

**Die Neuevangelisierung Europas
Eine missiologische Studie zu ihren Grundlinien
in der römisch-katholischen Kirche (1979 - 1991)**

von

FRIEDEMANN WALLDORF

submitted in part fulfilment of the requirements
for the degree of

MASTER OF THEOLOGY

in the

DEPARTMENT OF MISSIOLOGY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: PROFESSOR WA SAAYMAN
JOINT SUPERVISOR: PROFESSOR J REIMER

MAY 1998



0001724828

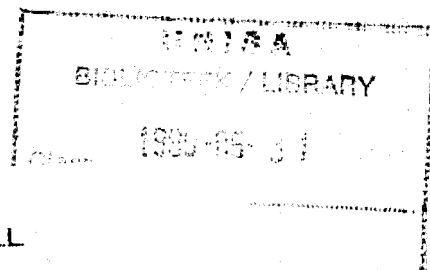
Friedemann Walldorf, *Die Neuevangelisierung Europas. Eine missiologische Studie zu ihren Grundlinien in der römisch-katholischen Kirche (1979-1991)*, M.Th. Diss., Pretoria: UNISA, 1998.

SUMMARY

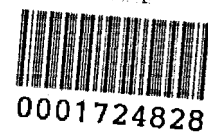
This paper investigates the contours of the program of New Evangelisation of Europe (NEE) in the Roman-Catholic Church. While the roots lie with Vatican II and Paul VI.'s *Evangelii Nuntiandi*, the concept itself was developed by Pope John Paul II., the European Council of Bishops (CCEE) and the Bishops' Special Synod on Europe in 1991.

The concept sees European culture as having been born out of Catholic Christianity. Postchristian Europe therefore is judged as having lost its (catholic) soul. This becomes evident in a reduction of humanness in the personal, cultural and spiritual realm. Therefore official Catholic teaching outlines NEE as personal spiritual renewal, catholic unity and cultural transformation. Source, norm and bearer of the NEE is the Roman-Catholic church. The author however thinks that genuine renewal springs from God's Word and Spirit (*missio Dei*), creating communities of faith, transforming both, church and culture in Europe.

Key terms: New Evangelisation, Re-Evangelisation, Renewal, Evangelisation, Evangelism, Mission, culture, Inculturation, Contextualisation, Europe, modernity, secularism, western culture, nominality, Roman Catholic Church, John Paul II., Council of European Bishops.



262.0017094 WALL



ZUSAMMENFASSUNG

Viele Jahrhunderte lang sahen die europäischen Kirchen ihren Kontinent und ihre Kultur als *corpus Christianum*. „Mission“ galt nur den „Heiden“ in Übersee. Diese Sicht geriet im Laufe des 20. Jahrhunderts ins Wanken. Immer mehr Stimmen fragten: ist nicht auch Europa „Missionfeld“? Inzwischen sind sich die meisten kirchlichen Traditionen in Europa einig, daß sie es mit einer „nachchristlichen“ oder „neuheidnischen“ Kultur zu tun haben, die erneut missionarisch mit dem Evangelium durchdrungen werden muß. Die vorliegende Arbeit möchte die Konturen und Grundlinien des römisch-katholischen Programmes der Neuevangelisierung Europas (NEE) verstehen, darstellen und kritisch würdigen. Die Arbeit besteht aus sechs Hauptteilen.

Im ersten Teil werden grundlegende missiologische Aussagen des II. Vatikanischen Konzils und das Schreiben Papst Pauls VI. *Evangelii Nuntiandi* als Hintergrund und Wurzel für das Konzept der NEE interpretiert.

Im zweiten Teil stelle ich die Entwicklung der NEE im Denken Johannes Pauls II. seit 1979 dar, während ich mich im dritten Teil auf die Interpretation der NEE auf den Symposien des *Rates der Europäischen Bischofskonferenzen* (CCEE) von 1982-1989 konzentriere. In verschiedenen Nuancen heben sich die Interpretationen der Bischöfe von den Gedanken Papst Johannes Pauls II. ab, ohne jedoch grundlegende Widersprüche zu erzeugen.

Im vierten Teil zeichne ich die Gedankengänge zur NEE anhand der Abschlusserklärung der Sondersynode der Bischöfe für Europa von 1991 nach. Die Synode stellt einen unspektakulären Höhepunkt, eine gewisse Zäsur und eine ausgewogene Zusammenfassung der Entwicklung des Konzeptes dar.

Eine systematische Zusammenfassung der Grundlinien der NEE bildet den fünften Teil. Es wird deutlich, daß die NEE die gesamte missionarische Existenz der römisch-katholischen Kirche in Europa in all ihrer Vielfalt umfaßt, um dem Ziel geistlicher, kirchlicher und kultureller Erneuerung im eschatologischen Horizont des Reiches Gottes näherzukommen.

Im abschließenden Teil versuche ich das Konzept der Neuevangelisierung Europas anhand verschiedener missiologischer Modelle einzuordnen und aus evangelikaler Sicht kritisch zu würdigen. Die Stärke des Konzeptes sehe ich im kulturbezogenen Ruf zur Umkehr aus gottlosem und destruktivem Glauben, Denken und Handeln und der Verkündigung der Hinkehr zu Jesus Christus, die sich in alle Bereiche der Kultur auswirkt und somit Europa mit neuer Hoffnung und Zukunft erfüllen kann. Die Schwäche des (offiziellen) Konzeptes sehe ich darin, daß die römisch-katholische Kirche m.E. zur Norm für die Erneuerung gemacht wird. Umfassende Erneuerung jedoch geht von Gottes Wort und Geist (*missio Dei*) aus, der Kirche und Kultur verändert und erneuert.

STATEMENT

„I declare that *Die Neuevangelisierung Europas. Eine missiologische Studie zu ihren Grundlinien in der römisch-katholischen Kirche (1979-1991)* is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.“

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'F. Walldorf', with a long horizontal stroke extending to the right.

Friedemann Walldorf

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG	5
A. Christliches Abendland oder Missionsland Europa: Eine missionsgeschichtliche Einführung	5
B. Problemstellung, Quellen, Forschung und Aufbau	8
I. DIE WURZELN DER NEUEVANGELISIERUNG EUROPAS	11
A. Das II. Vatikanische Konzil und die Neuevangelisierung Europas	11
1. Kirche und Mission im II. Vatikanum	11
2. Die Öffnung für die Welt	12
B. <i>Evangelii Nuntiandi</i> und die Neuevangelisierung Europas	15
1. Die moderne Kultur als Kontext der Evangelisierung	16
2. Ein umfassendes und konzentrisches Heilsverständnis	17
3. Bekehrung und kirchliche Integration als Ziel der Evangelisierung	19
II. DIE NEUEVANGELISIERUNG EUROPAS BEI JOHANNES PAUL II 1979-1990	20
A. Erste Konturen der Neuevangelisierung Europas Predigt vor dem 4. Symposium des CCEE, 1979	21
1. Europa als Kontext der Mission	21
2. Die Kirche als Quellort der NEE	22
3. Die NEE als Inkulturation	22
4. Die Selbstevangelisierung der Kirche und des Kontinentes	24
5. Ökumenische Zusammenarbeit	24
6. Neu-Evangelisierung in Europa und Mission in der Welt	24
7. Die NEE hofft auf Gottes Zukunft	24
B. Die heilsgeschichtliche Beziehung zwischen Europa und der Kirche Ansprache vor dem 5. Symposium des CCEE 1982	25
1. Die römisch-katholischen Kirche als „theologischer Ort“ der NEE	25
2. Europa und die Kirche: eine kulturell-theologische Reflektion	26
3. Christus und die Kirche als Mitte Europas	27
C. Die Neuevangelisierung als „Brücke“ zwischen Medellin und Rom Ansprache vor dem CELAM in Haiti 1983	29
1. Neuer Eifer, neue Methoden, neue Ausdrucksweisen	29
2. Befreiungstheologische Interpretationen der Neu-Evangelisierung	29
D. Heiligkeit und Präsenz. Eine neue, kreative und katholische Synthese Ansprache vor dem 6. Symposium des CCEE 1985	31
1. Von der frühmittelalterlichen Inkarnation zu einer „neuen kreativen Synthese“	31
2. Symptome, Hintergründe und Chancen: eine europäische Momentaufnahme	32
a) Symptome	33
b) Hintergründe und Chancen zur Präsenz	33
3. Heiligkeit und Einheit: Träger und Voraussetzungen für eine NEE	34
a) Neue Heilige braucht das Land	34
b) Die Amtskirche und die Laien gemeinsam als evangelisierende <i>communio sanctorum</i>	35

c) Theologische Einheit, der Heilige Geist und die Mutterkirche	36
E. Das 'nahtlose Gewand' Christi. Verfall und Erneuerung	
Brief an die Präsidenten der europäischen Bischofskonferenzen 1986	38
1. Eine kleine europäische Verfallsgeschichte in drei Stufen	38
2. Erneuerung des 'nahtlosen Gewandes' Christi	38
F. Erneuerung und Sendung der 'Laien' in 'reifen Gemeinden' Christifideles Laici, 1988	40
1. Drei Kontexte	40
2. Die Laien: Empfänger und Träger der Erneuerung	41
G. Geboren werden und sterben in der Liebe Christi	
Ansprache vor dem 7. Symposium des CCEE 1989	43
1. Technozentrischer Immanentismus und legalisiertes Unrecht	43
2. Die Liebe Christi als 'Maß' für Geburt und Sterben	43
H. 'Die Situation dazwischen'. Neuevangelisierung zwischen 'Mission' und Seelsorge	
Die Enzyklika <i>Redemptoris Missio</i> 1990	44
1. Die eine Mission der Kirche...	45
2. ... entfaltet sich in drei unterschiedlichen Situationen	46
a) Mission ad gentes	46
b) Seelsorge an den Gläubigen	47
c) Neuevangelisierung der nichtpraktizierenden Getauften	47
3. Mission ad gentes als Belebung der NEE	48
I. Fazit	49
III. DIE NEUEVANGELISIERUNG EUROPAS	
IM SPIEGEL DER SYMPOSIEN DES RATES DER EUROPÄISCHEN	
BISCHOFSKONFERENZEN (CCEE) 1982-1989	53
A. „Die kollegiale Verantwortung der europäischen Bischöfe und	
Bischofskonferenzen in der Evangelisierung des Kontinents“	
Das Symposium von 1982	54
1. Neu-Evangelisierung: gemeinsam und ökumenisch	54
2. Sakramentalisiert, aber nicht evangelisiert	55
3. Die Kirche als Modell für die Einheit Europas	56
B. „Säkularisierung“ und Evangelisierung. Das Symposium von 1985	57
1. Inkulturation statt Polemik	57
2. Der Wert der Wortes	57
3. NEE als Dialog zwischen Evangelium und moderner Kultur	58
C. „Umgang des heutigen Menschen mit Geburt und Tod: Herausforderung für die	
Evangelisierung“. Das Symposium von 1989	59
1. Geburt und Sterben in Europa	59
2. Das Evangelium und kulturelle „Bilder“	60
3. Zuwendung an eine verwundete Welt	61
4. Freundschaftliche Anwesenheit und Zeugnis	62
5. Liebend - kritische Präsenz: Hinabsteigen nach Kafarnaum	64
D. Fazit	64

IV. DIE NEUEVANGELISIERUNG EUROPAS AUF DER BISCHOFS-SONDERSYNODE FÜR EUROPA 1991	67
A. Europa muß sich neu entscheiden: Kontext der Neuevangelisierung	67
1. Die Situation in Ost und West	67
2. Europa zwischen christlicher Vergangenheit und säkularer Gegenwart	68
3. Ruf zu einer neuen Entscheidung in der Begegnung mit Christus	68
B. Eine heilige Kirche für eine erneuerte Kultur: Konturen der Neuevangelisierung	69
1. Christlicher und menschlicher: kein Gegensatz	69
2. Die NEE als Verkündigung Jesu Christi und Gründung der Kirche	69
3. NEE als Erneuerung der Kultur Europas	70
4. Freiheit, Wahrheit und Gemeinschaft: die Werte der neuen Kultur	71
5. Die <i>communio sanctorum</i> als Träger der NEE	71
C. Fazit	72
V. ZUSAMMENFASSENDE DARSTELLUNG	74
A. Historisch-theologische Grundlinien	74
1. Das II. Vatikanische Konzil	74
2. Papst Paul VI.	74
3. Papst Johannes Paul II.	75
B. Missiologisch-systematische Grundlinien	75
1. Die Begriffe	75
2. Die Adressaten	75
3. Kultur und Kirche	75
4. Das Ziel	77
5. Der Kontext	78
6. Die Träger	81
7. Das Wesen	83
8. Die Mittel	83
9. Die Botschaft	84
10. Der eschatologische Rand	84
VI. ANSTELLE EINER KRITISCHEN WÜRDIGUNG: ABSCHLIEßENDE BEMERKUNGEN	85
A. Ein auf den Kopf gestelltes Konversionsmodell	85
B. „Zurück in die Zukunft“	88
1. Bekehrung	88
2. Lebendige Gemeinden	90
3. Ökumene des Glaubens	91
4. Inkulturation	92
5. Maßstab und Quelle der Erneuerung	93
5. Ausblick	95
VII. ANHANG	97
A. Abkürzungen	97
B. Bibliographie	98

EINLEITUNG

A. Christliches Abendland oder Missionsland Europa: Eine missionsgeschichtliche Einführung

Jahrhundertlang schienen die Konzepte „Mission“ und „Europa“ nicht recht zusammenzupassen. Verstand man doch unter Mission mit G. Warneck „die Sendung christlicher Glaubensboten zu nichtchristlichen Völkern, um diesselben durch die Verkündigung des Evangelii zu Christo zu bekehren“ (bei Kasdorf 1990: 228). Europa jedoch wurde als Heimat der christlichen Völker betrachtet, die wohl erweckliche Verkündigung, Seelsorge und Diakonie benötigten, nicht aber Mission im grundlegenden Sinne als Aufruf zu umfassender Umkehr aus der Finsternis ins Licht (vgl. 1. Pt. 2, 9). Denn Mission galt nur den Heidenvölkern jenseits der Meere.

Seinen Ursprung hat dieses Denken in der Verbindung von Kirche und Staat zunächst bei den römischen Kaisern Konstantin und Theodosius, vor allem dann aber in der germanischen „Vorstellung vom Sakralkönigtum, das den König als Träger charismatischen Heils verstand. Diese heidnische Sicht wurde nach dem Glaubenswechsel umgedeutet in einen theokratischen Amtsgedanken.“ (Padberg 1989: 38; vgl. Kinder/Hilgemann 1984: 127). Auf dieser Grundlage begann sich - ausgehend von der Taufe des merowingischen Frankenkönigs Chlodwig (um 500) - im Frühmittelalter das westliche Abendland herauszubilden (vgl. Padberg 1995: 366/367, vgl. Lit. dort Anm. 9), das sich selbst zunehmend als christliches Reich oder *corpus Christianum* verstand. Vor allem Augustinus' *De Civitate Dei* mit seiner Überordnung der „Stadt Gottes“ über die „irdische Stadt“ leistete hier einen entscheidenden Beitrag (Kinder/Hilgemann 1984: 127; Bosch 1993: 220f). Einen Höhepunkt erreichte das Konzept des *corpus Christianum* mit der Bulle *Unam Sanctam* Papst Bonifatius' VIII, in der er sowohl das „zeitliche“ als auch das „geistliche Schwert“ in der Hand der Kirche sah (vgl. Bosch 1993: 221): das Konzept einer christlichen Kultur, eines christlichen Reiches, eines christlichen Kirchenstaates mit seiner Staatskirche war auf einem Höhepunkt. Auch die Reformation änderte wenig an der Sicht Europas als christlichem Reich. Der Missionshistoriker Stephen Neill stellt bezüglich der Zeit der lutherischen Orthodoxie fest: „In such a context 'evangelization' has hardly any meaning, since all are in some sense already Christian, and need no more than to be safeguarded against error in religion and viciousness in life.“ (bei Bosch 1993: 249). Noch gegen Ende des 19. Jahrhunderts, als die Missionswissenschaft in Deutschland durch Gustav Warneck ihren Aufschwung nahm, war Europa als christliche Kultur nicht im Blick des Missionsdenkens. Das wird alleine schon deutlich an den geographischen Überblicksberichten über die Mission, die sich fast immer auf Asien, Afrika, Amerika und Ozeanien beschränken (vgl. z.B. Wallroth 1888). Warneck formulierte am Anfang seiner Missionslehre: „Unter christlicher Mission verstehen wir die gesamte auf die Pflanzung und Organisation der christlichen Kirche unter Nichtchristen gerichtete Tätigkeit der Christenheit.“ (zit. bei

Sundermeier 1987: 471; vgl. Kasdorf 1990: 228). Dabei war für ihn „Christenheit“ weitgehend mit der europäisch-kontinentalen und angelsächsischen Kultur identisch. Folgerichtig schließt Sundermeier: „Mission im christlichen Abendland wäre nach Warneck ein Widerspruch in sich selbst.“ (: 471/72).

Erst nach dem 2. Weltkrieg wurde dieses Verständnis von „Mission“ und „Europa“ gründlich erschüttert. Man begann den geographisch-kulturell verengten Missionsbegriff zu überwinden und fragte neu nach dem biblischen Verständnis von Mission. Entscheidende Anstöße hierzu hatte bereits Karl Barth gegeben. In einem Vortrag vor der Brandenburgischen Missionskonferenz 1932 sprach er von „Mission als der Aktivität Gottes selbst“ (Bosch 1993: 389). Vor allem auf der Weltmissionskonferenz 1952 in Willingen bei Kassel wurde Mission als Ausdruck des Wesens des dreieinigen Gottes verstanden. Es wurde deutlich: Mission ist nicht die Entsendung von christlichen Europäern in das heidnische Afrika, sondern die Sendung Gottes in die Welt. Die ganze Heilsgeschichte wurde als Geschichte der Mission Gottes (*missio Dei*) begriffen: Gott sendet sein Wort und erschafft die Welt. Er sendet seinen Sohn, um die gefallene Welt zu erlösen. Vater und Sohn senden den Heiligen Geist, um die Gemeinde als eschatologische Gemeinschaft des Reiches Gottes ins Leben zu rufen. Nur von dieser Sendung Gottes her ist die Mission der Gemeinde zu verstehen. „Willingens image of mission was mission as participating in the mission of God. Our mission has no life of its own.“ (Bosch 1993: 390).

Auf diesem Hintergrund wurde deutlich, daß auch Europa Missionsfeld ist. Auch Europa mit seiner Kultur, die lange Zeit kirchlich-christlichen Einflüssen ausgesetzt war, ist Teil der gefallenen, erlösungsbedürftigen Welt, der Gottes Mission gilt. Zu diesem theologisch vertieften Missionsverständnis kam die ernüchternde kulturelle Analyse des sogenannten „christlichen Abendlandes“ hinzu. Es wurde

„immer offensichtlicher, daß die modernen Götter des Westens - Wissenschaft, Technologie und Industrialisierung - ihren Zauber verloren haben. Die Ereignisse der Weltgeschichte haben die westliche Zivilisation bis in den Kern erschüttert. Zwei vernichtende Weltkriege; die russische und die chinesische Revolution; die Schrecken der nationalsozialistischen, faschistischen, kommunistischen und kapitalistischen Herrschaften; der Zusammenbruch der großen westlichen Kolonialreiche; die schnelle Säkularisierung nicht nur im Westen, sondern in großen Teilen der Welt; die zunehmende weltweite Kluft zwischen Arm und Reich; das Bewußtsein, daß wir einer kosmischen ökologischen Krise entgegengehen und daß der Fortschrittsglaube ein falscher Glaube war.“ (Bosch 1993: 363, Übers. FW).

Diese Situation veranlasste R. Guardini dazu, vom *Ende der Neuzeit* (1950) zu sprechen. Man begann über die Länder Europas als *pays de mission* (Godin/Daniel 1947) nachzudenken, und meinte, daß z.B. „France, ‘eldest daughter of the Church’, had again become a mission field and that a missionary enterprise comparable to what the Catholic Church had undertaken overseas was called for ...“ (Bosch 1995: 31). Die Konferenz der Kommission für Weltmission und Evangelisation der ÖRK 1963 in Neu-Mexico machte durch ihr Motto unmißverständlich klar, daß Mission nun „in sechs Kontinenten“,

einschließlich Europa und Nordamerika, stattfand. Das II. Vatikanische Konzil spiegelt diese missionstheologischen und kulturanalytischen Entwicklungen wieder. (Darauf gehe ich im ersten Kapitel „Die Wurzeln der Neuevangelisierung Europas“ etwas näher ein).

Trotz der skizzierten Entwicklungen gab es auch in der Periode des *Corpus Christianum* in Europa immer wieder Bewegungen und Gruppen, die dennoch die missionarische Aufgabe - allerdings mit unterschiedlicher Klarheit und Radikalität - sahen und angingen. Diese missionarische Dynamik fand sich weitgehend am Rande und abseits der Staats- und Landeskirchen, d.h. in den Orden, Erneuerungs- und Erweckungsbewegungen und - sobald sie die staatskirchliche Toleranzgrenze überschritten - bei den sogenannten Ketzern und späteren „Freikirchen“.

In diesen Gruppen wachte immer wieder die Erkenntnis auf, daß Europa nicht so christlich war, wie es sich nannte, und die Kirchlichkeit oft nur eine dünne Decke über dem Heidentum bildete. Ein frühes Beispiel für die synkretistisch-heidnische Realität ist ein Brief Cyprians „als Antwort auf spanische Schreiben“ (254-57), in dem er feststellt, daß „sich die feste Grenze zwischen Christentum und römischem Kult zu verwischen drohte“ (Harnack 1924: 920/21). Auch die Synode von Elvira (Granada) (um 300 n.Chr.) sprach „von der Weltlichkeit der spanischen Kirche“ und der „Gefahr, mit dem heidnischen Sakralwesen zu kapitulieren“ (: 925). In anderen Teilen Europas dürfte es zu späteren Zeitpunkten kaum anders gewesen sein. A. Wessels fragt in seinem Buch *Europe: Was it ever really christian?* (1994) „how deeply this Christianization had really penetrated in the so called Christianized areas“ und meint: „mediaeval Christianity was only a thin veneer“, und „Christendom around 1500 is almost a mission country“ (Wessels 1994: 4).

Aus dieser Erkenntnis erwachsen verschieden geartete Erneuerungs- und Missionsbewegungen wie die cluniacensische Reform im 10. Jahrhundert, die Bewegung des Franziskus von Assisi, Bernhard von Clairvaux und die Zisterzienser, die Waldenser und Albigenser im 12. Jahrhundert, mystische Bewegungen, Wycliffiten, Hussiten und andere vorreformatorische Aufbrüche, dann die Reformation, die Täuferbewegung („radical reformation“), die Gegenreformation, in deren Entwicklung vor allem die von Ignatius Loyola um 1540 gegründete *Societas Jesu* herausragt, der Pietismus, der Puritanismus, die Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegungen, die Entwicklung der sog. Inneren Mission und Diakonie, die Evangelisationsvereine, Studentenmission (z.B. Karl Heim), die Pfingstbewegung, die amerikanische Mission im Nachkriegseuropa, die charismatische Bewegung, etc. Alle diese Erneuerungs-, Askese-, Reform-, Evangelisations- und Missionsbestrebungen im Europa vergangener Jahrhunderte stellen - sehr unterschiedliche - Vorläufer der gegenwärtigen und ebenso verschiedenen Konzepte von Mission oder Neuevangelisierung in Europa dar.

Doch auch wenn die Missionskonzepte sich unterscheiden, so sind sich heute die christlichen Kirchen und Traditionen weitgehend einig, daß sie es mittlerweile mit einer

„nachchristlichen“ (vgl. Rivinius 1993) oder „heidnischen“ Kultur (vgl. Newbiggin 1987) zu tun haben. Johannes Paul II schreibt in seiner Missionsenzyklika: „Schon vor dem Konzil sagte man von einigen Hauptstädten oder christlichen Ländern, sie seien ‘Missionsländer’ geworden. Die Situation hat sich in den darauffolgenden Jahren nicht verbessert.“ (RM 32). Damit ist klar, daß Mission in Europa angesagt ist und höchste Relevanz hat - was immer das nun inhaltlich und konkret für die verschiedenen Gruppen bedeutet.

In dieser Arbeit sollen die Grundlinien des römisch-katholischen Programms der Neuevangelisierung Europas (im folgenden abgekürzt als NEE) dargestellt werden - in ihrer Entfaltung bei Papst Johannes Paul II. (JP II) von 1979-1990, dem Europäischen Bischofsrat (CCEE) 1982-89 und auf der Bischofs-Sondersynode für Europa 1991.

Die grundlegende Herausforderung dieser NEE aus römisch-katholischer Sicht fasst der jesuitische Theologe und Professor für Religions- und Kultursoziologie, Hervé Carrier, so zusammen:

„The people to be Christianized have already been touched by the message of Christ, but the Good News has faded into indifference or agnosticism. ... The second or new evangelization is addressed to populations that have been christianized in the past but which now live in a secularized climate, devaluing religion or combatting it, and marginalizing believers and their communities. This is an entirely new situation, never before experienced in the history of the Church.“ (Carrier 1993: 137/138).

B. Problemstellung, Quellen, Forschung und Aufbau

Die Frage, auf die die vorliegende Arbeit eine Antwort zu geben versucht, lautet: Was meint die Römisch-Katholische Kirche (im folgenden von mir mit RKK abgekürzt), wenn sie von der NEE spricht? Was sind die missiologischen Konturen und Inhalte dieses Konzeptes? Konkreter: Was sind Ziel, Kontext, Träger, Wesen und Botschaft der Neu-Evangelisierung Europas? Zu dieser Problemstellung gehört auch die Frage nach der historisch-theologischen Entwicklung des Konzeptes, weil - wie H. Legrand im Bezug auf den CCEE richtig feststellt - „der Gang der Überlegungen nicht weniger wichtig [ist,] als der thematische Inhalt als solcher“ (1994: 415). Im Fokus meiner Problemstellung steht die Frage nach dem römisch-katholischen kontextualen, bzw. inkulturierten Verständnis der Mission in Europa, weniger die spezielle Frage nach der ökumenischen Zusammenarbeit in dieser Mission.¹

¹ Diese Fragestellung nach der Zusammenarbeit zwischen der römisch-katholischen Kirche und evangelikalen Gruppen in der Mission hat C.J. Fensham, *Co-operation in Evangelization between Evangelicals and Roman Catholics: A theological Evaluation* (M.Th., UNISA, 1986) grundlegend und anhand des *Evangelical-Roman-Catholic Dialogue On Mission* (ERCDOM, vgl. Stott/Meeking 1987) untersucht. Ohne dabei speziell auf die Fragestellung der NEE als kontextualisierter Mission in Europa einzugehen, kommt er zu der Schlußfolgerung, daß eine Zusammenarbeit in der Evangelisation möglich und wünschenswert sei.

Terminus a quo der Studie ist das Jahr 1978, in dem Papst Johannes Paul II., der Begriff und Konzept der Neuevangelisierung Europas hauptsächlich geprägt hat (vgl. Scheffczyk 1988; Zago 1991; Dulles 1992; Alapatt 1994 u.a.m.), sein Pontifikat begann. *Terminus ad quem* ist das Jahr 1991, in dem die Entwicklung des Konzeptes der Neuevangelisierung Europas in der Sondersynode der europäischen Bischöfe im Dezember in Rom einen Höhepunkt und m.E. auch einen gewissen Abschluß erreichte.

Eine lückenlos umfassende Darstellung von Plan und Praxis der NEE ist im Rahmen dieser Arbeit nicht beabsichtigt und wohl - zumindest zu diesem Zeitpunkt - kaum möglich. Das liegt zum einen an der Breite des Themas, das im Grunde das gesamte Wirken der RKK in Europa umfasst, zum anderen stellt die NEE einen im Gang befindlichen Prozeß dar, der Theorie und Praxis in komplexer Vielfalt umfasst, der schwerlich zum gegenwärtigen Zeitpunkt und dazu aus protestantischer Sicht, adäquat dargestellt und beurteilt werden kann. Ziel dieser Arbeit ist von daher eine nach den *missiologischen* Grundlinien fragende und schneisenartige Untersuchung und Reflektion. Ich kann mich nur dem britischen Kulturkritiker Os Guinness anschließen, wenn er im Bezug auf das Thema der Missionierung der Moderne bemerkt: „A full account of the relationship of modernity and the Church is probably beyond any of us and certainly beyond the scope of this paper.“ (Guinness 1989: 9).

Wie der katholische Missionswissenschaftler Giancarlo Collet festgestellt hat, ist das Quellenmaterial zur Neu-Evangelisierung inzwischen fast unüberschaubar geworden. Eine erste Eingrenzung habe ich durch die Konzentration auf die Neuevangelisierung in *Europa* vorgenommen. Das Quellenmaterial reflektiert auch den Reichtum an Facetten und Positionen innerhalb der RKK - von JP II auf der einen Seite bis zu befreiungstheologischen (z.B. Agostini 1992, Boff 1991 etc.) oder religionspluralistischen Ansätzen (z.B. van Lin 1996, Camps 1992, Fuchs 1992 etc.) auf der anderen Seite und vermittelnden Positionen (z.B. Kasper 1992, Martini 1991 etc.) dazwischen. Von daher ist es sehr schwierig, hier zu einem einheitlichen Bild zu kommen. Ich habe mich in dieser Arbeit darum auf das „offizielle“ Spektrum (denn von Einheitlichkeit kann man auch hier nicht unbedingt sprechen) der Aussagen JP II, des CCEE und der Sondersynode der Bischöfe für Europa 1991 beschränkt. Die anderen Positionen fließen hie und da ein, sind aber nicht eigentlich Gegenstand der Untersuchung.

Eine umfassende missionswissenschaftliche Untersuchung des Konzeptes der NEE mit seinen komplexen Facetten in der RKK liegt meines Wissen noch nicht vor (und kann auch in dieser Arbeit nicht geleistet werden). Wohl aber finden sich eine große Anzahl kürzerer Beiträge, meist aus katholischer Feder, die eine kurze Einführung in das Konzept geben (z.B. Figura 1992) oder verschiedene Aspekte des Konzeptes beschreiben und kritisch würdigen. Vor allem die Äußerungen JP II waren vielfach Gegenstand der Untersuchung (vgl. Scheffczyk 1988, Dulles 1992, Zago 1992, Alapatt 1994, Collet 1996, Mroso 1997 u.a.m.). Das Thema der Evangelisierung im CCEE hat C. Thiede in seiner 1991 erschienenen Dissertation *Bischöfe - kollegial für Europa. CCEE*

im Dienst einer sozialtheologisch konkretisierten Evangelisierung untersucht. Auch die Sondersynode der Bischöfe für Europa war immer wieder Thema für kürzere Beiträge (Zizola 1991, Caprile 1992, Daneels 1992, Hebblethwait 1992, Johnstone 1992, Klein 1992, Ruh 1992 u.a.m.). Im *Lexikon für Theologie und Kirche* erscheint nur ein sehr knapper Beitrag (Cordes 1997) zur Neuevangelisierung mit wenigen Literaturangaben. H. Rzepkowski schreibt im *Lexikon für Mission* etwas ausführlicher über das Stichwort *Re-evangelisierung*. Auch auf protestantischer Seite wurde das Konzept der NEE missionswissenschaftlich in kürzeren Beiträgen wahrgenommen und reflektiert (vgl. Bosch 1991, Sattler/Schneider 1991, Sorg 1992, Beyerhaus 1993, Scheffbuch 1995, Ahonen 1996, Gensichen 1996 u.a.m.). (Für weitere Angaben zur Literatur siehe Bibliographie und z.B. die Auswahl bei Mühlen 1996: 16/17 Anm. 1).

In dieser Arbeit geht es nun um eine Darstellung der missionstheologischen Grundlinien des römisch-katholischen Konzeptes der NEE anhand der Veröffentlichungen JP II, der Symposia des CCEE und der Sondersynode für Europa und eine anschließende Stellungnahme aus evangelikaler Sicht.

Die Arbeit besteht aus sechs Hauptteilen. Im ersten Teil zeige ich die Wurzeln der NEE im II. Vatikanischen Konzil und im Evangelisations-Denken Papst Paul VI. auf. In den folgenden drei Teilen stelle ich die historisch-theologische Entfaltung des Konzeptes der NEE bei Johannes Paul II, (im folgenden von mir abgekürzt mit JP II), im Europäischen Bischofsrat und auf der Sondersynode für Europa dar. Im fünften Teil versuche ich die Grundlinien des römisch-katholischen Programmes der NEE systematisch zusammenzufassen. Im sechsten Teil schließt sich eine missiologische Einordnung und meine eigene Stellungnahme an.

Mein Interesse an der Thematik der Arbeit wurzelt in der fortlaufenden eigenen missionarischen Praxis und Erfahrung in verschiedenen Ländern Westeuropas (v.a. Spanien, Deutschland und Österreich) und dem Wunsch, im Hören auf die Erkenntnisse aus dem Leib Christi im Ringen um den Gehorsam zu dem Wort des lebendigen Gottes in der Bibel, eine klarere Sicht für die Mission der Gemeinde Jesu Christi im europäischen Kontext heute zu bekommen. Diese Arbeit ist ein erster Schritt in diese Richtung, nicht aber ein abgeschlossenes Statement.

I. DIE WURZELN DER NEUEVANGELISIERUNG EUROPAS

A. Das II. Vatikanische Konzil und die Neuevangelisierung Europas

1. Kirche und Mission im II. Vatikanum

Die NEE wurzelt im erneuerten Verständnis von Kirche, Mission und Welt des II. Vatikanums. Die *communio*-Ekklesiologie bildet die Grundlage für das Verständnis des missionarischen Wesens der Kirche. Man erkannte, daß die *communio* der Kirche untrennbar mit ihrer *missio* verbunden ist. Bis dahin wurden Kirche und Mission separat betrachtet. Die Kirche wurde als mystischer Leib Christi und *societas perfecta*, nicht aber als missionarische Gemeinschaft verstanden (Bosch 1993: 369). Zwar konnte der erste katholische Missionswissenschaftler J. Schmidlin formulieren: „Was das Missionssubjekt angeht, gilt als solches ... vor allem die Kirche“, er fügte aber sogleich hinzu: „als oberste Leitinstanz [gilt] der römische Papst und seine Kurie, in erster Linie die dafür eingesetzte *congregatio de propaganda fide*.“ (Schmidlin 1930: 47). Auch an anderer Stelle wird bestätigt, daß die Kurie und die *propaganda* „für das gesamte Missionswesen der lateinischen Kirche“ zuständig war (Koeniger 1929: 1437). Noch 1962 konnte Thomas Ohm formulieren: „Die Päpste haben tatsächlich eine Sendung an alle Nichtchristen. Sie sind es sogar die Christus in erster Linie mit dem Werk der Weltmission beauftragt hat ...“ (zit bei Collet 1996: 805). Die Mission unterstand also in exklusiver Weise dem apostolischen Stuhl, sie war Institution, nicht aber Wesen der Kirche (Bosch 1993: 369).

Das II. Vatikanum brachte in dieser Hinsicht eine entscheidende Wende in der Ekklesiologie, die sich auf die Missiologie auswirkte. Zunächst kam die Veränderung in der Ekklesiologie: Kirche wurde nicht mehr in erster Linie hierarchisch und statisch gefasst, sondern gemeinschaftlich und dynamisch. Die Kirche ist das pilgernde Gottesvolk an allen Orten der Welt. „Die Aussage, daß die „Kirche Christi ... wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend [ist]“ und daß „in diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ... Christus gegenwärtig [ist]“ (LG 26) stellt einen wichtigen Bruch mit dem exklusiven papstzentrierten Verständnis der Kirche vom Vatikanum I (1870) dar.“ (Bosch 1993: 371, Übersetzung FW). Auch W. Kasper konstatiert diesen Bruch, wenn er schreibt:

„Der grundlegende Strukturbegriff der Kirche, wie ihn das Vat. II herausgestellt hat, lautet: *communio*. Das bedeutet ... eine Abkehr von einer ... Begründung des Kirchenrechts mit Hilfe des Begriffs der 'societas perfecta'. Ausgangspunkt ist vielmehr der theologische Begriff der *communio* ...“, die begründet ist in der „gemeinschaftlichen Teilhabe an den Heilsgaben [Hl Geist, Evangelium, Liebe, Sakramente, besonders Eucharistie, Anm. FW].“ (1994: 1467).

Dieses Verständnis der Kirche als *communio* ist entscheidend für die Beziehung zwischen Kirche und Mission. Aus der gemeinsamen Teilhabe (*communio*) wächst auch die gemeinsame Sendung (*missio*) (: 1467). *Communio* und *missio* sind im Wesen der Kirche vereinigt. Ihren klassischen Ausdruck hat diese Sicht in AG 2 gefunden: „Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach „missionarisch“ (d.h. als Gesandte unterwegs), da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen

Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters.“ Diese Sendung erwächst u.a. aus dem Missionsbefehl Jesu in Mt 28, doch noch tiefer ist sie im Wesen der Kirche als Volk Gottes begündet. Durch die drei Grunddienste, *martyria*, *leiturgia* und *diakonia* nimmt die Kirche am dreifachen Amt Christi als Prophet, Priester und Hirte teil, um das Heil Gottes, das in „der Selbstmitteilung Gottes durch Jesus Christus im Hl. Geist“ und „auf eine verborgene Weise in der ganzen Menschheitsgeschichte wirksam präsent“ ist, „sakramental-zeichenhaft sichtbar und hörbar“ zu machen (Kasper 1994: 1470). Papst Paul VI. führte das Denken des II. Vatikanums in EN fort. Statt von Mission spricht er von der Evangelisierung in Verbindung mit dem Wesen der Kirche, meint damit aber die gleiche Realität, die in AG 2 zum Ausdruck kam (vgl. Geldbach 1993: 33; Wolfinger 1993: 13):

„The Church ... is linked to evangelization in her most intimate being: ... - Having been born consequently out of being sent, the Church in her turn is sent by Jesus. The Church remains in the world She remains as a sign ... of a new presence of Jesus She prolongs and continues him. And it is above all his mission and condition of being an evangelizer that she is called upon to continue. ... The intimate life of this community ... only acquires its full meaning when it becomes a witness. ... Thus it is the whole church that receives the mission to evangelize.“ (USCC: 1975: 13).

JP II fasst diese Entwicklung so zusammen:

„Die ... Rückkehr der Missionen in die Sendung der Kirche, das Einfließen der Missiologie in die Ekklesiologie und die Einbindung beider in den trinitarischen Heilsplan haben die Missionstätigkeit neu aufatmen lassen; sie wird nicht als eine Aufgabe am Rande der Kirche begriffen, sondern eingebunden in das Herz ihres Lebens; sie wird als wesentliche Verpflichtung des ganzen Volkes Gottes verstanden.“ (RM 32).

Doch nicht nur im Bezug auf das Verständnis von Kirche und Mission bildet das II. Vatikanum den Hintergrund für das Konzept der Neu-Evangelisierung. Seine Wahrnehmung der modernen Welt war ebenso entscheidend.

2. Die Öffnung für die Welt

Das in der RKK bis zum II. Vatikanischen Konzil weithin gültige Paradigma war geprägt von der theologisch-philosophischen Gesamtschau Thomas von Aquins und der mittelalterlichen hierarchischen Kosmologie (Gott-Kirche-König-Adel-Volk-Tiere-Pflanzen-Dinge). Kirche und Staat bildeten eine (oft spannungsvolle) Symbiose (Bosch 1993: 220f), auf deren Grundlage sich das *corpus Christianum*, das christliche Abendland, ausgeprägt hatte. Durch die Renaissance, die Reformation und die Aufklärung bekam dieses Gebilde tiefe Risse und wurde großen Veränderungen unterzogen: „The church was gradually eliminated as a factor for validating the structure of society.“ (: 263). Das Denk- und Lebensmuster der Aufklärung wurde dann seinerseits im 20. Jahrhundert mit seinen beiden Weltkriegen ins Wanken gebracht. Romano Guardini sprach - ausgehend von den Schrecken des 2. Weltkrieges und der Nazi-Herrschaft vom *Ende der Neuzeit* (1950).

Auf dem Hintergrund dieser Entwicklungen und Veränderungen in der Welt betonte Papst Johannes XXIII. die Notwendigkeit eines *aggiornamento* (Aktualisierung) und der "Öffnung der Kirche zu Welt" (Lenzenweger 1995: 460). Schon kurz nach dem Krieg hatte Papst Pius XII. „intensive und ausgedehnte Vorarbeiten für ein Konzil vornehmen lassen, seinen Konzilsplan aber unter strengster Geheimhaltung vorangetrieben“ (: 463). Johannes XXIII. war es, der dann „spontan“ 1959 das Konzil ankündigte. Es wurde am 11. Oktober 1962 eröffnet, erstreckte sich über 10. Sitzungsperioden und fand am 7. Dezember 1965 seinen feierlichen Abschluß auf dem Petersplatz. Die Aussagen des Konzils wurden in 16 Texten (4 Konstitutionen, 9 Dekreten und 3 Erklärungen) zusammengefasst, deren „Herzstück“ *Lumen gentium*, die Konstitution über die Kirche, darstellt.

Im Anschluß an Hans Küng wertet David Bosch das II. Vatikanum als Neuorientierung der Kirche nach dem Durchleben der doppelten Krise von Aufklärung und Zusammenbruch des Optimismus der Moderne nach dem 2. Weltkrieg:

„Die katholische Kirche widerstand den Einflüssen der Aufklärung effektiver als es der Protestantismus tat. Es gelang ihr länger, ihre Einheit zu bewahren. In der Tat hat der Katholizismus seine Antwort auf die Aufklärung „aufgeschoben“ bis zum II. Vatikanischen Konzil. Das Resultat war, wie Hans Küng angedeutet hat, daß der Katholizismus im 20. Jahrhundert zwei Paradigmenwechsel auf einmal durchschreiten musste ..., nämlich den der Aufklärung und den der Postmoderne.“ (Bosch 1993: 262, Übersetzung FW).

Das II. Vatikanische Konzil stellt also einen neuen Ansatz katholischer Missions-theologie dar, ohne dabei die Kontinuität zur kirchlichen Tradition in Frage zu stellen. Vielmehr geht es um eine Neu-Interpretation und Neu-Verkündigung der ewigen Wahrheit im Kontext der modernen Welt (z.B. GS 4, RV 1994: 451; GS 2, : 450). Vor den Augen des Konzils „steht also die Welt der Menschen, das heißt, die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt.“ (GS 2).

Diese Wendung an die Welt und die menschliche Kultur liegt auch der NEE zugrunde. Die „authentischste Auslegung“ des Konzeptes hat nach Einschätzung Hervé Legrands (CCEE 1991: 26) Johannes Paul II. gegeben, wenn er sagt:

„Auf die tiefen und vielschichtigen kulturellen, politischen und ethisch-geistigen Veränderungen, die schließlich der Struktur der europäischen Gesellschaft eine neue Gestalt gegeben haben, muß eine neuartige Evangelisierung antworten, die es versteht, dem heutigen Menschen die bleibende Heilsbotschaft in überzeugenden Formen neu vorzulegen.“ (CCEE 1991: 26)

Das Anliegen der NEE, „dem heutigen Menschen die bleibende Heilsbotschaft in überzeugenden Formen neu vorzulegen“ (: 26), deckt sich mit dem Anliegen des II. Vatikanums, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen“, um „dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise, auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und zukünftigen Lebens ... eine Antwort [zu] geben.“ (GS 4). Diese Antworten müssen gegeben werden in einer „neuen Epoche ihrer Geschichte, in der tiefgehende und rasche Veränderungen ... auf die ganze Welt übergreifen. ... So kann

man schon von einer wirklichen sozialen und kulturellen Umgestaltung sprechen.“ (GS 4). Die bislang umfassendste Antwort auf diese Veränderungen war das II. Vatikanum selbst, in seinem Anliegen, „allen darzulegen, wie es Gegenwart und Wirken der Kirche in der Welt von heute versteht.“ (GS 2). Die NEE setzt dieses Anliegen in der spezifischen Ausrichtung auf den Kontext des modernen Europa fort. Auch diese Ausrichtung auf die Kultur im allgemeinen und konkrete lokale oder kontinentale Kulturen findet ihren Grund im II. Vatikanum: weil die Kirche sich der Universalität ihrer Sendung bewußt ist, vermag sie „mit den verschiedenen Kulturformen eine Einheit einzugehen, zur Bereicherung sowohl der Kirche wie der verschiedenen Kulturen.“ (GS 58).

Die Analyse der modernen europäischen Kultur im Rahmen der NEE ist in groben Zügen schon in der Analyse der „modernen Welt“ in *Gaudium et Spes* vorweggenommen. Als Merkmale der modernen Gesellschaft werden dort bezeichnet: Industriegesellschaft, Wohlstand, Verstädterung, neue Kommunikationsmittel, Migration. (GS 6). Es wird beobachtet, daß „breite Volksmassen das religiöse Leben praktisch auf[geben].“ (GS7). Man stellt ein gestörtes Gleichgewicht (Diskrepanzen) fest zwischen praktischem Bewußtsein und theoretischem Denken, Handeln und Gewissen, kollektiven Lebensbedingungen und persönlichem Denken/besinnlichem Leben, Spezialisierung und umfassender Weltanschauung, und konstatiert Spannungen in der Familie, zwischen Mann und Frau, Rassen und gesellschaftlichen Gruppen: „die Folge davon sind gegenseitiges Mißtrauen und Feindschaft“ (GS8).

Den soziologischen Beobachtungen folgt - wie auch im Rahmen der NEE wie wir später sehen werden - die theologische Deutung. Der Grund der soziologischen Diskrepanzen ist die „tiefer liegende ... Störung des Gleichgewichts ... im Herzen des Menschen Als schwacher Mensch und Sünder tut er oft das, was er nicht will, und was er tun wollte, tut er nicht.“ Aus dieser „inneren Zwiespältigkeit ... entstehen viele und schwere Zerwürfnisse in der Gesellschaft. ...“. Nach der Beobachtung des Konzils ist diese theologische Deutung dem modernen Menschen vielfach nicht zugänglich. Er kann seinen Zustand „durch eine praktisch materialistische Lebensführung“ oder „unter dem Druck ihrer Verelendung“ nicht im Licht des Evangeliums erkennen. Darum suchen viele ihr Heil in verschiedenen „Weltdeutungen“, in bloßem „menschlichen Bemühen“ um die „wahre und volle Befreiung der Menschheit“ oder in einem existentialistischen Lebensentwurf trotz der „absoluten Bedeutungslosigkeit der menschlichen Existenz.“ (GS 10). Doch mitten in dieser tristen Analyse wächst ein Pflänzchen der Hoffnung: „Die Zahl derer, die die Grundfragen oder mit neuer Schärfe spüren: Was ist der Mensch?“ wächst. Das, was JP II in der NEE als „kairos“ bezeichnet, wird hier vorgezeichnet: Die Fragen des modernen Menschen öffnen eine Tür für das Evangelium: „Was ist der Sinn des Schmerzes, des Bösen, des Todes - alles Dinge, die trotz solchen Fortschritts noch immer weiterbestehen? ... Was kommt nach diesem irdischen Leben?“

Von diesen Fragen ausgehend formuliert das Konzil ein christozentrisches Programm, das auch das Programm der NEE ist:

„Die Kirche aber glaubt“, daß die Antwort und Rettung allein in Christus liegt. „Sie glaubt ferner, daß in ihrem Herrn und Meister der Schlüssel, der Mittelpunkt und das Ziel der ganzen Menschheitsgeschichte gegeben ist. Die Kirche bekennt überdies, daß allen Wandlungen viel Unwandelbares zugrunde liegt, was seinen letzten Grund in Christus hat, der derselbe ist, gestern, heute und in Ewigkeit. Im Licht Christi ... will das Konzil alle Menschen ansprechen, um das Geheimnis des Menschen zu erhellen und mitzuwirken dabei, daß für die dringlichsten Fragen unserer Zeit eine Lösung gefunden wird.“ (GS10)

Es wird also deutlich, daß die Wurzeln des römisch-katholischen Projektes der NEE im II. Vatikanischen Konzil liegen, das eine umfassende neue und doch in Kontinuität mit der Tradition stehende Antwort zu formulieren begann auf die „großen Veränderungen und Neuerungen ... die sich in der ganzen Welt und in der Kirche ... vollziehen“ (vgl. Okure 1995: 75). Diese Einschätzung einer Kontinuität der NEE mit dem II. Vatikanum wird durch JP II bestätigt, wenn er sagt:

„Das Gnadenergebnis des Zweiten Vatikanischen Konzils ... stellt das Fundament und den Beginn eines gigantischen Evangelisierungswerkes der modernen Welt dar, die an einem neuen Wendepunkt der Menschheitsgeschichte angelangt ist.“ (JP 1991: 244).

Mit dieser Antwort auf die neue Situation verbunden war auch der bis dahin im katholischen Raum wenig gebrauchte Begriff (vgl. Geldbach 1993: 33) der Evangelisation oder Evangelisierung.² Das Wort tauchte in den Konzilstexten noch nicht sehr häufig auf, war noch „nicht zentraler Begriff“ (Collet 1996: 805), aber es korrespondierte mit dem neuen Bewußtsein der Herausforderung durch die moderne Welt und wurde verstanden als „die Verkündigung der Botschaft Christi durch das Zeugnis des Lebens und das Wort.“ (LG 35, RV 1994: 165) und als „eine Grundpflicht des Gottesvolkes“ (AG 35, : 646). Nach dem Konzil setzte sich der Begriff immer mehr durch und erreichte „einen ersten Höhepunkt“ (Geldbach 1993: 33) in dem Apostolischen Schreiben über die Evangelisation in der modernen Welt *Evangelii Nuntiandi* (EN) von Paul VI. aus dem Jahr 1975. Dieses Dokument stellt einen wichtigen Meilenstein auf dem Weg zum Konzept der NEE dar.

B. *Evangelii Nuntiandi* und die Neuevangelisierung Europas

Evangelii Nuntiandi ist das indirekte Resultat der Bischofkonferenz vom Oktober 1974 über die „Evangelisation in der modernen Welt“. Die Bischöfe baten „den Papst als Führer der Kirche nach der Konferenz detaillierter zu klären, was die Linie der Kirche bei der Evangelisation sei.“ (Ahonen 1996:60). Dies tat Paul VI. in genanntem

² „In den Ländern mit starker christlicher Präsenz sprach man katholischerseits selten von Evangelisation. Statt dessen wurden die Laien ermuntert, ihr 'Apostolat' ernstzunehmen, damit die Gesellschaft in christlich-katholischem Sinne geformt wird.“ (Geldbach 1993: 33)

Apostolischen Schreiben. Überhaupt lag das Thema „Evangelisation“ zu diesem Zeitpunkt in der Luft. Die ökumenische Kommission für Weltmission und Evangelisation hatte ebenfalls 1974 eine Konsultation orthodoxer Theologen in Bukarest, Rumänien, angeregt, um über das Thema „Christus heute bekennen“ nachzudenken (Scherer 1987: 127). Im Juli des gleichen Jahres brachte der Lausanner Kongreß für Weltevangalisation 4000 evangelikale Christen zusammen mit dem Ziel und Motto: „Alle Welt soll sein Wort hören.“ (: 127). Marcello Zago spricht im Zusammenhang mit dem evangelikalen Kongreß von einer „revival of the need for evangelisation. The 1974 Lusanna (sic!) Congress was a turning point among Protestant churches.“ (Zago 1990: 276). *Evangelii Nuntiandi* war also Teil einer allgemeinen Hinwendung zum Thema der Evangelisation in der Mitte der 70er Jahre und stellt - auch in diesem Zusammenhang - einen wichtigen Schritt in der Entwicklung zum Konzept der NEE dar.

1. Die moderne Kultur als Kontext der Evangelisierung

Hatte das Konzil von einer „neuen Epoche ihrer Geschichte, in der tiefgehende und rasche Veränderungen ... auf die ganze Welt übergreifen“ und von „einer wirklichen sozialen und kulturellen Umgestaltung“ gesprochen (GS 4, RV 1994: 451), so erfasst Paul VI. diese neue Epoche als ein „neue[s] Zeitalter der Evangelisierung“ (Okure 1995: 75). Zu Grunde liegt die Diagnose:

„Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche. ... Man muß somit alle Anstrengungen machen, um die Kultur, genauer die Kulturen, auf mutige Weise zu evangelisieren.“ (Paul VI. 1994: 23).

Das Feld der Evangelisierung in der neuen Zeitepoche ist also die Kultur (vgl. GS 53), und somit die *Welt*: Politik, Soziales, Wirtschaft, Kultur, Wissenschaft und Kunst sollen die Orte sein, wo die „oft verkannte transzendente Dimension“ offenbart wird (Bühlmann 1981: 13). *Evangelii Nuntiandi* „benennt ... mit dem Begriff der Evangelisierung all das, was die Quintessenz des Zweiten Vatikanums gewesen ist: nämlich die Verbindung von Glaube und Wirklichkeit...“ (Fuchs 1992: 465). Die Evangelisierung der Kultur bedeutet aber zunächst und vor allem das Erreichen der Menschen:

„Es gibt aber keine neue Menschheit, wenn es nicht zuerst neue Menschen gibt durch die Erneuerung aus der Taufe und ein Leben nach dem Evangelium. Das Ziel der Evangelisierung ist also die innere Umwandlung.“ (Paul VI. 1994: 22).

Paul VI. verwendet den Begriff der Evangelisation „in einer breiten Bedeutung. Evangelisation ist nicht nur das Weitertragen des Evangeliums zu denen, die keine Christen sind oder sich vom christlichen Glauben entfremdet haben, sondern auch die zur Vertiefung des Glaubens betragende Verkündigung und Lehre.“ (Ahonen 1996: 61). Wie im II. Vatikanum von der Mission als Wesen der Kirche gesprochen wurde, so spricht Paul VI. von der Evangelisation als im „innersten Wesen“ der Kirche verankert (EN 15). Überhaupt wird in EN anstelle von Mission weitgehend von Evangelisation gesprochen

(vgl. Wolfinger 1994: 13; Ahonen 1996: 61 u.a.m.). Die Evangelisation der Kirche gelte der ganzen Welt, „der ganzen Schöpfung ... bis an die Enden der Erde.“ Man dürfe sie „nicht einengen ... auf einen bestimmten Bereich der Menschheit.“ (EN 50). Um diese Bandbreite zu verdeutlichen nennt Paul VI verschiedene Bereiche, denen die Evangelisation gilt. Er spricht nun nicht ausdrücklich von Europa wie später JP II, bezeichnet aber schon die entscheidende Zielgruppe der NEE, wenn er davon spricht, daß die „erste Verkündigung“ relevant ist „für sehr viele, die zwar getauft sind, aber gänzlich außerhalb eines christlichen Lebensraumes stehen.“ (EN 52). Das, was später Re- oder Neuevangelisierung genannt wird, ist für Paul VI. auch „erste Verkündigung“ (vgl die entsprechenden Gedanken bei Daneels 1991 im Rahmen des CCEE Symposiums 1982). In diesem Zusammenhang spricht Paul VI. vom Kontext der Säkularisierung, einem Begriff, der für die Kulturanalyse der NEE grundlegend ist:

„Wir meinen damit nicht das Weltlicher-Werden der Welt, ein in sich richtiges, berechtigtes und niemals im Widerspruch zum Glauben ... stehendes Bestreben. ... Hier geht es uns jedoch um ... jene Auffassung von der Welt, derzufolge sie sich ganz aus sich selbst erklärt, ohne daß es eines Rückgriffs auf Gott bedürfte; ... um der Macht des Menschen zur Anerkennung zu verhelfen, endet die Säkularisierung damit, sich über Gott hinwegzusetzen und ihn schließlich vollends zu leugnen. ... Andererseits läßt sich ... nicht leugnen, daß es in derselben modernen Welt christliche Anknüpfungspunkte gibt, ..., wenigstens in der Form eines Gefühls der Leere oder eines sehnsüchtigen Suchens.“ (Paul VI. 1994: 34).

Zwischen diesen Polen der Gefahr und Gelegenheit geschieht die Evangelisierung in der modernen Welt, zwischen Aufnahme und Ablehnung moderner kultureller Werte, um so eine „neue, kreative Synthese“ - wie Johannes Paul II es später ausdrückt - zwischen Evangelium und Kultur (JP II 1991: 238) zu erreichen. Diese Synthese macht das Wesen der NEE aus. Wie später bei JP II, so lebt auch bei Paul VI. diese Synthese vom christologischen Zentrum her.

2. Ein umfassendes und konzentrisches Heilsverständnis

Der theologische Gehalt der NEE findet in EN seine stärksten Wurzeln (vgl. Legrand 1994: 422/23). Zugrunde liegt ein umfassender und konzentrischer Heilsbegriff, der sowohl in EN als auch in der NEE zum Ausdruck kommt:

„Salvation, this great gift of God which is liberation from everything that oppresses man, but which is above all liberation from sin and the Evil One, in the joy of knowing God and being known by him...“ (USCC 1975: 10 Kursiv FW).

Das Heil und damit auch die Evangelisierung beziehen sich auf die ganze Kultur, „bringing Good News into all the strata of humanity...transforming humanity from within and making it new: „Now I am making the whole of creation new““ (: 15/ 16) Das bedeutet „affecting and...upsetting models of life, which are in contrast with the Word of God and the plan of salvation.“ (: 16). Deswegen bedeutet Evangelisierung:

„an explicit message, adapted to the different situations constantly being realized, about the rights and duties of every human being, about family life, ... life in society, ... international life, peace, justice and development- a message about liberation.“ (: 22).

Alle diese Aktivitäten werden als „not foreign to evangelization“ (: 22) betrachtet. Damit wird aber gleichzeitig ausgedrückt, daß sie auch nicht das Herz der Heilsvermittlung ausmachen, sondern vielmehr „secondary elements“ (: 20) darstellen, die sich je nach Situation verändern können. Heil und Evangelisierung werden in EN also im Sinne von konzentrischen Kreisen verstanden, die ausgehend vom Zentrum Jesus Christus, die gesamte menschliche Wirklichkeit umfassen. Das zentrale Evangelium von Christus ist die „living substance, which can not be modified or ignored without seriously diluting the nature of evangelization itself.“ (: 20). Dieser zentrale christologische Inhalt wird so charakterisiert:

„. . . in Jesus Christ, The Son of God made man, who died and rose from the dead, salvation is offered to all men, as a gift of God's grace and mercy. And not an immanent salvation, meeting material or even spiritual needs, restricted to the framework of temporal existence and completely identified with temporal desires, hopes, affairs and struggles, but a salvation which exceeds all these limits in order to reach fulfillment in a communion with the one and only divine Absolute: a transcendent and eschatological salvation, which indeed has its beginning in this life but which is fulfilled in eternity.“ (: 21, Kursiv FW).

Radius und Zentrum des Kreises der Evangelisierung können nicht getrennt, dürfen aber auch nicht vermischt werden. Umfassende Befreiung und Erlösung gehören zusammen.

„[The Church's] contribution to *liberation* is incomplete if she neglects to proclaim *salvation* in Jesus Christ. ... The Church links *human liberation with salvation* in Jesus Christ, but she *never identifies them*, because she knows. . . that not every notion of liberation is necessarily consistent and compatible with an evangelical vision of man, of things and of events; she knows too that in order that God's Kingdom should come it is not enough to establish liberation and to create well-being and development.“ (: 24/25, kursiv FW).

Demgegenüber wird festgehalten: „she reaffirms the primacy of her spiritual vocation...“ (EN 1975: 24). Trotz der Unterscheidung die hier getroffen wird, bleibt die Einheit der Evangelisierung bestehen, deren Mitte die Verkündigung der Erlösung durch Jesus Christus und die Eingliederung in die Kirche als „community of salvation“ ist (EN 1975: 12). Der Kurs des späteren Projektes der NEE (das zwar längst „geboren“, unter diesem Namen aber noch nicht bekannt war), war durch diese soteriologischen Richtlinien weitgehend festgelegt. Es ging um eine Synthese zwischen neuer Welt und alter Botschaft, um eine Kontextualisierung der Mission in der modernen Welt, ohne dabei den wesentlichen Inhalt preiszugeben. Gerade diese „kreative Spannung“ zwischen Wahrung der „Mitte“ und Öffnung für die Moderne kommt bei Paul VI. deutlich zum Ausdruck.

Diesem konzentrischen Heilsverständnis entsprechen die Wege der Evangelisation.

„Eine fast unbegrenzte Fülle von Mitteln, gewiß die direkte Predigt, aber auch die Kunst, die Wissenschaft, die philosophische Forschung und das berechnete Ansprechen menschlicher Gefühle und Sehnsüchte können diesem Ziel dienlich sein.“ (Paul VI. 1994: 31).

3. Bekehrung und kirchliche Integration als Ziel der Evangelisierung

Zugehörigkeit zum Reich Gottes und das Heil sind nach Paul VI. sowohl Geschenk der Gnade, als auch Frucht der Bekehrung. Der Mensch kann sie „als Gnade und Erbarmung“ empfangen, „vor allem aber reißt sie ein jeder an sich durch eine totale innere Umkehr, die das Evangelium mit „metanoia“ bezeichnet, durch eine radikale Bekehrung, durch eine tiefe Umwandlung in der Gesinnung und im Herzen.“ (EN 10).

Annahme des Heils, Bekehrung, Nachfolge und Gemeinschaft der Gläubigen in der Kirche gehören für Paul VI. zusammen: „Die Verkündigung erhält in der Tat ihre volle Dimension nur, wenn sie gehört, aufgenommen und angeeignet wird und in dem, der sie so annimmt, die Zustimmung des Herzens bewirkt. Zustimmung zu den Wahrheiten Aber mehr noch, Zustimmung zu dem Lebensprogramm. ... Eine solche Zustimmung, die nicht abstrakt und körperlos bleiben kann, offenbart sich konkret durch einen sichtbaren Eintritt in eine Gemeinschaft von Gläubigen. So treten also jene, deren Leben umgewandelt ist, in eine Gemeinschaft ein, die selbst ein Zeichen der Umwandlung, ein Zeichen des neuen Lebens ist: es ist die Kirche, das sichtbare Sakrament des Heiles.“ (EN 23).

Es wird deutlich, daß Paul VI. mindestens in doppelter Hinsicht die Entwicklung des Konzeptes der NEE geprägt hat. (1) Er hat die moderne, entchristlichte Kultur als Kontext für ein „neue[s] Zeitalter der Evangelisierung] ins Scheinwerferlicht gestellt. (2) Er hat den theologischen Inhalt und das Wesen dieser Evangelisierung in bleibender Weise definiert. Grundlage dafür bietet der soziale und transzendente Anliegen integrierende Heilsbegriff. Folgen dieser großen Bedeutung von EN für die NEE ist die Beobachtung M. Zagos: „John Paul often goes back to *Evangelii Nuntiandi*. (Zago 1990: 276).

II. DIE NEUEVANGELISIERUNG EUROPAS BEI JOHANNES PAUL II 1979-1990

Obwohl die Bedeutung des Konzeptes und Begriffes der NEE unstrittig auf JP II zurückgehen (vgl Scheffczyk 1988; Zago 1991; Dulles 1992; Alapatt 1994 u.a.m.), war er nicht der erste, der den Begriff gebrauchte. Der Münsteraner Missionswissenschaftler G. Collet findet erste Spuren der Rede von einer neuen Evangelisierung bereits in der „Botschaft an die Völker Lateinamerikas“ der 2. Generalversammlung des CELAM in Medellín 1968. „Die Versammlung, welche für den kirchlichen Aufbruch überaus wichtig wurde, ermutigte ... zu einer ‘neue(n) Evangelisierung und intensive(n) Katechese, die die Führungsschichten und Massen erreicht ..., um zu einem klaren und engagierten Glauben zu führen.’“ (Collet 1996: 808). Interessant ist, daß die Wendung hier im Rahmen einer Konferenz auftaucht, die für die lateinamerikanische Befreiungstheologie prägend war. Wie wir später sehen werden, lehnt JP II diese befreiungstheologischen Wurzeln der NE nicht rundweg ab, sondern versucht sie im Rahmen eines ekklesiozentrischen Konzeptes zu integrieren. Nach H. Rzepkowski sprach die 6. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam 1977 zum erstenmal von Re-Evangelisierung und meinte damit „die Evangelisierung der säkularisierten Industriegesellschaft der nördlichen Hemisphäre.“ (Rzepkowski 1992: 356). Auf katholischer Seite sprach der polnische Kardinal Wyszinsky 1978 auf der Konferenz der Bischöfe Westdeutschlands von einer „zweiten Evangelisierung“ (Agostini 1994: 2).

Trotz dieser vereinzelt begrifflichen und konzeptionellen „Vorläufer“ ist es sicher richtig zu sagen, daß der Begriff und das Konzept der NE in seiner programmatischen Bedeutung von JP II geprägt wurde (vgl Scheffczyk 1988; Zago 1991; Dulles 1992; Alapatt 1994 u.a.m.) . Schon zu Beginn seines Pontifikates während eines ersten Besuches in Polen 1979 in Noway Hutay sagte er:

„Wir erhielten ein Zeichen, daß an der Schwelle eines neuen Jahrtausends das Evangelium neu eingeht. Eine Neu-Evangelisierung hat begonnen, alb ob es sich um eine Zweit-Evangelisierung handelte, auch wenn es sich in Wirklichkeit immer um dieselbe handelt.“ (zit bei Collet 1996: 810).

Ein anderer Autor zitiert den Papst im Bezug auf die gleiche Ansprache in Polen mit den Worten: „In this new epoch, in these new conditions of life ... we have to initiate a *new evangelization*.“ (Alapatt 1994: 373, kursiv von mir). Der Rektor der theologischen Fakultät der Universität Granadas in Spanien, Antonio González Dorado schreibt: „Die Neu-Evangelisierung ist ein Projekt, das im Schoß der katholischen Kirche geboren und ausgeformt worden ist Wir müssen es als ein katholisches Projekt bezeichnen.“ (Dorado 1992: 522. Übersetzung FW). Sicherlich war es JP II, der dem Begriff der NE seine gegenwärtige Bedeutung verliehen hat. Doch die Erkenntnis der Notwendigkeit einer neuartigen und erneuten Evangelisierung, die die Bedingungen einer veränderten Welt ernstnahm, lag allenthalben in der Luft.

Welche Konturen und Schwerpunkte hat das Konzept der NEE im Denken JP II? Bei der Beantwortung dieser Frage werde ich mich weitgehend auf Reden und Dokumente des Papstes konzentrieren, die das Thema der Neuevangelisierung mit der Konzentration auf den europäischen kulturellen Kontext verbinden.

A. Erste Konturen der Neuevangelisierung Europas Predigt vor dem 4. Symposium des CCEE, 1979

Der Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), der aus den Impulsen des II. Vatikanischen Konzils hervorgegangen und 1971 offiziell in Rom gegründet worden war (Legrand 1991: 11-13, vgl. auch Thiede 1991: 10-57), stellte für JP II den zunächst idealen Rahmen und Gesprächspartner für seine Reflektionen über die NEE dar. Schon 1978 wandte er sich an die Mitglieder der Vollversammlung und maß ihrer Arbeit „große Bedeutung“ bei (Legrand 1991: 19). Für ihn war die Kollegialität der Bischöfe eng mit der Aufgabe der NEE verbunden. Ich habe darum diese Predigt als Ausgangspunkt für meine historisch-theologische Darstellung der NEE bei JP II ausgewählt.

Auch wenn JP II in dieser Predigt wie auch an anderen Stellen noch nicht ausdrücklich von Neuevangelisierung spricht, so ist das Konzept doch (1) durch den Bezug der Evangelisierung auf das entchristlichte Europa und (2) das Verwenden des Begriffes der NEE durch den Papst zur gleichen Zeit an anderer Stelle (z.B. Noway Huta 1979) festgelegt. Aus diesem Grund halte ich es für gerechtfertigt vom Jahr 1979 an die Äußerungen des Papstes zur Evangelisierung der europäischen Kultur summarisch unter dem Begriff der NEE zu behandeln.

1. Europa als Kontext der Mission

Europa als Kontext der Evangelisierung tritt erstmalig in der vorliegenden Predigt Johannes Paul II. auf dem 4. Symposium des CCEE 1979 in den Vordergrund (Legrand 1994: 416). Vier Monate vorher hatte er die Plenarversammlung des CELAM in Puebla geleitet, wo es um „die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft“ gegangen war. „Da er sich jetzt an den CCEE als ... Pendant des CELAM wandte, lag es für den Papst nahe, die Aufmerksamkeit der Bischöfe auf die ‘Evangelisierung des europäischen Kontinents’ zu lenken.“ (Legrand 1994: 416). So sagte JP II: „Von großem Gewicht und fundamentaler Bedeutung ist die Beschäftigung mit dem Problem der Evangelisierung im Hinblick auf den europäischen Kontinent.“ (JP II 1991: 66). Grund dafür ist die zunehmende Entchristlichung Europas (die in den Augen des Papstes zugleich eine Ent-Europäisierung ist):

Europa stelle sich „mit seiner großartigen missionarischen Vergangenheit an verschiedenen Punkten seiner derzeitigen ‘kirchlichen Geographie’ selbst in Frage und steht vor dem Problem,

ob es nicht drauf und dran sei, selbst zu einem *Missionskontinent* zu werden.“ (JP II 1991: 67, kursiv FW).

In gewisser Weise liegt hier die entscheidende Neuerung, die die vorliegende Predigt zum Ansatzpunkt des Konzeptes der NEE macht: die „Entdeckung“ Europas als Missionskontinent. W. Bühlmann hebt die Bedeutung dieses neuen Ansatzes hervor, wenn er schreibt, daß „man sich in katholischen, vor allem römischen Kreisen lange dagegen wehrte“ das 1963 in Mexico City geprägte Wort von der „Mission in sechs Kontinenten“ - und damit auch in Europa - anzuerkennen (Bühlmann 1981: 19). H. Rzepkowski ist diese Zurückhaltung anzumerken, wenn er zum Thema „Re-Evangelisierung“ in seinem *Lexikon zur Mission* schreibt:

„Es ist sicherlich nicht gerechtfertigt und wohl auch einseitig, ... die missionarische Ausgangslage in den jungen Kirchen und in den Ländern des Westens unterschiedslos in eins zu setzen. ... Die Ausweitung des Begriffes 'Mission' auf die gesamte Weltsituation würde leicht zu einem pauschalen und undifferenzierten Urteil führen.“ (1992: 356).

Wenn auch JP II später in seiner Enzyklika *Redemptoris Missio* wieder mehr im Sinne der Aussage Rzepkowskis denkt, so stößt er mit vorliegender Predigt doch ein neues Konzept an: Europa wird als Kontext der Evangelisierung, als „Missionskontinent“, ins Auge gefasst.

Wie nun entfaltet sich das Konzept der NEE?

2. Die Kirche als Quellort der NEE

Für JP II ist die NEE ein Projekt der Kirche. Sie entspringt aus der Gemeinschaft (communio) der Gläubigen und der Kollegialität der Bischöfe. Tiefster Ausdruck der communio und gleichzeitig Quellort der NEE ist die Feier der Eucharistie. Hier ist der Ursprung der „Erleuchtung und Kraft des Heiligen Geistes von Christus“, die „wir für alle Aufgaben nötig [haben], die unsere Sendung mit sich bringt.“ (JP II 1991: 64/65). Die NEE ist also verankert in der Gemeinschaft der Kirche (communio). Sie muß das 'Schlüsselthema' in jeder Ortsgemeinde, in jeder Diözese und in den „verschiedenen bischöflichen Gemeinschaften“ (: 66) sein.

3. Die NEE als Inkulturation

Am Anfang der Aufgabe der NEE steht die kulturelle Analyse, denn man muß „aus der Analyse die Sicht der Zukunft gewinnen.“ (: 66). Dieses Ringen um das Verstehen der „gegenwärtigen Situation“ richtet sich jedoch nicht zuerst „nach historisch-gesellschaftlichen Gesichtspunkten“, vielmehr sollen die „Zeichen der Zeit“ als „Herausforderung der Vorsehung, also dessen, der 'der Herr der Ernte' ist“ erkannt werden (: 67). Für diese Aufgabe benötigt die Kirche „mehr Erleuchtung und Kraft des Heiligen Geistes von Christus“, die vor allem durch die Gemeinschaft in der

eucharistischen Feier empfangen wird. Die Kulturanalyse als ein Wahrnehmen der „Zeichen der Zeit“ ist in der Pastoralkonstitution über „Die Kirche in der Welt von heute“ (Gaudium et Spes) des 2. Vatikanums verwurzelt, wo es heißt:

„Zur Erfüllung ... ihres Auftrages obliegt der Kirche allezeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens ... Antwort geben (GS4, RV 1994: 451).

Das Ziel der Analyse der „Zeichen der Zeit“, d.h. die Frage nach Gottes Handeln in der modernen Kultur, ist eine angemessene, kulturell relevante Weitergabe des Evangeliums. Obwohl der Begriff der Inkulturation hier nicht erwähnt wird, steht er im Hintergrund. Der erste, der den Begriff gebraucht hatte, war Fr. J. Masson, der 1962 geschrieben hatte: „Today there is a more urgent need for a Catholicism that is inculturated in a variety of forms.“ (bei Shorter 1995: 10, vgl. Custodio 1992: 281). Auf der 32ten Kongregation der Jesuiten von Dezember 1974 - April 1975 taucht das Wort öfter in den Texten auf, ebenso wurde ein Dekret zum Thema herausgegeben. Pedro Arrupe, oberster Jesuitengeneral, definierte Inkulturation 1978 so:

„The incarnation of Christian life and of the Christian message in a particular cultural context, in such a way that this experience not only finds expression through elements proper to the culture in question ... but becomes a principle that animates, directs and unifies the culture, transforming it and remaking it so as to bring about a 'new creation'.“ (zit. bei Shorter 1995: 11).

1979 - also im gleichen Jahr seiner Predigt vor dem CCEE - äußert sich der Papst in seinem Schreiben *Catechesi Tradendae* (CT) zum Thema der Inkulturation. Er sieht sie als eine erneute Inkarnation des Evangeliums in einem kulturellen Kontext, wobei das Evangelium die Kultur aufnimmt, erneuert und verändert.

„The term ... inculturation may be a neologism, but it expresses very well one factor of the great mystery of the incarnation. ... We can say of catechesis and evangelization in general, that it is called to bring the power of the gospel into the very heart of culture and of cultures. For this purpose catechesis will seek to know these cultures Catechesis 'takes flesh' in the various cultures and milieux.“ (CT 53)

Inkulturation bedeutet jedoch keine Preisgabe des Inhaltes der Evangeliums nach Maßgabe kultureller Vorstellungen. Vielmehr betont JP II Priorität und transformierende Kraft des Evangeliums in seiner Beziehung zur menschlichen Kultur:

„When that power enters into a culture ... it rectifies many of its elements. There would be no catechesis if it would be the Gospel that had to change when it came into contact with the cultures.“ (CT 53; bei Shorter 1995: 224).

In der vorliegenden Predigt vor dem CCEE mündet die kulturelle Analyse des Papstes in die Frage bezüglich Europas, „ob es nicht drauf und dran sei, selbst zu einem Missionskontinent zu werden.“ Denn: „Wohl in keinem anderen Erdteil zeichnen sich mit solcher Klarheit Strömungen ab, die Religion leugnen: die Gott- ist- tot-Bewegungen, die programmierte Säkularisierung, der organisierte, militante Atheismus.“ (CCEE 1991: 67). Die europäische Kultur wird also vorwiegend als Gegensatz zum Evangelium

verstanden. Inkulturation bedeutet von dieser Analyse ausgehend vor allem das Aufzeigen einer Alternative und Transformation vom Evangelium und der Kirche her.

4. Die Selbstevangelisierung der Kirche und des Kontinentes

Der Herausforderung des „Missionskontinents“ Europa kann nur durch eine „Selbstevangelisierung“ begegnet werden, ein Begriff, den Paul VI. in EN geprägt hatte: „Die Kirche, Trägerin der Evangelisierung beginnt damit, sich selbst zu evangelisieren.“ (EN 15). Diese Rede nimmt JPII auf und weitet sie auf das Anliegen der NEE aus: „Die Kirche muß immer wieder sich selbst evangelisieren. Das katholische und christliche Europa braucht eine solche Evangelisierung“ (: 67). Hier wird deutlich: der Gedanke der NEE entsteht aus der Situation, daß ein eigentlich evangelisiertes Europa, ein Kontinent, der sozusagen zum Innenraum der Kirche, zum corpus christianum geworden war, neu evangelisiert werden muß. Es geht also sozusagen um die Evangelisierung des eigenen „corpus“. Die Rede von der „Selbstevangelisierung“ bei JPII konnotiert hier schon eine Gleichsetzung, bzw. keine klare Unterscheidung von Kirche und Europa: Europa als Geschöpf der Kirche evangelisiert sich selbst.

5. Ökumenische Zusammenarbeit

„Im Zeitalter des Ökumenismus“ sind die Fragen der NEE „im Geist brüderlicher Zusammenarbeit mit den Vertretern der Kirchen und Gemeinschaften, mit denen wir uns noch nicht der vollen Einheit erfreuen“, zu betrachten (: 67). Wenn auch nur kurz, so leuchtet hier die ökumenische Dimension der NEE hervor.

6. Neu-Evangelisierung in Europa und Mission in der Welt

Die Bedeutung der NEE besteht nicht nur für Europa selbst, sondern „auch außerhalb“ (: 67). D.h. missionarische Verantwortung für Europa und Europas Verantwortung für die Welt hängen eng zusammen. Umgekehrt findet dieser Gedanke später Ausdruck in RM: „Die neue Evangelisierung der christlichen Völker findet Anregung und Halt im Einsatz für die weltweit sich betätigende Mission.“ (RM 2). Verbunden mit diesem Gegenüber von und damit auch der Unterscheidung zwischen der Evangelisierung Europas und der weltweiten Mission ist ein deutlicher Eurozentrismus: „Europa ist noch immer die Wiege des schöpferischen Denkens, der pastoralen Initiativen, der organisatorischen Strukturen, und sein Einfluß reicht weit über seine Grenzen hinaus.“ (JP II 1991: 67).

7. Die NEE hofft auf Gottes Zukunft

Die NEE ist eschatologisch ausgerichtet und entnimmt der festen Hoffnung auf Gottes Zukunft den Mut zum Wirken auf die irdische Zukunft hin, „die, menschlich gesehen unsicher ist.“ (: 67). „Die Kirche als Volk Gottes unseres ganzen Kontinents [arbeitet] in der Einheit und Verbundenheit mit Christus ... auf ihre christliche Zukunft hin.“ (: 69).

Zusammenfassend lässt sich beobachten: Die Predigt vor dem CCEE 1979 zeigt bereits fast alle grundlegende Konturen des Verständnisses der NEE bei JP II ohne sie im Detail auszuführen. Es wird deutlich, daß die NEE nicht auf eine bestimmte Aktivität reduziert werden kann, sondern in fast allen Dimensionen kirchlichen Handelns zum Ausdruck kommen kann. Grundlegend für die NEE ist die Verwurzelung in der eucharistischen Gemeinschaft der Kirche und ihre Konzeption im Rahmen der Kollegialität der Bischöfe.

B. Die heilsgeschichtliche Beziehung zwischen Europa und der Kirche Ansprache vor dem 5. Symposium des CCEE 1982

Die Rede des Papstes von 1979 war „richtungsweisend für die gesamte Arbeit des CCEE in den 1980er Jahren“ und führte „zu dem Thema des Fünften Symposiums, nämlich der Verbindung der Kollegialität der europäischen Bischöfe und der NEE (Thiede 1991: 119; vgl. Legrand 1991: 19). Der Papst reflektiert dementsprechend in seiner Ansprache vor allem die theologischen Grundfragen der Beziehung zwischen europäischer Kultur und der Kirche.

1. Die römisch-katholischen Kirche als „theologischer Ort“ der NEE

Grundlegend - wie schon 1979 - bleibt die Verankerung der NEE in der Kirche. JP II vertieft diese Gedankenlinie und bezieht die NEE noch stärker auf die *römisch-katholische* Kirche als ihren theologischen „Ort“ (JP 1991: 128). Die Mission der Kirche in Europa erwachse aus der Einheit des Leibes Christi, der kirchlichen *koinonia*, „die ihre Lebensquelle in der Dreifaltigkeit selbst hat“ und die zum Ausdruck komme in den Kirchen, die „zum Glück die volle Gemeinschaft mit der römischen Kirche bewahrt“ hätten, „die aus dem ersten Jahrtausend kommen und auf das dritte christliche Jahrtausend zugehen“, die „miteinander im Heiligen Geist und in der Feier der Eucharistie“ verbunden seien (: 128). Von diesem Ausgangspunkt müsse „das Heute der Heilsgeschichte in Europa“ erfasst und die „Aufgabe der Evangelisierung“ (: 129) erfüllt werden. Der „Geist brüderlicher Zusammenarbeit“ im „Zeitalter des Ökumenismus“ (: 66/67), von dem 1979 die Rede war, tritt hier in den Hintergrund, wenn als einziger „Ort“ der NEE die römisch-katholische Kirche gesehen wird.

2. Europa und die Kirche: eine kulturell-theologische Reflektion

Die 1979 kurz angerissene Kulturanalyse wird nun vertieft. Die damalige „Doppelsicht“ Europas als „Missionskontinent“ auf der einen und als „katholisches und christliches Europa“ auf der anderen Seite, wird weitergeführt. Am Anfang steht die grundsätzliche Frage, „was denn Europa heute eigentlich ist“? (: 129), und weiter, „ob Europa heute nicht ein Mythos ist“? Die Antwort auf diese Frage reflektiert das spannungsvolle Europabild.

Auf der einen Seite sieht der Papst die Problematik von „Europa“ als homogenem kulturellem Konzept zu sprechen, denn „in Wirklichkeit [existiert] Europa in der Mehrzahl ...“ (: 129). Es sei kulturell, wirtschaftlich, politisch und militärisch gespalten: „Der alte Kontinent trägt noch heute die tiefen offenen Wunden, die ihm in [der] ... Vergangenheit zugefügt wurden.“ (: 129). „Die Trennungslinien zwischen Ost und West, zwischen Nord und Süd [gehen] quer durch den Kontinent.“ (: 129). Hinter dieser äußeren Krise Europas, verberge sich eine innere Krise. Nach einer Zeit, in der man „den Menschen und seine irdischen Errungenschaften absolut setzen“ wollte (: 130), sei man „heute dahin gelangt ..., den Menschen selbst, seine Würde und seine inneren Werte, seine ewigen Gewißheiten und sein Verlangen nach dem Absoluten in Frage zu stellen.“ (: 131). „Die tragischen Geschehnisse dieses Jahrhunderts“ hätten „die Ernüchterung des europäischen Menschen zur Folge gehabt, ihn zum Skeptizismus und Relativismus geführt, wenn nicht gar in den Nihilismus, die Bedeutungslosigkeit und Existenzangst gestürzt.“ (: 131). Das sei die Situation des modernen Europa, und sie dürfe nicht ignoriert werden.

Auf der anderen Seite steht die Überzeugung von einem christlichen Europa. Die gegenwärtige Krise wird von JP II aus dieser Perspektive als Identitätskrise interpretiert. Sie entstehe aus der Spannung der zeitgenössischen säkularen Kultur zum wahren christlichen Selbst Europas. Doch darin liege zugleich die Chance zur Wiederentdeckung dieses Selbst verborgen. Von daher die Einschätzung des Papstes, daß die Krise zugleich „das Heute der Heilsgeschichte in Europa“ ist (: 128), der heilbringende Augenblick und *kairos* (: 65). In den Augen JP II ist die christliche Identität Europas kein Mythos, denn das Christentum habe „das griechisch-römische Erbe, die Kultur der germanischen und jene der slawischen Völker“ integriert „und von der ethnischen und kulturellen Vielfalt her einem gemeinsamen europäischen Geist Leben“ verliehen (: 128). Die Identität Europas liege in seinen christlichen Wurzeln: „Es sind die Kirchen, die Europa in seinen ersten Anfängen aus der Taufe gehoben haben.“ (: 128) und noch heute lebe es aus einer tiefen Verwobenheit mit dem Christentum: „Europa könnte das Christentum gar nicht wie einen fremd gewordenen Reisegefährten aufgeben, ebenso wie ein Mensch nicht die Gründe seines Lebens und Hoffens aufgeben kann, ohne sich in eine dramatische Krise zu stürzen.“ (: 130). Selbst „die radikalsten Leugnungen des christlichen Erbes“ seien

„nur im wesenhaften Bezug zum Christentum voll verständlich. ... Die Krisen der europäischen Kultur sind die Krisen der christlichen Kultur.“ (: 130).

JP II geht in seiner theologischen Verknüpfung von Christentum und europäischer Identität sogar noch einen Schritt weiter: Die Krise des modernen Europa sei die Krise der Kirche und des Christentums. Kirche und Europa wären so miteinander verwoben, daß „die Versuchungen, Treulosigkeiten und die Risiken“ Europas eben auch die der Kirche seien und umgekehrt. Es seien die Krisen in der Beziehung des Volkes Gottes zu seinem Gott, des „Menschen in seiner wesenhaften Beziehung zu Gott in Christus“ (: 131), „des Menschen und des Volkes unter dem Zeichen des Bundes mit Gott“ (: 132). Hier wird m.E. deutlich, daß der Papst Europa als im „Innenraum der Kathedrale“, also der römisch-katholischen Kirche, befindlich ansieht, nicht etwa bloß auf den „Straßen vor der Tür“ (um im Bild zu bleiben). So kann dann z.B. der Atheismus interpretiert werden als „Auflehnung“ und „Untreue“ und nicht „eine bloße Leugnung Gottes“ (: 132). Diese Interpretation ist es, die den Papst 1979 von einem katholischen und christlichen Europa sprechen ließ. Bemerkenswert ist die Erkenntnis des Papstes, daß der „europäische Atheismus ... im Horizont eines christlichen Bewußtseins verstanden werden muß.“ (: 132). Schon der protestantische Systematiker und Missionstheologe Karl Heim (1974 - 1958) hatte die Überzeugung geäußert - natürlich ohne die ekklesiologischen Implikationen JP II - , daß er Säkularismus „aus dem Wesen des Christentums selbst erklärt werden“ müsse (Hille 1990: 79, vgl. meine weitere Ausführungen unter II. B.)

Diese Analyse der „Zeichen der Zeit“ in der europäischen Kultur muß nach JP II „im Licht einer Theologie der Geschichte ..., die den Menschen in einem freien Dialog mit Gott und seinem Heilsplan sieht.“ fortgesetzt werden (JP II 1991: 131). Das bedeutet: Die kulturelle Analyse ist im letzten eine theologische Analyse, ein geistgeleitetes Erkennen des *kairos* Gottes für Europa heute. Sie liefert die theologische Grundlage für das Projekt der NEE. Diese Grundlage lautet m.E. kurz zusammengefasst: Europa ist als „getaufter“ Kontinent „Innenraum der Kathedrale“ und *corpus Christianum*. Die gegenwärtige Krise, die es zum Missionskontinent gemacht hat, ist nur auf diesem Hintergrund zu verstehen. Weil die Krise durch den Versuch der Distanz Europas zu Gott entstanden ist, kann sie letztlich nur durch die Überwindung dieser Distanz überwunden werden. Darin liegt die „tiefere Bedeutung“ des europäischen Dramas (: 131).

3. Christus und die Kirche als Mitte Europas

Die NEE als Überwindung der Distanz zwischen Gott und seinem europäischen Volk kann von JP II auf dieser Grundlage nur als Selbstevangelisierung verstanden werden. Doch was ist der Inhalt dieser Evangelisierung?

Eine grundlegende inhaltliche Linie der NEE als Selbstevangelisierung ist m.E. der Aufruf zur Rückkehr Europas zu seinem wahren Selbst und damit zur Kirche und zu Christus. Das kommt zum Ausdruck, wenn der Papst davon spricht, daß „die Heilmittel und Lösungen in der Kirche und im Christentum gesucht werden müssen, das heißt, in der Wahrheit und in der Gnade Christi, des Erlösers der Menschen, Mittelpunkt des Kosmos und der Geschichte.“ (: 132). JP II sieht m.E. die Kirche in fast mystischer Weise als latente und „anonyme“ Identität Europas (vgl. K. Rahners Konzept der anonymen Präsenz Christi in den Religionen). Sie ist nach seinen Worten „weit davon entfernt, dem europäischen Menschen fremd zu sein ..., vielmehr [trägt sie] die Heilmittel für die Schwierigkeiten und die Hoffnung für morgen in sich selbst.“ (: 133). Die Funktion der Kirche als Heilmittel verdeutlicht der Papst in folgenden Gegenüberstellungen: der Atheismus werde durch die „Vertiefung und Läuterung des Glaubens besiegt“, die säkularistische Verherrlichung des Menschen und Ausbeutung der Schöpfung durch eine „kosmische Theologie und Spiritualität“ überwunden und wirtschaftliche Fehlentwicklungen durch „das Evangelium der Gerechtigkeit, der Brüderlichkeit und der Arbeit“ korrigiert (: 132). In diesem Sinne kann die NEE auch als „ein kreativer Regenerationsakt für ein vereintes Europa.“ (: 129) beschrieben werden.

Gemäß der oben skizzierten theologischen Analyse sieht JP II das Ziel der NEE, „Europa sich selbst zu enthüllen“, „voll Zuversicht bezüglich der inneren einigenden Kraft des Christentums und seiner Rolle in der Geschichte ... eine neue und gemeinsame europäische Zivilisation entstehen zu lassen“ (: 130) und dazu zu helfen, daß Europa „in der Kultur des Lebens, der Liebe und der Hoffnung seine Seele wiederfindet.“ (: 133).

So umfassend das Konzept der NEE auf die gesamte Kultur Europas ausgerichtet ist, so lebt es doch von einem theologischen Zentrum: „Wir haben keine Wirtschaftsrezepte oder politische Programme vorzuschlagen, aber wir haben eine Botschaft, eine Frohbotschaft zu verkünden.“ (: 133). Diese Zentrierung liegt ganz auf der Linie der Definition, die Papst Paul VI. für die Evangelisierung gegeben hat:

„Evangelisieren besagt für die Kirche, die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit zu tragen und sie durch deren Einfluß von innen her umzuwandeln und die Menschheit selbst zu erneuern Es gibt aber keine neue Menschheit, wenn es nicht zuerst neue Menschen gibt durch die Erneuerung aus der Taufe und ein Leben nach dem Evangelium. ... Wenn man es mit einem Wort ausdrücken müßte, so wäre es wohl am richtigsten zu sagen: Die Kirche evangelisiert, wenn sie sich bemüht durch die göttliche Kraft der Botschaft, die sie verkündet, zugleich das persönliche und kollektive Bewußtsein der Menschen ..., ihr konkretes Leben und jeweiliges Milieu umzuwandeln.“ (EN 18; Wietzke: 1994: 22).

Zusammenfassend läßt sich m.E. feststellen, daß JP II die Beziehung zwischen Kirche und europäischer Kultur im Rahmen eines inklusiven und konzentrischen Modells versteht. Christus und die Kirche bilden die (verborgene) Mitte der europäischen Kultur. Ich sehe für diese Sicht sowohl geschichtlich verankerte als auch eher mystisch anmutende Begründungen in den Ausführungen des Papstes. Das Ziel der NEE ist auf diesem Hintergrund eine „Rückkehr in die Zukunft“, d.h. eine neue Verwirklichung

(Inkulturation) der latenten christlichen Identität unter den Voraussetzungen der gegenwärtigen Kultur.

C. Die Neuevangelisierung als „Brücke“ zwischen Medellin und Rom Die Ansprache vor dem CELAM in Haiti 1983

1. Neuer Eifer, neue Methoden, neue Ausdrucksweisen

Trotz des nicht-europäischen Kontextes dieser Rede auf der 19. Vollversammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) in Haiti, bildet sie einen wichtigen Hintergrund für die weitere Ausformung des Konzeptes der NEE bei JP II.

Zunächst geht JP II auf die Geschichte der fast 500 Jahre der Evangelisierung in Lateinamerika ein und räumt ein, daß es „Begrenzungen und Mängel“ gegeben habe, aber auch „bewundernswerte Taten“ (DBK 1983: 119). Aus dem historischen Rückblick, der „voller Dankbarkeit gegenüber Gott“ geschehe (:120), erwachse die Aufgabe der NE:

„Das Gedenken des halben Jahrtausends Evangelisierung wird seine volle Bedeutung dann erhalten, wenn ihr als Bischöfe, zusammen mit euren Priestern und Gläubigen, daraus eine Aufgabe macht; eine Aufgabe nicht der Re-Evangelisierung, sondern der Neu-Evangelisierung. Neu in ihrem Eifer, in ihren Methoden und in ihrer Ausdrucksweise.“ (: 120)

Die Unterscheidung zwischen NE und Re-Evangelisierung, die der Papst hier vornimmt, wird m.E. von dem lateinamerikanischen Missiologen S. Escobar richtig dahingehend verstanden, daß Re-Evangelisierung „would have meant an acceptance that the first evangelization in the 16th century had failed“, wogegen Neu-Evangelisierung „presupposes that the first evangelization was successful in spite of its shortcomings.“ (Escobar 1993: 131). Die NE wäre demnach ein Neuanfang, der auf dem bisherigen aufbaut, nicht eine Wiederholung. Sie ist nach JP II „neu in ihrem Eifer, in ihren Methoden und in ihrer Ausdrucksweise.“

2. Befreiungstheologische Interpretationen der Neu-Evangelisierung

S. Devaraj interpretiert die von JP II angesprochene Neuheit der Methoden und Ausdrucksweisen im Gegensatz zur traditionellen Mission, die er als “approach from above ... to a large extent unmindful of the historical situation of the people, particularly the joys and hopes, griefs and anxieties of the alienated masses“ beschreibt. Den vom Papst angedeuteten Neuansatz der Evangelisierung versteht er in der Tradition befreiungstheologischen Denkens als „deeply concerned with concrete problems and issues of every human community. ... The gospel message becomes a new and dynamic force, whenever a new historical circumstance arises.“ (Devaraj 1996: 209/210).

Vor allem (aber nicht ausschließlich) im lateinamerikanischen Kontext wurde die vorliegende Rede JP II zum Ausgangspunkt einer befreiungstheologisch orientierten Interpretation der Neu-Evangelisierung (vgl. Agostini 1994; Alapatt 1994; Mesters 1990: 7). Besonders deutlich wird das bei Leonardo Boff in seinem Buch *Gott kommt früher als der Missionar: Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit* (1991) (englisch: *New Evangelization. Good News to the poor* [1990]). Mit seiner Interpretation der NE setzt Boff bei der Rede JP II vor den lateinamerikanischen Bischöfen auf Haiti 1983 ein. Die von JP II proklamierte NE interpretiert er für die lateinamerikanische Situation als Umkehr vom Genozid und dem fortdauernden (wirtschaftlichen und kulturellen) Imperialismus, und als Schaffung einer befreiten lateinamerikanischen Kultur des Lebens. Die drei Stichworte der NE wie JP II sie nennt, füllt er folgendermaßen: Den *neuen Eifer* der NE versteht Boff als Eifer für die „große Sache ..., die Frohe Botschaft Jesu unter schlimmen gesellschaftlichen Verhältnissen zum Tragen [zu] bringen“ (1991: 13) und als Bereitschaft zum Martyrium für diese Sache (: 14). Die *neuen Methoden* der NE bestünden in der Aufhebung der Trennung „zwischen Evangelisierendem und Evangelisiertem in Richtung auf einen evangelisatorischen Prozeß ..., an dem alle beteiligt sind.“ Träger und Adressaten der neuen Methoden seien die „Kulturen der Unterdrückten“ (: 14). Die *neuen Ausdrucksformen* der NE erwachsen aus den jeweiligen Kulturen und führen zu „vielfarbige[n] Katholizis-men“ (: 15). Vor allem im lateinamerikanischen Volkskatholizismus sieht Boff die für eine NE notwendige Inkulturation des Glaubens. Die Grundlage des Volkskatholizismus seien die Heiligenverehrung und die religiösen Feste. Dabei finde eine Aufnahme der Volkskultur statt, die den Volkskatholizismus zu einer „originale[n] Schöpfung des christlichen Volkes auf unserem Erdteil“ mache (: 39). Für Boff steht eine befreiungstheologische Interpretation der Neuevangelisierung nicht in einem letzten Gegensatz zur verfassten Kirche. Die vom Erzbischof von Aracaju (Brasilien) polemisch empfohlene Entscheidung zwischen JP II und L. Boff lehnt er ab: sie entspräche nicht der Wirklichkeit in den Basisgemeinden: „Man muß nur in einer Basisgemeinde leben, um deren Freude über das Kommen eines Priesters zu begreifen.“ (Buhl 1990: 33)

Carlos Mesters schreibt - die Bedeutung der Neuevangelisierung für Lateinamerika zusammenfassend - : „The poor are reacting. Guided by their experience and practice and by reading the bible they have rediscovered the liberating dimension of the Gospel and have begun to put the *New Evangelization* into practice. Theologies of Liberation have explained what Christian communities are already living.“ (Mesters 1990: 7).

Auch im protestantischen Bereich wird das Konzept der Re- oder Neuevangelisierung z.T. befreiungstheologisch gedeutet. Im südafrikanischen Kontext z.B. kann Re-Evangelisierung verstanden werden als Gewissenbildung („conscientisation“), Ermächtigung („empowerment“) und Befreiung („Liberation“) aus Bindungen des Rassismus und Materialismus in vielen weißen Kirchen und den zerstörenden Mächten der Selbstverachtung im Leben schwarzer Christen (vgl. Saayman 1995).

Auch wenn man über die theologischen Einzelheiten der genannten Entwürfe sicherlich streiten kann, so scheint mir insgesamt eine befreiungstheologisch orientierte Interpretation des katholischen Konzeptes der Neu-Evangelisierung nicht ganz unberechtigt, wenn man bedenkt, daß JP II 1988 in Uruguay bezüglich der Neu-Evangelisierung zum Ausdruck brachte, daß „commitment to justice ... should always be concomitant with evangelization“ (bei Zago 1991: 283). Andererseits dürften die befreiungstheologischen Deutungen der NE inner- und außerhalb der römisch-katholischen Kirche eher eine Re-Interpretation der Gedanken JP II als eine authentische Verwirklichung seines Konzeptes sein.

M.E. kann das Verständnis der NE bei JP II auf diesem Hintergrund als Versuch einer „Brücke“ zwischen einer - aus der Sicht des römischen Lehramtes - radikaleren Befreiungstheologie (vgl. DBK 1984) und dem traditionellen römisch-katholischen Missionsverständnis aufgefasst werden. Dafür spricht auch eine der Voraussetzungen, die JP II für das Gelingen der NE nennt: eine ausgewogene Interpretation des Dokumentes von Puebla als Leitfaden der NE (DBK 1983: 121). Das bedeutet aus meiner Sicht, daß das Konzept der NE bei JP II durchaus einen Teil seiner Wurzeln in der Befreiungstheologie hat, allerdings mit gewichtigen Einschränkungen (die dann 1984 in der „Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der ‘Theologie der Befreiung’ [DBK 1984] klarer formuliert wurden.). In einem Brief an die brasilianischen Bischöfe sprach JP II 1986 jedoch positiv von der Befreiungstheologie als „a new stage, closely connected with the earlier ones, in the theological reflection that began with the apostolic tradition.“ (zit. bei Bosch 1993: 447). In eben diesem Sinne kann nach meinem Dafürhalten auch die NE bei JP II verstanden werden: als Teil dieser neuen Stufe in dem „serious attempt to make sense to the postmodern age.“ (Bosch 1993: 447). Daß die Befreiung des Menschen und der Ruf zum Wort Christi und der Kirche einander nicht ausschließen hat JP II in seiner Antrittsenzyklika *Redemptor Hominis* (RH) „mit ihrer Formel vom Menschen als dem Weg der Kirche“ deutlich gemacht (Ruh 1993: 487).

Dieses Verständnis der NE steht im Hintergrund der Ansprache des Papstes vor dem 6. Symposium des CCEE 1985.

D. Heiligkeit und Präsenz. Eine neue, kreative und katholische Synthese Ansprache vor dem 6. Symposium des CCEE 1985

1. Von der frühmittelalterlichen Inkarnation zu einer „neuen kreativen Synthese“

Auf dem Hintergrund seiner Ausführungen in Haiti charakterisiert JP II auch die NEE als eine „Evangelisierung in völlig neuen Begriffen“ (JP 1991: 237. Der Grund dafür liege in der Veränderung des Kontextes in Europa: „Das Europa zu dem wir entsandt sind, hat ... viele kulturelle, politische, soziale und wirtschaftliche Wandlungen durchgemacht ...“. Diese Veränderungen böten „die radikalste Herausforderung, die die

Geschichte bisher gekannt hat“ und zugleich „neue kreative Möglichkeiten der Verkündigung und Inkarnation des Evangeliums.“ Die NEE ergibt sich also aus den neuen Herausforderungen und Chancen der neuen Situation. Dabei geht es nach Meinung des Papstes nicht um eine Anpassung - oder gar Veränderung - des Evangeliums, sondern um die grundlegende Frage „wie heute die ewige Botschaft des Evangeliums ... verkündet und dem modern denkenden Menschen die unerforschlichen Reichtümer des Geheimnisses Christi enthüllt werden können.“ (: 237).

Wie 1983 in Lateinamerika, so betont JP II auch im europäischen Kontext die Kontinuität der NE zur Erstevangelisierung: „Dieses neue Evangelisierungswerk, das wir in Angriff nehmen, steht in organischer und dynamischer Kontinuität ... mit der ersten Evangelisierung.“ (: 237). Die Kette der Erstevangelisierung in Europa reiche von Paulus und Petrus bis zu Benedikt, Kyrill und Method, die „Keime gelegt und Formen und Stile der Inkarnation des Evangeliums im kulturellen und sozialen Gewebe und in der Seele der europäischen Völker ... ins Leben gerufen haben“ (: 238). Ihr Einsatz habe zu einer „dauerhaften Synthese christlichen Lebens“ geführt. Diese Synthese stelle die Wurzeln Europas dar, die sich „auf denselben Glauben stützen, auf dieselbe ungeteilte Kirche beziehen und einer Kultur und einem christlichen Humanismus ... Nahrung gegeben haben“. In der christlichen Vergangenheit Europas liegen nach JP II die „tiefen Quellen“ zur Inspiration der Gegenwart. In diesem Zusammenhang nennt er die sogenannten „Taufdaten einiger Nationen“ (Polen: 966, Ungarn: 972, Rußland: 988), die ihre „Geburt“ darstellten. Aus der Erinnerung an diese „Geburt“ und der Kontinuität zur Erstevangelisierung und Christianisierung erwüchse die Aufgabe der NEE - entsprechend der neuen Situation Europas - „eine neue kreative Synthese zwischen Evangelium und Leben herzustellen.“ (: 238).

Die oben gemachte Feststellung, daß die NEE als eine „Rückkehr in die Zukunft“ bezeichnet werden kann, bestätigt sich m.E. hier ganz deutlich: aus der frühmittelalterlichen „Inkarnation“ des Glaubens heraus will die Kirche unter den Bedingungen des modernen Europa eine neue Inkulturation erreichen: „eine neue kreative Synthese“.

2. Symptome, Hintergründe und Chancen: eine europäische Momentaufnahme

Was nun sind die Bedingungen des modernen Europa? Die Beantwortung dieser Frage bildet den zweiten Schwerpunkt in dieser Ansprache JP II: „Während wir ... das ... geistige Erbe der Vergangenheit sammeln, müssen wir uns mit zuversichtlichem Herzen der Gegenwart öffnen ...“ (: 239). Es geht für JP II darum „das heutige Europa in seiner ganzen lebendigen und artikulierten Wirklichkeit zu begreifen.“ Ausgangspunkt seiner Analyse ist der Begriff der „Säkularisierung“, der allerdings „so vieldeutig, ungenau und dehnbar ist“, daß „eine semantische und inhaltliche Klärung dieses Phänomens vorzunehmen“ sei (: 239). Hier greift der Papst die übereinstimmende Meinung des

Symposiums auf, daß es - statt um Schlagworte - um eine möglichst objektive „Beschreibung der religiösen Lage in Europa“ gehe (Daneels 1991 : 201). Ziel dieser Beschreibung ist für JP II, den „Moment“, den Europa gerade durchmacht, zu erfassen. Dabei möchte er sich nicht „in die engen und pessimistischen Schablonen einer ‘Kultur der Krise’ pressen lassen, obwohl wir uns sehr wohl der Fragen, der Schwierigkeiten, der Probleme sowie der Widersprüche, Verletzungen und Verworrenheiten bewußt sind, die das Europa unserer Tage kennzeichnen.“ (JP II 1991: 239).

a) Symptome

Zunächst stellt der Papst eine Reihe von Symptomen der gegenwärtigen kulturellen Situation des Kontinentes fest. Am Anfang steht die Beobachtung von „Mangel an Einheit“ in Europa. Das gelte vor allem für den - damals noch politisch bestehenden - Bruch zwischen Ost und West, aber auch die Verständigung zwischen den Christen. (: 240). Danach bezeichnet er den „Überfluß an Konsumgütern“, den allgemeinen „Zugang zur Kultur, zum Gesundheitswesen, zu den verschiedensten sozialen Diensten, die vom ‘Wohlfahrtsstaat’ sichergestellt werden“ als wichtige Aspekte des europäischen Gesellschaftsmodells: eine moderne „Massen- und Konsumgesellschaft unter dem Einfluß der Massenmedien.“ (: 240). Ein weiteres Merkmal Europas sei der „Gegensatz“ des „entwickelten“ Nordens „zu dem die Entwicklungsländer umfassenden Süden.“ Daraus ergäben sich „Probleme der Gerechtigkeit und des Friedens.“ (: 241). Die Situation der Familie sei ein grundlegender Aspekt der Gegenwartsanalyse, weil die „kulturellen, sozialen, religiösen und ethischen Krisen und Veränderungen der europäischen Gesellschaft am Modell der Familie auf erschütternde Weise offenkundig“ würden. (: 241). Hier sieht der Papst einen Gegensatz „zwischen dem vom Evangelium vorgezeichneten Modell der Familie ... und dem in der heutigen Gesellschaft verbreiteten.“ Letzteres enthielte „innere Widersprüche“ und einen „Rückschritt ohnegleichen“, bei dem es „nur um die Suche nach der eigenen egoistischen ‘Selbstverwirklichung’ geht“ und die „Ehe ihrer ... Bedeutung und ihres Wertes beraubt“ wird (: 241). Besonders deutlich würde diese Krise im „Triumph ... des Egoismus über den heiligsten Wert, nämlich den des menschlichen Lebens“, wie ihn die „Einführung des Gesetzes zur Freigabe der Abtreibung“ darstelle. In dieser „rückschrittlichen Erscheinung [ist] der tatsächlich Unterlegene der Mensch, die Frau. ... Über diese ‘Niederlage’ wird Europa nachdenken müssen.“ (: 242). Auch der Rückgang der Geburtenzahlen in Europa kann nach JP II als „ernstes Symptom eines Verlustes des Lebenswillens“ und „Zeichen einer tiefen geistlichen Entfremdung“ gedeutet werden (: 242).

b) Hintergründe und Chancen zur Präsenz

Nach diesem Überblick über die Symptome der europäischen Kultur, sieht sich der Papst veranlasst, tiefer „über das anthropologische und kulturelle Modell nachzudenken, das das heutige Europa kennzeichnet.“ (: 242). Im Zentrum dieses Modells sieht JP II - in Anspielung auf Agustinus' *Civitate Dei* (vgl Bosch 1993: 220f) - den Menschen, der „so sehr mit den Aufgaben des Aufbaus der 'irdischen Stadt' beschäftigt ist, daß er die 'Stadt Gottes' aus dem Blick verloren hat.“ Doch der proklamierte und praktisch gelebte „Tod Gottes“ habe schließlich zum „'Tod des Menschen' als Person und transzendenter Wert“ geführt (: 242): „im Westen ist die Person dem Wohlstand geopfert worden; im Osten ist sie dem Regime zum Opfer gefallen.“ Vor diesem Hintergrund sieht der Papst - vor allem im Westen - das Bild des Menschen eingordnet in

„eine komplexe, pluralistische Gesellschaft, in der der einzelne allein von seinem autonomen Rechtsanspruch her die Ziel, Werte und Sinnbezüge seines Lebens und Tuns erhalten will, plötzlich aber im Dunkeln herumzutasten beginnt und nach metaphysischen Gewissheiten ... sucht. Dieser Mensch, der so gerne erwachsen, reif und frei sein möchte, ist auch ein Mensch, der vor der Freiheit flieht, um sich dem Konformismus zu überlassen, ein Mensch, der einsam ist, von vielfältigem seelischem Unbehagen bedroht, den Tod beiseite schieben will und in erschreckendem Maße die Hoffnung verliert.“ (: 243)

Gerade dieser Blick hinter die europäischen Kulissen ist für JP II ein Blick in eine offene Tür für die NEE. Die „soziologische und kulturelle Forschung“ habe gezeigt, daß es in Europa „ein unvermutetes, bisweilen unterdrücktes und schmerzliches Fragen nach religiösen Werten und nach dem Sinn des Lebens“ gibt (: 243). Die theologische, ethische und soziale Orientierungslosigkeit habe „eine tiefe Leere geschaffen“. Diese Leere sei „ein positiver Aspekt, der eindringlich an uns appelliert“, da sie einen Anknüpfungspunkt für „glaubwürdige Verkündiger neuer Wertangebote“ darstelle.

Die NEE ereigne sich darum „nicht von oben und von außen“ (: 243), sondern von innen heraus in der modernen Gesellschaft, indem die Kirche „sich zum Nächsten des heutigen Menschen macht. Daher erscheint aktive Präsenz und intensive Teilhabe am Leben des Menschen unerläßlich.“ (: 244). Aus diesen Worten klingen m.E. manche Töne der befreiungstheologischen Tradition Lateinamerikas heraus, die - wie wir sahen - bei der Prägung des NE-Begriffes im Hintergrund standen.

Nach dieser „Momentaufnahme“ der europäischen Kultur aus dem Blickwinkel JP II, muß sich die Frage stellen, wie die Kirche die Chance des gegenwärtigen *kairos* nutzen kann. Eine Antwort darauf versucht der Papst im dritten Schwerpunkt der vorliegenden Ansprache zu geben.

3. Heiligkeit und Einheit: Träger und Voraussetzungen für eine NEE

a) *Neue Heilige braucht das Land*

Zunächst sind nach Ansicht des Papstes für „ein neues Zeitalter der Evangelisierung ... besonders vorbereitete Glaubensverkündiger erforderlich.“ Diese „Herolde des Evangeliums“ müssten in doppelter Weise qualifiziert sein. Die sollten auf der einen Seite „das Herz des heutigen Menschen gründlich kennen“ und auf der anderen Seite „beschauliche Freunde Gottes sein“ (: 244). Der evangelikale Missionstheologe John Stott hat diese Eigenschaft als die Fähigkeit des „double listening“ bezeichnet (Stott 1992: 24-29). JPII schlußfolgert:

„Dazu bedarf es neuer Heiliger. Die großen Evangelisatoren Europas waren die Heiligen. Wir müssen den Herrn der Kirche bitten, daß er den Geist der Heiligkeit in der Kirche vermehre und uns neue Heilige sende, um die Welt von heute zu evangelisieren.“ (: 244).

Mit diesen Gedanken steht der Papst nicht alleine. So hat der römisch-katholische Ordinarius für Philosophie in München, R. Spaemann, 1991 auf dem Symposium für „Christentum und Kultur in Europa“ formuliert:

„Wenn es ... in Gottes Plan liegen sollte, die Kirche in Europa noch einmal zur kulturell prägenden Kraft werden zu lassen, dann nur, wenn sie als die Heimat derer sichtbar wird, die der Banalität überdrüssig sind, also als das wirklich andere, als wirkliche Alternative zur Zivilisation der Banalität, und das heißt: als Kirche der Heiligen. ... Den großen christlichen Aufbrüchen gingen stets Perioden des Rückzugs, der Distanznahme und der Rückbesinnung voraus. ... Als Ausgangsposition für christliche Mission ist ... die zeitweise Verbannung ins sogenannte Ghetto offensichtlich günstiger als die Anpassung an den Zeitgeist, durch die das Salz allmählich schal wird.“ (DBK 1993: 42).

Die Frage erhebt sich: wer sind diese Heiligen? Die Antwort auf diese Frage gibt der Papst in hierarchischer Reihenfolge.

b) Die Amtskirche und die Laien gemeinsam als evangelisierende communio sanctorum

Trotz der communio-Ekklesiologie des II. Vatikanums verbindet JP II die NEE stark mit der Hierarchie: „Die ersten Evangelisatoren [sind] die Bischöfe.“ Diese Verantwortung der Bischöfe für die Evangelisation habe sich vor allem im II. Vatikanum als Vollversammlung der Bischöfe verwirklicht, das „das Fundament und den Beginn eines gigantischen Evangelisierungswerkes der modernen Welt dar[stellt].“ (: 244). Auch die Bischofssynoden von 1974 (vgl. *Evangelii Nuntiandi*) und von 1987 (vgl. *Christifideles Laici*) würden die evangelisatorische Wirksamkeit der Bischöfe zum Ausdruck bringen. Die Symposien des CCEE beschäftigten sich ebenfalls „in diesen Jahren und besonders intensiv in diesen Tagen“ mit der Evangelisierung in heutigen Europa. Seine Analysen und Schlußfolgerungen sollten zu einem „Denk- und Arbeitsinstrument‘ der europäischen Episkopate ... werden.“ (: 245).

Nach den Bischöfen nennt JPII „die Sendung der Priester und Ordensmänner und Ordensfrauen.“ Hier beschäftigt den Papst vor allem die „anhaltende Krise der Berufe und das schmerzliche Phänomen des Abfalls“. Die NEE begänne in diesem

Zusammenhang zunächst mit dem Gebet um Arbeiter in die Ernte: „Eine Kirche die evangelisiert ist eine Kirche, die dafür betet, Glaubensverkünder zu erhalten.“ (: 245). Noch ein weiterer Aspekt der NEE wird hier im Zusammenhang mit den Orden, die ja traditionell die Träger der (Außen-)Mission waren, angeschnitten: NEE bedeute auch die Belebung der (Außen-) Mission: „Unter diese Sicht der Evangelisierung verdient das ganze Missionsproblem gestellt zu werden. Bis vor kurzem stellte die reiche Blüte der Missionsberufe eine wichtige Dimension der Evangelisierung gerade auch Europas dar.“ (: 245). Der Papst unterscheidet hier zwischen NEE und der sogenannten äußeren Mission. Durch die NEE erhofft er sich auch eine Belebung der Mission in geographisch ferner liegenden Gebieten.

Schließlich wendet sich JPII den Laien zu und verweist auf die Bischofssynode von 1987. „Ohne das Wirken und das Zeugnis der Laien könnte das Evangelium niemals das gesamte menschliche Leben durchdringen und in das ganze Leben der Gesellschaft hineingetragen werden.“ Seine Hoffnung geht dahin, „daß - wie in der allerersten Zeit der Glaubensverkündigung - auch das neue Zeitalter der Evangelisierung auf wahrhaft missionarische Laien zählen kann.“ (: 246).

Nachdem deutlich wurde, daß Hierarchie und Laien in der NEE als *communio sanctorum* zusammenarbeiten müssen, nennt der Papst noch zwei Voraussetzungen für eine NEE: (1) theologische Einigkeit und (2) das Wirken des Heiligen Geistes in Verbindung mit der RKK.

c) Theologische Einheit, der Heilige Geist und die Mutterkirche

(1) Der Inhalt der NEE wird nach Ansicht JP II bestimmt von der Reinheit von „Lehre und Moral“ in der „heiklen und schweren Aufgabe, heute eine neue Synthese zwischen Evangelium und Leben, zwischen evangelischer Botschaft und moderner Kultur zuwege zu bringen.“ (: 246). In dogmatischer und ethischer Uneinigkeit und Auseinandersetzungen sieht er „ein sehr großes Hindernis für die Evangelisierung“. Eine Ursache für die Auseinandersetzungen scheint dem Papst in einem „stolzen menschlichen Geist“ zu liegen, „der von den Forderungen des Evangeliums ebensowenig wissen will, wie von der Notwendigkeit der ‘Gnade’ Gottes, um sie anzunehmen und zu leben“ (: 246). Er sieht die grundlegende Herausforderung im Aufruf des Apostels Paulus: „‘Gleicht euch nicht dieser Welt an!’ (Röm 12,2)“. Denn „nur eine solche Identifizierung mit dem unverkürzten Evangelium [kann] die wahre Kraft der Evangelisierung darstellen.“ (: 247). Schon 1979 hatte der Papst vor einer Verwässerung des Evangeliums durch eine falsch verstandene Inkulturation gewarnt:

„When that power [of the Gospel, Anm. FW] enters into a culture ... it rectifies many of its elements. There would be no catechesis if it would be the Gospel that had to change when it came into contact with the cultures. To forget this would simply amount to what Saint Paul very forcefully calls ‘emptying the cross of Christ of its power’.“ (CT 53; bei Shorter 1995: 224).

Es wird deutlich: für JP II ist die inhaltlich-theologische Einigkeit eine wichtige Voraussetzung für die NEE. Für ihn liegt ihr zentraler Inhalt sowohl in den „Forderungen des Evangeliums“ als auch in der ‘Gnade’ Gottes, um sie anzunehmen und zu leben“. Beides gelte es auch gegen die Strömung der modernen Kultur festzuhalten (: 246).

(2) Ein apostolisches „Gründungsmodell“ für die NEE sieht der Papst in der Versammlung der Apostel im Abendmahlsaal, wo sie auf „das Geschenk des Heiligen Geistes“ warten. „Erst mit der Ausgießung des Heiligen Geistes beginnt das Werk der Evangelisierung. ... Es gilt also, mit der Evangelisierung zu beginnen, indem wir um den Geist bitten und suchen, wo er weht. Manche Zeichen solchen Wehens des Geistes sind zweifellos im heutigen Europa gegeben.“ Auf dieser Suche nach den Zeichen des Geistes und des Lebens „wird man bisweilen verkümmerte Schemata aufgeben müssen, um dorthin zu gehen, wo das Leben beginnt“ (: 247). Andererseits - betont der Papst - fänden sich diese Lebensquellen nicht losgelöst von der Kirche, sondern im

„allgemein dort, wo Christus und die Liebe zu Christus mit dem kirchlichen Leben und Bewußtsein verbunden ist; dort, wo die Kirche wie Maria als Mutter verehrt und angenommen wird. Die Verkündigung Christi, die von der Mutterkirche getrennt ist oder, schlimmer, zu ihr im Gegensatz steht, könnte nicht die Verkündigung des menschengewordenen Wortes sein, das ... ständig von der Kirche im Herzen der Gläubigen zum Leben erweckt wird.“ (: 247).

Hier stellt sich die Frage, wen der Papst mit „kirchliche[m] Leben“ und „Mutterkirche“ meint. M.E. kann beides sich in vorliegendem Kontext nur auf die RKK beziehen. Das Wirken des Geistes wird demnach hier von JP II fast exklusiv an römische Kirche als Mutterkirche gebunden. Wenn das richtig ist, dann stellt diese Aussage einen gewissen Tiefpunkt in der Entwicklung der ökumenischen Thematik im Rahmen der NEE seit 1979 dar.

Die vorliegende Rede stellt m.E. die bis hierher eingehendste Behandlung der NEE durch den Papst im Rahmen der CCEE-Symposien dar. Im Anschluß an seine Ausführungen zur Beziehung zwischen Europa und der Kirche 1982 betont der Papst hier zunächst die Kontinuität der NEE mit der Erstevangelisierung und Christianisierung. Die erste Christianisierung sei die „Geburt“ Europas und seiner Nationen gewesen. Darum sei die Seele Europas, sein wahres Selbst, christlich. Diese erste Inkarnation ist für JP II die historische und theologische Grundlage für die neue Inkulturation der NEE. Erst dann wendet er sich dem modernen Europa in einer kulturellen „Momentaufnahme“ mit verschiedener „Tiefenschärfe“ zu. Schließlich geht er auf die Träger und Voraussetzungen der NEE ein. Die Rede bewegt sich in meinen Augen zwischen den Polen *Vergangenheit* und *Zukunft*, *Kultur* als *Abfall* von und *offene Tür* zu Gott, *Heiligkeit* und teilhabende *Präsenz*. Integrationspunkt der Spannungen ist die RKK als „Mutterkirche“, die *Vergangenheit* und *Zukunft*, *Kultur*, *Heiligkeit* und *Präsenz* in sich vereint und im weiten Boden überspannt.

E. Das 'nahtlose Gewand' Christi. Verfall und Erneuerung Brief an die Präsidenten der europäischen Bischofskonferenzen 1986

1. Eine kleine europäische Verfallsgeschichte in drei Stufen

Das 1985 auf dem CCEE-Symposium „begonnene Gespräch“ möchte JP II mit diesem Brief an die Präsidenten der europäischen Bischofskonferenzen fortführen (JP II 1991: 282). Er beginnt seine Ausführungen mit einem Abriss der Geschichte des Verfalls der europäischen Kultur. Der „Goldgrund“ vor dem das Gemälde des Verfalls entsteht, ist Europas angebliche ursprüngliche Einheit als „nahtlose[s] Gewand' Christi“ (: 283) und seine „besondere Bedeutung für die Geschichte der Kirche“ als das „strahlende Licht einer Zivilisation ..., dessen sich so viele andere Völker der Erde bedient haben“. Durch das „christliche 'Saatgut'“ seien „in der Vergangenheit solch herrliche Blüten und Früchte“ entstanden (: 284). Der Verfall dieser angeblich nahtlosen religiösen und kulturellen Einheit wird in drei Stufen dargestellt. Die erste Stufe nach unten sei die „schmerzliche Spaltung zwischen Orient und Okkzident, an die die Kirche heute noch leidet“ (: 282). Hier spielt der Papst an auf den 1054 n.Chr. vollzogenen Bruch zwischen der byzantinischen Ostkirche und der lateinischen Kirche des Westens durch Bannfluch und Exkommunikation (vgl. Heussi 1981: 186). Die gegenseitige Exkommunikation ist zwar am vorletzten Tag des II. Vatikanums durch Johannes XXXIII. und Patriarch Athenagoras aufgehoben worden (Lenzenweger 1995: 473), in ihren Auswirkungen ist sie jedoch offensichtlich nicht überwunden. Die zweite Stufe nach unten stellt für JP II der „tiefe[...] Riß am 'nahtlosen Gewand' Christi“ durch die „sogenannte[...] protestantische[...] Reformation“ dar (JP II 1991: 283). Die dritte Stufe des Verfalls sieht der Papst im „Atheismus“, der „während der letzten Jahrhunderte von verschiedenen Seiten und auf unterschiedlichen Ebenen“ versucht habe, „der Seele der Europäer die christlichen Überzeugungen ... zu entreißen.“ (: 284). Das Ergebnis dieser Entwicklungen fasst JP II mit den Worten zusammen: „Die tiefen und vielschichtigen kulturellen, politischen und ethisch-geistigen Veränderungen ... [haben] schließlich der Struktur der europäischen Gesellschaft eine neue Gestalt gegeben.“ (: 285).

2. Erneuerung des 'nahtlosen Gewandes' Christi

Die skizzierte Verfallsgeschichte und die „neue Gestalt“ der europäischen Gesellschaft erfordern „eine *neuartige Evangelisierung* (kursiv im Original)..., die es versteht, dem heutigen Menschen die bleibende Heilsbotschaft in überzeugenden Formen neu vorzulegen.“ (: 285). Diese neue Evangelisierung könne nur durch einen „gemeinsamen Aktionsplan“ der rk Ortskirchen durchgeführt werden (: 284). Gemäß der geschichtlichen Analyse verstehe ich JP II dahingehend, daß die NEE in der Überwindung der oben genannten Verfallsstufen der ursprünglichen Einheit besteht. Demnach müßte zunächst die grundlegende Gottvergessenheit und der Atheismus als Spaltung Europas von Gott überwunden werden. Das steht m.E. dahinter, wenn JP II

davon spricht „dem heutigen Menschen die bleibende Heilsbotschaft in überzeugenden Formen neu vorzulegen. Dem heutigen Europa muß wieder eine Seele eingehaucht werden; sein Gewissen muß neu geformt werden.“ (: 285). Ein weiteres Ziel wäre dann die Überwindung der konfessionellen Spaltungen. JP II nennt dieses Ziel:

„Jeder einzelne muß sich mit ganzer Kraft für die Sache des Ökumenismus einsetzen, damit es auf dem Weg zur Einheit unter der Mithilfe von allen nicht nur keinen Stillstand gibt, sondern jene Beschleunigung, wie sie die brennendsten Herzen, vom Heiligen Geist bewegt, so sehr ersehnen. Europa ist das ursprüngliche ‘Vaterland’ dieser religiösen Spaltungen; so kommt also auch Europa in besonderem Maße die Aufgabe zu, die geeignetsten Wege zu suchen, um sie so bald wie möglich zu überwinden.“ (: 283).

Als besonderes Instrument zur Überwindung der Zerissenheit Europas im Rahmen der NEE wird von JP II der CCEE gewürdigt. Die Hauptfunktion, die dem CCEE in der NEE zukommt, sei es, „die Kräfte der Oberhirten der einzelnen Länder ... zu gemeinsamem Einsatz“ zu verbinden (: 285). Darüberhinaus sei „das kollegiale Bewußtsein zu pflegen“ und „eine tiefere Einsicht und Zusammenarbeit zu verwirklichen“ (: 284). Der CCEE solle sich „als ein Ort brüderlicher Begegnung erweisen ..., wo in Austausch und Zusammenarbeit Leitlinien und Vorschläge heranreifen können, die geeignet sind ... die Richtung zu zeigen für die pastoralen Entscheidungen, die die Welt heute erwartet.“ (: 285).

Die NEE tritt uns hier m.E. vor allem als Neu-Verwirklichung angeblich ursprünglicher kultureller und religiöser Einheit entgegen. Der bildliche Gedanke vom „nahtlosen Gewand“ Christi scheint mir als Hintergrund dafür zentral. Auch wenn die Vorstellung ursprünglicher Einheit in Europa eher „katholische[r] Erinnerung“ (Ladrière bei Legrand 1991: 26, Anm. 16) als objektiver historischer Wahrnehmung zu entspringen scheint, so ist das Anliegen der Einheit des Leibes Christi neutestamentlich verankert und erstrebenswert (Joh 17). Fraglicher ist das Verständnis von Einheit, das mir zugrunde zu liegen scheint. Hervé Legrand sieht in diesem Schreiben des Papstes „einen der wichtigsten Texte für ein Verständnis dessen, was JP II unter der ‘neuartigen Evangelisierung’ versteht, die er in Europa ins Werk gesetzt sehen möchte.“ und meint, daß „nichts in diesem Text ... jenes Klima der Reconquista [belegt], die man dem jetzigen Papst ... vorwirft, aus der man ein abschätziges Urteil über ... die anderen Kirchen ableiten zu können meint.“ (Legrand 1991: 26). Ich kann Legrand - auf dem Hintergrund der oben behandelten Ansprache von 1985 und auch des vorliegenden Schreibens - hier nicht ganz zustimmen. Denn gerade die implizite Identifikation des „nahtlosen Gewandes“ mit der römisch-katholischen Kirche und die Darstellung z.B. der „sogenannten ... Reformation“ als Teil einer Verfallsgeschichte bestätigen ein auf Rom zentriertes Konzept der Einheit. Ich muß dem Soziologen P. Ladrière grundsätzlich zustimmen, der behauptet hat, daß „die Einheit der Kulturen und Nationen ... auf die Romhörigkeit reduziert wird, weil Rom die Katholizität besitzt“ (zit. bei Legrand 1991: 26). Wenn Atheismus und Reformation - wenn auch natürlich nicht auf der gleichen Stufe - als Teile der Verfallsgeschichte betrachtet werden, dann liegt der Schluß nahe,

daß der Maßstab zur Bewertung von Verfall und Substanz allein die römisch-katholische Kirche ist (vgl auch Collet 1996).

F. Erneuerung und Sendung der 'Laien' in 'reifen Gemeinden' **Christifideles Laici, 1988**

Christifideles Laici (CL) ist die Frucht der Bischofssynode von 1987 (CL 1). In seiner Ansprache auf dem 1985er CCEE-Symposium hatte JP II die besondere Rolle der Bischöfe in der NEE hervorgehoben. U.a. hatte er gesagt:

„Die kommende Bischofssynode soll unter einem ... wesentlichen Aspekt eine Wiederaufnahme des Themas der Evangelisierung der modernen Welt sein. Sie wird eine neue Gnade sein und Früchte der Evangelisierung hervorbringen, in dem sie darauf ausgerichtet sein wird, die ursprüngliche Inspiration des Zweiten Vatikanischen Konzils wiederzuentdecken.“ (: 244).

CL ist nun - als nachsynodales Schreiben JP II - von dieser Synode her zu verstehen. A. Dulles urteilt bezüglich CL: „[Here] he summarized many of his ideas regarding the new evangelization.“ (Dulles 1992: 56). Vor allem im dritten Kapitel in Artikel 34 unter der Überschrift „Die Mitverantwortung der Laien für die Kirche in ihrer Sendung“ wird die NE thematisiert.

1. Drei Kontexte

Bevor JP II auf die Laien in der NEE eingeht, beschreibt er drei verschiedene Kontexte der Mission der Kirche. Gerade für die ersten beiden - denen allein die NE gilt - hält er das Engagement der sog. Laien für entscheidend.

Zunächst nennt er „vor allem ... die Länder und Nationen der sogenannten Ersten Welt“. Es sind „Länder und Nationen, in denen früher Religion und christliches Leben blühten und lebendige, glaubende Gemeinschaften zu schaffen vermochten ...“. Diese Gebiete „machen nun harte Proben durch und werden zuweilen durch die fortschreitende Verbreitung des Indifferentismus, Säkularismus und Atheismus entscheidend geprägt.“ Der Wohlstand und der Konsumismus inspirierten und veranlassten die Menschen dazu, „so zu leben, 'als wenn es Gott nicht gäbe'“. Dabei bildeten die „religiöse Indifferenz und die fast inexistenten religiöse Praxis“ und „der ausdrückliche Atheismus“ eine gleich große Problematik. Beides habe zur Folge, daß der christliche Glaube „mehr und mehr aus den bedeutsamsten Momenten des Lebens wie Geburt, Leid und Tod ausgeschlossen“ werde. Durch diese Distanz von Gott „ergeben sich gewaltige Rätsel und Fragestellungen, die unbeantwortet bleiben und den modernen Menschen vor trostlose Enttäuschungen stellen oder in die Versuchung führen, das menschliche Leben, das sie aufgibt, zu zerstören.“ (CL 34).

Von diesem Kontext unterscheidet JP II Gebiete, in denen bis heute „die traditionelle Volksfrömmigkeit und - religiosität lebendig“ geblieben sei. Doch auch dort

drohe „dieses moralische und geistliche Erbe ... in der Konfrontation mit komplexen Prozessen der Säkularisierung und der Verbreitung der Sekten verlorenzugehen.“ (CL 34). In diesen Kontexten bedeute die NE vor allem „die Vertiefung eines reinen und festen Glaubens ..., der diese Traditionen zu einer Kraft wahrer Befreiung zu machen vermag.“

Beide genannten Kontexte der NE unterscheiden sich nach JP II wiederum von den Gebieten, in denen „Millionen von Männern und Frauen [leben], die Christus, den Erlöser des Menschen, noch nicht kennen.“ (CL 35). Die „ausgesprochen missionarische Aufgabe“ in diesen Gebieten, die der Papst auf seinen apostolischen Reisen z.T. hat persönlich kennenlernen können (vgl. Neuner 1992: 231), wird von der NE unterschieden. Hier findet sich m.E. die gleiche Differenzierung, die zwei Jahre später in *Redemptoris Missio* ausführlich thematisiert wird.

2. Die Laien: Empfänger und Träger der Erneuerung

In Artikel 34 von CL geht es jedoch nicht vorrangig um den Kontext der NE, sondern um die Laien als ihre Träger. 1985 auf dem CCEE Symposium war der Papst nur kurz auf die Rolle der Laien eingegangen und hatte gesagt, daß „ohne das Wirken und das Zeugnis der Laien ... das Evangelium niemals das gesamte menschliche Leben durchdringen und in das ganze Leben der Gesellschaft hineingetragen werden [könnte].“ Seine Hoffnung ging dahin, „daß - wie in der allerersten Zeit der Glaubensverkündigung - auch das neue Zeitalter der Evangelisierung auf wahrhaft missionarische Laien zählen kann.“ (JP II 1991: 246). Im übrigen verwies er damals auf die - in CL weitergedachte - Synode von 1987. Wie nun wird die Rolle der Laien in der NEE hier gesehen?

Am Anfang steht die Begründung für ihre Teilnahme an der NEE. Weil die Laien teilhaben am „prophetischen Amt Christi“ sind sie „ganz in diese Aufgabe [der NE, Anm. FW] einbezogen.“ So wie die Sendung der Kirche als ganzes in ihrer Teilnahme „am dreifachen Amt Jesu Christi als Prophet, Priester und Hirte“ zum Ausdruck kommt, „um das mit Jesus Christus im Heiligen Geist endgültig angeberochene endzeitliche Heil Gottes in der Geschichte zu vergegenwärtigen“ (Kasper 1995: 1470), so liege auch die Teilnahme der Laien hierin begründet.

Die Hauptaufgabe der Laien in der NEE sei es, „Zeugnis zu geben vom christlichen Glauben als einzige und wahre Antwort ... auf die Probleme und Hoffnungen, die das Leben heute für jeden Menschen und für jede Gesellschaft einschließt.“

Voraussetzung für dieses Zeugnis sei die Einheit von Glaube und Leben im Alltag der Laien selbst. Das werde erst möglich, „wenn es den Laien gelingt, den Gegensatz zwischen dem Evangelium und dem eigenen Leben zu überwinden und in ihrem täglichen Tun, in Familie, Arbeit und Gesellschaft eine Lebenseinheit zu erreichen, die im Evangelium ihre Inspiration und die Kraft zur vollen Verwirklichung findet.“ Der Papst

weiß, daß diese Voraussetzung oft nicht gegeben ist. Einer der Gründe dafür, sei die Angst, des modernen Menschen, sich selbst zu verlieren. Er empfinde die Hingabe an Christus als eine Bedrohung. Darum ruft JP II den Laien als den Missionaren, die zugleich moderne Menschen sind, zu:

„Habt keine Angst! Öffnet, ja öffnet Christus weit die Türen! ... Habt keine Angst. Christus weiß, 'was im Menschen ist'. ... Der Mensch weiß heute oft nicht, was er in sich trägt Darum fühlt er sich oft unsicher über den Sinn des Lebens Er wird von Zweifeln erfüllt, die zur Verzweiflung werden. Laßt darum Christus ... , laßt ihn zu den Menschen sprechen. Er allein hat Worte des Lebens, ja, des ewigen Lebens.' Christus weit die Türen zu öffnen, ihn im Raum der eigenen Menschlichkeit aufzunehmen, ist für den Menschen keine Bedrohung, sondern der einzige Weg, der zur Erkenntnis des Menschen in seiner Wahrheit und zur Anerkennung seiner Werte führt.“ (CL 34)

Wenn die Laien selbst ihr Leben so für Christus öffneten, dann entstünde „eine lebensmäßige Synthese zwischen dem Evangelium und den täglichen Pflichten des Lebens“, die „zum leuchtendsten und überzeugendsten Zeugnis“ dafür werde, „daß nicht die Angst, sondern die Suche nach Christus und der Anschluß an ihn entscheidend sind für das Leben und Wachsen des Menschen.“ (CL 34). Dieses Zeugnis sei nicht isoliert zu erbringen, sondern eingebunden in die Gemeinschaft „von reifen Gemeinden“ (: 54). Die o.g. Synthese von Glauben und Leben solle eingebunden sein in die „aktive und verantwortliche Teilnahme am Leben der Gemeinde.“ (CL 34).

Inhaltlich zentral für dieses Lebenszeugnis der Laien sei die schlichte Verkündigung:

„Gott liebt den Menschen! Diese einfache und erschütternde Verkündigung sei die Kirche dem Menschen schuldig. Das Wort und das Leben eines jeden Christen kann und muß diese Botschaft zum Klingen bringen: Gott liebt dich, Christus ist für dich gekommen, Christus ist für dich 'der Weg, die Wahrheit und das Leben' (Joh. 14,6)!“ (CL 34).

Ein besonderer Bereich für das missionarische Engagement der Laien, sind nach JP II die Kommunikationsmittel (vgl. Dulles 1992: 56). Die „Welt der Medien [wird] zu einem neuen Grenzgebiet der Sendung der Kirche.“ „Die berufliche Verantwortung der Laien auf diesem Gebiet, ..., muß in ihrer ganzen Bedeutung erkannt ... und unterstützt werden“ (CL 44).

Ziel des Engagements der Laien, ja überhaupt der NEE sei „das Werden von reifen Gemeinden“. „In ihnen kann der Glaube seine volle ursprüngliche Bedeutung als persönliche Selbstübergabe an Christus und sein Evangelium, als sakramentale Begegnung und Gemeinschaft mit ihm, als in der Liebe und im Dienst verwirklichte Existenz zum Ausdruck bringen.“ (CL 34).

Zusammenfassend kann das Engagement der Laien in der NEE in folgenden drei Bereichen gesehen werden: (1) im Zeugnis eines Lebens in dem Glaube und Leben, Gemeinde- und Weltengagement zu einer Einheit geworden sind, (2) in der missionarischen Verkündigung: „Gott liebt dich“ „denen gegenüber, die noch nicht

glauben, oder die den Glauben, den sie in der Taufe empfangen haben, nicht mehr leben“ (CL 34) und (3) in der Katechese, in der „jeder Getaufte ... im christlichen Glauben und im christlichen Leben unterrichtet, erzogen und geführt“ werden soll.

G. Geboren werden und sterben in der Liebe Christi Ansprache vor dem 7. Symposium des CCEE, 1989

1. Technozentrischer Immanentismus und legalisiertes Unrecht

Der Papst hält das Thema des 7. Symposiums „Umgang des heutigen Menschen mit Geburt und Tod. Herausforderung für die Evangelisierung“ für einen Blickwinkel der NE „der im heutigen Europa von einzigartiger Aktualität ist“ (JP 1991: 384). Er begründet diese Aussage damit, daß die heutige „einseitige - technozentrische- Kultur ... den Menschen zu einer verengenden Sicht der Geburt und des Todes [bringt], die die transzendente Dimension der Person verdunkelt, wenn nicht gar ignoriert oder verneint.“ Dazu komme das Unrecht der Abtreiung, das in verschiedenen Ländern nun „möglich ist und vom Gesetz genehmigt wird.“ Der technozentrische Immanentismus und das legalisierte Unrecht der Abtreibung zusammen bildeten ein „schweres Problem für die pastorale Aktion der Kirche“ (: 385). Der Mensch „im Bereich der westlichen Kultur“ versuche so zu leben, „als ob er nicht geschaffen und erlöst worden sei (oder sogar, als ob Gott nicht existierte).“ „Das ist der menschliche Kontext, in dem sie [die Kirche, Anm. FW] die Verpflichtung, das Evangelium zu verkündigen, anzugehen hat.“ (: 386).

2. Die Liebe Christi als 'Maß' für Geburt und Sterben

Auf diesem Hintergrund „drängt sich ... die Notwendigkeit einer tiefgehenden Neuevangelisierung dieses unseres Europas auf.“ (: 385). Im Bezug auf die Thematik von Geburt und Tod seien ihr dabei „klare Zeichen eines Umdenkens hinsichtlich der Weise wie Geburt und Tod gelebt werden“ behilflich: „in immer breiteren Kreisen der öffentlichen Meinung ist Bestürzung über die wachsende Vertechnisierung ... festzustellen.“ (: 386). In der gegenwärtigen Orientierungslosigkeit im Bezug auf den Anfang und das Ende des Lebens hat

„die Kirche ... das einzig gültige Maß zu ihrer Verfügung, um diese entscheidenden Momente des menschlichen Lebens zu interpretieren und deren Evangelisierung ... in Angriff zu nehmen. Und dieses Maß ist Christus ... : in Christus, der geboren, gestorben und auferstanden ist, kann die Kirche den ... vollen Sinn des Geborenwerdens und des Sterbens jedes menschlichen Wesens erkennen.“ (: 386).

Damit ist der Inhalt der NEE bezüglich der Herausforderung von Geburt und Sterben umrissen: „Von Christus angeleitet, hat die Kirche die Aufgabe, den Menschen

von heute dahin zu bringen, die volle Wahrheit über sich selbst neu zu entdecken.“ Was bedeutet das nun konkreter?

In Bezug auf die Geburt müsse deutlich gemacht werden das, daß „nur die Logik der Liebe, die sich schenkt“ der göttlich geschenkten Würde des Menschen angemessen sei. Das bedeute, daß jede Geburt - so wie sie von Gott gedacht war - von göttlicher wie von menschlicher Seite in der Liebe verwurzelt sei. An der Entstehung jedes neuen Menschen sei Gott „durch die Erschaffung der Geistseele“ mitbeteiligt. „Nur die Liebe bewegt ihn dazu.“ Der menschliche Beitrag bestehe in einem „Akt der Schenkung von Person zu Person“, in einer „gegenseitigen Liebesschenkung“ (: 387). Diese Verwurzelung des neu entstehenden Menschen in der göttlichen und menschlichen Liebe, stehe in krassem Widerspruch zur Gentechnik, die „im Ansatz schlecht“, weil sie „innerhalb der Logik der Erzeugung eines Produkts und nicht der Zeugung einer Person“ angesiedelt sei. Die Aufgabe der Kirche sei es, dem Menschen seine *doppelt* hohe Würde deutlich zu machen, weil Gott ihn sowohl „ruft zur *Menschenwürde* geboren zu werden“, als auch „im eingeborenen Sohn zu jener eines *Gotteskindes* wiedergeboren zu werden.“ (: 388, kursiv FW).

In Bezug auf den Tod solle der „Tod Christi mit seiner Auferstehung im Mittelpunkt der missionarischen Verkündigung stehen.“ Dadurch sei der „Christ nunmehr in der Lage, seinen Tod in der Perspektive der Hoffnung zu deuten und zu leben.“ (: 388). Durch den Tod Christi, „kann der Tod von ihm angenommen werden in einer Haltung liebender ... Zustimmung zum Willen des Vaters und folglich als höchster Beweis des Gehorsams.“ So werde der Tod zum „Höhepunkt ... [der] menschlichen und christlichen Identität“ der Person (: 389).

Als Hilfe zur Vermittlung dieser Gedanken sieht JP II „die Unterweisungen des hl. Paulus über die Taufe und über das Geheimnis von Tod und Leben, das sich in ihr vollzieht. ... Es ist nötig, diese Lehre wieder zu erklären, sie vor allem den neuen Generationen verständlich zu machen, damit sie leben können“ (: 389). Praktische „Hilfe auf diesem Gebiet“ kämen von den „Bewegungen für das Leben“ ..., die sich ... in allen Teilen Europas vermehren.“ (: 389-390). Grundsätzlich gilt nach Ansicht des Papstes auch für die Auseinandersetzung mit Geburt und Sterben, daß „die Evangelisierung im Blick auf das ewige Heil ... entscheidend für die wahre Förderung des Menschen auf der Erde“ ist. (: 390).

H. 'Die Situation dazwischen'. Neuevangelisierung zwischen 'Mission' und Seelsorge Die Enzyklika *Redemptoris Missio*, 1990

Die große Missionsenzyklika JP II ist seit ihrem Erscheinen mit Kritik und Applaus bedacht worden (vgl. Collet 1991, Waldenfels 1991, Zago 1991, Neuner 1992,

Gensichen 1996, Bosch 1995: 30 u.a.). Während die einen sie kritisch als reduktionistische „Korrektur“ des vermeintlich ganzheitlicheren Missionsdekretes des II. Vatikanums sehen (Collet 1991: 175), begrüßen die anderen sie als einen glaubensvollen „Schrei für die Mission“ (Zago 1991: 59). J. Neuner versucht in einem Vergleich zwischen AG und RM beide Texte in ihrem jeweiligen geistesgeschichtlichen Kontext und mit ihren legitimen Anliegen, aber auch Gefahren zu verstehen. AG sei in einer fast euphorischen Atmosphäre der Öffnung zur Welt hin geboren. Voller Zuversicht, der Bereitschaft zu Selbstkritik und Solidarität habe man der Welt Gottes umfassendes Heil bringen wollen: „to dignify man with participation in his divine life“ (AG 2, bei Neuner 1992: 239). Die Kehrseite in der post-konziliaren Entwicklung sei die Relativierung der Einzigartigkeit Christi und der Verlust der missionarischen Kraft gewesen: „if the human conscience is the medium through which God’s truth and will become binding for us, we may leave people with their own beliefs and no longer feel the urge to share the Gospel.“ (: 239). In diese Situation hinein spreche RM mit dem berechtigten Anliegen, die Zentralität Jesu Christi und die Notwendigkeit der Mission neu zu betonen. RM sei damit allerdings von einem theozentrischen zu einem früheren christozentrischen Modell zurückgekehrt. Damit sei die Gefahr gegeben, gerade Nicht-Christen Anlaß zu dem Mißverständnis zu geben, man wolle damit auch zu christlicher Überheblichkeit und Aggressivität vergangener Jahrhunderte zurückkehren. Eine seiner Meinung nach der Mission heute angemessene Haltung fasst Neuner in die folgenden Worte:

„We must live our faith in solidarity with the entire human family waiting for final salvation. Our faith, our message consists in the assurance that this groaning for salvation has been answered by God in Jesus Christ. This faith is God’s gift to us; for all it is an invitation to turn to him in trust and faith and so be drawn towards the final fulfillment in God.“ (: 240).

Es kann in diesem Rahmen jedoch nicht um eine Darstellung und Würdigung der großen Missionszyklika JP II gehen. Vielmehr sollen nur die Grundlinien seiner Aussagen im Bezug zur NEE dargestellt werden.

1. Die eine Mission der Kirche...

Ausgehend vom II. Vatikanum (AG 6) und *Evangelii Nuntiandi* (EN 50) beschreibt JP II in *Redemptoris Missio* (RM) die Sendung der Kirche als „eine weltweite Sendung, die keine Grenzen kennt und die das Heil in seiner ganzen Fülle betrifft“, als „ein- und diesselbe Mission mit demselben Ursprung und demselben Ziel.“ (RM 31). Positiv bemerkt er:

„Die ... Rückkehr der Missionen in die Sendung der Kirche, das Einfließen der Missiologie in die Ekklesiologie und die Einbindung beider in den trinitarischen Heilsplan haben die Missionstätigkeit neu aufatmen lassen; sie wird nicht als eine Aufgabe am Rande der Kirche begriffen, sondern eingebunden in das Herz ihres Lebens; sie wird als wesentliche Verpflichtung des ganzen Volkes Gottes verstanden.“ (RM 32).

Diese *eine* Mission und Aufgabe der Evangelisierung wird nach der Überzeugung JP II jedoch im Prisma der heutigen Welt in ein Spektrum von *drei* unterschiedlichen Typen der Sendung gebrochen. Diese drei Typen „ergeben sich nicht aus Gründen, die in der Sache selbst, also in der Sendung liegen, sondern aus den unterschiedlichen Umständen, in denen die Mission sich entfaltet.“ (RM 33). JP II unterscheidet diese drei Typen voneinander, wenn er auch eingesteht, daß die Grenzen zwischen ihnen „nicht eindeutig bestimmbar“ sind, „und es ... undenkbar [ist], zwischen ihnen Barrieren oder scharfe Trennungen zu machen.“ (RM 34).

2. ... entfaltet sich in drei unterschiedlichen Situationen

Die drei Typen der einen Mission der Kirche sind (1) „die eigentliche Mission ad gentes“, (2) die Seelsorge an den Gläubigen und (2) die „‘neue Evangelisierung’ oder eine ‘Wieder-Evangelisierung’“ (RM 33). Eine ähnliche Dreiteilung des missionarischen Wirkens der Kirche fand sich schon im II. Vatikanum. Dort allerdings übernahm die ökumenische Bemühung die Rolle der NE: „Mithin unterscheidet sich die missionarische Tätigkeit unter den Heiden sowohl von der pastoralen Tätigkeit, ... als auch von den Bemühungen, die zur Wiederherstellung der christlichen Einheit unternommen werden.“ (AG 6). Wie wir oben sahen, hat JP II die genannte Unterscheidung bereits in CL 34 vorgenommen.

a) *Mission ad gentes*

Die „eigentliche Mission ad gentes“, die „ausgesprochen missionarische[...] Tätigkeit“ sei gekennzeichnet durch ihre Ausrichtung auf die nicht-christliche Welt, auf die Welt außerhalb der Kirche. „Innen“ und „Außen“ werden klar unterschieden. Die Mission nach außen (ad gentes) „wendet sich an ‘die Völker und Gruppen, die noch nicht an Christus glauben’ ... und deren Kultur noch nicht vom Evangelium beeinflusst ist.“ (RM 34). Als solche gliedert sich die Mission ad gentes nach JP II anhand geographischer, sozialer und kultureller Gegebenheiten in drei Bereiche.

Sie sei zunächst *geographisch* orientiert. Ihr Schwerpunkt liege in der sogenannten Dritten Welt, „in Asien, aber auch in Afrika, in Lateinamerika und in Ozeanien“, wo es „ausgedehnte, nicht evangelisierte Zonen“ gäbe. „In einer Reihe von Nationen sind ganze Völker und Kulturen von großer Bedeutung noch nicht von der Glaubensverkündigung und von der Ortskirche erfasst.“ In geringerem Maße habe sie auch „in traditionell christlichen Ländern“ Bedeutung, wo „es Gegenden, Menschengruppen und nicht evangelisierte Bereiche“ gäbe, „die der speziellen Leitung der Mission ad gentes anvertraut sind“, und wo „eine erstmalige Evangelisierung geboten“ sei. Allerdings dürfe man die Situation in „den Ländern mit christlicher Tradition“ nicht gleichsetzen mit der

„Situation eines Volkes, das Christus nie kennengelernt hat.“ Hier lägen „zwei grundverschiedene Ausgangsbedingungen“ vor. (RM 37).

Weiterhin sei die Mission ad gentes auf neue *soziale* Phänomene hin ausgerichtet. Zu ihren „bevorzugten Orten“ gehörten die Großstädte. Sie wendete sich dort sowohl den Armen und Geringsten als auch denjenigen in den „Zentren“ zu, „in denen ... eine neue Menschheit mit neuen Entwicklungsmodellen heranwächst.“ Weiter konzentriere sie sich auf Jugendliche, Aus- und Einwanderer und Flüchtlinge.

Schließlich sei die Mission in der nicht-christlichen Welt *kulturell* sensibel für die Aeropage der modernen Welt und suche - wie Paulus in Athen - nach einer „Sprache, die für diese Umgebung geeignet und verständlich“ sei. Als kulturelle Areopage der modernen Welt, in die man sich missionarisch einzubringen hat, werden folgende Systeme identifiziert: die Massenmedien, der Einsatz für Frieden und Entwicklung, Menschen- und Völkerrechte, die Frau und das Kind, die Schöpfung, die Kultur, die Wissenschaft und die internationalen Beziehungen. Dabei gehe es nicht nur darum, diese „Marktplätze“ als Podium zur „Verbreitung der christlichen Botschaft und der Lehre der Kirche zu benutzen“, sondern „die Botschaft selbst muß in diese ... ‘neue Kultur’ integriert werden.“ (RM 37). Zentral bleibe dabei immer die „geistliche Dimension des Lebens“, die von der säkularen Gesellschaft als „Heilmittel gegen Entmenschlichung gesucht“ wird (RM 38).

b) Seelsorge an den Gläubigen

Von dieser Mission ad gentes und auch der NEE zu unterscheiden, sei die Seelsorge an den Gläubigen, in christlichen „Gemeinden, die angemessene und solide kirchliche Strukturen besitzen, die eifrig sind im Glauben und im Leben ...“ (RM 33).

c) Neuevangelisierung der nichtpraktizierenden Getauften

Der dritte Bereich der einen Mission der Kirche, die Neuevangelisierung, gelte der „Situation dazwischen“, d.h. zwischen nichtchristlicher Welt und aktiver Gemeinde. Sie wende sich weder an Nicht-Christen, noch an aktive Gläubige, sondern an die „Getauften“, die „den lebendigen Sinn des Glaubens verloren haben oder sich gar nicht mehr als Mitglieder der Kirche erkennen, da sie sich in ihrem Leben von Christus und vom Evangelium entfernt haben“ (RM 33). Die geographischen Orientierungen liegen hier umgekehrt wie bei der Mission ad gentes. Den Schwerpunkt bilden die Länder der „sogenannten Ersten Welt“ (CL 34), Länder „mit alter christlicher Tradition“. In geringerem Maß gilt die NE „auch in jüngeren Kirchen“.

3. Mission ad gentes als Belebung der NEE

Der Schwerpunkt liegt in dieser Enzyklika auf der Mission *ad gentes*, der Mission in der nichtchristlichen Welt, die gleichzeitig die Welt außerhalb Europas ist. Auslöser des Schreibens war, daß „die eigentliche Sendung *ad gentes* ... nachzulassen“ schien (RM 2, : 8). Die starke Betonung der NE seit 1983 schien einen unerwünschten Nebeneffekt zu haben: „Die alten Kirchen, die sich um die Neuevangelisierung bemühen, sind der Meinung, nunmehr Mission daheim betreiben zu sollen, und laufen Gefahr, dadurch ... den Elan im Hinblick auf die nichtchristliche Welt zu bremsen.“ (RM 85). Dieser Entwicklung möchte der Papst entgegenwirken und die Mission *ad gentes* als die eigentliche Missionstätigkeit neben Neuevangelisierung und Seelsorge hervorheben.

Dabei verfolgt er eine doppelte Zielrichtung: Erstens will er durch die „Erneuerung des missionarischen Eifers“ im Sinne der Mission *ad gentes* eine „Erneuerung des Glaubens und christlichen Lebens“ erreichen. Wenn die Mission *ad gentes* gestärkt wird, dann wird auch die Neuevangelisierung der „christlichen Völker“ angeregt und gefestigt: „Glaube wird stark durch Weitergabe.“ (RM 2). Zweitens möchte er zur „missionarischen Verkündigung“ ermutigen (ist hier die Neuevangelisierung eingeschlossen?), weil diese den eigentlichen „Dienst ausmacht, den die Kirche jedem Menschen und der ganzen Menschheit von heute erweisen kann“: die Verkündigung Christi mache „dem Menschen den Menschen selbst voll kund“, denn „die Erlösung, die durch das Kreuz erfolgt ist, hat dem Menschen engültig seine Würde und den Sinn seiner Existenz in der Welt zurückgegeben.“ (RM 2). Mission *ad gentes* dient also zur Erneuerung der Kirche selbst (das schließt die Belebung der Neuevangelisierung ein) und als Hoffnung für die Welt.

In RM stellt JP das bisher entwickelte Konzept der NEE in Beziehung zur weltweiten Mission und der Seelsorge. Während Paul VI. alle diese Bereiche unter den einen Begriff der Evangelisation fasste, hält JP II es für nötig hier genauer zu differenzieren. Neuevangelisierung ist weder eigentliche Mission noch Seelsorge, sondern etwas „dazwischen“. Der Grund dafür liegt m.E. zum einen in dem theologisch-kulturellen Bild des Papstes von einem „christlichen und katholischen Europa“ wie ich oben bereits ausgeführt habe (vgl. auch III. „Schwerpunkte“). Wichtiger scheint mir hier jedoch das pastorale Anliegen zu sein, die Mission in ihren weltweiten Dimensionen zu „retten“. Wenn ich JP II hier richtig interpretiere, will er verhindern, daß über der unbestrittenen Notwendigkeit der NEE und der Anerkennung der missionarischen Verantwortung der lokalen Kirchen, die Mit-Verantwortung der europäischen Kirchen für „ausgedehnte, nicht evangelisierte Zonen“ „besonders in Asien“ in Vergessenheit gerät. Dieses Anliegen scheint mir berechtigt, wenn damit nicht der Gedanke des Eurozentrismus verbunden ist. Vielmehr geht es um die Verwirklichung der Universalität der Gemeinde Jesu als Missionsgemeinde. In der ökumenischen Missionsbewegung hat sich dieses Denken spätestens seit der Missionskonferenz in Whitby, Kanada 1947 als

„Partnership in obedience“ durchzusetzen begonnen (vgl. Walldorf 1996: 223ff). Die in RM durchgeführte „Auftrennung“ der einen Mission der Kirche in die „eigentliche“ Mission ad gentes und die NEE ist damit allerdings nicht erklärt. Die Gründe hierfür liegen meines Erachtens nicht im missiologischen, sondern im ekklesiologischen Bereich (vgl. II B und VI.).

I. Fazit

JP II tritt mit dem Konzept der NEE das Erbe des II. Vatikanischen Konzils und des Evangelisations-Denkens bei Paul VI. an. Er führt dieses Erbe weiter (wie in II. A. und B. gezeigt werden sollte), setzt aber auch neue eigene Akzente.

Stärker als bisher macht er *Europa* zum Fokus der missionarischen Verantwortung der Kirche. Wenn auch zögernd, so greift er doch die vor allem nach dem 2. Weltkrieg aufgekommene Rede von Europa als Missionsfeld (vgl. Collet 1995: 1034) auf. Das führt zu einer tiefgehenderen Reflektion der europäischen Kultur. JP II interpretiert sie von der ersten Christianisierung her als fundamental christliche Kultur. Ihre gegenwärtige Entfernung von christlichen Werten und Inhalten führe darum zu einer tiefen Krise. Von daher sieht er den Säkularismus als Bedrohung nicht nur der Kirche, sondern der ganzen europäischen Kultur, aber auch als *kairos* und Herausforderung zur NEE.

Grundsätzlich übereinstimmend mit der römisch-katholischen Lehrtradition, aber m.E. stärker als Vatikanum II und Paul VI. (vgl. Collet 1991; Wolfinger 1993; Waldenfels 1991) bindet JP II die NEE an die römisch-katholische *Kirche* als Institution. Vor allem betont er das eucharistische Zentrum der Kirche als evangelisierender Gemeinschaft. Von daher scheint mir die immer wieder angesprochene Bedeutung der ökumenischen Bemühungen im Rahmen der NEE bei JP II auf eine *römisch-katholische Einheit* hinzuzielen. Innerhalb der RKK bildet für JP II die im II. Vatikanum entwickelte *communio*-Ekklesiologie (vgl. Kasper 1995) den Hintergrund seiner Überlegungen, besonders, wenn er von der Kollegialität der Bischöfe und der missionarischen Verantwortung der Laien spricht. Dennoch hat H. Waldenfels sicher nicht ganz unrecht, wenn er meint, daß im missiologischen Denkens JP II die „*communio*-Ekklesiologie kaum als Leitbild gedient hat“ (1991: 187) und daß der Papst „in gewohnter Vollständigkeit die verschiedenen in der traditionellen Missionsarbeit Verantwortlichen in hierarchischer Reihenfolge“ aufzählt und „die Laien ... fast wieder am Ende [stehen].“ Doch das überrascht den nicht-katholischen Beobachter weniger, da auch das II. Vatikanum das grundsätzliche Amtsverständnis der RKK nicht in Frage gestellt hat.

Der stärkste neue und eigene Akzent ist sicher die Formulierung des Konzeptes der NEE in seiner Gesamtheit. Wie wir gesehen haben, war die Zeit reif für solch einen missionarischen Gesamtansatz, er lag gewissermaßen - auch in anderen Kirchen und Gruppierungen - in der Luft. Doch es war die RKK und hier vor allem JP II, der das

Konzept - zunächst eher in Form eines Schlagwortes (z.B. in Noway Huta 1979) - formulierte und in den folgenden Jahren - vor allem im Gespräch mit dem CCEE - entwickelte. Die *Grundsstruktur* des missiologischen Konzeptes der NEE liegt m.E. in der Verknüpfung von Kulturanalyse und umfassender kulturbezogener Verkündigung des Evangeliums von einer christologischen und ekklesiologischen Mitte her: *ein ekklesiozentrisches Programm der christlichen Kulturerneuerung (Inkulturation), das sich von der Hoffnung auf das kommende Reich Gottes her versteht und dabei von innen nach außen „geordnete“ Teilziele anstrebt.* Dazu gehören bei JP II vor allem (1) persönliche Bekehrung und geistliche Erneuerung, (2) Gemeindegründung und -erneuerung, (3) (römisch-katholische) Einheit des Leibes Christi und (4) ethische Verantwortung in Gesellschaft, Wissenschaft, Wirtschaft und Politik.

Auf dem Weg zum Erreichen dieser Ziele verwirklicht sich die NEE in verschiedenen *Dimensionen*, die das ganze Wirken der Kirche umfassen. Die wichtigsten Dimensionen der NEE bei JP II sind m.E. die folgenden:

(a) Die NEE beginnt bei JP II als *Selbstevangelisierung* und geistliche Erneuerung der Kirche, ihrer Amtsträger und Laien, denn die persönliche Beziehung zu Christus ist der Ursprung der Evangelisation. Sie setzt sich fort in der *Katechese*. Ziel ist hier eine erneuerte „Kirche der Heiligen“ (Spaemann 1993: 42; JP II 1991: 244), die „Salz in der Suppe“ europäischer Kultur sein kann.

(b) Die NEE ist für JP II missionarische *Verkündigung* des Evangeliums der Liebe Gottes durch Wort und Tat (*Evangelisation*) an die „Getauften“, die „den lebendigen Sinn des Glaubens verloren haben“ (RM 33). Mitte dieser Verkündigung ist der Zuspruch der Liebe Gottes in Christus. Ziel ist die Gründung „reife[r] Gemeinden“ (CL 34). Teil dieser Verkündigung ist der *Dialog* mit der modernen Kultur (vgl. CT 53) und den in ihr präsenten fremden Religionen. Dieser Dialog erkennt zwar die Werte der modernen Kultur und der anderen Religionen an, bezieht sie aber auf die „Fülle der Offenbarung von Christus“ und bekennt, daß der Dialog nicht davon enthebt, „ohne Zögern Jesus Christus zu verkünden, der ‘der Weg, die Wahrheit und das Leben’ ist’. ... Der Dialog muß geführt und realisiert werden in der Überzeugung, daß die Kirche der eigentliche Weg des Heils ist und daß sie allein im Besitz der Fülle der Heilmittel ist.“ (RM 55). Religionstheologisch gesprochen vertritt JP II hier das inklusive Modell (vgl. van Lin 1996).

(c) In ihrem grundlegenden Wesen als *Inkulturation* (oder Evangelisierung der Kultur) gehört es zur NEE, das Denken und Handeln der Gesellschaft zu durchdringen, um so eine „neue Schöpfung“ hervorzubringen (vgl. Shorter 1995: 11). So versucht die NEE Einfluß auf die *Ethik* zu nehmen, die wiederum Wissenschaft, Wirtschaft und Politik bestimmt, ohne dabei die Bereiche von Kirche und Staat vermischen zu wollen. Zusammenfassend kann man das Wesen der NEE m.E. als eine von innen nach außen dringende Bewegung der geistlichen Erneuerung beschreiben. Sie beginnt in der

Rückbindung des einzelnen Gläubigen in der Gemeinschaft der Kirche an Christus, vor allem durch die Eucharistie und hat zum Ziel eine neue christliche Kultur Europas, die in Kontinuität steht zur ersten Christianisierung im Frühmittelalter.

Zentral für die NEE als erneute Christianisierung und Inkulturation im säkularisierten Europa ist die Beziehung zwischen Evangelium und Kultur. Die Evangelisierung der Kultur (Inkulturation) vollzieht sich durch die Verschmelzung der beiden Faktoren Evangelium und Kultur („kreative Synthese“). Das Evangelium muß sich in der Kultur „inkarnieren“, um von den Menschen überhaupt wahrgenommen und verstanden zu werden, so wie Christus Fleisch wurde, um uns die Liebe Gottes in menschlicher Form mitzuteilen. Bei diesem Prozeß der „Inkarnation“ (Inkulturation) in der modernen europäischen Kultur, muß die Kirche die Kultur „kennen“ und ihren „Werten und Reichtümern“ „Wertschätzung entgegenbringen“ und „mit weiser Unterscheidung ... bestimmte Elemente nehmen ... und sie benutzen, um ihren Giedern [der Kultur, FW] zu helfen, die Gesamtheit des christlichen Mysteriums besser zu verstehen.“ (CT 53, Übersetzung FW). Dabei muß das Evangelium immer die leitende Norm dieses Prozesses bleiben. Wenn das Evangelium im Kontakt mit der Kultur verändert wird, gibt es für JP II keine NEE (vgl. CT 53, CELAM 1992: 15). Aus protestantisch-evangelikaler Sicht tritt im Denken des Papstes neben die beiden Faktoren Evangelium und Kultur noch ein dritter Faktor, nämlich die Kirche und ihre Lehrtradition. Die Inkulturation des Evangeliums im Rahmen der NEE kann von daher nur in Kontinuität mit der römisch-katholischen Kirche und ihrer Tradition gedacht werden.

Trotz ihrer Ausrichtung auf die Erneuerung der ganzen Kultur (oder gerade deswegen), bleibt die NEE für JP II im Kern *Evangelisation*, d.h. *Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat*. Was enthält diese Verkündigung? Die Botschaft entspricht dem konzentrischen und multidimensionalen Wesen der NEE, das in der missionarischen Bewegung von Christus über die Kirche in die europäische Kultur hinein seinen Ausdruck findet. Es ist zugleich *eine geistliche, eine kirchliche und eine kulturelle Botschaft*, die je nach Adressat einen anderen Schwerpunkt hat.

(a) Der Schwerpunkt für den *modernen Menschen* lautet: „Gott liebt dich, Christus ist für dich gekommen, Christus ist für dich ‘der Weg, die Wahrheit und das Leben’.“ (CL 34). Die Annahme dieses Angebotes geschieht nicht nur individuell, sondern vor allem im Zusammenhang mit der Kirche, in „reifen Gemeinden“, wo „der Glaube seine volle ursprüngliche Bedeutung als persönliche Selbstübergabe an Christus und sein Evangelium, als sakramentale Begegnung und Gemeinschaft mit ihm, als in der Liebe und im Dienst verwirklichte Existenz zum Ausdruck bringen und verwirklichen“ kann (CL 34). Hier kommt der kirchliche Aspekt der Botschaft zum Tragen.

(b) Der Schwerpunkt der Verkündigung an die *Kirche* selbst besteht im Aufruf zur Heiligkeit: „Wir müssen den Herrn bitten, daß er den Geist der Heiligkeit in der Kirche

vermehrte“ (JP II 1991: 244). Mit dieser Heiligkeit meint man ein Leben nach dem Evangelium und nicht in „Anpassung an den Zeitgeist“ (Spaemann 1993: 42).

(c) Die kulturelle Botschaft richtet sich an die *Gesellschaft im allgemeinen*, an die *polis*. Sie spricht von den kulturellen Fundamenten Europas, die im Christentum verankert sind. Sie warnt: Mit dem Verlust des Christentums wird auch die Gesellschaft Europas ins Wanken geraten: „Ein Europa ohne Grundkonsens über menschliche Werte, die sich der jüdisch-christlichen Tradition verdanken, [wird] keinen Bestand und keine wirkliche Zukunft haben“ (Kasper 1993: 18). Und sie hofft „voll Zuversicht bezüglich der inneren einigenden Kraft des Christentums und seiner Rolle in der Geschichte ... eine neue und gemeinsame europäische Zivilisation entstehen zu lassen“, sie hofft, „Europa sich selbst zu enthüllen“ (JP II 1991: 129/130).

III. DIE NEU-EVANGELISIERUNG EUROPAS IM SPIEGEL DER SYMPOSIEN DES RATES DER EUROPÄISCHEN BISCHOFSKONFERENZEN (CCEE) 1982-1989

Die Wahrnehmung der europäischen Kultur als besonderem Kontext der Evangelisierung und damit auch die Entstehung des Konzeptes der NEE hängt eng mit dem CCEE zusammen. Die Geschichte des CCEE und seine Bedeutung für die sozial-ethisch relevante Evangelisierung sind von C. Thiede in seiner 1991 erschienenen Dissertation *Bischöfe - kollegial für Europa: Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen im Dienst einer sozial-ethisch konkretisierten Evangelisierung* dargestellt worden.

Während der Rat der lateinamerikanischen Bischöfe (CELAM) bereits 1955 gegründet worden war, geht der europäische Rat zurück auf das II. Vatikanische Konzil und die bereichernde „Erfahrung, die die europäischen Bischöfe aus der dortigen engen Zusammenarbeit gewannen“. Es entstand der Wunsch der nationalen europäischen Bischofskonferenzen „nach Fortsetzung des gegenseitigen Austauschs und der Zusammenarbeit“ (Legrand 1991: 11). Nach einer Übergangszeit, in der ein bischöflicher Verbindungsausschuß erste Symposien zusammenrief, wurde 1971 in Rom der Rat offiziell gegründet.

Das Thema der Neu-Evangelisierung Europas war durch die oben beschriebenen Anregungen Papst JP II auf dem Symposium von 1979 „richtungsweisend für die gesamte Arbeit des CCEE in den 1980er Jahren. Evangelisierung, von EN zur Identitätsbestimmung von Kirche erhoben, wurde als Hauptaufgabe des Episkopates erkannt und vom CCEE in Angriff genommen.“ (Thiede 1991: 119). Das Symposium von 1982 befasste sich dann drei Tage lang zentral mit dieser Thematik. Der Begriff der NEE taucht als solcher im Rahmen des CCEE erst auf dem Symposium von 1985 (in der Ansprache der Papstes) auf. Dennoch geht es in der Sache genau um dieses Anliegen, wenn Kardinal König die Frage stellt: „Ist eine Evangelisierung dieses Kontinents heute so notwendig, daß sie neu in Angriff genommen werden muß?“ und diese Frage mit „Ja“ beantwortet (König 1991: 101). Ziel des Symposiums von 1982 war „einerseits die in der Kollegialität gründende und im Dienst an der kirchlichen ‘communio’ stehende besondere Verantwortung der Bischöfe und Bischofskonferenzen auf kontinentaler Ebene zu klären ..., andererseits mit ihrer gezielten Wahrnehmung in konkreten sozial-ethisch relevanten Handlungsfeldern“ zu beginnen (Thiede 1991: 119).

**A. „Die kollegiale Verantwortung der europäischen Bischöfe und
Bischofskonferenzen in der Evangelisierung des Kontinents“
Das Symposium von 1982**

Das Thema sollte die Bedeutung der bischöflichen „Kollegialität als Mittel zum Ziel der Evangelisierung und die Bischöfe als im Evangelisierungsprozeß stehende Glieder des Volkes Gottes“ aufzeigen (Thiede 1991: 120). Das Symposium macht schon durch seinen Titel deutlich: es geht um die Evangelisierung als Gemeinschaft, als „*communio sanctorum*“. Hier wird einer der Schwerpunkte weiterentwickelt, die JP II bei seiner Rede vor dem CCEE 1979 gesetzt hatte: die NEE als Ausdruck der gemeinsamen Sendung der Kirche. Die neue große Synthese zwischen Evangelium und moderner europäischer Kultur kann nur mit der Gemeinschaft der europäischen Bischöfe und schließlich der Gemeinschaft der europäischen Kirchen einhergehen. Nur so führt der Weg zu einem geeinten und christlichen Europa. Die NEE wird hier also besonders unter dem Aspekt der Sendung als *communio sanctorum* im Rahmen der RKK und der Ökumene betrachtet.

1. Neu-Evangelisierung: gemeinsam und ökumenisch

Diesem Schwerpunkt widmet sich Kardinal Roger Etchegaray, der Mann, der mit seiner „Notiz zur Erläuterung der Suche nach einer pastoralen Zusammenarbeit zwischen den europäischen Bischofskonferenzen“ 1965 zur Gründung des CCEE 1971 den Anstoß gegeben hatte, und auch ihr erster Vorsitzender bis 1982 war (Legrand 1991: 11). In seinem Referat „Kollegialität und Evangelisation in Europa“ betont Etchegaray zuerst die pastorale Notwendigkeit der gemeinsamen Evangelisation. Er stellt fest, daß wir in einem in Ost und West, Nord und Süd, arm und reich „auseinandergefallenen Europa“ leben. Der moderne Europäer, bedingt durch eine berufliche, touristische und kulturelle Mobilität, „kämpft“ nur noch durch sein Leben. Dazu kämen die „grossen Risse des nahtlosen Leibbrocks Christi“ (die Spaltung der Kirchen). Angesichts dieser Zerissenheit sei es die pastorale Verantwortung der Kirche, auf eine „umfassende geistig-sittliche und politische Erneuerung Europas“ (Etchegarary 1991: 117) hinzuwirken und sich für ein „geeintes und christliches Europa“ einzusetzen. Die Chance der Kirche liege darin, „nicht allen Schwankungen der politischen Gesamtkonzeption und auch der Machtverhältnisse in Europa ausgeliefert zu sein“ und die Einheit und Gemeinschaft auf einer „höheren Stufe“ und als „Kreuzungsstelle“ der Nationen schon vorwegzunehmen und zu modellieren (: 118). Thiede hebt die Wichtigkeit dieser Aussage hervor, die „angesichts des Umbruchs in Europa gar nicht genug betont werden“ kann (Thiede 1991: 124).

Eine weitere Begründung Etchegarays für eine kirchliche Gemeinschaft der Evangelisierung auf europäischer Ebene ist theologisch. Die europäische Bruderschaft der Bischöfe sei der Weg, um die *communio* der Kirche „zu konkreter Wirklichkeit“ (: 118/119) zu führen. „Es gibt Kollegialität der Bischöfe letztlich deshalb, weil es

Brüderlichkeit der Kirche gibt“ (: 122). Etchegaray bleibt nicht bei der innerkatholischen Gemeinschaft stehen. Ihren „vollen Ausdruck“ finde die Kollegialität „in einem Leben von Austausch und gegenseitiger Begegnung zwischen den Kirchen.“ (: 122).

Auch Kardinal F. König weist in seinem Vortrag darauf hin, daß „nicht nur die katholische Kirche dieses Kontinents, sondern auch alle nicht-katholischen Christen in gleicherweise herausgefordert werden zu einer Neubesinnung auf Selbstevangelisierung unter dem Zeichen ökumenischer Zusammenarbeit“ (König 1991: 108). Und B. Hume folgert in seinem Eröffnungsreferat: „Unsere Trennung darf die dringende Notwendigkeit nicht hindern, gemeinsam das Evangelium Jesu Christi zu verkündigen.“ (Hume 1991: 93).

2. Sakramentalisiert, aber nicht evangelisiert

Der neue Vorsitzende des CCEE, Kardinal Hume, sieht - im Anschluß an EN - in der Evangelisation die wesentlichste Sendung der Kirche. In seiner Eröffnungsansprache fragt er neu nach dem theologischen Gehalt der Evangelisierung und greift zurück auf die Ausführungen Paul VI. in EN:

Evangelisation ist zentral, grundlegend und letztlich Verkündigung, „daß in Jesus Christus ... das Heil einem jeden Menschen angeboten ist als ein Geschenk der Gnade Dabei geht es nicht etwa um ein diesseitiges Heil, ... sondern um ein Heil, das alle Grenzen übersteigt. Ein transzendentes, eschatologisches Heil, das seinen Anfang gewiß schon in diesem Leben hat, aber sich erst in Ewigkeit vollendet.“ (zit. bei Hume 1991: 89).

Auf diesem Hintergrund identifiziert Hume 5 Gruppen, an die sich die Evangelisierung richte: (1) Die Anhänger einer nichtchristlichen Religion, z.B. Einwanderer. Ihnen gegenüber bedeute NE, ihnen in einem „Geist der Offenheit und Bescheidenheit“ gegenüberzutreten und „ihnen unseren eigenen Glauben bekanntzumachen, die Frohbotschaft von Jesus Christus. (2) Die Anhänger atheistischer und humanistischer Philosophien. Angesichts der damaligen politischen Situation (1982), bedeute NE hier vor allem „wie wir unseren Brüder-Bischöfen ... Hilfe bringen können“, also die Unterstützung der in kommunistischen Ländern isolierten Kirche. (3) Die Entchristlichten: „Wie sollen wir jenen predigen, welche zwar durch die Taufe Christen sind, aber aufgrund ihres religiösen Wissens und ihres Lebensstiles es bewußt nicht mehr leben?“ (Hume 1991: 91). Diese große Gruppe der „Abständigen“, der Inaktiven, wachse alarmierend. Sie seien „sakramentalisiert“, hätten aber „nie eine persönliche Hingabe an Christus gemacht“ (: 92). Schließlich nennt er als vierte Zielgruppe der NE (4) die Gläubigen, deren Glauben angesichts der modernen Welt „nicht als Selbstverständlichkeit“ genommen werden dürfe. Gerade für die letzten drei Gruppen fordert er eine NE, die nicht eine Erstverkündigung sei, sondern „eine lebendigere

Katechese, die so radikal und tragend ist, daß man sie als Dauerevangelisierung bezeichnen könnte“ (: 92). Im Gegensatz zu Hume sieht JP II - zumindest seit CL 1988 - nur die Entchristlichten als Zielgruppe de NEE.

3. Die Kirche als Modell für die Einheit Europas

Kardinal Franz König stellt in seinem Vortrag die grundlegende Frage: „Ist eine Evangelisierung dieses Kontinents heute so notwendig, daß sie neu in Angriff genommen werden muß?“ (König 1991: 101). Er findet auf diese Frage ein grundsätzliches „Ja“. Weil Europa seine kulturelle Einheit verloren habe, müsse die Kirche Europa helfen, diese Einheit wiederzufinden (: 102) und als Kirche den Weg der dazu nötigen Aussöhnung vorangehen (: 103). Neu-Evangelisierung ist bei König demnach hauptsächlich „eine Neubesinnung der Kirche Europas auf ihre gemeinsame Geschichte, auf ihre geistige Einheit und gemeinsame Zukunft“ (: 106). Dabei müsse sie einen eigenständigen kulturellen Ausdruck finden, so wie dies die Kirchen der Dritten Welt täten (: 107).

Als konkrete Probleme Europas nennt König „die Angst vor dem Leben“ und vor der Zukunft, Unsicherheit und Orientierungslosigkeit, und die Loslösung von den Wertordnungen des christlichen Erbes (: 108). Sie machten eine NE notwendig. Wo liegen die Anknüpfungspunkte? Vor allem in der Offenheit, im Suchen, Fragen und Zweifeln des Europäers. In ihm „schlummert ... eine Sehnsucht, ein Verlangen nach etwas, das über ihr bisheriges Leben hinausreicht“ (:112). Hier könne die NE ansetzen: „Man soll ... dem europäischen Menschen unserer Zeit den Zweifel nicht rauben, man soll ihn aber dazu führen, daß er an seinem eigenen Zweifel zu zweifeln beginnt. Umkehren auf dem bisherigen Weg, in seinem bisherigen Leben, das heißt ja Bekehrung. Dieses entscheidende Erlebnis jeder Evangelisation wird eben nicht so sehr durch theoretische Überlegungen, sondern ... nur durch das Beispiel seiner Mitmenschen, der Mitchristen, nahegelegt.“ (:113).

Das Symposium von 1982 versteht die NEE als wesentliche Aufgabe der Kirche in Europa. Sie ist notwendig, weil Europa zerissen und der Europäer „säkularisiert“ und orientierungslos ist. Bei der inhaltlichen Füllung des Begriffes der Evangelisierung geht man weitgehend auf die Ausführungen Pauls VI. in EN zurück. Es werden verschiedene Schwerpunkte gesetzt. Bei Hume trägt die Evangelisierung stärker persönlich-christozentrische Züge. Er betont die Zentralität Jesu Christi und die Notwendigkeit der persönlichen Hingabe und einer dauerhaften Katechese. Bei König kommt die gesellschaftliche und kulturelle Dimension der Neu-Evangelisierung stärker zum Tragen. Für ihn ist Neu-Evangelisierung wesentlich ein Wiederfinden der kulturellen Einheit Europas durch „eine Neubesinnung der Kirche Europas auf ihre gemeinsame Geschichte, auf ihre geistige Einheit und gemeinsame Zukunft“ (: 106). Allen gemeinsam - und ja auch Thema des Konferenz - ist die Sicht für das Erwachen der NEE aus der *communio*

der Kirche und der Ökumene. Die RKK und die Kirchen in der Ökumene sollen Modell und Grundlage für eine europäische Einheit sein.

Die Analyse der säkularisierten europäischen Kultur bleibt auf dieser Konferenz noch eher undifferenziert. „Es wurden ... Stimmen laut, die eine klare Unterscheidung zwischen legitimer Säkularisierung ... und schlechter Säkularisierung forderten.“ (Legrand 1991: 21). Das Thema solle vertieft werden und auf dem nächsten Symposium 1985 mit einer „verfeinerten Situationsanalyse des Kontinentes im Sinne sozialer und kultureller Veränderungen“ neu untersucht werden (Legrand 1991: 21). So widmete man die folgende Zusammenkunft dem Thema „Säkularisierung“ und Evangelisierung.

B. „Säkularisierung“ und Evangelisierung. Das Symposium von 1985

1. Inkulturation statt Polemik

Auf der vorgeschalteten Regionaltagung wurden soziologische Analysen des Säkularismusbegriffes durchgeführt. Dabei kam man zu dem Ergebnis, daß der Begriff kein „brauchbares Arbeitsinstrument abgebe“ (Legrand 1991: 23). Er sei im kirchlichen Gebrauch unscharf und mehrdeutig und gehe stärker von philosophischen Prämissen als von einer empirischen Untersuchung der Wirklichkeit aus. Damit bestünde die Gefahr, daß die angestrebte Neu-Evangelisierung ins Leere laufe, weil sie nicht von einer realistischen Situationsanalyse ausgehe. Es genüge nicht, „die Säkularisierung zu brandmarken und durch eine Erneuerung von Askese und Zeugnis im engeren Sinn zu bekämpfen“ (: 23). Vielmehr „verlangen ‘die großflächige Verstädterung des Kontinents, die Verallgemeinerung der Schulbildung, die neue Sicht der Welt und Gesellschaft aufgrund von Wissenschaft und Massenmedien’ von der Kirche ‘eine Erneuerung ihres Sprechens, ihrer Organisation, ihres kulturellen Ethos eben in dem Maße, wie diese Aspekte mit einem früheren Stand der Kultur verknüpft sind’“ (: 23).

Diese soziologische Sensibilität gab der Diskussion neue Impulse. Der Säkularismus wurde nun - aufgrund der differenzierteren soziologischen Analyse - nicht mehr nur als Hindernis der Evangelisierung, sondern auch als Partner im Prozeß verstanden. Stärker als vorher wird die NEE nun als kritische Synthese zwischen moderner Kultur und Evangelium aufgefasst. Anstelle des Gegensatzpaares Evangelisation und Säkularisation trat nun stärker der Ansatz der Inkulturation.

2. Der Wert der Wortes

Daß der Ansatz der Inkulturation nicht die Preisgabe evangelischer Inhalte zugunsten einer säkularen Kultur bedeutet, machte Kardinal Daneels in seiner Ansprache deutlich. Er legte das Gewicht in der Beziehung zwischen Kultur und Evangelium auf

letzteres. Nicht stärkere Verschmelzung mit der säkularen Kultur, sondern vielmehr profilierte Verkündigung sei nach seiner Ansicht notwendig. Angesichts der Nachchristlichkeit Europas fordert er im Rahmen der NEE eine klare „Erstverkündigung“ des Evangeliums. Trotz der Wichtigkeit kultureller Relevanz ist das Kerygma entscheidend:

„Eines der besonderen Merkmale Europas ist die Situation der Nachchristlichkeit ... Die Evangelisierung wird also stets eine 'zweite' Evangelisierung sein; im Gegensatz zur ersten, die in vielen jungen Ländern erfolgt, geht sie von einem Atheismus und einem Agnostizismus aus. Im Gegensatz zu den vorchristlichen Ländern lebt Europa größtenteils in der theoretischen wie praktischen Abwesenheit Gottes ... Das wird nicht ohne Folgen für die Evangelisierung sein, für deren Methode und Aufbau. Sie kann also mit gutem Recht 'zweite Evangelisierung' genannt werden.“ (Daneels 1991: 202).

Weiter stellt er fest:

„Die meisten, die zur Katechese kommen, haben keinen oder nur wenig Glauben. Es ist noch ihre erste Evangelisierung (das Kerygma) fällig. die großen Volksmissionen der vergangenen Jahrhunderte, die einzelne wahrhaft bekehrten ... haben in unserer Zeit keine Entsprechung.“ (: 222).

Dieser Mangel an evangelistischer Verkündigung hat nach Daneels seine Wurzeln in einem unbewußten Pelagianismus: „Der Mensch ist grundlegend gut ...“ (: 224). Von dieser Annahme ausgehend würden große Aktivitäten entfaltet. Doch bald käme die Entmutigung, weil der Erfolg ausbleibe. In dieser Situation gäbe es nur „einziges Heilmittel: die Wirklichkeit der Gnade und die Allmacht des Gotteswortes neu entdecken“ (: 224).

3. NEE als Dialog zwischen Evangelium und moderner Kultur

Prof. Johannes Schasching stellte die Frage in den Raum, „ob die Distanz zwischen Kirche und Gesellschaft in Europa ... zum Teil vielleicht von der Kirche selbst ausgelöst oder zumindest nicht verhindert wurde.“ (Schasching 1991: 180). Dabei wies er auf den „Konflikt zwischen dem kirchlichen Normensystem und den von der öffentlichen Meinung sanktionierten pragmatischen Verhaltensweisen [hin].“ (Thiede 1991: 135). Diese Diskrepanz könne nur durch einen Dialog „zwischen moderner Gesellschaft und christlicher Heilsbotschaft“ überwunden werden. (Schasching 1991: 184). Ausgangspunkt dieses Dialogs sei „die Erschütterung der Rationalitätsstruktur der modernen Gesellschaft“, die „eine deutliche Grenze der Erstellbarkeit des bloß innerweltlichen Heiles und zwar sowohl auf der persönlichen Ebene als auch auf der Ebene einer menschenwürdigen Gesellschaft“ darstelle (: 184). Ziel des Dialogs sei nun nicht eine einseitige Betonung der Transzendenz, sondern gerade die fruchtbare Beziehung zwischen Welt und Evangelium, da letzteres „einen wesentlichen Bezug und

eine unaufgebbare Aufgabe zur innerweltlichen Verwirklichung der menschlichen Person und zur Gestaltung einer menschenwürdigen Gesellschaft“ habe (: 184).

Insgesamt liegt die Bedeutung des Symposiums von 1985 in seiner Betonung der soziologisch komplexen Situation Europas, die nicht einfach mit dem Schlagwort der „Säkularisierung“ abgetan werden kann. Der differenzierten Analyse steht sowohl die Forderung nach einer neuen Inkulturation des Evangeliums als auch einer kerygmatischen Erstverkündigung im heutigen Europa gegenüber. NEE als Inkulturation und Evangelisation kommen hier gleichermaßen zum Ausdruck.

Der Weg nach vorne ist nun in der Anwendung des Erkannten zu suchen. In diese Richtung bewegt sich der CCEE. Auf seinem nächsten Symposium 1989 geht es um die konkreten existentiellen Erfahrungen des modernen Europäers im Licht des Evangeliums. Statt mit philosophischen Überbauten will man sich mit dem Alltag beschäftigen. Wie wirkt sich die Neu-Evangelisierung hier aus? Wie kann die Brücke zwischen Evangelium und modernem, europäischem Alltag geschlagen werden? Von daher widmet man das folgende Symposium den Grenzerfahrungen von Geburt und Tod.

C. „Umgang des heutigen Menschen mit Geburt und Tod: Herausforderung für die Evangelisierung“ Das Symposium von 1989

1. Geburt und Sterben in Europa

In einem *Arbeitspapier für die regionalen Vorbereitungstreffen* wird eine Zielvorgabe und eine Analyse des Problemfeldes vorausgeschickt. Das Ziel ist (aufbauend auf den Ergebnissen des vorhergehenden Symposiums) „nicht so sehr die Abwehr oder Ersatz der säkularen und daher als unchristlich bewerteten Kultur des gegenwärtigen Europas durch eine christliche, sondern kritische Auseinandersetzung und umwandelnde Durchformung der heutigen Kultur durch das Evangelium. Dabei wird sich die Kultur verändern, aber auch die überkommene Praxis der Kirche.“ (CCEE 1991: 296).

Das Arbeitspapier führt aus: Die Situation der Geburt habe sich soziokulturell verändert. Sowohl die Machbarkeit als auch die Verantwortung für den Lebensbeginn seien gestiegen. Eltern könnten wählen, wann und wieviele Kinder sie „machen“ wollten. Demgegenüber wüchse der Wunsch vieler Frauen nach einer natürlichen (Haus-)geburt. Die Geburt spiele in neuen Therapien (Urschrei-Therapie, Reinkarnationstherapie) eine große Rolle. Gleichzeitig gehe die Verantwortlichkeit für das Leben und erzieherische Fähigkeiten zurück. Die Zahl der kinderlosen Paare nimmte zu.

Auch die Situation des Sterbens habe sich gewandelt. Es geschehe weithin „in gesellschaftlich eingegrenzten Bereichen“ und werde isoliert. Gerade diese Isolation habe auf der anderen Seite ein erhöhtes Interesse am Tod geweckt. „Intensiv befassen sich mit

dem Thema Tod die moderne Philosophie und Literatur sowie die medizinische Sterbeforschung“ (: 302). Der Sterbende sei dem medizinisch-technischen Apparat und dem Arzt gegenüber „weithin enteignet“. Der Tod werde ausgeblendet als „verschwiegender Weggang des Patienten aus dem Umkreis der Machbarkeit“ (: 302). Dazu komme, daß der Tod der „autonomen Herrschaft des Menschen unterworfen“ werde. Der Mensch könne bestimmen, wann es sich nicht mehr lohne zu leben und „seinem Leben durch Selbsttötung oder Euthanasie“ ein Ende bereiten. Gewaltsame Tode ließen die Frage nach der Abwesenheit Gottes aufkommen:

„dem herrn unserem Gott
hat es ganz und gar nicht gefallen
daß gustav e. lips
durch einen Verkehrsunfall starb

erstens war er zu jung
zweitens seiner frau ein zärtlicher mann
drittens zwei kindern ein lustiger vater
viertens den freunden ein guter freund
fünftens erfüllt von vielen ideen

....
im namen dessen der tote auferweckte
im namen des toten der auferstand:
wir protestieren gegen den tod von gustav e. lips“

(Kurt Marti, zit. in CCEE 1991: 303, Anm. 16)

Nun wird gefragt, was diese neue und doch alte Situation des Lebens und Sterbens für die Neu-Evangelisierung Europas und für die Inkulturation des Evangeliums in der europäischen Kultur bedeute.

2. Das Evangelium und kulturelle „Bilder“

Die „Betroffenheit“ und das Interesse des modernen Menschen an Geburt und Tod stellten einen Ausgangspunkt dar. Allerdings kämen im Umgang mit diesen Erfahrungen „einige Bilder der christlichen Deutung“ nicht vor. Sie würden „horizontalisiert“: aus dem Thema des „Gerichts“ würde die „Lebensbilanz“, aus „Verdammnis und Hölle“ „die Figur des totalen (innerweltlichen) Scheiterns“ (: 310) etc.. Andere „Bilder“ wie die Verursachung des Todes durch die Sünde oder das Kind als Gottesgeschenk gingen fast ganz verloren. Neu geschaffene „Bilder“ wie die Natürlichkeit oder der kollektive Sinn des Todes (Marxismus) seien kritisch zu befragen. Doch sei genauso zu fragen, ob nicht auch das christliche Erbe selbst „zeitbedingte Muster“ (: 311) enthalte, wie z.B. die griechische Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele. Hierher gehöre auch die Frage, inwieweit aus Gründen der „religiösen Vermarktung ... große Anteile des

christlichen Erbes bezüglich der 'letzten Dinge' verschwiegen wurden (Gericht, Verdammnis, Ewiges Leben)" (: 312).

Angesichts dieser kultur- und selbstkritischen Begegnung der neu-evangelisierenden Kirche mit der neuen Kultur ergibt sich als Botschaft für heute: wir haben unser Leben als natürliches und übernatürliches Gott zu verdanken. Mehr jedoch als diese (recht allgemeine) Botschaft stechen die offenen Fragen einer Neu-Evangelisierung ins Auge: Was bedeutet der Zusammenhang von Sünde, Erlösung und Taufe? „Wie ist zugänglich zu machen, daß Taufe sowohl Geburtsritual, als auch Eingliederung in die Kirche ist?“ (: 313). Also: Wie hängen Ritual der Kontingenzbewältigung und Ekklesiologie zusammen? Hier ist die Frage nach der Spannung zwischen Ritualkirche und *ekklesia* als geistlich erneuerter Umkehrgemeinschaft gestellt. Wie ist von Himmel, Hölle und Fegefeuer zu reden? Was ist der Sinn der Wiedergeburt?

Auf dem Hintergrund dieser Analyse und der Fragestellungen eröffnet *Kardinal Carlos M. Martini*, Erzbischof von Mailand, das VII. Symposium des CCEE. In seiner Ansprache greift er das Ergebnis des vorangegangenen Symposiums auf und fordert dazu auf, statt pauschal von Säkularisierung zu sprechen, die sozialen Veränderungen des Alltags durch die Technik und Wissenschaft und die damit zusammenhängende Umwandlung der Mentalität wahrzunehmen: „die neuen Verhältnisse fordern ... die Hirten und die Gläubigen zu einer aktiven Lehrzeit heraus, damit sie das Evangelium in einer sich wandelnden Welt besser leben und verkünden können.“ (Martini 1991a: 319).

3. Zuwendung an eine verwundete Welt

Dann fragt er nach der präzisen Bedeutung der NEE. Er sieht sie in Kontinuität zur ersten, historischen Evangelisierung Europas als ein erneutes und geduldiges „Sich-Zuwenden an die verwundete westliche Gesellschaft, an ihr Elend, ihr Mühen, ihre Schwerfälligkeit, auf der Suche nach dem, was wir mit großer Liebe und Demut für sie tun können; denn verwundet sind wir letztlich alle miteinander“ (: 320). NE sei eine Zuwendung an die Gesellschaft angesichts der „grundlegenden Fragen nach dem Sinn des Lebens“ (: 320), die heute unbeantwortet blieben, weil der Glaube „mehr und mehr aus den bedeutsamsten Momenten des Lebens wie Geburt, Leid und Tod ausgeschlossen“ werde. Diese Zuwendung müsse aus einer Solidarität mit den Menschen heraus geschehen.

Das Ziel der NE ist nach Martini die Erneuerung der christlichen Substanz der menschlichen Gesellschaft, wofür die Erneuerung der Gemeinden Voraussetzung ist. Drei grundlegende Aspekte der NEE seien darum Verkündigung, Liturgie und Diakonie. Im Zusammenhang mit Geburt und Tod kennzeichneten diese drei Aspekte ein „weites Aktionsfeld, auf dem die Kirche einer großen Mehrheit der Europäer begegnen kann“ (: 321). Im Rahmen von Geburt und Tod behielten die *Riten* in Europa ihre Bedeutung, die

theologischen *Aussagen*, die damit verbunden seien, jedoch verlören ihre Akzeptanz. Die Aufgabe der Kirche sei es nun, durch die Verkündigung, die Riten und die Diakonie „das tägliche Leben unserer Gemeinden ... zu durchdringen, die Mentalität der Menschen aus dem Geist des Evangeliums ... zu erneuern“ (: 323). Im Bezug auf die Verkündigung berührt Martini die Fragestellungen des vorbereitenden Arbeitspapiers. Auch er konstatiert Probleme bei der Vermittlung einer Theologie der Schöpfung (Ursprung) und der Eschatologie (Hölle, Paradies). Ehrlich gesteht er zu: man weiß nicht, „wie man über Fegefeuer, Hölle, Paradies sprechen soll (: 323). Die Grundlage der Neu-Evangelisierung sei jedoch die Verkündigung des Kerns des Evangeliums bei Taufe und Beerdigung: „Jedem menschlichen Leben, das in diese Welt kommt, geht die Liebe Gottes voraus und jedem ist bestimmt, zu Gott zurückzukehren, zu seinem Richter, doch auch seinem Erlöser.“ (: 325). Diese Botschaft sei nicht von der Kultur abhängig. Mit dieser Verkündigung müssten jedoch immer Liebe und Sympathie für das moderne Europa einhergehen. Die Aufgabenstellung der NEE sei positiv, nicht polemisch: es gehe um die Inkulturation christlichen Lebens „in eine hochtechnisierte Gesellschaft, die ihre wesentlichen existenziellen Bedürfnisse wissenschaftlich zu befrieden weiß.“ (:326). Die NEE bestehe auch darin, „den einfachen Menschen und ihrem Verlangen nach Riten, Normen und Sinn *nahe zu sein*. Evangelisieren verlaufe von daher mindestens ebensowehr über das Tun wie über das Reden.“ (: 28).

Für Martini besteht ein wichtiger Grundzug der NEE also in der Zuwendung, im Nahesein, in der Sympathie (Mit-Leiden) und in der Solidarität mit dem modernen Europa. Damit einher geht die Verkündigung der vorangehenden und am Ende wartenden Liebe Gottes. Die Botschaft vom Gericht bleibt eine offene Frage.

4. Freundschaftliche Anwesenheit und Zeugnis

In seinem Vortrag *Umgang des heutigen Menschen mit dem Tod: Herausforderung für die Evangelisierung* stellt *Domenico Casera* fest: der Tod ist heute tabu, er wird „besänftigt“ und „geschminkt“. Begräbnisse seien Verpflichtung, nicht Feiern mit geistlichem Bezug. Nur noch etwa 45 % der Europäer glaubten an ein Weiterleben nach dem Tod. Die Medizin konzentriere sich weitgehend auf die Heilbaren. Der Sterbende werde oft von seiner Familie isoliert, der Wahrheit werde ihm verheimlicht, Euthanasie und Selbstmord gerieten ins Blickfeld.

Die konkreten Vorschläge Caseras für eine Neu-Evangelisierung im Angesicht des „neuen“ Todes umfassen folgende Schwerpunkte:

Für den modernen Europäer schwierige theologische Sachverhalte sollten in eine neue Sprache übersetzt werden. Darüberhinaus könnte eine neue Gewichtung notwendig sein. Casera fragt, ob die Ablehnung der Frohbotschaft nicht auf die „Überbetonung der Verdammung anstelle der Hoffnung, des Gesetzes anstelle der Auferstehung“ (Casera

1991: 359) zurückzuführen sei und greift neue inhaltliche Füllungen für alte Begriffe auf. So möchte er die Hölle als „vollständigen Mißerfolg des menschlichen Lebens“ neu interpretieren, den Himmel als „eine Begegnung, eine Gegenwart, eine Freude“ (: 359).

Die Bereitschaft über den Sinn des Lebens, den Tod und ein Leben nach dem Tod nachzudenken solle nicht durch übereilte, abstrakte und unbefriedigende Antworten entmutigt werden.

Unbefangenes und ehrlich anteilnehmendes Verhalten dem Sterbenden gegenüber solle erlernt werden, denn es habe evangelisierende Kraft. „Der Tod ist für den, der ihm gegenübersteht, viel zu wichtig, als daß wir uns nicht fragen müßten, wie unsere Anwesenheit „als Kirche“ sinnvoll, willkommen und gerne gesehen sein kann“ (: 360).

Die Psychologie könne uns in diesem Bemühen eine Hilfe sein. Wir müssten lernen, mit dem eigenen Tod vertraut zu werden, „ihn mutig begrüßen und ihm mit Würde entgegengehen“ (: 360) so wie es auch Christus getan habe. Aus diesem Lernen heraus könnten wir dann auch dem Sterbenden leichter begegnen. Wir seien mit ihm in der gleichen Lage als Mit-Menschen. Hierbei geschehe die Hauptkommunikation über das Gefühl.

Diese menschliche Begleitung und Hilfe zu einem würdevollen Sterben müsse ergänzt werden durch die Verkündigung des „göttliche[n] Geschenk[s] des ewigen Lebens, ein im Glauben ersehntes und aufgenommenes Geschenk“ (: 363). „Wenn das zwischenmenschliche Klima gut ist, wird das religiöse Wort ... angebracht und wohl-tuend sein“ (: 363). „Der Gedanke an Christus, den Gekreuzigten, ist eine einzigartige Stütze“, die Auferstehung der Toten gebe Hoffnung.

Die Sakramente müssten nicht um jeden Preis verabreicht werden. Sie seien keine Magie. Es gehe um „die vertrauensvolle Hingabe an das Geheimnis Gottes auf der Ebene der persönlichen inneren Erfahrung. Hier könne „freundschaftliche Anwesenheit ... eine Wiederversöhnung und Öffnung für Gott fördern und hervorrufen.“ (: 365).

Die Begräbnisfeier sei „ein für die Evangelisierung ganz besonders günstiger Augenblick“. Es sei wichtig, „durch Gegenüberstellung der Trauer mit dem Wort Gottes Gedanken der Ermutigung und der Aufrichtung sowie der Kundgabe der christlichen Glaubenswahrheiten auszusprechen“ (:365).

Neu-Evangelisierung im Sterbezimmer bedeutet nach Casera also zunächst freundschaftliche, einfühlsame und solidarische Anwesenheit und ein behutsames Verkündigen des göttlichen Geschenkes des ewigen Lebens, das im Glauben aufgenommen wird. Sogar die Sakramente, sonst unverzichtbarer Bestandteil der NE, dürfen in dieser Situation zurücktreten.

5. Liebend - kritische Präsenz: Hinabsteigen nach Kafarnaum

Kardinal C.M. Martini versucht die Ergebnisse des Symposiums mit dem biblischen Bild des „Hinabsteigens nach Kafarnaum“ zusammenzufassen. Neu-Evangelisierung bedeute, so wie Jesus von Nazareth nach Kafarnaum kam, um dort zu wohnen, am Leben des modernen Europa teilzuhaben, „sich mit einer neuen Lebensweise auseinanderzusetzen, mit Leuten, mit dem täglichen Leben“ (Martini 1991b: 368). NE bedeute, das nicht widerwillig zu tun, sondern mit Sympathie, und dabei doch frei und kritisch zu bleiben. So wie Jesus das getan habe.

Insgesamt sei das Ziel der NE im heutigen Europa, die Hoffnung zu stärken und dem Bösen zu widerstehen. Das solle geschehen durch Diakonie, Liturgie und Verkündigung. Das „Herz der Verkündigung“ sei die Aussage, daß „jedes einzelne Leben ... die Geschichte eines unbeirrbar treuen Gottes mit diesem Menschen [ist]“. Aber auch die dramatische Möglichkeit, „daß ein Mensch das Ziel seines Lebens nicht erreicht“ [der Versuch einer „Übersetzung“ des biblischen Begriffes der Verdammnis und Hölle] (: 382) wird genannt und zum Ansporn,

„die Fülle des Lebens mit Gott in Jesus Christus zu verkündigen, und zwar schon als Gemeinschaft mit Gott in diesem Leben. Nur wenn eine solche Gemeinschaft schon hier als ein authentisches und vorrangiges Gut empfunden wird, wird die Verheißung, daß sie nie mehr aufhört, eine unaussprechliche Freude im Gläubigen auslösen.“ (382).

D.h., der moderne Europäer solle nicht mit Androhung von Höllenstrafen in die Kirche und die Gemeinschaft mit Gott getrieben werden, sondern die Erfahrung der Güte Gottes heute und hier soll ihn zur Umkehr leiten.

D. Fazit

Mit dem Symposium von 1989 ist m.E. in der Entwicklung des Projektes der NEE im Rahmen des CCEE ein Spannungsbogen zu einem gewissen Abschluß gekommen. Das hat weltgeschichtliche Gründe, weil der Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus und Kommunismus natürlicherweise auch in der Arbeit des CCEE eine Zäsur brachte. Es hat inhaltliche Gründe, weil mit dem 1989er Symposium die Entwicklung von der Wahrnehmung Europas als Missionskontinent 1979 über die kulturelle Analyse 1982 und 1985 bis zur pastoral-ethischen Reflexion 1989 grundlegende Bereiche abgedeckt hat. Schließlich spielen auch kirchenpolitische Gründe eine Rolle. Nach der Öffnung des Ostens und der Sonder-Bischofssynode für Europa 1991 geriet der CCEE etwas in den Hintergrund. Es erstaunte katholische Kommentatoren, „daß nicht der CCEE mit seinen jahrelangen Kontakten zu den einzelnen Bischofkonferenzen Europas und mit seinen in Studienprogrammen, Symposien und mit seiner ökumenischen Zusammenarbeit mit der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) gewonnenen Erfahrung wie theologisch-pastoralen

Reflexion zur gesamteuropäischen Situation mit der Vorbereitung der Sondersynode betraut wurde.“ (Klein 1992: 1). Noch befremdlicher war es, daß „in der Ansprache Johannes Pauls II. zum Abschluß der Synode ... der CCEE nicht erwähnt [wurde].“ (Ruh 1992: 69). Stattdessen sollte eine neue Struktur geschaffen werden, „die sich der Verwirklichung der Vorhaben der Synode widmen soll“ (: 69). U. Ruh urteilt: „Als Verdoppelung des CCEE ist eine solche neue Struktur unnötig, als Konkurrenz (zum Zweck stärkerer kurialer Einflußnahme) wäre sie problematisch.“ (: 69). Noch kritischer fragt N. Klein, „ob die neue ‘Struktur’ nicht eine zentralistische römische Behörde wird, die das CCEE lahmlegen soll?“ (Klein 1992: 16). Dieser Frage kann im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter nachgegangen werden.

Innerhalb des gesteckten Zeitrahmens von 1982-89 läßt sich die Entwicklung der NEE im Rahmes des CCEE wie folgt zusammenfassen: ausgehend von ersten Analysen und Überlegungen zum „Missionsfeld Europa“ 1979 wurde 1982 die NEE als „wesentliche Aufgabe“ der Kirche(n) Europas in den Blick genommen. 1985 wurde die Situationsanalyse entscheidend verfeinert. Aus der Polarisierung von Säkularismus und Neu-Evangelisierung wurde ein differenziertes Verstehen der neuen sozialen und mentalen Wirklichkeit des Europäers. Das moderne/ postmoderne Europa wurde als „Partner“ eines Evangelisierungs- und Inkulturationsprozesses erkannt. NEE wird in diesem Sinne nicht als Re-Evangelisierung im Sinne einer traditionellen Re-katholisierung, sondern als eine neue, kreative Synthese von Evangelium und Kultur verstanden. 1989 wurde diese Synthese im Angesicht der alltäglichen Erfahrungen von Geburt und Sterben durchbuchstabiert. Dabei wurde vorrangig die Notwendigkeit einer freundschaftlichen Zuwendung und Präsenz betont, in der die Verkündigung der Liebe Gottes in der persönlichen Geschichte des Menschen eine zentrale Rolle spielt. Bei der Verkündigung zentraler biblischer Gehalte wie Sünde, Erlösung, ewiges Leben, Gericht, Himmel und Hölle brechen Fragen auf, die weitgehend ungelöst bleiben. Man sucht Antworten im Versuch der Übersetzung der Konzepte in die (immanente?) Erfahrungswelt des modernen Europäers.

Nach dem Urteil G. Collets findet sich im CCEE im Vergleich zu JP II „eine etwas andere und differenziertere Sicht unserer europäischen Situation. Die Dokumente bieten ... mehr analytische Elemente [und] ... einen anderen Zugang zur Problematik und ein anderes Europabild.“ (Collet 1996: 822). Es ist sicher richtig und auch nicht überraschend, daß die Analysen des CCEE differenzierter ausfallen, wenn man den ausführlichen Rahmen seiner Studienarbeit bedenkt. Auch findet sich bezüglich des Zugangs zur Problematik eine größere Vielfalt, die sich jedoch meiner Ansicht nach nicht auf einen Nenner bringen und von daher auch schwer in einen Gegensatz zum Papst bringen lässt. Allerdings stelle ich in den Überlegungen des CCEE eine größere Freiheit fest, kritische Fragen zu stellen, ohne sie sofort im Sinne des Lehramtes zu beantworten (vgl. die Fragen zur persönlichen Eschatologie). Ebenso scheint mir die Offenheit und der Wille zum ökumenischen Miteinander in der NEE im CCEE ausgeprägter als in den

Verlautbarungen JP II. Das kommt ganz konkret vor allem in der Zusammenarbeit zwischen CCEE und KEK zu Ausdruck. Seit 1978 bis 1991 fanden fünf „Europäische Ökumenische Begegnungen“ (Chantilly 1978, Logumkloster 1981, Riva des Garda 1984, Erfurt 1988, Santiago de Compostela 1991) statt. Die Begegnung von 1991 widmete sich besonders der Frage der Evangelisierung Europas in Zusammenarbeit der Kirchen. In dem gemeinsamen Bericht der Präsidenten heißt es: „Die Ablehnung des christlichen Glaubens durch die Aufklärung hatte einen Grund in den Religionskriegen. Würden wir nun erneut miteinander konkurrieren, diesmal in der Evangelisierung, dann würden wir riskieren, die ablehnende Haltung unserer Mitmenschen dem christlichen Glauben gegenüber noch zu verstärken.“ (Arnold/Martini 1994: 525). Daraus folgt für die Autoren vor allem, (1) nur in Einigkeit und niemals gegeneinander zu evangelisieren, (2) nationale und ethnische Werte nicht zu totalitären Prinzipien werden zu lassen und (3) die ökumenische Bildung und Information in den Kirchen zu stärken.

In diesem Zusammenhang scheint mir die Bereitschaft zur Selbstkritik im Rahmen des CCEE auch stärker ausgeprägt, als dies in den Veröffentlichungen des Papstes der Fall ist. In dieser Hinsicht scheint das Europabild im CCEE weniger „katholisch“ und vergangenheitsorientiert, sondern stärker von den vielfältigen Realitäten Europas ausgehend. Auch liegt die Betonung in der Spannung zwischen Heiligkeit und Solidarität etwas stärker auf letzterer: „denn verwundet sind wir letztlich alle miteinander“. Doch kann man daraus keinen grundsätzlichen Gegensatz zu JP II konstruieren, der versucht, beide Aspekte zusammenschauen. Von daher stelle ich - trotz der genannten Unterschiede - eine grundsätzliche Kontinuität im Denken zur NEE zwischen CCEE und JP II fest.

IV. DIE NEUEVANGELISIERUNG EUROPAS AUF DER BISCHOFS-SONDERSYNODE FÜR EUROPA 1991

Nachdem sich durch den Zusammenbruch des kommunistischen Systems in Europa eine neue Situation ergeben hatte, kündigte Johannes Paul II. „beim Besuch des mährischen Wallfahrtsortes Velehrad (22. April 1990) zur Überraschung aller eine Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa“ an (Klein 1992: 1).

„Die Bischofssynode als Einrichtung der katholischen Kirchenverfassung“ geht auf das II. Vatikanum zurück. Sie sollte die Kollegialität der Bischöfe über die Konzilsversammlung hinaus stärken und „ist dem Papst unmittelbar zugeordnet.“ Im allgemeinen wird die Synode in einem zweijährigen Rhythmus einberufen. Dabei stellt die „Spezialversammlung“ eine der drei Formen der Synode dar. Neben ihr existiert noch die „ordentliche Generalversammlung“ und die „außerordentliche Versammlung“ bei besonders eiligen Anliegen. Die „Spezialversammlung wird bei „Fragen von regionaler Bedeutung“ einberufen, so wie in dem vorliegenden Fall als Sondersynode für Europa (vgl. Aymans 1994: 503).

„Auf einer ersten vorbereitenden Beratung (5.-7. Juni 1990) bestimmte der Papst die Thematik ... : Was können die einzelnen Kirchen aus Ost und Westeuropa mit ihren Erfahrungen der vergangenen 50 Jahre voneinander lernen, und was kann aus diesem gemeinsamen Erfahrungsschatz für die Sendung der Kirche in Europa ... gewonnen werden.“ (Klein 1992: 1). Vom 28. November bis 14. Dezember fand die Sonderversammlung der Bischofssynode in Rom statt, um über „die Bedeutung und Folgen dieser für Europa und die Kirche historischen Stunde“ nachzudenken (BS 1991: 9). Ziel der Synode war, „die Wege für die Neu-Evangelisierung unseres Kontinentes zu erkennen“ (: 10). Der Synode voran ging ein Symposium über „Christentum und Kultur in Europa: Gedächtnis-Bewußtsein-Aufgabe“ (DBK 1993).

A. Europa muß sich neu entscheiden Kontext der Neuevangelisierung

1. Die Situation in Ost und West

Der Zusammenbruch des kommunistischen Systems wird im Sinne des Vatikanum II (GS 4) als wahres „Zeichen der Gegenwart Gottes und seiner Ratschlüsse“, als „ein echter ‘Kairos’ der Heilsgeschichte und eine ungeheure Herausforderung zur Fortsetzung des Erneuerungswerkes Gottes“ verstanden. (BS 1991: 10). Die Ursachen für den Zusammenbruch lägen in immanenten Zusammenhängen, aber auch im geistlichen Bereich, da dem Marxismus „ein Irrtum ‘anthropologischer Art’ zugrunde lag“, in dem der Mensch „auf den rein materiellen und ökonomischen Gesichtspunkt verkürzt“ werde. Dieses reduktionistische System sei somit „folgerichtig zum Untergang bestimmt“ gewesen (: 11).

Im östlichen Europa habe der zusammengebrochene Kommunismus „Wunden ... in den Herzen der Menschen und in den neu entstehenden Gesellschaften“ hinterlassen: „die Menschen stehen vor Schwierigkeiten im rechten Gebrauch der Freiheit ...; die zuinnerst verdorbenen sittlichen Werte müssen erneuert werden.“ Auf der anderen Seite habe die Kirche gerade in dieser Situation „tiefer gelernt, auf Gott allein zu vertrauen.“ (: 11).

Im westlichen Europa sei die Situation von „Licht und Schatten“ geprägt (:11). Den Früchten des Fortschritts und verschiedenen Erneuerungsbewegungen in der Kirche stehe ein Lebensstil des praktischen „Materialismus in ganz Europa“ (: 12) gegenüber. Trotz des Materialismus „bleibt die Sehnsucht nach religiöser Erfahrung“. Ganz Europa befände sich „heute vor der Herausforderung, eine neue Entscheidung für Gott zu treffen.“ (: 12).

2. Europa zwischen christlicher Vergangenheit und säkularer Gegenwart

Zur Analyse der europäischen Kultur durch die Synode gehört die Beobachtung, „daß der christliche Glaube entscheidend zum beständigen und grundlegenden Fundament Europas gehört. ... Die christliche Religion hat „Europa ein eigenes Gesicht gegeben ..., indem sie ... fundamentale Prinzipien der Humanität einfügte“ (:12). Dazu gehöre vor allem die Offenbarung des transzendenten Gottes in Christus und die darauf beruhende Würde und Gemeinschaft der Menschen und Völker (: 13). Dieses christliche Fundament habe jedoch vor allem seit „der zerbrochenen Einheit der Kirche im 16./17. Jahrhundert“ „schwere Wunden und Veränderungen erlitten“. Die ursprünglich in der Offenbarung begründeten christlichen Werte seien auf das Fundament der menschlichen Vernunft gestellt worden, das sich jedoch vor allem im Laufe des 20. Jahrhunderts als zu schwach erwiesen habe. Daraus ergäbe sich die heutige Werte- und Glaubenskrise. Letztere sei in unterschiedlichen Gebieten verschieden ausgeprägt: „In den neuen Staaten ist der christliche Glaube fast unbekannt wegen der andauernden Verbreitung des Atheismus.“ Im Westen sei der „Prozeß der Säkularisierung ... schon so weit fortgeschritten, daß die Evangelisierung fast ‘von neuem’ wieder beginnen muß. Wo die Kirche bisher noch stark vertreten ist, nimmt dennoch nur ein geringerer Teil voll am kirchlichen Leben teil, während ein tiefes Auseinanderklaffen ... zwischen ... Glaube und Leben festgestellt werden kann.“ (: 13/14).

3. Ruf zu einer neuen Entscheidung in der Begegnung mit Christus

Aufgrund dieses (Verfalls)-Prozesses werde deutlich, daß „Europa ... heute nicht schlechthin auf sein vorgegebenes christliches Erbe hinweisen kann.“ (: 13). Europa sei herausgefordert, neu über seine Zukunft zu entscheiden „in der Begegnung mit der Person und der Botschaft Jesu Christi.“ (: 13). Um diese Entscheidung und Begegnung

zu ermöglichen, sehe sich die Kirche zur NEE herausgefordert: es gehe darum, „die befreiende Botschaft des Evangeliums erneut den Menschen Europas zu bringen.“ (:14).

Wie sieht die Bischofssynode nun die Konturen einer NEE?

B. Eine heilige Kirche für eine erneuerte Kultur: Konturen der Neuevangelisierung

1. Christlicher und menschlicher: kein Gegensatz

Zunächst verteidigt die Synode das Konzept gegen inzwischen lautgewordene kritische Stimmen (vgl. auch Legrand 1991: 26; Kasper 1993: 23): „Die NE ist kein Programm zu einer sogenannten „Restauration“ einer vergangenen Zeit Europas, sondern sie hilft dazu, die eigenen christlichen Wurzeln zu entdecken und eine tiefere Zivilisation zu begründen, die zugleich christlicher und so auch menschlicher ist“ (:14). Der Blick zurück solle helfen, die oben erwähnten „fundamentalen Prinzipien der Humanität“ als positive Gestaltungskräfte in der Geschichte Europas zu sehen und auch als hilfreich für die Gestaltung der europäischen Zukunft zu erkennen. Die Aussageintention der Synode liegt dabei in der Überwindung des oft vom modernen Zeitgenossen empfundenen Gegensatzes Mensch - Gott/Kirche. So formuliert die Synode:

„Wer den lebendigen und wahren Gott nicht kennt, kennt deshalb auch den Menschen nicht wirklich. ... Die Sache Gottes steht keineswegs im Gegensatz zur Sache des Menschen. Es sind vielmehr die rein irdischen Versprechungen, welche - wie die jüngste Geschichte gezeigt hat - schließlich die Menschen auf totalitäre Weise unterjochen.“ (:15).

Wie schon in der Ermutigung der Laien zur NEE durch JP II (CL 34), wird hier das Mißtrauen des modernen Zeitgenossen gegen die Hingabe an Gott, die Kirche und damit auch die NEE angesprochen.

2. Die NEE als Verkündigung Jesu Christi und Gründung der Kirche

Der Inhalt der NEE sei der „unerschöpfliche Schatz der ein für allemal in Jesus Christus erfolgten Offenbarung. Es gebe kein ‘anderes Evangelium’.“ (: 14). Hier wird deutlich, daß trotz der Harmonie zwischen der Sache Gottes und der Sache des Menschen, oder, anders ausgedrückt, zwischen Evangelium und Kultur, Gott und Welt, das Evangelium der Kirche für die Bischöfe den *cantus firmus* darstellt. Deutlich formulierte der Papst diesen Sachverhalt ein Jahr später (1992) auf der 4. Generalversammlung des CELAM in Santo Domingo:

„Die neue Evangelisierung besteht nicht in einem ‘neuen Evangelium’, das ja immer von uns selber, unserer Kultur und unserer Analyse der Bedürfnisse des Menschen käme. Es wäre also

gerade kein 'Evangelium', sondern bloß menschliche Erfindung und trüge kein Heil in sich. Sie besteht auch nicht in der Entfernung all dessen aus dem Evangelium, was sich die Mentalität von heute nur schwer aneignen kann. Der Maßstab des Evangeliums ist nicht die Kultur, vielmehr ist Jesus Christus der Maßstab einer jeden Kultur.“ (CELAM 1992: 15).

Das „Neue“ der Evangelisierung bestünde darum in der erneuten geistlichen Erweckung der Menschen durch den Heiligen Geist für das Evangelium und in dem Aufleuchten der Botschaft in neuen Kulturen, „weil sie nicht unabänderlich an eine bestimmte Kultur gebunden ist“ (BS 1991: 14). Die Botschaft sei: „Gott liebt dich. Christus ist für dich gekommen.“ Es gehe um die Mitteilung der Liebe Gottes für die Menschen, das Geschenk der „Freundschaft ohne Ende mit Gott von Angesicht zu Angesicht“. Wie schon Paul VI. betont habe, gehe es dabei „nicht etwa um ein diesseitiges Heil“, sondern um ein „Heil das alle Grenzen übersteigt ... : ein transzendentes, eschatologisches Heil“ (EN 27), um den „Sieg über Sünde und Tod durch die Teilnahme an seiner Auferstehung“ (BS 1991: 14). „Ohne diese Hoffnung auf das ewige Leben, in dem alle Schmerzen und Mängel überwunden werden, sei der Mensch schwer verstümmelt.“ (: 14). Diese Konzentration auf den geistlichen Kern der Botschaft „vermindert nicht die Verpflichtung zu ... irdischen Aufgaben, sondern verleiht ... wahre Kraft und Bedeutung.“ (: 15). Das sei der entscheidende Inhalt, um den es in der NEE geht. Erst wenn er gegeben sei, könne von wahrer Evangelisierung gesprochen werden. Denn

„für eine wahre Evangelisierung genügt es ... nicht, sich um die Verbreitung der 'Werte des Evangeliums' wie Gerechtigkeit und Frieden zu bemühen. Wir kommen nur dann zu einer wirklich christlichen Evangelisierung, wenn die Person Jesu Christi verkündet wird.“ (: 15).

Inhaltliche und wesensmäßige Mitte der NEE sei Jesus Christus, von dem aus auch die Werte des Evangeliums in die Gesellschaft hinein wachsen können.

Von hier her bestimmt sich auch ein zentrales Ziel der NEE:

„Ihrem Wesen nach strebt die Evangelisierung zur Gründung der Kirche, welche in der Verkündigung des Wortes und in den Sakramenten der Initiation ihren Anfang nimmt. Denn sie ist ursprünglich begründet im Auftrag des Herrn, der gesagt hat: 'Geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes' (Mt. 28,19).“ (:15)

Die Gründung der Kirche ist jedoch für die Synode nicht das letzte Ziel der NEE. Darüberhinaus geht es um die Evangelisierung der Kultur, um eine neue Inkulturation des Christentums, ein neues christlich-humanes Europa: „eine Kultur gegenseitigen Schenkens.“ (: 18)

3. NEE als Erneuerung der Kultur Europas

Im Zusammenhang mit dieser Inkulturation spricht die Synode von einem Dialog zwischen Europa und dem Evangelium (: 15). Dieser Dialog geschehe konkret „unter den Jüngern Christi“

- also in den Kirchen - und unter „ihren Schwestern und Brüdern ..., die anderen Überzeugungen anhängen.“ (: 16).

Ziel des Dialoges sei es, „zu einer ‘wahren Begegnung zwischen dem Wort des Lebens und den Kulturen Europas’ zu gelangen“, also zu einer Inkulturation, die sowohl die Moderne, als auch die Postmoderne berücksichtige. „Dazu ist der Beitrag von Menschen, die sich in der Kultur auskennen, erforderlich und von Theologen, die von Herzen mit der Kirche übereinstimmen.“ (: 16). Beides muß also zusammenkommen: kulturelle Relevanz und kirchliche Identität.

4. Freiheit, Wahrheit und Gemeinschaft: die Werte der neuen Kultur

Was nun sind die Werte des Evangeliums, das „principle that animates culture ... to bring about a ‘new creation’“? Was ist der Beitrag des Evangeliums im Inkulturations-Dialog mit Europa? Die Synode antwortet darauf, daß in Jesus Christus das „höchste, älteste und dauerhafteste Verlangen des europäischen Humanismus, welches auch in der gegenwärtigen Zeit weiterwirkt“, nämlich nach Freiheit, Wahrheit und Gemeinschaft, seine Erfüllung finde. Dabei gelte es deutlich zu machen, daß wahre Freiheit weder ohne die Wahrheit noch ohne solidarische, gerechte Gemeinschaft zu haben sei (: 16). Freiheit entfalte sich nur in der Bindung an die Wahrheit, an Gott selbst. Wirkliche „Freiheit des Herzens“ - sei es in der Unfreiheit des Totalitarismus oder in den subtilen Zwängen der westlichen Idole - liege allein in der Bindung an Gott, in der „freien Hingabe an den Willen des Vaters und für das Leben der Welt.“ (: 17). Freiheit entfalte sich ebenso nur im Zusammenhang mit solidarischer, gerechter Gemeinschaft. Sie erschöpfe sich nicht im „Haben“ und sehe „das Eigentum ... in seiner Verpflichtung zum Gemeinwohl.“ Neben dieser Freiheit zum Verzicht stehe die Freiheit, die die „personale und menschliche Würde des anderen respektiert. Es gibt keine Gemeinschaft, wenn Menschen durch Zwang zu einem Kollektiv gemacht werden.“ (: 17). „Diese Synthese von Wahrheit, Freiheit und Gemeinschaft“, die in Jesus Christus verkörpert sei, „bildet Sinn und Fundament des ganzen christlichen Lebens und des christlichen Ethos“ und kann auch in Europa zu einer kulturellen Neuschöpfung, einer „Kultur gegenseitigen Schenkens und wechselseitiger Gemeinschaft“ führen (: 18).

5. Die *communio sanctorum* als Träger der NEE

Träger der NEE ist für die Synode die gesamte *communio* der römisch-katholischen Kirche, d.h. sowohl die Amtsträger als auch die Laien. Es besondere Rolle spielten die „jungen Menschen“ (: 19). Die grundlegende Qualität der Träger sollte in der Heiligung durch die Begegnung mit Gott liegen.

Strukturen der NEE sind zunächst die Pfarrgemeinden, aber auch Laiengemeinschaften und die Familie. Wichtig für die Bischöfe ist, daß die Träger „selbst eine

beständige Evangelisierung“ erleben: „durch Gebet und die Betrachtung des Wortes Gottes, die uns zur persönlichen Begegnung mit dem lebendigen Gott führen, wie auch durch den täglichen Versuch, all dies in die Praxis umzusetzen.“ Hier klingt der Ruf JP II nach „neuen Heiligen“ für die NEE durch (vgl. JP II 1991: 244). Eine Folge dieser Selbstevangelisierung sei, daß die Erfahrung der „Liebe Gottes“ auch befähige, die „Forderungen der Botschaft Christi anzunehmen“ (: 19). Denn ein wichtiges Medium der NEE sei das „Zeugnis einzelner und der Gemeinden“, da „die Europäer von heute ... allem, was man sehen und mit den Händen greifen kann, einen Wert beimessen“. Durch „sichtbare Heiligkeit“ soll dieses Zeugnis „die Einheit mit Gott und unter den Menschen, das die Kirche in der Eucharistie begeht, im Leben vollziehen.“ (: 20).

Ein wichtiges Instrument der NEE sei der neue Katechismus, der u.a. dazu beitragen solle, daß „gewisse theologische Tendenzen“, die Anlass zur Sorge gäben und zu einem „theologischen ‘Dissenz’ als Hindernis für die Durchführung der Evangelisierung“ führten, überwunden würden. (: 20).

C. Fazit

In der Entwicklung des Konzeptes der NEE stellt die Bischofssynode von 1991 m.E. den Höhepunkt dar. Auch wenn sie kein spektakuläres Ereignis war (vgl. Ruh 1992: 69/70), so hat sie doch die „Vision ... einer evangelisierenden Kirche im Dienst an der Neuevangelisierung Europas“ ausgewogen zusammengefasst (Kasper 1993: 23). Diese Vision, die von JP II seit 1979 vor allem im Gespräch mit dem CCEE entwickelt worden war, findet hier - vor allem angesichts der politischen Öffnung des Ostens - einen zusammenfassenden und vertieften Ausdruck. Der belgische Bischof Daneels hatte wahrscheinlich recht, wenn er - als einer der Teilnehmer - kommentierte, die Synode habe

„zu spät oder zu früh stattgefunden: Zu spät, um ein Fest der neugewonnenen Freiheit für die Kirchen im Osten zu sein, zu früh, um eine Strategie der Evangelisierung für ganz Europa planen zu können, weil die Bischöfe in den bisher kommunistischen Ländern noch zu sehr mit dem Wiederaufbau ihrer Infrastruktur beschäftigt seien.“ (bei Ruh 1992: 69).

Die Bedeutung der Synode liegt von daher weniger in einer praxisbezogenen Aufarbeitung der neuen geschichtlichen Situation, als vielmehr in „der direkten Begegnung und d[em] Erfahrungsaustausch[...] zwischen den Bischöfen aus den beiden bislang getrennten Hälften Europas“ (: 69/70) und in der grundlegenden, um Ausgleich bemühten und differenzierten Zusammenfassung der von 1979-1990 entwickelten Vision der NEE.

Eine stärkere Differenzierung als in früheren Aussagen JP II findet sich z.B im Bereich der ökumenischen Zusammenarbeit in der NEE. Man erkennt an, „wie reich Europa durch die einander sich ergänzenden, im Wesentlichen gleichen Traditionen des Christentums ist.“ und bringt die Erkenntnis zum Ausdruck, „wie sehr die Neu-

Evangelisierung Europas das gemeinsame Werk aller Christen ist und wie sehr davon die Glaubwürdigkeit der Kirche im neuen Europa abhängt.“(BS 1991: 24). Dabei sieht man realistisch, „daß uns nicht zuletzt in Verständnis der Kirche, besonders auch des geistlichen Amtes, noch manches schmerzlich trennt. Man darf nicht von den Problemen der Lehre absehen, wenn wir nicht Gefahr laufen wollen, das Evangelium widersprüchlich zu verkünden.“.

Die Beziehung zu den anderen Religionen, die durch die „anwachsenden Wanderungsbewegungen in unserer Zeit“ (BS 1991: 27) in Europa gegenwärtig sind, soll nach Ansicht der Synode als „brüderliches Gespräch“ gepflegt werden. Auch hier urteilt man differenziert. Dieser Dialog solle „nicht zum Relativismus führen und auch nicht das Bewußtsein von der Notwendigkeit und Dringlichkeit des Auftrags Christi zu Verkündigung mindern.“ Es gehe vielmehr darum, „die anderen Religionen besser“ zu kennen und „mit ihnen in gleicher Weise sie soziale Gerechtigkeit, gute Verhaltensweisen und ... Frieden und Freiheit für alle“ zu schützen.

Insgesamt gesehen liegt die Bedeutung der Synode m.E. darin, daß sie die - nicht immer ganz ohne Gegensätze verlaufene - Entwicklung der Vision der NEE durch JP II und den CCEE in den Jahren 1979-1990 zu einer differenzierten und nach vorne offenen Synthese zusammengefasst und dabei manche Engführungen vermieden hat. Mit den Worten U. Ruhs: „Es wurden keine Türen zugeschlagen.“ (Ruh 1992). Die von JP II immer wieder vorgetragene Sicht von der NEE (wie sich in der Zusammenfassung unter III. H. findet) wird - wie im CCEE - auch hier nicht grundlegend modifiziert.

Im folgenden sollen nun die wichtigsten Schwerpunkte der NEE unter missiologischen Gesichtspunkten zusammengefasst werden. Im Anschluß daran versuche ich eine eigene Stellungnahme aus evangelikaler Perspektive zu formulieren, die Kritik und Würdigung des römisch-katholischen Programmes impliziert.

V. ZUSAMMENFASSENDER DARSTELLUNG

A. Historisch-theologische Grundlinien

1. Das II. Vatikanische Konzil

Das II. Vatikanum ist auf dreifache Weise Ausgangspunkt und Hintergrund der NEE. (1) Hier wurde die *Mission* aus ihrer geographischen Marginalisierung zurück ins Herz der Theologie und der Kirche geholt: „Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach ‚missionarisch‘, da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters.“ (AG 2). Damit war deutlich, daß die Mission der Kirche nicht nur der „Kirchenpflanzung“ in bisher unerreichten Gebieten gilt, sondern als Auferbauung des Reiches Gottes in der ganzen Welt, inklusive Europa, wirksam werden muß. (2) Die *Kirche* als ‚communio‘ in konkreten „Ortsgemeinschaften der Gläubigen ... im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht“ (LG 26) trägt die Verantwortung zur Mission, nicht nur der Heilige Stuhl. Darüberhinaus wurden wichtige Schritte zu den „getrennten Brüdern“ getan (UR 3). Dadurch wurde die notwendige breite Basis für eine evangelisierende Gemeinschaft geschaffen. (3) Das II. Vatikanum stellte das große *aggiornamento* der RKK dar. Die Begegnung mit der (post-) modernen *Welt* als Kontext der Mission (vor allem in GS) fand erstmalig auf breiter Ebene statt. Man erkannte, daß Mission als Inkulturation und Dialog - gerade auch in der modernen Kultur - stattfinden muß (AG 10, GS 53-62). Durch diese neue und umfassende Sichtweise von Mission, Kirche und Welt wurde das II. Vatikanum zum Ausgangspunkt und grundlegenden Ausdruck der Neuevangelisierung als Mission in Europa.

2. Papst Paul VI.

Papst Paul VI. knüpft in *Evangelii Nuntiandi* (1975) an den Ergebnissen des II. Vatikanums an und vertieft die begriffliche, theologische und strategische Grundlage für die Mission der Kirche in der modernen Welt. Drei Schwerpunkte möchte ich hervorheben: (1) Wo das II. Vatikanum vom missionarischen Wesen der Kirche sprach, spricht EN von der Evangelisierung: Die Kirche ist „ihrem innersten Wesen nach zur Evangelisierung verpflichtet“ (EN 15). (2) Das Wesen der Evangelisierung ist die Vermittlung des umfassenden und christozentrischen Heils, das mit der persönlichen Umkehr beginnt (EN 10) und über die Evangelisierung der Kultur(en) (EN 20) zur eschatologischen Vollendung hinreicht (EN 27). Jesus Christus ist der Mittelpunkt der Botschaft. (3) Die „Welt von heute“, vor allem die Menschen von heute (EN 18), sind die Adressaten der Evangelisierung: Atheisten, nichtpraktizierende Katholiken, die einfachen Menschen, die Intellektuellen, die Anhänger nichtchristlicher Religionen, die Glaubenden und diejenigen, die „nicht in voller Gemeinschaft“ mit der RKK leben (EN 52-54). *Evangelii Nuntiandi* wird so zur wichtigsten inhaltlich-theologischen Grundlage für das Konzept der NEE bei JP II.

3. Papst Johannes Paul II.

Papst Johannes Paul II prägt ausgehend vom II. Vatikanum und von EN seit 1979 das Konzept der NEE. Ein wichtiger Gesprächspartner bildet für ihn der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) und schließlich die Sondersynode der Bischöfe zu Europa 1991. Der CCEE vertritt stellenweise eine weniger ekklesiozentrische und hierarchische Sicht der NEE als JP II. Das spiegelt sich auch in der Sondersynode 1991 wieder, die die Entwicklungen seit 1979 zusammenfasst und neu formuliert, vor allem angesichts der neuen historischen Situation seit dem Zusammenbruch des kommunistischen Machtblockes. Nach der Synode gerät der CCEE als Vordenker und Forum der NEE zugunsten einer neuen „Struktur“ in den Hintergrund.

B. Missiologisch-systematische Grundlinien

1. Die Begriffe

Die Begriffe Neuevangelisierung, Re-Evangelisierung, neue oder neuartige Evangelisierung etc. werden auswechselbar gebraucht, ohne jedoch immer den genau gleichen Inhalt zu haben. Sie können vielmehr als Vehikel recht konträrer Vorstellungen dienen (vgl. „3. Die Beziehung zwischen Kultur und Kirche“). Insgesamt hat sich im deutschen Sprachraum im römisch-katholischen Bereich „Neuevangelisierung“ durchgesetzt.

2. Die Adressaten

Anfänglich spricht JP II von der „neuartigen Evangelisierung“ als der umfassenden und inkulturierten missionarischen Antwort der Kirche an den heutigen europäischen Menschen (bei Legrand 1991: 26). Später, vor allem in RM, bezieht er die NEE im Rahmen der umfassenden Mission der Kirche allein auf die bereits Getauften, der Kirche Entfremdeten, während er die Evangelisierung der Nichtchristen als Mission im *eigentlichen* Sinne (oder *ad gentes*) und die Förderung der Gläubigen als *Seelsorge* bezeichnet (RM 32-34). Der CCEE und die Sondersynode 1991 sprechen dagegen von der NEE wieder umfassender als der Aufgabe „die befreiende Botschaft des Evangeliums erneut den Menschen Europas zu bringen“ (BS 1991: 14): „Die Neu-Evangelisierung muß ... zutiefst missionarisch sein, so daß sie nicht nur die Personen und Personenkreise erreicht, die schon im Herzen der Kirche verwurzelt sind, sondern auch jene, die eher von ferne auf sie schauen - und dies nicht selten mit Skepsis oder gar Verachtung.“ (BS 1991: 20).

3. Kultur und Kirche

Die Beziehung zwischen Kultur und Kirche ist das Herz und die Grundlage der NEE. Die unterschiedliche Bewertung dieser Beziehung und demzugrundeliegend ein unterschiedliches Offenbarungsverständnis ist m.E. der Hauptgrund für die kontroverse Diskussion zur NEE zwischen der offiziellen und einer progressiven, z.T. religionspluralistisch geprägten Interpretation innerhalb der katholischen Kirche.

Die offizielle Linie kommt in den Worten JP II in Santo Domingo zum Ausdruck: „Der Maßstab des Evangeliums ist nicht die Kultur, vielmehr ist Jesus Christus der Maßstab einer jeden Kultur.“ (CELAM 1992: 15). Das bedeutet im Klartext: Die Kirche ist Maßstab der Kultur, weil sie die zentrale Trägerin und authentischer Interpret (Lehramt) der Offenbarung Gottes ist. Dieser Ansatz bringt eine ekklesiozentrische Sicht zum Ausdruck. Für die NEE bedeutet das, daß die Kirche erst wieder zu sich selbst finden muß (Heiligkeit), um dann die Gesellschaft neu mit dem Glauben (Dogmen und Spiritualität) und Leben (Ethik) der Kirche zu durchdringen (Inkulturation).

Die progressive Linie³ kommt zum Ausdruck, wenn L. Boff schreibt, daß „sich weniger das Evangelium inkulturiert, als daß vielmehr die Kultur ... das Evangelium integriert. ... Das bleibende, grundlegende Datum [ist] die Kultur Kultur ist immer schon geprägt von Offenbarung, Evangelium und Gott.“ (Boff 1991: 53/57). Hier ist die Kultur als Ausdruck wahrer Humanität Maßstab der Kirche, weil Gott in der Kultur bereits gegenwärtig ist. Dieser Ansatz bringt eine kosmo- und anthropozentrische Sicht zum Ausdruck. Für die NEE bedeutet das, daß sie überall dort geschieht, wo die „Würde und Unverletzlichkeit des Menschen“ gefördert wird (Baudler 1995: 154). NEE in diesem Verständnis will die Spiritualität des Menschlichen fördern ohne die feste Bindung an kirchliche Institution, Dogmatik und Ethik. W. Burrows (1996) spricht von einer „radikalen Inkulturation“, die getragen wird vom non-kategorischen, geheimnisvollen Wirken des Heiligen Geistes (: 128) und in einem missionarischen „mystical activism“ (: 133) zum Ausdruck kommt.⁴

Die Kontroverse ist natürlich nicht „schwarz-weiß“. Der Papst (und noch mehr die Dokumente des CCEE) betont die homogene Verbindung zwischen der Sache Gottes und der Sache des Menschen. Progressive Denker andererseits lehnen oft nicht die Kirche grundsätzlich ab, sondern beanstanden mangelnde Bereitschaft zu kirchlicher Erneuerung. Gerade der CCEE stellt m.E. (zumindest bis 1991) ein Forum dar, in dem sich beide Positionen mischen und im Dialog miteinander stehen.⁵ Die grundsätzliche

³ Vgl. z.B. L. Boff 1991; A. Agostini, et al 1992; A. Camps 1992; O. Fuchs 1992; A. Pieris 1992; K. Koch 1993; K.J. Rivinius 1993, 1994, 1995; G. Baudler 1995; G.J. Piepke (Hg.) 1995; W. Burrows 1996; G. Collet 1996; Jan van Lin 1996.

⁴ Natürlich bestehen zwischen den einzelnen Vertretern eines solchen Ansatzes Unterschiede. Auch sind die Übergänge oft fließender als hier dargestellt werden kann. Dennoch glaube ich, daß diese Charakterisierung den Grundzügen des Ansatzes entspricht.

⁵ Auch W. Kasper 1993, S. 16-29 versucht m. E. eine konstruktive Vermittlungsposition darzustellen.

Unterschiedlichkeit der beiden Positionen - ekklesiozentrisch und anthropozentrisch - ist damit jedoch nicht in Frage gestellt.

4. Das Ziel

Das Ziel der NEE ist die Erneuerung von Kirche und Kultur im Horizont des Reiches Gottes. Dazu werden folgende Teilziele, die sich wie konzentrische Kreise ineinander ordnen lassen, angestrebt:

(1) *Die persönliche Bekehrung und geistliche Erneuerung* „ist der erste und grundlegende Dienst für das Kommen des Reiches in den einzelnen und in der menschlichen Gesellschaft“ (RM 20). Sie ist zu verstehen als radikale Umkehr und glaubensvolle, persönliche Annahme der „Heilswirklichkeit Christi“. Bekehrung im Rahmen der NEE wird als zweite Umkehr verstanden, die auf der ersten, grundlegenden Umkehr, die *ex opere operato* in der Taufe erfolgte, beruht. Die Neuschöpfung „zum Leben als Kinder Gottes, die Verbindung mit Jesus Christus und die Salbung im Heiligen Geist wurde bereits auf „unlösbarer“ Weise in der Taufe empfangen (RM 46-47). Der Aufruf zur Bekehrung im Rahmen der NEE ist demnach ein „Appell an die von Gott in der Taufe schon geschenkte innere Freiheit“ (Mühlen 1990: 13).

(2) *Kirchliche Integration und Gemeindeerneuerung*, denn die Bekehrung, „die nicht abstrakt und körperlos bleiben kann, offenbart sich konkret durch einen sichtbaren Eintritt in eine Gemeinschaft von Gläubigen“. Diese Gemeinschaft ist „die Kirche, das sichtbare Sakrament des Heiles“ (EN 25). Die Bischofssynode von 1991 hat es so formuliert: „Ihrem Wesen nach strebt die Evangelisierung zur Gründung der Kirche.“ (1991: 15). JP II schrieb 1988: „Diese neue Evangelisierung ... hat das Werden von reifen Gemeinden zum Ziel.“ (CL 34). Die kirchliche *communio* als Ziel der NEE äußert sich vor allem in der angestrebten Erneuerung der Pfarrgemeinden als den „grundlegenden Instanzen des Lebens und der Mission der Kirche“ (BS 1991: 19). Darüberhinaus fördert sie die Familie als „Hauskirche“ und die „neuen Gemeinschaften von Laien“, die durch ihre Berufung durch die Taufe „aktiv an der *communio* und der Sendung der Kirche mitwirken“ (CL 29). Kriterium für jegliche Form der Gemeinschaftsbildung ist u.a. der „Gehorsam zum Lehramt“, das „die Wahrheit über Christus, die Kirche und den Menschen ... authentisch interpretiert“ und kindliche „Anhänglichkeit zum Papst, dem bleibenden und ‚sichtbaren Prinzip‘ der Einheit der Universalkirche“ (CL 30).

(3) *Einheit des Leibes Christi*, die vom Papst letztlich als römisch-katholische Einheit verstanden wird. Schon im II. Vatikanum wurde bekräftigt, daß die „eine, heilige, katholische und apostolische“ Kirche „in dieser Welt ... verwirklicht [ist] in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft

mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“ (LG 8). Einheit bedeutet also letztlich römisch-katholische Einheit. Eine volle ökumenische Anerkennung anderer Kirchen scheint weit entfernt, wenn Papst Johannes Paul II sagt: „Die Verkündigung Christi, die von der Mutterkirche getrennt ist oder, schlimmer, zu ihr im Gegensatz steht, könnte nicht die Verkündigung des menschengewordenen Wortes sein, das ... ständig von der Kirche im Herzen der Gläubigen zum Leben erweckt wird.“ (1991: 247).

(4) Das umfassendste Ziel der NEE ist eine *neue Inkulturation des Evangeliums* zur Schaffung einer „Zivilisation der Liebe“ (vgl. Kasper 1993: 28). Es geht um eine erneute *Inkarnation* mit dem Ziel einer „neuen *Kreation*“ (vgl. P. Arrupe bei Shorter 1995) ohne Aufgabe der *Tradition*. So wie die griechischen Missionare Methodius und Kyrill in Mähren (um ca. 863 n. Chr.) „Formen und Stile der Inkarnation des Evangeliums im kulturellen und sozialen Gewebe und in der Seele der europäischen Völker ... ins Leben gerufen haben“, so will die Kirche „in der besonderen Situation, in der sich Europa heute befindet ... eine neue kreative Synthese zwischen Evangelium und Leben“ herstellen (JP II 1991: 238). Horizont und „Fluchtpunkt“ dieser kontinuierlichen Inkulturation ist das angebrochene und kommende Reich Gottes: „Wir müssen es [das Reich Gottes, FW] erbitten, aufnehmen und in uns und in der Welt zum Wachsen bringen; wir müssen aber auch daran mitarbeiten, daß es von den Menschen angenommen wird und wächst, bis Christus 'das Reich dem Vater übergibt und Gott über alles und in allem herrscht'.“ (RM 20).

5. Der Kontext

Der Kontext der NEE ist Europa als geschichtlich-kulturelle, weniger politisch-geographische, Wirklichkeit (Maier 1995: 994). Das Europabild ist ambivalent und lässt sich am besten mit dem Begriff „nachchristlich“ zusammenfassen (vgl. Rivinius 1993: 258). Mit diesem Begriff versucht man sowohl der historisch verwurzelten Christlichkeit der europäischen Kultur als auch ihrer sich beschleunigenden Loslösung von eben diesen christlichen Wurzeln Rechnung zu tragen (vgl. Rivinius 1993). Dementsprechend wird Europa auf der einen Seite als Missionskontinent angesehen, auf der anderen Seite aber als katholischer und christlicher Kontinent betrachtet. Eben diese Ambivalenz des Kontextes macht das Spezifikum der NEE aus: es ist die Neu-Missionierung eines „getauften“, aber gottlos werdenden Kontinentes. Hervé Carrier beschreibt diese Situation so:

„The people to be christianized have already been touched by the message of Christ, but the Good News has faded into indifference or agnosticism. ... The second or new evangelization is addressed to populations that have been christianized in the past but which now live in a secularized climate, devaluing religion or combatting it, and marginalizing believers and their communities. This is an entirely new situation, never before experienced in the history of the Church.“ (Carrier 1993: 137/138).

(1) Die Sicht Europas als nachchristliches Missionsfeld wird m.E. am besten von Kardinal Hume zusammengefasst, der auf dem CCEE-Symposium 1982 feststellte, daß Europa zwar „sakramentalisiert“, aber nicht „evangelisiert“ sei (1991: 92). Auch der Papst sieht das ähnlich: „Schon vor dem Konzil sagte man von einigen Hauptstädten oder christlichen Ländern, sie seien ‘Missionsländer’ geworden. Die Situation hat sich in den darauffolgenden Jahren nicht verbessert.“ (RM 32). Wovon ist dieser nachchristliche Kontext kulturell geprägt? (a) Auflösung der christlichen Weltanschauung zugunsten atheistischer, relativistischer und materialistischer Konzepte. (b) Auflösung der christlichen Ethik zugunsten egoistischer und individualistischer Selbstverwirklichung (z.B. im Bereich von Ehe und Familie). (c) Prägung des Lebensstiles durch Massenproduktion, Massenmedien, Konsum, Arm-Reich-Gegensatz, Fragmentierung und Individualisierung. Dieser kulturelle Zerfallsprozeß führt zu einem Sinn-, Werte- und Beziehungsvakuum. Hier liegt die Herausforderung und ein Anknüpfungspunkt für die NEE (vgl. JP 1991: 240-244).

(2) Die Sicht von Europa als katholischer und christlicher Kultur hat (a) geschichtlich-kulturelle, (b) sakramental-kulturelle und (c) sakramental-statistische Gründe:

a) Die geschichtlich-kulturellen Gründe, die JP II auch heute noch von einem „katholischen und christlichen Europa“ sprechen lassen (1991: 67), liegen in seinen Ursprüngen, die Europa untrennbar mit dem Christentum verbunden haben. Denn „ein eigener Kontinent ist Europa nicht aufgrund geographischer Gegebenheiten, sondern Kraft seiner Geschichte und Kultur.“ (Maier 1995: 994). Zunächst gilt, daß die „europäische Kultur ... aus vielen Wurzeln zusammengewachsen [ist]. Der Geist Griechenlands und die Romanitas, die Errungenschaften der lateinischen, keltischen, germanischen, slawischen und ugro-finnischen Völker, die hebräische Kultur und die islamischen Einflüsse gehören zu diesem komplexen Ganzen.“ (BS 1991: 12). Doch dieses komplexe Ganze erhält sein kulturell „eigenes Gesicht“, seine europäische Eigenart, erst durch das Christentum, indem es „einige fundamentale Prinzipien der Humanität“ (: 12) einfügte. Diese christlichen Prinzipien in den Fundamenten der europäischen Kultur haben Europa - auch in seinem Widerspruch gegen das Christentum - geprägt. JP II meint: „Europa könnte das Christentum gar nicht wie einen fremdgewordenen Reisegefährten aufgeben, ebenso wie ein Mensch nicht die Gründe seines Lebens und Hoffens aufgeben kann, ohne sich in eine dramatische Krise zu stürzen.“ (JP II 1991: 130). Auch in der - oft unbewußten - Akzeptanz und Assimilation der christlichen Vorstellungen und Werte wird die kulturelle Prägung Europas durch die christliche Symbolik und das christliche Ethos deutlich. K.J. Rivinius schreibt: „[Das Christentum] bleibt in der Kultur tief eingewurzelt und ist vielfach Orientierung selbst dort noch, wo jede explizite Bezugnahme darauf unterbleibt.“ Auch „Nichtchristen oder Menschen, denen jedes Verständnis für die Transzendenz und die christlichen Symbole als Glaubensaussagen abhanden gekommen ist, sind geschichtlich und kulturell von

Christentum beeinflusst und geprägt. ... Biblische Sujets finden nach wie vor, bisweilen allerdings arg verfremdet, ihren Niederschlag in Literatur, Film und Theater.“ (Rivinius 1993: 263). Die christlichen Werte sind „auch von vielen dem Christentum gänzlich entfremdeten Zeitgenossen internalisiert worden.“ (Rivinius 1993: 264). Der nachchristliche Europäer als Adressat der NEE glaubt zwar weithin nicht mehr an Gott, gründet aber „in seinem ethischen Orientierungswissen und sittlichen Verhalten noch weitgehend im Christentum.“ Darum „besteht zwischen ihm und dem ‘vorchristlichen’ Menschen, dem früher sogenannten ‘Heiden’, ein qualitativer Unterschied: Er ist - christlich betrachtet - keine ‘tabula rasa’. Er lebt in mancherlei Hinsicht aus christlichen Ursprüngen, ob er darum weiß oder nicht, ob er dies akzeptiert oder als christliche Vereinnahmung strikt ablehnt. ... Ethisch ist er, recht verstanden, auch als säkularer ‘nachchristlicher’ Mensch vielfach Christ.“ (: 264).

b) Aus der Verbindung der geschichtlich-kulturellen Prägung Europas mit dem Sakrament der Taufe entsteht eine sakramental-kulturelle Begründung für die Katholizität Europas. Man könnte hier von einer sakramentalen „*Europamystik*“ sprechen, bei der Europa quasi personifiziert als getauft und damit zur Kirche gehörig angesehen wird. Dabei steht vor allem das Konzept der sogenannten Nationaltaufen im Hintergrund. Collet stellt fest: „Die starke Verbindung, welche Johannes Paul II. zwischen Religion, Kultur und Nation - es ist in diesem Zusammenhang öfter von der Taufe die Rede, mit der die Nationwerdung beginnt - immer wieder herstellt, gehört mit zu seinem Europabild.“ So sagte JP II auf dem CCEE-Symposium 1985: „Es ist gut, sich die Taufdaten einiger Nationen zu vergegenwärtigen, die in diesem Jahrhundert das 1000-jährige Jubiläum ihrer Christianisierung gefeiert haben, wie Polen (966) und Ungarn (972), während in Kürze die Tausendjahrfeier der Rus von Kiew begangen wird (988). Diese Daten führen uns zu besonders reichen und inspirierenden christlichen Wurzeln zurück, weil sie sich auf denselben Glauben stützen, auf dieselbe ungeteilte Kirche beziehen und einer Kultur und einem christlichen Humanismus von außergewöhnlichem Wert Nahrung gegeben haben.“ (JP II 1991: 238). Hier liegen nach JP II die Wurzeln, die „tiefen Quellen“ und die Geburt Europas und seiner Nationen. Auf dem Symposium 1982 sagte er: „Europa ist vom Christentum aus der Taufe gehoben worden, und die europäischen Nationen in ihrer Verschiedenartigkeit haben die christliche Existenz verkörpert. Bei ihrer Begegnung haben sie einander bereichert und Werte mitgeteilt, die ... zur Seele der europäischen Kultur ... geworden sind.“ (JP 1991: 130). In diesem Sinne sind m.E. auch die Worte JP II in Santiago de Compostela zu verstehen, die der Papst an das personifizierte Europa richtet: „Ich, Johannes Paul, Sohn der polnischen Nation, ... ich, Nachfolger Petri auf dem Stuhl von Rom, einem Stuhl, den Christus in Europa errichten wollte, ... rufe dir, altes Europa, ... voller Liebe zu: Finde wieder zu dir selbst! Sei wieder du selbst! Besinne dich auf deinen Ursprung! Belebe deine Wurzeln wieder! Beginne wieder deine echten Werte zu leben, die deine Geschichte ruhmreich gemacht haben, und mach deine Gegenwart in anderen

Kontinenten segensreich. ... Noch immer kannst du Leuchtturm der Zivilisation und Anreiz zum Fortschritt für die Welt sein. Die anderen Kontinente blicken zu dir hin und erhoffen von dir die Antwort des Jakobus zu hören, die er Christus gab: 'Ich kann es.'" (zit. bei Collet 1996: 813).

c) Sakramental-statistisch gesehen waren 1995 ca. 49 % der Gesamtbevölkerung Europas (520 Mio. Menschen diesseits des Urals) getaufte - wenn auch zum großen Teil nicht-praktizierende - Katholiken (Maier 1995: 998). Diese flächendeckende Sakramentalisierung muß im Sinne der römisch-katholischen Tauflehre zu der Schlußfolgerung führen, daß Europa - trotz weitgehender Glaubenslosigkeit - ein zumindest überwiegend christlich-katholischer Kontinent ist.

Insgesamt ergibt sich folgendes Bild für die nachchristliche Kultur Europas: es ist eine Kultur der Fragmentierung und der Entfremdung. Religiös-weltanschauliche Überzeugungen, Werte und Verhaltensweisen werden zunehmend nicht mehr vom Christentum, sondern von Atheismus und Materialismus bestimmt. Das führt zur Entfremdung der europäischen Kultur von sich selbst und zum „Tod des Menschen als Person“. Die kontextbezogene NEE knüpft darum beim gegenwärtigen Sinnvakuum an, um Europa wieder zu sich selbst, nämlich seiner christlich-katholischen Identität in Überzeugungen, Werten und Verhaltensweisen zu führen.

6. Die Träger

Der Träger der NEE ist vor allem die *communio* der römisch-katholischen Kirche, bestehend aus amtskirchlicher Hierarchie und den Laien. Wenn auch hin und wieder auf die Notwendigkeit ökumenischer Zusammenarbeit hingewiesen wird, so ist die (römisch-katholisch verstandene) Ökumene zwar Ziel, nicht aber (als real existierende Vielfalt der Kirchen) Träger der NEE, denn „die Verkündigung Christi, die von der Mutterkirche getrennt ist oder, schlimmer, zu ihr im Gegensatz steht, könnte nicht die Verkündigung des menschengewordenen Wortes sein, das ... ständig von der Kirche im Herzen der Gläubigen zum Leben erweckt wird.“ (JP II 1991: 247). Die Träger der NEE beschreibt JP II so: „In this Church there is diversity of apostolate or ministry but oneness of mission: the spreading of the kingdom of Christ. Bishops, priests, religious and laity, each group has its specific contribution to make.“ (zit. bei Mroso 1995: 89). Das Prinzip der *communio* und der in der apostolischen Sukzession verankerten Hierarchie werden so in der Sicht JP II zur homogen-komplementären Trägerschaft der NEE integriert.

(1) „Die ersten Evangelisatoren [sind] die *Bischöfe*.“ (JP II 1991: 244). Hier nennt der Papst das II. Vatikanische Konzil, die seitdem stattfindenden Bischofssynoden und den Europäischen Bischofsrat (CCEE) als besondere bischöfliche Werkzeuge der Evangelisierung. Die Hauptaufgabe des CCEE soll es sein, „die Kräfte der Oberhirten der einzelnen Länder ... zu gemeinsamem Einsatz“ zu verbinden (JP 1991: 285). Nach

der Sonder-Bischofssynode von 1991 jedoch scheint diese zentrale Rolle des CCEE in der NEE in den Hintergrund zu treten.

(2) Nach den Bischöfen folgen die *Priester* und Ordensleute als Träger der NEE. Wie die Bischöfe so sind auch die Priester Träger der NEE qua officio. Auch sie stehen durch die Ordination in der Linie der apostolischen Sukzession und setzen damit die Mission Christi und der Kirche fort. „The keys of the kingdom have been entrusted to them. They are the leaders of the local churches. In performing their ministry, they act in *persona Christi*.“ (Mroso 1995: 40). Allerdings verbindet sich für den Papst mit dem Gedanken an die Priester und Ordensleute die Sorge um die „anhaltende Krise der Berufe und das schmerzliche Phänomen des Abfalls“ (JP II 1991: 245).

(3) Die entscheidende Bedeutung der *Laien* drückt JP II so aus: „Ohne das Wirken und das Zeugnis der Laien könnte das Evangelium niemals das gesamte menschliche Leben durchdringen und in das ganze Leben der Gesellschaft hineingetragen werden.“ (: 246). Durch die Taufe bilden die Laien zusammen mit den Amtsträgern den Leib Christi und nehmen teil an seiner Mission. Die Hauptaufgabe der Laien ist die Durchdringung der Welt mit dem Evangelium. Um diese Aufgabe erfüllen zu können, müssen sie im Vertrauen zu Christus „den Gegensatz zwischen dem Evangelium und dem eigenen Leben ... überwinden, um in ihrem täglichen Tun, in Familie, Arbeit und Gesellschaft eine Lebenseinheit zu erreichen, die im Evangelium ihre Inspiration und die Kraft zur vollen Verwirklichung findet.“ (CL 34). Die Erneuerung und Sendung der Laien muß eingebunden sein in die Erneuerung und Sendung von „reifen Gemeinden“. In diesem Zusammenhang kommt den Pfarrgemeinden als Trägern der NEE „besondere Bedeutung zu. Sie bleiben die grundlegenden Instanzen des Lebens und der Mission der Kirche, die der Erneuerung und der Stärkung durch das Licht des Evangeliums bedürfen. Besondere Bedeutung haben aber auch ... die neuen Gemeinschaften von Laien, die besonders seit dem Konzil aufblühen.“ (BS 1991: 19/20). So z.B. die *Cursillo*-Bewegung (seit 1949), deren Ziel es ist, in kleinen Kursen „die Erfahrung des Wesentlichen im Christentum“ zu vermitteln: „die Glaubensvertiefung und -erneuerung durch Bewußtmachen der Frohen Botschaft Christi.“ (Tigges 1988: 477), die *Fokolar*-Bewegung (1943), die im Rahmen von kleinen Wohngemeinschaften (Fokolar = „Feuerstelle“/ „Familie“) „die Erneuerung im Leben des einzelnen und der Gemeinschaft durch das Umsetzen des Evangeliums in den Alltag“ anstrebt (: 478), die *Katholische Charismatische Erneuerung* (1967), die in Gebetsgruppen, Seminaren und Glaubenskursen zu einer „personalen Grundentscheidung für Christus“ führen und einer „Verlebendigung des Glaubens“ dienen möchte, der *Neukatechumenale Weg*, der durch einen stufenweisen „Weg der Umkehr ... zur vollen Verwirklichung der Taufe als Grundsakrament der Kirche führen will.“ (Tigges 1988: 482). Dabei arbeiten Teams aus Priestern und Laien zusammen, um durch eine „Pastoral der Evangelisierung“ nicht nur „die aktiven Glieder der Gemeinde, sondern vor allem auch Fernstehende und Nicht-Glaubende“ zu erreichen. (: 483). Besonders erwähnenswert scheint mir die Bewegung der *Evangelical Catholics* in Irland (seit

1988), (Monaghan 1997: 11ff, vgl. Johnstone 1994: 335/336), die sich über die oben genannten Erneuerungsgruppen sowie die normalen örtlichen Gemeinden erstrecken (Monaghan 1997: 14) und sich - mit kirchlicher Erlaubnis - den Grundsätzen der *Lausanner Verpflichtung* (LCWE 1974) angeschlossen haben.

7. Das Wesen

Das Wesen der NEE ist die Inkulturation des Evangeliums, bzw. die Evangelisierung der europäischen Kultur, wobei Inkulturation und Evangelisierung wie zwei Seiten einer Münze sind. Zusammen beschreiben sie die Integration (Inkarnation) „des christlichen Lebens und der christlichen Botschaft in einen konkreten kulturellen Kontext, und zwar auf eine solche Weise, daß diese Erfahrung nicht nur durch die jeweiligen kulturellen Elemente zum Ausdruck gebracht wird, ... sondern zu einer Kraft wird, die diese Kultur anregt und belebt, ihr Orientierung gibt, sie erneuert, so daß eine 'neue Schöpfung' entsteht.“ (bei Shorter 1995: 11, Übers. FW). Man kann das Wesen der NEE darstellen als zwei konzentrische Kreissysteme, die aufeinanderzugeführt werden: Der einzelne, die Gesellschaft und die Kultur sollen zu Christus, zur Kirche und zum Reich Gottes hingeführt werden. Es geht um die Überbrückung der Kluft zwischen Glaube und Kultur durch die Vertiefung katholischer Spiritualität, die Integration katholischer Weltanschauung und die Verwirklichung katholischer Ethik in der Gesellschaft mit dem Ziel einer Zivilisation der Liebe.

8. Die Mittel

Die Mittel, um dieses Ziel zu erreichen, sind so vielfältig wie die Vision weit ist: „Gebet und die Betrachtung des Wortes Gottes“, die Eucharistie, der häufige Empfang des Bußsakramentes (BS 1991: 19), das persönliche Zeugnis (RM 42), die Predigt, der neue Allgemeine Katechismus (Moll 1994), ein „Glaubens- und Familienkatechumenat“ (Enichlmayr 1995: 80), Glaubenskurse und Bildung von Glaubensgemeinschaften im Sinne einer „Umkehrliturgie“⁶, „die Kunst, die Wissenschaft, die philosophische Forschung und das berechtigte Ansprechen menschlicher Gefühle und Sehnsüchte“ (EN 51), das ökumenische Gespräch, der interreligiöse Dialog, die Soziallehre, die Diakonie,

⁶ H. Mühlen (1990) spricht in diesem Zusammenhang von der Gründung und Ausbildung von „kleinen evangelisierenden Gemeinschaften“. Vorbild ist für ihn die „Methode“ Jesu, der sich vor allem der kleinen Gruppe der Jünger zugewandt habe: „Jesus hat eine kleine Schar von Jüngern zu einem persönlichen Glauben an sich geführt. Diese hat dann sein Zeugnis von Gott bis an die Grenzen der Erde (Apg. 1,8) weitergegeben.“ (: 14). Ein Versuch diese Einsicht konkret zu verwirklichen, ist die „Vereinigung 'Credo. Katholisches Werk für Glaubenserneuerung und Evangelisierung e.V.'“. Sie führt vor allem Glaubensseminare durch, aus denen „kleine apostolisch gesinnte Gemeinschaften und Hauskirchen [erwachsen], die das Evangelium in die Gemeinde hinein bezeugen und in einem fortdauernden Prozeß der Evangelisierung auch die Fernstehenden erreichen.“ (: 9). Schwerpunkte der Arbeit sind: (1) Erneuerung des Tauf-, Firm-, Ehe-, Weiheversprechens, (2) „Annahme der jedem Christen zum Dienst in Kirche und Gesellschaft von Gott angebotenen Charismen“, (3) Mithilfe bei der Vorbereitung und Durchführung von Gemeindemissionen, (4) „Beiträge zur Gesundung der Familie als Kernzelle der Gesellschaft“ (: 9).

der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, Erwachsenenbildung⁷, der Gebrauch der Kommunikationsmedien, die Rituale und Liturgien der Kirche uvm. Mit einem Satz: Die Kirche in allen ihren Menschen und Möglichkeiten ist das Mittel der NEE.

9. Die Botschaft

Die Botschaft stellt - bei aller Vielfalt der Mittel - die Mitte der NEE dar. Der Papst sagt: „Wir haben keine Wirtschaftsrezepte oder politischen Programme vorzuschlagen, aber wir haben eine Botschaft, eine Frohbotschaft zu verkünden.“ (JP II 1991: 133). Inhalt dieser Botschaft ist Jesus Christus als Erlöser der Menschen und Mittelpunkt und Erneuerer der Kirche und der europäischen Kultur. Die zentrale Aussage der Verkündigung der NEE lautet: „Gott liebt dich. Christus ist für dich gekommen.“ (CL 34). „Wenn die Kirche diesen Gott verkündet, dann spricht sie nicht von irgendeinem Unbekannten Gott, sondern von dem Gott, der uns so geliebt hat, daß sein Sohn für uns Mensch geworden ist. Gott, der uns nahe kommt, sich uns mitteilt, sich mit uns vereinigt, ist der wahre ‘Emmanuel’ (Mt. 1, 23). Diese Gemeinschaft hat der Herr nicht nur für dieses Leben verheißen ..., sondern besonders als Sieg über Sünde und Tod durch die Teilnahme an seiner Auferstehung ... und als Freundschaft ohne Ende mit Gott von Angesicht zu Angesicht“ (BS 1991: 14). Wie schon Paul VI. betonte, geht es „nicht etwa um ein diesseitiges Heil“, sondern um ein „Heil, das alle Grenzen übersteigt ... : ein transzendentes, eschatologisches Heil“ (EN 27). „Ohne diese Hoffnung auf das ewige Leben, in dem alle Schmerzen und Mängel überwunden werden, ist der Mensch schwer verstümmelt.“ (BS 1991: 14). Diese geistlich-eschatologische Dimension „vermindert nicht die Verpflichtung zu ... irdischen Aufgaben, sondern verleiht ... wahre Kraft und Bedeutung.“ (: 15). Die Botschaft der römisch-katholischen Kirche im Kontext des modernen Europa ist also eine *geistliche*, eine *kirchliche* und eine *kulturelle* Botschaft. Geistlich, weil sie Jesus Christus und das umfassende und eschatologische Heil in ihm in den Mittelpunkt stellt. Kirchlich, weil das Heil Christi nur nach dem Verständnis des kirchlichen Lehramtes interpretiert und verkündigt werden kann. Kulturell, weil die Sache Gottes immer auch Sache des Menschen ist und es um die Erneuerung der ganzen europäischen Kultur in ihren Überzeugungen, Werten und Verhaltensweisen im Sinne katholischer Dogmatik und Ethik geht (BS 1991: 15).

10. Der eschatologische Rand

Kaum thematisiert werden in den offiziellen Verlautbarungen Inhalte wie Gericht, Hölle, Satan. Im CCEE allerdings kamen zumindest die Fragestellungen und Versuche einer Verarbeitung zur Sprache. Man stellt fest, daß die „Funktionalisierung (aus Gründen der religiösen Vermarktung) ... dazu [führt], daß große Anteile des christlichen

⁷ Ein Mittel der NEE sind z.B. auch Vorträge in säkularem Kontext wie der Joseph Kardinal Ratzingers im Februar 1998 vor dem Überseeclub in Hamburg mit 1800 Zuhörern zum Thema „Glaube zwischen Vernunft und Gefühl“ (vgl. Ratzinger 1998).

Erbes bezüglich der 'letzten Dinge' verschwiegen wurden (Gericht, Verdammnis, Ewiges Leben)" (CCEE 1991: 312). Bischof C. Martini bemerkt in seiner Eröffnungsansprache zum Symposium 1989: „Was die Eschatologie angeht, stellen sich der Verkündigung noch schwerwiegendere Fragen. Ein Teil des christlichen Erbes bezüglich der 'letzten Dinge' ist mehr oder weniger in Vergessenheit geraten, weil man nicht weiß, wie man über Fegefeuer, Hölle, Paradies sprechen soll.“ (Martini 1991: 323). Die offizielle Lehre der RKK zu diesen Themen hat sich auch nach dem II Vatikanum nicht geändert. Sie lautet in kurzer Zusammenfassung: „Die Seelen, die ohne Sünde und Sündenstrafen aus dem Leben scheiden, gehen ein in die ewige Seligkeit. ... Die Seele, die noch zeitliche Sündenstrafen abzubüßen hat, kommt in den Reinigungsort [das Fegefeuer, Anm. FW]. ... Die Gläubigen können den armen Seelen durch Gebete und gute Werke helfen Die Seelen, die in schwerer Sünde aus dem Leben scheiden, kommen in die Hölle. Sie ist ewig.“ (Neuner-Roos 1971: 530). D. Casera versucht das heiße Eisen auf dem CCEE-Symposium 1989 anzufassen und die Thematik für den modernen Europäer zu interpretieren: „So kann das Thema des Gerichts ... die Endabrechnung des Lebens werden; Verurteilung und Hölle zeigen sich als vollständiger Mißerfolg des menschlichen Lebens; das Fegefeuer vermittelt die Idee der Läuterung und des ständigen Werdens ... Hier sehen wir, daß neue Bilder den fundamentalen Sorgen des Menschen entsprechen.“ Insgesamt jedoch meint Casera, daß „die Tatsache, daß das Evangelium nicht mehr als Frohbotschaft aufgefasst wird ... auf die Überbetonung der Verdammung anstelle der Hoffnung, des Gesetzes anstelle der Auferstehung [zurückzuführen ist]“ (Casera 1991: 359).

VI. ANSTELLE EINER KRITISCHEN WÜRDIGUNG: ABSCHLIEßENDE BEMERKUNGEN

Gemäß dem Ziel dieser Arbeit habe ich versucht, die theologisch-historischen sowie die missiologisch-systematischen Konturen des römisch-katholischen Ansatzes der Neuevangelisierung Europas herauszuarbeiten. Es ist deutlich geworden, daß die NEE die gesamte missionarische Existenz der römisch-katholischen Kirche in Europa in all ihrer Vielfalt mit dem Ziel geistlicher, kirchlicher und kultureller Erneuerung umfasst. Diesen umfassenden Ansatz der Erneuerung einer detaillierten und angemessenen Kritik aus evangelikalem Blickwinkel zu unterziehen, ist notwendig und sinnvoll, würde jedoch den begrenzten Rahmen einer M.Th.-Arbeit sowohl konzeptionell als auch bezüglich des Umfangs sprengen. Ich möchte mich darum auf einige abschließende, kritisch-würdigende und eher grundsätzliche Bemerkungen beschränken.

A. Ein auf den Kopf gestelltes Konversionsmodell

Zunächst die Frage nach dem missiologischen Konzept in seiner Gesamtheit. Wenn man die von Sundermeier dargestellten missionstheologischen Modelle zugrunde legt,

scheint das Konzept der NEE zunächst vor allem einem „umgekehrten“ *Konversionsmodell* zu entsprechen, und darüberhinaus Elemente der *heils-* und *verheißungsgeschichtlichen* Modelle zu integrieren.

Sundermeier stellt fest, daß in G. Warnecks Entwurf verschiedene Ansätze noch miteinander vereint waren, die später auseinanderdividiert wurden. So überrascht nicht, daß dieser Entwurf, so wie ihn Sundermeier zusammenfasst, dem Verständnis der NEE recht nahe kommt: „[Warneck] spricht von Einzelbekehrung und zielt auf Völkerbekehrung, er will christliche Kirchen und sieht zugleich die Menschheit durch das Christentum geprägt und neu gestaltet.“ (Sundermeier 1987: 472). Diese enge Verbindung von Glaube und Kultur, Bekehrung und Volkschristianisierung liegt - unter anderen ekklesiologischen Vorzeichen - ebenso der NEE zugrunde.

Im *Konversionsmodell*, das von J. Schmidlin entwickelt wurde, wird

„das Bild von der hierarchisch gegliederten römischen Kirche ... nicht hinterfragt. ... Letztes Ziel der Mission kann nur die Eingliederung in die verfasste Kirche sein, vorgängiges Ziel ist die Bekehrung. Gesinnungswandel und Taufe sind Kennzeichen der Bekehrung, die ein durch und durch religiöser Akt ist, aber soziale und kulturelle Folgen hat: Ausgliederung aus dem alten religiösen und sozialen Verband in eine neue, religiös und kulturell anders geprägte Umgebung, nämlich die des christlichen Abendlandes mit seinen 'sittlichen Begriffen' und 'besseren Arbeitsmethoden', seiner 'höheren Kultur' und Zivilisation.“ (: 472).

Die NEE stellt diese Reihenfolge auf den Kopf. Sie geht aus von der (bewußten oder unbewußten) Verwurzelung des modernen Europäers im christlichen Abendland. Auch die sakramentale Eingliederung in die verfasste Kirche durch die Taufe wird weitgehend vorausgesetzt. Erst auf diesen Grundlagen folgt die Feststellung, daß die Menschen Europas zwar sakramentalisiert, aber nicht evangelisiert, zwar zum Teil kulturell-christlich angepasst, aber nicht bekehrt zu Christus sind. Daraus erwächst als ein „vorgängiges Ziel“ der NEE die Bekehrung, die Umkehr, die persönliche Hingabe an Christus. Das „alte“ Konversionsmodell ist hier also in allen seinen Komponenten vertreten - nur eben auf den Kopf gestellt. Wenn Sundermeier heute vor allem die „Mission evangelikaler Kreise“ dem Konversionsmodell zurechnet, dann liegt vielleicht in dieser Tatsache die in den letzten Jahren spürbare Annäherung zwischen den Evangelikalen und konservativen, wenn auch nicht traditionalistischen, Kreisen der römisch-katholischen Kirche begründet (vgl Stott/Meeking 1987; Colson/Neuhaus 1996).

Neben dem Konversionsmodell sehe ich vor allem das *heilsgeschichtliche* Modell in seinem Einfluß auf die NEE. Der Grundgedanke dieses Modells ist die Verankerung der Mission der Kirche in der *missio Dei*. Karl Barth war einer der ersten, der auf einem Vortrag vor der Brandenburgischen Missionskonferenz 1932 von „Mission als der Aktivität Gottes selbst“ sprach (Bosch 1993: 389). Barths Einfluß war auch auf der Weltmissionskonferenz 1952 in Willingen bei Kassel entscheidend, wo die Mission als Mission Gottes in den Zusammenhang der Dreieinigkeit gestellt wurde. Im Rahmen

dieses missionstheologischen Modells bedeutet *missio Dei* die von Gott in der Geschichte konkretisierte Sendung seines Heils, zunächst in der „‘progressiven Reduktion’ (Erwählung eines Volkes, Erwählung des getreuen ‘Restes’, Erwählung des Menschensohnes)“ und dann in der „‘progressiven Expansion’: Erwählung der Apostel, Gründung der Kirche, die sich über die Welt ausbreitet, um der Menschheit die Botschaft von der Erlösung anzusagen.“ (Sundermeier 1987: 474). Zusammenfassend: „die Mission nimmt ihren Ursprung nicht bei den Menschen, nicht bei der Kirche, sondern bei Gott. Gott selbst sendet den Sohn. Jesus ist der eigentliche ‘Missionar’, Erstling und Urbild. Seine Sendung setzt sich in der Sendung der Kirche fort.“ (: 476). Diese Gedanken gehören spätestens seit dem II. Vatikanum zur missionstheologischen Grundlage der RKK (Bosch 1993: 391) und finden auch in der NEE entscheidend Ausdruck. Im Gegensatz zur protestantischen Missionstheologie ist die *missio Dei* hier unmittelbar in einer inklusiven Weise an die *missio ecclesiae* gebunden.

Auch Elemente des *verheißungsgeschichtlichen* Modells finden in der NEE Aufnahme. Weniger allerdings die theologischen Grundlagen, die - wiederum ausgehend von der Formel der *missio Dei* - einen Wechsel von einem christo- und ekklesiozentrischen zu einem theo- und kosmozentrischen Verständnis vollziehen. Vor allem JC Hoekendijk hat die Reihenfolge der Sendung von „Gott-Kirche-Welt“ zu „Gott-Welt-Kirche“ verändert, und damit zum Ausdruck gebracht, daß hier „nicht die Sendung der Kirche und die vom Geist initiierte Sendung des Sohnes, sondern allein die Sendung Gottes selbst“ im Blick ist (Sundermeier 1987: 476). Diese Gedanken wurden im katholischen Raum vor allem durch JB Metz und L. Rütli vertreten. Sie finden in der kritischen Rezeption und alternativen Formulierung des Programmes der NEE durch Theologen wie Jan van Lin, Arnulf Camps oder Otmar Fuchs Aufnahme. Wenn z.B. van Lin sagt: „Wo immer Menschen ihre menschliche Heilsgeschichte verwirklichen ... verwirklicht Gott seine Heilsgeschichte. Evangelisieren bedeutet, „darauf hinzuweisen, wo und wie Gott ‘geschieht’ als ein Gott-der-Menschen“ (1996: 53), dann liegt die theologische Konzeption des sog. verheißungsgeschichtlichen Modells zugrunde. Ohne diese Voraussetzungen zu übernehmen, berührt sich das Programm der NEE mit den Anliegen des genannten Modells, wenn es von der Einheit der Sache Gottes mit der Sache der Menschen spricht, und innergeschichtliche Befreiung und transzendente Erlösung nicht in einen Gegensatz bringt. Hier werden die (begrenzten) befreiungstheologischen Beziehungen des Konzeptes deutlich.

Die NEE kann also missionstheologisch als ein invertiertes Konversionsmodell verstanden werden, dessen „Mitte“ Jesus Christus und die Kirche bilden und das, von da ausgehend, die persönliche Bekehrung, geistlich erneuerte Gemeinden, die katholische Einheit und eine neue christliche Kultur in Europa anstrebt. Insofern hat Neuner sicher recht, wenn er im christozentrischen Ansatz die entscheidene Grundlage für das Missionsdenken in der Ära JP II, wie es vor allem in RM zusammengefasst ist, sieht:

„Thus the theological approach of RM differs from the presentation of the Council [II Vatikanum, FW]: it begins with the person of Jesus Christ who is the only saviour of the human family; it presents God's kingdom from the outset as embodied in Christ's person; it has to be proclaimed by the Church; the Holy Spirit is the Spirit of Jesus who is at work in the Church, and whose impact outside the Church aims at preparing the nations for the faith in Jesus Christ in the Church.“ (Neuner 1992: 234).

Auch U. Ruh ist zuzustimmen, wenn er im Mittelpunkt des Konzeptes JP II

„die Vorstellung von einer in ihrem Glauben, ihrem gottesdienstlich-sakramentalen Leben und ihren Strukturen gefestigten Kirche [sieht], die so als Verteidigerin der Würde des Menschen und einer ihr entsprechenden gesellschaftlichen Ordnung und gleichzeitig als Bollwerk gegenüber den zerstörerischen und schädlichen Tendenzen der modernen Kultur fungieren kann. Dazu gehört das Insistieren auf der Notwendigkeit einer *neuen Evangelisierung* ... sowie die Warnung vor einem Verlust katholischer Identität ... durch Anpassung an den Zeitgeist. Das Bekenntnis zu den entscheidenden neuen Weichstellungen des Zweiten Vatikanums (Religionsfreiheit, Ökumene, Communio-Ekklesiologie) ist dementsprechend verbunden mit dem Bemühen, die daraus entstandene Dynamik in möglichst unmißverständliche Bahnen zu lenken und die Kontinuität der kirchlichen Tradition herauszustellen.“ (Ruh 1993: 488).

B. „Zurück in die Zukunft“

Insofern kann man das Konzept der NEE insgesamt als eine vierfache Bewegung „zurück in die Zukunft“ apostrophieren, als Aufruf zu (1) persönlich-geistlicher, (2) kirchlicher, (3) denominationeller und (4) kultureller Umkehr, um dadurch Erneuerung und Perspektiven für die Zukunft zu erreichen: zurück zur Gnade der Taufe, um durch die Bekehrung hineinzuwachsen in die Nachfolge Christi zum ewigen Leben; zurück zur sichtbaren, konkreten Gemeinschaft von Gläubigen (EN 23), um den Individualismus, die Isolation und die Einsamkeit des europäischen Menschen zu überwinden; zurück zur katholischen Einheit der Kirche, um die moderne Zersplitterung des Lebens, die sich gerade auch im Denominationalismus widerspiegelt, zu überwinden (vgl. Newbigin 1989: 127-131); zurück, nicht zur intoleranten Kultur des Mittelalters (vgl. Kasper 1993: 23), sondern zur Durchdringung der ganzen Kultur vom Evangelium her, um die jüdisch-christliche Tradition Europas neu zu entdecken und einen „integralen christlichen Humanismus“ (: 21) zu entwickeln.

Es soll in der Neuevangelisierung also nicht vor allem um eine „Rückwendung zu Vergangenen, sondern um die Erschließung von Zukunft [gehen]. Neuevangelisierung meint also kein gegenneuzzeitliches Programm, sondern die Bewahrung und Fruchtbarmachung auch des neuzeitlichen Erbes, zugleich freilich auch seine Reinigung von dessen destruktiven Tendenzen aus dem Geiste des Evangeliums.“ (: 23).

Diese vierfache Umkehr- und Erneuerungsbewegung als Grundlage für eine neue Evangelisierung Europas spricht m.E. entscheidende Schwerpunkte an.

1. Bekehrung

Ohne die persönliche und gemeinschaftliche Umkehr (Bekehrung) zu Gottes Wirklichkeit, seiner Gnade und Heiligkeit, die in Jesus Christus Fleisch und in der Bibel Schrift wurde, wird die NEE zur kraftlosen Anbietung an die Gegenwart oder zur nostalgischen Verherrlichung der Vergangenheit. Im biblischen Sinne meint Bekehrung die Umkehr des verlorenen Menschen zu Christus, seinem König und Erlöser. „Der Umkehrruf Jesu stellt die Hörer in ein letztes Entweder-Oder hinein, in dem sich zugleich bereits jetzt das ewige Geschick des Menschen entscheidet: Niemand kann zwei Herren dienen (Mt. 6, 24). Wer dem Ruf Jesu folgt, wird darin bereit zu vorbehaltloser Hingabe des Lebens an den Willen Gottes (Mt. 6, 10.33).“ (Burckhardt 1998: 202). „Dabei setzt Bekehrung voraus, daß Gott sich den Menschen vorbehaltlos zugewandt und ihnen in Jesus Christus den Weg des Heils eröffnet hat. Auf diesen Weg sich einlassend erfahren Glaubende ihre menschliche Freiheit als in Gott gegründet und auf die Vollendung in der Gemeinschaft mit ihm hingeordnet. Gott selbst greift in seinem Geist nach den Menschen, damit sie sich ihm öffnen und ihren Weg in der Nachfolge finden.“ (Werbick 1994: 169). Für die Bekehrung gibt es kein Schema, aber eine gleichbleibende Mitte: Das „Ja“ des Menschen auf den Ruf Christi in sein Heil und seine Nachfolge und das „Nein“ zur Selbstbestimmung (vgl. Werner 1994: 6; Green 1990: 36). „Wie die Wende sich vollzieht, ist abhängig von individuellen (auch psychologischen) Gegebenheiten und Umständen. Sie kann sich über einen langen Zeitraum hinziehen, sie kann aber auch plötzlich erfolgen. Festzuhalten ist: Es muß in jedem Menschenleben zu einer Wende weg von dem eigenen Hang zur Selbstherrlichkeit hin zur Gottesherrschaft kommen.“ (Burckhardt 1998: 205).

Für problematisch halte ich das römisch-katholische Verständnis der Taufe *als* der eigentlichen ersten Umkehr (vgl. RM 47). Wird dadurch nicht dem Ruf zur Umkehr in der Neuevangelisation die Spitze abgebrochen und der eschatologische Ernst genommen, wenn sie in der (Säuglings-) Taufe bereits geschehen ist? Für das Christsein sind Taufe *und* Bekehrung konstitutiv. „Es gibt kein Christsein ohne Bekehrung, ohne daß der einzelne sein Leben bewußt unter die Herrschaft Gottes stellt.“ (Burckhardt 1998: 204). Diese Bekehrung ist auch für den bereits getauften Menschen entscheidend. J. Werbick hat recht, wenn er sagt: „Heute sind Theologie und Seelsorge in einem wieder zum ‘Missionsland’ gewordenen Europa herausgefordert, deutlich zu machen, was Bekehrung zum Gott Jesu Christi an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert bedeuten könnte.“ (1994: 169). Kommt es nicht gerade angesichts eines säkularisierten Kulturchristentums (das die Säuglingstaufe in sein System integriert hat) durch das Verständnis der „Taufe *als* Bekehrung (sakramental)“ letztlich zu einer „Taufe *ohne* Bekehrung (vollzogen in der Lebenswirklichkeit)“? Selbst wenn sich eine „Säuglingstaufe als Bekehrung“ im Kontext eines christusgläubigen Elternhauses und der „geistlichen Wirklichkeit der Kirche als Leib Christi“ begründen lässt, bleibt die von E. Schlink gestellte „ernste Frage, ob die Kindertaufe noch gespendet werden darf, wenn die fürbittende und belehrende

Begleitung ... durch Eltern und Paten und durch eine lehrende und tragende Gemeinschaft der Ortskirche nicht mehr vorhanden ist.“ (zit. bei Hahn 1998: 1965). Wie immer man die Verbindung von Taufe und Bekehrung versteht, so ist daran festzuhalten, daß die Bekehrung für das Christsein und damit auch für eine neue Evangelisierung Europas konstitutiv ist.

2. Lebendige Gemeinden

Die Bildung und das Wachstum lebendiger Gemeinden auf der Grundlage der Bekehrung als persönlicher Umkehr zu Christus (nicht lediglich der Taufe *als* Bekehrung) bildet m.E. das Zentrum einer neuen Evangelisation in Europa. Denn L. Newbigin hat recht, wenn er schreibt, daß Mission in der modernen Kultur nicht „Produkt irgendeines menschlichen Heroismus“ ist, sondern „spontanes Überfließen einer lobpreisenden Gemeinschaft“ mitten in der „Öde einer säkularisierten und ernüchterten Welt“ sein wird (1989: 132). Papst Paul VI. sagt richtig, daß die Bekehrung, „nicht abstrakt und körperlos bleiben kann, ... [sondern] sich konkret durch einen sichtbaren Eintritt in eine Gemeinschaft von Gläubigen [offenbart]“.

Problematisch wird es m.E., wenn nicht der Gehorsam zu Christus zum Kriterium lebendiger Gemeinden wird, sondern „Gehorsam zum Lehramt“, das „die Wahrheit über Christus, die Kirche und den Menschen ... authentisch interpretiert“ und kindliche „Anhänglichkeit zum Papst, dem bleibenden und ‘sichtbaren Prinzip’ der Einheit der Universalkirche“ (CL 30). Hier wird m.E. die Erkenntnis, daß die Gemeinde „communio“ - auch im Blick auf die Lehre - ist, nicht verwirklicht. Darüberhinaus kann sich m.E. kein Leitungsgremium die allein authentische Interpretation der Schrift anmaßen.

Für ebenso schwierig halte ich es, die Gründung und das Wachstum lebendiger Gemeinden auf dem Fundament einer sakramentalen Ekklesiologie zu betreiben. Trotz aller geistlichen Aufbrüche in der katholischen Kirche, bleibt die „Architektonik“ der institutionellen Kirche selbst trotz aller Betonung der „communio“ letztlich von Amt und Sakrament bestimmt. Träger einer erneuerten Mission in Europa kann m.E. jedoch nur die - quer durch alle Denominationen gehende - geistlich begründete Gemeinde Jesu Christi als Gemeinschaft der Glaubenden und Heiligen, als „communio sanctorum“, sein. Zwar sieht auch JP II die Heiligen als Fundament der Neuevangelisierung Europas: „Wir müssen den Herrn bitten, daß er ... uns neue Heilige sende, um die Welt von heute zu evangelisieren.“ (1991: 244). Meint er damit Menschen „die dem Vorbild Christi besonders gefolgt sind und durch das Vergießen ihres Blutes (Märtyrer) oder durch heroische Tugendübung (Bekenner) ein hervorragendes Zeugnis für das Himmelreich‘ abgelegt haben“ und dafür amtlich von der Kirche geehrt und den „normalen“ Gläubigen als Vorbilder und Fürsprecher gegeben wurden (Schulz 1995: 1328; vgl. LG 50)? Oder läßt er sich auf das Neue Testament ein, das den „Begriff ‘Heilige’ zur Bezeichnung der

Gläubigen [benutzt] (Apg 9,41; Röm 15, 26; 2 Kor 13,12), worin die Zugehörigkeit der Gemeinde zum Machtbereich Gottes zum Ausdruck kommt (Kol 1,12.14). Heilige aber sind die Gläubigen nicht wegen ihrer ethischen Vollkommenheit, sondern weil sie als von Gott Geliebte und Berufene (Röm 1,7) in Christus gerechtfertigt und geheiligt sind und die Gabe des heiligen Geistes empfangen haben (1 Kor 1,30; 6,11; Eph, 1,1-14). Die von Gott geschenkte Heiligkeit aber soll konkret werden in einer Lebensweise, die dem erfahrbaren Heil entspricht (1 Petr 1,13-16; 2,5.9).“ (Dziewas 1998: 873). Das Fundament der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen ist nach Maßgabe des Neuen Testaments also die vertrauensvolle Beziehung (Glaube) zu Jesus Christus als dem *kyrios* und dem *soter* als Geschenk Gottes. In diesem Sinne halte ich die Verwirklichung der *communio sanctorum* für die Neuevangelisierung Europas für zentral.

Die Form und die Rahmenbedingungen der *communio sanctorum* kann verschieden sein. Hier gilt es, offen zu sein für kreative Neuansätze, ohne traditionelle Formen zu verachten: „neue“ Gemeinden und Kirchen unabhängig von den Volkskirchen (z.B. Welsch 1996), „apostolisch gesinnte Gemeinschaften und Hauskirchen“ innerhalb der Volkskirchen (Mühlen 1990: 9; Tigges 1988;), missionarische Gemeindeneugründungen im Rahmen der Volkskirchen (Knoblauch/Eickhoff/Aschoff 1992).

3. Ökumene des Glaubens

Ohne die konkrete Verwirklichung der gegebenen geistlichen Einheit des Leibes Jesu wird jedes Programm der NEE zum konfessionellen oder persönlich-institutionellen „empire-building“. Mission und Einheit der Gemeinde Jesu Christi in Europa stehen in einem unlösbaren Zusammenhang: „The search for the unity of the Church can only be credible if it is *in itself* a witness to Christ. In the same way the fulness of the mission of the Church demands *in itself* the search for unity.“ (Saayman 1984: 127). Diese Einheit kann jedoch nur als Einheit in Christus verwirklicht werden. D.h. die gemeinsame Mission der Gemeinde Jesu in Europa kann sich nur soweit verwirklichen, wie die verschiedenen Denominationen, Traditionen und Gruppen bereit sind, ihre eigenen Traditionen im Licht des Wortes Christi, der Bibel, zu prüfen und gegebenenfalls zu korrigieren. Das muß geschehen in der kreativen Spannung zwischen Wahrheit und Liebe. Geistliche Gemeinschaft kann nicht ohne Wahrheit wachsen. Gleichzeitig bleibt zu bedenken, daß unsere Erkenntnis unvollkommen bleibt und darum Gemeinschaft in der Liebe Christi auch trotz unterschiedlicher Erkenntnis möglich und geboten ist. Hier scheint die offizielle römisch-katholische Ekklesiologie sich in einer Sackgasse zu befinden. Selbst nach Jahren der Teilnahme an Dialogen zwischen der RKK und den Evangelikalen (vgl. Stott/Meeking 1987) stellt John Stott enttäuscht fest: „the pope’s recent definition of a sect in such a way as to brand evangelicals as sectarian has not helped“ (Stott 1995: 53). Die Frage der Zusammenarbeit zwischen Evangelikalen und der RKK ist also differenziert zu beurteilen. Geistliche Gemeinschaft und Zusammenarbeit im Bereich kultureller Erneuerung wird oft möglich sein, gemeinsame

Evangelisation jedoch kann nur dort realisiert werden, wo sich lokale Gemeinschaften und Gemeinden auf eine gemeinsame biblische Basis festlegen. In den Worten des Manifestes von Manila: „Wo es möglich ist und kein Kompromiß zu Lasten der Wahrheit eingegangen wird, mag Zusammenarbeit möglich sein in Bereichen wie der Bibelübersetzung, dem Studium zeitgenössischer und ethischer Fragestellungen, der Sozialarbeit und des politischen Handelns. Wir möchten jedoch klarstellen, daß gemeinsame Evangelisation eine gemeinsame Verpflichtung gegenüber der biblischen Botschaft voraussetzt.“ (Marquardt/Parzany 1990: 344). Eine solche gemeinsame Basis für die Evangelisation könnte z.B. die *Lausanner Verpflichtung* darstellen.

4. Inkulturation

Die Weite katholischen Denkens bezüglich der menschlichen Kultur ist zu begrüßen, weil sie auf einem Ernstnehmen der biblischen Lehre von der Schöpfung beruht. Die Beziehung zwischen Missiologie und der Lehre von der Schöpfung ist wichtig. Gerade im protestantischen Raum ist diese Beziehung durch eine Verengung auf eine doketische Soteriologie manchmal nicht ausreichend gewürdigt worden. Os Guinness bestätigt die Relevanz der Mission für die Kultur, wenn er A. Kuyper zitiert: „Es gibt keinen Zentimeter in irgendeinem Bereich des Lebens, von dem Jesus Christus der Herr nicht sagt: ‘Er gehört mir.’“ (1994 : 342). D.h., die Beziehung zu Gott wirkt sich aus auf jeden Bereich des Lebens. Wenn man *Kultur versteht als Verwirklichung des Geschöpflich-Menschlichen in seinen vielfältigen geographischen und ethnologischen Gegebenheiten*, heißt das für eine erneuerte Mission der Gemeinde Jesu in Europa:

- Mission in Europa kann nur im Raum und mit Mitteln der europäischen Kultur - zunächst vor allem der Sprache - stattfinden. Sonst bleibt das Evangelium eine unverständliche Botschaft. Newbigin hat recht: „Weder am Anfang noch irgendwann später kann es ein Evangelium geben, das nicht in eine bestimmte kulturell geprägte Form von Worten gefaßt ist. ... denn das Evangelium handelt vom fleischgewordenen Wort.“ (Newbigin 1989: 9). Die Gemeinde *muß* also das Evangelium - nicht nur sprachlich - „inkulturieren“ (vgl. GS 44). Missionarische Gemeinde in Europa sein, bedeutet also immer eine *Mit-Kultur* zu sein, eine Gemeinschaft, in der das Evangelium mitten in der Welt neu und phantasievoll sichtbar und hörbar wird.
- Auf der anderen Seite steht das Evangelium immer in einer Spannung zur Verlorenheit und Gottlosigkeit menschlicher, auch europäischer, Kultur. Das Evangelium enthält auch die Botschaft des Gerichtes über die Sünde und Rebellion des Menschen, der nicht Christus, sondern Satan folgt. Die Mission der Gemeinde ist darum immer auch der Ruf zur Umkehr und Erneuerung in Christus. Missionarische Gemeinde in Europa sein, bedeutet also immer eine *Gegenkultur-Kultur* zu sein, eine Kontrastgesellschaft des Evangeliums.

- Schließlich bietet jede - auch die (post-) moderne Kultur Europas eine Vielzahl von „offenen Türen“ und Anknüpfungspunkten für die Evangelisation. Der Heilige Geist als der Schöpfergeist und der überführende Geist (Joh. 16,8f) wirkt auch in der europäischen Kultur, um die Menschen für das Evangelium vorzubereiten. Jede menschliche Kultur ist zur Verherrlichung Gottes angelegt, dem sie aber nicht die Ehre gibt. Darum muß die Kirche nach den „Zeichen der Zeit“ forschen (durchaus auch im Sinn „einer soziologisch beeinflussten Analyse“ [Rahner/Vorgrimmler 1994: 426]), um in ihnen „die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens“ (GS 4) zu hören und Antworten und Herausforderungen vom Evangelium her zu formulieren. Missionarische Gemeinde in Europa sein, bedeutet also immer eine *Für-Kultur* zu sein, eine einladende Kultur des Evangeliums.
- Diese missionarische Inkulturation wird allerdings immer fragmentarisch bleiben in der Spannung zwischen „schon jetzt“ und „noch nicht“ im Blick auf die Herrschaft Jesu Christi. Von daher unterscheide ich zwischen drei Stufen der Beziehung zwischen Christus und der Kultur: (1) Christus-Kultur im Anbruch in der Gemeinde Jesu, (2) Christus-Kultur im Abglanz in der Welt, (3) Christus-Kultur in der Vollendung im Reich Gottes.

5. Maßstab und Quelle der Erneuerung

Fundamentaltheologisch grundlegend ist die Frage nach der Norm für eine missionarische Erneuerung von Kirche und Kultur in Europa heute. Für den Papst ist die Norm die römisch-katholische Kirche, ihre Tradition und Institution. Für progressive Interpretatoren der Neuevangelisierung ist es die Kultur selbst. Aufgabe der NE ist dann, „das Gesamtphänomen Kultur aus eigener Kraft einen umfassenden und letzten Sinn hervorbringen zu lassen. In diesem schöpferischen Prozeß erweist sich der Glaube mehr als eine Mystik der Begegnung mit dem Göttlichen denn als Aneignung eines Credo, mehr als Spiritualität denn als Dogmatik. Und dem ist so, weil sich weniger das Evangelium inkulturiert, als daß vielmehr die Kultur ... das Evangelium integriert.“ (Boff 1991: 53). „Das bleibende, grundlegende Datum [ist] die Kultur Kultur ist immer schon geprägt von Offenbarung, Evangelium und Gott.“ (: 57).

M.E. haben beide Positionen wichtiges beizutragen: einmal die Bedeutung der Kirche als sichtbarer Gemeinschaft des Heils (die offizielle Position), zum anderen die Bedeutung der jeweiligen Kultur, in der das Evangelium verkündigt und sichtbar werden soll (die progressive Position). Beides ist aus biblischer Sicht von eminenter Wichtigkeit. Dennoch sind es m.E. weder die kirchliche Tradition und Institution noch die europäische Kultur, die als Maßstab der Erneuerung der Gemeinde und ihrer Mission im gegenwärtigen Europa dienen können. Auf diesen Wegen kommt es entweder zur

Verkirchlichung der Welt oder zur Verweltlichung der Kirche. Gott aber ist weder mit der Kirche noch mit der Kultur identisch. Beide sind Objekt seiner *missio*.

Das offizielle Konzept der NEE schränkt eine geistliche Erneuerung stark ein, weil es die institutionelle katholische Kirche als letzten Maßstab für die Offenbarung und das Wirken Gottes sieht. Auch die progressive katholische Theologie religionspluralistischer oder befreiungstheologischer Spielart bewegt sich m.E. in eine Sackgasse, wenn sie die Kultur als Maßstab der Offenbarung Gottes sieht, da die Signale der Kultur ambivalent - sowohl kreativ als auch destruktiv - sind. Obwohl die Mission der Gemeinde Jesu Christi eng mit der europäischen Kultur verwoben sein muß, darf die Kultur nicht zu ihrem Maßstab und Herrscher werden. Obwohl die Mission der Gemeinde Jesu Christi nicht ohne gemeindliche Institution und Tradition auskommt und ihr Ziel der Bau der Gemeinde ist, darf sie nicht letztlich bestimmt werden von kirchlichen Autoritäten und Strukturen. Tiefste Quelle und Maßstab der Erneuerung in Kirche und Kultur kann nur die *missio Dei* sein, Gottes Reden und Wirken in der Welt, das in der Bibel als dem inspirierten Wort Gottes autoritativ interpretiert wird.

Eine für das moderne Europa neu durchdachte Missionstheologie muß zweifellos auf die Kirche (d.h. die Gemeinde Jesu in ihren verschiedenen konkreten Verwirklichungen) bezogen sowie für den Kontext relevant sein, „but this may never be pursued at the expense of God's revelation in and through the history of Israel and, supremely, the event of Jesus Christ. Christians take seriously the epistemological priority of their classical text, the Scriptures.“ (Bosch 1993: 187). *Das bedeutet, daß die Gemeinde sich selbst, die europäische Kultur und ihren missionarischen Auftrag immer wieder im gemeinsamen Gebet und im Studium der Bibel als dem verbindlichen Maßstab, dem Licht Gottes aussetzen muß. Nur so bleibt sie eine lebendige ecclesia semper reformanda, nur so entdeckt sie die durch den Geist Gottes geöffneten Türen in der europäischen Kultur, nur so bekommt sie Klarheit und Kraft zur Mission als einer Mit-, Für- und Gegenkultur in Europa.* Untrennbar mit diesem Hören verbunden ist der Gehorsam, das Handeln, die Praxis. W. R. Shenk hat recht, wenn er schreibt:

„renewal will not come by way of incremental revisions of structures and liturgies inherited from the past. Renewal will not be realized by modulating dissonances between culture and church. And neither can it be achieved by urging the restoration of the original New Testament pattern or by appealing for the reinvigoration of tradition ... [These] are all important. But none of these options offers an adequate basis for revitalizing the church that now subsists in the lengthened shadow of Christendom. ... Authentic renewal will combine a return to the theological roots of the church in Scripture with missionary engagement of its culture.“ (Shenk 1997: 154).

Das Hören auf Gottes Wort im Studium der Heiligen Schrift und im Gebet ist nicht nur theologische Norm, sondern auch geistliche Quelle der Erneuerung der Mission in Europa. Os Guinness, Robert Spaemann u. a. haben recht, wenn sie im persönlichen und gemeindlichen Umgang mit Gott die entscheidende Quelle zur Erneuerung der Mission der Gemeinde in Europa sehen:

„Wenn wir in der Mission heute nur die geistlichen Aspekte der Mission unter Vernachlässigung der sozialen betonen, dann verlieren wir alle Relevanz in der modernen Welt. Aber wenn wir die sozialen Aspekte ohne die geistlichen betonen, dann verlieren wir unsere gesamte Wirklichkeit. Der letzte und entscheidende Faktor im Umgang der Gemeinde mit der Moderne ist ihr Umgang mit Gott.“ (Guinness 1994: 352).

Wenn eine biblische Theologie das Denken einer erneuerten, kontextualen Mission und Evangelisation in Europa leiten muß, dann muß eine biblische Spiritualität (Wort Gottes, Gebet, gemeinsame Nachfolge in kreativer Auseinandersetzung mit der europäischen Kultur) ihr Herz erfüllen.

5. Ausblick

M.E. hat die erneuerte Mission und Evangelisation in Europa eine evangelikale⁸ Zukunft. D.h., sie wird getragen von evangelikal ausgerichteten Glaubensgemeinden und -gemeinschaften quer durch die Denominationen und Traditionen, in Volks- und Freikirchen. Eine wirklich erneuerte Evangelisation in Europa „ist nur in einer neuen Struktur möglich, die sich nicht auf die herkömmlichen Selbstverständnisse begründet, sondern eine ‘organischere’ Konfession zugrunde legt. Die persönliche Hingabe an Jesus, den Christus, ist das Rückenmark und Gehirn dieser ‘organischen’ Konfession.“ (Welsch 1996: 138).

Wichtige Merkmale einer evangelikal erneuerten Mission in Europa sind m.E. (1) die konstitutive Bedeutung der Bekehrung bei verschiedenen Taufverständnissen, (2) die lokale Verwirklichung gemeinsamen Lebens in Christus in verschiedenen Gemeindeformen und für Christus in der gegenwärtigen Kultur, (3) eine Ökumene des Glaubens vor organisatorischer Vereinheitlichung, (4) die Priorität des Kontextes vor traditionellen Formulierungen und Strukturen, (5) die kreative Normativität⁹ der Bibel im kirchlichen und kulturellen Kontext, (6) biblische Spiritualität als Zentrum aller missionarischen Aktivität, (7) das Evangelium als Zentrum der *missio Dei* und die Evangelisation (Verkündigung und Verwirklichung des Evangeliums) als Zentrum der Mission der Gemeinde Jesu Christi.

⁸ „Evangelikal“ verstehe ich hier nicht in einem engen institutionellen Sinn, sondern im weiteren Sinne von „vom biblischen Evangelium her erneuert“ und bezogen auf evangelikale Grundüberzeugungen wie sie v.a. in der *Lausanner Verpflichtung* und dem *Manifest von Manila* (LCWE 1974 und 1990) zum Ausdruck kommen, und bis in die römisch-katholische Kirche hinein (vgl. die *Evangelical Catholics* [ECI 1992]) Anerkennung finden. Grundlegend verstehe ich unter „evangelikal“ die fortwährende Bereitschaft, die eigenen Überzeugungen und Handlungsweisen im Licht des biblischen Evangeliums zu prüfen, zu verändern und in erneuerter Gemeinschaft und Sendung zum Ausdruck zu bringen.

⁹ D.h., die Bibel als inspiriertes Wort Gottes wirkt neuschaffend und befreit zu schöpferisch-missionarischem Denken und Handeln in der gesamten Kultur auf der Grundlage ihrer autoritativen Aussagen.

*I was listening to the heartbeat
of Europa in despair,
to a world that gave up believing,
to a world where no-one is there.
But then I read some St. Augustine
and found a world that wore a smile,
it took away my breath
and it made me stop for a while*

*And I said
take me to your leader
who has changed you oh so much,
take me to your leader
who has that healing touch,
take me to your leader
who can change a mind like yours,
take me to your leader
who can open up locked doors*

*On a cold night in Bavaria
I was feeling so alone,
but you came and warmed my spirit
from Geneva through to Rome.
And I was reading in the Gospels
and I saw the lives of pain
healed by words of peace,
I saw truth rise again.*

*No more easy answers
or cliches to keep me warm,
give me the truth at any cost
so glad that I've been born.
And now I believe in history
also in reality
and also in eternity
and that the temple veil is torn.*

© Garth Hewitt/Word Music 1985 (UK)

VII. ANHANG

A. Abkürzungen

AG	Ad Gentes
BS	Bischofssynode für Europa 1991
CCEE	Europäischer Bischofsrat
CELAM	Lateinamerikanischer Bischofsrat
CL	Christifideles Laici
EN	Evangelii Nuntiandi
FW	Kürzel des Autors
GS	Gaudium et Spes
JP II	Johannes Paul II.
KEK	Konferenz Europäischer Kirchen
LCWE	Lausanner Komitee für Weltevangelisation
LG	Lumen Gentium
NE	Neu-Evangelisierung
NEE	Neu-Evangelisierung Europas
RKK	Römisch-katholische Kirche
RM	Redemptoris Missio
UR	Unitatis Redintegratio

B. Bibliographie

1. Primärquellen

a) Zweites Vatikanisches Konzil und Paul VI. (EN)

Rahner/Vorgrimmler (Hg.)

1994, *Kleines Konzilskompendium*, 26. Aufl., Freiburg: Herder

USCC

1975, *Evangelii Nuntiandi: On the Evangelization in the Modern World*, hg. v. United States Catholic Conference, Washington (Publication No. 129-6).

Wietzke, Joachim (Hg.)

1993, *Mission erklärt: Ökumenische Dokumente von 1972-1992*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. (EN und RM in Auszügen, S. 12-73)

b) Johannes Paul II.

1983 „Neue Evangelisierung von Lateinamerika 500 Jahre nach der Entdeckung!‘
Ansprache an die 19. Vollversammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) in Port-au-Prince (Haiti) am 9. März 1983“, in: *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner apostolischen Reise nach Mittelamerika*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 46, hg.v.Sekr. d. Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 1983, S. 113-121.

1990, *Enzyklika Redemptoris Missio Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages*, 7. Dezember 1990. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100, hg. v. Sekretariat der DBK, Bonn.

1991, „Predigt von Johannes Paul II. (20. Juni 1979)“, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas*, Stimmen der Weltkirche Europa (SdW) 32, hg. v. Sekretariat der DBK/CCEE Sekretariat, Bonn/ St. Gallen, Oktober 1991.S. 64-69.

1991, „Die Krise der europäischen Kultur ist die Krise der christlichen Kultur“ (Ansprache, CCEE-Symposium, 5. Oktober 1982), *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas ...*, S. 128-133.

1991, „Ansprache ...“ (CCEE-Symposium, 11. Oktober 1985), *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas ...*, S. 237-247.

1991, „Brief von Johannes Paul II. an die Präsidenten der europäischen Bischofskonferenzen, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas ...*, S. 282-285.

1991, „Die Dringlichkeit einer Evangelisierung Europas“ (Ansprache, CCEE-Symposium 17. Oktober 1989), *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas ...*, S. 384-390.

1991, *Nachsynodales Apostolisches Schreiben CHRISTIFIDELES LAICI von Papst Johannes Paul II. über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt*, 30. Dezember 1988, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 87 hg. v. Sekr. d. DBK, Bonn, 1991⁴. (Zitiert als CL)

1992, „Eröffnungsansprache des Heiligen Vaters: Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, Christliche Kultur“, in: *Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, Christliche Kultur: Schlußdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo, 12.-28. Oktober 1992*, Stimmen der Weltkirche 34, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, S. 11-34.

c) Europäischer Bischofsrat (CCEE) 1982-1989

Casera, Domenico

1991, „Umgang des heutigen Menschen mit dem Tod: Herausforderung für die Evangelisierung“, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas*, Stimmen der Weltkirche Europa (SdW) 32, hg. v. Sekretariat der DBK/CCEE Sekretariat, Bonn/ St. Gallen, Oktober 1991, S. 355-366.

CCEE

1991, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas*, Stimmen der Weltkirche Europa (SdW) 32, hg. v. Sekretariat der DBK/CCEE Sekretariat, Bonn/ St. Gallen, Oktober 1991

Etchegaray, Roger

1991, „Kollegialität und Evangelisation in Europa“, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas...*, S. 115-127

Hume, Basil

1991, „Eröffnungsansprache“, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas...*, S. 88-99.

König, Franz

1991, „Die Voraussetzungen und Notwendigkeit der Evangelisierung Europas“, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas...*, S. 100-114.

Martini, Carlos

1991a, „Eröffnungsansprache“, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas...*, S. 316-327

1991b, „Hinabsteigen nach Kafarnaum ...“, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas...*, S. 367-383.

Schasching, Johannes

1991, „Säkularisierung und Evangelisierung: Soziologische Reflexionen und Impulse“, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas...*, S. 178-184.

d) Bischofssynode für Europa (BS)

Bischofssynode (BS)

1991, *Sonderversammlung für Europa 1991: Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat. Erklärung. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 103*, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 13. Dezember.

2. Sekundärliteratur

Agostini, A. et al

1992, *Neu-Evangelisierung: Franziskanische Perspektiven*. Mettingen: Institut für Brasilienkunde.

Ahonen, Risto

1996, *Evangelisation als Aufgabe der Kirche: Theologische Grundlegung kirchlicher Evangelisation*. Frankfurt: Peter Lang.

Alapatt, F.

1994, „An investigation into the purview of new evangelization“, *Jeevadhara* 24, No. 143 (1994): 373-387.

Arnold, John/ Martini, Carlo M.

1994, „Bericht der Präsidenten“, *Rat der Europäischen Bischofskonferenzen/Konferenz Europäischer Kirchen: Die Kirchen Europas. Ihr ökumenisches Engagement. Die Dokumente der Europäischen Ökumenischen Begegnungen (1978-1991)*, hg. v. H. Steindl, Helmut, Köln. S. 522-531.

Arnold, Walter (Hg.)

1974, *Evangelisation im Ökumenischen Gespräch: Beiträge eines Symposiums (Genf 1973)*, Erlangen: VELM.

Aymans, Winfried

1994 „Bischofssynode“, *LThK*, Bd. 2, Freiburg: Herder, S. 502-504.

Baudler, G.

1995, „Grenzen eines kulturbedingten Wandels der christlichen Verkündigung“, in: Piepke, Joachim G. (Hg.) 1995, *Evangelium und Kultur. Christliche Verkündigung und Gesellschaft im heutigen Mitteleuropa*. Nettetal: Steyler Verlag, S. 143-164.

Berger, Peter L.

1996, *Sehnsucht nach Sinn. Religion in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*. Frankfurt: Campus.

Bertsch, L./ Schlösser, F. (Hg.)

1987, *Evangelisation in der Dritten Welt: Anstöße für Europa*, Freiburg: Herder.

Beyerhaus, Peter

1993, „Mission und Evangelisation unter den Bedingungen der europäischen Neuzeit“, in: *Theologische Beiträge* (4/1993): 183-202.

Boff, Leonardo

1988, „Theologische und ekklesiologische Forderungen an eine neue Evangelisierung“, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (4/1988): 289.

1991, *Gott kommt früher als der Missionar: Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit*, Düsseldorf: Patmos. (New Evangelization, Maryknoll: Orbis [1990]).

Bosch, David

1991, „Re-Evangelisation?“, *Journal of Theology for Southern Africa* (JThSA), (4/1991): 122-131.

1993 *Transforming Mission: Paradigm shifts in Theology of Mission*, Maryknoll/New York: Orbis Books, 7. Auflage.

1995, *Believing in the Future: Toward a Missiology of Western Culture*, Valley Forge: Trinity Press International, 1995. Series: Christian Mission and Modern Culture.

1997, *An die Zukunft glauben: Auf dem Wege zu einer Missionstheologie für die westliche Kultur*. Hamburg: EMW. 2. Auflage.

Brinkman, Martien

1994, „The common challenge to ecumenicals and evangelicals. An ecumenical appraisal.“, *Exchange* vol 23:3, December.

Broadbent, E.H.

1987, *Gemeinde Jesu in Knechtsgestalt*, Neuhausen: Hänssler, 3. Aufl.

BS vide Bischofssynode (Primärquellen)

Bub, W.

1987, „Fundamentalkrise theologisch verantworteter Evangelisation“, *Jahrbuch Mission* 1987.

Bühlmann, W.

1987, „Die Entwicklung der Evangelisation seit dem II. Vatikanum: Schwerpunkte-Problemfelder-Perspektiven.“, *Evangelisation in der Dritten Welt: Anstöße für Europa*, Freiburg: Herder, S. 11-29

Bühne, Wolfgang

1995, *Die Propheten kommen: Die dritte Welle*, Bielefeld: CLV.

Buhl, Thomas (Hg)

1990, *Option für die Armen: Theologie der Befreiung und kirchliche Basisgemeinden in Lateinamerika*, Leipzig: Reclam.

Burrows, William R.

1996, „A Seventh Paradigm? Catholics and Radical Inculturation“, *Mission in Bold Humility: David Bosch's Work Considered*, ed. WA Saayman & K. Kritzing, Maryknoll: Orbis, 1996.

Burckhardt, Helmut

1998, „Bekehrung“, *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Bd. 1, 2. Auflage der Studienausgabe, Wuppertal: Brockhaus, S. 201-205.

Camps, Arnulf

1992, „Missiology and Secularization -or a new evangelization in the light of worldwide human and religious experiences“, *Exchange* vol 21, 1, S. 49-56.

Campus für Christus

1992, *Gott persönlich kennenlernen*, 1. Auflage (Großdruck), Gießen: CFC.

Caprile, Giovanni

1992, „Il sinodo speciale per l'Europa“, *La Civiltà Cattolica* 1992 I: 267-274.

1992, „Il sinodo speciale dei Vescovi“, *La Civiltà Cattolica* 1992 I: 376-386.

Carrier, H.

1993, *Evangelizing the Culture of Modernity*, Faith and Cultures Series, hg. v. R.J. Schreiter, Maryknoll: Orbis.

CCEE vide Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (Primärquellen)

CELAM vide Lateinamerikanische Bischofskonferenz

Collet, Giancarlo

1991, „'Zu neuen Ufern aufbrechen'? 'Redemptoris Missio' aus missionstheologischer Perspektive“, *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft (ZMR)* vol 75, no 3 (1991): 161-175

1995, „Evangelisation, Evangelisierung. II. Missionswissenschaftlich.“, *LThK*, Freiburg: Herder. S. 1034f.

1996, „'Ein noch nicht ganz ausgeträumter Traum?' Missionstheologische Anmerkungen zur Neuevangelisierung Europas“, *Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. FS für Hans Waldenfels, hg. v. G. Riße u.a., Paderborn: Bonifatius, S. 805-822.

Colson, Charles/Neuhaus, Richard (Hg.)

1996, *Evangelicals and Catholics Together: Working towards a common mission*, London: Hodder & Stoughton.

Cordes, Paul Josef

1990, *Den Geist nicht auslöschen: Charismen und Neuevangelisierung*. Freiburg: Herder.

199?, „Neuevangelisierung“, *LThK*, Bd. 6 (erscheint demnächst), Freiburg: Herder

Costas, Orlando E.

1989, *Liberating News: A Theology of Contextual Evangelization*. Grand Rapids: Eerdmans.

Cote, Richard G.

1996, *Revisioning Mission: The Catholic Church and Culture in Postmodern America*, Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1996 (191p, \$ 14.95)

Custodio, L.J.

1992, „Understanding Culture“, *Philippiniana Sacra* 27 (1992), No. 80: 279-292.

Daneels, G.D.

1992, „The European Synod of 1991“, *Louvain Studies* 17, 4 (1992): 319-332.

DBK vide Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz

Dulles, Avery

1992, „John Paul II and the New Evangelization“, *America*, Februar 1, S. 52ff.

Dziewas, R.

1998, „Heilig/Heiligkeit a) biblisch“, *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Studienausgabe, 2. Auflage, Wuppertal: Brockhaus, S. 872-73.

ECI vide Evangelical Catholic Initiative

Eickhoff, Klaus

1992, *Gemeinde entwickeln: Für die Volkskirche der Zukunft. Anregungen zur Praxis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Eliot, T.S.

1949, „The Unity Of European Culture“, in: Ders., *Christianity and Culture*, New York: Harcourt, Brace and World, S. 187-202

EMW, vide: Evangelisches Missionswerk in Deutschland

Enichlmayr, Johann

1995, „Die Erst- und die Neuevangelisierung in ihrer Bedeutung für die Würde und das Heil der Person“, *Archiv für Religionspsychologie*, hg. v. K. Krenn u.a., Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, S. 71-80.

Evangelical Catholic Initiative

1992, *What is an Evangelical Catholic*, Dublin.

Escobar, Samuel

1993, „Latin America“, in: *Toward the 21st century in Christian Mission*, ed. Phillips, J.M./Coote, R.T., Grand Rapids 1993, S.125-138.

Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW) (Hg.)

1995, *Das Evangelium in unserer pluralistischen Gesellschaft: Dokumentation einer internationalen theologischen Konsultation in Bad Urach vom 4. - 8. Juli 1994*, EMW-Informationen Nr. 107, Hamburg, November.

Fendt, D.

1931, „Volkmission: II. Katholische V.“, *RGG²*, hg. v. H. Gunkel et al, 5. Band, Tübingen: Mohr.

C.J. Fensham

1986 *Co-operation in Evangelization between Evangelicals and Roman Catholics: A theological Evaluation* (M.Th.-Diss., UNISA, Pretoria)

Figura, Michael

1992, „Neu-Evangelisierung als zentrale Aufgabe der Kirche: Ein Blick auf neuere kirchliche Verlautbarungen und ökumenische Dokumente“, *Internationale Katholische Zeitschrift „communio“* 21 (4/1992): 329-339.

Föllmer, Oskar

1994, *Charisma und Unterscheidung: Systematische und pastorale Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im katholischen und evangelischen Bereich*, Wuppertal-Zürich: Brockhaus, S. 89-124.

Forrester, Duncan

1994, „Christianity in Europe“, *Religion in Europe. Contemporary Perspectives*, hg. v. Sean Gill/ Gavin D'Costa/ Ursula King, Kampen: Kok.

Frigiola, G

1995, *La nuova evangelizzazione di Giovanni Paolo II.*, Rom.

Fuchs, Otmar

1989, „‘Evangelisierung’ oder die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat durch das gesamte Gottesvolk.“ *Wort und Antwort* 30 (1989): 156-160.

1992, „Was ist Neuevangelisierung?“, in: *Stimmen der Zeit*, 210. Bd. (1992): 465-473)

Führer, Ivo

1989, „Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen und die Evangelisierung Europas“, *Pastoraltheologische Informationen* 8 (1989): 15-24.

Fung, Raymond

1989, „Evangelising a secular society - Europe“, in: Samuel, V./ Hauser, A. (Hg.) 1989, *Proclaiming Christ in Christ's way*. Oxford: Regnum.

Geldbach, Erich

1993, „Evangelisierung und Evangelisation“, *MD* (2/1993): 33-36

Gensichen, H.W.

1996, „Neuere katholische Missionskonzeptionen“, *MD* 47 (1/1996): 3-7.

Gnanakan, Ken

1993, *Kingdom Concerns: A theology of mission today*, Leicester: IVP.

Godin, H. & Daniel, Y.

1943, *France, pays de mission?* Paris: Editions du Cerf.

- González Carvajal, L.
1994, *Evangelizar en un mundo postcristiano*, Santander: Salterrae.
- González Dorado, A.
1993, „El ecumenismo: objetivo y cauce de la nueva evangelización“, *Medellín: Instituto Teológico Pastoral del CELAM*, 18, No. 71 (1992): 522-539
- González Faus, J. I.
1993, *Nueva Evangelización, Iglesia Nueva*, Santander: Salterrae.
- Green, Michael
1990, *Evangelism through the local church*, London: Hodder & Stoughton.
- Guardini, Romano
1950, *Das Ende der Neuzeit: Ein Versuch einer Orientierung*, Würzburg: Werkbund Verlag.
- Guinness, Os
1989, „Mission in the Face of Modernity“, *World Evangelization* 16 (1989): 9-12.
1990, „Mission angesichts der modernen Welt“, *Evangelisation mit Leidenschaft*, hg. v. H. Marquardt/ U. Parzany, Neukirchen: Aussaat, S. 156-167.
1994, „Mission Modernity: Seven checkpoints on Mission in the Modern World“, *Faith and Modernity*, hg. v. P. Sampson et al, Oxford: Regnum, S. 322-351.
- Hahn, Eberhardt
1998, „Taufe. d) systematisch-theologisch (Kindertaufe)“, *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Bd. 3, 2. Auflage der Studienausgabe, Wuppertal: Brockhaus, S. 1964-66.
- Harnack, Adolf von
1924, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig. (Neudruck: Wiesbaden: VMA)
- Hebblethwait, P.
1992, „Was bleibt von der Sondersynode über Europa?“, *Orientierung* 56 (1992), 58-60.
- Heussi, Karl
1981, *Kompendium der Kirchengeschichte*, Tübingen: Mohr (Siebeck). 16. Aufl.¹
- Hickey, James
1992, „The role of the Catholic University in the Church's Mission of Re-Evangelization“, *Comunio: International Catholic Review* 19 (2/ 1992): 254-270.
- Holin, Frans-J.

1

1994, „Europas re-evangelisierung: ett katolsk perspektiv“, *Svensk Missionstidskrift* 82 (1/1994): 21-27.

Holthaus, Stephan

1998, *Trends 2000: Der Zeitgeist und die Christen*, Gießen/Basel: Brunnen.

Hünemann, Peter

1993, „Die europäische Gestalt des Christlichen und ihre Zukunft“, *Herder-Korrespondenz* 10: 515-521.

Hunsberger, G.R. & Van Gelder, C. (ed.)

1996, *The Church between Gospel and Culture: The Emerging Mission in North America*, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans.

Johnstone, Brian V.

1992, „The European Synod: The Meaning and Strategy of Evangelization.“, *Gregorianum* 73,3 (1992): 469-487.

Johnstone, Patrick (Hg.)

1994, *Gebet für die Welt: Handbuch für Weltevangelisation*, Neuhausen: Hänssler.

Käser, Lothar

1997, *Fremde Kulturen: Einführung in die Ethnologie*, Bad Liebenzell/Erlangen.

Kahl, H.-D.

1983, „Bernhard von Fontaines, Abt von Clairvaux“, *Gestalten der Kirchengeschichte: Mittelalter I*, Bd. 3, Gestalten der Kirchengeschichte, hg. v. M. Greschat, 12 Bde, Stuttgart: Kohlhammer

Kasdorf, Hans

1989, *Die Umkehr: Bekehrung in ihrem theologischen und kulturellen Zusammenhängen*, Bielefeld: Logos.

1990, *Gustav Warnecks missiologisches Erbe*, Gießen/Basel: Brunnen.

1996, „Zur Mission der Täufer: Verständnis und Verwirklichung im Reformationsjahrhundert“, *Werdet meine Zeugen*, hg. v. H. Kasdorf/ F. Walldorf, Neuhausen: Hänssler.

Kasdorf, H./ Walldorf, F.

1996, *Werdet meine Zeugen: Weltmission im Horizont von Theologie und Geschichte*, Neuhausen: Hänssler, 1996.

Kasper, Walter

1992, „Evangelisierung und Neuevangelisierung: Überlegungen zu einer neuen pastoralen Perspektive, *In Verantwortung für den Glauben*, hg. v. P. Neuner und H. Wagner, Freiburg: Herder, S. 231-244.

1993, „Evangelisierung und Neuevangelisierung. Europas christliches Erbe und seine Zukunft.“, *Europa evangelisieren*, hg. v. Imatel Mediengesellschaft im Evangelischen Pressehaus, Stuttgart, S. 16-29.

1995, „Kirche III. systematisch-theologisch“, *LThK*, Freiburg: Herder, Sp. 1465-1474.

Kertelge, K.

1991, „Neutestamentliche Bemerkungen zum Stichwort „Neuevangelisierung“, *Die Freude an Gott - unsere Kraft: FS für Otto Bernhard Knoch* hg. v. JJ Degenhardt. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991.

Kinder, H./Hilgemann, W.

1984, *dtv-Atlas zur Weltgeschichte*, 2 Bde, München: dtv, 19. Aufl.

Kirchner, Hubert

1996, *Die römisch-katholische Kirche vom II. Vatikanischen Konzil bis zur Gegenwart*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Klein, N.

1992, „Sondersynode über Europa“, *Orientierung* 56 (1992): 1-4; 14-16.

Knoblauch J./Eickhoff, K./Aschoff, F. (Hg)

1992, *Gemeinde gründen in der Volkskirche - Modelle der Hoffnung*, Moers: Brenow

Koch, Kurt

1994, „Neuevangelisierung im Missionskontinent Europa, Chancen und Versuchungen“, *Katechetische Blätter* 118 (1993/ 2): 98-112. Vgl. entsprechenden Beitrag in Müller, Joachim (Hg.) 1993, *Neuevangelisierung Europas: Chancen und Versuchungen*, Freiburg/ Schweiz: Paulusverlag

Koeniger

1929, „Kurie“, *RGG²*, Tübingen: Mohr-Siebeck

Kriese, Richard

1995, *Evangelistik: ein Vorlesungsskript*. *Missiologica Evangelica* 7. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft.

Küng, Hans

1992, *Die Kirche*, München: Piper

Lange, Dieter

1981, *Eine Bewegung bricht sich Bahn: Die deutschen Gemeinschaften im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung*, Berlin: Evang. Verlagsanstalt. 2. Aufl.

Lateinamerikanische Bischofskonferenz (CELAM)

1979, *Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft*, Stimmen der Weltkirche 8, hg.v. Sekr. d. Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 1979.

1992, *Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, Christliche Kultur*: Schlußdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo, hg. v. der DBK, Bonn.

Lausanner Komitee für Weltevangelisation (LCWE)

1974, *Alle Welt soll sein Wort hören: Lausanne Dokumente*, 2 Bde, Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.

1976, *Lausanne geht weiter*, Neuhausen: Hänssler, 1980.

1982, Lausanne Occasional Paper No. 21: *Grand Rapids Report- Evangelism and Social Responsibility: An Evangelical Commitment*, LCWE/WEF

LCWE vide Lausanner Komitee für Weltevangelisation

Legrand, Hervé

1991, „Einführung“, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas*, Stimmen der Weltkirche Europa (SdW) 32, hg. v. Sekretariat der DBK, Bonn/ St. Gallen, Oktober 1991, S. 9-38.

1994, „Die Evangelisierung Europas: Ein Jahrzehnt der Studien und Untersuchungen im CCEE.“, *Rat der Europäischen Bischofskonferenzen/Konferenz Europäischer Kirchen: Die Kirchen Europas. Ihr ökumenisches Engagement. Die Dokumente der Europäischen Ökumenischen Begegnungen (1978-1991)*, hg. v. Helmut Steindl, Köln. S. 415-432.

Lenzenweger, Josef et al (Hg.)

1995, *Geschichte der Katholischen Kirche*, Graz: Styria.

Lin, Jan van

1996, „Evangelisation in Europe: Critical Appraisal of the CCEE symposium“, *Exchange* 25:1 (Januar/1996): 43-55.

Maier, Hans

1995, „Europa“, *LThK*, 3. Band, Freiburg: Herder.

Martini, Carlo M.

1991, „Die Sendung der Kirche im neuen Europa“, in: Deutsche Bischofskonferenz (Hg.) 1991, *Die Neugestaltung Europas und die Kirche*, Arbeitshilfen 94, hg. v. Sekretariat der DBK, Bonn.

Marquardt, H. und Parzany, U. (Hg)

1990, *Evangelisation mit Leidenschaft: Berichte und Impulse von II. Lausanner Kongreß für Weltevangelisation in Manila*, Neukirchen: AUSAAT.

Mawhinney, Stanley

1992, „*Evangelical Catholics*“: *A new Phenomenon*, Dublin: Christian Ministries Incorporated.

McAllister, Stuart et al

1994, *Hope for Europe: An initiative of the European Round Table*, Vienna.

McGavran, Donald

- 1983, „Official Roman Catholic Theology of Mission: Ad Gentes“, A. Glasser/ D. McGavran, *Contemporary Theologies of Mission*, Grand Rapids: Baker.
- Mesters, Carlos
1990, „The Bible and the New Evangelization“, *East Asian Pastoral Review* vol 27 (1/1990): 4-39.
- Modesto, Johannes
1993, „Das katholische Verständnis von Evangelisierung, Konfession und Ökumene“, *Catholica* 47 (1993): 52-75.
- Moll, H.
1994, „Der ‘Katechismus der katholischen Kirche’ - ein Instrument zur Neu-evangelisierung“, *Internationale katholische Zeitschrift* 23 (1/1994): 67-81.
- Monaghan, Paddy
1997, „What is an Evangelical Catholic“, *Lion & Lamb* (Belfast) No. 14 (Autumn 1997): 11- 14.
- Mühlen Heribert
1990a, Was heißt „Neu-Evangelisierung“? Die Grundlagen der Vereinigung CREDO in: *Erneuerung in Kirche und Gesellschaft*, Heft 43, II (1990): 12-15.
1990b, *Neu mit Gott: Einübung in christliches Leben und Zeugnis* (Handbuch der Neuevangelisierung), Freiburg/Basel/Wien, 1990.
1996, *Kirche wächst von innen*, Paderborn: Bonifatius.
- Müller, Joachim (Hg.)
1993, *Neuevangelisierung Europas: Chancen und Versuchungen*, Freiburg/ Schweiz: Paulusverlag.
- Mroso, Agapit J.
1995, *The Church in Africa and the New Evangelisation: A Theologico-Pastoral Study of the Orientations of John Paul II*. Rom: Editrice Pontificia Univ. Gregoriana, 1995.
- Nazir-Ali, Michael
1991, *From everywhere to everywhere: A world view of christian mission*, London: Collins.
- Neuer, Werner
1996, *Adolf Schlatter: Ein Leben für Theologie und Kirche*, Stuttgart: Calwer Verlag.
- Neuner, Joseph/ Roos, Heinrich
1971, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, neubearbeitet v. K. Rahner u. K.H. Weger, Regensburg: Friedrich Pustet.
- Neuner, Joseph

1992, „Mission in *Ad Gentes* and in *Redemptoris Missio*“, *Vidyajyoti* 56 (1992): 228-241.

Newbiggin, Lesslie

1983, *The other side of 1984: Questions for the Churches*, Genf: WCC, 1983

1987, „Can the West be Converted?“ *International Bulletin of Missionary Research* 11 (1/1987): 2-7

1989, „Den Griechen eine Torheit“: *Das Evangelium und die westliche Kultur*, Neukirchen-Vlyn: AUSAAT.

1993 *Truth to tell: The Gospel as public truth*, London: SPCK.

1994, *The Gospel in a Pluralist Society*, London: SPCK. 5. Neudruck (1. Aufl. 1989)

1994, „Evangelism in the Context of Secularization“, in: *A Word in Season: Perspectives on Christian World Missions*, Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

1994, „Our Missionary Responsibility in the Crisis of Western Culture“, in: *A Word in Season: Perspectives on Christian World Missions*, Grand Rapids: Eerdmans.

1996, *Truth and Authority in Modernity*, Valley Forge, Penn./USA: Trinity Press Intern.

Nienhaus, Sigrid

1992, *Zwischen Meßgesang und Bauernstreik - „Modelle“ der Neuevangelisierung Europas*. (Diplomarbeit, Westfälische Wilhelms-Universität Münster)

Okure, Teresa

1995, „Siehe, ich mache alles neu.“ Das Schlußdokument der 4. Vollversammlung der Kath. Bibelföderation in Bogotá, Columbia zu dem Thema: „Die Bibel und die Neue Evangelisierung.“, *Concilium* (2/1995): 75-84.

Padberg, Lutz E. von

1989, *Wynfreth- Bonifatius*, Wuppertal/Zürich: Brockhaus

1991, „Säkularisierung - das Paradigma der Neuzeit?“, *Theologische Beiträge* (5/1991): 231-248.

1995, *Mission und Christianisierung: Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart: Franz Steiner.

Pagola, J.A.

1995, *Acción pastoral para una nueva evangelización*, Santander: Salterae

Päpstliche Bibelkommission

1993 (PBK 1993), *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115, hg. v. Sekr. d. Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 1993

Parzany U./ Walter, K.H./ Mayland J.

1995, „Aspekte der Mission und Evangelisation im heutigen Europa“ (Dorfweiler-Erklärung von LCWE, EBF und KEK), *Ökumenisches Forum* 18 (1995): 327-331.

Piepke, Joachim G. (Hg.)

1995, *Evangelium und Kultur. Christliche Verkündigung und Gesellschaft im heutigen Mitteleuropa*. Nettetal: Steyler Verlag.

Pieris, Aloysius

1992, „Wither New Evangelism“, *East Asian Pastoral Review* 29: 3 (1992): 270-282.

Rahlenbeck, P.

1903, „Innere Mission“, *RE*, Bd. 13, Leipzig, S. 91-100.

Ratzinger, Joseph Kardinal

1996, *Salz der Erde: Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt.

1998, „Gefährliche Spaltung“ (Vortrag in Hamburg zum Thema „Glaube zwischen Vernunft und Gefühl“), *Christ und Welt*, 6. Februar 1998, S. 25-26.

Rezepkowski, H.

1992, *Lexikon der Mission*, Graz: Styria, 1992.

1992, „Re-Evangelisierung“, *Lexikon der Mission*, hg. v. H. Rezepkowski, Graz: Styria, S. 355-356.

Rendtorff, T.

1992, „Wie christlich wird Europa sein? Zwischen Säkularisation und Re-Evangelisierung“, *Evangelische Kommentare* 25 (1992): 98-101.

Rimle, Karin

1995, „Europa. Statistik“, *LThk*, Freiburg: Herder, S. 1004

Rivinius, K.J.

1993, „Neuevangelisierung in Europa: von 'nachchristlichen Gesellschaften' unter multikulturellen Bedingungen“, in: *Theologie der Gegenwart* 36 (1993): 252-271.

1994, „Inkulturation“, *Stimmen der Zeit* 119 (1994/ 10): 687-696

1995, „Zur Einführung in die Studientagung“ in: Piepke, Joachim G. (Hg.) 1995, *Evangelium und Kultur. Christliche Verkündigung und Gesellschaft im heutigen Mitteleuropa*. Nettetal: Steyler Verlag, S. 9-18.

Rossum, R.G. van

1994, „Latin America: Evangelization on a Christian Continent.“, *Missiology: An Ecumenical Introduction: Texts and Contexts of Global Christianity*, hg. v. F.J. Verstraelen, et al, Grand Rapids: Eerdmans, 1994, S. 333-353.

1996, „Evangelie en cultuur in der katholieke Kerk“, *wereld en zending* 25 (1/1996): 12-22.

Ruh, Ulrich

1989, „Evangelisierung in Europa - Mission in den klassischen Missionsländern“, *Lebendige Katechese* 11(1989): 75-80. FB 07

1992, „Es wurden keine Türen zugeschlagen“, *Herder Korrespondenz (HK)* 46 (1992): 65-70.

1993, „Fünfzehn Jahre Johannes Paul II.“, *HK* 47, 10 (1993): 487-489.

Sattler, D/Schneider T

1991, „Gedanken zum katholischen Engagement bei der (Neu-) Evangelisierung Europas“, *Ökumenische Rundschau* 40 (1991): 168-176.

Saayman, W A

1984, *Unity and Mission*, Pretoria: Unisa.

1993, „Mission and Re-Evangelisation“, in: Ders., *Christian Mission in South Africa: Political and Ecumenical*, Pretoria: UNISA, S. 108-117.

1995, „Re-evangelising the new South Africa“, *Journal of Theology for Southern Africa* (JThSA), (4/1995): 3-10.

Saayman, WA & Kritzinger, K (ed)

1996, *Mission in Bold Humility: David Bosch's Work Considered*, Maryknoll: Orbis.

Sampson, Philip/ Samuel, Vinay/ Sugden, Chris (Hg.)

1994, *Faith and Modernity*, Oxford: Regnum.

Scharpff, Paulus

1964, *Geschichte der Evangelisation: Dreihundert Jahre Evangelisation in Deutschland, Grossbritannien und USA*, Gießen/Basel: Brunnen.

Scheffbuch, Rolf

1995, „Die Neu-Evangelisierung Europas“, in: *Einheit in der Vielfalt: Aus 150 Jahren Evangelischer Allianz*, Wuppertal: Brockhaus.

Scheffczyk, Leo

1988, „Neu-Evangelisierung als Herausforderung der Kirche nach der Verkündigung Johannes Paul II.“, *Forum Katholische Theologie* 4, 262-281.

Schmidlin, J.

1930, „Mission: II B. Katholische Mission“, *RGG*², 4. Bd. hg. v. H. Gunkel und L. Zscharnack, Tübingen: Mohr, 1930.

Schnabel, Eckhard

1996, „Die urchristliche Heidenmission als endzeitliches Phänomen“, *Werdet meine Zeugen: Weltmission in Theologie und Geschichte*, hg. v. H. Kasdorf/F. Walldorf. Neuhausen: Hänssler, 1996, S. 81-104

Schulz, Winfried

1995, „Heiligsprechung“, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 4. Band, Freiburg: Herder, S. 1328-1331.

Schweitzer, Wolfgang

1982, „Europa“, *TRE*, Bd. X, New York/Berlin: de Gruyter.

Seeber, D.

1989, „Evangelisierung: Eine Selbstverständlichkeit?“, *Lebendige Katechese* 11 (1989): 69-75.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.)

1984, *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57, Bonn.

1991, *Die Neugestaltung Europas und die Kirche*, Arbeitshilfen 94, Bonn.

1993, *Christentum und Kultur in Europa: Gedächtnis-Bewußtsein-Aufgabe*, Stimmen der Weltkirche 33, Bonn.

Shenk, David W.

1994, *God's call to mission*, Scottdale: Herald Press.

Shenk, Wilbert R.

1993, „Modern culture as a challenge to mission“, *The Good News of the Kingdom*, hg. v. van Engen et al (FS für A. Glasser), Maryknoll: Orbis.

1995, *Write the Vision: The Church Renewed*, Christian Mission and Modern Culture, Valley Forge: Trinity

1997, „Mission, Renewal and the Future of the Church“, *IBMR* 21 (4/1997): 154-157.

Shorter, Aylward

1995, *Toward a Theology of Inculturation*, Maryknoll: Orbis. 4th Printing.

Sorg, Theo

1992, „Evangelisierung als gemeinsame Aufgabe der Kirchen in Europa“, *Theologische Beiträge* 23 (6/1992): 337-340.

Spener, P.J.

1975, *Umkehr in die Zukunft: Reformprogramm des Pietismus: Pia desideria*, neu bearbeitet von E. Beyreuther, Gießen/Basel: Brunnen.

Steindl, Helmut

1994 (Hg.), *Rat der Europäischen Bischofskonferenzen/Konferenz Europäischer Kirchen: Die Kirchen Europas. Ihr ökumenisches Engagement. Die Dokumente der Europäischen Ökumenischen Begegnungen (1978-1991)*, Köln.

Stott, John R.

1991, *The Contemporary Christian: An urgent plea for double listening*, Leicester.

1995, „Twenty Years after Lausanne: Some Personal Reflektions“, *International Bulletin of Missionary Research* (2/1995): 50 - 55.

1996 (Hg.), *Making Christ known: Historic Mission Documents from the Lausanne Movement 1974-1989*, Carlisle: Paternoster.

Stott, J./ Coote, R. (Hg.)

1980, *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture*. Grand Rapids: Eerdmans.

Stott, John/ Meeking, Basil (Hg.)

1987, *Der Dialog über Mission zwischen Evangelikalen und der Römisch-Katholischen Kirche (ERCDOM)*, Wuppertal: Brockhaus.

Stratmann, Klaus

1995, *Die lateinamerikanische Rede von der Neuevangelisierung. Probleme und Perspektiven* (Staatsexamensarbeit, Univ. Münster)

Suess, Paul 1994, „Unübersichtlichkeit im Missionsszenario...“, *Concilium* 1.

Sundermeier, Theodor

1987, „Theologie der Mission“, *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin: Reimer, S. 471-495.

Thiede, Ch.

1991, *Bischöfe - kollegial für Europa. CCEE im Dienst einer sozial-ethisch konkretisierten Evangelisierung* (Dissertation). Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, Bd. 22, Münster: Aschendorff.

Tigges, Marianne

1988, „Geistliche Gemeinschaften und Bewegungen“, *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, hg. von Christian Schütz, Freiburg: Herder.

Trocholepczy, Bernd

1995, „Evangelisation, Evangelisierung“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Band, Freiburg: Herder, 1995.

USCC vide United States Catholic Conference (Primärquellen)

Verstraelen, F.J. et al (Hg.)

1995 *Missiology: An Ecumenical Introduction: Texts and Contexts of Global Christianity*, Grand Rapids: Eerdmans

Waldenfels, Hans

1991, „Zur Ekklesiologie der Enzyklika „Redemptoris Missio“, *ZMR* 75 (1991): 176-190.

Visser't Hooft, W.A.

1977, „Evangelism among Europe's Neo-Pagans“, *IRM* 264 (Oct 1977): 349-360.

Walldorf, Friedemann

1996, „Mission in Partnerschaft: zum Aufbruch der evangelikalen Missionsbewegung in Asien, Afrika und Lateinamerika“, *Werdet meine Zeugen: Weltmission in Theologie und Geschichte*, hg. v. H. Kasdorf/F. Walldorf. Neuhausen: Hänssler, 1996, S. 221-248.

Wallroth, E.

1888, „Geographische Rundschau“ *AMZ* (1888): 292-301; 345-352; 382-386.

Welsch, Peter

1996, *Bewahren oder verlassen? Warum die Mehrheit immer noch römisch-katholisch denkt*, Emmelsbüll: C&P-Verlag.

Werbick, Jürgen

1994, „Bekehrung. V. Systematisch-theologisch“, *LThK*, 2. Bd, Freiburg: Herder, Sp. 169/170.

Werner, Roland

1994, *Christ werden, Mensch sein: Das Angebot Gottes*, Miniporta 4, Marburg: SMD

1998, „Damit du in den Himmel kommst“ (Interview), *idea* Nr. 12/98 vom 28. Januar, S. VI- VIII.

Wessels, Anton

1994, *Europe: Was it ever really Christian?: The Interaction between Gospel and Culture*, London: SCM Press

Weth, R.

1993, *Kirche in der Sendung Jesu Christi: Missionarische und diakonische Existenz der Gemeinde im nachchristlichen Zeitalter*, Neukirchen-Vlyn.

Wieske, Günter

1974, „Europäische Christen in der Spannung zwischen Bibel und Kultur: Auf der Suche nach einem christlichen Lebensstil“, *Alle Welt soll sein Wort hören*, Bd. 2, Neuhausen: Hänssler, 1974, S. 1709-1724.

Wilms, Karin

1992, „Von Ebenbildlichkeit und Nachfolge und von einer Neuevangelisierung Europas oder der westlichen Welt.“, *Jahrbuch Mission 1992*, Hamburg: Verb. Evang. Missionskonferenzen.

Zago, Marcello

1990, „The Content of the New Evangelization“, *Omnis Terra* 208 (1990): 275-280

1991, „New Evangelization and Religious Life According to Pope John Paul II“, *Omnis Terra* 219 (1991): 283-293.

1991, „John Paul II's 'Redemptoris Missio': A Cry for Mission“, *Omnis Terra* 215 (1991): 59-66.

Zauner, W.

1990, „Evangelisierung und Neu-Evangelisierung“, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 138 (1990): 49-60

Zepp, Paul

1985, *Erstverkündigung heute*, Nettetal: Steyler Verlag

Zizola, Giancarlo

1991, „What the Gospel means for Europe today“, *The Tablet* 21 (28 Dec 1991): 1601-1603.