

Der Streit um das „Mission Manifest“. Über evangelikale und pentekostale Strömungen in der katholischen Kirche in Deutschland

von Klaus Vellguth

Wer die Entwicklungen der Kirche weltweit beobachtet, kann die rasante Ausbreitung pfingstlich-charismatischer Bewegungen, die sich „zu einer Art christlicher Trendreligion“ entwickeln, nicht übersehen.¹ Auch wenn dies eine Entwicklung ist, die insbesondere außerhalb Europas zu beobachten ist, ist diese Veränderung auch für die Kirche in Europa höchst relevant. Reinhard Hempelmann hat zuletzt darauf hingewiesen, dass die pfingstlich-charismatischen Bewegungen auch im europäischen Kontext mit dazu beitragen, „die historischen Monopole des lateinisch-katholischen Südens und des protestantischen Nordens zu beenden“².

¹ Vgl. Valentin Feneberg/Johannes Müller, *Evangelikale – Pfingstkirchen – Charismatiker. Neue religiöse Bewegungen als Herausforderung für die katholische Kirche. Systematische Zusammenfassung der Ergebnisse der internationale Konferenz Rom 09.–11.04.2013* (Forschungsergebnisse Nr. 6), hrsg. von der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2014; David Westerlund (Hrsg.), *Global Pentecostalism. Encounters with Other Religious Traditions*, London/New York 2009; Helga Dickow, „Zulauf für Charismatiker. Pfingstkirchen wachsen weltweit – auch in Südafrika“, in: *Afrika süd* 43 (2014) 6, S. 17–19, hier: S. 17; Matthews Ojo, *Pentecostal Movements, Islam and the Contest for Public Space in Northern Nigeria. Islam and Christian-Muslim Relations*, Abuja 2007; Meehyun Chung, „Korean Pentecostalism and the preaching of prosperity“, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 99 (2015), S. 276–296; Constantine B. Fernandez, „Catholic charismatic renewal“, in: *Asian Horizons* 4 (2010), S. 250–253; Claude Nonis, „Living the experience of baptism in the Holy Spirit in the apostolate of charismatic renewal in Sri Lanka“, in: *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 77 (2013), S. 64–79.

² Reinhard Hempelmann, „Geistbewegungen – Pfingstkirchen – charisma-

Tatsächlich verändern charismatische, pentekostale beziehungsweise evangelikale Einflüsse auch das Gesicht der katholischen Kirche in Deutschland. Dies lässt sich bereits am Verlagsprogramm der konfessionellen Verlage erkennen. Wer beispielsweise das aktuelle Frühjahrsprogramm 2019 des „Verlag katholisches Bibelwerk“ durchblättert, stößt auf einen vierseitigen Werbeschwerpunkt, um das Liederbuch „Xpraise“ zu bewerben, in dem Lobpreis-Lieder veröffentlicht werden, die eher im evangelikalen, freikirchlichen Bereich beheimatet sind. Auch die vier Folgeseiten, die sich einem „Prayer Journal“ widmen, lassen charismatische, pentekostale beziehungsweise freikirchliche Einflüsse erahnen. Bereits ein Jahr zuvor hat der Verlag Herder das „Mission Manifest“ veröffentlicht, das im Rahmen einer sogenannten „MEHR-Konferenz“ vorgestellt wurde, die von 11.000 Teilnehmerinnen und Teilnehmern, viele von ihnen aus dem evangelikalen, pentekostalen beziehungsweise freikirchlichen Bereich, besucht wurde. Bereits im Jahr zuvor, im Januar 2017, hatte es eine solche MEHR-Konferenz gegeben, bei der die beeindruckende Zahl von 8.000 Teilnehmerinnen und Teilnehmern gezählt werden konnte. Die Tagesthemen berichteten seinerzeit unter dem Titel „Holy Fascination in Augsburg: Kirche als Pop-Ereignis“ über diese Konferenz.³ Unabhängig von den Inhalten, die dort präsentiert wurden, scheint sich im Rahmen dieser Konferenz ein anderer Stil von Kirche zu realisieren, als wir es oftmals gewohnt sind. Theresa Mertes und Chris Cuhls schrieben rückblickend: „Anderthalb Stunden Vorträge – und niemand schläft ein: Die Hauptvorträge [...] dauern bis zu zwei (!) Stunden. Die Vorträge sind sprachgewandt, kurzweilig, rhetorisch durchdacht und durchaus gekonnt inszeniert. Via

tische Bewegungen“, in: *Lebendiges Zeugnis* 73 (2018) 4, S. 282–287, hier: S. 287.

³ Johannes Reichart, *Holy Fascination in Augsburg: Kirche als Pop-Ereignis*, <https://www.tagesschau.de/multimedia/sendung/tt-4963.html>; vgl. Gunda Werner, „Vorwort“, in: dies. (Hrsg.), *Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?*, Freiburg 2018, S. 7–15, hier: S. 7.

Livestream und später auf Youtube werden sie von weiteren Tausenden gehört.“⁴

Gerade das „Mission Manifest“ hat einen engagierten, mitunter auch heftigen Diskurs losgetreten, bei dem Vertreter der traditionellen katholischen Theologie mit Christen diskutierten, deren Glaube eher von einer evangelikalsten, charismatischen beziehungsweise freikirchlichen Frömmigkeit geprägt ist. Im Folgenden werde ich auf diesen Diskurs eingehen und zunächst einmal die zentralen Aussagen des „Mission Manifest“ vorstellen, bevor ich mich in einem zweiten Teil mit den Reaktionen auf das „Mission Manifest“ beschäftige. In einem dritten und abschließenden Teil möchte ich der Frage nachgehen, welche Konsequenzen sich aus diesem Diskurs für die Sendung im Spannungsfeld von Vereinfachung und Akademisierung ergeben.

„Mission Manifest“

Das „Mission Manifest“ ist eine private Initiative von Christen, die nach Aussage der Initiatoren „das Anliegen der Neuevangelisierung in den Fokus des kirchlichen Lebens stellen wollen und einen missionarischen Aufbruch in der katholischen Kirche fordern“. Die Initiatoren des „Mission Manifest“ sind unter anderem Johannes Hartl, der Leiter des Gebetshauses in Augsburg, Pater Karl Wallner, der Nationaldirektor von missio in Österreich, Bernhard Meuser, Mitverfasser des YOUCAT, Paul Metzloff, Referent der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz, Martin Iten, Leiter von Radio Fisherman.fm und Benedikt Michal, der Geschäftsführer der Koordinierungsstelle JAKOB, einer Einrichtung der Österreichischen Bischofskonferenz im Bereich der Jugendarbeit. Die Initiatoren trafen sich im Juli 2017 im sogenannten „Gebetshaus Augsburg“, und bereits ein halbes Jahr später, am 5. Januar 2018, wurde das „Mission Manifest“ auf der MEHR-Konferenz in Augsburg vorgestellt.

⁴ Theresa Mertes/Chris Cuhls, „Die MEHR-Konferenz. Mehr als eine Konferenz“, in: *Lebendige Seelsorge* 69 (2018) 4, S. 278–282, hier: S. 281.

Das „Mission Manifest“ formuliert zehn Thesen zur Neuevangelisierung und geht dabei von der Prämisse aus, dass ein missionarischer Aufbruch in der katholischen Kirche nicht von der Hierarchie verordnet werden kann, sondern von den Kirchenmitgliedern selbst getragen werden muss. Damit bekennt sich das „Mission Manifest“ zum gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen. Dabei versteht sich das „Mission Manifest“ nicht als neue eigene Institution, sondern will bewusst bestehende Initiativen zusammenführen und vernetzen. Die Reaktionen weiter Teile der Kirche auf diese junge Initiative, in der sich ein neuer Stil von Kirche realisiert, waren jedoch zunächst verhalten. Theologinnen und Theologen setzten sich kritisch mit den im „Mission Manifest“ geäußerten Positionen auseinander, wobei die geäußerte Kritik wiederum von den Initiatoren des „Mission Manifest“ zunächst einmal „abgeblockt“ wurde. So schrieb Johannes Hartl in seiner Replik auf kritische Stimmen: „Die engagierte Kritik am Mission Manifest [...] wirkt ein wenig wie mit heißer Nadel gestrickt. Denn sie widerlegt mit Verve Aussagen, die sich im Buch jedenfalls so nicht finden. Oder regen sich da tiefere Differenzen im Umgang mit Worten wie ‚Mission‘, ‚Wahrheit‘ und ‚Entscheidung‘, die nähere Betrachtung verdienen?“⁵ Scheinbar gibt es tiefgreifende theologische Differenzen zwischen den Initiatoren des „Mission Manifest“ und dessen Kritikern. Aus diesem Grund möchte ich zunächst einmal in die Präambel des „Mission Manifest“ schauen, um zu prüfen, inwiefern die dort getroffenen Aussagen theologisch kontrovers sind.

Die Präambel beginnt mit der Feststellung „Nach menschlichem Ermessen wird die Kirche in Deutschland, Österreich und der Schweiz in wenigen Jahren kaum mehr eine gesellschaftlich wahrnehmbare Rolle spielen. Das ist weniger schade um die Kirche als schlimm für die Menschen, die Gott verlieren oder Jesus nie kennenlernen.“⁶ Diese Aussage des „Mission Manifest“ erscheint mir relativ

⁵ Johannes Hartl, „Wir wollen missionieren! Zur Diskussion um das ‚Mission Manifest‘“, in: Herder Korrespondenz 72 (2018) 10, S. 50–51, hier: S. 50.

⁶ Johannes Hartl/Bernhard Meuser/Karl Wallner, Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche, Freiburg 2018, S. 9. Die im Folgenden

banal und dürfte von fast allen Theologinnen und Theologen in Deutschland geteilt werden. Denn schon nach der Veröffentlichung der Sinus-Milieustudie im Jahr 2005 war deutlich geworden, dass die katholische Kirche in Deutschland seit vielen Jahren eine Milieuverengung erfährt und nur noch in wenigen Milieus verankert ist.⁷ Darüber hinaus war festgestellt worden, dass die meisten Milieus der Kirche skeptisch bis ablehnend gegenüberstehen und dass die Kirche insbesondere zu den „jungen“ Milieus den Anschluss verloren hat.

Damals stellte der Freiburger Religionssoziologe Michael Eberts fest: „Gravierend ist, dass die Kirche den Anschluss an die drei Milieus der Etablierten Postmateriellen und der Modernen Performer verloren hat. Diese Milieus stellen gesellschaftliche Leitmilieus dar und besitzen eine Orientierungsfunktion für die gesamte Gesellschaft. Die Studie kann als Herausforderung verstanden werden, dass die Kirche Wege sucht, mit den Angehörigen dieser Milieus überhaupt in eine Beziehung und darüber in einen angemessenen Dialog zu treten.“

Auch diese Perspektive, dass die Kirche als eine ganz entscheidende Vermittlerin des christlichen Glaubens in unserer Gesellschaft nicht aus einer missionarischen Dynamik heraus lebt, sondern immer mehr an Einfluss verliert, dürfte common sense sein. So hat Joachim Wanke in seinem „Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland“, den er im Kontext des von ihm wesentlich verfassten beeindruckenden Bischofswortes „Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein“ aus dem Jahr 2000 veröffentlicht hat, bereits geschrieben: „Unserer katholischen Kirche in Deutschland fehlt etwas. Es ist nicht das Geld. Es sind auch nicht die Gläubigen. Unserer katholischen Kirche in Deutschland fehlt die Überzeugung, neue Christen gewinnen zu können.“⁸

zitierten Thesen aus „Mission Manifest“ sind den Seiten 9–13 dieser Ausgabe entnommen.

⁷ Vgl. Klaus Vellguth, „Sag mir, wo die Christen sind. Studie zum Milieuhandbuch ‚Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus®-Milieus 2005‘“, in: Anzeiger für die Seelsorge 115 (2006) 10, S. 29–41.

⁸ Joachim Wanke, „Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über

Und Stephan Ackermann brachte es auf den Punkt, als er im Wort zum Sonntag den Finger in die Wunde legte: „Deutschland ist Missionsland, doch leider sind wir keine missionarische Kirche.“⁹

Im dritten Abschnitt der Präambel bezieht sich das „Mission Manifest“ nun explizit auf Papst Franziskus und schreibt: „Wir laden alle ein, die sich verbindlich mit uns hineinbegeben wollen in eine Welle des Gebets. Wir möchten diejenigen zusammenführen, die den Mut zu ungewöhnlichen Schritten haben. ‚Das Gebot der Stunde‘, sagt auch Papst Franziskus, ‚ist die pastorale Neuausrichtung, also dafür zu sorgen, dass die Strukturen der Kirche alle missionarischer werden, dass die gewöhnliche Seelsorge in all ihren Bereichen expansiver und offener ist, dass sie die in der Seelsorge Tätigen in eine ständige Haltung des ‚Aufbruchs‘ versetzt und so die positive Antwort all derer begünstigt, denen Jesus seine Freundschaft anbietet.‘ (Evangelii gaudium, 27)“.¹⁰ Damit greift die Präambel ein Grundanliegen der apostolischen Konstitution Evangelii gaudium auf, die doch als programmatisch für das Pontifikat von Papst Franziskus gilt.¹⁰ Das Grundanliegen von Evangelii gaudium ist es, an den missionarischen Geist der Kirche zu erinnern. Anknüpfend an das Abschlussdokument der V. Generalversammlung der CELAM in Aparecida, dessen Endredaktion in den Händen von Jorge Bergoglio lag, greift Papst Franziskus in Evangelii gaudium den Gedanken einer „misión per-

den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland“, in: Die deutschen Bischöfe, Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000, S. 35.

⁹ Stefan Ackermann im Wort zum Sonntag vom 26.10.2008.

¹⁰ Explizit greifen die Initiatoren des „Mission Manifest“ auch den Begriff der missionarischen Jüngerschaft auf, der zu einem der Zentralbegriffe von Papst Franziskus gehört. So schreiben sie: „Zwei bis dato ziemlich nachrangige Begriffe – davon sind wir überzeugt – werden für die Zukunft der Kirche immer wichtiger werden: Die Begriffe ‚Jünger‘ und ‚Mission‘. Eine Kirche ohne Nachfolger Jesu (= Jünger) ist ein Unding, ebenso wie es ein Unding ist, wenn die Kirche ihre ‚Mission‘ nicht mehr kennt, oder noch direkter formuliert: Ihren Daseinszweck verloren hat“ (Johannes Hartl/Bernhard Meuser/Karl Wallner, a. a. O., S. 18).

manente“ auf¹¹: „Versetzen wir uns in allen Regionen der Erde in einen Zustand permanenter Mission.“¹² Unüberhörbar klingt hier das Wort von Kardinal Suenens nach, das er zu Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils formulierte: „Es geht darum [sagte er], [...] die ganze Kirche in einen Zustand der Mission [Ecclesia in statu missionis beziehungsweise Église en état de mission] zu versetzen. Damit befinden wir uns auf dem Boden einer missionarischen Pastoral.“¹³ Papst Franziskus geht es um eine Kirche, die den Aufbruch wagt: „Ich träume von einer missionarischen Entscheidung, die fähig ist, alles zu verwandeln, damit die Gewohnheiten, die Stile, die Zeitpläne, der Sprachgebrauch und jede kirchliche Struktur ein Kanal werden, der mehr der Evangelisierung der heutigen Welt als der Selbstbewahrung dient.“¹⁴ Wenn ich die Präambel des „Mission Manifest“ komparativ zur Konstitution *Evangelii gaudium* lese, scheint mir, dass das Manifest inhaltlich wenig Neues abseits eines theologischen Mainstream aussagt und sich grundsätzlich auch mit der missionarisch-pastoralen Ausrichtung von Papst Franziskus deckt.

Ein ähnlicher Befund zeigt sich mit Blick auf die zehn Thesen des Manifests. So lautet die erste These: „Uns bewegt die Sehnsucht, dass Menschen sich zu Jesus Christus bekehren.“ In dieser These wird betont, dass es nicht ausreicht, katholisch sozialisiert zu sein, sondern dass es um eine bewusste Entscheidung zur Nachfolge Christi geht.

Die zweite These lautet: „Wir wollen, dass Mission zur Priorität Nummer eins wird.“ Die Initiatoren des „Mission Manifest“ verweisen in diesem Kontext explizit auf das Zweite Vatikanum und zitieren den vielleicht wichtigsten Satz aus dem Missionsdekret *Ad gentes*:

¹¹ Vgl. Gregor von Fürstenberg, „Zustand permanenter Evangelisierung. Die Missionstheologie von Papst Franziskus“, in: Herder Korrespondenz 69 (2015) 11, S. 582–586, hier: S. 582.

¹² Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2013, Nr. 25. Im Folgenden abgekürzt mit EG.

¹³ Léon-Joseph Suenens, *Souvenirs et Espérances*, Paris 1991, S. 74.

¹⁴ EG 27

„Die Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch!“¹⁵ Diese ontologische Aussage über die Kirche ist dabei kein exklusives theologisches Proprium der katholischen Kirche, sondern wird in einer umfassenden ökumenischen Weite heute von den großen Kirchen weltweit geteilt. Die im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) zusammengeschlossenen Kirchen haben dies in ihrer Missionserklärung „Gemeinsam für das Leben“¹⁶ ebenso betont wie die in der World Evangelical Alliance zusammengeschlossenen evangelikalischen Kirchen, die sich zum missionarischen Wesen der Kirche in dem von ihnen mitunterzeichneten ökumenischen Missionsdokument „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt“¹⁷ bekannt haben.¹⁸

Die dritte These lautet: „Wir glauben, dass die Chancen nie größer waren als jetzt.“ Anstatt angesichts der religiösen Entwicklungen in Deutschland in eine „Schockstarre“ oder in eine pessimistische Lähmung zu verfallen, setzen die Verfasser des „Mission Manifest“ dem bewusst eine – vielleicht zweckoptimistische – Haltung entgegen.

Die vierte These lautet: „Wir sprechen alle Menschen in unseren Ländern an und machen keinen Unterschied.“ Ein solcher Satz klingt wohlthuend angesichts einer kirchlichen Praxis, deren Handeln sich vielleicht doch oft auf ein wie auch immer gedachtes Zentrum und damit auf den binnenkirchlichen Raum fokussiert, anstatt „von den

¹⁵ Ad gentes 2

¹⁶ Ökumenischer Rat der Kirchen, „Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten. Die neue Missionserklärung des ÖRK“, in: EMW (Hrsg.), Christus heute bezeugen. Mission auf dem Weg von Edinburgh 2010 nach Busan 2013, Hamburg 2013, S. 458–494.

¹⁷ Ökumenischer Rat der Kirchen/Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Weltweite Evangelische Allianz, Das christliche Zeugnis in einer multi-religiösen Welt. Empfehlungen für einen Verhaltenskodex, <https://missionrespekt.de/fix/files/Christliches-Zeugnis-Original.pdf> (19.03.2019).

¹⁸ Vgl. Klaus Vellguth, „Gemeinsam missionarisch unterwegs. Eine vergleichende Einführung in die Missionsdokumente“, in: Michael Biehl/Klaus Vellguth (Hrsg.), MissionRespekt. Christliches Zeugnis in ökumenischer Weite. Konvergenzen und Divergenzen als Bereicherung des Missionsverständnisses, Aachen/Hamburg 2016, S. 20–59.

Rändern her“ Kirche zu sein. Auch grenzt sich ein solcher Satz deutlich von denen ab, die meinen, unsere Gesellschaft spalten zu können, indem sie Menschen aufgrund ihrer nationalen Herkunft auseinanderdividieren und mit ihren Äußerungen einen Nährboden von Hass, Neid und Unfrieden kultivieren. Die mit dieser These verbundene Überwindung nationaler Differenzierungen erscheint mir gerade auch angesichts der Entwicklung der katholischen Kirche in Deutschland in einer Zeit wichtig, in der in manchen Bistümern bereits fast ein Drittel aller Katholiken einen Migrationshintergrund besitzen.

Die fünfte These lautet: „Wir glauben, dass unsere Mission so kraftvoll sein wird, wie es unsere Gebete sind.“ Ausdrücklich zitieren die Initiatoren des „Mission Manifest“ in diesem Kontext Charles de Foucauld und machen deutlich, dass kirchliches beziehungsweise missionarisches Handeln sich stets aus einer missionarischen Spiritualität nährt.¹⁹ Diesen Hinweis halte ich für durchaus wertvoll mit Blick auf eine Kirche, in der wir es vielleicht sogar verlernt haben, offen über unsere eigene Spiritualität zu sprechen.

Die sechste These lautet: „Wir danken allen Christen außerhalb der katholischen Kirche, die heute schon mit Hingabe missionieren, taufen und Menschen zu Jesus führen.“ In dieser Äußerung schwingt eine ökumenische Offenheit der Initiatoren des „Mission Manifest“ mit. Dabei zeigt sich in den Formulierungen, dass es insbesondere eine Nähe zu den Freikirchen beziehungsweise evangelikalischen Strömungen innerhalb der protestantischen Kirche gibt.²⁰

¹⁹ Vgl. Klaus Vellguth, „Missionarische Spiritualität in Orthodoxie und Orthopraxis der Kapstadt-Verpflichtung. Zwölf Schritte einer missionarischen Spiritualität in ökumenischer Perspektive betrachtet“, in: Stefan Ley/Ingo Proft/Markus Schulze (Hrsg.), *Welt vor Gott* (FS George Augustin), Freiburg i. Br. 2016, S. 190–207.

²⁰ Vgl. Klaus Vellguth, „Ökumenische Facetten als Reichtum und Ressource. Übereinstimmungen und Eigenarten der Kapstadt-Verpflichtung, der Missionserklärung ‚Gemeinsam für das Leben‘ und der Exhortatio ‚Evangelii gaudium‘“, in: *Brennpunkt Gemeinde* (2016) 4, S. 122–126.

Die siebte These lautet: „Wir müssen die Inhalte des Glaubens neu entdecken.“ Auch diese Aussage deckt sich mit der Mainstream-Theologie in Deutschland, denn natürlich stellt Glauben einen hermeneutischen Prozess dar, bei dem Christinnen und Christen als Subjekte des Glaubens sich täglich verändern und dadurch täglich neu vor der Herausforderung stehen, ihren eigenen Glauben neu zu entdecken.

Die achte These des „Mission Manifest“ lautet: „Wir wollen missionieren, nicht indoktrinieren.“ Bereits die Väter des Zweiten Vatikanum haben deutlich gemacht, dass missionarisches Wirken niemals mit Zwang oder Gewalt einhergehen darf. Zuletzt haben sich die katholische Kirche, der Ökumenische Rat der Kirchen sowie die World Evangelical Alliance im Jahr 2011 in dem bereits erwähnten Dokument „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ gemeinsam unüberhörbar genau zu dieser Position als einem Grundaxiom christlicher Mission bekannt.²¹

Die neunte These lautet: „Wir brauchen eine ‚Demokratisierung‘ von Mission.“ Hier betonen die Initiatoren des „Mission Manifest“, dass aus dem Bewusstsein für ein gemeinsames Priestertum aller Gläubigen heraus Mission die Aufgabe aller Christen ist und sich nicht zur exklusiven Aufgabe einer bestimmten Gruppe von Spezialisten – seien es Priester, Diakone, Theologinnen und Theologen, Ordensleute etc. – reduzieren lässt.

Und schließlich betont die zehnte These: „Wir müssen uns selbst zur Freude des Evangeliums bekehren, um andere zu Jesus führen zu können.“ Hier greifen die Initiatoren des „Mission Manifest“ den Begriff der Freude auf, der zu den zentralen Begriffen im Pontifikat von Papst Franziskus gehört, wie bereits die Bezeichnung der von ihm veröffentlichten Dokumente zeigt. Sie lauten *Evangelii gaudium*,

²¹ Vgl. Klaus Vellguth, „MissionRespekt. Der ökumenische Verhaltenskodex zum christlichen Zeugnis in einer multireligiösen Welt und seine Rezeption in Deutschland“, in: *Verbum SVD* 55 (2015) 1–2, S. 160–179; ders., „MissionRespekt. Ökumenischer Kongress zum christlichen Zeugnis in einer multireligiösen Welt“, in: *Pastoralblatt* 66 (2014) 12, S. 367–371.

Amoris laetitia, Veritatis gaudium etc. Immer wieder geht es um die Freude, die zu einem Zentralbegriff christlichen Glaubens wird und von der eine ausstrahlende Wirkung ausgeht.

Reaktionen auf das „Mission Manifest“

Nachdem ich nun auf die Präambel und die zehn Thesen des „Mission Manifest“ eingegangen bin, möchte ich mich im Folgenden mit den Reaktionen beschäftigen, die das „Mission Manifest“ ausgelöst hat. Zum einen stieß die Veröffentlichung des „Mission Manifest“ auf positive, teilweise sogar euphorische Resonanz. In der Zeitschrift „Kirche heute“ schrieben Erich Maria Fink und Thomas Maria Rimmel wenige Wochen nach Veröffentlichung: „Die Autoren scheuen sich nicht, von Mission zu sprechen und darin den entscheidenden Schlüssel für die Zukunft der Kirche in unseren Ländern zu sehen. Es ist ein pfingstliches Ereignis, wie sich die verschiedensten Leute, denen die Neuevangelisierung ein Anliegen ist, mit den zehn Thesen des Manifestes identifizieren können und dadurch zusammengeführt werden.“²² Bis heute haben insgesamt 4.083 Personen das „Mission Manifest“ unterzeichnet, unter ihnen sind als Erstunterzeichner Erzbischof Rainer Maria Kardinal Woelki (Köln) sowie die Jugendbischöfe aus Deutschland, Österreich und der Westschweiz: Bischof Stefan Oster SDB (Jugendbischof Deutschland) hat das Manifest ebenso unterzeichnet wie Weihbischof Stephan Turnovszky (Jugendbischof Österreich) und Weihbischof Alain de Raemy (Jugendbischof Westschweiz). Auch Weihbischof Florian Wörner (Bistum Augsburg) gehört zu den Unterzeichnern des Dokumentes.²³

Neben den Unterstützern des „Mission Manifest“ hat die Veröffentlichung des Dokuments aber auch zahlreiche Kritiker auf den

²² Erich Maria Fink/Thomas Maria Rimmel, „Editorial“ in: Kirche heute. Monatszeitschrift für die katholische Kirche im deutschen Sprachraum mit katholischen Radio- und Fernsehprogrammen, Februar/März 2018, S. 3.

²³ <https://www.missionmanifest.online/#unterzeichnen> (19.03.2019).

Plan gerufen. So schrieb beispielsweise Ursula Nothelle-Wildfeuer wenige Wochen nach der Veröffentlichung: „Warum dann aber meine große Skepsis dem *Mission Manifest* gegenüber? Es liest sich befremdlich, wenn von der vielleicht letzten Chance des Christentums die Rede ist – ist Gott am Ende, wenn die Menschen keinen Weg mehr sehen?“²⁴ Und sie fügt hinzu: „Es liest sich auch befremdlich, wenn von einem Comeback der Kirche die Rede ist – geht es bei Mission nicht darum, die Hoffnung des Evangeliums zu künden und damit das angebrochene Reich Gottes zu bezeugen, dass die Kirche in unersetzbarer Weise zeichenhaft sichtbar macht, mit dem sie aber nicht identisch ist?“²⁵ Gemeinsam mit anderen Theologinnen und Theologen weist sie auch darauf hin, dass die diakonische Dimension des kirchlichen Handelns im „Mission Manifest“ kaum eine Rolle spielt: „Wo aber ist die Dimension der Diakonia in ‚Mission Manifest‘? Selbst weit gefasst als sozial-caritative und auch gesellschaftlich-politische Diakonie, ist im gesamten Text dazu kaum etwas zu finden. Konstitutiv für die Mission und für das Comeback der Kirche ist sie dort jedenfalls nicht.“²⁶ Dem schließt sich auch Claudia Keller an, die diesbezüglich schreibt: „Im Manifest ist viel von Gebet, Erweckung und Wundern die Rede, aber wenig über das soziale und politische Engagement von Christen.“²⁷ Darüber hinaus merkt Ursula Nothelle-Wildfeuer an: „Das *Mission Manifest* formuliert klare Anforderungen, aber kann Mission tatsächlich primär eine Frage der eigenen Leistung im Gebet, im Fasten, im Bekenntnis sein, angesichts eines Gottes, der die Menschen bedingungslos liebt, sich ihnen zuwendet, ohne Festlegung eines Mindeststandards an Überzeugung?“²⁸

²⁴ Ursula Nothelle-Wildfeuer, „Mission und Mission Manifest“, <https://www.feinschwarz.net/mission-und-mission-manifest/> (11.03.2019).

²⁵ Ebenda.

²⁶ Ebenda.

²⁷ Claudia Keller, „Viel Furor, kaum Aufbruch. Das ‚Mission Manifest‘ gibt sich radikal und entspricht dem Zeitgeist“, in: Herder Korrespondenz 72 (2018) 3, S. 7.

²⁸ Ursula Nothelle-Wildfeuer, a. a. O.

Eine für die angemessene Interpretation des „Mission Manifest“ wesentliche Einordnung, insbesondere um die religionssoziologische Beheimatung des Manifests zu verstehen, nimmt Esther Berg-Chan vor, die anlässlich der Entgegennahme des „Mission Manifest“ durch Papst Franziskus schrieb: „Das rasante Wachstum evangelikaler, pentekostaler und charismatischer Bewegungen (EPCB) ist in der katholischen Kirche kein neues Thema. [...] Der augenscheinliche Erfolg des *Manifests* und des dahinterstehenden Gebetshauses – dessen alljährliche MEHR-Gebetshauskonferenz verzeichnete dieses Jahr mit mehr als 10.000 Besucher*innen einen neuen Rekord – machen deutlich, dass auch Europa in Sachen Evangelikalisierung/Charismatisierung längst kein unbeschriebenes Blatt mehr ist.“²⁹ Esther Berg-Chan ordnet das „Mission Manifest“ also in ein evangelikales beziehungsweise charismatisches Milieu ein, das sich nicht nur in pentekostalen beziehungsweise evangelikalen Strömungen außerhalb der katholischen Kirche etabliert, sondern inzwischen auch Eingang in die katholische Kirche in Deutschland gefunden hat. Und tatsächlich verweisen die Initiatoren in ihrer Einführung zum „Mission Manifest“ explizit auf die „Erfahrungen der Freikirchen“³⁰ sowie auf die „Erfahrungen der Erneuerungsbewegungen, Gemeinschaften und nicht zuletzt auch von Reformgemeinden in der katholischen Kirche“³¹.

Mir scheint die Wahrnehmung wesentlich zu sein, dass mit dem „Mission Manifest“ pentekostale, freikirchliche beziehungsweise evangelikale Strömungen in die katholische Kirche eingeflossen sind, die in erster Linie nicht nur durch ungewöhnliche oder „sperrige“ theologische Inhalte, sondern vor allem durch einen anderen theologischen Stil beziehungsweise Glaubensstil geprägt sind. Diese Strömungen, die sich durch einen anderen Stil des Theologietreibens und einen anderen Stil des Glaubens auszeichnen, werden von vielen Theologinnen und Theologen regelrecht als „Stilbruch“ wahrgenom-

²⁹ Esther Berg-Chan, Papst nimmt Mission Manifest entgegen, <https://iwm.sankt-georgen.de/papst-nimmt-mission-manifest-entgegen/> (11.03.2019).

³⁰ Johannes Hartl/Bernhard Meuser/Karl Wallner, a. a. O., S. 16.

³¹ Ebenda.

men, der auf Ablehnung stößt. Dabei ist dieser scheinbare „Stilbruch“ Ausdruck einer Entwicklung, von der die katholische Kirche weltweit verändert wird. In den pentekostalen Formen der Vergemeinschaftung sehen Theologinnen wie Margit Eckholt eine neue „Grundform“³² des Christseins, die sich weltweit seit Jahren schon am stärksten ausprägt. Theologen, die sich mit dem Pentekostalismus beschäftigen, warnen davor, dass das Desinteresse sowohl an deren Religiosität als auch an deren Theologie für die Zukunft der Kirche fatal sein könne. Anstatt diesen Stilbruch, der mit den charismatischen, pentekostalen, evangelikalischen Strömungen in der katholischen Kirche verbunden ist, abzulehnen, wäre dessen Aufkommen als eine Herausforderung anzunehmen, sich mit der Realisation von Kirche in Deutschland kritisch auseinanderzusetzen. Denn, so schreibt beispielsweise Gunda Werner, „ist das Thema hinter dem Thema, so die These, die bis heute nicht bewältigte Auseinandersetzung römisch-katholischer Kirche mit der Moderne. Dogmatisch ausgedrückt: es fehlt bis heute eine modernitätsaffine Rahmentheorie für eine römisch-katholische Ekklesiologie“³³. Und Religionssoziologen wie Detlef Pollak werfen einen auch für die Kirche in Deutschland wertvollen Blick über den eigenen Kirchturm hinaus und stellen fest, dass die katholische Kirche in vielen Ländern der Welt längst zur „Nachschubinstitution“ für charismatische Gruppierungen mutiert ist.³⁴

Wenn man sich inhaltlich kritisch mit dem „Mission Manifest“ auseinandersetzt, darf man nicht übersehen, dass sich das Manifest selbst ausdrücklich nicht als systematische Programmschrift versteht

³² Margit Eckholt, „Pentekostalismus. Eine neue Grundform des Christseins“, in: Tobias Keßler/Albert-Peter Rethmann (Hrsg.), Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche, Regensburg 2012, S. 202–225, hier: S. 203.

³³ Gunda Werner, „Vorwort“, in: dies. (Hrsg.), Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?, Freiburg u. a. 2018, S. 7–15, hier: S. 10.

³⁴ Vgl. Detlef Pollack/Gergely Rosta, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt/New York 2015.

und in gewisser Weise provozieren will. Vielleicht ist das ja manchmal auch notwendig, wenn Organisationen wie die Kirche sich so entwickelt haben, dass sie ihre Mitglieder in der eigenen Komfortzone gefangen halten. Es ist kein Wunder, wenn das „Mission Manifest“ von uns Vertretern der Kirche, und damit meine ich uns alle gemeinsam, als befremdlich empfunden wird, weil wir Kirche häufig aus unserer eigenen Perspektive betrachten. Dies hat dazu geführt, dass die katholische Kirche in Deutschland vielleicht allzu häufig aus einer „Hauptamtlichen-Perspektive“ gedacht und gestaltet wird. Und nun legt sich das „Mission Manifest“ mit einer solchen Sichtweise regelrecht an, wenn die Initiatoren beispielsweise schreiben: „Wir müssen jedoch keine Angst haben vor dem Neuen. Uns sollte höchstes unwohl werden bei der Vorstellung, in der Kirche müsse alles genau so bleiben, wie es in den alten Staatsverträgen, Dienstordnungen, Pastoralplänen und Arbeitsverträgen geregelt ist.“³⁵

Das „Mission Manifest“ denkt Kirche, ohne dabei von einer zentralen Position der Hauptamtlichen auszugehen. Es liegt auf der Hand, dass die Initiatoren des Manifests dafür nicht den Beifall der Hauptamtlichen erwarten dürfen. Trotzdem schreiben die Initiatoren: „Einig war man sich, dass es im Hinblick auf den missionarischen Aufbruch keinen Sinn hat, mit den Fingern auf Andere zu zeigen, etwa auf Bischöfe, Priester, Religionslehrer, Hauptamtliche in den Gemeinden. Der berühmte Satz ‚Die sollen endlich mal was tun!‘ ist eine unzulässige Delegation.“³⁶ Natürlich ist es theologisch richtig, dass die Verantwortung für die Mission nicht einem wie auch immer auszuwählenden Kreis von Spezialisten zugeschrieben werden kann, sondern letztlich die Herausforderung für alle Christen darstellt. Was löst dann die heftigen Reaktionen aus? Mit ihrer „Demokratisierung“ von Mission rütteln die Verfasser des „Mission Manifest“ ganz sanft an den Machtstrukturen der Kirche sowie an den Zuschreibungen von Aufgaben, die eng mit der Identität von Bischöfen, Priestern, Religionslehrern und Hauptamtlichen

³⁵ Johannes Hartl/Bernhard Meuser/Karl Wallner, a. a. O., S. 18.

³⁶ Ebenda, S. 15.

in den Gemeinden zu tun hat. Kein Wunder, dass ein solches „Kratzen an Identitäten“ Kritik auslöst. Doch tatsächlich wird es in den kommenden Jahren zu einer fundamentalen Veränderung der Hierarchien und Funktionen auch in der katholischen Kirche kommen, was nicht nur mit abstrakten ekklesiologischen Reflexionen, sondern mit grundsätzlichen Veränderungen der Kommunikation in unserer Gesellschaft zu tun hat. So weisen Kommunikationswissenschaftler darauf hin, dass das Zeitalter der Digitalisierung mit einem „Wegfall von Hierarchien und Gatekeepern“³⁷ verbunden ist. Der Frankfurter Pastoraltheologe Wolfgang Beck weist ebenfalls auf den Zusammenhang von Digitalität und einer Veränderung von Rollen und Hierarchien in der Kirche hin, wenn er schreibt: „So entwickelt sich eine Kultur der Digitalität, in der Hierarchien weitgehend nivelliert werden, Öffentlichkeit eine zusätzliche Kontrollfunktion erhält und kirchliche Professionalisierungsdefizite schonungslos benannt werden.“³⁸

Mit ihren Aussagen provozieren die Initiatoren des „Mission Manifest“ geradezu den Protest aus den Reihen der hauptamtlichen kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Es scheint aber, dass sich die Initiatoren des „Mission Manifest“ nicht nur mit der organisational verfassten Kirche und den hauptamtlich in der Kirche Beschäftigten „anlegen möchten“. Das „Mission Manifest“ stellt nebenbei auch die akademische Theologie infrage. So schreiben die Initiatoren: „Kirche ist möglich ohne Konkordate, Fakultäten und Kathedralen, ja fast ohne all das, was sie heute in den Augen der Zeitgenossen ausmacht.“³⁹ Es war abzusehen, dass eine solche Aussage nicht von den Lehrstuhlinhaberinnen und Lehrstuhlinhabern an

³⁷ Vgl. Andreas Büsch, „Christus, der Meister der Kommunikation – auch digital? Herausforderungen der Digitalisierung für die Pastoral“, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 128 (2019) 2, S. 9–12, hier: S. 10.

³⁸ Wolfgang Beck, „Pastorale Herausforderungen in einer ‚Kultur der Digitalität‘. Eine Chance zum Aufbruch!“, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 128 (2019) 2, S. 5–9, hier: S. 7.

³⁹ Johannes Hartl/Bernhard Meuser/Karl Wallner, a. a. O., S. 18.

den katholisch-theologischen Fakultäten in Deutschland goutiert wird. Und es liegt auf der Hand, dass diese nur eine begrenzte Sympathie für solche Formulierungen empfinden und ablehnend auf die missionarisch gemeinte Initiative reagieren. Es spricht für die Verfasser des „Mission Manifest“, dass sie im Rahmen des von ihnen provozierten Diskurses inzwischen eingelenkt haben und betonen, dass auch Mission eine theologische Reflexion benötigt. So schreibt Johannes Hartl: „Nein, selbstverständlich braucht Mission theologische Reflexion, gibt es kein missionarisches Handeln ohne Theologie.“⁴⁰ Er fügt jedoch etwas hinzu, was für das Verständnis des „Mission Manifest“ essentiell ist. Er schreibt: „Dass ‚Mission Manifest‘ freilich kein theologisches Fachbuch ist, fällt jedem Leser auf.“⁴¹ Und er fügt hinzu: „Ob ein aus der Praxis für die Praxis geschriebenes Begleitbuch für eine Grassroots-Initiative überwiegend junger Bewegungen akademischen Ansprüchen genügen sollte und ob es auch dann ein Spiegel-Bestseller geworden wäre, sei einmal dahin gestellt.“⁴²

Spätestens hier zeigt sich, was ebenfalls dazu beiträgt, dass das „Mission Manifest“ auf Unverständnis beziehungsweise Ablehnung gerade im akademischen Bereich stößt. Das „Mission Manifest“ verwendet nämlich keine akademische Sprache, sondern unter anderem spiritualisierende und werbliche Sprachformen, die der akademischen Theologie fremd sind. Dies ist auch nicht erstaunlich angesichts der professionellen Provenienz der Initiatoren beziehungsweise Autoren des Manifests.

Bernhard Meuser, vor mehr als 25 Jahren übrigens mit dem von der Deutschen Bischofskonferenz verliehenen Katholischen Journalistenpreis ausgezeichnet, ist Publizist und Autor sowie Mitinitiator und Leiter der YouCat Foundation. Martin Iten leitet Radio Fisherman.fm, Michael Prüller ist Leiter des Amtes für Öffentlichkeitsarbeit und Kommunikation der Erzdiözese Wien. Katharina Fassler ist Autorin

⁴⁰ Johannes Hartl, „Wir wollen missionieren! Zur Diskussion um das ‚Mission Manifest‘“, a. a. O., S. 50.

⁴¹ Ebenda.

⁴² Ebenda.

und Mitgründerin von „Nightfever“ und Maria-Sophie Maasburg ist Buchautorin. Die Initiatoren des „Mission Manifest“ sind also allesamt Personen, die aus dem publizistischen Bereich kommen beziehungsweise zumindest teilweise im publizistischen Bereich beheimatet sind. Und auch Johannes Hartl, dem Gründer und Leiter des Gebetshauses Augsburg, kann man eine gewisse publizistische Affinität sicherlich nicht absprechen. Nun kann man den ungewöhnlichen Stil des „Mission Manifest“, der sich nicht zuletzt aus ebendieser publizistischen Provenienz der Verfasser ableitet, aus akademischer Perspektive kritisieren. Man könnte aber auch, wenn man es mit einer Charismenorientierung ernst nimmt, die journalistische Provenienz der Autorinnen und Autoren als ein Charisma betrachten, mit dem sie die katholische Kirche in ihrem missionarischen Engagement bereichern.

Ein Punkt, der vermutlich ebenfalls dazu beiträgt, dass das „Mission Manifest“ auf manche Christen „sperrig“ wirkt, ist dessen genderunsensible Sprache. Dabei meine ich nicht nur, dass die Texte im „Mission Manifest“ sprachlich nicht „gegendert“ sind. Darüber hinaus fällt vielmehr auf, dass tendenziell männliche Stilarten des Diskurses, die eher exkludieren statt einladen und die eher behaupten als argumentieren, das „Mission Manifest“ prägen. Gunda Werner hat diesbezüglich zuletzt im Rahmen der im Dezember 2018 vom Studienzentrum für Glaube und Gesellschaft der Universität Fribourg veranstalteten Tagung „Mission Manifest“ die Konstruktion von Dichotomien und darin die Vermischung von Deskription und Wertung sowie die beanspruchte Deutungsmacht, wer warum der Missionierung bedarf, kritisiert. Es scheint kein Zufall, dass die Initiative „Mission Manifest“, die von drei Männern ausgeht, in ihrem Ausdruck beziehungsweise in ihren Präsentationsformen maskuline Züge trägt. Für den Erfolg der Initiative in breiten Kreisen von Kirche und Theologie scheint mir hier eine Überwindung männlicher Stilarten des Diskurses förderlich.

Die Heftigkeit, mit der die Auseinandersetzung um das „Mission Manifest“ geführt wurde und wird, zeigt auf, dass von den Initiatoren des Manifests empfindliche Punkte mit Blick auf die Kirche beziehungsweise auf die akademische Theologie berührt worden sind.

Dabei handelt es sich beim „Mission Manifest“ und seinen zehn Thesen zunächst einmal um inhaltliche Punkte, die wohl kaum infrage zu stellen sind. Sowohl die Präambel als auch die zehn im Manifest benannten Thesen enthalten ja wenig Neues beziehungsweise wenig, was nicht dem Verständnis einer missionarischen Kirche entspricht, die nicht zuletzt Papst Franziskus in den zurückliegenden Jahren seines Pontifikats unermüdlich angemahnt hat. Wenn es nicht um das „Mission Manifest“ an sich geht, worum geht es dann? Inhaltlich geht es bei dieser Auseinandersetzung gar nicht um das Manifest an sich, sondern um die Beiträge, die von einzelnen Autorinnen und Autoren in dem Buch „Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche“ veröffentlicht worden sind, das im Januar 2018 im Verlag Herder erschien. Hier finden sich tatsächlich Aussagen, die mitunter quer zum Mainstream wissenschaftlicher Theologie liegen. Es wäre jedoch ein Missverständnis, anzunehmen, dass es sich bei den im Buch veröffentlichten Beiträgen um wissenschaftliche Theologie handelt. Hilfreich ist hier ein Blick auf den Klappentext des Werkes, in dem freimütig bekannt wird: „Dieses Buch ist eine Provokation zum Nachdenken und vor allem zum Mitmachen und deshalb ein Muss für alle, denen die Kirche nicht egal ist.“ Es geht den Autoren darum, zu provozieren und damit Bewegung in einen von ihnen als träge wahrgenommenen kirchlichen Apparat zu bringen. Wer nun Provokationen mit wissenschaftlicher Reflexion verwechselt, wird dem Charakter des Werkes nicht gerecht. Johannes Hartl und den Initiatoren des „Mission Manifest“ geht es primär gar nicht darum, Mission zu erklären, sondern zu einem missionarischen Handeln einzuladen. So schreibt Hartl mit Blick auf die von den Theologinnen und Theologen vorgebrachten Einwände: „Auch wenn vieles von all den Einwänden auf den ersten Blick richtig erscheint, wäre doch zu fragen: ‚Wie sähe denn [s]eine theologisch weniger ‚dünne‘ Version missionarischen Handelns aus?‘“⁴³

⁴³ Ebenda.

Tatsächlich kann man sich nun entscheiden, ob man sich von den Initiatoren des „Mission Manifest“ provozieren lassen will oder nicht. Mir scheint hilfreich, zunächst einmal wahrzunehmen und anzuerkennen, dass es sich um eine Provokation handelt. Und es geht um einen neuen Stil des innerkirchlichen Diskurses, der sowohl traditionellen kirchlichen als auch traditionellen akademischen Kreisen tendenziell fremd ist. Es geht um einen Stil des Kirche-Seins, der eher in charismatischen, pentekostalen beziehungsweise evangelikalen Kreisen beheimatet ist. Es ist also im Wesentlichen auch eine Stilfrage, um die hier gestritten wird. Nachdem ich spätestens bei den Auseinandersetzungen um die Sinus-Milieustudie gelernt habe, dass die Kirche sich mit ihrer fast schon dogmatischen Konzentration auf einige wenige Lebensstile selbst aus weiten Teilen der Gesellschaft exkommuniziert hat, möchte ich angesichts der Stildebatte, die sich rund um das „Mission Manifest“ niederschlägt, an die Katholizität der Kirche erinnern. Mir scheint, dass angesichts der bewussten Provokation der Manifest-Initiatoren eine gewisse Gelassenheit sinnvoll ist, um Stile zu integrieren, anstatt zu trennen oder auszugrenzen.

Sendung im Spannungsfeld von Vereinfachung und Akademisierung

Vielleicht darf ich aber dennoch abschließend einige Desiderate formulieren, wie über die Sendung im Spannungsfeld von Vereinfachung und Akademisierung diskutiert werden sollte. Zunächst einmal möchte ich einige Desiderate mit Blick auf die Initiatoren des „Mission Manifest“ formulieren. Aus meiner Sicht wäre es wichtig, dass die Initiatoren des „Mission Manifest“ sich selbst nicht kirchlich abgrenzen, sondern die vielen Christinnen und Christen, die sich in der katholischen Kirche beheimatet fühlen und in Verbänden, Initiativen, Kirchengemeinden etc. engagieren, stärker mitnehmen. Ansonsten würden die Initiatoren des „Mission Manifest“ tatsächlich spalten, wenn sie zu genau wissen, „wer Freund und wer Feind ist“, während sie den „kompletten Untergang der Kirche“ beschwören,

gegen die Institution wettern und sich dabei selbst zu Tabubrechern und Märtyrern hochstilisieren.⁴⁴

Ein zweites Desiderat wäre, dass die Initiatoren des „Mission Manifest“ die Theologie nicht ausgrenzen, sondern den theologischen Diskurs suchen. Wenn von den Initiatoren des „Mission Manifest“ angesichts von theologischer Kritik an ihrer Initiative „verbal ausgeteilt“ und die Kritik als „Buhrufe von der Seitenlinie“⁴⁵ beziehungsweise „Theologisches-sich-Durchwurschteln-aber-mit-Haltung“⁴⁶ diskreditiert wird, ist dies für einen konstruktiven Diskurs nicht förderlich.

Ein drittes Desiderat wäre, beim missionarischen Engagement die anderen Religionen oder die sogenannte „Welt“ nicht auszugrenzen, sondern wertzuschätzen. So ist beispielsweise die von Gunda Werner zurecht kritisierte „normativ verstandene Interpretation der Errettung auf einer Eindeutigkeit in der Religionszugehörigkeit“⁴⁷ wenig hilfreich. Es war immerhin Karl Rahner, der in seinem Werk „Selbsterfahrung und Gotteserfahrung“ daraufhin hingewiesen hat, dass die Gotteserfahrung nicht ein innerkirchliches Geschehen ist, sondern dass diese sich mitten im Leben beziehungsweise mitten in der Welt vollzieht. Rahner schrieb: „Eine solche Gotteserfahrung ist somit im Alltag schon immer gegeben, auch wenn der Mensch mit allem, nur nicht mit Gott, beschäftigt ist.“⁴⁸ Auch sollte nicht so getan werden, als stünde das „Mission Manifest“ außerhalb der Welt. Stattdessen kann das „Mission Manifest“ sich als eine Initiative mitten in einer

⁴⁴ Vgl. Claudia Keller, a. a. O., S. 7.

⁴⁵ Johannes Hartl, „Rezension ‚Einfach nur Jesus? Eine Kritik am Mission Manifest‘“, <https://johanneshartl.org/rezension-einfach-nur-jesus-eine-kritik-am-mission-manifest/>, (11.03.2019).

⁴⁶ Ebenda.

⁴⁷ Gunda Werner, „Überall schlägt uns Angst entgegen. Das Mission Manifest zwischen Untergangsszenario und Errettung als Ausdruck fortschreitender Binnencharismatisierung der römisch-katholischen Kirche“, in: Ursula Nothelle-Wildfeuer/Magnus Striet, Einfach nur Jesus? Eine Kritik am Mission Manifest, Freiburg 2018, S. 11–33, hier: S. 31.

⁴⁸ Karl Rahner, „Selbsterfahrung und Gotteserfahrung“, in: Schriften zur Theologie, Bd. 10. Zürich/Einsiedeln/Köln 1972, S. 134.

Welt verstehen, der Gott das Heil zugesagt hat. Denn extra mundus nulla salus.

Ein viertes Desiderat wäre, dass die Vertreter des „Mission Manifest“, auch wenn sie die journalistische Notwendigkeit zur Reduktion erkannt haben, in ihren Formulierungen nicht übermäßig vereinfachen, sondern durchaus die Komplexität der Realität zur Kenntnis nehmen. Gerade in der gegenwärtigen Zeit, in der Rechtspopulisten zahlreichen Menschen in unserer Gesellschaft, die sich von den komplexen Veränderungen im Zeitalter der Globalisierung überfordert fühlen, einfache Lösungen anbieten, scheint mir ein anderer Stil des Diskurses in der Kirche notwendig. Denn sonst würde sich in der Kirche nur duplizieren, was sich in der Gesellschaft derzeit mit Sorge beobachten lässt.

Und ein letztes Desiderat an die Initiatoren des „Mission Manifest“ wäre, durchaus ganz bewusst anders zu sein und anders zu bleiben. Dabei sollte dieses Anders-Sein aber nicht allzu selbstbewusst zur Schau getragen werden. Es wäre wünschenswert, wenn die Initiatoren des „Mission Manifest“ zwar bewusst anders bleiben, zugleich aber etwas demütiger in den Diskurs gehen würden.

Nachdem die Initiatoren des „Mission Manifest“ zehn Thesen formuliert haben, habe ich fünf Desiderate mit Blick auf die Initiatoren selbst formuliert. Fünf weitere Desiderate möchte ich nun an die Leserinnen und Leser des „Mission Manifest“ richten. Ein erstes Desiderat wäre, dass Andere im „Mission Manifest“ herauszuhören, das uns als katholische Kirche positiv in Frage stellt. Hier finde ich interessant, was Theresa Mertes und Chris Cuhls im vergangenen Jahr publizierten. Sie schrieben mit Blick auf die MEHR-Konferenz, in deren Verlauf das „Mission Manifest“ vorgestellt wurde: „Die Kombination von Musik, Vorträgen und Gebetszeiten ist dabei nichts grundsätzlich Neues, wobei das ästhetische und professionelle Setting möglicherweise entscheidende Faktoren sind.“⁴⁹ Sie verweisen also auf den neuen Stil, der hier zu beobachten ist. Und sie betonen, dass dieser neue Stil in einer tiefen Spiritualität ver-

⁴⁹ Theresa Mertes/Chris Cuhls, a. a. O., S. 282.

ankert ist. So merken sie an: „Darüber hinaus scheint sich in einem vorsichtigen Rückgriff auf den Kirchenlehrer Augustinus und dessen Wort zu bestätigen, dass nur das in anderen anzuzünden sei, was in einem selbst auch brennt. Denn dass die Veranstalter sich mit außerordentlichem persönlichen Engagement für die Veranstaltung einsetzen, ist unverkennbar.“⁵⁰ Scheinbar strahlen die Protagonisten rund um das „Mission Manifest“ eine Spiritualität aus, die von anderen wahrgenommen wird. Und so sollten wir uns tatsächlich provozieren lassen von der Spiritualität derjenigen, die einen neuen Glaubensstil in der Kirche etablieren wollen. Auch die Sprache an sich, ihr attraktiver Charakter und ihre Handlungsorientierung sind deutlich anders als die Sprachstile, die normalerweise im kirchlichen Diskurs praktiziert werden. Vielleicht könnte dieser etwas andere Sprachstil dazu beitragen, einen frischen Wind in den Kommunikationsstil der katholischen Kirche zu bringen.

Ein zweites Desiderat an die Leserinnen und Leser des „Mission Manifest“ wäre, das theologisch Unausgeglichene mitunter auch zu überhören, das tatsächlich in manchen Formulierungen des innerhalb weniger Monate publizierten Buches steckt. Wenn die Ausführungen der Initiatoren über die Genese des Buches stimmen, so ist die Idee zum Buch im Sommer 2017 entstanden. Vorgestellt wurde das Buch im Januar 2018. Wer sich ein wenig mit Publikationsprozessen auskennt, weiß, dass das Manuskript demnach in Windeseile erstellt worden sein muss. Dass dabei nicht jede Formulierung auf die Goldwaage gelegt worden ist, liegt auf der Hand. Außerdem geht es den Verfassern der Beiträge ja weniger um eine Analyse, sondern darum, andere Menschen zum Handeln aufzurufen.

Ein drittes Desiderat wäre, die Herausforderungen des „Mission Manifest“ an unsere christliche Spiritualität wahrzunehmen. Den Initiatoren des „Mission Manifest“ geht es nicht primär um theologische Reflexion, sondern um die Glaubenserfahrung. Tatsächlich müssen wir Theologinnen und Theologen uns die Frage gefallen lassen, in welchem Verhältnis die eigene theologische Reflexion zu den

⁵⁰ Ebenda.

eigenen Glaubenserfahrungen steht. Und auch wenn die Professionalität von uns Theologinnen und Theologen, mit der die eigene Identität, das eigene Selbstkonzept und nicht zuletzt das eigene soziale Kapital wesentlich verbunden sind, insbesondere an die Professionalität unserer theologischen Reflexion gebunden ist, darf dies nie die ursprünglichere Bedeutung der Glaubenserfahrung gegenüber der theologischen Reflexion verdunkeln.

Schon Karl Rahner, der ja ein Meister der theologischen Reflexion war, hat immer wieder auf den Primat der Glaubenserfahrung vor einem abstrakten Glaubenswissen verwiesen. So betonte er im Jahr 1969 bei einem Vortrag in Koblenz: „Erfahrung als solche und die begrifflich objektivierende Reflexion auf solche Erfahrung sind zwar nie absolut getrennt, aber diese beiden Größen Erfahrung und objektivierende Reflexion auf sie sind auch nie identisch. Die Reflexion holt die ursprüngliche Erfahrung nie ganz ein.“⁵¹

Das vierte Desiderat an die Leserinnen und Leser des „Mission Manifest“ wäre, die Herausforderungen einer missionarischen Dynamik zu durchdenken und anzunehmen. Denn tatsächlich ist das „Mission Manifest“ ein Schreiben, mit dem die Initiatoren die Kirche ähnlich wie Papst Franziskus mit seinem missionarischen Lehrschreiben *Evangelium gaudium* wachrütteln und „in einen Zustand permanenter Mission“⁵² versetzen möchten.⁵³

⁵¹ Karl Rahner, Vortrag an der Katholischen Akademie Koblenz vom 22.10.1969, publiziert in: *Schriften zur Theologie*, Bd. IX, Einsiedeln 1970, S. 161–176.

⁵² EG 25

⁵³ So hat Papst Franziskus in seinem ersten großen Interview, dass er Antonio Spadaro gab, sein Verständnis einer zeitgemäßen Pastoral beziehungsweise Mission deutlich gemacht: „Statt nur eine Kirche zu sein, die mit offenen Türen aufnimmt und empfängt, versuchen wir, eine Kirche zu sein, die neue Wege findet, die fähig ist, aus sich heraus und zu denen zu gehen, die nicht zu ihr kommen, die ganz weggegangen oder die gleichgültig sind“ (Antonio Spadaro, *Das Interview mit Papst Franziskus*, hrsg. von Andreas R. Batlogg SJ, Freiburg 2013, S. 49).

Und ein letztes Desiderat an die Leserinnen und Lesern des „Mission Manifest“ lautet, nicht zu selbstbewusst dem Manifest entgegenzutreten, sondern ebenfalls etwas demütiger in den Diskurs zu gehen. Wir haben es bei der Initiative des „Mission Manifest“ mit einem Stil zu tun, der vielen von uns fremd ist, manche vielleicht auch abstößt. Doch dürfte es gerade mit Blick auf die Erfahrung, die Kirchen weltweit mit pentekostalen, evangelikalen und freikirchlichen Bewegungen gemacht haben, nicht sinnvoll sein, vorschnell zu disqualifizieren beziehungsweise auszugrenzen. Die Erfahrungen anderer Ortskirchen insbesondere in Lateinamerika und Afrika mit pentekostalen, evangelikalen und freikirchliche Bewegungen haben immer wieder gezeigt: „Nur ein offener und ehrlicher Dialog kann dazu führen, den richtigen Umgang mit dieser Bewegung zu führen und eine unvermeidliche Koexistenz konstruktiv zu gestalten.“⁵⁴ Gerade eine polemische oder exkludierende Auseinandersetzung wurde als untaugliches Mittel qualifiziert, um die Einheit der Christen zu fördern.

Ökumenische Herausforderung und Chance

Die Initiative „Mission Manifest“ lässt sich als eine Bewegung einordnen, in der pentekostale und evangelikale Glaubensstile in die katholische Kirche in Deutschland einfließen. Damit vollzieht sich in Deutschland nun – in einem ganz „bescheidenen Rahmen“ eine Entwicklung, die auf anderen Kontinenten schon seit vielen Jahren zu beobachten ist. Weltweit lässt sich im Zeitalter des postmodernen Pluralismus nicht nur eine Multireligiosität, sondern auch eine zunehmende Fragmentarisierung des Christentums beobachten, von der Kardinal Koch schrieb, dass man sie als „eine gegenläufige Tendenz zu den ursprünglichen Bemühungen um mehr Einheit unter

⁵⁴ Valentin Feneberg/Johannes Müller, a. a. O., S. 26; vgl. Klaus Vellguth, „Pentekostalismus als ökumenische Herausforderung. Kontext: Afrika“, in: Polycarp Ulin Agan, Pentekostalismus – Pfingstkirchen. Vortragsreihe Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, Bd. 38, Siegburg 2017, S. 139–159.

den christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sehen muss⁵⁵. Diese durch das Aufkommen von pentekostalen, evangelikalischen Kirchen fortschreitende Fragmentarisierung des Christentums wurde lange Zeit nur als eine feindliche Gefahr betrachtet. Dies führte in der katholischen Kirche beziehungsweise in der katholischen Theologie zunächst einmal zu einem von Apologetik geprägten Diskurs, in dem über pentekostale Entwicklungen als Objekt der eigenen Beobachtung gesprochen wurde. Geprägt war der Diskurs von Vorbehalten und Unterstellungen, und es versteht sich von selbst, dass ein solcher Diskurs von pentekostaler Seite aus mit Blick auf die katholische Kirche in gleicher Tonalität geführt wurde. Erst allmählich setzte sich die Einsicht durch, dass eine gegenseitige Dämonisierung nicht hilfreich ist, und dass pentekostale Christen beziehungsweise die pentekostale Bewegung nicht Objekt der eigenen Beobachtung, sondern Subjekt in einem Dialog auf Augenhöhe ist. „Nur ein offener und ehrlicher Dialog kann dazu führen, den richtigen Umgang mit dieser Bewegung zu führen und eine unvermeidliche Koexistenz konstruktiv zu gestalten“⁵⁶, war der Konsens im Rahmen einer von der Deutschen Bischofskonferenz organisierten Internationalen Konferenz zum Phänomen des Pentekostalismus. „Eine polemische oder ausschließlich konfliktive Auseinandersetzung wurde als untaugliches Mittel qualifiziert, um die Einheit der Christen zu fördern. Stattdessen wurde zu Akzeptanz und gegenseitigem Respekt aufgerufen, der letztlich in der Anerkennung der Religionsfreiheit begründet ist, und ein ‚Pluralismus der Dialoge‘ gefordert.“⁵⁷

Wenn pentekostale Strömungen nun mit dem „Mission Manifest“ in der katholischen Kirche Eingang finden, mag dies vielen fremd vorkommen, manches sogar verstörend befremdlich. Doch es geht

⁵⁵ Kurt Koch, „Vorwort“, in: Valentin Feneberg/Johannes Müller, a. a. O., S. 5.

⁵⁶ Valentin Feneberg/Johannes Müller, a. a. O., S. 26.

⁵⁷ Angesichts von weltweit gegenwärtig 35.000 sich christlich bezeichnenden Kirchen kann die Ökumene nur von einem Pluralismus der Dialoge geprägt sein.

darum, sich auf die Zeichen der Zeit einzulassen – sie im besten Fall sogar zu verstehen. Und die Frage sei deshalb hier gestellt: Was hat der Pentekostalismus, was der katholischen Kirche vielleicht fehlt? Und was will der Heilige Geist auch uns über und durch den Erfolg der pentekostalen Kirchen sagen?