*, Gott hat einen Zug ins Detail. „Inkulturation“ des Evangeliums hierzulande, in: *Ders. u.a.*, Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche, München 1995, 55-95.
- Gensicke, T.*, Jugend und Religiosität, in: *Shell Deutschland* (Hg.), Jugend 2006. Eine pramatische Generation unter Druck, Frankfurt 2006, 203-239.
- Haslinger, H. u.a.* (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. 2., Mainz 2000.
- Hergenröther, J. card. / Kaulen, F.* (Hg.), Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften, Bd. 8., Freiburg/Br. ²1893.
- Hoff, G. M.*, Offenbarung als theologische Wissensform, in: *Nehring, A. / Valentin, J.*, Religious Turns – Turning Religion. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen (ReligionsKulturen 1), Stuttgart 2008, 135-149.
- Kaufmann, F.-X.*, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989.
- Ders.*, Wo liegt die Zukunft der Religion?, in: *Krüggele, M. / Gabriel, K. / Gebhardt, W.* (Hg.), Institution - Organisation - Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel (Veröffentlichungen der Sektion "Religionssoziologie" der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 2), Opladen 1999, 71-97.
- Kerkeling, H.*, Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg, München ⁵2006.
- Knobloch, S.*, Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt, Freiburg/Br. 2006.
- Ders.*, Wie steht es heute um die Chancen der Religion? Ein Beitrag aus praktisch-theologischer Sicht, in: ThG 51 (2008) 15-26.
- Luckmann, T.*, Säkularisierung – ein moderner Mythos, in: *Ders.*, Lebenswelt und Gesellschaft, Paderborn 1980, 161-172.

- Máté-Tóth, A. / Mikluščák, P.*, Kirche im Aufbruch. Zur pastoralen Entwicklung in Ost(Mittel)Europa - eine qualitative Studie (Gott nach dem Kommunismus), Ostfildern 2001.
- Morgenroth, M.*, Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur, Gütersloh 2002.
- Müller, O. / Pickel, G. / Pollack, D.*, Kirchlichkeit und Religiosität in Ostdeutschland: Muster, Trends, Bestimmungsgründe, in: *Domsgen, M.* (Hg.), Konfessionslos - eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands, Leipzig 2005, 23-64.
- Nehring, A. / Valentin, J.* (Hg.), Religious Turns - Turning Religion. Veränderte kulturelle Diskurse - neue religiöse Wissensformen (ReligionsKulturen 1), Stuttgart 2008.
- Pollack, D.*, Säkularisierung - ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003.
- Ders. / Pickel, G.*, Deinstitutionalisierung des Religiösen und religiöse Individualisierung in Ost- und Westdeutschland, in: KZSS 55 (2003) 447-474.
- Schobel, P.*, Arbeitende und Arbeitslose, in: Handbuch Praktische Theologie, Bd. 2., 99-110.
- Seckler, M.*, Theologie der Religionen, in: *Bitter, G. / Englert, R. / Miller, G.* (Hg.), Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, Bd. 2., München 2002, 759-766.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Auf der Spur... Berichte und Beispiele missionarischer Seelsorge – zum Wort der deutschen Bischöfe „Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein.“ (Arbeitshilfen 159), Bonn 2001.
- Dass.* (Hg.), Der pastorale Dienst in einer Zeit der Aussaat (Arbeitshilfen 185), Bonn 2004.
- Dass.* (Hg.), Missionarisch Kirche sein. Offene Kirchen - Brennende Kerzen - Deutende Worte (Die deutschen Bischöfe 72), Bonn 2003.
- Dass.* (Hg.), „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000.
- Sellmann, M.* (Hg.), Deutschland - Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus (QD 206), Freiburg/Br. 2004.
- Tiefensee, E.*, Ökumene der „dritten Art“. Christliche Botschaft in areligiöser Umgebung, in: *Ders. / König, K. / Groß, E.*, Pastoral und Religionspädagogik in Säkularisierung und Globalisierung (Forum Religionspädagogik interkulturell 11), Münster 2006, 17-38.
- Ders.*, Vorsichtige Neugier. Glaubensvermittlung in radikal säkularen Kontexten, in: ThPQ 156 (2008) 150-158.
- Tomka, M. / Zulehner, P. M.*, Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas (Gott nach dem Kommunismus), Ostfildern 1999.
- Ustorf, R.*, Missionsgeschichte als theologisches Problem, in: Zf Mission 9 (1982) 19-29.

- Weber, F.*, Welt. Gerechtigkeit und interkulturelle Beziehung, in: Handbuch Praktische Theologie, Bd. 2., 348-362.
- Widl, M. / Schulte, A.*, „Folge dem Stern!“ Missionarische Projekte am Weihnachtsmarkt, Würzburg 2009.
- Zulehner, P. M. / Denz, H.*, Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Studien Religion im Leben der Österreicher 1970 - 1990 und der Europäischen Wertestudie - Österreichteil 1990, Wien 1992.