



Klara Csiszar / Martin Hochholzer / Markus Lubert /  
Hubertus Schönemann (Hg.)

# MISSION 2 I

Das Evangelium in neuen  
Räumen erschließen



WELTKIRCHE UND MISSION

8

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Weltkirche und Mission

herausgegeben von  
Markus Luber

Band 8

Klara Csiszar / Martin Hochholzer / Markus Luber /  
Hubertus Schönemann (Hg.)  
Mission 21

Verlag Friedrich Pustet  
Regensburg

Klara Csiszar / Martin Hochholzer / Markus Luber /  
Hubertus Schönemann (Hg.)

# MISSION 21

Das Evangelium in neuen  
Räumen erschließen

Verlag Friedrich Pustet  
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

eISBN 978-3-7917-7168-7 (PDF)

© 2017 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg

Umschlag: Martin Vollnhals, Neustadt a.d. Donau

nach einem Entwurf von Tobias Keßler, Frankfurt

eBook-Produktion: Friedrich Pustet, Regensburg

Diese Publikation ist auch als Printprodukt erhältlich:

ISBN 978-3-7917-2919-0

Weitere Publikationen aus unserem Programm finden Sie unter [www.verlag-pustet.de](http://www.verlag-pustet.de)

# Inhalt

Vorwort .....	7
Das Evangelium in neuen Räumen erschließen Eine Einführung (Hubertus Schönemann).....	9
<i>Missio Inter Gentes</i> as a New Paradigm of Mission (Jonathan Y. Tan) .....	24
Mission als Lernprozess in der Schule der bleibenden Neuheit des Evangeliums Jesu Christi Eine systematische Annäherung aus der Perspektive einer „Theologie in den Zeichen der Zeit“ (Roman A. Siebenrock).....	37
Räume der Mission als Orte der Theologie <i>Missio inter gentes</i> im Licht von <i>Evangelii gaudium</i> (Markus Luber).....	58
Urbanisierung und Evangelisierung (Margit Eckholt).....	73
In Search of Spirit-Filled Evangelizers Asian (Mega)cities and their Missionary Challenges (Gemma Tulud Cruz).....	89
Hospitality as a Model for Mission in Asia Indian Folk Religiosity's Perspectives on <i>Missio Inter Gentes</i> (James Ponniah) .....	99
Mystisches Moment mit politischer Tragweite Volksfrömmigkeit(en) der ungarischen Minderheit in Rumänien (Klara A. Csiszar).....	112
Ohne und doch mit Kirche Volksfrömmigkeit in der säkularisierten Moderne des deutschsprachigen Raums (Martin Hochholzer) .....	122

Das Schweigen brechen Der Platz der Armen und Marginalisierten in einer als kommunikativer Lernweg zwischen Völkern, Kulturen und Religionen verstandenen Mission (Marie-Rose Blunschi Ackermann) .....	132
Armut und Marginalisierung in Osteuropa (Monika Kleck).....	140
Geschlechterrollen und Familie aus ungarischer Perspektive (Rita Perintfalvi) .....	148
Afrikanische Perspektiven zu Geschlechterrollen und Familien (Stephanie Feder) .....	161
„... eine herausfordernde Collage“ Familienkonzepte und Geschlechterrollen aus der Sicht theologischer Männerforschung (Daniel Bugiel).....	168
„Das Reich Gottes ist euch nahe gekommen“ (Mk 1,15) Das Evangelium in den Lebensräumen des 21. Jahrhunderts erschließen. Eine pastoraltheologische Ertragssicherung (Maria Widl).....	180
Autorenverzeichnis .....	211

# Vorwort

Wie kann die Kirche im 21. Jahrhundert missionarisch sein? Diese Frage war der Ausgangspunkt für die gemeinsame Veranstaltung einer Fachtagung im März 2016 in Frankfurt am Main durch zwei Einrichtungen der Deutschen Bischofskonferenz: die „Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral“ (KAMP) und das „Institut für Weltkirche und Mission“ (IWM). Wie deren Namen bereits erahnen lassen, ist die Frage nach der Mission im 21. Jahrhundert für sie von besonderer Bedeutung. Gleichwohl setzen die beiden Einrichtungen unterschiedliche Schwerpunkte:

Die KAMP hat die Aufgabe, die zeitgemäße Vermittlung des Evangeliums im deutschen Kontext zu unterstützen, insbesondere die Weiterentwicklung des kirchlichen Zeugnisses in der Pastoral der Gegenwart. Die sich verändernden Verhältnisse in der Gesellschaft in Deutschland erfordern neue Formen und Grundhaltungen, den Glauben an Gott überzeugend und lebendig zu verkündigen. Es ist kein Zufall, dass sich die Arbeitsstelle in Erfurt befindet – in einem ausgesprochen säkularisierten Umfeld.

Das IWM hat als wissenschaftliches Institut die Aufgabe, über die missionarische Sendung der Kirche im Horizont weltkirchlicher Fragen zu reflektieren. Eine Rahmenbedingung der Tätigkeit in Forschung und Lehre ist demzufolge die weltkirchliche Ausrichtung, wobei Weltkirche und Mission als zwei aufeinander bezogene Aufgabenfelder verstanden werden: Missionarische Fragestellungen werden in ihrem weltkirchlichen Bezug erörtert; umgekehrt werden Fragen der Weltkirche und weltkirchlichen Arbeit im Kontext missionarischer Anstrengungen der Kirche untersucht.

Trotz der unterschiedlichen kontextuellen Bezugsgrößen bei KAMP und IWM war die Veranstaltung von einer gemeinsamen Überzeugung geleitet: Wer das Evangelium in neuen Räumen bzw. für neue Räume erschließen möchte, sollte sich von neuen Räumen inspirieren lassen. Daher war es ein Kernanliegen, in einer Lerngemeinschaft auf Zeit die missionarischen Erfahrungen aus verschiedenen nationalen und internationalen Kontexten miteinander ins Gespräch zu bringen. Ich freue mich, dass wir Ihnen nun die Erträge der Fachtagung mit dem achten Band der Reihe „Weltkirche und Mission“ vorlegen können.

Die Publikation wäre nicht ohne die Unterstützung der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter bei KAMP und IWM bei den Lektoratsarbeiten zustande gekommen. Ihnen allen gilt mein Dank.



# Das Evangelium in neuen Räumen erschließen

## Eine Einführung

Hubertus Schönemann

### Das missionarische Paradigma

Das Verständnis von Mission ist in den letzten Jahren theologisch und pastoral-praktisch in ein neues „Fahrwasser“ gekommen. In der Vergangenheit wurde eurozentristisch gedacht und aus Europa wurden Missionarinnen und Missionare, meist Priester und Ordensleute, aber auch Laien „in die Mission“ geschickt, gemeint also: in die Länder des Südens. Heute wächst jedoch das Bewusstsein dafür, dass das „Missionarische“ Christen und Kirche in allen Kontinenten in unterschiedlicher Weise dazu herausfordert, die Zeichen des von Gott gewirkten Reiches in veränderten sozio-kulturellen Bezügen neu zu entdecken und die Botschaft des Evangeliums neu auszusagen. Insbesondere in Europa stellen die gesellschaftlichen Entwicklungen und – damit verbunden – die des religiösen Gesamtsystems und so auch des Christentums eine Herausforderung dar, das entscheidend Christliche in neuen „religiösen Codes“ zu kommunizieren. Gleichzeitig ergibt sich durch die Globalisierung die Chance, diese Entwicklungen im Kontext weltkirchlicher Erfahrungen und im Blick auf Deutschland zu analysieren. Auf dem Hintergrund dieser Veränderungen hatte die Deutsche Bischofskonferenz 2009 das *Institut für Weltkirche und Mission* (IWM) an der *Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen* in Frankfurt am Main gegründet und einige Monate später die *Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral* (KAMP) aus der Taufe gehoben, die an ihrem Standort Erfurt für die Pastoral in Deutschland missionstheologische Grundlagenarbeit und daraus resultierende pastoraltheologische Begleitung anbietet. Beide Einrichtungen, mit unterschiedlichem Gepräge und unterschiedlicher Zielsetzung, einander jedoch zugeordnet, haben nach mehreren gemeinsamen Konsultationen mit der Tagung *Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen* im März 2016 erstmals eine gemeinsame Veranstaltung durchgeführt, um die Synergieeffekte der Arbeit beider Einrichtungen zu heben und sie für Personen, die mit missionswissenschaftlichen und weltkirchlichen Themen befasst sind, sowie für Verantwortliche in der pastoralen Entwicklung in Deutschland fruchtbar zu machen.

## Beharrung oder Inkulturation?

Arnd Bünker hat die These vertreten, dass das missionarische Bewusstsein immer in als krisenhaft empfundenen Situationen „auf die Tagesordnung“ komme, die Modernisierungsschüben geschuldet sind und in denen die Kirche einem Anpassungsdruck ausgesetzt ist.<sup>1</sup> In solcher Entscheidungssituation bieten sich im Grunde zwei Lösungsmöglichkeiten an, die auch immer wieder realisiert werden: Einerseits wird angesichts veränderter Zeitumstände versucht, das Herkömmliche zu betonen und als Antithese oder Gegenentwurf zur sich verändernden Wirklichkeit zu schärfen. In diesem Sinne geht es darum, diejenigen, „die nicht (mehr) glauben“, für ein bestimmtes herkömmliches Verständnis des Christlichen und seiner Sozialformen zu gewinnen. Die Tradition der überlieferten Botschaft, die vielleicht in einer modifizierten äußeren Weise ausgesagt werden muss, ist der Fixpunkt der Sendung. Die Alternative dazu ist, aus den veränderten sozio-kulturellen Bedingungen ein neues Verständnis vom Heilswillen Gottes zu lernen, eine neue Wahrnehmung von der Art und Weise seines Beziehungsangebots zu bekommen; und davon abgeleitet dann auch eine neue Art, dies zu kommunizieren und in neuen Formen diese Glaubenspraxis auszuprobieren. Hier werden die „Zeichen der Zeit“ (GS 4) und das tatsächliche Leben der Menschen als Ausgangspunkt der Sendung begriffen.

Beide Alternativen kommen natürlich ein wenig holzschnittartig daher. Beide können im Grunde nicht aggressiv gegeneinander ausgespielt werden, es geht darum, Extreme zu vermeiden und die Schwerpunkte richtig zu setzen. Im II. Vatikanischen Konzil lassen sich auch tendenziell beide Richtungen wiederfinden: die *missio ad gentes*, die Sendung zu den Völkern, denen die Kirche die „unwandelbare“ Botschaft zu verkünden hat, aber auch die Beschreibung der Sendung der Kirche als „empfangender“ Widerschein des göttlichen Lichtes in der Welt (*Lumen gentium*) und ein Verständnis des eigenen Daseins und Soseins der Kirche, das von den sozio-kulturellen Kontexten her geprägt ist (*Gaudium et spes*).

## Missionswissenschaft auf neuen Wegen

Analog zu diesen konziliaren Bewusstseinsveränderungen hat die Missionswissenschaft in den letzten Jahren tendenziell einige wichtige Weichenstellungen vorgenommen: Statt von einer kirchenzentrierten *missio ecclesiae* wird eher von der *missio Dei* gesprochen, für die Gott „seine“ Kirche als Zeugin in Dienst nimmt. Dieses neue Verständnis betrifft gleichermaßen Urheber, Akteur und

---

1 Vgl. Bünker: Mission als Krisenphänomen (2016).

Ziel der missionarischen Bewegung. Nicht die Vermehrung der (formalen) Kirche(nzugehörigkeit) ist das Ziel, sondern Gottes universaler Heilsplan für alle Menschen und für die ganze Geschichte. Mission wird so mehr als tätige „Nachahmung“ der göttlichen Zuwendung durch die Jüngerinnen und Jünger begriffen und als Einschwingen der Zeugen, die sich selbst auf eine Geschichte mit Gott einlassen müssen, in den immerwährenden Dialog Gottes mit der Welt und den Menschen.<sup>2</sup> Dieser freundschaftliche Dialog Gottes lädt die Menschen ein und führt sie hinein in das Mysterium der göttlichen Gemeinschaft. Die Etymologie des Wortes Geheimnis (zum Heim gehörig) verweist darauf, bei Gott seine Heimat zu nehmen und dort Geborgenheit (Verborgenheit) zu erfahren. Dass Menschen bei Gott Heimat nehmen, dazu sollen Christen und Kirche mitwirkend beitragen; diesen einladenden Dialog Gottes mit den Menschen sollen sie in ihrem Leben, in ihrer Verkündigung und ihrem Feiern, in ihrer Zuwendung zum Armen und Schwachen verleblichen. Das ist ihre Mission.

Das Evangelium liegt also nicht einfach vor, sodass es in einem dinglichen Sinn gelernt und „weitergegeben“ werden könnte, vielmehr „ereignet“ es sich. Es zu erkennen und zu deuten ist eine Erschließungsleistung, die jedes Individuum und jede Gemeinschaft in jeder Generation immer wieder neu erbringen muss; in diesem Sinn kann vielleicht etwas „leichtfüßig“ von Ekklesiogenese, Kirchwerdung, gesprochen werden.

In einem gemeinsamen Prozess des Austauschens und Nachdenkens von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern von *IWM* und *KAMP*, wie diese Gedanken aus den Perspektiven der jeweiligen Einrichtung für Theologie und Pastoral fruchtbar gemacht werden können, stießen wir recht bald auf das Paradigma der *missio inter gentes*, das auf dem Hintergrund der Minderheitserfahrung asiatischer Christen „entwickelt“ wurde und insbesondere durch Jonathan Tan eine theologische Verdichtung erfahren hat. Angesichts der Minderheitensituation von Christen in Asien in einem kulturellen Kontext anderer großer und alt ehrwürdiger Religionstraditionen wird Evangelisierung nicht als Einbahnstraße einer einseitig zu verkündenden „Lehre“ oder als Proselytenmacherei verstanden, sondern vielmehr als ein kommunikativer Lernweg zwischen Völkern, Kulturen und Religionen, um das Evangelium Christi in seiner reichen Tiefe, seiner Vielfalt und seiner jeweiligen Gegenwartsbedeutung von den jeweiligen Kontexten her neu zu vergegenwärtigen, also: zu erkennen, sich anzueignen, für sich und andere zu kommunizieren zu versuchen.

Die Lektüre des päpstlichen Schreibens *Evangelii gaudium*, das den theologischen Geist der lateinamerikanischen Situation spüren lässt, hat uns sodann auf die Spur von „Zeichen der Zeit“ oder „theologischen Orten“ geführt, die sowohl in der Weltkirche als auch in Europa – respektive in Deutschland – jeweils in unterschiedlichem Grade und in verschiedener Weise

---

2 Vgl. Pernia: *The State of Mission Today* (2014).

Herausforderungen für die Pastoral der Kirche sind. Wenn es stimmt, dass *missio inter gentes* als neues Paradigma des Missionarischen dazu einlädt, kontextuelle Bezüge und Herausforderungen des Evangeliums zu entdecken, dann kann der Dialog der Weltkirche auch den lernenden Dialog der Christen jeweils vor Ort (und dies ist nicht nur auf der nationalen Ebene gemeint, sondern auch auf der Ebene eines Bistums, einer spezifischen Region, einer Stadt oder eines Stadtteils, ja sogar eines Dorfes oder Straßenzuges) mit ihrer jeweiligen Kultur und deren Entwicklungen befördern. So haben wir die Themenbereiche Urbanisierung/Stadtkulturen, Volksfrömmigkeit, Armut/Marginalisierung sowie Geschlechterrollen/Familie identifiziert, in denen die Bedeutung des Evangeliums und die Sendung der Kirche neu gelernt werden können.

### Zwischen *missio inter gentes*, Konzil und *Evangelii gaudium*

Jonathan Tan entfaltet in seinem einführenden Beitrag das Paradigma *missio inter gentes*. Obwohl in Asien u.a. die drei abrahamitischen Religionen ihren Ursprung nahmen, stellt sich das Christentum in Asien fast immer und überall als Minderheitenphänomen im Kontext alter und dominanter Kulturen, Philosophien und Religionen dar. In einem solch pluralen Religionskontext wird Mission zur Vorbereitung der Welt auf das Gottesreich verstanden. Die ultimative Versöhnung der Widersprüche der Welt wird als eschatologische erhofft. Die anderen Religionen werden nicht als Konkurrenten, sondern als Partner gesehen, gegen alle Übel, Leiden, Ausbeutung etc. anzugehen, um die Menschheit zu befreien. Für die *missio inter gentes* sind drei Kategorien wesentlich: Orthodoxie, Orthopathos und Orthopraxis. Orthodoxie platziert das missionarische Zeugnis in der Universalität von Gottes Reich, das Gott selbst heraufführt (*missio Dei*). Mission ist somit immer das Partizipieren an Gottes missionarischem Leben und Wirken. In Jesus, der nach dem biblischen Zeugnis die Freuden und Sorgen der Menschen teilte, nimmt die Heraufführung des Gottesreiches Gestalt an. Die Begegnung Jesu mit der Frau am Jakobsbrunnen (Joh 4) ist für Tan in einer kontextuellen asiatischen Lesart eine zentrale Ikone für die missionarische Begegnung. Jesus selbst ist im Kontext der Samaritaner der „Außenseiter“ und die samaritanische Frau ihrerseits wird im Angebot der Gastfreundschaft zur Zeugin des Gottesreiches. Das Gespräch beider erfolgt in gegenseitiger Bezogenheit und auf Augenhöhe. Beide sind Gebende und Nehmende. Orthopathos ist inspiriert von Empathie und Solidarität mit dem Leiden und der Gebrochenheit menschlicher Existenz. Für Christen und ihre Verkündigung im asiatischen Kontext reicht es nicht aus, über Armut und Marginalisierung in objektiver und abstrakter Weise zu sprechen. Vielmehr führt Orthopathos dazu, dass asiatische Christen sich in der

Mitte des leidenden Volkes wiederfinden und solidarisch Anteil nehmen, das einfache Leben teilen und die tatsächlichen Bedingungen menschlichen Lebens in der Nachbarschaft erfahren. Die Orthopraxis schließlich meint die Ermöglichung der Botschaft des Evangeliums auf dem Hintergrund interreligiöser Gastfreundschaft. Tan bemüht das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, um anzudeuten, wie religiöse Vielfalt und Pluralität in den universalen Heilsplan Gottes eingeschrieben ist. Juden lernen vom religiös Anderen, dem Samariter, wie sich Gottes Liebe verleiblichen kann und soll. Die Mission der asiatischen Christen unterscheidet sich nach Tan sehr bewusst von westlichen Vorbildern, die von Kolonialismus und Imperialismus geprägt waren. Asiatische Christen wissen, dass sie sich erst selbst verändern müssen, bevor andere sich von ihnen verändern lassen.

*Roman Siebenrock* blickt als Systematiker mit der Brille einer Missions-theologie, wie sie sich im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil, näherhin das Missionsdekret *Ad gentes*, zeigt, auf eine *missio inter gentes*. Das Konzil verbindet die Würde und Bedeutung der vielfältigen kulturellen Traditionen mit der Erfahrung von Weltkirche. Erneuerung und Reform der Kirche kann nur im Dialog und in der Begegnung auf Augenhöhe geschehen. Missions-theologisch gesprochen bekommen „die Anderen“ eine Autorität über die eigene Identität von Christen und Kirche. Eine missionarische Kirche steht immer im Dienst am Leben der Anderen. Mit dem zentralen Begriff der „Zeichen der Zeit“ vollzieht die konziliare Kirche nach Siebenrock eine innovative Zuordnung von Reich Gottes, Menschheit, Kirche und Volk Gottes. Angesichts einer als ambivalent wahrgenommenen Gegenwart muss die Kirche auf die veränderten Konstellationen von religiösem Glauben, Zivilgesellschaft und politischer Regierung reagieren. Wenn Glaube als die freie Antwort des Menschen verstanden wird, den Ruf in die Nachfolge Jesu anzunehmen und auf ihn mit dem eigenen Leben zu antworten, dann bedeutet dies für Mission eine Einheit von innerer und äußerer Mission sowie die Aufhebung der Räumlichkeit (es gibt keine Missionsgebiete in der Fremde mehr) und des Eurozentrismus. Siebenrock versteht den Glauben als Zustimmung, der Menschen der unverbrauchten Transzendenz Gottes aussetzt.

*Markus Luber* liest *missio inter gentes* und *Evangelii gaudium* von Papst Franziskus in gegenseitiger Kontextualität. Räume der Mission und Orte der Theologie sind nach ihm die Ortskirchen als Teil der *world christianity*. Das Modell von Mutterkirche und Tochterkirche ist obsolet, aus Räumen, in denen oder in die hinein das Evangelium verkündet werden soll, werden in einer heilsamen Dezentralisierung Orte der Bedürftigkeit. Menschen stehen in ihren spezifischen Situationen im Mittelpunkt. So werden auch Städte nicht als territoriale Entitäten verstanden, sondern als Räume, in denen sich Kulturen realisieren. Der Raum, von der Grenze her als Machtraum gedacht, ist im Denken des Papstes weniger wichtig als die Zeitdimension, die zu entgrenzenden Prozessen führt; beides wird in sozialen Relationen ausgedrückt. Inkulturation gestaltet als

Prinzip den sozialen Raum. Das bedeutet, dass zu beherrschende Territorien sich zu Räumen der Evangelisierung wandeln. Das Evangelium trägt in sich kein Monopol auf eine bestimmte kulturelle Kodierung, ist aber auch nicht jenseits von Kultur zu greifen. Da Papst Franziskus Freude, Zärtlichkeit und Affektivität als integrale Momente kirchlicher Sendung begreift, weitet *Evangelii gaudium* nach Luber den Zusammenhang von Orthodoxie und Orthopraxis auf Orthopathos aus. Kriterien des missionarischen Auftrages sind Universalität (geistig-emotionale Ganzheitlichkeit, Ubiquität des göttlichen Heilswillens) sowie die Verwirklichung von Humanität unter Respektierung der konkreten Lebenswirklichkeiten (Partikularität). Franziskus entdeckt so die Kultur als theologischen Ort und deutet Evangelisierung als eine Bereicherung und Verschönerung, Reinigung und Erneuerung der jeweiligen Kultur.

## Urbanisierung und Stadtkulturen

Auch wenn in Europa keine Megacitys vorhanden sind wie in den Ländern der südlichen Hemisphäre, ist doch die Stadtkultur ein Brennglas für gesellschaftliche Entwicklungen. Papst Franziskus ermutigt dazu, hinaus auf die Straße zu gehen, „die Stadt mit den Augen des Glaubens zu erkennen, der jenen Gott entdeckt, der in ihren Häusern, auf ihren Straßen und auf ihren Plätzen wohnt“ (EG 71). Die Stadt generiert eine neue Kultur, die dazu herausfordert, „neuartige Räume für Gebet und Gemeinschaft zu erfinden“ (EG 73). Kirche in der Stadt ist also dazu herausgefordert, experimentell auszuprobieren, in den Sozialräumen der Stadt urbane Überraschungen mit Gott zu entdecken (vgl. Exerzitien auf der Straße). Die Stadt ist der Raum, in dem – mit oder ohne empirische Sozialforschung – die Akteure der Kirche auf die Menschen mit der Frage zugehen sollen: „Was wollt ihr von der Kirche?“ – „Wie können wir gemeinsam etwas vom Evangelium entdecken?“ Wenn tatsächlich die „urbane Religion“ sich zunehmend als neue Normalität entwickelt, kann die Kirche in der Stadt die Passung zwischen Nachfrage- und Angebotsseite der Heilsgüter neu austarieren. Mit anderen Worten: Die Wahrnehmung der Diskrepanz zwischen immer differenzierter werdenden Erfahrungswelten der Menschen und der Organisationslogik von Kirche, die weiterhin immer noch auf traditionelle Milieus bezogen ist, kann die Kirche, wenn sie sich auf diesen Lernprozess einlässt, befähigen, die Umweltreferenz für ihr Zeugnis wiederherzustellen. Voraussetzung ist jedoch, dass die Kirche die städtischen Lebenswelten als Ort des Bekenntnisses zu einem Gott erkennt, der sich auf die Lebenswelt der Menschen einlässt. Insofern kann die Stadt zum Raum und zum „Material“ eines Systemwandels des Christlichen und Kirchlichen werden. Die entscheidende Frage heißt also: Wie lernen wir als Kirche in der Stadt, mit der Stadt und von der Stadt?

In Margit Eckholts Beitrag verschränken sich Urbanisierung und Evangelisierung gegenseitig. Die Ergebnisse ihres Forschungsprojektes einer *pastoral urbana* stellen die Stadt als theologischen Ort vor. Eckholt zeigt Megapolisierung als ein Phänomen der so genannten Dritten Welt; große Städte sind bewegte Räume mit Spannungen und Heterogenitäten, aber auch mit großer Anziehungskraft, neue Kulturen setzen sich hier durch. Das Christentum kommt im bewegten Raum der Stadt und auf dem Hintergrund einer religiösen Pluralisierung neu in Bewegung. Eckholt stellt eine Pastoral in der Stadt nicht nur als Angebot der Kirche auf dem postmodernen Markt der Möglichkeiten in Aussicht, sondern vielmehr als eine Pastoral, in der die urbane Kultur inkarniert ist, fragil, religionsplural und gleichzeitig säkular. Die Stadt als *polis*, in der der „Streit“ der Bürger um ein gutes Leben stattfindet, ist Laboratorium der Zukunft. Eine *missio inter gentes* realisiert sich für Eckholt im „Gehen durch die Stadt“ (vgl. Michel de Certeau); sie stellt eine *conversión pastoral* (pastorale Umkehr) dar und erweist sich im Dienst an der *citizenship*.

Gemma Tulud Cruz zeigt die missionarischen Herausforderungen an Megacities in Asien auf. Migration beispielsweise in Manila, Dhaka und Megacities in China mit dem Mangel an adäquater Infrastruktur führen einerseits zu starken Unterschieden zwischen extremer Armut und immensem Reichtum, andererseits zu einer Verwundung der Umwelt. Mission in der Stadt ist Mission innerhalb des gekreuzigten Volks. Deshalb muss es kirchlicher Mission hier um integrale Befreiung, Anwaltschaft und um Beiträge zu Frieden und Gerechtigkeit gehen. Anstatt einer Vorstellung von Kirche als transnationaler Organisation anzuhängen, votiert Cruz für ein Verständnis als – wie sie es bezeichnet – horizontalen Katholizismus (Bewegungen, Vereinigungen, Netzwerke, religiöse Gemeinschaften). Mission, im Herzen und vom Herzen des Volkes her gedacht, meint Verknüpfen und Brückenbauen angesichts der Tatsache, dass viele hergebrachte soziale Unterstützungssysteme zerbrochen sind. Das digitale Zeitalter muss die Kirche dazu bringen, eine Cyber-Spiritualität zu entwickeln, d.h. in neuen Vernetzungen zu denken und zu handeln.

## Volksfrömmigkeit

Mit Volksfrömmigkeit ist nicht unbedingt eine von der Kirche oft geförderte traditionelle Frömmigkeit, sondern vielmehr eine „Theologie des Volkes“ gemeint. Sie verhindert eine Monopolisierung der Erkenntnis und Kommunikation des Evangeliums durch Menschen, die aufgrund von Bildungsgrad oder hierarchischer Vollmacht (Weihe) eine herausgehobene Stellung haben. Manchmal führt Volksfrömmigkeit auch zu Konflikten mit der amtlichen Kirche, die das Glaubensgut durch manche volksfrommen Äußerungen und Praktiken gefährdet sieht. So hat beispielsweise die Praxis der Arme-Seelen-

im-Fegefeuer-Frömmigkeit, die sich in Neapel um die Kirche Santa Maria delle Anime del Purgatorio ad Arco entwickelte und intensiv gepflegt wird, nicht die Billigung des Lehramtes der Kirche gefunden, da Gläubige durch das „Adoptieren“ von Verstorbenen gewissermaßen einen „Handel“ mit den armen Seelen im Fegefeuer abschlossen und so – nach Meinung der kirchlichen Autorität – die gnadenhafte, einmalige Erlösungstat Christi entleerten. In vielen Ländern der Welt werden bei dem Thema „Volksfrömmigkeit“ Aspekte der jeweiligen indigenen Tradition und Kultur hervorgehoben. In Europa könnte sich dies zusätzlich in einer vermehrten Aufmerksamkeit auf die Art und Weise auswirken, wie Menschen, die nicht (mehr) einer Glaubensgemeinschaft angehören, dennoch (quasi-)religiös deutende Formen praktizieren und damit religiöse Einstellungen zum Ausdruck bringen können. Thomas Großbölting hat darauf hingewiesen, dass sich die Entwicklung (nicht nur) in Deutschland durch keine der religionssoziologischen Großthesen wie Säkularisierung, Individualisierung und religiöses Marktmodell alleine ausreichend beschreiben lässt. Die „zahlreichen hybriden Religionsformen heutiger Gesellschaften [...] lassen sich nicht mehr in klaren Entweder-oder-Kategorien abbilden. Benötigt werden vielmehr Modelle mit mehreren Variablen, die es erlauben, Religiosität jenseits formeller Mitgliedschaft in religiösen Organisationen analytisch zu fassen.“<sup>3</sup>

*James Ponniah* stellt aus der Perspektive indischer Volksfrömmigkeit das Modell der Gastfreundschaft in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Angesichts der Vielfalt religiöser Glaubenssysteme findet auch im indischen Christentum und Islam eine Vermischung mit volksreligiösen Elementen wie beispielsweise Herabrufung Gottes über spirituelle Medien, Trance-Sitzungen und Tieropfer statt, die die Grenzen der formalisierten institutionalisierten Religionen überschreiten. Solche Volksreligiosität führt, da sie insbesondere in den sozial marginalisierten unteren Gesellschaftsschichten, gepaart mit Phänomenen von Verelendung, Hunger und Arbeitslosigkeit, vorkommt, ihrerseits eine randständige und periphere Existenz. Eine Folge der multiplen religiösen Identität Indiens: Die religiösen Traditionen zeigen sich gastfreundlich und einladend für die jeweils religiös Anderen. Dies bringt im religiösen Feld hybride Identitäten und multiple Zugehörigkeiten mit sich. Ponniah berichtet von einem muslimischen Grab in Nagore Dharga, wo Hindus, Christen und Muslime den gleichen Typus tamilischer Rituale wie Waschungen, Rasur des Kopfes und Darbringung von Votivgaben vollziehen. Am Beispiel verschiedener Praktiken zeigt Ponniah Modelle für interreligiöse Gastfreundschaft: Viele religiöse Stätten in Indien bieten Besuchern verschiedener Glaubensrichtungen an, sich dort zu Hause zu fühlen, indem dort Rastplätze, Wasser und Speisen vorgehalten werden. In den meisten Heiligtümern, seien es hinduistische, sikhistische, jainistische, muslimische oder christliche Orte, wird

---

3 Großbölting: *Der verlorene Himmel* (2013), S. 15.

ein kostenloses Gemeinschaftsmahl angeboten. Dieses knüpft an das Asanam an, ein in Indien weit verbreitetes christlich-volksreligiöses Ritual, dessen Intentionalität von der Bewältigung einer Krankheit oder einer erfolgreichen Ernte bis hin zum Bestehen einer Prüfung oder der Hoffnung auf einen guten Arbeitsplatz, einen guten Lebenspartner oder wirtschaftlichen Erfolg reicht. Die interreligiös praktizierte Gastfreundschaft ist reziprok und wechselseitig, es gibt kein einseitiges Geben einer dominanten und Nehmen einer ärmlich-bedürftigen Seite. Ein Reich-Gottes-basierter Zugang zur Mission ist für Poniah, den anderen als Gast zu bewillkommen und sich selbst der Gastfreundschaft anderer anzuvertrauen.

*Klara Csiszar* behandelt Volksfrömmigkeit(en) der Ungarn in Rumänien zwischen Mystik und Politik. In Rumänien geht ethnische und religiöse Zugehörigkeit Hand in Hand. Dies gilt sowohl für die Mehrheit, die der orthodoxen Kirche angehört, wie auch für die katholisch geprägte Minderheit. In Anlehnung an Ludwig Mödl formuliert Csiszar als missionarische Früchte der Volksfrömmigkeit: fester Halt und Grundvertrauen, Früchte der Heiligkeit, Bewahrung des Glaubens, Verbreitung der christlichen Botschaft. Am Beispiel der Herz-Jesu-Verehrung in der Diözese Satu Mare zeigt Csiszar auf, wie die christliche Hoffnung in der Zeit des Kommunismus zum Auftrag zur eigenen Herzensbildung, zum Eintauchen in Gott und Auftauchen bei den Menschen als einem Weg der Mystik und Politik führte. Dabei formuliert Csiszar jedoch Kritik an kleruszentrierten Haltungen bei manchen Formen der Volksfrömmigkeit. Die Wallfahrt nach Schomlenberg trägt als nationales Phänomen ethnischer Selbstdarstellung einen identitätsfördernden Aspekt. Die in Diasporagebieten charakteristische Verflechtung von nationaler Identitätspflege und Religion sieht die Autorin freilich ebenfalls kritisch und erkennt die Gefahr der Ghettoisierung. Ein Modell der Glaubensverbreitung ist in der Organisation der „Herzgarde“ für Kinder zu sehen, die sich unter Aufnahme militärischen Kolorits das Ziel setzt, Grundvollzüge des Glaubens zu erschließen. Csiszar versucht, diese Phänomene aus einer als restaurativ und integralistisch wahrgenommenen Praxis heraus als mystische Elemente weiterzuentwickeln und im Sinne des II. Vatikanischen Konzils zu optimieren, um pastorale Chancen wahrzunehmen.

*Martin Hochholzer* fragt nach Volksfrömmigkeit angesichts der säkularisierten Moderne im deutschsprachigen Raum. Ob Rosenkranz oder angezündete Votivkerzen, immer sei es eine bestimmte Kultur, die als etwas Dynamisches mit der Volksfrömmigkeit verbunden ist. Klassische Formen verlieren oft ihre Einbettung in einen lebendigen Glauben und werden zur Folklore, zu Brauchtum als Touristenattraktion. Hochholzer beschreibt als Kontext Mitteleuropas die Auflösung von traditionellen Milieus und Verstädterung, Rückgang der Kirchenmitglieder sowie religiöse Pluralisierungsprozesse, in denen Menschen auf der Suche nach Geborgenheit, Halt und Sinn sind. Neue Vorzeichen der Volksfrömmigkeit sind, dass sie einerseits in der Gefahr steht,

fundamentalistisch instrumentalisiert zu werden, andererseits aber heute vielfach modern-säkularisiert daherkommt: Fürbittbuch, Kerzen bei Gedenkstätten von Unglücksorten, Engelstatuen, Pilgern etc. nehmen grundlegende menschliche Erfahrungen auf, sind individuell und zeitlich frei gestaltbar und einfach, weil sie keine Theologie und Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft voraussetzen. Die Ausdrucksformen verbinden sich mit einer bestimmten Ästhetik jenseits der hohen Kunst. Die neuen religiösen Gegenwartskulturen in Deutschland zeigen sich also plural, säkular, individuell, aber knüpfen an christlichen Traditionsbeständen an. Sie sind gestaltbar und machen Elemente des Evangeliums erfahrbar. Ihnen liegt aber oft kein personales Gottesbild zugrunde, sie thematisieren Hoffnung, aber nicht unbedingt christliche Auferstehung, sie sind mit anderem Gedankengut frei kombinierbar. Obwohl man offenbar den Anspruch aufgeben muss, man könne Konfessionslose mit solchen Formen in die Mitte des christlichen Glaubens führen, sollte man aber als Kirche behutsam solche Formen mittragen und begleiten. Sie sind nach Hochholzer Teil eines heilsamen Dienstes für die Welt, eines missionarischen Dialogs mit der Welt. Sie stellen Fragen an die Kirche und fordern die kirchliche Sensibilität für das Suchen und Fragen der Menschen und ihr selbstbewusstes Agieren heraus.

## Armut und Marginalisierung

Inklusion und Exklusion sind in den Ländern Amerikas, Afrikas, Asiens und Ozeaniens wie auch in Europa auf verschiedenen Ebenen Realität. Sie dürfen nicht vordergründig und einseitig ökonomisch verstanden werden, sondern betreffen auch Teilhabe an Bildung, Kultur und politischem Einfluss. Die viel bemühte Option für die Armen besagt weniger, die Exkludierten gnädig hereinzuholen, sondern macht die Marginalisierten ihrerseits zum Zentrum dessen, was über das Verständnis der biblisch-christlichen Botschaft gesagt und gelebt werden kann. Die Armen werden so zum „Zeichen“, zum *locus theologicus*, dem sich die Kirche in ihrer Entzifferungsarbeit nicht nur nicht entziehen darf, vielmehr avancieren die Armen zum „bevorzugten“ Ort, an dem vom Evangelium etwas zu lernen ist.

*Marie-Rose Blunsch Ackermann* versteht den Platz der Armen und Marginalisierten als einen kommunikativen Lernweg zwischen Völkern, Kulturen und Religionen. Sie stellt dies am Beispiel des Schweigens über Übergriffe an Heimkindern in der Schweiz dar, die sie als „Weggeworfene der Gesellschaft“ bezeichnet. Es gilt, das Schweigen zu brechen, angemessene Formen der Kommemorierung von Unrecht und Leiden zu finden und sich für eine Wiedergutmachung zu engagieren. Ein weiteres europäisches Beispiel ist für Blunsch Ackermann der Priester Joseph Wresinski, 1917 in einem Internierungs-

lager in Frankreich zur Welt gekommen, der sich in der christlichen Arbeiterjugend engagierte und später als Priester in Notunterkünften in Pariser Vororten tätig war. Seine Spiritualität und sein Handeln, davon geprägt, die Würde des Volkes wiederherzustellen, sind für Blunschi Ackermann ein Beitrag zur Evangelisierung.

*Monika Klecks* Beitrag handelt von Armut und Marginalisierung in Osteuropa. Insbesondere in Rumänien und Albanien beobachtet sie eine Armut an Hoffnung. Verschärft stellt sich dies in Rumänien in der Volksgruppe der Roma dar, die kein Vertrauen in Politik und Zivilgesellschaft hat. In Albanien führen das Fehlen eines funktionierenden staatlichen Gesundheitssystems, die Blutrache als „Philosophie des Todes“ sowie Einflusslosigkeit in einem korrupten System zu geistiger Armut, Abgestumpftheit und Depression; Binnenmigration und Auswanderung sind Folgephänomene. Als Hoffnungsträger beschreibt Kleck beispielsweise Schwestern vom Orden der Spirituellen Weggemeinschaft, die sich in Albanien für Menschen einsetzen, die Opfer von Vertreibung geworden oder von Blutrache bedroht sind. Ebenso wird für Kleck die Caritas in Satu Mare, Rumänien, zum Sinnbild eines Handelns, das Menschen als Gegenüber auf Augenhöhe, als Subjekte und als Akteure wahrnimmt und so die von Papst Franziskus beschriebene Barmherzigkeit realisiert.

## Geschlechterrollen und Familie

In den letzten Jahren haben die Vorbereitungen und die Durchführung der Ordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode zu Ehe und Familie gezeigt, wie unterschiedlich innerhalb der katholischen Kirche die Vielfalt und der Wandel von Lebensformen wahrgenommen und beurteilt werden. Papst Franziskus hat mit seinem nachsynodalen Schreiben *Amoris laetitia* diese Entwicklungen in den Kontext seiner in seinen Schriften entwickelten pastoralen Theologie „hineingeschrieben“. Schon Johannes XXIII. hat die Frauenfrage als ein „Zeichen der Zeit“ bezeichnet. Fünfzig Jahre später ist die Brisanz unterschiedlicher Geschlechterrollen und differenzierter Formen des Zusammenlebens und der gegenseitigen Verantwortungsübernahme eher größer geworden. Diesen Wandel nur kulturkritisch zu beklagen und die Wiederherstellung traditioneller Formen einzufordern, hieße einerseits, den tatsächlichen Bedeutungsverlust kirchlicher Normierungsmöglichkeiten zu verkennen. Andererseits vergäbe man sich die Chance, von den veränderten Verhältnissen her das Evangelium neu zu lesen und umgekehrt die Lebensverhältnisse im Lichte ebendieses Evangeliums neu wertzuschätzen.

*Rita Perintfalvi* nimmt den Umgang mit Geschlechterrollen und Familie aus ungarischer Perspektive wahr. Religiöser Fundamentalismus sieht in den Än-

derungen der Geschlechterrollen eine Bedrohung, so Perintfalvi. Sie beschreibt die so genannte Anti-Gender-Bewegung als ein globales Phänomen und stellt sie am Beispiel von politischen und kirchlichen Aktionen in Ungarn und anderen osteuropäischen Ländern dar. Sie optiert dafür, dass die Theologie in diesem Zusammenhang eine gesellschaftliche Verantwortung zu tragen hat und nicht schweigen darf, wenn Gerechtigkeit und Menschenwürde gefährdet sind.

*Stephanie Feder* erläutert weibliche afrikanische Perspektiven zu Geschlechterrollen und Familie und stellt sie anhand des Denkens von paradigmatischen afrikanischen Theologinnen vor. So beschäftigt sich Musa W. Dube, Botswana, u.a. mit postkolonialer feministischer Bibelinterpretation und mit der Idee des Womanismus der schwarzen Frauen in den USA, der in Afrika rezipiert wird. Vom Kolonialismus immer noch gezeichnet, leiden afrikanische Frauen unter einer doppelten Unterdrückung. Dube versucht, die Themen HIV und AIDS als Lebensrealitäten der Menschen theologisch zu reflektieren, v.a. den Zusammenhang von Armut und HIV sowie negative Auswirkungen kulturell eingeübter Geschlechterrollen, die überprüft und ggf. verändert werden müssen. Eine weitere Repräsentantin einer kontextuellen afrikanischen Theologie ist Madipoane Masenya. Sie hat in Südafrika die Unterdrückung durch das Apartheid-Regime miterlebt. Ihr eigener Ansatz wurzelt im *Bosadi*, dem „Frau-Sein“, und in der Integration der Familie im afrikanischen Modell des *Ubuntu* als Gemeinschaftsgedanken. Auf diesem Hintergrund macht sie sich für alleinstehende Personen stark; Frauen sollen selbstbestimmter in die Ehe gehen. Die dritte vorgestellte Theologin, Sarojini Nadar, ist Südafrikanerin mit indischen Wurzeln. Sie entwickelte Modelle einer positiven lebensbejahenden Bibelauslegung, die in eine Veränderung der Gesellschaft münden. Ihre Forschungen zeigen, wie wichtig es ist, (auch) bei den Männern anzusetzen, um Verhaltensänderungen angesichts stereotyper Geschlechterrollen zu bewirken.

*Daniel Bugiel* beschreibt Familienkonzepte und Geschlechterrollen aus der Sicht theologischer Männerforschung. Das Spannungsverhältnis des lehramtlichen Verständnisses der Kernthemen Familie und Geschlechterrollen und der globalisierten und pluralisierten Lebenswelt war der Horizont der Versammlung der Ordentlichen Bischofssynode. Im nachsynodalen Schreiben *Amoris laetitia* nimmt Papst Franziskus die Diversität wahr, die kaum mehr unter dem Hut kirchlicher Ehe- und Familienmoral integrierbar scheint. Die Dialektik zwischen Normativität und Lebenswirklichkeit wird im Schreiben des Papstes zu einer Ermutigung zu verantwortungsvoller persönlicher und pastoraler Entscheidung. Den Einzelfall und die lebenswirklichen Bezüge ernst zu nehmen, bedeutet nach Bugiel, den Fokus auf die Person als ethisches Subjekt zu legen. Ergebnisse der Männerforschung hinterfragen das angeblich sichere Wissen um „wahre“ Männlichkeit und Weiblichkeit und zeigen die Gefahr, Unterschiede zwischen den Geschlechtern als Übernahme von

Alltagsklischees zu realisieren. Die Forschung zeige vielmehr, dass es keine gleichförmige weibliche wie männliche Erfahrung und Subjektform gebe. Bugiel stellt in *Amoris laetitia* einerseits eine Abwehr von Infragestellungen der Basisannahmen einer Heteronormativität wie der Dichotomie der Geschlechter sowie derer Naturhaftigkeit und Konstanz fest. Andererseits macht sich Franziskus die Unterscheidung zwischen *sex* und *gender* zu eigen und folgt so einer Strategie der produktiven Verarbeitung des Phänomens *gender*. Die Männerforschung zeigt nach Bugiel, dass in der Industriegesellschaft die Rolle des Mannes als die des Familienernährers vorgegeben ist. Der Wunsch nach Räumen in der Familie, nicht nur für die Familie führe zwar zu einem Engagement des Mannes, das neue Konzepte von Männlichkeit jenseits hegemonialer Idealbilder als Orientierungsmuster in Aussicht stellt. Die Realität bleibt jedoch oft hinter dem Wunsch zurück: Herkömmliche Rollenmuster erweisen sich als sehr resistent – bei Frauen löst der männliche Wunsch nach mehr innerfamiliärer Beteiligung mitunter sogar Verteidigungsreflexe aus. Bugiel würdigt, dass Franziskus die starke Folie des Mannes als Vollzeitspieler in der traditionellen Männerrolle als „Problem unserer Tage“ (AL 176) anerkennt.

### ***Missio inter gentes* als fortwährende Verpflichtung zu dialogischem Lernen**

Alle diese Felder zeigen auf ihre Weise auf: Beim Nachdenken über die Sendung der Kirche geht es um den Umgang mit Pluralität und mit der Unübersichtlichkeit auf verschiedenen Ebenen. Es geht um weit verbreitete Logiken des Marktes, die die Zeugen der christlichen Botschaft dazu herausfordern, auf die Bedingungen des Marktes einzugehen, ohne ihm zu verfallen (Rainer Bucher). Es geht beim missionarischen Paradigma um den Verlust von Deutungsmonopolen, um neue Formen von Beteiligung und individueller und kollektiver Lebensgestaltung. Es geht um neue Kommunikationsformen und neue Weisen der (Selbst-)Darstellung im Kampf um Aufmerksamkeit. Die vier Praxisbereiche, die aus den unterschiedlichen Bereichen der Weltkirche beleuchtet wurden, sind Seismograph und Lernfeld der Kirche, um die richtigen Fragen zu stellen, nach neuen Antworten zu suchen und das Evangelium in sprachlichen und auch in nicht-sprachlichen Formen (Dienst) neu zur Darstellung zu bringen.

So stellt *Maria Wild*, Pastoraltheologin in Erfurt, ihre zusammenfassenden Wahrnehmungen der Tagung letztlich in den Horizont einer missionstheologisch grundierten Pastoraltheologie. Die Brisanz des Missionsbegriffs: Da er zumeist als übergreifig und intolerant konnotiert wird, wird er abgelehnt. „Evangelisierung“ sei lange Zeit protestantisch verwendet und damit katholisch unbrauchbar gewesen. Erst im II. Vatikanum ist die Rede von Evange-

lium, Evangelisierung, evangelisieren als ökumenische Begrifflichkeit hoffähig geworden. Widl zeichnet den Erkenntnisweg über *Evangelii nuntiandi* als Evangelisierung der Kulturen zur menschlichen Entfaltung bis zu Papst Franziskus nach. Neben der professionellen hat es immer – als entscheidende – eine kapillare Mission gegeben, die von Mensch zu Mensch in konkreten Lebensvollzügen erfolgte. Aus dem geografischen Prinzip der Mission („Missionsgebiete“, die es zu beherrschen gilt) ist das personale Prinzip der Evangelisierung geworden. Das Problem von Modellen und Programmen zur Mission ist jedoch nach Widl, dass die Wirklichkeit in der pastoralen Tätigkeit der Kirche ihnen nicht entspricht. Eine Neuentdeckung des Missionsbegriffs erfolgte in Deutschland in der Folge der deutschen Wiedervereinigung. Es geht dabei nicht um Selbstbeschäftigung einer Kirche, sondern um Zuwendung zu den Menschen und um das Lebenszeugnis von Christen, was Jesus für sie konkret im Alltag ihres Lebens bedeutet. Dies sei heute noch für Menschen interessant. Es geht nicht um eine Wiederverchristlichung der Gesellschaft, sondern um eine „Pastoral der Entdeckung“ (Rainer Bucher), um die Entdeckung der Botschaft des Evangeliums aus der Perspektive der Säkularität und umgekehrt. Innerkirchlich begegnen einem jedoch zumeist polarisierte Konzepte.

Die deutschen Debatten zeigen laut Widl, dass *missio inter gentes* auch im hiesigen Kontext anschlussfähig ist: Mission eben nicht im Sinne einseitiger Instruktion, sondern als wechselseitige Entdeckung, nicht professionell, sondern als Lebenszeugnis, nicht konfessionell abgrenzend, sondern im Blick auf das Evangelium. Als wichtigste Aufgaben schlägt Widl vor, die Gewissenbildung zu verstärken, Räume für Erfahrungen des Glaubens zu öffnen und theologische Bildung zur Unterscheidung der Geister nicht zu vernachlässigen. Der Blick auf Citypastoral, Pastoral des Angebots in Frankreich und milieu-sensible Pastoral zeigt für die Kommunikation des Evangeliums heute pastoraltheologische Perspektiven auf: Die Alltagserfahrungen der Menschen müssen als Erfahrungen der Jünger Christi erschlossen werden. Die Erfahrung des Reiches Gottes führt zur Berührung und zur Umkehr. Dazu braucht es eine „Weltentheologie“, wie Widl sie nennt, zur Erschließung der Frohen Botschaft. Es braucht Menschen, die schon Berührung mit dem Evangelium gehabt haben („die Füße schon einmal im Himmel gehabt haben“), aber dennoch in der Lebenswelt bestimmter Menschen verwurzelt sind. Dann können in vielen Bereichen gläubige Alltagsbewältigung und damit zum Ausdruck gebrachte Transzendenzerfahrungen von Menschen entdeckt werden. Die dafür notwendige theologische Bildung ist nicht die des Bildungsbürgertums der christentümlichen Räume, sondern ist die Kompetenz, alltägliche Themen der Menschen theologisch neu zu denken.

Die Veranstalter der Tagung in Frankfurt/Sankt Georgen verbinden mit dem Paradigma *missio inter gentes* die Hoffnung, dass Mission als Sendung von Christen und Kirche nicht als (quantitative) Bestandssicherung in einer sich modernisierenden Umwelt verstanden wird, die zum Aushalten oder zur Er-