

**Transformationsstudien:
Öffentliche Theologie und Soziale Arbeit**

KONTEXT & KIRCHENTWICKLUNG

**Der Einfluss von ausgewählten kontextuellen Theologien
auf Beispiele der Kirchenentwicklung in der katholischen
Kirche in Deutschland**

ERSTPRÜFER

Prof. Dr. Tobias Faix

ZWEITPRÜFERIN

María Herrmann

Studierender

Daniel Gentner

Neurather Str. 2H

41515 Grevenbroich

Daniel.Gentner@erzbistum-koeln.de

Matrikelnummer: 2001048

Fachsemester: 6. Fachsemester

Abgabetermin: 03.09.2022

Zeichen-/Wörter: 274 876 Zeichen

I. INHALT

0. EINFÜHRUNG, PERSÖNLICHE MOTIVATION & FRAGESTELLUNG.....	1
1. FORSCHUNGSSTAND & ZENTRALE BEGRIFFLICHKEITEN	4
1.1 Forschungsstand	4
1.2 Zentrale Begrifflichkeiten	5
1.2.1 Lokale Kirche	5
1.2.2 Kontext, Kultur und Tradition	5
1.2.3 Kontextuelle Theologien	6
1.2.4 Kontextualisierung und Inkulturation	7
1.2.5 Kirchenentwicklung	7
1.2.6 Lokale Kirchenentwicklung.....	8
1.2.7 Sozialraum & Sozialraumorientierung	8
1.2.8 Gemeinwohl und Gemeinwohlorientierung.....	9
1.2.9 Partizipation	9
2. EKKLESIOLOGISCHER RAHMEN FÜR MODERNE KONTEXTUELLE THEOLOGIEN IN DER KATHOLISCHEN KIRCHE	10
2.1 Biblische Grundlagen	10
2.2 II. Vatikanisches Konzil (1962-1965).....	11
2.2.1 <i>Lumen Gentium</i> – die Kirchenkonstitution.....	11
2.2.2 <i>Dei Verbum</i> – die Offenbarungskonstitution	12
2.2.3 <i>Gaudium et spes</i> – die Pastoralkonstitution	12
2.2.4 <i>Ad gentes</i> – Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche.....	14
2.3 Würzburger Synode (1971-1975).....	14
2.4 Weitere kirchenamtliche Texte	15
2.4.1 <i>Evangelii nuntiandi</i> – Papst Paul VI. (1975).....	15

2.4.2	<i>Redemptoris missio</i> – Papst Johannes Paul II. (1990).....	16
2.4.3	<i>Evangelii gaudium</i> – Papst Franziskus (2013).....	16
2.4.4	Lass mich dich lernen... - Bischof Klaus Hemmerle.....	17
2.4.5	Mitten unter euch – Kardinal Rainer Woelki (2016).....	17
2.4.6	Entwurf der gemeinsamen Vision des Bistums Speyer (2020).....	18
2.5	Kirchliche „Alltags- und Gebrauchstexte“	18
2.5.1	Die Welt ist Gottes so voll – Alfred Delp	18
2.5.2	Gebet von Kirche ²	19
2.5.3	Anknüpfungspunkte kontextueller Theologien in Liedern	19
3.	KONTEXTUELLE THEOLOGIEN	22
3.1	Regionale Theologien/lokaltheologischer Ansatz nach Robert J. Schreiter.....	22
3.1.1	Modelle regionaler Theologien	24
3.1.2	Regionale Theolog*innen.....	26
3.1.3	Entwicklung regionaler Theologien.....	27
3.1.4	Kulturanalyse.....	31
3.1.5	Theologie, Kontext und kirchliche Tradition.....	39
3.1.6	Tradition, Identität und regionale Theologien.....	42
3.1.7	Volksreligionen	45
3.1.8	Synkretismus und duale Religionssysteme.....	46
3.2	Lokale Kirchenentwicklung nach Christian Hennecke u.a.	49
3.2.1	Kontext des Modells der lokalen Kirchenentwicklung.....	49
3.2.2	Weltkirchliche Erfahrungen.....	50
3.2.3	Grundlegende Haltungen & Merkmale der lokalen Kirchenentwicklung.....	54
3.2.4	Prozessschleifen lokaler Kirchenentwicklung.....	59
3.3	Zwischenfazit – gemeinsame Grundzüge der beiden vorgestellten Modelle	64
3.3.1	Grundstruktur als Prozess oder Weg	65

3.3.2	Wirken des Heiligen Geistes, prägende Kraft des Evangeliums & ernstgemeinte Charismenorientierung	65
3.3.3	Missio Dei	66
3.3.4	Sozialraumorientierung	66
3.3.5	Interdisziplinärer Ansatz	67
3.3.6	Kontextualisierung und Inkulturation	67
3.3.7	Gemeinwohlorientierung	67
3.3.8	Größtmögliche Partizipation	68

4. GEMEINSAME GRUNDZÜGE MODERNER KONTEXTUELLER THEOLOGIEN DARGESTELLT AN BEISPIELHAFTEN KONTEMPORÄREN KIRCHENENTWICKLUNGSPROZESSEN IN DER KATH. KIRCHE IN DEUTSCHLAND 71

4.1	Diözesaner Entwicklungsprozess: "Segensorte" im Bistum Speyer	71
4.2	Pfarrereentwicklungsprozess: Visionsprozess der katholischen Pfarrei St. Ursula in Oberursel & Steinbach	73
4.3	Grundsätzliche Prozess- bzw. Wegstruktur	76
4.4	Wirken des Heiligen Geistes und prägende Kraft des Evangeliums	77
4.5	Charismenorientierung	78
4.6	Missio Dei	78
4.7	Sozialraumorientierung	79
4.8	Interdisziplinäre Herangehensweise	80
4.9	Kontextualisierung und Inkulturation	80
4.10	Gemeinwohlorientierung	81
4.11	Haltung der größtmöglichen Partizipation	82
4.12	Zusammenschau und Rückbindung an die Forschungsfrage	83

5. INTERDISZIPLINÄRE FUNDIERUNG UND ERWEITERUNG DER GEMEINSAMEN GRUNDZÜGE 86

5.1	Grundsätzliche Prozess- bzw. Wegstruktur	86
5.1.1	Agilität	87

5.1.2	Effectuation	88
5.2	Sozialraumorientierung	90
5.2.1	Analyse der Lebensbedingungen und der Lebenswelt	91
5.2.2	Individuelle und sozialräumliche Ressourcen und Potentiale	91
5.2.3	Ermöglichung und Förderung von Partizipation und Teilhabe	91
5.2.4	Entwicklung und Förderung von Kooperationen und Vernetzung im und über den Sozialraum hinaus	92
5.2.5	Zielgruppenübergreifende Bearbeitung von Themen und Projekten, die eine lokale Relevanz haben	92
5.2.6	Qualitätsentwicklung und Sicherung der Finanzierung der sozialraumorientierten Arbeit	93
5.3	Kontextualisierung & Inkulturation	93
5.4	Gemeinwohlorientierung	96
5.5	Partizipation	99
6.	FAZIT & AUSBLICK, BEANTWORTUNG DER FORSCHUNGSFRAGE	105
II.	LITERATURVERZEICHNIS	109
III.	ERKLÄRUNG DER EIGENSTÄNDIGKEIT	120
ABBILDUNGEN		
	Abbildung 1: Entwicklung regionaler Theologien (Schreiter, 1992, S. 49).	28
	Abbildung 2: Prozessschleifen lokaler Kirchenentwicklung (Hennecke & Viecens, 2019, S. 130).	60
	Abbildung 3: Gemeinwohl-Matrix (Gemeinwohl-Matrix, o. J.).....	97
	Abbildung 4: Partizipationspyramide (Straßburger & Rieger, 2019, S. 232-233).	100

0. EINFÜHRUNG, PERSÖNLICHE MOTIVATION & FRAGESTELLUNG

„Nichts ist so beständig wie Veränderung“ (Heraklit, ca. 540-470 v. Chr./Charles Darwin, 1809-1882).

Der Ausspruch, der Heraklit gleichermaßen wie Charles Darwin zugeschrieben wird, fasst die gesellschaftlichen Veränderungs- und Wandlungsprozesse m. E. kurz und prägnant zusammen: Klimawandel, sozialer und demografischer Wandel, die voranschreitende Globalisierung, Industrialisierung und Digitalisierung sind nur einige Beispiele für solche Prozesse, deren Fort- und Ausgang noch unklar ist und die zur transformativen Gestaltung herausfordern.

Sozialwissenschaftler*innen und Organisationsentwickler*innen nutzen zur Beschreibung der Merkmale unserer gesellschaftlichen Situation und der gesamten Welt, in der wir leben, das englische Akronym *VUCA: volatility – uncertainty – complexity – ambiguity* (Faschingbauer, 2017, S. 20-23). Diese Flüchtigkeit, Unsicherheit, Komplexität und Mehrdeutigkeit prägen dabei auch den kirchlichen Kontext zunehmend und fordern zur Veränderung heraus.

Diese Erfahrung durfte ich als hauptamtlicher Seelsorger in einem Verbund katholischer Kirchengemeinden im Erzbistum Köln machen. Sowohl gesamtgesellschaftliche Debatten und Veränderungsprozesse wie auch lokale Themen haben intensiven Einfluss und beschäftigen Menschen in ihrem direkten Lebensumfeld, was dann wiederum auch das kirchliche Leben vor Ort beeinflusst. Die Fragen, wie das Evangelium im konkreten Kontext für Menschen relevant werden und bleiben kann und wie lokale Kirche und gelebter Glaube Antworten auf ihre Lebens- und Glaubensfragen anbieten können, gewannen dabei für mich zunehmend an Bedeutung. Diese Fragen und Gedanken brachten mich auf die Spur kontextueller Theologien und ihre Rolle in Kirchenentwicklungsprozessen, die in Rezeption der vielfältigen Veränderungs- und Wandlungsprozesse einer globalisierten Welt auf unterschiedlichen Strukturebenen der katholischen Kirche in Deutschland Kirchenentwicklungsprozesse initiiert werden.

Ein verbindendes Element vieler Prozesse ist dabei die in unterschiedlicher Intensität gestellte Frage nach der Lebensrelevanz des Evangeliums in der heutigen Zeit unter sich verändernden gesellschaftlichen Voraussetzungen.

Die Frage nach dem lokalen Kontext und der Kontextualisierung des Evangeliums nehmen dabei eine zentrale Rolle ein und werden auf unterschiedliche Art und Weise einbezogen und bearbeitet, häufig inspiriert von weltkirchlichen Erfahrungen mit kontextuellen Theologien.

Die vorliegende Arbeit setzt hier an und versucht, den Einfluss von ausgewählten kontextuellen Theologien auf kontemporäre Kirchenentwicklungsprozesse in der katholischen Kirche in Deutschland zu erforschen.

Die Forschungsfrage lautet dabei: Welche Grundzüge moderner kontextueller Theologien machen die kontemporäre Kirchenentwicklung in der katholischen Kirche in Deutschland aus und wie können diese interdisziplinär fundiert und erweitert werden?

Die Forschungsfrage untergliedere ich in vier Teilfragen, die mein Vorgehen in dieser Arbeit strukturieren:

1. In welchem ekklesiologischen Rahmen bewegt sich eine moderne kontextuelle Theologie der katholischen Kirchenentwicklung?

Zur Beantwortung dieser Teilfrage analysiere ich kirchliche Dokumente ausgehend von und aufbauend auf dem II. Vatikanum in Form von Enzykliken, Synodentexten, Verlautbarungen, aktuellen pastoraltheologischen Texte und einzelne Texte aus der alltäglichen Glaubenspraxis.

2. Was sind die gemeinsamen Grundzüge des Ansatzes regionaler Theologien von Robert Schreiter und des Modells der lokalen Kirchenentwicklung nach Christian Hennecke u.a. und wie ergänzen sie sich?

Für diese Teilfrage analysiere ich die entsprechende Literatur, arbeite gemeinsame Grundzüge heraus und werde diese entsprechend belegen.

3. Wie werden die gemeinsamen Grundzüge beispielhaft in kontemporären Kirchenentwicklungsprozessen in der katholischen Kirche in Deutschland rezipiert und welche Rolle spielen sie darin?

Diese Teilfrage versuche ich durch die Analyse von Literatur zu zwei exemplarischen Kirchenentwicklungsprozessen zu beantworten und die gemeinsamen Grundzüge der beiden Theorien als Grundzüge moderner kontextueller Theologien in kontemporären Kirchenentwicklungsprozessen zu verifizieren.

4. Wie können die gemeinsamen Grundzüge interdisziplinär fundiert und erweitert werden?

Die verifizierten Grundzüge werde ich dann mittels Literaturanalyse interdisziplinär fundieren und erweitern, bevor ich im Anschluss zur zentralen Forschungsfrage zurückkehre und diese auf Basis der erarbeiteten Ergebnisse und Erkenntnisse beantworte.

1. FORSCHUNGSSTAND & ZENTRALE BEGRIFFLICHKEITEN

1.1 Forschungsstand

Von kontextuellen Theologien kann man nicht im Singular sprechen. Aus vielfältigen weltkirchlichen Erfahrungen von kontextuellen Formen gelebter Kirche, deren Reflexion und geprägt von unterschiedlichen missionswissenschaftlichen Strömungen entwickelten sich unterschiedliche Ansätze und Formen kontextueller Theologien. Diese Entwicklung ist keineswegs abgeschlossen, sondern schreitet kontinuierlich fort. Der Grad wissenschaftlicher Fundierung und Erforschung kontextueller Theologien variiert stark. Gerade aber jene, die in Prozesse kontemporärer Kirchenentwicklung eingebunden sind, stehen im Fokus des wissenschaftlichen Interesses. Teilweise lassen sich gemeinsame Grundannahmen unterschiedlicher kontextueller Theologien, sowie daraus resultierende Konsequenzen und Impulse für Kirchenentwicklungsprozesse erkennen. In der intensiveren interdisziplinären Betrachtung und Reflexion zeigt sich aktuell ein weiteres Forschungsinteresse.

Im Bereich der Kirchenentwicklungsprozesse mit Bezug zu einzelnen kontextuellen Theologien gibt es v.a. von Seiten der übergeordneten Institutionen (z.B. der Bistümer bzw. Erzbistümer) ein großes Interesse an evaluativer wissenschaftlicher Begleitforschung zu aktuellen Prozessen. Forschungsergebnisse, die Prozesse in der katholischen Kirche in Deutschland betrachten, wurden v.a. durch das Zentrum für angewandte Pastoralforschung an der Universität Bochum erarbeitet und veröffentlicht. Das Zentrum untersuchte u.a. 2018-2019 den Pfarreientwicklungsprozess des Bistums Essen („Evaluation der PEP-Voten im Bistum Essen“, o. J.; Etscheid-Stams et al., 2020), im Erzbistum Berlin wird der pastorale Prozess „Wo Glauben Raum gewinnt“ evaluiert („Evaluation des Pastoralen Prozesses ‚Wo Glauben Raum gewinnt‘“, o. J.). Im Erzbistum Paderborn wurde durch das Zentrum für angewandte Pastoralforschung ein besonderer Fokus der Forschung auf Netzwerke in größeren pastoralen Räumen gelegt („Netzwerkförmiges Denken und Handeln in großen pastoralen Räumen“, o. J.; Zimmer et al., 2017), in der Diözese Rottenburg-Stuttgart wurde das „Rottenburger Modell“ (Fürst, 2020) der partizipativen Leitung in einem pastoralen Raum untersucht („Partizipative Leitung im pastoralen Raum der Seelsorgeeinheit“, o. J.). Aktuell werden Projekte aus dem Förderprogramm „Räume des Glaubens eröffnen“ des Bonifatiuswerks evaluiert („Space for grace“, o. J.). Zur Aufnahme in das Förderprogramm, das auf europäischer Ebene auch mit Initiativen für kirchliche Neuaufbrüche in Belgien und den Niederlanden vernetzt ist, müssen Projekte u.a. das „Kriterium der Kontextualität: Offen für die Kultur unserer Zeit. Sie erkunden Ihren Lebens-, Sozial- und Pastoralraum und vernetzen sich mit Gleichgesinnten“ (Räume des Glaubens, 2021) erfüllen.

1.2 Zentrale Begrifflichkeiten

Die zentralen Begrifflichkeiten, die ich in meiner Masterarbeit häufiger benutze, möchte ich zunächst kurz erläutern, um den Leser*innen transparent darzulegen, was ich unter ihnen verstehe und welche Aspekte mir an diesen Begrifflichkeiten von besonderer Bedeutung sind. Die Erläuterungen haben nur den Charakter eines ausschnitthaften Einblicks, eine vollumfängliche Definition der Begrifflichkeiten würde den Rahmen dieser Arbeit überschreiten.

1.2.1 Lokale Kirche

Lokale Kirche meint eine örtliche Gemeinschaft von Menschen, die sich zum Glauben an Jesus Christus bekennen und zusätzlich Teil einer größeren Universalkirche ist. Innerhalb der katholischen Kirche wird der Begriff der lokalen Kirchen nicht einheitlich verwendet. Es kann eine Nationalkirche (wie die katholische Kirche in Deutschland), eine einzelne Diözese (wie das Erzbistum Köln), eine regionale (wie ein Pfarrverband oder Seelsorgebereich) oder noch feingliedrige Struktur (wie eine Pfarrgemeinde oder eine Orts- bzw. Personalgemeinde) mit lokaler Kirche gemeint sein.

Eine lokale Kirche ist Teil der Universalkirche (also bspw. der römisch-katholischen Kirche), sieht sich in Verbundenheit und Einheit mit ihr, übernimmt beispielsweise die Lehre und Traditionen, entwickelt aber durchaus eigene, lokale Formen kirchlichen Lebens, Handelns und des Glaubensvollzugs – angepasst an den jeweiligen Kontext.

1.2.2 Kontext, Kultur und Tradition

Mit dem Begriff Kontext ist eine konkrete Lebenswelt und -wirklichkeit von Menschen an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit gemeint. In diesem sozialen Umfeld erfährt und erlebt der Mensch sich selbst, tritt in Beziehung zu seiner Umwelt und anderen Menschen und erlebt die reziproke Relationalität.

Eine besondere und prägende Rolle des Kontextes kommen dabei der Kultur und der Tradition zu.

Für den Kulturbegriff existieren allein aus der philosophisch-anthropologischen Perspektive eine Vielzahl von Erläuterungsansätzen. Häufig ist dabei die Differenz zwischen Kultur und Natur ein verbindendes Merkmal unterschiedlicher Ansätze: Kultur ist demnach alles, was nicht von der Natur gegeben, sondern vom Menschen geschaffen wurde und was das menschliche Dasein ausmacht. Dadurch wurden der Kultur im Laufe der Zeit immer stärker sittlich-normative Elemente zugeschrieben und Wertvorstellungen und Normen wurden konstitutives Merkmal von Kultur. Kultur gilt daher häufig als anthropologische Konstante

und universales Merkmal (mit vielfältigen und unterschiedlichen Ausprägungen) des Menschseins.

Ethnologisch und archäologisch werden kulturelle Merkmale benutzt, um Bevölkerungsgruppen zu differenzieren. Kultur meint in diesem Sinne den lebensweltlichen Rahmen und Horizont einer Bevölkerungsgruppe, der alle grundlegenden Werte, Vorstellungen und Strategien beinhaltet, die für die Selbst- und Weltauslegung nötig sind.

Außerdem bringen Kulturen ihre je eigenen Techniken hervor, bspw. in Form von Strategien, die angewendet werden, um bestimmte Situationen des Lebens bewältigen zu können (Türk, 2017, S. 514-515).

Neben der Kultur spielt auch die Tradition eine bedeutende Rolle im Kontext. Mit dem Sammelbegriff der Tradition werden zusammengefasste Einzelelemente historisch überlieferten, erfahrungsbewährten Wissens und dementsprechende Handlungen bzw. Verhaltensweisen beschrieben, die sich je nach kulturellem Kontext unterscheiden können, und über Generationen hinweg weitergegeben (tradiert) werden.

Der Tradition als Ganzes oder auch in Teilen kommt dabei häufig eine normative Autorität zu, da sie sich bspw. in der positiven Bewältigung konkreter Situationen bewährt haben.

Traditionen wurden aber v.a. im Zuge der Kolonialisierung in kulturelle Kontexte hineingetragen, in denen der Bedeutungszusammenhang und die Erfahrungsdimension der Tradition nicht nachvollziehbar waren bzw. sind. Auch im religiösen Bereich bildeten sich Traditionen als Teil von Überlieferungsprozessen des Glaubens heraus, wurden weitergegeben und entwickelten eine besondere und oftmals scheinbar unwiderlegbare Autorität (Borsche & Bürkle, 2017, S. 148-150).

1.2.3 Kontextuelle Theologien

Kontextuelle Theologien bezeichnen Theologien, die einem bestimmten Kontext entstammen, sich auf diesen beziehen, ihn reflektieren und dadurch wieder in ihn hineinwirken. Das Ziel kontextueller Theologien ist es, für und mit Menschen in ihrer eigenen sozio-kulturellen und religiösen Situation und mit den sie betreffenden Veränderungen das Evangelium relevant werden lassen. Dabei stellt das bewusste Einbeziehen des kulturellen und traditionellen Umfelds sowie der konkreten Erfahrungen und Reflexionen einer Glaubensgemeinschaft den Ausgangs- und Zielpunkt kontextueller Theologien dar. Dies erfordert zumeist ein induktives Vorgehen kontextueller Theolog*innen sowie eine

interdisziplinäre Herangehensweise, v.a. mit sozial-, aber auch religions- und sprachwissenschaftlichen Bezugspunkten (Collet, 2017b, S. 327-329).

1.2.4 Kontextualisierung und Inkulturation

Aus dem biblisch-christlichen Selbstverständnis heraus richtet sich die Frohe Botschaft des Evangeliums heilsgeschichtlich an allen Menschen. Menschen wachsen in einer konkreten Kultur mit einer je eigenen Geschichte auf und sind durch diese lokale Kultur in vielfältigen Bereichen sozialisiert worden. Dazu kommt der je unterschiedliche Lebenskontext, in dem Menschen leben und der sich immer komplexer ausdifferenziert.

Auch das Evangelium entstand in einem konkreten Kontext und ist durch die seinerzeitige Kultur geprägt. Daher braucht es zur Vermittlung der Frohen Botschaft in einen konkreten Kontext und eine spezifische Kultur hinein Kontextualisierung und Inkulturation.

Kontextualisierung und Inkulturation beschreiben dabei ein dynamisches und wechselseitiges in Beziehung treten und ein daran anschließendes dialogisches Verhältnis zwischen dem Evangelium, einer konkreten Kultur und einem konkreten Kontext. Alle Prozesse beginnen mit dem Eintreten des Evangeliums, und damit verbunden des christlichen Glaubens, in einen Dialog: in einer konkreten sozio-politischen und religiös-kulturellen Situation, um eine kontextuelle Relevanz sowie lebensweltliche Resonanz für Menschen in diesem Kontext zu ermöglichen. Nur dadurch kann der christliche Glaube ganzheitliche Transformation bewirken.

Inkulturation und Kontextualisierung werden häufig synonym verwendet, beinhalten die Perspektive der Kultur und des Kontextes sowie die Dimensionen der Wahrnehmung und der Handlung. Beide sind dadurch eng miteinander verwoben und beziehen sich aufeinander. Konkrete Prozesse der Inkulturation und Kontextualisierung des Evangeliums vollziehen sich durch Beobachtung, Kommunikation und konkrete Handlungen (Collet, 2017a, S. 504-505).

Im Rahmen eines Kontextualisierungsprozesses können sich unterschiedliche Teilbereiche bzw. Ausschnitte einer Kultur zeigen, die sich aufgrund des Alters, der Lebenssituation, der Herkunft, ... im gleichen Kontext ausdifferenziert haben. In diesem Fall ist es notwendig und sinnvoll sein, die Inkulturation in diese Teilbereiche zu differenzieren.

1.2.5 Kirchenentwicklung

Kirchenentwicklung meint einen aktiven Prozess, in den sich unterschiedliche kirchliche Strukturebenen und kirchliche Akteur*innen miteinander begeben. Ziel jeder Kirchenentwicklung ist Veränderung, meist mit Blick auf die aktuelle Situation und die zu

erwartende Zukunft. Kirchenentwicklungsprozesse können von unterschiedlichen territorialen Ebenen ausgehen oder sie umfassen, bspw. die Kirche in ihrer nationalen Gliederung, eine Diözese, eine regionale Gliederung (wie ein Dekanat), eine Pfarrei oder eine Gemeinde. Egal von welcher Ebene Kirchenentwicklungsprozesse angestoßen werden, sie stehen in einem wechselseitigen Verhältnis über ihre jeweilige Struktur- oder Territorialebene hinaus und überschreiten teilweise sogar konfessionelle Grenzen. Wesentliche Elemente jeder Kirchenentwicklung sind Partizipation, Austausch, Entwicklung und Evaluation in einem zumeist zirkulären Prozessdesign (Lames, 2015, S. 601-620).

1.2.6 Lokale Kirchenentwicklung

Lokale Kirchenentwicklung suggeriert im ersten Moment einen Kirchenentwicklungsprozess auf einer lokalen Ortsebene. Dieser ist zwar auch gemeint, aber nicht ausschließlich: Lokale Kirchenentwicklung setzt auf der Ebene konkreter Lebenskontexte an und meint die Übernahme von geteilter Verantwortung durch Menschen in ihrem Kontext. Ziel einer so verstandenen lokalen Kirchenentwicklung ist die partizipative Teilnahme und Teilhabe an der Verwirklichung des Reich Gottes durch und für Menschen in ihrer Lebenswelt. Lokale Kirchenentwicklung ist also ein geistlicher Prozess, der mit der Wahrnehmung der Situation vor Ort beginnt: dem Entdecken von Gottes Gegenwart und seiner Vorstellung von Heil in und für diesen Kontext. Aus dieser Motivation heraus sind Menschen eingeladen, ihre Charismen zu erforschen und in konkrete Veränderungs- und Transformationsprozesse vor Ort einzubringen. Auch die lokale Kirchenentwicklung beinhaltet als wesentliche Elemente Partizipation, Kommunikation und Reflexion und steht in dialogischen Vernetzungsprozessen mit anderen (lokalen) Kirchenentwicklungsprozessen, die sich gegenseitig bedingen und beeinflussen (Hennecke, 2013, S. 109-114).

1.2.7 Sozialraum & Sozialraumorientierung

Ein Sozialraum ist eine lebensweltnahe räumliche Gebietseinheit, die einen sozialen Raum der Interaktion, Kommunikation & Vergemeinschaftung von Menschen in ihrer unmittelbaren und alltäglichen Lebenswelt darstellt. Der Sozialraum stellt dabei die Gliederungseinheit der Mesoebene zwischen Mikro- (als primäre soziale Ebene mit Familie, Freunden) und Makroebene (Gesamtgesellschaft) einer Stadt/Kommune dar.

Die Abgrenzung eines Sozialraums ist meist nicht trennscharf möglich, Anhaltspunkte könnten geografische Gegebenheiten (Dörfer, Ortsteile, Siedlungen), historische Entwicklung oder Sozialstrukturen sein (Lukas, 2017, S. 943-944).

Die Sozialraumorientierung ist ein Arbeitsprinzip der Sozialen Arbeit, das sich seit den 1960er-Jahren aus der Gemeinwesenarbeit entwickelte. Dabei ist die Orientierung am Sozialraum die Grundlage jedweden professionellen Handelns und beginnt oft mit einer gründlichen Sozialraumanalyse. Das Ziel der Sozialraumorientierung ist dabei immer die Verbesserung der Lebensbedingungen unter aktiver Beteiligung der im Sozialraum lebenden Menschen (Hinte & Kreft, 2017, S. 944-947).

1.2.8 Gemeinwohl und Gemeinwohlorientierung

Gemeinwohl ist ein zentraler Begriff jeder Sozialphilosophie und der katholischen Soziallehre. Er beschreibt die Tatsache, dass über alle menschlichen Konflikte und Gegensätze hinaus gemeinsame Werte und Ziele existieren, die Vorrang gegenüber Individualinteressen haben. Dies stimmt mit der lateinischen Übertragung *bonum commune* überein, die wörtlich übersetzt das Gute für alle, ein gemeinsames Gut bedeutet.

Die Gemeinwohlorientierung stellt die Form dieses Strebens nach dem Gemeinwohl und dieser Wertverwirklichung dar, die nur durch ein organisiertes gesellschaftliches Zusammenwirken erreicht werden kann (Kerber, 2017, S. 439-440).

1.2.9 Partizipation

In der Sozialen Arbeit steht der Begriff der Partizipation für unterschiedliche Ansätze zur bewussten Beteiligung von Adressat*innen, und meint damit beispielsweise eine aktive Teilnahme, die Ermöglichung von Teilhabe, Mitgestaltung, Mitwirkung, Mitbestimmung, Mitverantwortung, Selbstorganisation oder Koproduzent*innenschaft

Partizipation kann dabei nur ganzheitlich gedacht und gestaltet werden, in dem Adressat*innen zur Partizipation ermächtigt und befähigt, Entscheidungs- und Gestaltungsmöglichkeiten geschaffen und Macht & Verantwortung geteilt werden. Die Grundlage von Partizipation ist dabei immer Interaktion & Kommunikation (Hedwig et al., 2017, S. 1398-1400, Gintzel, 2017, S. 700-704).

Nach der Erläuterung zentraler Begrifflichkeiten aus einer interdisziplinären Perspektive möchte ich mich im folgenden Kapitel der Ekklesiologie wenden, um einen theologischen Rahmen für kontextuelle Theologien zu skizzieren.

2. EKKLESIOLOGISCHER RAHMEN FÜR MODERNE KONTEXTUELLE THEOLOGIEN IN DER KATHOLISCHEN KIRCHE

Wie sieht ein ekklesiologischer Rahmen für moderne kontextuelle Theologien in der katholischen Kirche – mit speziellem Blick auf Deutschland – aus? Wohlwissend, dass die Frage an dieser Stelle nicht abschließend und in der eigentlich gebotenen Ausführlichkeit zu beantworten ist, möchte ich dennoch einige Schlaglichter für einen möglichen Rahmen benennen und betrachte dabei biblische Grundlagen, kirchenamtliche Dokumente ausgehend vom II. Vatikanischen Konzil sowie die Resonanz in einigen exemplarischen darauffolgenden kirchlichen Schriften und vertiefend bzw. ergänzend in ausgewählten kirchlichen Alltagstexten wie Gebete & Lieder mit den darin anklingenden Bezügen zu kontextuellen Theologien.

2.1 Biblische Grundlagen

Kontextuelle Theologien sind biblisch im Selbstverständnis und der Offenbarung Gottes als dem, der Menschen immer wieder nahekommt und in konkreten Lebenskontexten spür- und erlebbar wird, fundiert. Im Alten wie Neuen Testament finden sich eine Vielzahl von Begegnungs- und Offenbarungserzählungen, in denen neben der Selbstoffenbarung Gottes seine Zugewandtheit zu uns Menschen deutlich wird. Exemplarisch dafür kann die Perikope des brennenden Dornbuschs (Ex 3,1-4,17) stehen: Gott offenbart sich Mose als der „Ich-bin-da“ (Ex 3,14) mit einer Leidenschaft für die radikale und heilbringende Transformation der Lebenssituation des unterdrückten Volkes Israel. Dabei zeigt sich Gottes intensive Kenntnis des unheilvollen Lebenskontextes und sein kraftvolles Wirken in ebendiesem und er beruft Mose zur aktiven Partizipation daran.

Auch die Bundeslade (Ex 25,10-22), als Symbol des Bundes Gottes mit dem Volk Israel und als Garant für die Präsenz Gottes, kann als biblischer Hinweis auf einerseits die Sehnsucht nach der Nähe Gottes im Kontext und als Zeichen, dass er bleibend gegenwärtig ist, verstanden werden, ganz so, wie es in kontextuellen Theologien zum Ausdruck kommt.

Die Prophet*innen des Alten und Neuen Testaments stellen ebenfalls eine biblische Fundierung für kontextuelle Theologien dar: Als berufene*r Rufer*innen sind sie in ihrem gesellschaftlichen und kulturellen Kontext verwurzelt, haben aber zusätzlich eine besondere Beziehung und Verbindung zu Gott, der sie in sein Veränderungshandeln im lokalen Kontext einbeziehen möchte. So klagen sie Unrecht und soziale Ungerechtigkeiten an und fordern zur radikalen Umkehr auf, wie z.B. die Propheten Jesaja (Jes 1,21-26) oder Hosea (Hos 1), die dann

zur Transformation der Verhältnisse führen soll. Sie sind es, die Gottes Stimme und seinen Willen im Alltag hörbar machen. Sie bezeugen damit Gott, der die Menschen in ihrem Kontext mit ihren Bedürfnissen und Sehnsüchten wahrnimmt und die Situation verändern möchte.

Lyrisch sowie poetisch kunstvoll gestaltete Gottesbilder, die rein sprachlich das Bild des im Kontext präsenten und die Situation der Menschen verändern wollenden Gottes zum Ausdruck bringen, sind biblisch bspw. im Psalm 23 zu finden, die auch im jesuanischen Ich-bin-Wort vom guten Hirten (Joh 10,11) Wiederhall findet.

Als die biblische Grundlage kontextueller Theologien ist aber die Inkarnation selbst zu betrachten: Die Menschwerdung Gottes in seinem Sohn Jesus Christus ist Höhepunkt der Kontextualisierung und Inkulturation Gottes und legt damit den Grundstein und gleichzeitig einen unerreichbaren Maßstab kontextueller Theologien. Der Prolog des Johannes-Evangeliums (Joh 1,1-18) drückt die Grundausrichtung und zugleich -bewegung kontextueller Theologien dabei im 14. Vers sprachlich unheimlich dicht und zutreffend aus: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt und wir haben seine Herrlichkeit geschaut“ (Joh 1,14).

2.2 II. Vatikanisches Konzil (1962-1965)

Allein schon der von Johannes XXIII. in Bezug auf das II.Vatikanische Konzil geprägte Ausdruck *aggiornamento* (Papst Johannes XXIII., 1959), der mit Verheutigung, Heutigwerden oder auch schlicht als *update* übersetzt wird, intendiert eine inhaltliche Grundlegung kontextueller Theologien in den Texten des II.Vatikanums. Vor allem in den großen Konstitutionen finden sich dazu vielfältige Aspekte, die ich exemplarisch aufzeigen möchte.

2.2.1 Lumen *Gentium* – die Kirchenkonstitution

Die dogmatische Konstitution über die Kirche, *Lumen Gentium*, beschreibt eine sendungsorientierte Ekklesiologie, wenn sie konstituiert: „Kirche ist ja in Christus gleichsam Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (Lumen gentium - Dogmatische Konstitution über die Kirche, 1964, Nr. 1). Eine jede Form von Kirche hat sich also daran zu messen und wird davon verifiziert, inwieweit sie Zeichen und Werkzeug der Einheit ist, sowohl mit Gott als auch der Menschen untereinander. Aus diesem Verständnis von Kirche resultiert dann ein klarer Sendungsauftrag, als Kirche die Einheit zu suchen und zu fördern. Für die Einheit ist vor allem die konkrete Ebene vor Ort von Bedeutung. Sie erfordert eine intensive und immer weiter voranschreitende Kontextualisierung, um durch diesen korrelativen Prozess ein passendes

sowie der lokalen Situation angemessenes Zeichen und Werkzeug werden und bleiben zu können, woraus Beiträge zur Verwirklichung des Reich Gottes im Kontext erwachsen können.

2.2.2 *Dei Verbum* – die Offenbarungskonstitution

In der ebenfalls dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* wird die Offenbarung Gottes als höchst kontextuelles Geschehen dargestellt:

„Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1,9): daß die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur (vgl. Eph 2,18; 2 Petr 1,4). In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33,11; Joh 15,14-15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen. Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind: die Werke nämlich, die Gott im Verlauf der Heilsgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Wirklichkeiten; die Worte verkündigen die Werke und lassen das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten. Die Tiefe der durch diese Offenbarung über Gott und über das Heil des Menschen erschlossenen Wahrheit leuchtet uns auf in Christus, der zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist“ (*Dei verbum* - Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, 1965, Nr. 2).

Die Offenbarung Gottes wird als ein relationales Geschehen zwischen Gott und Menschen beschrieben, das sich in Wort und Tat und somit nur in einem konkreten Kontext ereignen kann. Die Offenbarung ereignet sich zudem nicht in einem hierarchischen System von oben nach unten, sondern wird in den Konzilstexten vielmehr als eine freundschaftlich-zugewandte Begegnung Gottes mit den Menschen auf Augenhöhe beschrieben. Hier zeigt sich das Motiv der *communio*, das die Texte und Theologie des II.Vatikanums besonders prägen und auch in kontextuellen Theologien eine besondere Rolle einnehmen. In der Betonung des engen Zusammenhangs und der Einheit von Wort und Tat wird deutlich: Die Offenbarung Gottes ist kein rein verbales und abgeschlossenes Geschehen, sondern ereignet sich in der Heilsgeschichte auch heute noch durch Gottes Wirken im Kontext.

2.2.3 *Gaudium et spes* – die Pastoralkonstitution

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.

Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist.

Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden“ (*Gaudium et spes* - pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, 1965, Nr. 1).

Schon der Beginn der pastoralen Konstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute, die aus dem II.Vatikanischen Konzil hervorging bietet vielfältige Anknüpfungspunkte für eine ekklesiologische Rahmung kontextueller Theologien: Das aufmerksame Wahrnehmen und unbedingte Einlassen auf Menschen in ihren jeweiligen Lebenskontexten und in unterschiedlichen Lebenssituationen ist eine Grundaufgabe der Kirche und prägendes Merkmal für die Nachfolge Jesu. Weiterhin betont der einleitende Absatz der Konstitution ebenfalls den *communio*-Gedanken, das Wirken des Heiligen Geistes in ebendieser Gemeinschaft und benennt klar und deutlich die Ziel- und Wirkungsdimension der Frohen Botschaft: das Heil Gottes ist auf alle ausgerichtet. In *Gaudium et spes* sind noch weitere Passagen enthalten, die eine ekklesiologische Rahmung kontextueller Theologien darstellen:

„Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit 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 und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben. Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen“ (Gaudium et spes - pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, 1965, Nr. 4).

Im vierten Abschnitt der Konstitution wird der Auftrag der Kirche definiert: Die Suche und Analyse der Zeichen der Zeit sowie deren Deutung im Licht des Evangeliums. Dieser Auftrag fokussiert zu einer intensiven Orientierung auf den lebensweltlichen Kontext von Menschen hin, denen dann eine kontextualisierte und für ihre spezifische Lebenssituation angemessene Antwort auf die Frage nach Heil und Sinn werden soll. Die Basis ist und bleibt dafür die Frohe Botschaft. Dies wird auch im elften Abschnitt des Konzilstextes nochmals betont:

„Im Glauben daran, daß es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind. Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluß hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin“ (Gaudium et spes - pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, 1965, Nr. 11).

Die Pastoral Konstitution *Gaudium et spes* zeigt deutlich auf, dass das Evangelium aus der vorgefundenen und gedeuteten Lebenswirklichkeit der Menschen in ihren jeweiligen Kontexten neu zu deuten, daran auszurichten und somit neu zu lernen ist und lässt damit in den genannten Abschnitten und auch an vielen weiteren Stellen eine ekklesiologische Rahmung kontextueller Theologien erkennen.

2.2.4 *Ad gentes* – Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche

Mit dem Dekret *Ad gentes* über die Missionstätigkeit werden die Kerngedanken der Konstitution *Lumen gentium* erneut aufgegriffen und die sendungsorientierte Ekklesiologie erneut betont (*Ad gentes* - Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, 1965, Nr.1 & 2). Ergänzend hierzu benennt das Dekret die Notwendigkeit der Inkulturation und Kontextualisierung einer lokalen Kirche:

„Die Einpflanzung der Kirche in eine bestimmte Gesellschaft erreicht einen gewissen Abschluß, wenn die Gemeinschaft der Gläubigen im gesellschaftlichen Leben verwurzelt und der örtlichen Kultur in etwa angepaßt ist und so schon Stetigkeit und Festigkeit besitzt“ (*Ad gentes* - Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, 1965, Nr. 19).

„Das Saatkorn, das heißt das Wort Gottes, sprießt aus guter, von himmlischem Tau befeuchteter Erde, zieht aus ihr den Saft, verwandelt ihn und assimiliert ihn sich, um viele Frucht zu bringen. In der Tat nehmen die jungen Kirchen, verwurzelt in Christus, gebaut auf das Fundament der Apostel, nach Art der Heilsordnung der Fleischwerdung in diesen wunderbaren Tausch alle Schätze der Völker hinein, die Christus zum Erbe gegeben sind. Aus Brauchtum und Tradition ihrer Völker, aus Weisheit und Wissen, aus Kunststil und Fertigkeit entlehnen sie alles, was beitragen kann, die Ehre des Schöpfers zu preisen, die Gnade des Erlösers zu verherrlichen, das Christenleben recht zu gestalten“ (*Ad gentes* - Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, 1965, Nr. 22).

Und doch muss der Prozess der Inkulturation und Kontextualisierung wertschätzend, angemessen und auf Augenhöhe passieren, um die theologische Reflexion in regionale Gegebenheiten partizipativ einzubetten und nicht die lokale Kultur, Tradition und Lebenswelt paternalistisch oder kolonialistisch zu überrollen.

Die unterschiedlichen Texte des II. Vatikanischen Konzils, sowohl die exemplarisch genannten als auch noch viele weitere, zeigen ein verändertes Bild von Kirche. Das *aggiornamento*, das Johannes XXIII. proklamierte, zeigt sich im Bild in einer Kirche, die mitten unter den Menschen und in der Welt lebt und für sie und in ihr als Zeichen und Werkzeug für Gottes (bereits angebrochenes, aber noch nicht vollendetes) Reich dient.

2.3 Würzburger Synode (1971-1975)

Die gemeinsame Synode der katholischen Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, auch Würzburger Synode genannt, tagte von 1971-1975 mit dem Ziel, die Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils in Deutschland zu kontextualisieren und umzusetzen.

Die Beschlüsse der Synode sind thematisch gegliedert und nehmen unterschiedliche Bereiche des kirchlichen Lebens und Handelns in den Blick. An vielen Stellen sind dabei kontextuelle Aufbrüche erkennbar, sodass hier der ekklesiologische Rahmen, den kontextuelle Theologien in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils gefunden haben, fortgeführt werden kann.

Auch hier möchte ich mich auf drei Grundlegungen für kontextuelle Theologien in den Synodentexten beschränken, die allerdings exemplarisch für viele weitere stehen.

Im Synodenbeschluss zum Religionsunterricht heißt es: „Der Glaube soll im Kontext des Lebens vollziehbar, und das Leben soll im Licht des Glaubens verstehbar werden“ (Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. 1, 1976, S. 136). Die damit ausgedrückte Lebensrelevanz und Korrelation von Leben und Glauben entspricht den grundlegenden Aspekten kontextueller Theologien.

Im Beschluss zu den Zielen und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit wird einerseits die Zieldimension wie auch die Orientierungsgröße allen kirchlichen Handelns benannt:

„Deshalb hat der Christ den Auftrag, sich um alles zu sorgen, was die Wirklichkeit des Menschen und der Welt ausmacht, besonders um Friede und Gerechtigkeit im menschlichen Zusammenleben. [...] Der Dienst der Kirche zielt auf das Heil des ganzen Menschen. Deshalb gehört der Dienst an der Welt zu ihrem Wesen, denn darin vollzieht sie ihren Auftrag und beglaubigt ihn. Wo die Kirche selbstlos der Welt und den Menschen dient, dient sie zugleich Gott“ (Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. 1, 1976, S. 297).

Im letzten Beschlusstext der Synode zum missionarischen Dienst in der Welt, der zwar noch sehr stark Mission vor allem in anderen Ländern verortet, klingt der Wandel des Missionsverständnisses jedoch sehr deutlich an: Mission wird als Weg verstanden, das angebrochene Reich Gottes in einem konkreten Kontext erfahrbar zu machen und eine Veränderung zur Hoffnung und zum Heil für alle Menschen anzustoßen (Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. 1, 1976, S. 824-825).

2.4 Weitere kirchenamtliche Texte

In inhaltlicher Kontinuität des II. Vatikanischen Konzils wurden weitere kirchenamtliche Dokumente veröffentlicht, die das Verhältnis von Kontextualität von Theologie und Kirche in den Blick nahmen. Einige davon sind m.E. für den ekklesiologischen Rahmen kontextueller Theologien bedeutsam.

2.4.1 *Evangelii nuntiandi* – Papst Paul VI. (1975)

Das apostolische Schreiben *Evangelii nuntiandi* wurde von Papst Paul VI. am 8. Dezember 1975 veröffentlicht und beschäftigt sich mit der Frage der Evangelisierung in der heutigen Welt:

„Doch wäre die Evangelisierung nicht vollkommen, würde sie nicht dem Umstand Rechnung tragen, daß Evangelium und konkretes Leben des Menschen als Einzelperson und als Mitglied einer Gemeinschaft einander ständig beeinflussen. Darum fordert die Evangelisierung eine klar formulierte Botschaft, die den verschiedenen Situationen jeweils angepaßt und stets aktuell ist, und zwar über die Rechte und Pflichten jeder

menschlichen Person, über das Familienleben, ohne das kaum eine persönliche Entfaltung möglich ist, über das Zusammenleben in der Gesellschaft, über das internationale Leben, den Frieden, die Gerechtigkeit, die Entwicklung; eine Botschaft über die Befreiung, die in unseren Tagen besonders eindringlich ist“ (Paul VI., 1975, Nr. 29).

Das Schreiben konstatiert sehr klar die reziproke Relationalität zwischen Evangelium und Lebenswelt und die daraus resultierende Notwendigkeit der Kontextualisierung und Inkulturation, wie sie kontextuellen Theologien grundsätzlich innewohnen.

2.4.2 *Redemptoris missio* – Papst Johannes Paul II. (1990)

Neben der notwendigen Kontextualisierung und Inkulturation lenkt die päpstliche Enzyklika *Redemptoris missio* von Papst Johannes Paul II. aus dem Jahr 1990 das Augenmerk auf die zugrundeliegenden Haltungen bei jedem missionarischen Tun:

„Die Verkündigung hat Christus, den Gekreuzigten, Gestorbenen und Auferstandenen zum Gegenstand: durch ihn ereignet sich die volle und echte Befreiung vom Bösen, von der Sünde und vom Tod; in ihm schenkt Gott das »neue Leben«, ein göttliches und ewiges Leben. Das ist die »gute Nachricht«, die den Menschen und die Geschichte der Menschheit verändert und auf deren Kenntnis alle Völker ein Recht haben. Diese Verkündigung hat im Kontext des Lebens der Menschen und der Völker, die sie erhalten, zu geschehen. Sie muß weiters aus der Haltung der Liebe und der Wertschätzung des Hörenden heraus erfolgen, in einer konkreten und den Umständen angepaßten Sprache“ (Papst Johannes Paul II., 1990, Nr. 44).

Ohne eine Haltung der Liebe, der Wertschätzung und mit der Klarheit, dass missionarisches Tun mit einem zugewandten Hören in den Kontext hinein beginnen muss, kann Kontextualisierung und Inkulturation nicht gelingen. Zusätzlich benennt die Enzyklika die Sprache als ein zentrales Element der Kontextualisierung. Alle drei Elemente, die Frage der Haltungen, das zugewandte Hören und die Sensibilität für Sprache sind wichtige Rahmenbedingungen für kontextuelle Theologien.

2.4.3 *Evangelii gaudium* – Papst Franziskus (2013)

Exemplarisch für den ekklesiologischen Rahmen kontextueller Theologien ist auch die Enzyklika *Evangelii gaudium* von Papst Franziskus aus dem Jahr 2013 zu nennen, die sich thematisch mit der Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute beschäftigt:

„So sehen wir, dass der evangelisierende Einsatz sich innerhalb der Grenzen der Sprache und der Umstände bewegt. Er versucht immer, die Wahrheit des Evangeliums in einem bestimmten Kontext bestmöglich mitzuteilen, ohne auf die Wahrheit, das Gute und das Licht zu verzichten, die eingebracht werden können, wenn die Vollkommenheit nicht möglich ist. Ein missionarisches Herz weiß um diese Grenzen und wird » den Schwachen ein Schwacher [...] allen alles « (vgl. 1 Kor 9,22). Niemals verschließt es sich, niemals greift es auf die eigenen Sicherheiten zurück, niemals entscheidet es sich für die Starrheit der Selbstverteidigung. Es weiß, dass es selbst wachsen muss im Verständnis des Evangeliums und in der Unterscheidung der Wege des Geistes, und so verzichtet es nicht

auf das mögliche Gute, obwohl es Gefahr läuft, sich mit dem Schlamm der Straße zu beschmutzen“ (Papst Franziskus, 2013, Nr. 44).

Franziskus betont, dass die Verbreitung des Evangeliums immer an die lokale Sprache und Situation angepasst sein muss, erweitert diesen Aspekt zusätzlich noch einen starken caritativen Aspekt: Evangelisierung heißt sich für soziale Veränderung einsetzen mit Wort und vor allem Tat. Gerade vor dem Hintergrund globaler Wandlungsprozesse ist dies ein wichtiger Hinweis, den sich kontextuelle Theologien zu eigen machen müssen, um das Evangelium für und mit Menschen in ihrem Kontext glaubhaft und relevant werden zu lassen.

2.4.4 Lass mich dich lernen... - Bischof Klaus Hemmerle

Der ehemalige Bischof von Aachen, Klaus Hemmerle (1929-1994) prägte den prägnante und weit über die Grenzen der katholischen Theologie hinaus bekannten Ausspruch, der als grundlegende Maxime (nicht nur, aber auch) kontextueller Theologien gelten könnte: „Lass mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe“ (Hemmerle, 1996, S. 329). Auch Hemmerle stellt – ganz in der Tradition des II. Vatikanischen Konzils – den einzelnen Menschen und die jeweilige Lebenssituation als grundlegenden Maßstab für die Verkündigung heraus. Hemmerle fordert damit zum immer wieder neuen Hören in einem partizipativen Lernprozess heraus und leistet so einen weiteren, wesentlichen Beitrag zu einer ekklesiologischen Rahmung kontextueller Theologien.

2.4.5 Mitten unter euch – Kardinal Rainer Woelki (2016)

Eine Andeutung in Richtung kontextuellen Theologien und ihre Bedeutung für die zukünftige Entwicklung der katholischen Kirche im Erzbistum Köln macht Erzbischof Woelki in seinem Hirtenbrief „Mitten unter euch“ zur Fastenzeit 2016:

„Liebe Schwestern und Brüder, gemeinsam mit Ihnen allen möchte ich für unser Erzbistum eine Zukunftsvision von Kirche entwickeln, die in unseren Realitäten vor Ort geerdet ist. Dafür müssen wir uns zunächst in einem geistlichen Prozess ehrlich an die Bestandsaufnahme machen. Auch das kann nur gemeinsam geschehen, denn es sind ja Ihre konkreten Lebensrealitäten, in denen die Kirche eingewurzelt ist“ (Woelki, 2016, S. 8-9).

Kardinal Woelki beschreibt die Lebensrealität vor Ort als Grundlage für eine partizipative Bestandsaufnahme, die dann in einem gemeinsamen geistlichen Prozess den Weg hin zu kontextuellen Formen von Kirche im Erzbistum Köln ermöglichen sollen und illustriert damit das Anliegen kontextueller Theologien.

2.4.6 Entwurf der gemeinsamen Vision des Bistums Speyer (2020)

Ein abschließendes, aber dennoch sehr starkes Beispiel für den Rahmen und den Raum, den kontextuelle Theologien in einer kontemporären Ekklesiologie finden, ist die gemeinsame Vision des Bistums Speyer, die im November 2020 nach einem partizipativen Prozess als Entwurf veröffentlicht wurde und sich aktuell (Juli 2021) in der Resonanzphase befindet:

„Wir wollen Segensort sein. Mit einem Segensort ist es wie mit einem gemeinsamen Haus: Wir gestalten ihn als offenen und gastfreundlichen Ort, an dem wir als Geschwister Freude und Hoffnung, Trauer und Angst teilen. Hier wird Gott in seiner Güte und Freundlichkeit erfahrbar. Von hier aus sendet Gott uns in die Welt“ (Bistum Speyer, 2020).

Im Entwurf der Vision finden sich in Anknüpfung an *Gaudium et spes* die Betonung der Kontextualisierung und Inkulturation, zudem die Heilsdimension für alle Menschen in Form der Segensorte und die Sendung in die Welt. So bildet der Visionsentwurf des Bistums Speyer eine sprachlich wie inhaltlich dichte Zusammenschau des ekklesiologischen Rahmens kontextueller Theologien, wie sie in kirchenamtlichen Texten zu finden ist und schlägt dabei schon einen Bogen hinein in konkrete Lebenswelten.

2.5 Kirchliche „Alltags- und Gebrauchstexte“

Neben biblischen und kirchenamtlichen Texten finden sich Spuren von kontextuellen Theologien auch in kirchlichen Gebrauchstexten, oftmals als Hoffnung und Sehnsucht nach Kontextualität in Kirche und in Form von bspw. Texten, Gebeten oder Liedern. Einige dieser Sehnsuchts- und Hoffnungstexte möchte ich an dieser Stelle exemplarisch vorstellen.

2.5.1 Die Welt ist Gottes so voll – Alfred Delp

Der Jesuitenpater Alfred Delp schreibt im November 1944, als er auf seine Hinrichtung durch die Nazis wartet:

„Das Eine ist mir so klar und spürbar wie selten: Die Welt ist Gottes so voll. Aus allen Poren der Dinge quillt er gleichsam uns entgegen, wir aber sind oft blind. Wir bleiben in den schönen und den bösen Stunden hängen und erleben sie nicht durch bis an den Brunnenpunkt, an dem sie aus Gott herausströmen. Das gilt ... für alles Schöne und auch für das Elend. In allem will Gott Begegnung feiern und fragt und will die anbetende, hingebende Antwort“ (Delp, 1984, S. 26).

Die Situation, in der sich Delp befindet, ist unvorstellbar und unvergleichbar schrecklich. Und doch drückt er in dieser Zeit der Gefangenschaft und der Erwartung seines gewaltsamen Todes in einer poetisch-hoffnungsvollen Weise aus, was als kontextuelle Mystik beschrieben werden könnte: Gott ist im globalen wie lokalen Kontext anwesend, man kann ihn mit offenen Augen entdecken, und er sucht die Begegnung mit Menschen in allen Situationen ihres Lebens.

2.5.2 Gebet von Kirche²

Vom 14.-16. Februar 2013 fand in Hannover der ökumenische Kongress Kirche² statt, der einen Startpunkt für die ökumenische Bewegung Kirche² darstellte. In der Arbeit der Bewegung durfte ich selbst auch immer wieder dem Gebet von Kirche² begegnen und es gemeinsam mit Menschen beten, die sich nach einem kontextuellen Neuaufbruch innerhalb der Kirche sehnen und bereit sind, sich für diesen Aufbruch von Gott in Dienst nehmen zu lassen:

„Hier sind wir, Gott,
als Menschen, die zu deinem Volk gehören,
zu der einen Kirche, zu der wir unterwegs sind.
Gott, teile deine Sehnsucht,
deinen Aufbruch,
deine Zukunft mit uns.
Nimm uns hinein
in deine Bewegung zu den Menschen.
Lass uns die Zukunft deiner Kirche sehen
und miteinander leben.
Amen“ (Kirche², 2013, S. 3).

Kein anderes mir bekanntes Gebet bringt den ekklesiologischen Rahmen kontextueller Theologien so gut zusammen: Der lokale Kontext ist der Bezugsrahmen für Gottes Mission. Dort sind Menschen eingeladen, an seiner Mission teilzuhaben und sich von ihm genau dorthin senden zu lassen mit dem Ziel, das Reich Gottes in ebendiesem Kontext zu verwirklichen.

2.5.3 Anknüpfungspunkte kontextueller Theologien in Liedern

In allen Zeitepochen, an verschiedenen Orten und über die Konfessionsgrenzen hinweg drückten Autor*innen und Musiker*innen ihre Überzeugungen, Sehnsüchte und Hoffnungen in Bezug auf Gott und seine Kirche in Liedern aus. Dabei zeigen sich m.E. drei Motive kontextueller Theologien, die ich mit zugehörigen Beispielen darstellen möchte.

Ein erstes Motiv kontextueller Theologien in Liedern ist die Überzeugung, dass Gott im Kontext anwesend ist und das Leben mit den Menschen teilt. So beispielsweise das Lied „Komm her, freu dich mit uns“ von Charles Heap aus dem Jahr 1971, das ursprünglich auf einem amerikanischen Gospel basiert und in dem es heißt:

„Komm her, freu dich mit uns, tritt ein;
denn der Herr will unter uns sein, er will
unter den Menschen sein. Komm her,
freu dich, der Herr will unter uns sein.
[...]
Komm her, freu dich mit uns, nimm teil,
an des Herrn Gemeinschaft nimm teil;
er will unter den Menschen sein.
Komm her, freu dich, der Herr will unter uns sein“
(Erzbischöfliches Generalvikariat Köln - Hauptabteilung Seelsorge, 1992, Nr. 156).

Ebenso im Lied „*Tenemos esperanza*“ von Federico J. Pagura und Homero R. Perero aus Argentinien und Uruguay aus dem Jahr 1979:

„In unser Leben, in unsre Geschichte
Ist er gekommen, sie mit uns zu teilen,
und hat das Schweigen, hat die Angst zerbrochen
und unsre Dunkelheit in Licht verwandelt“
(Michaeliskloster Hildesheim, 2019, Nr. 101).

Im Lied, das musikalische Elemente des Tangos enthält, klingen auch schon deutlich befreiungstheologische Akzente an, und das darin fundierte Vertrauen auf das eingreifende und verändernde Wirken Gottes.

Die Bitte um Gottes Anwesenheit und seinen Beistand im Kontext ist ein zweites Motiv, das in geistlichen Liedern immer wieder aufgegriffen wird. Exemplarisch seien zwei Lieder benannt. Der kurze Liedruf „Du sei bei uns“ von Thomas Laubach und Thomas Quast aus dem Jahr 1987, in dessen Text es heißt: „Du sei bei uns, in unserer Mitte, sei du bei uns Gott. Du sei bei uns, in unserer Mitte, höre du bei uns Gott.“ (Gotteslob, 2013, Nr. 182). Aus der ökumenischen Iona Community, die auf der gleichnamigen schottischen Insel lebt, stammt der Liedruf „Komm, Geist des Lebens,“ der 1995 von John L. Bell und Graham Maule verfasst und komponiert wurde. In ihm wird das Wirken Gottes durch seinen Geist besungen und um sein Wirken zur Verwirklichung des Reiches Gottes im Kontext erbeten. Im Lied heißt es: „Komm, Geist des Lebens, komm über uns, komm über uns und unter uns wächst Gottes Reich“ (Michaeliskloster Hildesheim, 2019, Nr. 6).

Das dritte Motiv stellt die konkrete Sehnsucht nach kontextuellen Formen von Kirche dar und kommt in unterschiedlichen Liedern zum Ausdruck. Hierzu möchte ich zwei Lieder darstellen, die in der jüngeren Vergangenheit entstanden sind. Aus dem Jahr 2011 stammt das Lied „*Que esta iglesia sea und árbol*“ vom argentinischen Autor und Musiker Pablo D. Sosa. In der englischen Übersetzung des ursprünglich spanischen Liedes sehnt er sich nach einer Kirche, die im lokalen Kontext ein Ort ist, an dem Leben & Glauben geteilt werden und die durch diese gemeinsame Fundierung transformierend wirksam wird:

„May this church be like a tree, behind your house, there in your garden, meeting place for joy and feast, and simple prayers beneath its branches. With its roots in earth so fertile, and its arms raised high to heaven, may this church bear fruits of justice, acts of loving and compassion“ (Michaeliskloster Hildesheim, 2019, Nr. 126).

Diese Verbindung von kirchlichen Kontextualisierungen an Orten des Alltags wird in den folgenden Strophen noch weiter ausgeführt.

Einen Wunschzustand von und gleichzeitig eine Sehnsucht nach Kirche in unterschiedlichen Lebenskontexten ist im Lied „Meine Kirche“ von Eugen Eckert und Bernhard Keißig aus dem Jahr 2015 erkennbar. In den drei Strophen werden aufeinander aufbauende Aspekte kontextueller Theologien angesprochen: Die Offenheit für Menschen in ihrem Kontext, die Möglichkeit zur Partizipation sowie das Einbringen eigener Charismen und die Rückbindung an Gottes Wort, das zum transformativen Handeln und zur Teilhabe an der missio Dei herausfordert – und das in Form eines Liedes:

„Meine Kirche ist ein Haus mit offenen Türen,
sie hat ein Fundament, das ewig hält und trägt.
In weiten Räumen ist ein Geist zu spüren,
der liebe wagt, von Gott geprägt.
Sie hat ein Dach, das Vielen Obdach spendet,
durch bunte Fenster strahlt Lebendigkeit,
an ihren Tischen manche Not sich wendet,
sie schenkt stets neu Geborgenheit.

Meine Kirche, jetzt und hier,
meine Kirche lebt von dir und mir.
Meine Kirche, jetzt und hier,
meine Kirche lebt von dir und mir.

Meine Kirche ist ein Ort, um zu verweilen,
sie lebt von Menschen voller Mut und Phantasie,
sie lernen in ihr Brot und Wein zu teilen,
Gemeinschaft nicht als Utopie.
In ihren Gärten dürfen Kinder spielen,
und Lieder sprudeln hell aus jedem Saal.
Geschichte spricht aus Mauern, Büchern, Dielen,
das jetzt durch Segen allemal.

Meine Kirche ist ein Geschenk, verzückt erfunden,
auf Jesu Spuren wirkt sie heilsam in der Welt.
Sie ist und bleibt an Gottes Wort gebunden,
besteht, solange es Gott gefällt.
Sie mischt sich ein, um Leben zu bewahren,
ringt mit um Frieden und Gerechtigkeit.
Sie weiß um Schuld, kann Fehler nicht ersparen
und setzt doch auf Barmherzigkeit“ (Michaeliskloster Hildesheim, 2019, Nr. 133).

Dieser Sehnsuchts- und zugleich Hoffnungstext stellt für mich den Höhepunkt und zugleich auch den Abschluss des exemplarischen Einblicks in einen ekklesiologischen Rahmen kontextueller Theologien dar, denen ich mich nun im folgenden Kapitel intensiver widmen möchte.

3. KONTEXTUELLE THEOLOGIEN

In der ekklesiologischen Rahmung zeigt sich, dass kontextuelle Theologien als Ort der theologischen Reflexion und lokale Kirchen als gelebte kontextuelle Praxis verstanden werden können. Sie stehen dadurch in reziproker Relationalität zueinander und bedingen sowie beeinflussen sich dabei gleichzeitig und wechselseitig. Lokale Kirchen als gelebte Praxis entwickeln kontextuelle Theologien, kontextuelle Theologien fordern lokale Kirchen immer wieder heraus, ihre Praxis zu reflektieren und zu verändern. Aus diesem zyklischen Prozess entstehen stets neue Anfragen an kontextuelle Theologien und die gelebte Praxis lokaler Kirchen.

Die Erkenntnis dieser reziproken Relationalität veranlasste mich dazu, zwei Theorien kontextueller Theologien näher zu betrachten und in Bezug zueinander zu setzen. Robert Schreiters Ansatz regionaler Theologien und das Modell der lokalen Kirchenentwicklung nach Christian Hennecke und anderen Akteur*innen der Kirchenentwicklung beschäftigen sich mit den Fragen nach kontextuellen Theologien und lokalen Kirchen. Sie tun dies mit unterschiedlichen Herangehensweisen: Schreiter betrachtet stärker die theologische Dimension, Hennecke u.a. nehmen eher lokale Formen von Kirche und deren Entwicklung in den Blick. Beide können m.E. einen wertvollen Beitrag zu kontemporären kontextuellen Theologien der katholischen Kirche in Deutschland liefern. Daher werde ich beide Theorien zuerst nacheinander näher betrachten und beschreiben möchte, um darauffolgend gemeinsame Grundzüge beider Theorien darzustellen.

3.1 Regionale Theologien/lokaltheologischer Ansatz nach Robert J. Schreiter

Prof. Dr. Robert J. Schreiter (1974-2021) ist katholischer Ordenspriester der Missionare vom Kostbaren Blut (CPPS) und war seit 1974 Professor für systematische Theologie und das II.Vatikanische Konzil an der Catholic Theological Union, Chicago. Im Jahr 1985 veröffentlichte er sein Buch „*Constructing local theologies*“ (Schreiter, 1985), in dem er die Grundlagen seines Modells regionaler Theologien, auch bekannt als lokaltheologischer Ansatz, darstellt. 1992 erschien die deutsche Übersetzung dieses Grundlagenwerks unter dem Titel „Abschied vom Gott der Europäer“ (Schreiter, 1992).

Im Englischen nutzt Schreiter den Terminus *local theologies*, der dann mit „regionale Theologien“ übersetzt wurde und in der deutschen Übersetzung des Buches so verwendet wird. Im Englischen weckt der Begriff *local theologies* Assoziationen zur *local church*, deutsch einer lokalen Kirche (Schreiter, 1992, S. 22). Die Übersetzung von *local* mit regional ist

bedauerlich, denn im kontemporären Kontext der katholischen Kirche in Deutschland wird bewusst zwischen regional und lokal unterschieden. Während mit lokaler Kirche eine Raumeinheit der Orts-, Personal- oder auch einer Kategorialgemeinde, möglicherweise auch im größeren Verbundkontext einer Pfarrei bzw. eines Pfarrverbandes gemeint ist, wird mit dem Begriff einer regionalen Kirche eine darüber hinausgehende Einheit beschrieben, z.B. eines Dekanates, einer Region, eines Teils oder einer ganzen Diözese. Bewusst wird hier nicht der Begriff der Ortskirche genutzt, die im II. Vatikanischen Konzil als *ecclesia particularis* bezeichnet wird und auf den rechtlichen Terminus einer Partikular- oder Teilkirche verweist.

M.E. können sich die von Robert Schreiter beschriebenen *local theologies* sowohl im lokalen wie auch im regionalen Kontext entwickeln und sich auf beide Kontexte beziehen, dies lässt sich jedoch nicht Verallgemeinern und ist abhängig von der jeweiligen Situation. Um dieser Tatsache Rechnung zu tragen und die von mir vermutete Möglichkeit der kontextuellen Flexibilität regionaler Theologien offenzuhalten, werde ich in der Beschreibung sowohl von Schreiters Modell regionalen Theologien als auch vom lokaltheologischen Ansatz sprechen und an den entsprechenden Stellen differenzieren.

Die Ausgangsfrage für regionale Theologien ist nach Schreiter die Frage nach der Kontextualität des Evangeliums: Wie kann das Evangelium die Sprache einer spezifischen Kultur sprechen und eine Theologie entwickeln, die für Menschen in ihrer Lebenswelt fruchtbar werden kann? Ganz im Spannungsfeld zwischen kirchlicher Tradition und lebensweltlicher Gegenwart (Schreiter, 1992, S. 10-12). Aus dieser Fragestellung wird die theologische Richtung deutlich, aus der Robert Schreiter kommt und für die er eintritt: Geprägt und begeistert vom II. Vatikanischen Konzil stellte er in seinem Leben, Lehren und Wirken immer wieder die zentralen Grundmotive der Volk-Gottes- und *Communio*-Theologie in den Mittelpunkt.

Lokalisierung, Kontextualisierung und Inkulturation sind für Robert Schreiter Kernelemente regionaler Theologien. sie beschreiben die detaillierte Betrachtung und Auslegung des Evangeliums mit dem Ziel, den Umgang mit dem Evangelium im konkreten lebensweltlichen Kontext zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort zu ermöglichen (Schreiter, 1992, S. 15). Diese Bewegung vom Evangelium her dialogisch, relational und sensibel in einen bestimmten Kontext hinein, ist bspw. im Hinblick auf das Verständnis von Mission und Glaubensweitergabe in nicht---christliche Kulturen grundlegend anders.

Den lokaltheologischen Ansatz entwickelte Schreiter vor allem mit Blick auf die Ausbreitung des Christentums in den Ländern des globalen Südens, bei dem ihm drei Aspekte häufiger

auffielen: Im Aufeinandertreffen des Christentums mit einem neuen kulturellen Kontext taten sich neue Fragen auf, die aus der lokalen Kultur herrührten, und für die es in der bisherigen kirchlichen Tradition keine Antworten gab. Als Reaktion darauf wurden alte, traditionelle Antworten gegeben, die für die einheimische Kultur aus einem fremden Kontext kamen. Im Stil der Kolonialisierung wurden sie aufgedrängt und als einzig zulässige Antwort dargestellt. Die daraus entstehenden Spannungen zwischen neuen Fragen und den (in anderen Kontexten bewährten) Antworten erwies sich dabei häufig als Nährboden für neue Formen lokaler und kontextueller christlicher Identität. Dies ließ regionale Theologien wachsen, die in dreifacher Weise sensibel sind: Gegenüber dem Kontext, indem sie mit der Betrachtung und Analyse des Kontextes und der jeweiligen Kultur beginnen. Gegenüber der Vorgehensweise, indem sie sich bewusst sind, dass Theologie immer aus einer bestimmten Tradition herkommt und von dieser geprägt ist. Deshalb achten regionale Theologien, dass der Kontext selbst über die Art und Weise der Betrachtung und Dringlichkeit der je eigenen Fragen und möglichen Antworten bestimmen sollte – auch in der Frage nach der Auseinandersetzung mit Glaubensstraditionen aus anderen Kontexten. Und letztlich sind regionale Theologien sensibel gegenüber der Geschichte des lokalen Kontextes, insbesondere hinsichtlich des Geschichtsverständnisses und etwaiger geschichtlicher Mehrdeutigkeiten (Schreiter, 1992, S. 17-22).

Regionale Theologien sind auf einer dialektischen und beziehungsorientierten Grundstruktur aufgebaut und basieren dabei nach Schreiter auf drei Wurzeln: erstens dem Evangelium, der Heilsbotschaft der Erlösung durch Jesus Christus. Sie wurde nicht erst von außen in eine regionale Kultur hineingetragen, sondern war & ist schon immer in der Kultur präsent und wirksam. Zweitens der Kirche, die über unterschiedliche Kontexte und Kulturen hinweg gemeinschaftsstiftende Ebene. Sie stellt über Raum und Zeit hinweg das präsentisch-eschatologische Reich Gottes dar. Und drittens die regionale und lokale Kultur als räumlicher und zeitlicher Kontext für regionale Theologien. Diese drei Wurzeln stehen in einer dynamischen Beziehung miteinander und zueinander. Sie werfen immer wieder die Frage nach Identität und Veränderung auf, was unter Berücksichtigung des lebendig in einer Gemeinde wirkenden Geistes und der lebendigen Traditionen der jeweiligen Gemeinde zur Entwicklung regionaler Theologien notwendig ist (Schreiter, 1992, S. 42-43).

3.1.1 Modelle regionaler Theologien

Bevor Robert Schreiter sein eigenes Modell regionaler Theologien darstellt, klassifiziert er drei unterschiedliche Modelle bereits existenter Formen regionaler Theologien. Sie alle erkennen in ihrem grundlegenden Ansatz die Beziehung zwischen der eintretenden Theologie in eine

andere Kultur, dem kulturellen Kontext und der konkreten Gemeinschaft, die eine regionale Theologie formuliert, an. Sie gehen aber unterschiedliche Schritte zur Entwicklung einer regionalen Theologie.

Am häufigsten werden die sog. **Übertragungsmodelle** angewendet. Übertragungsmodelle beginnen mit der bereits bestehenden kirchlichen Tradition, die in eine regionale Kultur übertragen werden soll. In einem zweischrittigen Vorgehen soll die christliche Botschaft von vorhandenen kulturellen Färbungen und Prägungen getrennt werden, um die Offenbarungsdimension als den Kern hervorzustellen, der von einer Schale befreit wurde. Diese Offenbarungserkenntnis wird dann in die neue Situation übertragen. Oftmals werden Übertragungsmodelle im pastoralen oder katechetischen Bereich angewendet, indem bspw. liturgische Riten oder katechetische Prozesse übersetzt und an die kulturellen Gegebenheiten der jeweiligen Region angepasst werden. Übertragungsmodelle benötigen für die Umsetzung keine intensive Auseinandersetzung mit der regionalen Kultur, sondern können auch von Menschen außerhalb der regionalen Situation angewendet werden, die gut mit der kirchlichen Tradition vertraut sind. Die wesentlichen Schwächen dieser Modelle sind eine möglicherweise zu positivistische Sicht der Kultur und die Annahme, dass sich Information in einem kulturellen Vakuum ereignen kann: Die christliche Botschaft lässt sich nicht von allen kulturellen Einflüssen befreien, da sie die Erstoffenbarung selbst in einem konkreten kulturellen Kontext ereignet hat, dieser mit-traditiert wurde und für das Verständnis der Offenbarung notwendig ist (Schreiter, 1992, S. 23-26).

Eine zweite Gruppe sind die **Anpassungsmodelle**: Sie reagieren auf die Schwierigkeiten der Übertragungsmodelle durch eine vertiefte Auseinandersetzung zwischen der jeweiligen regionalen Kultur und dem, in diese Kultur eintretenden, Christentum. Schreiter benennt drei mögliche Formen von Anpassungsmodellen, die sich mit der Zeit weiterentwickelt haben: In der frühesten Form fixieren ausländische und ortsansässige Theolog*innen gemeinsam eine „Philosophie der Weltanschauung der entsprechenden Kultur“ (Schreiter, 1992, S. 27). Diese Formulierung bietet die Möglichkeit zur synoptischen Betrachtung der philosophischen und kulturanthropologischen Basis westlicher Theologien und kann zur Grundlage der Entwicklung regionaler Theologien werden. Als eine Verfeinerung des ersten Anpassungsmodells wurden in einer weiteren Form ortsansässige Theolog*innen in der Analyse und Anpassung westlicher Kategorien unterwiesen, um auf Basis ebendieser an regionalen Theologien arbeiten zu können. Die Schwäche dieses Modells bestand vor allem darin, dass auch in diesem Modell von außerhalb eintretendes Wissen als Grundlage oder sogar als Maßstab für regionale Theologien genutzt werden soll.

Aus den beiden ersten Formen von Anpassungsmodellen entstand dann eine dritte Form, die besonderen Wert auf Pluralismus legte. Der Grundsatz dieser dritten Form besteht darin, dass lokale Gegebenheiten und ursprüngliche Eigenarten beibehalten werden sollen. Sie können dem Zeugnis und Bekenntnis zu Christus in vielfältigen und unterschiedlichen Kulturen entsprechen. Die Anpassung der christlichen Tradition an das jeweilige pastorale Handeln in Liturgie, Verkündigung und tätiger Nächstenliebe in einem konkreten Kontext steht dabei im Mittelpunkt. Dieser Prozess trägt zur Förderung eines eigenständigen und selbstbewussten geistlichen Lebens bei und stärkt die christliche Gemeinschaft vor Ort. Diesem Prozess der Interaktion und Integration von apostolischer und regional-kultureller Tradition wird in der dritten Form die nötige Zeit eingeräumt. Dadurch entwickelt sich eine regionale Theologie mit intensiver Kontextualität (Schreiter, 1992, S. 26-31).

In enger Verbindung zu den Anpassungsmodellen stehen auch die **kontextuellen Modelle**, die Schreiter als dritte Gruppe regionaler Theologien beschreibt. Diese setzen beim vorgefundenen kulturellen Kontext an und fragen nach den Bedürfnissen der Menschen in ihrem jeweiligen konkreten Kontext. Daraus werden regionale Theologien erarbeitet. Die Ergebnisse dieser Idealform in der Entwicklung regionaler Theologien sind schwer festzuhalten, da es sich um dynamische Prozesse in komplexen Situationen handelt. Sie sind dadurch ständiger Veränderung unterworfen. Während Anpassungsmodelle eher die überlieferte Tradition und die damit überlieferte Glaubenspraxis betonen, gehen kontextuelle Modelle stärker auf soziale Aspekte ein. Ethnografische Modelle stellen die Frage nach kultureller Identität in den Mittelpunkt, Befreiungsmodelle die Situation von Unterdrückung, Mangel und die damit verbundene Sehnsucht und Notwendigkeit von Veränderung und Erlösung. In den Befreiungsmodellen wird die konkrete Lebenssituation eines Volkes mit dem rettenden Heilshandeln Gottes in überlieferten Worten und Taten in starke und kraftvolle Verbindung miteinander gebracht. Die daraus entstehenden regionalen Theologien verdichten die Bedürfnisse von Menschen in ihrem konkreten Kontext und verbinden sie mit der Glaubenstradition. Daraus erwächst eine echte und starke Lebensrelevanz des Glaubens (Schreiter, 1992, S. 31-36).

Bevor Schreiter sein eigenes Modell regionaler Theologien darstellt, beleuchtet er noch die regionalen Theolog*innen, als wichtige Akteur*innen in seinem lokaltheologischen Ansatz.

3.1.2 Regionale Theolog*innen

Im Prozess der Entwicklung und Verstetigung regionaler Theologien gibt es zumeist professionelle Theolog*innen, die aus einem anderen kulturellen Kontext stammen. Für

Robert Schreiter geht der theologische Prozess aber immer von einer Gemeinschaft vor Ort aus, in der es regionale Theolog*innen braucht. Die christliche Gemeinde in ihrer Gesamtheit und mit ihren Charismen ist nicht nur Ausgangspunkt, sondern für Schreiter auch Quelle der Theologie. Die Aufgabe dieser Gemeinschaft ist für ihn die Formulierung von spezifisch-kontextuellen Fragen und die Auseinandersetzung mit ebendiesen. Die daraus resultierenden Erfahrungen haben eine besondere Authentizität im jeweiligen Kontext und werden dann von Einzelpersonen – ganz im Sinne einer Charismenorientierung – schriftlich festgehalten und ausformuliert. Dann werden sie in und mit der Gemeinschaft diskutiert und ggf. verändert. Diese Einzelpersonen können nach Schreiter auch die prophetische und dichterische Perspektive einbringen, um den Erfahrungen eine angemessene Form zu verleihen. Professionelle, von außerhalb kommende Theolog*innen haben dabei nur eine begrenzte Rolle, die bspw. in der Klärung des Umgangs mit den Erfahrungen der Gemeinde oder der Frage nach dem Verhältnis eigener Erfahrungen zu den Erfahrungen anderer Zeiten oder anderer örtlicher Gemeinschaften besteht. Sie tragen so zum Verständnis des reziproken Verwobenseins von Ortsgemeinde und Weltkirche bei.

Schreiters lokaltheologischer Ansatz macht deutlich, dass es sowohl die Innen- wie auch die Außenperspektive bei der Entwicklung regionaler Theologien braucht und diese in einem kontinuierlichen Dialog miteinander und übereinander stehen müssen (Schreiter, 1992, S. 36-41).

3.1.3 Entwicklung regionaler Theologien

Der lokaltheologische Ansatz Robert Schreiters stellt regionale Theologien als ein dynamisches Wechselgeschehen zwischen Kultur, Evangelium und Kirche dar: Das Evangelium zeigt dabei Fragen des gemeinschaftlichen und kulturellen Kontextes auf: Die lokale Kirche steht in Klärung ihrer Relationalität zu anderen Kirchen und zur Weltkirche. Die Kirche (auf der lokalen wie auch auf der größeren Ebene) und das Evangelium wirken gemeinsam auf die Kultur ein und stellen die Frage nach Identität und sozialer Veränderung immer wieder neu.

Entscheidend ist für Schreiter dabei auch das Wirken des Heiligen Geistes in der Gemeinde. Das Wirken des Heiligen Geistes und die Motivation zum Handeln aus dem Evangelium heraus machen eine Gemeinde zur christlichen Gemeinde. Sie bewirken eine spirituelle Wegweise in der Bewegung der Gemeinde hin zu Gott und seinem Wirken im konkreten Kontext. In dieser spirituellen Grundhaltung kann sich wiederum eine regionale Theologie entwickeln, die ganz im Dienst der Gemeinschaft und des jeweiligen Kontextes steht und die den

Weisheitstheologien der Patristik in Teilen ähnelt. Generell sind regionale Theologien stilistisch näher an der Form von Weisheitstheologien als an der akademisch-wissenschaftlichen Theologie (Schreiter, 1992, S. 46-47).

Bei der Entwicklung regionaler Theologien gibt es drei mögliche Einstiegspunkte: vorgefundenen Theologien, die vor Ort präsenste Kultur und die kirchliche Tradition. Von diesen Einstiegspunkten ausgehend, beginnt dann ein zirkulärer Entwicklungsprozess, den Robert Schreiter in folgender Grafik darstellt:

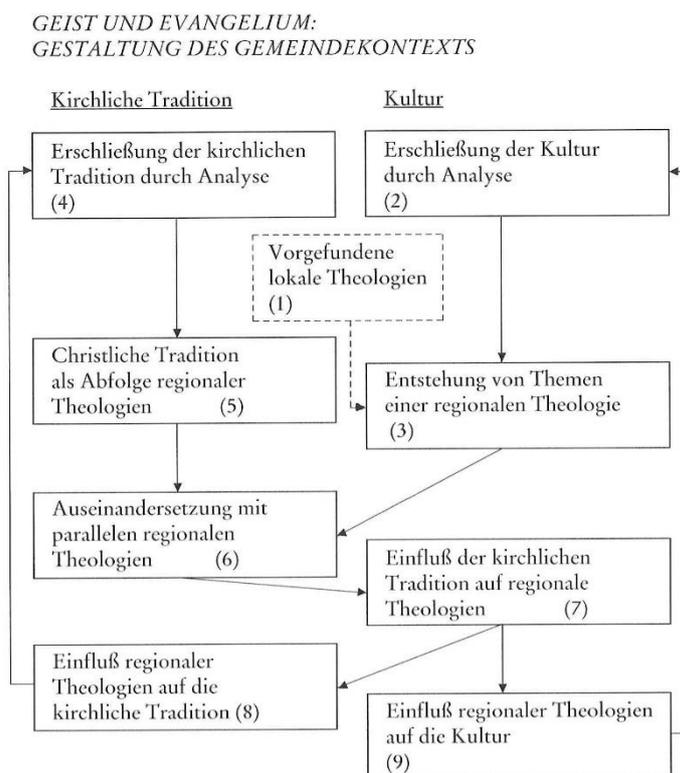


Abbildung 1: Entwicklung regionaler Theologien (Schreiter, 1992, S. 49).

Der zirkuläre Prozess kann mit den **vorgefundenen lokalen Theologien** beginnen (Feld 1), denn Gemeinden nehmen in ihren Werdungs- und Wachstumsprozessen auch von außen stammende Prägungen und Verständnisformen auf. Darunter auch von Gott und seinem Heilshandeln in der Geschichte. Der Grad der Aufnahme und Adaption endet dort, wo diese vorgefundenen Theologien der lokalen Situation nicht mehr gerecht werden oder im Extremfall sogar konträr zur Weiterentwicklung der Gemeinde stehen. Auch die vorgefundenen Theologien können schon durch den lokalen Kontext geprägt sein und so als Erinnerung an geschichtlich gewachsenen und ggf. überwältigte Probleme dienen. Schreiter beschreibt vorgefundene lokale Theologien deshalb zugleich als Hindernis, Erinnerung und Enthüllung (Schreiter, 1992, S. 49-52).

Für Schreiter beginnen genuin kontextuelle Theologien eher mit der **Erschließung der Kultur durch Analyse** (Feld 2) und der Frage nach den Werten, Bedürfnissen, Regeln, Symbole und Interessen. Sie lassen das strukturelle Geflecht einer Kultur erkennbar werden. Vor allem eine ganzheitliche Sichtweise, die der Komplexität einer Kultur angemessen ist, ermöglichen regionalen Theologien authentisch auf die Fragen der Kultur zu antworten. Dabei geht es dem lokaltheologischen Ansatz in diesem Schritt nicht um ein verklärt-romantisches Bild der Kultur, sondern um ein ganzheitliches Hören und ein dichtes Beschreiben in einer Ausgewogenheit zwischen respektvollem Umgang mit der Kultur und der Wahrnehmung des notwendigen Wandels in ebendieser. Aus christologischer Sicht nehmen regionale Theologien bei der Erschließung der Kultur wahr, wie Christus bereits in der Kultur wirkt und bewirken zugleich weitergehende Transformation durch das weitere Einbringen der christlichen Botschaft, die durch ihre grundsätzliche Perspektive auf eine Veränderung zur Hoffnung hin geprägt ist (Schreiter, 1992, S. 52-54).

Durch diese Erschließung der Kultur und unter dem Einfluss vorgefundener Theologien **entstehen Themen regionaler Theologien** (Feld 3), die Robert Schreiter auch **Kulturtexte** nennt. Er benennt dabei zwei Hauptfaktoren für die Entstehung und Entwicklung der Themen: präsente und dringende kulturelle Bedürfnisse sowie übergeordnete, kultur- und handlungsprägende Muster (Schreiter, 1992, S. 54-57).

Parallel zur Erschließung der Kultur verläuft **die Erschließung der kirchlichen Traditionen** (Feld 4). Sie bildet bei regionalen Theologien nicht den alleinigen und ausschließlichen Ausgangspunkt. Sonst würden sie lediglich Übertragungsmodelle generieren. Gerade bei der Erschließung der Tradition und der Verbindung, die zur lokalen Kultur hergestellt werden soll, ist die Frage nach der Haltung sowie der Art und Weise bedeutsam: Es darf weder zur Überhöhung der Tradition noch zum Rückfall in kolonialistische Haltungen der Überlegenheit kommen. Nur so kann ein ernsthaftes Interesse an der daraus resultierenden Frage nach der Rolle von Tradition in der lokalen Gemeinde aufkommen (Schreiter, 1992, S. 57-58).

Tradition wird von kontextuellen Theologien als die **Aufeinanderfolge regionaler Theologien** (Feld 5) definiert, die in bestimmten Situationen eines konkreten Kontextes auf notwendige Bedürfnisse reagieren. Diese Tradition gilt es dann in einen weiteren zirkulären Prozess einzubinden und neu zu kontextualisieren (Schreiter, 1992, S. 58-59).

Die eigentliche Entwicklung regionaler Theologien geschieht jedoch, wenn die kirchliche Tradition in Kontakt zu regionalen und lokalen Themen kommt und sich beide miteinander auseinandersetzen. Zuvor braucht es jedoch eine Auswahl von theologischen Themen und

Inhalten kirchlicher Tradition, die eine gewisse inhaltliche, formelle und kontextuelle Nähe zu den regionalen bzw. lokalen Themen und Bedürfnissen haben. Diese **Auseinandersetzung der kirchlichen Tradition mit regionalen Themenfeldern** (Feld 6), anhand gemeinsamer Berührungspunkte von Tradition und regionaler sowie lokaler Kultur, ermöglicht eine offenere und authentischere Auseinandersetzung zwischen der regionalen Kirche und der kirchlichen Tradition. Sie stellt deutlich dar und hält wach, dass Christus gegenwärtig ist und die lokale Kirche zu seiner Nachfolge herausgefordert ist. Durch die Auseinandersetzung erhalten lokale Kirchen die Gelegenheit, an der theologischen Reflexion Anteil zu nehmen und an der Fortschreibung christlicher Tradition teilzuhaben (Schreiter, 1992, S. 59-60).

Den **Einfluss der Tradition auf regionale Theologien** (Feld 7) beschreibt Robert Schreiter, aus der Perspektive der Tradition, umfassender als nur eine rein korrigierende Funktion für regionale Theologien. Vielmehr weitet die Tradition den lokalen Blick auf bisher noch unbedachte Zusammenhänge und Problembereiche und versucht einen konstruktiven Entwicklungsbeitrag zu leisten (Schreiter, 1992, S. 60-61).

Im Umkehrschluss gibt es aber auch den **Einfluss regionaler Theologien auf die Tradition** (Feld 8): Während die Tradition in der Entwicklung regionaler Theologien notwendig ist, werfen regionale Theologien Fragen auf, die für eine Tradition von Bedeutung waren, im Laufe der Zeit aber vergessen oder ignoriert wurden. So tragen lokale Kirchen mit ihren regionalen Theologien dazu bei, dass Traditionen weiterentwickelt und weiterüberliefert werden (Schreiter, 1992, S. 62).

Regionale Theologien haben **Einfluss auf die kulturelle Situation** (Feld 9), da sie hauptsächlich für diese Situation in einer lokalen Gemeinde bestimmt sind. Dies stellt jedoch keinen Endpunkt in der Entwicklung regionaler Theologien dar, sondern den Ausgangspunkt eines neuen dialektischen, zirkulären Prozesses. Das Grundkonstitutiv regionaler Theologien wird dadurch untermauert: Gott, seine frohe Botschaft und sein Heiliger Geist sind in der jeweiligen Kultur bereits wirksam und fordern die lokale Kirche zu einer Antwort darauf heraus (Schreiter, 1992, S. 62-63).

Robert Schreiter stellt im Rahmen dieses Entwicklungsmodells die Frage nach den **Adressat*innen regionaler Theologien** und stellt fest, dass sich regionale Theologien meist sowohl an die lokale wie auch an die größere Kirche richten. Dabei stoßen regionale Theologien vor allem dann auf Akzeptanz, wenn sie in Lehre und dahinterstehender Erfahrung übereinstimmen. Sie sind aber auch für die Gesellschaft vor Ort bestimmt, vor allem dann, wenn sie soziale Probleme ansprechen und zur Veränderung rufen. Gerade diese

gesellschaftliche Ebene und die Öffnung über die lokale Gemeinde hinaus auf die größere Kirche hin stellen sicher, dass sich eine größere Zahl von Christ*innen am lokaltheologischen Entwicklungs- und Reflexionsprozess beteiligen und sich regionale Theologien nicht nur auf kleinste geografische Räume beziehen oder die Dimension der Universalkirche aus dem Blick verlieren (Schreiter, 1992, S. 63-67).

Das von Schreiter vorgestellte und beschriebene Entwicklungsmodell regionaler Theologien nimmt intensiv sowohl den lokalen kulturellen Kontext als auch die von außen kommende kirchliche Tradition in den Blick. Die intensive Einbeziehung des lokalen Kontextes und der dort lebenden und glaubenden Menschen ist ein Aspekt, den Schreiter ganz in der Tradition der *Communio*- und Volk-Gottes-Theologie, wie sie das II. Vatikanische Konzil als eine neue Akzentsetzung in die missionswissenschaftliche Debatte einbringt. Darüber hinaus fördert der Prozesscharakter eine dialogische Synodalität in der Entwicklung regionaler Theologien.

Mit Blick auf die Bedeutung kontextueller Theologien in der Kirchenentwicklung in Deutschland sind diese stark verdichteten Aspekte ebenfalls von Bedeutung: Es braucht die Auseinandersetzung zwischen lokalem Kontext und kirchlicher Tradition, damit sich regionale Theologien und lebendige sowie relevante Formen von Kirche (weiter-) entwickeln können.

Nach der Darstellung des iterativen Gesamtzyklus stellt Schreiter die einzelnen Aspekte des Entwicklungsprozesses ausführlicher dar und beginnt dabei mit der Kulturanalyse.

3.1.4 Kulturanalyse

Idealerweise ist der Ausgangspunkt regionaler Theologien die Kulturanalyse. Aus theologischer Perspektive ist dies der Versuch, Christus und sein Wirken in der lokalen Kultur zu entdecken und nicht in paternalistischer oder kolonialistischer Weise dort einzupflanzen. Darum braucht es für die Kulturanalysen regionaler Theologien nach Schreiter ein kontinuierliches, aufmerksames und andauerndes Hören in den kulturellen Kontext hinein (Schreiter, 1992, S. 68-69).

Dabei treten jedoch Fragen und Probleme auf, die Robert Schreiter benennt und für die er mögliche Lösungsansätze formuliert:

„Wie gelingt das Hören auf den gegenwärtigen Christus?“ (Schreiter, 1992, S. 69). Für Schreiter hat dabei die Perspektive eine wichtige Bedeutung: Gemeint ist ein ernsthaftes, wertschätzendes und interessiertes Hören in und auf eine Kultur. Die in ihr vorfindbaren

regionalen Theologien kristallisieren sich meist in den Aspekten von Schöpfung, Erlösung und Gemeinschaft und werden in ihnen besonders deutlich erkennbar (Schreiter, 1992, S. 70-71).

„Wie lernt man als Fremde*r eine andere Kultur mit ihren eigenen Augen zu sehen, statt sie in fremde Kategorien zu zwängen?“ (Schreiter, 1992, S. 69). Dies ist die zentrale Schlüsselfrage, um wirklich regionale Theologien und lokale Formen von Kirche zur Entwicklung zu verhelfen. Hier spielt vor allem das eigene Rollenverständnis der fremden Person, das Ablegen der eigenen Ethnozentrierung und das wachsende Verständnis gegenüber der lokalen Kultur eine zentrale Rolle. Kriterien für eine authentische Kulturanalyse sind die Beteiligung von Angehörigen einer Kultur an der Beschreibung ihrer Kultur. Die Bestätigung durch eine bestimmte Anzahl von Personen aus der lokalen Kultur, sowie die Überprüfung durch Angehörige anderer Kulturen, ob die Beschreibung verständlich ist (Schreiter, 1992, S. 71-72). Diese Verständnis- und Haltungsänderung geht einher mit einem veränderten Verständnis von Mission, wie es bspw. Theo Sundermeier proklamiert, wenn er von Mission als einem Geschenk der Freiheit, Hoffnung und der geschenkten Zukunft spricht. Diese Freiheit der Kinder Gottes (vgl. Gal 5,13) lässt Menschen in ihren konkreten Kontexten eine Kraft entdecken, die verändernd und transformierend wirksam werden kann (Sundermeier, 2005, S. 13-57).

„Wie kommt ein Einheimischer zu einer geeigneten Form des Nachdenkens über seine Kultur?“ (Schreiter, 1992, S. 69). Schreiter formuliert hier die Frage nach gelingender und fruchtbarer Beschäftigung mit der eigenen Kultur und beantwortet sie mit der Idee einer „*native exegesis*“ (Schreiter, 1992, S. 7). Sie kann an erster Stelle der Kulturanalyse stehen, benötigt aber eine Wechselbeziehung zur formalen Analyse innerhalb und außerhalb der eigenen Kultur. Gerade aus dieser dialektischen Beziehung können fruchtbare Formen der Analyse und Reflexion der eigenen Kultur erwachsen (Schreiter, 1992, S. 71-72).

„Wie drückt eine Gemeinschaft ihre Erfahrungen so aus, dass sie zu fruchtbarem Boden für regionale Theologien werden?“ (Schreiter, 1992, S. 69). Der Schritt von der Analyse zur Kommunikation steht hier im Fokus: Es ist notwendig die Ergebnisse der Analyse für eine lokale Gemeinschaft zugänglich zu machen, sodass sie in die Entwicklung regionaler Theologien einfließen können. Für Schreiter stellt dieser Schritt den Übergang von der Semantik zur Pragmatik in der Kultur dar, also den Übergang von der Analyse der Bedeutung zur Analyse der Kommunikationsprozesse (Schreiter, 1992, S. 62).

Für die theologische Kulturanalyse konstatiert Robert Schreiter **drei grundlegende Charakteristika**, damit die Analyse für die Entwicklung regionaler Theologien fruchtbar

werden kann: Der Zugang zur Kultur muss ganzheitlich sein, dabei kann sich eine Differenzierung zwischen Hoch- und Volkskultur zwar in manchen Fällen hilfreich erweisen, aber im Sinne einer frühzeitigen Reduktion die Analyseerkenntnisse verfälschen (Schreiter, 1992, S. 73-74). Weiterhin muss die Zugangsweise ermöglichen, identitätsstiftende und -prägende Kräfte zu benennen, die in der jeweiligen Kultur wirken. Gerade da die Darstellung der Identität einer Glaubensgemeinschaft, ihre Stärkung und die Unterstützung bei notwendigen Veränderungen von sozialen Bedingungen des Kontextes einer der Kernaspekte regionaler Theologien ist (Schreiter, 1992, S. 75). Das dritte Grundcharakteristikum besagt, dass es durch die Zugangsweise möglich sein muss, die speziellen lokalen und kontextuellen Facetten und Probleme des gesellschaftlichen Wandels zu erkennen und sich mit diesen auseinanderzusetzen. Denn für Schreiter ist gerade der gesellschaftliche Wandel einer der Hauptgründe, warum regionale Theologien entwickelt werden müssen, um auf das dynamische Veränderungsgeschehen im globalen und lokalen gesellschaftlichen Kontext einzugehen und es zu aktiv zu gestalten (Schreiter, 1992, S. 76-77). Jede Zugangsweise zu einer Kulturanalyse mit ihrer einhergehenden Kulturtheorie muss diese drei Faktoren der Ganzheitlichkeit, der Identität und des gesellschaftlichen Wandels beachten, um für regionale Theologien mit ihren Hauptaufgaben der Integration, der Stabilität und der Veränderung fruchtbar werden zu können (Schreiter, 1992, S. 77).

Schreiter beschreibt unterschiedliche **Zugänge zur Kultur**, mit denen sich Theolog*innen vor Beginn einer Analyse auseinandersetzen sollten. Zuerst benennt er **funktionalistische Zugänge**, die sich vor allem mit den formgebenden Aspekten einer Kultur und den daraus erwachsenden Beziehungsdynamiken auf die Kultur insgesamt beschäftigen. Besonderes Augenmerk legen funktionalistische Zugänge auf die Art und Weise, also die Mechanismen, wie der Zugang neuer Informationen in Kultur und Gesellschaft funktioniert und wie mit den dadurch möglicherweise entstehenden Spannungen umgegangen wird, um am Ende wieder in Balance zu geraten. Generell sind funktionalistische Zugänge von einer Pragmatik geprägt und bestrebt, mit dem Verstand durchdringbare Muster zu erkennen und diese dann zu erklären. Das kulturelle Ganze hat dabei vor allem die Aufgabe, bei Problemen vermittelnd zu wirken und mögliche Handlungs- bzw. Bewältigungsstrategien bereitzustellen. Oftmals finden sich funktionalistische Zugänge zur Kultur bei Übertragungsmodellen kontextueller Theologien. Rituale, Mythen oder auch traditionelle Handlungen werden in der lokalen Kultur durch andere Handlungen aus der christlichen Kultur substituiert. Das führt zu einer Methodologie, die zwar schnelles Handeln ermöglicht, durch die fehlende Kontextualität auf Dauer aber wenig inhaltliche Tiefe mit sich bringt (Schreiter, 1992, S. 78-80). **Ökologische und**

materialistische Zugänge zur Kultur benennt Schreiter als zweiten Ansatz. Diese Zugangsformen konzentrieren sich stark auf das Verhältnis von Gesellschaft und physischer Lebenswelt und erweisen eine hohe kontextuelle Relevanz, wenn eine lokale Kultur durch plötzliche und größere Veränderungen herausgefordert wird, die durch das physische Umfeld angestoßen sind. Diese Zugänge nehmen verstärkt in den Blick, dass Identität, soziale Beziehungen und Weltanschauung einer lokalen Kultur auch durch die materiellen & ökologischen Gegebenheiten des konkreten Kontextes geprägt sein können. Die Zugangsweisen eignen sich besonders für die Bearbeitung des, den Kontext herausfordernden, sozialen Wandels und die Begründung für notwendige Veränderungsprozesse. Dabei darf Kultur aber keineswegs zu einer reinen Reaktion auf die physische Umfeldstruktur reduziert werden. Daher ist es nach Robert Schreiter ratsam, diesen Ansatz durch andere zu ergänzen (Schreiter, 1992, S. 80-82). Eine dritte Form sind **strukturalistische Zugänge zur Kultur**. Sie setzen bei unbewussten Strukturen an und versuchen aufzudecken, welche Muster durch sie in der jeweiligen Kultur hervorgebracht werden. Dabei arbeiten diese Zugänge vor allem mit linguistischen Konzepten und sehen Strukturen als Aneinanderreihung von binären Oppositionen, die dann netzwerkartige Systeme bilden. Diese Systeme klassifizieren aus der Gesellschaft gewonnenes Datenmaterial und die daraus hervorgegangenen Regeln für Veränderungsprozesse. Stärken der strukturalistischen Zugänge sind das Aufdecken der wirksamen binären Oppositionen und das Verhältnis der Oppositionen aus verschiedenen Bereichen untereinander. Besonders im Bereich vorhandener Mythen und Rituale werden dadurch kulturelle Metaphern und Klassifikationssysteme gut zugänglich gemacht. Ebenso ermöglichen sie einen Einblick in identitäts- und gemeinschaftsbildende Elemente und Strukturen einer Kultur sowie die möglichen Ansatzpunkte für Veränderung. Gerade die Methoden, die strukturalistischen Zugang zu Kulturen ermöglichen, stellen eine immer wieder neu auszuhandelnde Mischung aus subjektiver Wahrnehmung der forschenden Person und interpersonell verständlichen und nachzuvollziehenden Vorgehensweisen dar. Dadurch sind die Methoden jedoch kompliziert und nicht immer von außen strukturiert erkennbar. (Schreiter, 1992, S. 82-84).

Als eine für ihn besonders geeignete Form stellt Robert Schreiter die **semiotische Kulturanalyse** dar, um zur Entwicklung regionaler Theologien beizutragen. Die Semiotik ist die Lehre von den Zeichen. Die Kultur ist aus Perspektive der Semiotik ein Kommunikationsnetzwerk von verbalen und nonverbalen Informationen und Botschaften, die sich auf detailliert definierten und vernetzten Wegen bewegen. Symbole, Zeichen und Signifikanten sind dabei Träger der Botschaft wodurch ihnen eine besondere Bedeutung

zukommt. Häufig entspricht der Träger der Botschaft zugleich auch der Botschaft selbst, weshalb die Semiotik den Träger zugleich als Zeichen benennt. Die Bewegung der Informationen und Botschaften werden durch Codes und Regelsysteme bestimmt, die auch mit anderen z.B. im Rahmen des lokalen Kontextes oder kultureller Zugehörigkeit geteilt werden. Diese gemeinsamen Regelsysteme ermöglichen das korrekte Verständnis der Zeichen innerhalb des gemeinsamen Systems, außerhalb dieses Systems können Zeichen jedoch eine vollkommen andere Bedeutung haben oder auch gar nicht verstanden werden (Schreiter, 1992, S. 84-85). Schreiter benennt drei Bereiche, in denen sich Regelsysteme gruppieren: Der syntaktische Bereich definiert das Beziehungsnetzwerk zwischen den Zeichen. Der semantische Bereich betrifft die inhaltliche und Bedeutungsdimension der Zeichen und der pragmatische Bereich regelt die Kommunikation sowie die Verständlichkeit der Zeichen. Viele dieser Codes bleiben implizit, genau dies ist jedoch der Ansatzpunkt und Aufgabe der Semiotik: Sie versucht die Zeichen, ihre Interaktion und ihre Relationalität zu beschreiben, die sie bestimmenden Regeln darzustellen und beides zu erklären. Den daraus hervorgehenden Komplex versteht die Semiotik als Kultur.

Im Modell der semiotischen Kulturanalyse herrschen v.a. linguistische Methoden vor, die die Metaphern untersuchen. Dadurch beschäftigt sich die Semiotik mit den unzähligen Ausdrucksformen einer Kultur und arbeitet daher grundsätzlich interdisziplinär (Schreiter, 1992, S. 85-86).

Robert Schreiter benennt drei Gründe für die besondere Eignung der semiotischen Kulturanalyse im Rahmen der Entwicklung regionaler Theologien: Erstens unterstützt die interdisziplinäre Herangehensweise dabei, die Kultur ganzheitlich zu sehen und zu analysieren. Zweitens untersucht die Semiotik Zeichen- und zugehörige Regelsysteme inklusive ihrer Anordnung innerhalb der jeweiligen Kultur. Angestrebt wird, dass eine Kultur ihre Strukturen verständlich für von außen kommende Beobachter*innen selbst darstellt, was wiederum einen Beitrag zur Weiterentwicklung und Stärkung der kulturellen Identität darstellt. Da sich die Semiotik mit der Frage nach Mustern und Wegen gesellschaftlichen Wandels und kulturellen Veränderungsprozessen beschäftigt, eignet sich die semiotische Kulturanalyse unterstützend für die Entwicklung regionaler Theologien, begründet Schreiter drittens. Ein zentrales Untersuchungsthema der Semiotik ist die Frage nach Mechanismen, wie eine Kultur komplexen Situationen (Schreiter spricht hier von chaotischen, ich spreche in Anlehnung an das Cynefin-Framework lieber von komplexen Situationen) bewältigen kann und wie sie Veränderungen anstößt (Schreiter, 1992, S. 87-89).

Für eine semiotische Kulturanalyse bietet Robert Schreiter auch eine Reihe von **Richtlinien** an, wohlwissend, dass es kein allgemeingültiges Rezept und kein *one-size-fits-all*-Konzept geben kann. Ansonsten würde die kulturelle Komplexität verkannt und die grundlegenden Haltungen bei der Entwicklung regionaler Theologien missachtet werden. Die semiotische Kulturanalyse ist für Schreiter eher mit einem hörenden Herz vergleichbar und umfasst den Schritt des Dekodierens von Codes einer Kultur auf der einen und dann das Neukodieren ebendieser Erkenntnisse in eine Metasprache, die auch für Menschen außerhalb der jeweiligen Kultur verständlich ist. Die Richtlinien gruppiert Schreiter in vier Bereiche. Den ersten Bereich stellen die **Perspektiven der Beschreibung einer Kultur** dar. Grundsätzlich sollte eine Kultur variabel und multiperspektivisch beschrieben werden. Dies kann von innen nach außen, also in emischer oder in etischer Perspektive passieren, also von außen nach innen. Die Perspektive des/der Sprechenden und des/der Hörenden sind dabei zwei weitere Perspektiven und unterscheiden sich v.a. durch die Position, die von der beschreibenden Person eingenommen wird. Durch die Entscheidung für Innen- oder Außenperspektive ändern sich auch die Kriterien und der Stil einer angemessenen Beschreibung. Bei einer Innenperspektive erfolgt die Beschreibung meist als Erzählung, der zum Zweck der faktischen Untermauerung eine Erklärung beigelegt wird. Die gelungene Beschreibung stärkt das Identitätsgefühl derer, die zur beschriebenen Kultur gehören. Bei einer Beschreibung aus der Außenperspektive nimmt die Erklärung einen großen Raum ein, der dann erzählende Mittel veranschaulichend zur Seite gestellt werden. Die Erklärung holt die beobachtete Realität dabei schon auf eine Metaebene für den Diskurs – der auch in einem anderen Zeichensystem stattfinden könnte. Gerade die internen Perspektiven stellen die Kultur und ihre Angehörigen mit ihrer lokalen Situation und ihren Bedürfnissen nach gesellschaftlicher Veränderung in den Mittelpunkt. Dadurch verstärkt diese Perspektive die Beschäftigung mit der genuine Identität und ermöglicht es den jeweiligen Kulturen, Veränderung anzustoßen. Von außen kommende Beschreibungen können ebenfalls hilfreich dabei sein, dürfen aber keinesfalls imperialistische oder kolonialistische Züge gegenüber der beobachteten Kultur annehmen. Die Kernfrage hinter allen unterschiedlichen Perspektiven und Beschreibungsformen bleibt aber, welchen Zweck die Übertragung des Zeichensystems hat und wem sie letztlich dient. Gerade bei der Entwicklung regionaler Theologien braucht es innere und äußere Perspektiven der Kulturbeschreibung und -analyse. Während durch innere Formen die Zeichensysteme und damit die Fundamente der Identität eines Volkes dargestellt werden, helfen äußere Perspektiven den Menschen, selbst den gesellschaftlichen Wandel aktiv und positiv anzugehen und die Reziprozität von lokaler und globaler Ebene (auch im kirchlichen Bereich) darzustellen. Robert Schreiter unterscheidet zwischen Sprecher*innen- und

Hörer*innenperspektive. Bei der Perspektive auf den/die Sprecher*in liegt Fokus vor allem auf der Vermittlung von Informationen und Botschaften innerhalb der Kultur, für die eine klare Übermittlung unabdingbar ist. Bei der Hörer*innenperspektive wird stärker versucht, einen Bezug zur jeweiligen Lebenswelt zu schaffen, damit die Botschaft verstanden werden kann. Dafür verändert der/die Sprecher*in auch die Struktur der Botschaft. Während die sprecherorientierten Modelle eher den Übertragungsmodellen entsprechen, bei denen bestehende Traditionen vermittelt werden sollen, entsprechen hörerorientierte Modelle eher den kontextuellen Modellen und stärken die Gruppenidentität und den Zusammenhalt (Schreiter, 1992, S. 96-102).

Den zweiten Bereich der Richtlinien für die Kulturanalyse gruppiert Schreiter als „**semiotische Beschreibung von Kulturtexten**“ (Schreiter, 1992, S. 102). Kulturtexte sind die grundlegenden Einheiten der Analyse und bestehen aus einzelnen Zeichen oder zusammenhängenden Reihen von Zeichen, die durch eine gemeinsame Botschaft oder kulturelle Codes in Verbindung stehen. Die semiotische Beschreibung sichtet und ordnet diese Kulturtexte ein, die auch einer größeren Einheit angehören können. Im Detail ist die Aufgabe der semiotischen Beschreibung, die Zeichen & Codes des Textes zu identifizieren und die dadurch vermittelten Botschaften erkennbar zu machen. Aus der Erfahrung Schreiters wohnt gerade schwer zu analysierenden Texten oftmals eine höhere kulturelle Bedeutung inne, an denen regionale Theologien ein großes Interesse haben sollte, v.a. wenn sie sich mit Identität und gesellschaftlicher Veränderung beschäftigen. Kulturtexte zur Identität zeigen sich bspw. bei gemeinsamen Feiern und den dort zelebrierten Riten. Sie thematisieren die Weltanschauung und Gruppenzugehörigkeit und weisen in ausdrucksstarke Zeichen metaphorisch in Ritualen auf weitere Kulturtexte hin. Kulturtexte aus dem Bereich der Kunst und auch spezifisch religiöse Kulturtexte sind aus der Außenperspektive schwierig zu analysieren und können dadurch auch fehlinterpretiert werden, trotzdem ist es notwendig, sich auch mit ihnen zu beschäftigen (Schreiter, 1992, S. 102-105).

Die **semiotische Beschreibung von Identität** stellt die dritte Gruppe von Richtlinien dar und konzentriert sich in diesem Bereich besonders auf die Bildung von Gruppenbindung sowie die Strukturen der Weltanschauung. Unterscheidungen von und Grenzziehungen zu anderen sowie die Differenzierungen von intern/extern, sichtbarer/unsichtbarer Welt, Himmel und Hölle sind stellen dabei Ansatzpunkte dar. Mögliche Veränderungsprozesse vollziehen sich meist dann, wenn die vorab gesetzten Grenzen in Frage gestellt oder überschritten werden. Die semiotische Beschreibung fragt nach den Grenzen und den Verhaltenscodes im jeweiligen Zeichensystem, die Grenzen aufzeigen oder diese markieren. Zu beachten ist dabei, dass

Zeichen nicht nur Träger der Botschaft, sondern auch ein Teil der Botschaft sind und dabei in Verbindung mit unterschiedlichen Codes mehrdeutig sein können. Gerade in der Beschreibung von Kulturtexten zur Identität zeigt sich, dass diese Codes Regeln für die grundsätzliche Nutzung und ebenso die Analyse von Zeichensystemen darstellen und so das kulturelle Handeln in einem lokalen Kontext prägen. Aus der Analyse von Zeichen und Codes entstehen Botschaften, die die Werte und Bedeutungen einer Kultur für Außenstehende kommunizierbar machen. Durch Zeichen und Codes, Botschaften und weitere Metaphern (die Zeichen verbinden können), bilden sich semiotische Domänen, in denen Kulturtexte eine gemeinsame Wurzel finden, sowie über ihren lokalen Kontext hinaus verbreiten können (Schreiter, 1992, S. 105-114).

Die vierte und letzte Gruppe beinhaltet Richtlinien für **semiotische Beschreibungen gesellschaftlicher Veränderungen**. Veränderungen und Wandlungsprozesse sind in vielen Kulturen im Gange und sollten beschrieben werden. Die semiotische Beschreibung beschäftigt sich mit dem Wandel und der Transformation von Zeichensystemen. Dabei gibt es zwei mögliche Ansätze des Wandels. Beim inkorporativen Ansatz nimmt eine Kultur neue Elemente auf und bereichert ihre semiotischen Domänen idealerweise durch ebendiese. Der Konflikt ist ein zweiter Ansatz, bei dem Zeichen und ihre Systeme in Konkurrenz zueinander geraten und versuchen, die Vorrangstellung zu erringen. Bei beiden Ansätzen ist festzustellen, dass Veränderung und Transformation durch das Überschreiten von Grenzen ausgelöst wird und die semiotischen Domänen einer Kultur zur Neuorganisation herausfordert. Dabei können einzelne Zeichen sich auch diametral verändern (Schreiter, 1992, S. 114-118).

Zusammenfassend stellt Robert Schreiter zur Kulturanalyse im Rahmen der Entwicklung regionaler Theologien fest, dass durch die Beschäftigung mit Kulturtexten und der partizipativen Analyse den Mitgliedern einer Kultur neue Möglichkeiten und Fähigkeiten zur Auseinandersetzung mit den eigenen Kulturtexten und semiotischen Domänen, sowie deren Kommunikation über die eigene Kultur hinaus eröffnet werden. Vermutlich wird in der Kulturanalyse eine Selektion jener Kulturtexte notwendig werden, um in der Entwicklung regionaler Theologien gezielter fokussieren zu können. Neben der Fokussierung ist die Verbindung von religiösen und semiotischen Domänen jedoch unabdingbar (Schreiter, 1992, S. 119-121).

Mit Blick auf die Entwicklung kontextueller Theologien und lokaler Formen von Kirche – auch in Deutschland – stellen die Aspekte, die Robert Schreiter zur Kulturanalyse anführt, wichtige Impulse dar: Das ganzheitliche Wahrnehmen und Eintauchen der Kultur sowie die

partizipative Beschreibung und Analyse unter Berücksichtigung unterschiedlicher Perspektiven sind für kontemporäre Kirchenentwicklungsprozesse von großer Bedeutung. Gerade im Bereich der Kulturanalyse zeigt sich, dass die Erkenntnisse der Missionswissenschaft, die früher v.a. die Verbreitung des Christentums in Ländern des globalen Südens im Blick hatten, vielversprechende Ansatzpunkte für die weltweite Kirche, auch in Ländern wie Deutschland, bieten.

Neben dem Blick und der Analyse der Kultur ist für Robert Schreiter ein weiterer wichtiger Komplex die Theologie, der Kontext und die kirchliche Tradition sowie das dynamische Verhältnis, in das die Elemente im Entwicklungsprozess regionaler Theologien eintreten. Daher betrachtet Schreiter die Theologie, den Kontext und die kirchliche Tradition nach der Kulturanalyse intensiver.

3.1.5 Theologie, Kontext und kirchliche Tradition

Robert Schreiter beschreibt das Verhältnis und Verständnis von Theologie, kirchlicher Tradition und ihrem Kontext im Rahmen der Entwicklung regionaler Theologien aus unterschiedlichen Sichtweisen. Sowie unter der Voraussetzung, dass jede Form des Verstehens vom vorhandenen Umfeld geprägt ist und von diesem beeinflusst wird. Gerade durch diese unterschiedliche Prägung kann es auch zu Schwierigkeiten und Auseinandersetzungen kommen.

In der Beziehung zwischen der **Theologie und ihrem Kontext** ist die Frage: Wie können traditionelle Inhalte der Theologie in Einklang mit dem lokalen Kontext in einer angemessenen Form Ausdruck finden, ohne dass dabei der kulturelle Kontext übergangen wird? Schreiter schlägt dazu eine vorsichtige Neuformulierung der kirchlichen Tradition vor, die die Relation zu ihren ursprünglichen Kontexten überprüft. Diese Tradition wird als Abfolge regionaler Theologien anerkannt und legt so den Grundstein für die reflektierte Weiterentwicklung in Form weiterer regionaler Theologien in ihrem konkreten Kontext (Schreiter, 1992, S. 122-126).

Die Frage nach dem Kontext der Theologie ist für Schreiter eine soziologische Frage. Er formuliert daher Gedanken zur **Theologie und der Soziologie des Wissens**. Die Kernfragen dieser Soziologie des Wissens ist die Frage, warum an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit eine Idee oder Denkart vorherrscht oder verpönt ist. Diese Frage hilft auch bei theologischen Ausdrucksformen die Verbindung zu zeitbedingten gesellschaftlichen Bedingungen zu identifizieren. Gerade lokalen Kirchen können durch diese Verknüpfung

theologischer Ausdrucksformen Beispielsituationen aufgezeigt werden, die in der Vergangenheit mit ähnlichen Herausforderungen konfrontiert waren. Seine Untersuchung zu den Formen des Denkens bezeichnet Robert Schreiter als Soziologie der Theologie und soll Stärken, Schwächen und die Brauchbarkeit von unterschiedlichen theologischen Formen darstellen. Er untersucht dafür **vier Formen theologischen Ausdrucks** (Schreiter, 1992, S. 126-129).

Die erste Form ist die **Theologie als Variation eines heiligen Textes**, die jede Theologie bis zu einem gewissen Grad darstellt. Die Semiotik stellt fest, dass theologische Kulturtexte Botschaften vermitteln, indem sie ursprüngliche Zeichen variieren, das Codesystem dabei aber erhalten bleibt. Dazu werden Metaphern als eine grundlegende Variationsmöglichkeit für heilige Texte benutzt. Sie stellen eine Beziehung durch Ähnlichkeit zwischen zwei Zeichen her. Diese Bedeutung wird im Sinne einer Metonymie ausgedehnt. Metaphern eröffnen einen neuen semantischen Raum, der dann durch Metonymien gefüllt wird. In der Tradition wurden selten neue heilige Texte produziert. Bereits vorhandene Texte wurden durch Kommentare umgewandelt, in Kontakt zu einem anderen Zeichensystem gebracht und auf neue semantische Bereiche ausgeweitet. Geschichten oder Erzählungen bilden eine weitere Form der Variation von heiligen Texten. In ihnen werden Zeichen, die einem Text innewohnen, umgewandelt und dadurch erweitert. Den Zuhörer*innen ermöglichte das die Identifikation mit den in der Erzählung handelnden Personen. Eine weitere Möglichkeit zur Variation von Kurztexten zeigt Schreiter durch die Erstellung von Anthologien auf. Für die Entwicklung regionaler Theologien gibt diese Form des theologischen Ausdrucks den wichtigen Hinweis, dass gerade in Kulturen mit ausgeprägt gesprochener Traditionsweitergabe Theologien sehr häufig in Form von Kommentaren, Erzählungen oder Anthologien weitergegeben werden. Regionale Theologien können in diesen Formen entstehen und durch diese weitergegeben werden (Schreiter, 1992, S. 130-136).

Die zweite von Robert Schreiter betrachtete theologische Ausdrucksform ist die **Theologie als Weisheit**, deren Hauptinteresse in der inneren menschlichen Erfahrung liegt. Der Mensch erscheint als Prisma, durch das Gott und das Universum betrachtet werden können. Nach Schreiter betrachtet die Weisheitstheologie die Welt als vollständiges und reziprokes Ganzes und sieht das Leben als abgerundeten Zyklus, der von fortschreitender Entwicklung geprägt ist. Gerade in Kulturen, die innere Prozesse und Wege des Menschen betonen, ist diese Form der Theologie oft vorherrschend. In der Entwicklung regionaler Theologien können diese kulturellen Bedingungen zur Zusammenschau traditioneller Quellen der Weisheit (z.B. durch Vorfahren) und der Weisheit Christi führen (Schreiter, 1992, S. 136-140).

Die **Theologie als sicheres Wissen** oder Wissenschaft stellt Schreiter als dritte theologische Ausdrucksform dar. Durch sie wird eine kritische und in der Realität verankerte Darstellung erarbeitet, in der die Vernunft sowie Sozial- und Naturwissenschaften interdisziplinär einbezogen werden. So wird gesichertes Wissen vor allem durch theologische Reflexion gewonnen. Dabei wird die Theologie oft mit anderen Wissensformen in Kontrast gesetzt. Durch die Analyse unterschiedlicher Aspekte des Glaubens, seiner Tradition und der heiligen Texte versucht diese Form, eine exakte Systematik des Glaubens und der Glaubenserfahrung zu erstellen und ständig zu erweitern bzw. zu ergänzen. Die Entwicklung regionaler Theologien wird durch das Verständnis und die Ausdrucksform von Theologie als sicheres Wissen vor allem dadurch beeinflusst, dass sie sowohl die theologische Reflexion als auch die Möglichkeiten zur Artikulation und Kommunikation von Glaubenserfahrung enorm unterstützen, speziell in der interkulturellen Kommunikation. Die sich dadurch weiterentwickelnde Methodologie ist vor allem für Analyse- und Erklärungsprozesse gewinnbringend. Dabei darf nicht in Vergessenheit geraten, dass diese Form begrenzt ist und auch nur eine mögliche Form der Theologie ist (Schreiter, 1992, S. 140-145).

Eine vierte Form der Theologie, die Robert Schreiter darstellt, ist die **Theologie als Praxis**, vor allem in Kontrast zur Theorie und der Erzählung darüber gesehen. Praxis versteht Schreiter als das Netz sozialer Beziehungen, das auf die vorfindbaren Strukturen sozialen Bewusstseins einwirkt. Die Theorie ist dabei ein grundlegender dialektischer Aspekt innerhalb der Praxis, deren Aufgabe es ist, die Struktur und die Charakteristik der sozialen Beziehungen sichtbar zu machen. Vor allem in Regionen, in denen Menschen unterdrückt werden, hat sich nach Schreiter die christliche Praxis als kontrastierendes Gegenbild zur vorherrschenden repressiven Realität entwickelt. Häufig löst hier die Korrelation der lokalen Situation mit dem Heilshandeln Gottes in der Geschichte ein veränderndes praktisches Handeln durch die christliche Gemeinde angestoßen, das über die Gemeinde hinauswirkt. Vor allem der dialektische Prozess zwischen der Reflexion und der Aktion ist in dieser theologischen Form deutlich grundlegend. Weitere Kennzeichen einer Theologie der Praxis sind die Ideologiekritik, die kontinuierliche Reflexion des eigenen Handelns und die Beschäftigung mit der Handlungsmotivation, die einen Beitrag zur Identitäts- und Gemeinschaftsbildung leistet. Gerade die Betonung der sozialen Analyse und der Anstoß zur Transformation der sozialen Verhältnisse geht mit der Implikation regionaler Theologien konform. Das letztendliche Streben nach Erlösung und ganzheitlichem Heil konstituieren enge Verbindungen zu Weisheitstheologien (Schreiter, 1992, S. 145-148).

Robert Schreiter stellt durch die aufgezeigten Formen des theologischen Ausdrucks die vielschichtige kontextuelle Bedingtheit ebendieser dar. Sie haben immer auch Auswirkungen auf die daraus erwachsende kirchliche Tradition. Diese gilt es in der Entwicklung regionaler Theologien zu betrachten und hilft dadurch dabei, die kirchliche Tradition als Aneinanderreihung und sich weiterentwickelnde Abfolge regionaler Theologien zu erkennen. Neu entstehende regionale Theologien in ihrem kulturellen Kontext können durch dieses Verständnis ebenso einen Beitrag zur kirchlichen Tradition leisten (Schreiter, 1992, S. 148-149).

Nach der Frage nach dem Verhältnis von Kultur, Kontext und Tradition schließt Robert Schreiter die Frage nach der Tradition in Bezug auf Identität und regionale Theologien an, die in seinem lokaltheologischen Ansatz ebenfalls nicht selektiv, sondern immer noch in ihrer dynamischen Relation zueinander betrachtet werden können.

3.1.6 Tradition, Identität und regionale Theologien

Im Entwicklungsprozess regionaler Theologien ist für Robert Schreiter die Auseinandersetzung mit der kirchlichen Tradition unausweichlich. Nur so können regionale Theologien einen Beitrag zur kirchlichen Tradition leisten und auch Teil dieser Tradition sein bzw. werden. Schreiter benennt **Herausforderungen und Fragestellungen**, die dazu beitragen können, ein adäquates Verständnis und Verhältnis regionaler Theologien mit und um die christliche Tradition zu schaffen: Es ist hilfreich, wenn im lokalen Kontext keine kulturelle Analogie für die spezifische Tradition vorhanden ist. Weiterhin ist für die Diskussion förderlich, wenn die bisherigen Erfahrungen im Umgang mit Tradition unter anderen Rahmenbedingungen stattfanden als im Zuge der Entwicklung regionaler Theologien. Dagegen ist eine Fixierung auf traditionsorientierte Lösungswege hinderlich für die Entwicklung von Lösungen im lokalen kirchlichen Kontext. Schreiter stellt in Frage, ob es durch die Konfrontation zwischen regionalen Theologien und der Tradition überhaupt möglich ist, Kriterien für die eigene christliche Identität zu entwickeln und einen genuine Beitrag zur Tradition zu leisten. Eine weitere Herausforderung sieht er in der Tatsache, dass gerade kleinen oder sich neu entwickelnden regionalen Kirchen und ihrem Streben nach einem angemessenen Umgang mit der Tradition nicht genügend Gehör geschenkt wird. Es dominiert eher ein Paternalismus, der die unbedingte Treue zur Tradition als Idealbild fordert. Gerade angesichts der kulturellen Vielfalt und der Offenheit ist es für Schreiter fragwürdig, ob ein allzu normativ verstandener Charakter der christlichen Tradition die Sensibilität für das

Wirken Gottes und der Präsenz Christi innerhalb der lokalen Kultur unmöglich macht (Schreiter, 1992, S. 150-159).

Beim Aufeinandertreffen regionaler Theologien mit der kirchlichen Tradition können sich für Robert Schreiter vier **Probleme** darstellen: Eine Vielfalt – nicht nur in kultureller Hinsicht – ist unter Christ*innen eine immer schon existierende Realität. Die Einheit ist ein Wesensmerkmal der Kirche Gottes, das die vorfindbare Vielfalt aber nicht reduzieren, sondern stärken möchte. Einheit meint also nicht Uniformität. Gerade im Umgang mit den Grenzen dieser Vielfalt sind regionale Theologien in ihrer Entwicklung mit der Frage nach einem möglichen Synkretismus konfrontiert. Dieser kann zu einer Diskontinuität innerhalb der regionalen Theologien führen und eine gute Auseinandersetzung mit der lokalen Kultur und Tradition behindern. Jede Beschäftigung regionaler Theologien mit der christlichen Tradition ermöglicht die Prüfung, Bestätigung und Kritik einer neuen, kontextualisierten Form der Orthodoxie und Orthopraxie. Ein mögliches Problem ist dabei der Umgang mit Kritik, die für Schreiter nicht nur legitim, sondern auch für die Entwicklung & Reflexion regionaler Theologien notwendig ist (Schreiter, 1992, S. 159-162).

Grundsätzliche **Funktionen der Tradition** sind die Unterstützung der Entwicklung menschlicher Gemeinschaften indem sie die Ressourcen für die Findung der Identität bereitstellt, ein Kommunikationssystem anbietet und Innovationen ermöglicht. Das Kommunikationssystem basiert auf überlieferten Wissenssammlungen, tradierten Geschichten, Handlungen und auch Regeln, die in der Gruppenentwicklung und -bindung das Weltbild und die Weltsicht bestimmen. Dadurch überliefert die Tradition ein semiotisches System, mit dem elementare Aussagen zur kulturellen Identität möglich sind. Sie bildet aber auch die Grundlage, dass neue Zeichen und Codes mit den zugehörigen Botschaften in eine Kultur hineingetragen werden können (Schreiter, 1992, S. 163-168).

Die wesentlichen Aspekte der Tradition sind die Glaubwürdigkeit, wenn die offenkundigen Anliegen der Tradition mit den erwiesenen Problemen einer Kultur übereinstimmen. Außerdem die Verständlichkeit, wenn Zeichensysteme und Codes einer Tradition annähernd kongruent zu den semiotischen Domänen einer Kultur sind. Der Tradition wird zumeist eine gewisse Autorität und die damit verbundene Normativität zugeschrieben. Zuletzt müssen ihr Mittel zur Bestätigung und zur eigenen Erneuerung innewohnen (Schreiter, 1992, S. 168-170).

Schreiter benennt unterschiedliche Perspektiven der Tradition: Die *traditio* als Prozess des Weitergebens. Die *traditio* als Perspektive des Inhalts der Überlieferung, die Perspektive von

Insider und Outsider sowie von Sprecher*in und Hörer*in, die es allesamt mit Blick auf die Auseinandersetzung mit Tradition zu bedenken gilt (Schreiter, 1992, S. 170-176).

Diese Überlegungen und Wahrnehmungen fügt er zu einer Theorie der Tradition zusammen, die neben ihren gesellschaftlichen Beiträgen (im Bereich der Entwicklung von Identität, der Bereitstellung eines Kommunikationssystems und den Mitteln zur Einführung von Innovation), den Aspekten (Glaubwürdigkeit, Verständlichkeit, Autorität und Mitteln zur Selbstbestätigung und Erneuerung) und den Perspektiven (Innen, außen, Sprecher*in und Hörer*in), als linguistisches Kommunikationsmodell aufgebaut ist. Das zentrale Anliegen ist es, Informationen mitzuteilen, zu bewahren und zu verwalten. Dadurch konstatiert Schreiter die Tradition analog zum Sprachsystem, der Glaube entspricht dann der Sprachkompetenz. Gemeinsam mit der Theologie kann sich aus der Tradition eine Sprachperformanz entwickeln. Sie wird von der Orthodoxie als einer Art Grammatik mit der Sprachkompetenz in Beziehung gesetzt. Die Kompetenz bildet dabei den Ausgangspunkt. Im christlichen Leben ist diese Grundkompetenz der Glaube, auf den Christ*innen getauft sind und der die Quelle unserer Beziehung zu Gott darstellt, die allen zugänglich ist als Quelle christlicher Performanzen (Schreiter, 1992, S. 177-182).

Ein wichtiger Baustein des lokaltheologischen Ansatzes ist für Robert Schreiter auch die **Identität**. Er spezifiziert fünf Kriterien, die eine christliche Identität konstituieren und die eng mit der gerade benannten christlichen Performanz zusammenhängen. Das erste Kriterium ist der innere Zusammenhalt, der da sein muss, um die Identitätsfindung einer Gemeinschaft anzustoßen und wach zu halten. Für Schreiter handelt es sich nicht um eine rein analytische, sondern auch um eine intuitive Wirklichkeit. Die Frage nach der Übereinstimmung mit der christlichen Performanz hinaus kommt dabei vor allem in den Blick, wenn sich theologische Formulierungen der gemeinsamen Identität im Widerspruch zur Lehre der übrigen Kirche befinden. Und wenn alleinig die Veränderung von großen Teilen dieser Lehre gefordert werden. Ein weiteres Kriterium ist die Frage nach der Beziehung zwischen der christlichen Performanz in Gottesdienst und Ritualen, die eine lokale christliche Identität im Bereich der Bestätigung und Erneuerung der Tradition vollziehen. In Bezug auf eine christliche Identität ist für Robert Schreiter die Übereinstimmung der gemeinschaftlichen Praxis mit der christlichen Performanz bedeutend, also der konkreten Umsetzung der entwickelten Theologie im Alltag der Gemeinschaft. Dieses Kriterium nimmt die Wirkung des Evangeliums, das sich durch regionale Theologien als kontextuelle Antwort in einen lokalen Kontext hinein entwickelt, in den Blick. Traditionelle Kennzeichen der Kirche sind für Schreiter die Katholizität und die Einheit. Daher kann die Bereitschaft einer lokalen Kirche und ihrer

regionalen Theologien, sich der Auseinandersetzung mit und der Beurteilung durch andere Kirchen zu stellen, als Kriterium für eine gelingende Identitätsentwicklung betrachtet werden. Die Theologie einer regionalen Kirche sollte dabei auch andere Kirchen herausfordern, sich zum Diskurs bereitzustellen. So leisten lokale und regionale Kirchen einen Beitrag zum Selbstverständnis und der gemeinsamen Identität der gesamten christlichen Kirche. Diese Herausforderung an andere Kirchen und die christliche Performanz stellt für Schreiter das fünfte Kriterium für eine christliche Identität lokaler Gemeinden und ihrer regionalen Theologien dar (Schreiter, 1992, S. 182-187).

3.1.7 Volksreligionen

Robert Schreiter entwickelte seinen lokaltheologischen Ansatz mit Blick auf die Ausbreitung des Christentums in Regionen, die kulturell von anderen Religionen geprägt wurden bzw. sind und in die das Christentum irgendwann hineingetragen wurde. Auch wenn das Christentum (mit bspw. einer spezifisch römisch-katholischen Ausprägung) mancherorts offizielle Religion wurde, entwickelten sich lokale religiöse Ausdrucksformen, die der ursprünglich vorherrschenden Kultur und Religion entstammen. Schreiter benennt diese Formen als Volksreligion und wendet sich in seiner Konzeption auch dem Verhältnis von Volksreligionen und der offiziellen Religion zu. Für Schreiter ist bei der Entwicklung regionaler Theologien wichtig, dass die grundlegenden Prinzipien, die für die Kulturanalyse gelten, auch für den Umgang mit sog. Volksreligionen gelten: Grundsätzlich soll versucht werden, die Kultur und die lokalen religiösen Ausdrucksformen ganzheitlich und um ihrer selbst willen zu verstehen und zu erfassen. Dabei stehen die Adressat*innen im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit (Schreiter, 1992, S. 188-195).

Gerade im Sinne einer ganzheitlichen Beschreibung und der Adressat*innenorientierung versucht Robert Schreiter sich den Volksreligionen aus der Perspektive der Mitglieder einer Kultur anzunähern und benennt psychologische, soziale und religiöse Überlegungen und Bedürfnisse aus dieser Perspektive. Im psychologischen Bereich vermutet Schreiter vor allem den Wunsch nach möglichst direktem und vielfältigem Zugang zu einer höheren, verändernden oder rettend eingreifenden Macht in Zeiten einer Krise. Dabei kommt dem religiösen Prozess eine integrierende Rolle zu, Volksreligionen sind dabei eine Form von Spiritualität. Soziale Überlegungen und Bedürfnisse sieht Schreiter vor allem bei Veränderungen von sozialen Beziehungen und den daraus notwendigen Veränderungen des religiösen Zeichensystems (Schreiter, 1992, S. 213-216).

Robert Schreiter eröffnet aber auch pastorale Zugänge zu Volksreligionen. Grundsätzlich ist für ihn dabei die Frage entscheidend, ob die religiösen Formen einer bestimmten Gruppe überhaupt verändert werden müssen. Religion ist für ihn eher eine Lebensart als eine Lebensanschauung und durch die wahrnehmbare Praxis kann überhaupt erst ein tieferes Verständnis und der Zugang zu einer Kultur erschlossen werden kann. In kulturellen Kontexten, denen bestimmten Stufen- oder Klassensysteme inhärent sind, können für unterschiedliche Klassen auch unterschiedliche volksreligiöse Formen existieren. Um diese analysieren und ggf. verändern zu können, müssen auch die Klassenbeziehungen betrachtet werden. Ein weiterer Analysekomplex betrachtet die Frage, ob und inwiefern die Praxisformen der Volksreligion die Identität der jeweiligen Gruppen stärken. Ob sie die Identitätsvorstellung der christlichen Tradition teilen und ob sie letztlich die Freiheit schaffen, als authentische*r Christ*in zu leben. Ebenfalls sollte die Frage nach dem Urteilsvermögen gestellt werden, die durch die Praxisformen vermittelt werden und ob sie den Horizont des menschlichen Lebens zur Hoffnung auf Heil hin öffnen. Auch das Verständnis von Freiheit, das den Volksreligionen innewohnt, sollte dem Freiheitsbegriff der lokalen Kultur entsprechen. Als letzten pastoralen Zugang zu Volksreligionen benennt Schreiter die Frage, ob sie Menschen zur Reflexion anregen: Werden sie mit dem eigenen Fehlverhalten sowie den gesellschaftlichen Strukturen konfrontiert, die zu schuldhaftem Verhalten in unterschiedlichen Dimensionen führen können (Schreiter, 1992, S. 217-218)?

Robert Schreiter sieht die Hauptaufgabe bei der Entwicklung regionaler Theologien in der intensiven Analyse der bereits vorhandenen regionalen Theologien einer Gemeinschaft und dem Auf- bzw. Ausbau einer darauf begründeten Beziehung zueinander. Diese stellt sich in unterschiedlichen volksreligiösen Praxisformen dar. Regionale Theologien sind unter vielerlei Blickwinkeln genau solche Ausdrucks- und Praxisformen der Volksreligionen und helfen dabei, die Antriebs- und Identitätskräfte im Leben einer Kultur zu entdecken. Genauso gut können sie bei der Veränderung der Strukturen unterstützen, etwa durch die Entwicklung kleiner christlicher Gemeinschaften (Schreiter, 1992, S. 218-219).

3.1.8 Synkretismus und duale Religionssysteme

Nach dem Blick auf das Verhältnis und den Umgang mit Volksreligionen erarbeitet Robert Schreiter in seinem lokaltheologischen Ansatz auch die Auseinandersetzung mit möglichem Synkretismus und dualen Religionssystemen. Mit Synkretismus meint er die Vermischung von Elementen aus zwei oder mehr Religionssystemen, bei denen dann letztlich beide Systeme ihre grundlegenden Strukturen und ihre Identität einbüßen. Gerade im Bereich des

Synkretismus muss in der Entwicklung regionaler Theologien geklärt werden, wie stark die Kontextualisierung einer regionalen Kirche gehen sollte, ob es dafür auch Grenzen gibt und ob die Gefahr besteht, dass dabei die Botschaft des Evangeliums und die Kommunikation unterschiedlicher Ortskirchen verloren gehen (Schreiter, 1992, S. 220-223).

Schreiter unterscheidet drei Formen des Synkretismus: Erstens das Verschmelzen des Christentums mit einer anderen Kultur zu einer neuen Wirklichkeit, die auf der Struktur der Tradition beruht. In der zweiten Form rahmt das Christentum ein synkretistisches System, wird dabei aber völlig neu interpretiert und umgestaltet. Ein Dialog mit anderen christlichen Kirchen oder die Anknüpfung an die christliche Tradition sind dabei massiv erschwert oder gar unmöglich. Eine dritte Form findet sich nach Schreiter vor, wenn einzelne Elemente, die dem Christentum entstammen, in ein anderes System eingegliedert werden (Schreiter, 1992, S. 222-225).

Zum Verständnis von Synkretismus bietet Robert Schreiter ein Modell aus der semiotischen Kulturdarstellung an, das von zwei besonderen Merkmalen geprägt ist: Zum einen beschäftigt es sich mit synkretistischen Prozessen aus der Perspektive der Kultur und nicht aus der kirchlichen Perspektive. Somit erscheint es deckungsgleich mit der Perspektive regionaler Theologien und deren angestrebter Kontextualisierung. Zum anderen wird Synkretismus als eine Reihe von Lösungen angesehen, die aus dem Versuch herkommen, neue Aussagen, Codes und Zeichen zu inkorporieren. Schreiter identifiziert und gruppiert eine große Bandbreite synkretistischer Möglichkeiten. Aus Sicht der regionalen Kultur stellt die Inkorporation durch die Nutzung von Ähnlichkeiten im Zeichensystem des Christentums und der jeweiligen Kultur die einfachste Variante dar, um neue und noch fremde Elemente anzupassen. Das Füllen von Leerstellen und Lücken kann eine andere Form der Inkorporation sein. Die Aufnahme unbekannter und fremder Elemente und die anschließende beliebige oder sogar wahllose Vermischung ist eine weitere Form des Synkretismus. Es kann aber auch zu einer Dominanz der neu in die Kultur eintretenden Elemente kommen. Dadurch wird das vorfindbare kulturelle Zeichensystem so sehr geschwächt, dass es letztendlich zu einer Form von Übernahme ähnlich dem Kolonialismus kommt (Schreiter, 1992, S. 231-236).

Unter dualen Religionssystemen versteht Schreiter die zeitgleiche Existenz zweier unterschiedlicher Religionssysteme. Er und beschreibt drei unterschiedliche Beziehungsmuster zueinander: Das Christentum und ein weiteres Religionssystem existieren beide als zwei getrennte religiöse Traditionen und werden ohne Berührungspunkte miteinander praktiziert. Bei einem zweiten Beziehungsmuster nimmt das Christentum die

Vorrangstellung ein, doch eine Auswahl von traditionellen Elementen des zweiten Religionssystems werden weiterhin praktiziert. Ein drittes Beziehungsmuster liegt nach Schreiter vor, wenn das eigentliche Wesen der Religion in beiden Systemen hinterfragt wird (Schreiter, 1992, S. 225-227).

Synkretismus und duale Religionssysteme stellen massiv die Frage, wie ernst es regionale Theolog*innen mit der Kontextualisierung meinen: Sind sie wirklich davon überzeugt, dass der Kern des Evangeliums Veränderung durch Umkehr in Fühlen, Denken und Handeln bewirkt und beim Eintritt in eine Kultur wirksam wird (Schreiter, 1992, S. 229)?

Zum Verständnis dualer Religionssysteme stellt Robert Schreiter vier Perspektiven modellhaft dar, die von der lokalen Kultur ausgehen und zur Entwicklung eines dualen Systems führen können. Eine unvollständige Auseinandersetzung mit der neu eintretenden Kultur ist die erste Perspektive. Die Steigerung des Wertes der lokalen Kultur gegenüber der eintretenden Kultur stellt für Schreiter eine zweite Perspektive dar. Eine dritte Perspektive ist für Schreiter angezeigt, wenn die lokale Kultur das neu eintretende Zeichensystem der anderen Kultur zwar anerkennt, aber die lokalen Probleme dadurch nicht ausreichend bedacht und gelöst werden können. Wenn sich das regionale und das neu in die Kultur eintretende Zeichensystem mit unterschiedlichen Bereichen beschäftigen, ist dies für Schreiter die vierte Perspektive seines Modells zum Verständnis dualer Religionssysteme (Schreiter, 1992, S. 236-239).

Abschließend formuliert Robert Schreiter fünf Empfehlungen zum Umgang mit Synkretismus und dualen Religionssystemen: 1. Eine gute Form der Evangelisierung stößt Veränderungen in der Kultur an. 2. Die Theologie ist nicht alles, worum es bei Synkretismus und dualen Religionssystemen geht, vielmehr betreffen sie den gesamten Komplex des religiösen Zeichensystems. 3. Religion wird von jeder lokalen Kultur unterschiedlich verstanden und ist nicht auf ein System, das aus Ideen besteht, zu reduzieren. 4. Grundsätzlich muss danach gefragt werden, ob und für wen Synkretismus und duale Religionssysteme überhaupt ein Problem sind. 5. Der Zeitfaktor ist bei allem Umgang zu bedenken, denn alle Wandlungs-, Veränderungs- oder Bekehrungsprozesse vollziehen sich wesentlich langsamer als angenommen (Schreiter, 1992, S. 239-240).

Zusammengefasst lässt sich sagen: Die Theorie regionaler Theologien nach Robert Schreiter ist durch und durch geprägt von der Volk-Gottes- und *Communio*-Theologie des II. Vatikanischen Konzils. So stellt die dialogische Beziehung zwischen Evangelium, Kontext (mit je eigener Kultur und lokalen Traditionen) und kirchlicher Tradition einen Paradigmenwechsel in der Missionswissenschaft dar. Sie versucht letzte Tendenzen einer

Kolonialisierung und des Paternalismus westlicher Theologien zu überwinden. Allerdings erfordert das vorgeschlagene Vorgehen zur Entwicklung regionaler Theologien ein großes interdisziplinäres Fachwissen und die Fähigkeit, dieses Wissen auch in der Praxis partizipativ und dynamisch umzusetzen. Zudem besteht die Gefahr, dass bei der Entwicklung regionaler Theologien die theoretische Dimension überwiegt und die gelebte Theologie, die sich in vielfältigen und unterschiedlichen lokalen Formen von Kirche zeigt, aus dem Blickfeld gerät.

Die unterschiedliche Bedeutung von reflexiver Theologie und gelebter Praxis wird durch das zweite Modell, das ich nachfolgend näher betrachten möchte, deutlich: Christian Hennecke und weitere Mitdenker*innen sprechen im Gegensatz zu Robert Schreier von lokaler Kirchenentwicklung und lenkt die Aufmerksamkeit stärker auf lokale Formen von Kirche und nicht auf die dahinterstehende Theologie.

3.2 Lokale Kirchenentwicklung nach Christian Hennecke u.a.

Dr. Christian Hennecke, geboren 1961, ist katholischer Priester und seit 2015 Leiter der Hauptabteilung Pastoral im Bistum Hildesheim. Davor war er Regens des Hildesheimer Priesterseminars und beschäftigt sich seit dieser Zeit mit Fragen der Kirchenentwicklung. Durch weltkirchliche Lernreisen und der Kontextualisierung der gemachten Erfahrungen entwickelte er, oftmals in intensiver Zusammenarbeit mit anderen Akteur*innen, die grundlegenden Züge des Modells der lokalen Kirchenentwicklung. Dieses stellt keineswegs ein fertiges Modell dar und hat in unterschiedlichen Formen und Umfang Eingang in die Kirchenentwicklungsprozesse deutscher Diözesen und darüber hinaus gefunden. Zwei exemplarische Prozesse werden in Kapitel 4 dargestellt.

3.2.1 Kontext des Modells der lokalen Kirchenentwicklung

Das Modell der lokalen Kirchenentwicklung entwickelte Christian Hennecke mit anderen Kirchenentwickler*innen gemeinsam aus einem konkreten Kontext heraus: Der katholischen Kirche in Deutschland, die sich in einer komplexen Situation zwischen Umbruch, Abbruch und Transformation bewegt. An dieser Stelle möchte ich nur einen kurzen Einblick zur Einordnung des Modells in diesen komplexen Kontext geben.

Von den statistischen Zahlen und Prognosen betrachtet, verliert die katholische Kirche von Jahr zu Jahr immer mehr Mitglieder durch Austritt oder Tod. Dazu kommt, dass die Zahl der Neumitglieder durch Taufe oder Konversion stetig sinkt (Bundeszentrale für politische Bildung, 2020). Das Forschungszentrum Generationenverträge der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg hat in einer Untersuchung aus dem Jahr 2019 eine Projektion der

Kirchenmitgliedszahlen für das Jahr 2060 angestellt und geht davon aus, dass zu diesem Zeitpunkt die Zahl der Mitglieder in der katholischen und evangelischen Kirche in Deutschland um die Hälfte zurückgegangen sein wird. Während es im Jahr 2017 noch 23,3 Millionen Katholik*innen in Deutschland gab, werden es im Jahr 2035 laut Prognose noch 18,6 Millionen und im Jahr 2060 nur noch 12,2 Millionen Menschen sein (auch „Freiburger Studie“ genannt; Deutsche Bischofskonferenz, 2019). Durch Ereignisse wie das Bekanntwerden von Missbrauchsfällen an Schutzbefohlenen im kirchlichen Kontext im Jahr 2010 oder die unzureichende Aufarbeitung des Umgangs mit Missbrauchsfällen, der systemischen Ursachen von Missbrauch und dem moralischen Umgang mit der Verantwortung für mangelhafte Aufarbeitung im Jahr 2020/21 kam und kommt es zu einem massiven Vertrauensverlust bei Mitgliedern, der dann immer häufiger zum Kirchenaustritt führt. So wird der Prozess des Mitgliederverlusts der katholischen Kirche vermutlich noch weiter beschleunigt und die Prognose für das Jahr 2060 wird m.E. früher eintreten.

Neben dem massiven Mitgliederrückgang der katholischen Kirche in Deutschland stellen auch die in der Einführung (Kap. 0) bereits genannten großen gesellschaftlichen Veränderungsprozesse die Institution Kirche insgesamt und die lokalen Gemeinden vor Ort vor neue Herausforderungen und bringen massive Veränderungen mit sich, sowohl für die Gesamtgesellschaft als auch für die individuellen Lebensbedingungen von Menschen in ihrem lokalen Kontext. Sie stellen die Frage nach der Lebensrelevanz des Evangeliums neu und fordern zur erneuten Kontextualisierung der Frohen Botschaft vom präsentisch-eschatologischen Reich Gottes aufgrund dieser veränderten Bedingungen heraus.

Hennecke und Gabriele Viecens, Referentin in der Hauptabteilung Pastoral im Bistum Hildesheim, formulieren die aktuelle Situation, in der sich die Kirche befindet als „Chaos der Kirchenentwicklung an der Bruchkante zwischen bekannter Vergangenheit und ahnender Zukunft“ (Hennecke & Viecens, 2019, S. 12). Gemeinsam mit weiteren Akteur*innen, entwickeln sie für dieses Chaos das Modell der lokalen Kirchenentwicklung mit Anregungen, die Kirche von der lokalen Ebene her neu zu denken.

3.2.2 Weltkirchliche Erfahrungen

In die Idee der lokalen Kirchenentwicklung, wie sie Christian Hennecke in Zusammenarbeit mit anderen Akteur*innen vorschlägt, sind durch Lernreisen viele weltkirchliche Erfahrungen eingeflossen. Diese sind nicht als Rezepte und Schablonen für gelingende Kirchenentwicklung zu verstehen, die 1:1 auf die katholische Kirche in Deutschland übertragen werden können. Grundlegend ist dabei vielmehr, dass weltkirchliche Lernerfahrungen in die jeweilige Kultur

unserer lokalen Kirche inkulturiert und integriert werden sollen. Daraus entwickeln sich eigene und höchst kontextuelle Lernprozesse. Hennecke und Vicens fassen das kurz zusammen mit: „Es geht nicht ums Kopieren, sondern ums Kاپieren“ (Hennecke & Vicens, 2019, S. 54).

Drei weltkirchliche Lernerfahrungen werden von Hennecke und Vicens dabei besonders hervorgehoben (bspw. in Hennecke & Vicens, 2019, S. 21, 24, 55,59,72-76), die ich nachfolgend detaillierter darstellen möchte: Die *small christian communities* in Afrika und Asien, die im deutschen Kontext als Kleine Christliche Gemeinschaften bekannt sind, die *communautés locales* in Frankreich und das aus der Anglikanischen Kirche stammende Konzept der *mission-shaped church* mit ihrem Verständnis der Kirche als *mixed economy* inklusive vielfältiger *fresh expressions of church*.

Die ***small christian communities***, im Deutschen mit Kleine Christliche Gemeinschaften übersetzt, entwickelten sich in Rezeption des II. Vatikanischen Konzils zuerst in Afrika und dann in Asien. Maßgeblich daran beteiligt waren das LUMKO-Pastoralinstitut der südlichen Diözesen Afrikas unter der Leitung des späteren Bischofs Oswald Hirmer, das seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts Materialien und Formate für die Bildung von basiskirchlichen Gemeinschaften entwickelt (ein exemplarisches Material ist abgedruckt in Hennecke & Stollhoff, 2014, S. 97-109). Daraus entstand ab dem Jahr 1990 der *AsIPA*-Ansatz (*Asian Integral Pastoral Approach*; FABC, 1990, S. 2-17) unter der Mitwirkung des Pastoralinstituts *Bukal ng Tipan* auf den Philippinen. Kleine Christliche Gemeinschaften sind Gruppen von Menschen auf der Graswurzelebene der Nachbarschaft, des Viertels, des Ortsteils oder auch in weiteren Lebenskontexten wie Arbeit, Schule, o.a.. Zwei grundlegende Merkmale der Kleinen Christlichen Gemeinschaften sind die Erfahrungsorientierung und die ausgelebte maximale Partizipation und Teilhabe (Padilla & Lesage, 2009, S. 75-78). Dies konkretisiert sich in allen Gemeinschaften durch die Intention, den Glauben im Lebensraum miteinander relevant werden zu lassen. Realisiert wird dies durch das gemeinsame Lesen und Teilen von Gottes Wort inklusive der Frage nach dem Bezug zum eigenen Leben und der kontextuellen Relevanz sowie durch konkretes Engagement der Gemeinschaften in ihrem Kontext. Kleine Christliche Gemeinschaften sind eine Gemeinschaft von Gemeinden, in denen sich Kirche in höchst kontextuellen Formen verwirklicht und dadurch Möglichkeiten zur Einheit in Vielfalt aufzeigen. Sie unterstützen Menschen dabei, die persönliche Spiritualität und den persönlichen Glauben zu vertiefen und mit einer missionarischen Ausrichtung in Verbindung bringen (Wüstenberg, 2009, S. 70). Theologisch sind die Kleinen Christlichen Gemeinschaften von der *Communio*- und Volk-Gottes-Theologie des II. Vatikanums geprägt. Erkennbar in der

Suche nach der kontextuellen Lebensrelevanz des Evangeliums, der Sozialraumorientierung und dem ganzheitlichen Einsatz für Transformation mit einer deutlichen Option für die Armen die lokale Kirche sendungsorientiert als Zeichen und Werkzeug des Heils (Lumen gentium - Dogmatische Konstitution über die Kirche, 1964, Nr. 1) für alle Menschen zeigt.

Damit verbundene Lernerfahrungen lassen sich auch aus in den ***communautés locales*** im Erzbistum Poitiers machen, das im Südwesten Frankreichs liegt. Von 1994 bis 2011 hatte Albert Rouet dort das Amt des Bischofs inne. In der Erwartung eines immer massiver werdenden Mangels an hauptamtlichen pastoralen Mitarbeitern (die Verantwortung und Leitung für die mehr als 600 Pfarreien im Bistum übernehmen würden) entwickelte Rouet die Idee der *communautés locales*, inspiriert wurde er u.a. von den Kleinen Christlichen Gemeinschaften und weiteren basiskirchlichen Formen. In diesen Basisstrukturen liegt die Verantwortung des Lebens der Kirche vor Ort, die dann in einem Netzwerk der größeren pastoralen Einheit eingebunden sind. Kernelement ist die Kirche als Gemeinschaft der Getauften. In geteilter Verantwortung und mit einem hohen Maß an Eigenständigkeit gestalten sie die lokale Kirche vor Ort. Dazu wird in jeder lokalen *communauté* eine *équipe* aus fünf Personen gebildet. Zwei Personen, ein*e Pastoraldelegierte*r und ein*e Finanzkirchmeister*in werden vor Ort gewählt, drei weitere Personen werden berufen und ihnen werden die grunddienstlichen Aufgaben der lokalen Kirche anvertraut: Der Dienst an der Glaubensverkündigung, der Dienst für das Gebet und der Dienst am Menschen. Die Berufung erfolgt auf einen vorher festgelegten Zeitraum im Konsensprinzip zwischen lokaler Gemeinschaft und dem Bischof. Sie orientiert sich dabei an den Charismen der jeweiligen Personen (Rouet, 2009, S. 26-33). Durch die Berufung und Beauftragung der *équipe* für ihre lokale Kirche manifestiert sich in einer, für das Erzbistum Poitiers und auch darüber hinaus, neuen qualitativen Dimension die geteilte Verantwortung und Leitung in den *communautés locales*. Zugleich ermöglicht sie auch eine weitere Diversifizierung der Menschen in Leitung und Verantwortung ermöglicht. Die Erfahrungen aus den *communautés locales* in der Erzdiözese Poitiers sind u.a. eine Bereicherung des gesamten Lebens vor Ort. Das kirchliche Leben und die Engagierten treten viel stärker mit der lokalen Gesellschaft und Kultur in Beziehung. Sie bringen ihren persönlichen Glauben in diesen neu entstehenden Netzwerken aktiv ein und lassen das Evangelium als Frohe Botschaft für den konkreten Kontext wirksam werden. Gisèle Bulteau, Diözesanbeauftragte für die *communautés locales* sagt, dass sich in dieser Form von Sozialraumorientierung das „neue Gesicht von Kirche“ (Bulteau, 2009, S. 60) im Erzbistum Poitiers zeigt. Ein weiteres grundlegendes Merkmal und zugleich eine wichtige Lernerfahrung ist die geteilte Verantwortung und Leitung vor Ort, die die Taufwürde aller

Christ*innen ernst nimmt und auf das Wirken des Heiligen Geistes in und durch die Charismen der Menschen vor Ort vertraut, so Bulteau. Durch die geteilte Verantwortung wurde auch eine wachsende Geschwisterlichkeit erkennbar, da Menschen gegenseitig Verantwortung füreinander, ihren Lebensraum und ihre lokale Kirche tragen. Sie treten in vertiefte wechselseitige Beziehungen ein und teilen Lebens- und Glaubenserfahrungen miteinander. Ein gestiegenes Interesse an der Glaubensvertiefung nimmt die Diözesanbeauftragte anhand der Rückmeldungen aus den *équipes*, mit der Bitte um Weiterbildung und vertiefte Beschäftigung mit Glaubens Themen, sowie der Intensivierung des persönlichen und gemeinsamen Gebets wahr. Für Gisèle Bulteau zeigt sich, dass *communautés locales* gemeinsame Lernprozesse anstoßen. Allein schon durch aufkommende Fragen des gemeinsamen Lebens als christliche Gemeinde in einem konkreten Kontext, dessen Komplexität mit der Zeit zunimmt (Bulteau, 2009, S. 60-62). Aus den genannten Erfahrungen werden die beiden Pole sichtbar, zwischen denen sich die lokalen Gemeinschaften bewegen und die immer wieder neu zum konkreten Handeln vor Ort antreiben: Lokale *communio* und die gelebte Sendung Christi.

Die Lernerfahrungen aus der **anglikanischen Kirche** in England beruhen ursächlich auf dem 2004 veröffentlichten Positionspapier *mission-shaped church* (Williams et al., 2004). Darin wird der sich massiv verändernde Lebenskontext der Menschen im Vereinigten Königreich mit dem besonderen Fokus auf England untersucht, dargestellt und eine veränderte Form von Kirche vorgeschlagen: Eine Kirche, die den Menschen dient und sich an der Mission Gottes, seinem fortwährenden Heilshandeln in einem lokalen Kontext, beteiligt (Herbst, 2006, S. 160-164). Um die Inkulturation und Kontextualisierung des Evangeliums zu ermöglichen und somit Menschen in ihrer Lebenswelt die Lebensrelevanz der frohen Botschaft (neu) eröffnen zu können, schlägt das Positionspapier neben traditionellen kirchlichen Formen auch neue Ausdrucksformen kirchlichen Lebens, die sog. *fresh expressions of church*, (Herbst, 2006, S. 97-95) vor. Michael Moynagh, der die *fresh expressions of church* untersucht und eine Einführung in die Theologie der *fresh expressions* geschrieben hat (Moynagh, 2016) betont, dass es bei kirchlichen Formen eine *mixed economy* geben muss (Moynagh, 2016, S. 8). Der Begriff könnte im Deutschen mit „Mischwald“ übersetzt werden, um der Metapher gerecht zu werden: Unterschiedliche kirchliche Gemeindeformen existieren in vielfach nebeneinander, teilen sich einen gemeinsamen Lebensraum, sind miteinander in Verbindung und haben allesamt ihre je eigene Daseinsberechtigung. Denn sie versuchen auf Menschen und ihre spezifischen kontextuellen Bedürfnisse, auf unterschiedliche Art und Weise, eine Antwort anzubieten. Trotz ihrer unterschiedlichen Form sind sie höchst kontextualisiert, unterschiedlich profiliert

und dadurch missionarisch. Ein Grundkonstitutiv der *fresh expressions of church* ist die *missio Dei*: Gott selbst ist Ursprung und Subjekt der Mission und handelt in konkreten Kontexten. Die Sendung der Kirche besteht darin, an dieser Mission teilzuhaben und sich in ihrem lokalen Kontext zu am Heilshandeln Gottes zu beteiligen. Dies bedeutet für die Kirche oder eine Gemeinde, dass sie ihren Binnenraum verlässt und sich auf eine reziproke Relationalität mit dem lokalen Kontext einlässt, um ihn ganzheitlich zu verändern (Moynagh, 2016, S. 145-147). Vor dem Hintergrund der so verstandenen *missio Dei* wachsen neue Ausdrucksformen von Kirche nach dem *service first*-Prinzip (Moynagh, 2016, S. 29-232): Am Anfang steht das intensive Hören in den Lebenskontext hinein, dies geschieht aus einer liebenden Grundhaltung heraus, die den Dienst an den Menschen in den Mittelpunkt stellt. Aus dieser Liebe und dem Dienen nach dem Vorbild Jesu entstehen Beziehungen, die sich dann zur Gemeinschaft entwickeln. Diese Gemeinschaft stellt sich dann die Frage nach der adäquaten Form der Nachfolge Jesu, die sie bereits zu Beginn ihres Weges erlebt hat und auf die sie nun eine eigene Form der Antwort entwickeln möchte. In diesem Prozess nimmt die Gemeinde Form an und entwickelt die für sich in diesem Zeitabschnitt passende Form. Der Entwicklungsprozess ist damit aber keineswegs abgeschlossen, sondern beginnt erneut von vorne, in dem die Gemeinschaft aus ihrer Sendung heraus motiviert wieder neu beginnt, liebend und dienend in den Lebenskontext hineinzuhören und sich daraus weiterentwickelt. Trotz der vielfältigen und unterschiedlichen kontextuellen Formen der *fresh expressions of church* sind sie alle durch vier grundlegende Merkmale geprägt („What Is a Fresh Expression?“, 2017): Sie sind missional, das meint, sie sind ausgerichtet auf Menschen, die bisher gar keine oder nur sehr wenige Bezugspunkte zur Kirche und dem Evangelium haben. Sie sind kontextuell, da sie versuchen, das Evangelium für einen bestimmten Kontext relevant werden zu lassen und so zu kontextualisieren. Sie sind lebensverändernd, indem sie Menschen in die konkrete Nachfolge Jesu durch die persönliche Beziehung und den wachsenden Glauben einlädt. Und viertens sind *fresh expressions of church* gemeinde- und kirchenbildend, da sie durch gemeinsames Suchen und Erkunden Begegnungen schaffen, die durch den gemeinsamen Kontext und die Prägung durch das Evangelium eine Gemeinschaft wachsen lassen.

3.2.3 Grundlegende Haltungen & Merkmale der lokalen Kirchenentwicklung

Christian Hennecke, Gabriele Viecens und weitere Kirchenentwickler*innen bringen aus den unterschiedlichen weltkirchlichen Lernerfahrungen und den bereits begonnenen Prozessen der lokalen Kirchenentwicklung grundlegende Haltungen und Merkmale in das Modell der lokalen Kirchenentwicklung ein. Die Beschäftigung mit ihnen ist notwendig, um lokale

Kirchenentwicklung verstehen und auch im eigenen Kontext Wege und Prozesse der lokalen Kirchenentwicklung initiieren zu können.

Grundlegend für die lokale Kirchenentwicklung ist das Verständnis der **missio Dei**, die nicht die Kirche, sondern Gott selbst als Subjekt der Mission sieht. Gott selbst ist Ursprung und hat eine Mission für die und in der Welt, auch im lokalen Kontext. Er wirkt in der Welt und lädt die Menschen in ihren jeweiligen Kontexten ein, sich mit ihren Charismen in seine Mission einzubringen. Dabei ist sein Handeln nicht auf den Bereich der Kirche beschränkt, Perspektive ist vielmehr die gesamte Schöpfung, die zur Hoffnung und zum ganzheitlichen Heil verändert werden soll (Hennecke, 2013, S. 110-111, S. 127 und Hennecke & Viecens, 2019, S. 76, S. 113).

Dabei ist das **Wirken des Heiligen Geistes im charismatischen Gottesvolk** schon angeklungen, eine weitere Grundhaltung der lokalen Kirchenentwicklung: Kirche ist ursprünglich aus dem Wirken des Heiligen Geistes und der Kraft des Evangeliums geschaffen und wird vom Geist konstant zur Veränderung angetrieben (Hennecke & Viecens, 2019, S. 30-33). Kirchenentwicklung ist daher immer zuerst ein Wirken Gottes. Menschen sind durch Gott mit unterschiedlichen Charismen beschenkt, das dynamische Wirken des Heiligen Geistes über Zeit und Raum hinweg lässt für Menschen die reziproke Relationalität spürbar werden und treibt stetig dazu an, die Charismen in den Dienst an der Welt einzubringen (Hennecke, 2013, S. 115 und Hennecke & Stollhoff, 2014, S. 83-85).

Dabei lebt die lokale Kirchenentwicklung im Spannungsfeld von **Sammlung und Sendung**: Gott sammelt Menschen zu seinem Volk, beschenkt sie mit Charismen, lässt Beziehung untereinander sowie zu ihm wachsen und Anteil am Leib Christi nehmen. Das Ziel und die Frucht dieser Sammlung ist jedoch die Sendung. Es geht nicht um Gemeindebildung und –wachstum, sondern um die Verkündigung der Frohen Botschaft und die Verwirklichung des präsentischen Reiches Gottes mitten in der konkreten Lebenswelt von Menschen. Hier schwingt stark der Gedanke der *mission-shaped church* mit, die ihre Form von Kirche aus der gelebten Sendung der Kirche bezieht. Ganz im Dienst am Evangelium und der kontextualisierten Verkündigung der Frohen Botschaft bestimmt sie ihre Haltung, ihre Form und Struktur neu. Die Zielperspektive des Evangeliums und dieser Sendung ist stets die Welt (Hennecke & Viecens, 2019, S. 43 und Hennecke, 2013, S. 114-115).

Ein Merkmal der lokalen Kirchenentwicklung ist die **gemeinsam entwickelte und geteilte Vision** der Menschen für ihren lokalen Kontext. Im Prozess der Visionsfindung gilt es, gemeinsam mit möglichst vielen Menschen in ihrer Lebenswelt aus den lokalen Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen nach Veränderung (als Ausdrucksformen der Zeichen der Zeit)

durch eine gemeinsame Suchbewegung Ansätze des größeren Plans und Spuren des Handelns Gottes zu entdecken (Hennecke & Vicens, 2019, S. 78-80 und Hennecke, 2013, S. 124-125).

Dabei ist zu bedenken, dass die lokale Kirchenentwicklung zuallererst eine **geistliche Suchbewegung** darstellt, die einen **dreifachen Fokus** hat: Die **Offenbarung Gottes**, die **Wahrnehmung des lokalen Kontextes** und die **Deutung im Licht des Evangeliums**. Vor allem durch die Orientierung an der Heiligen Schrift, besonders in Form des Bibelteilens kommt es zur Annäherung der drei Fokuspunkte: Menschen werden gemeinsam vom Wort Gottes beschenkt, von ihm verwandelt. So werden sie gemeinsam Volk Gottes, das ekklesiogenetisch am je konkreten Ort wirksam wird und Netzwerke zu weiteren so entstehenden lokalen Kirchen bildet (Hennecke & Vicens, 2019, S. 67-70, S. 116 und Hennecke, 2013, S.119-120).

Dabei müssen vor allem zwei Haltungen eingenommen werden: **Wachheit und Achtsamkeit**. Der lokale Kontext und das Wirken Gottes in ebendiesem können so angemessen und ganzheitlich wahrgenommen und zum Maßstab für die lokale Kirche werden. Nur so kann der Wahrnehmungsprozess der komplexen Ausgangssituation auch nur ansatzweise gerecht werden und im Prozess das Lernen auf einer tieferen Ebene ermöglichen (Hennecke & Vicens, 2019, S. 114-116).

Ein weiteres grundlegendes Merkmal lokaler Kirchenentwicklung ist die **maximale Partizipation** auf dem Weg der lokalen Kirchenentwicklung: Eine möglichst breite und umfassende Beteiligung von Menschen unterschiedlicher Verantwortungs- und Betroffenheitsebenen sowie weiteren Interessierten muss Bestandteil jedes Prozessabschnittes sein. Die Form der Beteiligung soll dabei auch tatsächlich die Möglichkeit bieten, die eigenen Erfahrungen und Meinungen, sowie konkrete Vorschläge einzubringen (Hennecke & Vicens, 2019, S. 116). Dazu kann es nach Hennecke und Vicens in der lokalen Kirchenentwicklung keine Alternative geben, da sich das Evangelium selbst nur in vollumfänglicher Teilgabe und Teilnahme verwirklicht und so die Partizipation in der Liebe Gottes zur ganzen Welt begründet. In der Partizipation, die im Rahmen der lokalen Kirchenentwicklung unbedingt realisiert werden muss, greifen dann die Gottes- und die Weltbeziehung wieder ineinander (Hennecke, 2013, S. 118-119 und Hennecke & Vicens, 2019, S. 95-96).

Die konsequente Fortführung der benannten maximalen Partizipation besteht in **geteilter Verantwortung und Leitung**, die in Prozessen der lokalen Kirchenentwicklung und auch in

den daraus entstehenden lokalen Formen von Kirchen praktiziert wird. Dort, wo Menschen sich einbringen können und ihre Gaben selbstständig und selbstverantwortlich zum Wohle der Gemeinschaft vor Ort entfalten können, entsteht Selbstwirksamkeit. Gerade im aktuellen kirchlichen Kontext sehen Hennecke und weitere lokale Kirchenentwickler*innen die Frage nach geteilter Verantwortung im hierarchischen System der Kirche als besonders spannungsvoll an. Dabei geht es ihm jedoch nicht um eine Konkurrenz von Verantwortung, sondern um die lokale Entwicklung, die durch Dezentralisierung, geteilte Verantwortung und Leitung massiv gefördert wird. Die weltkirchlichen Erfahrungen stützen diese Grundhaltung der lokalen Kirchenentwicklung: Christian Hennecke und Gabriele Viecens beschrieben, dass *small christian communities* und *communautés locales* gekennzeichnet sind „durch das Selbstbewusstsein von Gläubigen, die Kompetenz haben und in fröhlicher Fragilität in Teams Verantwortung und Leitung in ihren Gemeinschaften vor Ort übernommen haben“ (Hennecke & Viecens, 2019, S. 22). Geteilte Leitung und Verantwortung führen zu einer größeren Identifikation der Menschen vor Ort mit ihrer lokalen Kirche. Sie übernehmen dadurch eine Form von *ownership*, einer Anwaltschaft, für ihre lokale Kirche und die Menschen vor Ort in ihrer spezifischen Lebenswelt sowie die anstehenden Gestaltungs- und Veränderungsprozesse (Hennecke & Viecens, 2019, S. 21, S. 116-117).

Der Verzicht auf **Zentralität** sowie das sorgfältige Ausräumen von **Solidarität und Subsidiarität** stellen eine weitere grundlegende Haltung der lokalen Kirchenentwicklung dar: Wenn Verantwortung vor Ort geteilt werden soll, können Prozesse der lokalen Kirchenentwicklung keine Zentralisierung mit sich bringen, sondern müssen die lokale Entwicklung stärken und unterstützen. Bei aller scheinbaren kirchenrechtlichen Notwendigkeit, größere Pfarreien zu konstituieren, sollten unterhalb dieser rechtlichen Ebene massiv die Bildung lokaler Gemeinden initiiert und in der (Weiter-)Entwicklung gefördert werden. Dabei kann von der größeren Ebene durchaus fachliche Unterstützung angeboten und angefordert werden, etwa bei Fragen nach der konkreten Ausgestaltung des Sendungsauftrages oder der Profilierung einzelner Gemeinden. Diese Gemeinden sollten miteinander solidarisch sein und sich gegenseitig bestärken, ohne dabei in Konkurrenz zu treten. Jede Gemeinde benötigt dafür ein hohes Maß an Selbstreflexion durch die Akteur*innen vor Ort, um zu erkennen, wo es Unterstützung und Vernetzung mit anderen braucht. Ebenso sollte das Subsidiaritätsprinzip von Seiten der je größeren Ebene strikt eingehalten werden und den unterschiedlichen Gemeinden größtmögliche Eigenverantwortung übertragen werden, natürlich ohne sie dabei im Stich zu lassen (Hennecke & Viecens, 2019, S. 21-24 und Hennecke, 2013, S.111-112).

Dazu braucht es auf allen Ebenen eine **konstitutive Synodalität** als geistliche Haltung: Ein dreifaches Hören auf Gottes Wort, in den Kontext hinein und auf die gemachten Erfahrungen aller Beteiligten in lokalen Kirchenentwicklungsprozessen auf den unterschiedlichen Ebenen. Dies impliziert eine induktive Wegweise, die von den lokalen Erfahrungen und Herausforderungen geleitet wird und daraus ihre Energie und kontextuelle Relevanz entwickelt (Hennecke & Viecens, 2019, S. 82-83).

In den Prozessen der lokalen Kirchenentwicklung ist es daher wichtig, dass eine **Korrelation von Inhalten und Methoden** besteht, da allein schon die Wahl der Methode den Inhalt prägt und vorherbestimmt. Wenn lokale Kirchenentwicklung einen Weg des Lernens und der vertieften Einübung des Kircheseins darstellt, muss sie in allen ihren Schritten die Grundhaltungen und Grunderfahrungen des Christseins verwirklichen. Nur so kann sie zu einer tieferen Resonanz des Evangeliums für Menschen in ihrem Kontext beitragen. Diese Korrelation muss dabei für Gabriele Viecens und Christian Hennecke auch in Liturgien vordringen, die sich dadurch zu kontextuellen Liturgien entwickeln (Hennecke & Viecens, 2019, S. 77-78).

An vielen Stellen ist schon der **Prozesscharakter** betont worden, der ein Merkmal der lokalen Kirchenentwicklung ist. Kirchenentwicklung ist nicht linear gestalt- und durchführbar, sondern kann nur prozessartig begleitet werden. Dabei gibt es unterschiedlich geprägte Prozessabschnitte des Sehens, des Analysierens, Ausprobierens, Evaluierens und weiterer Schritte die im Idealfall **induktiv** im Prozess erarbeitet werden, da sie nicht vorhersehbar sind. Diese Schritte können sich **zirkulär** in unterschiedlicher Reihenfolge wiederholen und durch die Wiederholung an inhaltlicher Tiefe zunehmen. Dabei sollten die Prinzipien der **Effectuation**, bspw. des leistbaren Verlusts, auch ins offene Prozessdesign einfließen (Hennecke & Viecens, 2019, S. 114-115).

Hennecke und Viecens stellen fest, dass sich in Prozessen der lokalen Kirchenentwicklung mittlerweile auch **Qualitätsmerkmale** entwickelt haben: So wird die Frage nach der **Wirksamkeit** des Prozesses bereits im Prozessdesign mitgedacht. Die Messung der Wirksamkeit erfolgt auf unterschiedliche Art und Weise, je nach Prozesssetting können diese auch unterschiedlich aussehen. Gerade die Wirksamkeit ist entscheidend für die Motivation und das Engagement der Beteiligten. Eine weitere Gruppe von Qualitätsmerkmalen sind die Beharrlichkeit, die Resilienz und die Fehlerfreundlichkeit, die im Entwicklungsprozess grundgelegt bzw. erkennbar sind. Lokale Kirchenentwicklung braucht einen angemessenen Zeitrahmen, der perspektivische Entwicklung ermöglicht, es kann aber – wie bei fast allen

Veränderungsprozessen – auch zu Widerständen aus unterschiedlichen Richtungen kommen. Daher braucht es eine Beharrlichkeit in zeitlicher Hinsicht wie auch im Blick auf das Vertreten der Werte, Haltungen und Positionen, die sich aus dem jeweiligen Prozess ergeben. Gerade bei inhaltlichen Widerständen ist Resilienz ein wichtiger Faktor, um den Widerständen angemessen entgegentreten und konsequent die Position für die lokale Kirche vor Ort, die sich in einem Entwicklungsprozess befindet, einnehmen zu können. Zu dieser Gruppe zählen Hennecke und Vicens auch die Fehlerfreundlichkeit, da durch Fehler und deren Reflexion Lernerfahrungen möglich werden und gerade aufgrund wachsender Komplexität Lösungsansätze nur über das *trial-and-error*-Prinzip entdeckt werden können. Der Weg-Charakter des Prozesses ist ein weiteres Qualitätsmerkmal, da es den Blick darauf richtet, dass es in der lokalen Kirchenentwicklung eigentlich keinen dauerhaft gültigen Endpunkt gibt, sondern Veränderungen immer wieder zum Neuaufbruch herausfordern. Als Qualitätsmerkmal hat sich auch die intensive Wahrnehmung und Analyse im Sinne einer gründlichen Bestandsaufnahme gezeigt sowie die Frage nach dem Ausgangspunkt der lokalen Kirchenentwicklung. Auf Basis dieser lassen sich dann als weiteres Qualitätsmerkmal sinnvolle Prozessschritte identifizieren, die angemessen auf die wahrgenommene Situation eingehen, Hennecke und Vicens schlagen dafür den Dreischritt des experimentellen Ausprobierens, der anschließenden Reflexion und der Reaktion auf das, was Experiment und Reflexion für eine neue Situation hervorgebracht haben. Auch im Hinblick auf die Leitung hat sich ein Qualitätsmerkmal entwickelt: So wird Leitung und Prozessbegleitung – stringent der maximalen Partizipation sowie der geteilten Verantwortung und Leitung folgend – immer durch ein Team wahrgenommen. Ein abschließendes Qualitätsmerkmal stellt die Beschreibung von Zielen für den Kirchenentwicklungsprozess dar. Ziele sollten eher einen roten Faden für den Prozess darstellen, bedürfen aber einer gewissen Offenheit für die Veränderung der Zielperspektive. Allein schon aufgrund der gegenseitigen Vergewisserung aller Akteur*innen sollten Ziele formuliert werden und dabei auch Vereinbarungen zur Überprüfung und den unterschiedlichen Zeithorizonten im Prozess beinhalten (Hennecke & Vicens, 2019, S. 116-119).

3.2.4 Prozessschleifen lokaler Kirchenentwicklung

Lokale Kirchenentwicklung kann nicht nach einer allgemeingültigen Anleitung und einem starren Ablaufplan gestaltet werden, sondern verläuft hochgradig kontextuell und prozessartig. Für diesen Prozess schlagen Christian Hennecke und Gabriele Vicens, auf Basis der Lernerfahrungen des philippinischen Bukal ng Tipan-Instituts (Hennecke & Vicens, 2016, S. 27-28, S. 57-131), fünf Prozessschleifen vor. Sie werden auch *loops* genannt, können in der

lokalen Kirchenentwicklung unterstützen und wurden im Bistum Hildesheim mit weiteren Akteur*innen in der lokalen Kirchenentwicklung erarbeitet und werden an unterschiedlichen Orten umgesetzt.

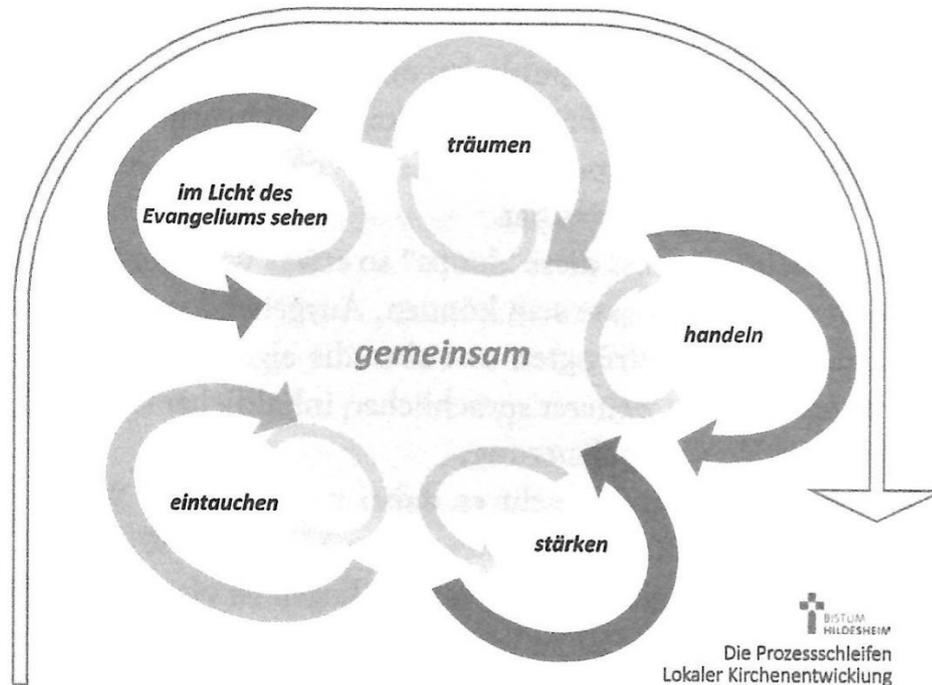


Abbildung 2: Prozessschleifen lokaler Kirchenentwicklung (Hennecke & Viecens, 2019, S. 130).

Die Prozessschleifen basieren auf den grundlegenden Haltungen und Merkmalen der lokalen Kirchenentwicklung und bieten daher keine methodischen Vorschläge zur Umsetzung. Durch gezielte Impulse und Fragen unterstützen sie die Entwicklung eines eigenen Prozessdesigns und der zugehörigen Methoden für eine wirklich kontextualisierte lokale Kirchenentwicklung. Integraler Bestandteil jedes *loops* ist die intensive Prozess- und Selbstreflexion der beteiligten Akteur*innen und die Wahrnehmung von Veränderungen, die durch den Prozess bereits ausgelöst wurden.

Dabei ist zu beachten, dass sie wie auf der Grafik dargestellt, nicht linear und streng getrennt voneinander verlaufen, sondern sich gegenseitig beeinflussen und bedingen. Deshalb kann die vorgeschlagene Reihenfolge zu einer eigenen, lokalen Logik situativ entwickelt werden und es kann dabei zur Wiederholung einzelner Schleifen oder des gesamten Prozesses kommen. Alle *loops* tragen ein Verb als Überschrift, da sie zu einem konkreten Handeln in der lokalen Kirchenentwicklung anregen sollen.

Als Ausgangspunkt schlagen Hennecke und Vicens unbedingt den *loop* **eintauchen** vor und meinen damit das Eintauchen in den lokalen Kontext: Die Betrachtung der Menschen, der Kultur, des vorgefundenen Sozialraums, der Nachbarschaft, der Umwelt. Dies geschieht idealerweise nicht aus der Perspektive des entfernten und unbeteiligten Beobachtenden, sondern durch aktives Teilnehmen an und Mitleben im lokalen Kontext. Gerade die Frage nach der ganzheitlichen und wertschätzenden Wahrnehmung der lokalen Kultur sowie die Offenheit und Lernbereitschaft des Beobachtenden sind in diesem ersten *loop* bedeutend. Mit Blick auf die *missio Dei* meint eintauchen aber auch die achtsame und aufmerksame Wahrnehmung von Gottes vielfältigem Wirken in der lokalen Kultur. Gleichzeitig fordert die erste Prozessschleife auch die Selbstreflexion der Beobachtenden heraus: Die Reflexion der Beobachtungsperspektiven ist dabei nur ein Aspekt. Er wird der durch die Frage, welches Verständnis, welche Vorerfahrung und welche Erwartung von Kultur in die Beobachtung einfließt, ergänzt. Gerade, wenn Akteur*innen im Prozess der lokalen Kirchenentwicklung in ihre eigene Kultur eintauchen, ist die Frage nach dem eigenen Verhältnis zur Kultur (Subjekt-Objekt, Mitwirkende*r-Betroffene*r) zu reflektieren (Hennecke & Vicens, 2019, S. 131).

Die nächste Prozessschleife schlägt vor, den lokalen Kontext **im Licht des Evangeliums zu sehen**. Sie betont dabei die geistlich-spirituelle Dimension der lokalen Kirchenentwicklung durch das gemeinsame Hören und die (Neu-)Ausrichtung auf Gottes Wort in Verbindung mit einer gemeinschaftlich gelebten Spiritualität. Dabei bleibt die enge Beziehung zwischen Gottes Wort und lokalem Kontext bedeutend, wenn Hennecke und Vicens vorschlagen, „mit Bibel und Lokalteil unterwegs“ (Hennecke & Vicens, 2019, S. 132) zu sein. Geistliche Formen der Entscheidungsfindung und die Unterscheidung der Geister haben sich im zweiten *loop* ebenso bewährt, wie das gemeinsame Gebet und die Entwicklung und Feier von kontextuellen Liturgien, die eine hohe Relevanz zur Lebenswelt aufweisen. Auch bewusste Unterbrechungen der vorgefundenen Routinen und Traditionen können zu einer veränderten Betrachtung der Situation aus dem Licht des Evangeliums heraus beitragen. Auf der Reflexionsebene steht in dieser Prozessschleife die Frage im Mittelpunkt, ob durch eine veränderte Sichtweise eine Veränderung von Stil, Methoden oder Formen bewirkt wird? Ob dadurch neue Räume eröffnet werden und wie das bemerkt werden kann? Die eigene Spiritualität und ihre Formen ist der Kernaspekt der persönlichen Reflexion der Akteur*innen und ob diese als notwendiges Kernelement der lokalen Kirchenentwicklung verstanden werden (Hennecke & Vicens, 2019, S. 132).

Träumen ist das titelgebende Verb der dritten Prozessschleife und meint den partizipatorischen Ansatz der Visionsentwicklung. Darin wird eine Art roter Faden, der zum

Austausch über Bedürfnisse, Wünsche und Hoffnung im lokalen Kontext anregt, daraus Zukunftsszenarien und die entsprechenden Ziele entwickelt. Diese Ziele bilden die Basis eines pastoralen Konzepts, das konkrete Handlungsorientierungen hervorbringt. Die Entstehung einer Vision und die entwickelte Vision stehen im Fokus der Reflexion dieses *loops*: Ist die Vision verständlich und wie wurde sie kommuniziert? Gibt es eine Beziehung zu vorangegangenen Ziel- oder Visionsformulierungen? Die Frage, ob die Vision einen ausreichenden Bezug zur lokalen Lebenswelt hat, sollte ebenso reflektiert werden, wie die Möglichkeiten und Formen der Partizipation in der Entwicklungsphase. Abschließend sollte auch betrachtet werden, ob die Vision einen Resonanzraum für die formulierten Bedürfnisse, Wünsche und Hoffnungen hat und so wirklich ein Orientierungsinstrument für die lokale Kirchenentwicklung sein kann (Hennecke & Viecens, 2019, S. 133).

Eine Planungs- und Fortbildungsphase ist in der vierten Schleife mit **handeln** überschrieben. Im Sinne einer zielorientierten Umsetzung gilt es, zuerst die Ziele zu definieren. Hennecke und Viecens empfehlen dafür SMARTe Ziele (spezifisch – messbar – akzeptiert – realistisch – terminiert). Dann sollten Arbeitsgruppen oder Teams gebildet werden, die konkrete Aktionen planen und durchführen. Durch den zügigen Start mit konkreten Aktionen können neue Netzwerke und Bündnisse mit weiteren Akteur*innen und Gruppen aufgebaut werden, die bisher noch nicht beteiligt waren. Nach ersten Umsetzungsschritten könnten auch politische Aktivitäten gestartet werden. Weitere Umsetzungsschritte sollten anschließend gemeinsam priorisiert und geplant werden, bevor sie dann in weiteren Treffen, die verstärkt gemeinschaftsbildende und reflektierende Elemente beinhalten, vertieft werden. Hennecke und Viecens betonen, dass es neben dem Anpacken auch regelmäßig Gelegenheiten geben sollte, das miteinander Erreichte zu würdigen und zu feiern. Auf der Reflexionsebene sollte immer wieder überprüft werden, ob die Planungs- und Umsetzungsschritte noch an die Vision rückgebunden sind. Die Frage nach Innovation in Form von neuen Programmen, Methoden, Kommunikations- und Zugangswegen sollte ebenso gestellt werden, wie die Frage nach eingeplanten Evaluationsintervallen. In den grundlegenden Merkmalen lokaler Kirchenentwicklung wurde besonders die geteilte Verantwortung und Leitung betont. Gerade im Prozessschritt des Handelns sollte überprüft werden, ob Verantwortung und Leitung wirklich geteilt werden, also idealerweise von einem Kreis Menschen wahrgenommen wird, der eine konstante Offenheit für weitere Mitglieder aufweist. Ein letztes Reflexionselement könnte die Betrachtung der Beteiligten und weiterer Kooperationspartner*innen sein: Sind diese ausschließlich dem binnenkirchlichen Raum zugehörig, stammen sie nur aus einem

bestimmten Bereich des lokalen Kontextes oder bilden sie die Vielfalt im Sozialraum auch tatsächlich ab (Hennecke & Viecens, 2019, S. 1334)?

Der fünfte *loop* ist mit dem Wort **stärken** überschrieben. Die Teamentwicklung wird hier intensiv in den Blick genommen. Gemeinsam wird eine Trauer- und Abschiedskultur für alles, was beendet oder sein gelassen wird entwickelt, weil bspw. Formen oder Inhalte keine kontextuelle Relevanz mehr aufweisen. Für das Team sollten weiterhin passende Fortbildungsmöglichkeiten geschaffen und angeboten werden. Beispielhaft könnten Moderations- und Evaluationstechniken eingeführt, gemeinsam erlernt und angewendet werden. Ein weiterer Aspekt der Stärkung im Sinne einer Wertschätzung und Anerkennung ist die intensive Auseinandersetzung mit den eigenen Charismen sowie die tatsächliche Möglichkeit diese einzubringen. Ein eher formaler, aber doch bedeutender Aspekt der Wertschätzung ist die Bereitstellung von materiellen Ressourcen und die Erstattung aller Unkosten, die durch das Engagement entstehen. Die Reflexionsaspekte im Bereich der Teamentwicklung und -stärkung beleuchten vor allem die Frage, ob Strukturen für die lokale Kirchenentwicklung im konkreten Kontext passend und sinnvoll sind. Auch die Frage nach der Sendungs- oder doch eher einer Traditionsorientierung sollte reflektiert werden. In Bezug auf den Prozess sollte überprüft werden, ob möglichst alle Altersgruppen einbezogen sind (Hennecke & Viecens, 2019, S. 135).

Im Zentrum aller Prozessschleifen steht kein Verb, sondern ein Adjektiv. Das Wort **gemeinsam** beschreibt den Kern aller lokalen Kirchenentwicklungsprozesse und verweist für Christian Hennecke und Gabriele Viecens auf zwei exemplarische Stellen des Evangeliums: „Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20) und

„Das ist mein Gebot, dass ihr einander liebt, so wie ich euch geliebt habe. Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt. Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage. Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe. Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und dazu bestimmt, dass ihr euch aufmacht und Frucht bringt und dass eure Frucht bleibt. Dann wird euch der Vater alles geben, um was ihr ihn in meinem Namen bittet. Dies trage ich euch auf, dass ihr einander liebt“ (Joh 15, 12-17).

Diese beiden Jesusworte aus dem Matthäus- und Johannesevangelium stellen die Gemeinschaft als den Grundwert des Evangeliums dar und könnten durch viele weitere Jesusworte oder Schriftstellen des Alten wie Neuen Testaments ergänzt werden. Für lokale Kirchenentwicklungsprozesse ist Gemeinschaft der Ausdruck unmittelbarer und maximaler Partizipation und Teilhabe. Auch für diesen zentralen Grundwert bieten Christian Hennecke

und Gabriele Viecens Reflexionsfragen an, die immer wieder betrachtet werden sollten. Sie beinhalten neben der Frage nach dem Mehrwert der Gemeinschaft und geteilten Werten auch die Frage nach den Beziehungen im Team, auch über die Arbeitsebene hinaus. Weiterhin sollte das Zusammenspiel der Charismen in den unterschiedlichen Teamrollen reflektiert werden. Für Hennecke und Viecens ist es außerdem interessant, ob das Kernelement „gemeinsam“ als prozessprägendes Kennzeichen erkennbar ist und auch in der Rückschau erkennbar sein wird (Hennecke & Viecens, 2019, S. 136).

Um das Schaubild der Prozessschleifen zieht sich ein Pfeil. Er soll deutlich machen, was zu Beginn bereits gesagt wurde: Lokale Kirchenentwicklung ist ein Prozess, der immer wieder von Veränderungen herausgefordert wird und der selbst Veränderungen herbeiführt. Daher kann es immer wieder zum Neustart des Gesamtprozesses oder von Teilen davon kommen. Diese Neustarts oder iterativen Wiederholungen können dabei, ähnlich einer Spirale, vertiefend und zur Mitte hin vordringend wirken und so einen wichtigen Beitrag zur (Weiter-)Entwicklung einer lokalen und kontextualisierten Kirche leisten (Hennecke & Viecens, 2019, S. 137).

Abschließend kann gesagt werden: Das Modell der lokalen Kirchenentwicklung nach Christian Hennecke, Gabriele Viecens und weiteren Akteur*innen beruht auf vielfältigen weltkirchlichen Erfahrungen lokaler und kontextueller Kirchen. Im Gegensatz zu Schreiters Theorie handelt es sich um ein praxisfundiertes und auch sehr praxisorientiertes Modell, was Stärke und Schwäche zugleich ist. Schreiter liefert eine intensive theologische und interdisziplinäre Fundierung, die bei Hennecke, Viecens u.a. ansatzweise zu erkennen ist. Jedoch werden die Begründungszusammenhänge nicht so explizit dargestellt wie bei Schreiter. Dem entgegenzuhalten ist die hohe praktische Relevanz des Modells der lokalen Kirchenentwicklung, mittlerweile auch aus dem Kontext der katholischen Kirche in Deutschland auf unterschiedlichen Strukturebenen. Grundsätzlich stellt sich die Frage, ob lokale Kirchenentwicklung in der aktuellen kirchlichen Situation in Deutschland angesichts sinkender Zahlen von ehren- und hauptamtlich Engagierten im kirchlichen Kontext wirklich vollumfänglich und partizipativ initiiert und gestaltet werden kann.

3.3 Zwischenfazit – gemeinsame Grundzüge der beiden vorgestellten Modelle

Robert Schreiters Ansatz regionaler Theologien und das Modell der lokalen Kirchenentwicklung nach Christian Hennecke, Gabriele Viecens und vielen weiteren Akteur*innen weisen gemeinsame Grundzüge auf, die m.E. Grundzüge einer modernen

kontextuellen Theologie darstellen. Diese gemeinsamen Grundzüge möchte ich im Folgenden näher darstellen.

3.3.1 Grundstruktur als Prozess oder Weg

Beide Ansätze sind von ihrer **Grundstruktur als Prozess oder Weg** angelegt, dessen einzelne Schritte nicht von vorneherein planbar sind, sondern auf die Komplexität der vorgefundenen Situation angemessen reagieren. Flexibel und agil können sie auf die Erfordernisse eingehen, einzelne Schritte im Bedarfsfall zirkulär wiederholen und dadurch zugleich vertiefen. Schreiter kennzeichnet die Entwicklung regionaler Theologien als zirkulären Prozess mit unterschiedlichen Einstiegspunkten, die sich wechselseitig bedingen, beeinflussen und zur Weiterentwicklung regionaler Theologien auffordern (Schreiter, 1992, S. 47-49). Ähnlich wie im lokaltheologischen Ansatz Schreiters ist auch im Modell der lokalen Kirchenentwicklung für Hennecke und Vicens keine lineare Planung und eine bereits vorab fixierte Durchführbarkeit möglich. Sie schlagen stattdessen eine prozessorientierte Begleitung mit vier Schritten in einer induktiven und zirkulären Prozessarchitektur vor: Sehen, Analysieren, Ausprobieren, Evaluieren (Hennecke & Vicens, 2019, S. 114-115).

3.3.2 Wirken des Heiligen Geistes, prägende Kraft des Evangeliums & ernstgemeinte Charismenorientierung

Eine grundlegende Überzeugung beider Ansätze ist das **Wirken Gottes durch den Heiligen Geist** und die **prägende Kraft des Evangeliums** im lokalen Kontext und durch handelnde Personen, auch über den binnenkirchlichen Raum hinaus. Das Evangelium ist im Kern auf Veränderung ausgelegt in einem ganzheitlichen, soteriologischen Sinne: Gott will das Heil für alle Menschen. Dieses Heil wird von Gott durch Menschen gewirkt: Im Vertrauen darauf, dass das Pfingstereignis nicht als singuläre historische Geistsendung zu verstehen ist, sondern der Heilige Geist als Inkorporation der Wirkkraft Gottes machtvoll und dynamisch in Menschen wirkt, stellen die beiden Ansätze kontextueller Theologien die Charismen von Menschen in den Mittelpunkt. Der Ausgangspunkt ist dabei eine ernstgemeinte und ganzheitliche **Charismenorientierung**. Dies meint nicht das intensive und ausschließliche Suchen nach Menschen, die ein passendes Charisma haben und in eine vorliegende Situation einbringen können. Sondern versteht sich als Einladung an Menschen, die sich engagieren möchten, zur entdeckenden Beschäftigung mit ihren je eigenen Talenten, Begabungen und Charismen. Erst im Folgeschritt wird dann die Frage, wie Charismen mit und für andere im lokalen Kontext und der konkreten Situation wirksam werden können, gestellt. Für Schreiter stellen der Geist und das Evangelium den Rahmen dar, der die Entwicklung regionaler Theologien und die

Gestaltung der lokalen Kirche überhaupt ermöglicht (Schreiter, 1992, S. 36-41, S. 46-47), Hennecke und Viencens, aber auch Hennecke und die Theologin Sr. Birgit Stollhoff unterstreichen dies und betonen, dass Kirchenentwicklung immer zuerst ein Wirken des Heiligen Geistes ist, der Menschen mit ihren Charismen zum Dienst an und in der Welt antreibt (Hennecke, 2013, S.30-33, S. 115 und Hennecke & Stollhoff, 2014, S. 83-85) und so die transformierende Kraft des Evangeliums wirksam werden lassen.

3.3.3 Missio Dei

Im Wirken des Heiligen Geistes sowie der Kraft des Evangeliums und der Charismenorientierung ist in beiden Ansätzen die **missio Dei** verankert: Das Wirken Gottes in der lokalen Kultur ist bei Robert Schreiter (1992, S. 36-41, S. 46-47, S. 150-159) wie auch bei Christian Hennecke und Gabriele Viencens (Hennecke, 2013, S. 110-111, S. 127 und Hennecke & Viencens, 2019, S. 76, S. 113) eine Grundkonstante aller Entwicklungsprozesse.

3.3.4 Sozialraumorientierung

Die Mission Gottes im lokalen Kontext zu entdecken und sich daran zu beteiligen ist ein weiterer gemeinsamer Grundzug der lokalen Kirchenentwicklung und des Modells der regionalen Theologien. Sie stellt eine intensive Form der **Sozialraumorientierung** dar und beginnt bei Schreiter mit der Wahrnehmung und Analyse der Kultur (Schreiter, 1992, S. 52-54, 68-121). Diese Erschließung der Kultur und des Kontextes durch Wahrnehmung und Analyse stellt die Basis für die Sozialraumorientierung und die Entwicklung regionaler Theologien dar, die verändertes und veränderndes Handeln (im Falle der regionalen Theologien aus christlicher Motivation heraus) bewirken sollen. Daher ist es für Robert Schreiter unabdingbar, dass die Wahrnehmung und Analyse ganzheitlich und wertschätzend geschehen soll (Schreiter, 1992, S. 52-54). Hennecke und Viencens greifen diese Sozialraumorientierung u.a. in den Prozessschleifen der lokalen Kirchenentwicklung auf, in denen sie als Ausgangspunkt ein Eintauchen in den Sozialraum vorschlagen. Dieses geht für sie mit einer unbedingten Offenheit und Lernbereitschaft einher und im Idealfall durch die aktive Teilnahme und das Mitleben im Sozialraum. Ein hohes Maß an Ganzheitlichkeit und Authentizität der Wahrnehmungen ermöglicht die resultierende Analyse (Hennecke & Viencens, 2019, S. 131). Das Eintauchen bildet bei Hennecke und Viencens den unbedingten Ausgangspunkt für lokale Kirchenentwicklung und diese Sozialraumererschließung und -analyse wird dann zur grundlegenden Orientierung für den weiteren Prozess. Schreiter benennt diesen Schritt im Gegensatz zu Hennecke und Viencens mit Hören (Schreiter, 1992, S. 69), meint damit aber ebenfalls einen ersten Schritt in Richtung Sozialraumorientierung.

3.3.5 Interdisziplinärer Ansatz

Beiden Ansätzen ist dabei eine **interdisziplinäre Herangehensweise** gemeinsam. Schreiter greift bspw. auf die semiotische Kulturanalyse aus der Linguistik zurück (Schreiter, 1992, S. 84-119), auch die lokale Kirchenentwicklung nutzt sozialwissenschaftliche Erkenntnisse bspw. in der Analyse des Sozialraums (Hennecke, 2013, S. 119,120, Krause, 2016, S. 42). Schließlich stellt die Sozialraumorientierung selbst, die in beiden Ansätzen das Fundament für den weiteren Prozess darstellt, ein fachwissenschaftliches Konzept der sozialen Arbeit dar. Gerade in der lokalen Kirchenentwicklung fließen aktuelle Erkenntnisse aus der Pädagogik, Didaktik und Methodik unterschiedlicher Fachdisziplinen in die Entwicklungs- und Lernprozesse ein (Hennecke & Viemens, 2016, S. 44-54).

3.3.6 Kontextualisierung und Inkulturation

Die Sozialraumorientierung ist sowohl für die Entwicklung regionaler Theologien wie auch für die lokale Kirchenentwicklung ein erster Schritt in der **Kontextualisierung und Inkulturation** des Evangeliums in einen konkreten lokalen Kontext. Schreiter sieht die Kontextualisierung und die Inkulturation als Kernelemente regionaler Theologien. Er ergänzt dazu noch die Lokalisierung, die den Umgang mit dem Evangelium für einen bestimmten Kontext ermöglichen (Schreiter, 1992, S. 15). Dabei spielt das Verständnis der Theologie als Praxis eine bedeutende Rolle: Die lokale Situation wird mit dem Heilshandeln Gottes in Geschichte und Gegenwart in eine korrelative Verbindung gebracht und bewirkt dadurch ganzheitliche Transformation (Schreiter, 1992, S. 145-148). Die lokale Kirchenentwicklung ist von ihrem grundsätzlichen Aufbau ein kontextueller Lernprozess, der das Evangelium, die kirchliche Tradition, weltkirchliche Erfahrungen und einen lokalen Kontext miteinander in Kontakt bringt. Er fordert so zur Entwicklung einer Beziehung zueinander heraus, die von Resonanz und Relevanz in und für ebendiesen lokalen Kontext geprägt ist und dadurch Veränderung bewirkt (Hennecke & Viemens, 2019, S. 54, S. 67-70, S. 77-78, S. 82-83, S. 116 und Hennecke, 2013, S. 119-120).

3.3.7 Gemeinwohlorientierung

Die Kontextualisierung und Inkulturation verfolgen sowohl in Schreiters lokaltheologischem Ansatz wie auch im Modell der lokalen Kirchenentwicklung als Ziel eine Transformation der Verhältnisse, die sich am Gemeinwohl orientiert. Die **Gemeinwohlorientierung** im christlichen Sinn hat ihre biblische Fundierung im vierfachen Schalom, in dem das ganzheitlich Heil, das Gott für alle Menschen möchte, zum Ausdruck kommt. Dieser allumfassende Zustand des Heils umfasst die sozialen Dimensionen eines Gemeinwesens auf

allen relationalen Ebenen. Die Beziehungsdimensionen sind: die Beziehung des Menschen zu sich selbst (Mt 22,36-40), die Beziehung des Menschen zu und mit den Mitmenschen (Mt 5,38-48), die Beziehung des Menschen zur Schöpfung (Joh 3,17) und die Beziehung des Menschen zu Gott (Joh 3,16). Regionale Theologien beinhalten immer Aspekte der Identität sowie der Veränderung einer regionalen Kirche und versuchen, die Identitätsbildung zu fördern und die notwendige Veränderung anzustoßen (Schreiter, 1992, S. 42-43). Basis dafür sind die konkreten sozialen Probleme in einer Gemeinschaft, die es mit unterschiedlichen Akteur*innen in einem konkreten Kontext im Rahmen der Kulturanalyse zu identifizieren gilt (Schreiter, 1992, S. 63-67). Diese sozialen Probleme und Missstände fordern zu notwendigen Veränderungen auf. Die Veränderungsprozesse im lokalen Kontext haben regionale Theologien mit ihrem Verständnis der Theologie als Praxis, die zur sozialen Transformation anregt, besonders im Blick (Schreiter, 1992, S. 75, S. 145-148). Im Modell der lokalen Kirchenentwicklung ist das Wirken des Heiligen Geistes grundlegend. Der Geist treibt zur Transformation der Verhältnisse an und lässt Menschen ihre Charismen zum Wohle ihres lokalen Kontextes wirksam einsetzen (Hennecke & Viecens, 2019, S. 30-33). Hier scheint die Perspektive der Gemeinwohlorientierung im Sendungsaspekt der lokalen Kirche deutlich auf: Die Verwirklichung des Reiches Gottes im hier und jetzt bedeutet eine Transformation der Verhältnisse hin zur Hoffnung und zum Heil (Hennecke & Viecens, 2019, S. 43, Hennecke, 2013, S. 114-115). Die Gemeinwohlorientierung findet auch in der gemeinsamen und geteilten Vision der lokalen Kirche Raum, denn in den Visionsprozessen werden die konkreten Ereignisse, Bedürfnisse und Sehnsüchte nach notwendiger Veränderung intensiv einbezogen (Hennecke & Viecens, 2019, S. 78-80, Hennecke, 2013, S. 124-125).

3.3.8 Größtmögliche Partizipation

In allen bereits genannten gemeinsamen Grundzügen schwingt eine breite und umfassende **Partizipation** auf allen Ebenen bei allen Prozessen mit. Dabei sind die Aspekte der Teilhabe, der Teilgabe und der Teilnahme wichtig: Es braucht die Bereitschaft, eine breite Partizipation in der Entwicklung regionaler Theologien sowie der lokalen Kirchenentwicklung zu ermöglichen, diese Partizipation sollte dann aber auch genutzt werden, um in den unterschiedlichen Entwicklungsprozessen wirksam zu werden. Nur maximale Partizipation ermöglicht ganzheitliche Transformation. Das wird bei Robert Schreiter, Christian Hennecke und Gabriele Viecens deutlich. Das Modell der lokalen Kirchenentwicklung baut auf die Erfahrungsorientierung in einem konkreten Kontext. Dazu braucht es möglichst viele Menschen, die partizipieren und ihre Erfahrungen einbringen. Nur durch Partizipation und Teilhabe können konkrete Erfahrungen der Frohen Botschaft zur lokalen Kontextualisierung

und Inkulturation verhelfen (Hennecke, 2013, S. 118-119, Hennecke & Viencens, 2019, S. 95-96, S. 116). Partizipation ist somit ein Schlüssel zur Relevanz und verhilft den Partizipierenden zur Erfahrung von Selbstwirksamkeit. In der Entwicklung regionaler Theologien braucht bspw. eine authentische Kulturanalyse unbedingt Partizipation. Nur so können paternalistische oder kolonialistische Irrwege überwunden und eine echte und ganzheitliche *native exegesis* möglich werden. Sie kann nur durch die Perspektive und die Beteiligung von Angehörigen eines lokalen Kontextes gelingen (Schreiter, 1992, S. 71-72, S. 96-102). Kernbestandteile im Entwicklungsprozess regionaler Theologien sowie Elemente regionaler Theologien selbst sind die lokale Kultur und Tradition. Die konkrete Situation vor Ort und die vorgefundenen Traditionen treten mit dem Evangelium sowie der kirchlichen Tradition in ein Beziehungsgeschehen ein. Diese Kernbestandteile und das daraus erwachsende dynamische Beziehungsgeschehen können nur durch Angehörige des lokalen Kontextes eingebracht werden, die an der Entwicklung maximal partizipieren (Schreiter, 1992, S. 42-45).

Aus dem lokaltheologischen Ansatz Robert Schreiters für die Entwicklung Theologien und dem Modell der lokalen Kirchenentwicklung lassen sich also **neun gemeinsame Grundzüge** erkennen. Es sind:

- die grundsätzliche Prozess- bzw. Wegstruktur,
- die grundlegende Überzeugung vom Wirken des Heiligen Geistes und der prägenden Kraft des Evangeliums,
- eine ernstgemeinte Charismenorientierung,
- die Bewusstwerdung der *missio Dei*,
- eine intensive Sozialraumorientierung,
- eine interdisziplinäre Herangehensweise,
- die Kontextualisierung und Inkulturation,
- die Gemeinwohlorientierung und
- eine Haltung der größtmöglichen Partizipation.

Diese gemeinsamen Grundzüge stellen m.E. nicht nur die Schnittmenge der beiden vorgestellten Modelle vor, sondern sind gemeinsame Grundzüge moderner kontextueller Theologien, die es nun an kontemporären Kirchenentwicklungsprozessen zu verifizieren gilt.

Mit Blick auf beide Modelle gibt es allerdings auch Anfragen und Kritikpunkte, die benannt werden sollten. M. E. basieren beide Modelle auf einer sehr positiven Sicht von Kirche und Gesellschaft, die mit Blick auf die je aktuelle Situation im konkreten Kontext bedacht und in die Vorüberlegungen zum Prozess eingebracht werden sollten. Die Entwicklung regionaler

Theologien und Prozesse lokaler Kirchenentwicklung sind darauf angewiesen, dass Menschen im lokalen Kontext sowie der vorherrschenden Kultur zur Kooperation mit kirchlichen Akteur*innen bereit sind. Bei grundsätzlich ablehnender Haltung werden die Prozesse erschwert oder im Extremfall sogar unmöglich sein.

Weiterhin erfordern beide Modelle ein hohes Maß an Engagement durch Menschen innerhalb der Prozesse. Ob die Anzahl der Engagierten und der hohe zeitliche Umfang des Engagements auch in Zukunft noch als Ressource vorhanden sein werden, ist fragwürdig.

Bei beiden Modellen stellt sich mir die Frage nach der Verortung: Wie regional können regionale Theologien sein – wie lokal lokale Kirchenentwicklung? Es erfordert eine gute Abwägung, wie klein- oder großräumig Prozesse noch gut und wirksam sein können. Hierbei stellt sich dann auch die Frage nach dem Umgang mit Innovation, die innerhalb der Prozesse auftreten können.

Gerade angesichts der Corona-Pandemie haben digitale Räume und Realitäten zunehmend an Bedeutung genommen. Beide Modelle sind in diesen Bereich noch nicht vorgedrungen und es wäre spannend, regionale Theologien und lokale Kirchenentwicklung auch im digitalen Raum zu denken – doch leider würde dies den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

In Rückbindung an die Forschungsfrage zeigen sich in den beiden vorgestellten Theorien neun Grundzüge für moderne kontextuelle Theologien. Sie müssen m.E. in allen Kirchenentwicklungsprozessen mitgedacht und eingebracht werden, um kontextuelle Resonanz und lebensweltliche Relevanz entwickeln zu können und dadurch kontextuelle Transformation anzustoßen. Ob dies der Fall ist und wie diese Grundzüge in kontemporäre Kirchenentwicklungsprozesse in Deutschland einbezogen werden, möchte ich im folgenden Kapitel untersuchen.

4. GEMEINSAME GRUNDZÜGE MODERNER KONTEXTUELLER THEOLOGIEN DARGESTELLT AN BEISPIELHAFTEN KONTEMPORÄREN KIRCHENENTWICKLUNGSPROZESSEN IN DER KATH. KIRCHE IN DEUTSCHLAND

Aus der Theorie der regionalen Theologien und dem Modell der lokalen Kirchenentwicklung habe ich neun gemeinsame Grundzüge abgeleitet. Ob diese Grundzüge auch eine Relevanz für die Praxis aufweisen und dadurch gemeinsame Grundzüge moderner kontextueller Theologien sind, möchte ich anhand von kontemporären Kirchenentwicklungsprozessen in Deutschland überprüfen. Dazu habe ich aus der Vielzahl der Prozesse zwei Beispiele ausgewählt, die auf unterschiedlichen Strukturebene situiert sind: Als einen diözesanen Kirchenentwicklungsprozess habe ich den Visionsprozess Segensorte im Bistum Speyer ausgewählt, der im Jahr 2019 initiiert wurde (Visionsprozess, 2019). Ergänzend dazu betrachte ich den Visionsprozess der Pfarrei St. Ursula in Oberursel und Steinbach, der auf Ebene einer Pfarrei mit ihren Gemeinden im Jahr 2014 startete (Degen & Unfried, 2018, S. 43-49).

Beide Prozesse verbindet, dass sie Kirchenentwicklung durch eine gemeinsam zu erarbeitende Vision gestalten möchten, legen aber unterschiedliche Herangehensweisen und inhaltliche Schwerpunkte fest.

Nach einer kurzen Einführung in die beiden Prozesse möchte ich untersuchen, ob und wie die neun gemeinsamen Grundzüge moderner kontextueller Theologien im Kirchenentwicklungsprozess eingebunden werden.

4.1 Diözesaner Entwicklungsprozess: "Segensorte" im Bistum Speyer

Ein erster Kirchenentwicklungsprozess, den ich exemplarisch mit Blick auf die gemeinsamen Grundzüge betrachten möchte, ist der Visionsprozess „Segensorte“ im Bistum Speyer. Es handelt sich um einen Prozess, der auf der diözesanen Ebene initiiert ist, von dort aus gesteuert wird und in das Territorium sowie kategoriale Lebens- und Handlungsfelder des Bistums wirken soll.

Dem Visionsprozess ging seit 2009 der Strukturprozess „Gemeindepastoral 2015“ (Bistum Speyer, o. J.) voraus, bei dem u.a. die Neustrukturierung des Bistums zum 1. Januar 2016 in 70 Pfarreien beschlossen und auch umgesetzt wurde.

Nachdem die Strukturveränderung umgesetzt wurde, machten sich in den Jahren 2016 und 2017 Kundschafter*innen in multiprofessionellen und gemischten Teams aus ehren- und hauptamtlich Engagierten in unterschiedlichen Gruppen auf die Reise, um weltkirchliche

Erfahrungen zu sammeln (Bistum Speyer, 2016). Die sog. „Kundschafterreisen“ waren Lernreisen nach England, auf die Philippinen, nach Nicaragua und Südafrika. Schwerpunkten bildeten dabei *fresh expressions of church* im ländlichen Raum, die Visionsprozesse katholischer Diözesen auf den Philippinen, das Kennenlernen von *basic ecclesial communities*, Möglichkeiten eines ganzheitlichen *empowerments* sowie der Umgang mit der Heiligen Schrift als Basis von Kirchen- und Gemeindeentwicklung.

Der Bischof von Speyer, Karl-Heinz Wiesemann, stellte in seinem Fastenhirtenbrief 2018 die Fragen „(...) für wen konkret wollen wir da sein? Wohin wollen wir uns weiterentwickeln als Kirche vor Ort? Was ist dabei wichtig, und was können wir lassen? Wo wachsen Chancen und Kräfte für Neues?“ (Wiesemann, 2018, S. 720) und leitete so einen Visionsprozess für die Diözese ein.

Dieser Visionsprozess startete im Jahr 2020 unter dem Titel und zugleich Leitmotiv „Segensorte“ in Anlehnung an die Zusage und zugleich Aufforderung Gottes an Abraham: „Ich will Dich segnen und Du sollst ein Segen sein“ (Gen 12,2) (Visionsprozess, 2019).

Im Visionsprozess wurde dabei ein dreifacher inhaltlicher Schwerpunkt gelegt: Der erste Schwerpunkt ist die gemeinsame Erarbeitung, was Segen sein in einem konkreten Kontext und Lebenssituation bedeutet und was einen Segensort ausmacht. Der zweite Schwerpunkt ist die Entdeckung und die Erkundung bereits vorhandener Segensorte im Bistum Speyer, wo Menschen schon segensreich wirken. Der dritte Schwerpunkt beleuchtet die Frage, wie neue Segensorte entwickelt werden können und Menschen und ihr Handeln im Bistum Speyer noch mehr zum Segen werden können (Segensorte Newsletter 01, 2020, Abschnitt 2).

Der Prozess wurde in zwei Phasen gegliedert, der Beitrags- und der Resonanzphase.

In Phase I, der Beitragsphase, die von Februar bis Ende August 2020 terminiert war, sollten Ortstermine, fünf regionale Veranstaltungen sowie Online-Veranstaltungen stattfinden. Dabei sollte mit Hilfe von bereitgestellten Materialien zu den inhaltlichen Schwerpunkten gearbeitet und die Ergebnisse an die Geschäftsstelle des Visionsprozesses weitergeleitet werden. Der Schwerpunkt wurde dabei auf die Ortstermine gelegt, für die Materialboxen gepackt und verschickt wurden, um mit einer Gruppe von Menschen im lokalen Kontext zu arbeiten (Segensorte Newsletter 02, 2020, Abschnitt 2).

Durch die Corona-Pandemie und die damit verbundenen Einschränkungen konnte nur eine zentrale Veranstaltung stattfinden und für die Ortstermine wurden digitale und auch analoge Formate entwickelt, die auch ohne physische Begegnung eine inhaltliche Weiterarbeit

ermöglichten. Zudem wurde der Zeitraum zur Rückmeldung verlängert und sie konnten bis Ende Oktober eingesendet werden (Segensorte Newsletter 05, 2020, Abschnitt 2).

Eine weitere Ergänzung im Visionsprozess waren die Segensorte im Sinne der Corona-Hilfe. Auf einer digitalen Landkarte wurden Hilfs- und Unterstützungsangebote aus der ganzen Diözese Speyer gesammelt und dargestellt, die aktuelle und in höchstem Maße kontextuelle Segensorte abbilden (Segensorte Newsletter 05, 2020, Abschnitt 5).

Nach der Sichtung und Auswertung der Rückmeldungen aus den unterschiedlichen Formaten wurde durch ein Redaktionsteam der Entwurf für die gemeinsame Vision des Bistums Speyer erarbeitet und im Rahmen der ersten Diözesanversammlung am 14. November 2020 vorgestellt (Segensorte Newsletter 08, 2020, Abschnitt 1-2).

Die Vorstellung des Visionsentwurfs leitete dann die zweite Phase des Visionsprozesses ein, die Resonanzphase. In dieser Phase, die von November 2020 bis 31. August 2021 dauern soll, sind alle Menschen eingeladen, Rückmeldungen auf den Visionsentwurf zu geben. Dies kann über zentral verantwortete digitale Angebote, wie über die Segensorte-Internetseite (Resonanzbogen, 2020) oder im Rahmen eines Resonanzraums per Videokonferenz (Anmeldung: Digitaler Resonanzraum, 2020) geschehen. Zusätzlich wurde eine Arbeitshilfe erstellt, gedruckt und verschickt, um lokale Resonanzveranstaltungen zu gestalten (Segensorte Newsletter 08, 2020, Abschnitt 4).

Anhand aller erfolgten Resonanzen und Rückmeldungen wird dann der Visionsentwurf zu einer gemeinsamen Vision für das Bistum Speyer weiterentwickelt, die dann im Herbst 2021 vorgestellt werden und das weitere kirchliche Handeln im Bistum Speyer leiten soll.

4.2 Pfarreentwicklungsprozess: Visionsprozess der katholischen Pfarrei St. Ursula in Oberursel & Steinbach

Der zweite Kirchenentwicklungsprozess ist in der katholischen Kirchengemeinde St. Ursula in Oberursel und Steinbach im Taunus verortet. Ich habe ihn als exemplarisches Beispiel ausgewählt, da er den Prozess auf Ebene einer (Groß-)Pfarrei darstellt, die sich auf den Weg macht, das kirchliche Leben und Handeln vor Ort und mit Blick auf die konkrete Situation vor Ort zu gestalten.

Die Pfarrei St. Ursula entstand im Jahr 2012 im Rahmen einer Strukturreform des Bistums Limburg aus zwei pastoralen Räumen, die in den 1990er-Jahren aus acht Pfarrgemeinden gebildet wurden. Im Zuge der Errichtung der Pfarrei machten sich der Pfarrgemeinderat, die Ortsausschüsse und auch das Seelsorgeteam Gedanken über die inhaltliche Ausrichtung der

neuen Pfarrei. Sie beschlossen, sich auf den Weg zu machen, um Erfahrungen zu sammeln und zu erkunden, wie solche lokalen Aufbruch- und Umbruchprozesse anderswo gestaltet werden (Degen & Unfried, 2018, S. 8-9). Nach Diskussion und Beschluss im Pfarrgemeinderat wurde im Herbst 2011 eine Kundschaftergruppe aus ehren- und hauptamtlich Engagierten gebildet, die ebendiese Erfahrungen und Erkundungen einholen sollte. Bis zum Sommer 2013 brachte die Kundschaftergruppe Lernerfahrungen vom philippinischen *Bukal ng Tipan*-Pastoralinstitut, ermutigende Beispiele der *fresh expressions of church* in England, sowie Erfahrungen aus Würzburg, Vallendar, Frankreich, Indien, Österreich und der Schweiz mit in den gerade beginnenden lokalen Kirchenentwicklungsprozess ein.

Nach ersten Erfahrungen in der Pfarrei St. Ursula mit Bibelteilen, Kleinen Christlichen Gemeinschaften und Glaubenskursen fand im September 2013 unter dem Titel „Café Heiliger Geist“ ein World Café unter der Leitfrage „Was begeistert uns an unserer Kirche in Oberursel und Steinbach statt?“ statt (Degen & Unfried, 2018, S. 20-31).

Bestärkt durch diese ersten Schritte und durch eine Lernreise auf die Philippinen folgte im Herbst 2014 ein Klausurtag von Pfarrgemeinderat und (hauptamtlichem) Pastoralteam der Pfarrei. Dort wurde der einstimmige Beschluss gefasst, in einen Visionsprozess einzusteigen, um eine gemeinsame geteilte Vision für die Pfarrei St. Ursula mit möglichst vielen Menschen zu entwickeln und zu diesem Zweck eine Startergruppe zu bilden, die einen Vorschlag für das Prozessdesign entwickelt (Degen & Unfried, 2018, S. 43-49). Dabei stellte sich bald heraus, dass es zunächst eine Arbeitsdefinition für die zu entwickelnde Vision brauchte. Diese entwickelte das Starterteam miteinander und stellte sie dem Pfarrgemeinderat im März 2015 vor:

„Unter einer Vision für St. Ursula verstehen wir ein Zukunftsbild für die Gestalt unserer Kirche hier vor Ort in Oberursel und Steinbach. Die Vision soll ein Leitstern sein, der unserem Nachdenken, Austausch, Planen und Handeln Motivation und Orientierung gibt. Die Vision soll den Horizont weiten, damit Neues/Anderes Realität werden kann. Die Vision soll Auskunft darüber geben, wie wir gemeinsam mit anderen Kirche aktiv leben wollen, wie wir unseren Glauben an Gott, die Nachfolge auf dem Weg Jesu Christi und die Verbundenheit im Heiligen Geist gegenwärtig und in Zukunft leben wollen.

Die Vision soll eine von möglichst vielen Menschen in Oberursel und Steinbach geteilte Vision sein. (Vielfalt im Hinblick auf Alter, Bildung, Milieus, sozialen Status, kulturellen Hintergrund.) Sie soll für möglichst viele Menschen eine Relevanz für ihr Leben haben. Wir glauben, dass diese Vision schon verborgen da ist und dass es darum geht, dass sie sichtbar gemacht wird.

Sie soll im besten Sinne eine gemeinsame geteilte Vision sein. Daraus folgt, dass diese Vision in einem Visionsprozess gefunden werden soll, der eine breite Partizipation ermöglicht.

Möglichst viele Menschen sollen die Vision kennen, verstehen und unterstützen. Ggf. wäre eine bildhafte Vision gut. Die Sprache muss allgemein verständlich sein. Die Vision soll klar, kurz und begeisternd sein.

Die Vision soll unser Handeln leiten. Im Visionsprozess werden deshalb konkrete Ziele und Handlungsschritte formuliert, in denen die Vision Realität wird“ (Degen & Unfried, 2018, S. 49).

Elemente des Visionsprozesses sollten eine möglichst breit aufgestellte aktivierende Befragung der Menschen in Oberursel und Steinbach in Form von persönlichen Interviews, deren Auswertung und die Weiterarbeit an den Ergebnissen mit möglichst vielen Interessierten im Rahmen eines Klausurtages sein. Dabei sollten weitere Elemente für die gemeinsame, geteilte Vision der Pfarrei St. Ursula erarbeitet werden. Der Startergruppe war es dabei wichtig, kein abgeschlossenes Prozessdesign vorzulegen, sondern den Prozess gemeinsam zu beginnen und dann situativ mit möglichst vielen Beteiligten im Sinne einer *Co-Creation* weiterzuentwickeln (Degen & Unfried, 2018, S. 51-53).

Mit der konsensualen Zustimmung des Pfarrgemeinderates und des Pastoralteams zu den vorgestellten Planungen wurde der Visionsprozess im Herbst 2015 gestartet und die Startergruppe entwickelte sich zur Projektgruppe weiter (Degen & Unfried, 2018, S. 53).

Nach der Entwicklung von Interviewfragen und der Gewinnung sowie Schulung von ehrenamtlich engagierten Interviewer*innen, startete im Februar 2016 die zweimonatige Interviewphase. Von 63 Interviewer*innen wurden dabei mehr als 350 Interviews geführt und ausgewertet (Degen & Unfried, 2018, S. 78-82).

In der Auswertung ließen sich die Interviews zu 17 Themenbereiche clustern, die die Basis für eine Großveranstaltung im Juni 2016, dem Visionstag unter dem Titel „Visionsprozess – Wie wollen wir leben? Gemeinsam, jetzt, hier, morgen“ mit einer offenen Einladung an alle Interessierten bildeten (Degen & Unfried, 2018, S. 86-89).

Der Visionstag wurde gemeinsam mit Organisationsentwickler*innen konzipiert und umfasste Elemente der geistlichen Rahmung. Weitere Bausteine waren Inputs zur gemeinsamen Entwicklung von Bausteinen für die Vision, ausgehend von den Themenbereichen der Interviews, in den methodischen Formen eines *World Cafés* am Vormittag sowie eines *Open Spaces* am Nachmittag (Degen & Unfried, 2018, S. 95-98).

Aus dem Visionstag entstanden wiederum 17 Plakate der rund 200 Teilnehmenden, die im September 2016 bei einem Klausurtag von Pfarrgemeinderat, Projektgruppe und Pastoralteam redaktionell weiterbearbeitet wurden. Jedes der Plakate entstand in der *Open Space*-Phase als Ergebnis einer Themengruppe und beinhaltete einen bis max. vier Sätze dieser Gruppe, die Bestandteil der Vision werden sollten (Degen & Unfried, 2018, S. 107-109).

Ein nach diesem Klausurtag gebildetes Redaktionsteam entwickelte aus all den Rückmeldungen einen ersten Entwurf der gemeinsamen Vision, deren Titel aus den vier Worten „OFFEN MITEINANDER GLAUBEN LEBEN“ (Degen & Unfried, 2018, S. 111) bestand.

In einer sechswöchigen Rückmeldephase gaben rund 250 Menschen Resonanz zu diesem Visionsentwurf, die dann vom Redaktionsteam bis Ende April 2017 eingearbeitet wurden.

Die überarbeitete Vision wurde im Mai 2017 vom Pfarrgemeinderat beschlossen und am Pfingstmontag 2017 veröffentlicht (Unsere Vision, 2017; Degen & Unfried, 2018, S. 34-42). Der Pfingstmontag stellte dabei aber keinen Abschluss dar, sondern den Startschuss, die Vision als Basis allen kirchlichen Lebens & Handelns in Oberursel und Steinbach fruchtbar werden zu lassen (Degen & Unfried, 2018, S. 115-117).

4.3 Grundsätzliche Prozess- bzw. Wegstruktur

Im **Bistum Speyer** gab es für den Visionsprozess Segensorte zwar eine grundlegende Strukturidee, die zwei Phasen umfasste, diese wurde aber durch offene Formen und ein flexibles Prozessdesign ergänzt (Segensorte Newsletter 02, 2020, Absatz 2). So gab es bspw. für die Beteiligungs- und Resonanzveranstaltungen Materialboxen mit Impulsen zur Gestaltung der Formate, diese konnten aber je nach lokaler Situation und Bedürfnissen eingesetzt und verändert werden (z.B. dargestellt im Segensorte Newsletter 02, 2020, Absatz 3). Bei den zentralen Veranstaltungen des Visionsprozesses wurden zudem bewusst Zeiten und Gelegenheiten geschaffen, um flexibel und situativ reagieren zu können (Segensorte Newsletter 03, 2020, Abs. 2). Die offene und flexible Prozessstruktur zeigte sich zudem ab März 2020 durch die Corona-bedingten Veränderungen im Visionsprozess, die nicht nur eine zeitliche Flexibilisierung, sondern auch eine inhaltliche Erweiterung im Hinblick auf Segensorte in Corona-Zeiten hervorbrachten (Segensorte Newsletter 05, 2020, Abs. 2 und 4).

Der **Visionsprozess der katholischen Kirche in Oberursel und Steinbach** war von der prozessualen Logik des Weges geprägt, der sich im Gehen weiterentwickelt. Nur die zuerst notwendigen Schritte standen am Anfang fest (Degen & Unfried, 2018, S. 16, 52). Es gab im Prozess immer wieder Vergewisserungs- und Klärungsschritte sowie gemeinsame Phasen der Reflexion und der Planung des weiteren Weges gemeinsam mit den unterschiedlichen Akteur*innen des Pfarrgemeinderates, des Pastoralteams, der Kundschafter- und Projektgruppe (Degen & Unfried, 2018, S. 48-53). Dabei war die Offenheit für das, was kommt und passiert, wie z.B. nach dem Visionstag 2016, ein wichtiges Element. Sie spielte auch in der Wegweise des *Art of Hosting*, das eine Engagierte in den Prozess einbrachte, eine wichtige

Rolle (Degen & Unfried, 2018, S. 54-58, 107-108). So wuchs ein Vertrauen, dass alles, was es für den Visionsprozess braucht, da sein oder auch passieren wird. Dies verlängerte die Dauer des Prozesses nach Ansicht der Beteiligten zwar, brachte aber eine intensivere und kostbare Auseinandersetzung mit den Menschen, die gemeinsam unterwegs waren, mit sich. Der Prozess- und Wegcharakter endete nicht mit der Veröffentlichung der Vision, sondern prägte auch in der (immer noch andauernden) Umsetzungsphase der Vision das Handeln der Akteur*innen (Degen & Unfried, 2018, S. 113-117).

4.4 Wirken des Heiligen Geistes und prägende Kraft des Evangeliums

Der **Visionsprozess des Bistums Speyer** ist von der Erfahrung, dass Gottes Geist segensreich in der Pfalz und Saarpfalz im doppelten Sinne wirkt, getragen. So drückt es das biblische Leitwort aus Gen 12,2 aus, in dem Abrahams Zusage und Auftrag deutlich wird: Er wird gesegnet und soll ein Segen sein. Diese Erfahrung des Gesegnet-seins und des Segen-seins wird aus dem biblischen Kontext auf den kontemporären lokalen Kontext übertragen: Menschen sind eingeladen nachzuspüren, wo sie durch das Wirken des Heiligen Geistes und die prägende Kraft des Evangeliums zum einen Segen spüren und zum anderen auch Segen für andere sein können und dadurch transformative Segensorte im Bistum Speyer unterstützen und erschaffen (Wiesemann, 2020, S. 52-53). Dabei ist der Visionsprozess auch ein geistlicher Prozess, der das Wirken des Heiligen Geistes und das Evangelium immer wieder als Grundkonstitutive für das Kirche-sein in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft anerkennt und betont (Visionsprozess, 2019, Absatz 1: „Unser Visionsprozess im Bistum Speyer“; Wiesemann, 2020, S. 53).

Die Überzeugung, dass Gott durch seinen Heiligen Geist wirkt und das Evangelium wirklich prägende und verändernde Kraft hat, ist eine Grundhaltung und tiefe Überzeugung im **Visionsprozess der Pfarrei St. Ursula**, die an vielen Stellen deutlich wird. So z.B. im gemeinsamen Bibelteilen, das in der Pfarrei bei vielen Gelegenheiten seit 2014 praktiziert wird. In gemeinsam gestalteten geistlichen Zeiten, im gemeinsamen Gebet, oder auch in der Gebetsbegleitung während des gesamten Prozesses, die immer wieder wichtiger Bestandteil im Visionsprozess waren (Degen & Unfried, 2018, S. 35-36). Gerade auch in krisenhaften Momenten und bei aufkommenden Gefühlen der Überforderung konnten die Akteur*innen durch die Rückbindung an Gott und die gegenseitige Bestärkung im Glauben das Wirken Gottes in Form einer Energie spüren, die manchen Knoten lösen half. Die Erzählung der Tempelquelle aus dem Buch Ezechiel (Ez 47, 1-12) wurde dabei eine der bedeutenden und berührenden Bibelstellen für die Beteiligten am Visionsprozess. Er stärkt ihr Vertrauen in den

bestärkenden, beschenkenden und heilsam wirkenden Gott und ermutigte, diese Geschenke Gottes auch anzunehmen (Degen & Unfried, 2018, S. 118-122). Der Visionsprozess wurde als gemeinsamer spiritueller Prozess und als geistliche Suchbewegung verstanden und aus dieser Haltung heraus gestaltet (Degen & Unfried, 2018, S. 123-127, 249-285).

4.5 Charismenorientierung

Der **Visionsprozess im Bistum Speyer** ist ein erfahrungs- und handlungsorientierter Prozess. Menschen erfahren, wo und wie andere Menschen segensreich tätig sind und wo und wie sie selbst zum Segen für andere werden können. Diese Erfahrungs- und zugleich Handlungsorientierung basiert auf den Charismen unterschiedlicher Menschen, die sie füreinander einbringen und so den Segen Gottes spürbar werden lassen. Nur durch dieses grundlegende Vertrauen auf das Wirken des Heiligen Geistes durch unterschiedliche und vielfältige Charismen können Segensorte entstehen (Segensorte entdecken, o. J.). Im Prozess wurden die bereits von Menschen entdeckten und v.a. im kirchlichen Bereich eingebrachten Charismen in den Blick genommen. Die Unterstützung für Menschen, die sich erstmals mit dem Thema Charismen und der Entdeckung ihrer eigenen Charismen beschäftigen möchten, ist im Prozessdesign nicht vorgesehen.

In **Oberursel und Steinbach** wurde die Charismenorientierung im Rahmen des Visionsprozesses mehrdimensional verstanden: Menschen bekamen die Gelegenheit, ihre Charismen zu entdecken und einzubringen, es wurden aber auch gezielt Menschen angesprochen, bei denen Akteur*innen des Visionsprozesses bestimmte Talente vermuteten (Degen & Unfried, 2018, S. 38, 258-265). Dabei gingen die Beteiligten mit konkreten Ideen und Vorhaben auf Menschen zu und versuchten, sie zu begeistern und sich in der weiteren Ideenentwicklung mit ihren Charismen einzubringen (Degen & Unfried, 2018, S. 47-49, 54). Im Blick von außen auf den Visionsprozess stellt sich m.E. die Frage, ob hier von einer vollumfänglichen Charismenorientierung gesprochen werden kann, oder ob an manchen Stellen doch eher Menschen gesucht wurden, die eine bestimmte Aufgabe übernehmen können. Jedoch betonen die Beteiligten, dass auch bei der gezielten Ansprache die Offenheit zur gemeinsamen Weiterentwicklung und Mitgestaltung bestand und natürlich auch abgelehnt werden konnte.

4.6 Missio Dei

Auch wenn der Begriff der *missio Dei* im **Visionsprozess des Bistums Speyer** nicht benannt wird, ist er doch als Grundhaltung vorhanden: Gottes segensreiches Wirken ist im Bistum Speyer an vielen unterschiedlichen Orten erfahrbar, diese Segensorte gilt es, gemeinsam zu

entdecken und sich am Handeln Gottes im konkreten Kontext zu beteiligen (Visionsprozess, 2019, Abschnitt 3 „Kirche im besten Sinn“).

Neben dem eigenen Tun der Akteur*innen im Visionsprozess in der **kath. Kirche in Oberursel und Steinbach** wurden bewusst auch Dinge Gott überlassen, in der festen Überzeugung, dass er vor Ort segensreich und heilsam wirkte und wirkt. Ziel des Visionsprozesses war es nicht, Gott zu den Menschen zu tragen, denn er ist schon da. Durch den Visionsprozess soll Menschen Unterstützung beim Entdecken und Deuten des Wirkens Gottes in ihrem Lebenskontext angeboten und gemeinsam gefeiert werden. Dies erforderte ein verändertes Verständnis von Mission, das im Laufe des Visionsprozesses gemeinsam erarbeitet wurde: Das Leben mit den Menschen, die Frage nach ihren Bedürfnissen und die Gestaltung des eigenen Lebens mit einer christlichen Strahlkraft, rückten mehr und mehr in den Mittelpunkt. Es entwickelte sich eine Grundhaltung der Mystik, ganz im Sinne, dass Gott immer schon da ist (Ex 3,1-5) und wir Hausgenossen Gottes sind (Eph 2,17-22): Gott gibt Anteil an seinem Leben, seiner Liebe, seiner Wirklichkeit, er geht voraus und ist bereits da (Degen & Unfried, 2018, S. 35, 41).

4.7 Sozialraumorientierung

Im **Visionsprozess des Bistums Speyer** ist die Sozialraumorientierung ein integraler Bestandteil. Durch die inhaltliche Schwerpunktsetzung auf die Segensorte in der Diözese wird der Segen in eine räumliche Dimension verortet, die zumeist den Sozialraum in den Blick nimmt. So sollen Segensorte im sozialen Nahraum entdeckt und entwickelt werden. Eine der Leitfragen des Prozesses ist „Was hat unsere Stadt, unser Dorf davon, dass es uns gibt?“ (Visionsprozess, 2019, Abschnitt 3; Wiesemann, 2020, S. 53). Bei den entwickelten Materialien für die lokalen und regionalen Beteiligungsformate wurden dazu bewusst Materialien und Methoden der Sozialraumorientierung eingebunden und bereitgestellt: bspw. mit Formen der Sozialraumerkundung, der Verortung mit Hilfe von Landkarten oder der Arbeit mit Personas (Bistum Speyer, Geschäftsstelle Segensorte, 2020, S. 54-55, 58-59, 63).

Die Sozialraumorientierung war kein explizites Ziel des **Visionsprozesses in der Pfarrei St. Ursula**, ist aber an vielen Stellen deutlich präsent. In der grundsätzlichen und bewussten Ausrichtung über den binnenkirchlichen Bereich hinaus kommt konsequenterweise der gesamte Sozialraum in den Blick. In der Zieldimension für die Vision wird das gute Leben für alle benannt, das alle Menschen vor Ort betrifft (Degen & Unfried, 2018, S. 37, 39,42). In den Leitfragen für die aktivierende Befragung und beim Visionstag wurden der lokale Kontext und die Wünsche nach Gestaltung und Veränderung in den Blick genommen (Degen & Unfried, 2018, S. 51, 164-209). Diese „Weite“ führte im Visionsprozess zu Diskussionen, v.a. in den

kirchlichen Gremien, da durch mit der Öffnung auf den ganzen Sozialraum auch die Möglichkeit zur Beteiligung von Menschen aus ebendiesem einherging. Da die Vision aber auf veränderndes Handeln im Sozialraum zielte, brauchte es die Freiheit, dass alle teilhaben können, auch wenn sie kein aktives Kirchenmitglied waren bzw. werden wollten (Degen & Unfried, 2018, S. 266-275).

4.8 Interdisziplinäre Herangehensweise

Die Interdisziplinarität zeigte sich im **Visionsprozess des Bistums Speyer** v.a. im Ansatz der Sozialraumorientierung und durch die aus diesem Bereich kommenden Methoden, die in der Beteiligungsphase angeboten wurden. Weiterhin wurde im Bereich der Kommunikation und digitalen Unterstützung des Prozesses interdisziplinär mit Expert*innen in diesen Bereichen zusammengearbeitet (Bistum Speyer, Geschäftsstelle Segensorte, 2020, S.54-55, 58-59, 63; (Visionsprozess, 2019, Abschnitt 5 „Das Team hinter Segensorte“). Ansonsten besteht das Steuerungsteam des Prozesses aus kirchlichen Mitarbeiter*innen unterschiedlicher Bereiche, die ihre Erfahrungen u.a. in Prozessen der geistlichen Entscheidungsfindung und auch der Unterscheidung einbringen. So wurde bspw. die Auswertung der Beteiligungsphase teilweise mit Unterstützung der empirischen Sozialforschung, verstärkt aber als geistlicher Prozess nach dem Prinzip der *ESDAC*, durchgeführt (Erste Phase des Visionsprozesses „Segensorte“ abgeschlossen, 2020, Abschnitte 2-3).

Im **Visionsprozess der katholischen Kirche in Oberursel & Steinbach** war die interdisziplinäre Herangehensweise bereits in den ersten Ideen und Umsetzungsschritten grundgelegt und entfaltete sich in der Einbindung unterschiedlicher Charismen. So wurden v.a. Elemente aus der systemischen Organisationsberatung und -entwicklung eingebunden. Durch die Theorie des *Art of Hosting*, durch Expert*innen für Medien, Kommunikation und Methoden der empirischen Sozialforschung wurden interdisziplinäre Impulse eingebracht (Degen & Unfried, 2018, S. 54-63). Die Prozessbeteiligten sahen dies nicht nur als Glücksfall, sondern als intensiven Wirken des Heiligen Geistes, der Menschen im lokalen Kontext mit solchen Charismen beschenkt hat. Am intensivsten zeigte sich die interdisziplinäre Herangehensweise in der Interviewphase, bei der die Methodik der aktivierenden Befragung aus der Gemeinwesenarbeit angewendet wurde und sich nach Aussage der Prozessbeteiligten bewährt hat (Degen & Unfried, 2018, S. 64-70, 76-86).

4.9 Kontextualisierung und Inkulturation

Die Kontextualisierung und Inkulturation sind in der DNA des **Visionsprozesses Segensorte im Bistum Speyer** verwurzelt. In den rahmenden Texten, sowohl von Bischof Wiesemann

(Visionsprozess, 2019, Abschnitt 1), als auch in der Vorstellung des Visionsprozesses (Visionsprozess, 2019, Abschnitte 2-3), wird immer wieder das Ziel des Visionsprozesses angesprochen: Die Entdeckung und Entwicklung von Segensorten in der Pfalz und Saarpfalz, an denen Menschen in ihrem konkreten Lebenskontext Gottes segensreiches Handeln durch und mit Menschen erfahren können. Dem Visionsprozess geht es also um die Kontextualisierung des Glaubens und der lokalen Inkulturation des Evangeliums an vielen verschiedenen Orten des Bistums Speyer. Dabei könnte die gemeinsame Vision nach ihrer Fertigstellung den Leitrahmen bilden, der dann eine lokale Ausgestaltung vor Ort ermöglicht und auch erfordert. Neben territorialen Einheiten wie Pfarreien oder Gemeinden zeigen die Erfahrungen aus der Beteiligungs- und Resonanzphase, dass sich auch kirchliche Gruppen, Initiativen, Verbände, Kindertagesstätten und Schulen in den Prozess einbringen und Segensorte entdecken bzw. entwickeln. Über eine sehr stark personal-lebensweltliche Kontextualisierung und Inkulturation des Evangeliums weisen sie über einen konkreten Ort hinaus (Erste Phase des Visionsprozesses „Segensorte“ abgeschlossen, 2020, Abschnitt 1-2).

Nahe dran sein am Leben vor Ort und das Evangelium im lokalen Kontext erfahrbar machen sind zwei Schwerpunkte des **Visionsprozesses in Oberursel und Steinbach**, an denen das Verständnis von und die Sehnsucht nach Kontextualisierung und Inkulturation des Glaubens im Leben vor Ort deutlich wird (Degen & Unfried, 2018, S. 20-22, 42). Im Rahmen des Visionsprozesses wurden besonders die unterschiedlichen Generationen, Lebenskontexte, Zielgruppen, Milieus,... in den Blick genommen, z.B. Jugendliche, Familien oder Senior*innen. Sie haben unterschiedliche Bedürfnisse an und Zugängen zum Glauben definiert. So wurde ein weiterer Lernweg für die Umsetzung der Vision definiert, auf dem mit differenzierten Formen und Angeboten zu vielfältigen Schwerpunkten ausprobiert und experimentiert werden darf und soll (Degen & Unfried, 2018, S. 51, 115-116).

4.10 Gemeinwohlorientierung

Das Leitmotiv des **Visionsprozesses im Bistum Speyer** ist der Segen. Dieses Motiv und die Frage, wie die Kirche in der Pfalz und Saarpfalz segensreich für und mit Menschen ein Segen sein und werden können, durchzieht den Visionsprozess und wird an unterschiedlichen Stellen thematisiert (Visionsprozess, 2019, Absätze 1-3). Das Motiv des Segens kann Anknüpfung am Gemeinwohl finden: Der Segen ist die Zusage des Guten für alle Menschen, die ihn empfangen. Dieses Gute kommt von Gott und umfasst Menschen in ihren unterschiedlichen Lebensdimensionen ganzheitlich – so wie das Gemeinwohl auch das Wohl aller Menschen zum Ziel hat. Der Aspekt des Segen-für-andere-seins leitet im Visionsprozess

dann zur Gemeinwohlorientierung über: dort, wo Menschen und die Kirche im Bistum Speyer insgesamt zum Segen für andere werden möchten, orientieren sie sich am Gemeinwohl und versuchen, ihr Handeln daran sowie darauf auszurichten. In der Beteiligungsphase wurde bereits deutlich, dass die Gemeinwohlorientierung bei den bereits entdeckten Segensorten fast immer eine Rolle spielt und der Segensort dadurch zu einem solchen wird (Segensorte entdecken, o. J.).

Ziel des **Visionsprozesses in Oberursel und Steinbach** war, den Menschen in ihrem lokalen Kontext ein gutes Leben miteinander zu ermöglichen und dafür in Kooperation mit den Menschen, Organisationen und Institutionen vor Ort zu treten, bei denen das gleiche Ziel vermutet wurde. Aus christlicher Perspektive hätte das Ziel des Visionsprozesses auch als Aufbau des Reiches Gottes oder der Verwirklichung des allumfassenden Schalom definiert werden können. Die Beteiligten wählten aber bewusst die Ermöglichung des guten Lebens und öffneten damit die Perspektive auf das Gemeinwohl (Degen & Unfried, 2018, S. 42). Die Pfarrei St. Ursula wollte dabei als gute und verlässliche Partnerin wahrgenommen werden, die sich selbst und ihre Ressourcen im Sinne einer guten Nachbarschaft zur Verfügung stellt und sich aus der christlichen Motivation heraus für das Gemeinwohl einsetzt, ganz nach dem biblischen Leitwort „Suchet der Stadt Bestes“ (Jer 29,7) (Degen & Unfried, 2018, S. 164-209).

4.11 Haltung der größtmöglichen Partizipation

Der **Segensorte-Visionsprozess im Bistum Speyer** kann nur durch Partizipation gelingen – die Titel der beiden Phasen (Beteiligung und Resonanz) drücken dies deutlich aus. Die aktive Beteiligung in Form des Einbringens der eigenen Erfahrungen und Meinungen auf der Seite aller Beteiligten im Visionsprozess ermöglichen überhaupt erst die Entdeckung und Entwicklung von Segensorten im Bistum sowie die Entwicklung einer gemeinsamen Vision (Visionsprozess, 2019, Abschnitt 1-2). Zudem wird durch dieses Prozessdesign ein ehrliches Interesse an der Beteiligung möglichst vieler Menschen aus unterschiedlichen kirchlichen Kontexten zum Ausdruck gebracht. Das Angebot vielfältiger und unterschiedlicher Beteiligungsformate (z.B. lokal – regional, aber auch digital) tragen diesem Interesse an Partizipation Rechnung und öffnen den Visionsprozess zudem über den rein territorialen Bereich der Kirche hinaus auf die Ebene bspw. von Gruppen, Verbänden oder weiteren Orten gelebten Glaubens (Visionsprozess, 2019, Abschnitt 3; Erste Phase des Visionsprozesses „Segensorte“ abgeschlossen, 2020, Abschnitt 1; Bistum Speyer, Geschäftsstelle Segensorte, 2020, S.5-6). Dennoch hatten die Möglichkeiten zur Partizipation vor allem Menschen im Blick, die ein Interesse an Kirche oder einen gewissen Grad an Kirchenbindung haben. Der

Visionsprozess nimmt vor allem die Partizipation von Menschen in den Blick, die kirchliches Leben im Bistum Speyer bereits mitgestalten oder dies zukünftig tun möchten.

Im Rahmen des **Visionsprozesses in Oberursel und Steinbach** kam die Frage nach einer wirklichen Partizipation von Menschen immer wieder auf und es musste von den Prozessbeteiligten neu gedacht und gelernt werden, wie ehrliche und ernsthafte Beteiligung von Menschen im Prozessverlauf fest verankert werden kann (Degen & Unfried, 2018, S. 23-31, 34,40). Dabei wurde vorsichtig austariert, welche Schritte von Einzelnen oder Gruppen gegangen werden können, ohne andere dadurch zu exkludieren oder zu bevormunden. Vor allem Aspekte der Befähigung und der Begleitung erwiesen sich im Visionsprozess als Unterstützung für intensive Partizipation von möglichst vielen Menschen (Degen & Unfried, 2018, S. 115-116). Die Frage und die Auseinandersetzung, ob die Beteiligten wirklich noch gemeinsam in einem Lernprozess unterwegs waren, offenbarte sich im Prozess als besonders herausfordernd. Ebenso war eine Haltungsänderung nötig: weg vom Interesse, eigene Vorstellungen durchzusetzen. Hin dazu, Voraussetzungen und Freiräume zu schaffen, um auf allen Ebenen für eine partizipative Beteiligung zu werben, diese herauszufordern und zu fördern (Degen & Unfried, 2018, S. 215-218).

4.12 Zusammenschau und Rückbindung an die Forschungsfrage

In der Betrachtung der gemeinsamen Grundzüge der Modelle von Robert Schreiter und Christian Hennecke u.a. in Bezug auf die exemplarischen Kirchenentwicklungsprozesse im Bistum Speyer und in der Pfarrgemeinde St. Ursula zeigt sich, dass die Grundzüge in beiden Prozessen vorkommen und von Bedeutung sind. Die Gewichtung der erarbeiteten Grundzüge variiert jedoch aufgrund des vorliegenden Prozessdesigns, der Prozessschritte und dem Grad der kontextuellen Konkretion. Allein schon dadurch, dass der Visionsprozess in Oberursel und Steinbach eine Pfarrgemeinde, der Prozess im Bistum Speyer eine ganze Diözese umfasst.

Für beide Kirchenentwicklungsprozesse ist die **grundsätzliche Prozess- bzw. Wegstruktur** von großer Bedeutung, um flexibel und agil im Verlauf der Entwicklung reagieren und eine möglichst breite Partizipation ermöglichen zu können.

Die geistlich-spirituelle Dimension mit dem **Vertrauen auf das Wirken des Heiligen Geistes und die prägende Kraft des Evangeliums** bildet das Fundament beider Visionsprozesse und wird in den verschiedenen Phasen und Schritten der Prozesse deutlich eingebunden durch bspw. Gebetszeiten, geistliche Angebote oder die bewusste Nutzung von Methoden der geistlichen Entscheidungsfindung.

Eng damit verbunden ist die **Charismenorientierung**, die in beiden Prozessen integriert ist, jedoch zumeist im Sinne der Suche nach Menschen mit Charismen, die für die jeweiligen Prozesse nützlich sind. Gerade in der Ermutigung und Unterstützung von Menschen, ihre eigenen Charismen zu entdecken, diese einzubringen und den Prozess dadurch möglicherweise zu verändern, sehe ich in beiden Prozessen noch Entfaltungsmöglichkeiten.

Die **missio Dei** ist in beiden Prozessen deutlich erkennbar und teilweise auch festgeschrieben, wird jedoch nicht explizit als *missio Dei* benannt: Das Entdecken und Einbringen in Gottes vielfältiges Wirken ist sowohl im Bistum Speyer wie auch in Oberursel und Steinbach ein Bestandteil der Visionsentwicklung und -umsetzung.

Beide Prozesse orientieren sich am jeweiligen **Sozialraum**, nehmen diesen in den Blick und analysieren ihn, um dort Veränderung zur Hoffnung und zum Heil hin zu bewirken. Die Frage nach sozialräumlicher Konkretion ist in Oberursel und Steinbach aus zwei Gründen fassbarer: Der Visionsprozess befindet sich dort in der Umsetzungsphase der bereits veröffentlichten Vision und das Territorium der Pfarrei St. Ursula ist deutlich kleiner als die Diözese Speyer.

Die **interdisziplinäre Herangehensweise** ist in beiden Prozessen in Ansätzen zu erkennen, könnte aber intensiviert werden. Vor allem durch beteiligte Personen und ihr Wissen, ihre Erfahrungen und Fähigkeiten, werden die Visionsprozesse interdisziplinär angereichert. Eine gezielte interdisziplinäre Kooperation bspw. auf Forschungsebene, könnte die Visionsprozesse m.E. inhaltlich weiter voranbringen.

Beide Prozesse sind in ihren jeweiligen Kontexten verwurzelt: Sie wurden im lokalen Kontext initiiert und zielen darauf, das Evangelium für diesen Kontext und die jeweilige Kultur zu kontextualisieren und zu inkulturieren. Im Prozess des Bistums Speyer soll die gemeinsame Vision den Rahmen für die weitere **Kontextualisierung und Inkulturation** des Evangeliums in den Gemeinden, Verbänden, Gruppen und weiteren Kirchorten des Bistums Speyer darstellen. In Oberursel und Steinbach konnte der lokale Kontext schon im Entstehungsprozess stärker in die Vision einfließen, in der Umsetzungsphase der Vision rückt nun die Inkulturation in verschiedene örtliche Lebenssituationen (z.B. Familien, junge Erwachsene, Senior*innen) in den Blick.

Die **Gemeinwohlorientierung** ist in den Kirchenentwicklungsprozessen in Speyer und der Pfarrgemeinde St. Ursula durch die Rückbindung an das Evangelium gegeben. Die Frohe Botschaft des Evangeliums ist das Heil, das Gott für alle Menschen möchte. Daraus ergeben

sich in beiden Prozessen die Suchbewegung nach den Veränderungen, die nötig sind, um allen Menschen die Teilhabe am göttlichen Frieden und Heil im Hier und Jetzt zu ermöglichen.

Die Frage nach **Partizipation** ist in beiden Prozessen präsent, wird aber unterschiedlich beantwortet und umgesetzt: In Oberursel und Steinbach wird aktiv der Kontakt und die Beteiligung mit möglichst vielen Menschen vor Ort gesucht, ungeachtet ihrer Verbundenheit mit oder ihrem Engagement für Kirche. Im Bistum Speyer wird im Visionsprozess bisher vor allem um die Partizipation von Menschen geworben, die das kirchliche Leben in der Pfalz und Saarpfalz bereits mitgestalten oder dies zukünftig tun möchten. Hier könnte im Prozess der Kontextualisierung und Inkulturation auf der lokaleren Ebene der Gemeinden, Verbände, Gruppen oder weiteren Kirchorte im Bistum die Partizipation auf alle Menschen im jeweiligen lokalen Kontext ausgeweitet werden, dies wird sich jedoch erst im Fortgang des Prozesses zeigen.

In Rückbindung an meine Forschungsfrage zeigt sich, dass die gemeinsamen Grundzüge der Theorie regionaler Theologien und dem Modell der lokalen Kirchenentwicklung in kontemporären Kirchenentwicklungsprozessen der katholischen Kirche in Deutschland bedeutsam sind und wie sie in den beispielhaft betrachteten Prozessen im Bistum Speyer und der Pfarrgemeinde St. Ursula in Oberursel und Steinbach einbezogen und mitgedacht werden müssen.

5. INTERDISZIPLINÄRE FUNDIERUNG UND ERWEITERUNG DER GEMEINSAMEN GRUNDZÜGE

Ganz im Sinne eines interdisziplinären Ansatzes lassen sich die gemeinsamen Grundzüge interdisziplinär fundieren und erweitern, um im Dienst moderner kontextueller Theologien in Kirchenentwicklungsprozessen der katholischen Kirche in Deutschland einzutreten und diese mitzuprägen.

Von den neun Grundzügen lassen sich Gedanken zu einer Prozess- bzw. Wegstruktur, der Sozialraumorientierung, der Kontextualisierung & Inkulturation, der Gemeinwohlorientierung und der Partizipation interdisziplinär betrachten und bereichern. Damit befinden wir uns mitten in der interdisziplinären Herangehensweise. Das Vertrauen auf das Wirken des Heiligen Geistes und die verändernde Kraft des Evangeliums, die Charismenorientierung und die Haltung der *missio Dei* lassen sich nicht eigens interdisziplinär betrachten, können aber von ihren Grundanliegen her an die Sozialraum- und Gemeinwohlorientierung sowie Kontextualisierung, Inkulturation und Partizipation angeschlossen und dort mitgedacht bzw. -entwickelt werden.

5.1 Grundsätzliche Prozess- bzw. Wegstruktur

Die grundsätzliche Prozess- und Wegstruktur ist in den beiden exemplarischen Kirchenentwicklungsprozessen grundsätzlich enthalten und immer wieder auch im Prozessverlauf erkennbar. Im Rahmen der interdisziplinären Fundierung sowie Erweiterung sehe ich aus dem Bereich der Sozialwissenschaften und der Organisationsentwicklung Erkenntnisse. Vor allem der Bereich der Agilität sowie das Prinzip der *Effectuation* als Ansätze für Kirchenentwicklungsprozesse hilfreich.

Kirchenentwicklungsprozesse sind zumeist in einem komplexen gesellschaftlichen wie kirchlichen Kontext situiert und Akteur*innen tun sich gut daran, diese Komplexität von Beginn an auch so anzunehmen, anstatt sie reduzieren zu wollen. Komplexe Kontexte zeichnet nach dem Cynefin-Framework ein mindestens mehrdeutiger Zusammenhang von Ursache und Wirkung, der nicht linear zusammenhängt und viele Variablen aufweist. Ein Vorschlag für den Umgang und die Bearbeitung komplexer Situationen ist eine emergente Praxis des Beobachtens, Ausprobierens, Reflektierens und Anpassens (Snowden & Boone, 2007, Absätze 22-26).

5.1.1 Agilität

Ein unterstützender Beitrag für Kirchenentwicklungsprozessen könnte dabei aus dem Bereich der Organisationsentwicklung kommen: Der Ansatz der **Agilität**. Das lateinische *agilis* wird mit wendig, beweglich, regsam oder eifrig übersetzt und fasst damit die Ansatzpunkte für agiles Handeln bspw. in Organisationen oder Institutionen gut zusammen.

In den 1950er-Jahren entwickelte der Soziologe Talcott Parsons mit dem AGIL-Schema (Jensen, 1980, S. 66-67) eigentlich ein systemtheoretisches Modell, das in die Organisationsentwicklung und verstärkt in kontemporäre Managementtheorien übertragen wird. Parsons definiert vier grundlegende Fähigkeiten für soziale Systeme, durch deren Funktionen Subsysteme aufgebaut werden:

0. *Adaption* im Sinne eines genauen Achtens auf den jeweiligen Kontext meint die Fähigkeit und Bereitschaft, auf Veränderungen zu reagieren und sich anzupassen. Die Funktion der Adaption baut dabei ein Verhaltenssystem auf und basiert auf Bedürfnissen.
1. *Goal Attainment* meint die systemimmanente Fähigkeit, Ziele für das System selbst zu definieren und diese auch zu verfolgen. Die Zielfunktion definiert dabei ein persönliches System das auf Motiven aufgebaut ist und individuelle wie kollektive Handlungsorientierungen offeriert.
2. *Integration* als Schaffen einer Gemeinschaft und den Zusammenhalt dieser Gemeinschaft sicherzustellen. Ein soziales System wird ausgebildet, das auf sozialen Rollen beruht und Handlungen unterschiedlicher Akteur*innen im System miteinander verbindet.
3. *Latency* als Fähigkeit, ein kulturelles Wertesystem mit grundlegenden Mustern aufrecht zu erhalten. Durch die *Latency* wird das kulturelle System mit bestimmten Wertvorstellungen einbezogen und das Handeln von Akteur*innen durch ebendieses Wertesystem beeinflusst.

Trotz der Übertragung und Interpretation des Schemas von Parsons in die kontemporäre Organisationsentwicklung und Managementtheorie hinein bietet es durchaus Impulse für ein prozessorientiertes Arbeiten in der Kirchenentwicklung, bspw. durch eine grundsätzliche multiperspektivische Sicht- und Denkweise des AGIL-Schemas. In Zeiten vielfältiger Veränderungsprozesse und in komplexen Kontexten werden eine flexible und anpassungsfähige Herangehensweise gefördert und Entwicklungen proaktiv, initiativ und antizipativ gestaltet.

5.1.2 Effectuation

Der Ansatz der **Effectuation** kann in ähnlicher Weise gewinnbringend in Kirchenentwicklungsprozesse eingebunden werden. Von Dr. Saras D. Sarasvathy (2009) entwickelt und von Michael Faschingbauer (2017) weiterentwickelt stellt der *Effectuation*-Ansatz Möglichkeiten dar, mit zunehmendem Risiko sowie zunehmender Unsicherheit und Ungewissheit umzugehen und Prozesse zu gestalten. Auch wenn linear-kausales Denken und daraus resultierendes Handeln nicht mehr möglich sowie zielführend sind. *Effectuation* kann in solch komplexen Situationen eine Handlungsalternative darstellen, die auf vier Prinzipien beruht:

1. Prinzip der Mittelorientierung

Während bei kausal-logischen Handlungsweisen die Zielorientierung im Vordergrund steht und Mittel gesucht, ausgewählt und angewendet werden, um ein bereits vorab definiertes Ziel zu erreichen, steht bei der *Effectuation* die Mittelorientierung im Vordergrund. Hier wird zuerst eruiert, welche Mittel gerade unmittelbar verfügbar sind und was damit alles erreicht werden kann. So entstehen mehrere mögliche Ziele und Ergebnisse, die sich an den vorhandenen Mitteln orientieren. In einem weiteren Schritt kann dann überprüft werden, welches mögliche Ergebnis sinnvoll und in der konkreten Situation zufriedenstellend ist, bevor mit der Umsetzung begonnen wird (Faschingbauer, 2017, S. 42-59).

Die Mittelorientierung und die dafür verwendeten Methoden können in Kirchenentwicklungsprozessen sehr gut mit einer ernstgemeinten Charismenorientierung kombiniert werden.

2. Prinzip des leistbaren Verlustes

Die kausale Logik und die dementsprechenden Planungen orientieren sich häufig am erwarteten Ertrag. In komplexen Situationen, mit zunehmendem Grad der Ungewissheit, ist der Ertrag nicht mehr zuverlässig einschätzbar bzw. erstrebenswert. Im *Effectuation-Framework* ist daher der leistbare Verlust unter der Leitfrage „Was bin ich zu verlieren bereit?“ und „Was kann ich unter diesen Leitfragen Sinnvolles tun?“ (Faschingbauer, 2017, S. 77) zentral und schafft die Möglichkeit, dass bei einem aktiv begrenzten und kalkulierten Risiko aus der Ungewissheit ein Ertrag entstehen kann. Der Einsatz, der durch das Prinzip des leistbaren Verlustes begrenzt wird, umfasst dabei nicht nur finanzielle, sondern auch persönliche immaterielle Ressourcen wie Zeit und Energie. Er regt verstärkt dazu an, mit kleinen Schritten zügig zu starten und mit den gewonnenen Erfahrungen weiterzugehen. Dabei wird eine zeitintensive und

objektive Abwägung oftmals abgelöst durch eine subjektive Entscheidung über die Leistbarkeit und Attraktivität eines Versuches, die anschließende Reflexion und das Weitergehen mit den Möglichkeiten, die sich im Anschluss bieten (Faschingbauer, 2017, S. 59-77).

In Kirchenentwicklungsprozessen könnte die Orientierung am leistbaren Verlust zu einem verstärkten situativen und kontextuellen Experimentieren führen, das bei einem einkalkulierten und begrenzten Risiko im besten Fall zu neuen und ungeahnten Erträgen und Möglichkeiten führt.

3. Prinzip der Umstände und Zufälle

Überraschende und unerwartete Umstände oder Zufälle sind in kausal-logischen Denk- und Handlungsmustern meist negativ konnotiert und sollen durch eine gründliche Planung, die alle Eventualitäten und mögliche Risiken vorab klärt, vermieden werden. In der *Effectuation*-Logik werden Überraschungen, unerwartete Zustände und Zufälle dankbar angenommen und als Ausgangspunkt für z.B. Innovation und Entwicklung angesehen. Wo in der kausalen Logik ein Risiko vermutet wird, ist sich die *Effectuation* der Ungewissheit im Kontext bewusst. So können unerwartete Begegnungen, Ereignisse und Informationen für den Prozess genutzt werden und es wird versucht, möglichst kreativ konstruktiv aus diesen unerwarteten Umständen und dem Zufall etwas zu entwickeln. Das Prinzip der Umstände und Zufälle fordert dazu auf, eventuelle negative Konnotationen abzulegen und Kreativität durch Umstände und Zufälle zu ermöglichen. Damit verbunden ist jedoch auch die Bereitschaft, Ziele, die obsolet wurden, nicht weiter zu verfolgen, sondern neu auszurichten (Faschingbauer, 2017, S. 77-92).

In Kirchenentwicklungsprozessen trägt dieses Prinzip, sofern es ernsthaft Berücksichtigung findet, in hohem Maß dazu bei, dass der Grundzug der Prozess- und Wegstruktur in einem komplexen Kontext realisiert werden kann und somit kontextuelle Relevanz entwickelt, in dem auf die Umstände und Zufälle angemessen eingegangen wird.

4. Prinzip der Vereinbarungen und Partnerschaften

Im Prinzip der Vereinbarungen und Partnerschaften ist am deutlichsten der unternehmerische Ansatz erkennbar, denn es bezieht sich v.a. auf Gelegenheiten und Märkte. Während in kausaler Logik die Vereinbarungen mit Partner*innen im Vordergrund stehen, die aufgrund von Analyse bereits existierender Märkte und Gelegenheiten und einer Planung für ebendiese, am passendsten erscheinen, geht der *Effectuation*-Ansatz einen anderen Weg. Das Prinzip der Vereinbarungen und

Partnerschaften geht grundlegend davon aus, dass Gelegenheit und Märkte mit und durch Partner*innen, die gemeinsam wirken, geschaffen werden können. Dabei können gemeinsame Zielvorstellungen in Netzwerken erarbeitet werden, es werden Vereinbarungen eingegangen und jede*r Partner*in bringt Mittel in. Dadurch wird die Ungewissheit durch jede Partnerschaft, die eingegangen wird, ein Stück reduziert. Hier wird die Co-Kreation, die in der gesamten *Effectuation* eine große Rolle spielt, sehr deutlich erkennbar. Das Prinzip der Vereinbarung und Partnerschaft erfordert neben vielen frühzeitig eingegangenen Partnerschaften zusätzlich ein hohes Maß an gegenseitiger Transparenz und Offenheit, um gemeinsam wirklich etwas Neues schaffen zu können und die Ungewissheit dabei zu reduzieren (Faschingbauer, 2017, S. 92-113).

Für Kirchenentwicklungsprozesse könnte das Prinzip der Vereinbarungen und Partnerschaften zu einer größeren Partizipation und Transparenz in allen Schritten führen. Hierbei wären dann die entstehenden Gelegenheiten vermutlich von größerer Bedeutung als neue Märkte. Gerade der Aspekt der Co-Kreation, der durch das Prinzip massiv in den Mittelpunkt gerückt wird, führt zu einem hohen Maß an Identifikation aller Beteiligten, die sich im Sinne einer *ownership* positiv auf Kirchenentwicklungsprozesse auswirken kann.

Das Prinzip der *Effectuation* kann in Kirchenentwicklungsprozesse eingebracht veränderte Sicht- und Denkweisen eröffnen: weg von der Orientierung an starren Zielen, hin zu vorhandenen Mitteln, Ressourcen und auch Charismen, zu mutigem Ausprobieren und Experimentieren unter der Prämisse eines leistbaren Verlusts, bereichert durch Umstände und Zufälle und geprägt von Partnerschaft und Kooperation. Durch ein solch agiles Denken und Handeln wird die grundlegende Prozess- und Wegstruktur in einer guten und voranbringenden Weise gefördert – immer mit der Orientierung am Sozialraum, die ich im folgenden Abschnitt interdisziplinär fundieren und erweitern möchte.

5.2 Sozialraumorientierung

Die Basis der Sozialraumorientierung ist die ganzheitliche Betrachtung eines Stadtteils mit dem Blick sowohl auf Individuen als auch verstärkt auf die Gesamtheit der Menschen in ihrem jeweiligen Kontext. Dabei ist das Ziel der Sozialraumorientierung immer die Entwicklung und die Veränderung zu menschenwürdigen und sozial gerechteren Lebensverhältnissen ganz im Einklang mit der Überzeugung der verändernden Kraft des Evangeliums und der *missio Dei*. Dabei spielen die Orientierung an Bedürfnissen und Ressourcen in der jeweiligen Lebenswelt

und die Ermöglichung von Teilhabe und Partizipation eine bedeutende Rolle. Dadurch werden Menschen in ihrer Lebenswelt zu sog. *change agents*, die aktiv an der Transformation ihres Sozialraums teilhaben und dadurch Selbstwirksamkeit erleben (Becker, 2020, S. 25-32).

Zur interdisziplinären Fundierung und Erweiterung im Rahmen von Kirchenentwicklungsprozessen bieten sich m.E. die sechs Dimensionen und Aufgaben der Sozialraumorientierung (Becker, 2020, S. 44-51) besonders an, da sie eine strukturierte Herangehensweise ermöglichen. Diese sind:

5.2.1 Analyse der Lebensbedingungen und der Lebenswelt

Eine gründliche Sozialraumanalyse sollte anhand von Beobachtungen, Befragungen, Erkundungen, evtl. Verortungen und Kartierungen durchgeführt werden (Becker, 2014, S. 153-163, 183-185). Ergänzend dazu sollte die Analyse der Sozialstruktur durch Daten der kommunalen Melde- und Fachplanungsbehörden, der statistischen Landes- und Bundesbehörden und der Sozialdaten und –prognosen, wie bspw. der Milieus in der Microgeographie des SINUS-Instituts (o. J.), o.a. erfolgen. Zusammengetragen und aufbereitet werden sie zu einer intensiven und umfassenden Sozialraumanalyse, die den Prozessbeteiligten dargelegt wird.

5.2.2 Individuelle und sozialräumliche Ressourcen und Potentiale

Als Konsequenz der Sozialraumanalyse, und in hohem Grad anschlussfähig an eine ernstgemeinte Charismenorientierung, wird im Handlungskonzept der Sozialraumorientierung der Blick auf die Ressourcen und Potentiale gelenkt. Sie sind sowohl im Sozialraum wie auch bei Individuen vorhanden und es wird versucht, diese zu erschließen, zu fördern und weiter auszubauen. Hierbei können die Ergebnisse der Sozialraumanalyse mit Methoden aus Gabenkursen bzw. Charismenworkshops (ein exemplarisches Beispiel dafür ist Hennecke & Viecens, 2017, S. 112-146) und aus der Sozialraumorientierung (Becker, 2014, S. 183-186) kombiniert werden. Dabei ist die Begegnung von Beteiligten und Akteur*innen im Sozialraum entscheidend, da das gemeinschaftliche Entdecken von vorhandenen Ressourcen und Potentialen im Sozialraum für ebendiesen fruchtbar werden kann.

5.2.3 Ermöglichung und Förderung von Partizipation und Teilhabe

Nach der Analyse des Sozialraums und dem Blick auf Ressourcen und Potentiale im Sozialraum und bei Menschen in ebendiesem stellt die Ermöglichung und aktive Förderung von Partizipation und Teilhabe den nächsten Schritt dar: Akteur*innen und Beteiligte in Kirchenentwicklungsprozessen sollten sich nicht nur einbringen, sondern auch an der

Gestaltung, Planung und Umsetzung vollumfänglich beteiligt werden. Sie können ihre Erfahrungen, Bedürfnisse und Veränderungswünsche in einem entstehenden öffentlichen Diskurs einzubringen. Damit einher geht die Teilhabe möglichst vieler Menschen in der ökonomischen, politischen, kulturellen und sozialen Dimension in ihrem jeweiligen Sozialraum und ggf. auch darüber hinaus. Idealerweise führt die Ermöglichung und Förderung von Partizipation und Teilhabe zur Selbstorganisation des sozialräumlichen Engagements (Becker, 2020, S. 46-47). Methodisch kann dies durch die Schaffung von Partizipationsmöglichkeiten in unterschiedlichen Formaten angestoßen werden (Becker, 2014, S. 149, 182, 185-186). Die Entwicklungsmöglichkeiten in Prozessen durch Partizipation und Teilhabe möchte ich in Kapitel 5.5 genauer betrachten.

5.2.4 Entwicklung und Förderung von Kooperationen und Vernetzung im und über den Sozialraum hinaus

Neben Partizipation und Teilhabe ist die Kooperation und Vernetzung eine wesentliche Aufgabe und Dimension der Sozialraumorientierung, die in Kirchenentwicklungsprozessen m.E. von Beginn an mitbedacht werden sollte. Die gezielte Entwicklung und Förderung von Kooperationen mit allen relevanten Akteur*innen im Sozialraum eröffnet neue Handlungsoptionen und ermöglichen ein umfassendes, integriertes, nachhaltiges und ganzheitliches Wirken zum Wohle der Menschen und des Sozialraums (Becker, 2020, S. 47-48). In Kirchenentwicklungsprozessen sollte dabei nicht nur disziplin- und ressortübergreifend, sondern auch intensiv über konfessions- und religionsverbindende Kooperationen nachgedacht werden. Die Bildung solcher Kooperationen und Netzwerke kann erneut durch Veranstaltungsformate oder durch methodische Ansätze der Stadtteilkoordination, von Stadtteilkonferenzen, des Quartiersmanagements u.a. (z.B. Becker, 2014, S. 147-150, 186-187) initiiert werden, deren Einsatz ist jedoch v.a. situativ und prozessorientiert abzuwägen.

5.2.5 Zielgruppenübergreifende Bearbeitung von Themen und Projekten, die eine lokale Relevanz haben

Aus den bisherigen Dimensionen und Aufgaben der Sozialraumorientierung resultiert die zielgruppenübergreifende Bearbeitung von Themen und Projekten mit lokaler Relevanz durch einen konsequent situations-, beteiligungs- und lösungsorientierten Ansatz. Die zeitliche begrenzte Arbeit an wechselnden Themen spiegelt eine typische situations- und bedarfsorientierte sozialräumliche Arbeit wider, die immer vom Interesse der Bevölkerung und den Bedarfen im Sozialraum ihren Ausgang nimmt und dabei unterschiedliche Zielgruppen in Sozialraum im Blick behält (Becker, 2020, S. 48). Aus der Sozialraumorientierung bewährte Methoden und Instrumente der partizipativen

Bedarfserhebung und der Vergewisserung der Themen sowie der Ausrichtung von Projekten wie bspw. World Cafés, Open Spaces, aktivierende Befragungen, ... (Becker, 2014, S. 183-187) können auch in Kirchenentwicklungsprozessen unterstützend wirken, um Themen und Projekte mit lokaler Relevanz zielgruppenübergreifend zu erheben und zu bearbeiten.

5.2.6 Qualitätsentwicklung und Sicherung der Finanzierung der sozialraumorientierten Arbeit

Häufig findet sozialraumorientierte Arbeit projektiert in einem bestimmten Zeitrahmen und mit einem vorab definierten finanziellen Budget statt. Daher sind die Entwicklung, Etablierung und ständige Reflexion von Standards für eine qualitätsvolle Arbeit von wesentlicher Bedeutung. Zusätzlich können die Sicherung und Erschließung der Finanzierung Bestandteil der Arbeit sein. Für die Qualitätsentwicklung benötigt es neben Menschen, die über Wissen und Erfahrungen in der sozialraumorientierten Arbeit verfügen, auch die Bereitschaft aller Akteur*innen sich mindestens grundlegend aus- und weiterbilden zu lassen und miteinander in einen Dialog über die Qualität der bereits geleisteten Arbeit sowie die Planung der nächsten Schritte einzutreten (Becker, 2020, S. 49). Dies kann in Form von regelmäßigen Reflexionsgesprächen, Qualitätszirkeln, Team- oder Organisationsberatungsprozessen, Supervision, gemeinsamer Weiterbildung o.ä. geschehen (Becker, 2014, S. 139-149).

Die Frage nach der Finanzierung ist oft mit einer wirksamen, kontinuierlichen und qualitativ hochwertigen Öffentlichkeitsarbeit verbunden, um Finanzgeber*innen zur (weiteren) Förderung des Projektes zu überzeugen. Auch hier bedarf es einer Professionalisierung der Öffentlichkeitsarbeit und der Bereitschaft, sich in diesem Bereich weiterzuentwickeln.

Für Kirchenentwicklungsprozesse ist die Qualitäts- wie auch die Finanzierungsfrage ebenfalls bedeutsam und sollte idealerweise auch mit ehrenamtlich Engagierten mit möglicherweise begrenztem Zeitbudget thematisiert und in den Prozess implementiert werden.

Eng mit der Sozialraumorientierung verbunden ist auch der gemeinsame Grundzug der Kontextualisierung & Inkulturation, den ich nun interdisziplinär betrachten werde.

5.3 Kontextualisierung & Inkulturation

Die Frage nach dem Verhältnis und der Beziehung zwischen Evangelium, Glauben und Kirche sowie dem lokalen Kontext und der dort vorherrschenden Kultur ist die grundlegende Herausforderung der Kontextualisierung und der Inkulturation. Dies betont auch der ehemalige Generaloberer der Jesuiten, Pedro Aruppe SJ, der in einem Brief an seinen ganzen Orden vom 14. Mai 1978 formuliert:

„Inkulturation ist die Gestaltwerdung des christlichen Lebens und der christlichen Botschaft in einem gegebenen kulturellen Milieu, in solcher Weise, dass diese Erfahrung nicht nur in Elementen zum Ausdruck kommt, die der betreffenden Kultur eignen (das allein wäre nur eine oberflächliche Anpassung), sondern dass sie ein Prinzip wird, das die Kultur beseelt, leitet und zur Einheit bringt, indem sie diese umwandelt und erneuert, so dass eine ›neue Schöpfung‹ daraus wird“ (Sievernich, 2002, S. 268).

Wie bereits in der Begriffsdefinition in Kapitel 1.2.4 erläutert, kann es vorkommen, dass im Rahmen einer Kontextualisierung mehrere kulturelle Teilbereiche vorzufinden sind, für die eine jeweils eigene Inkulturation angemessen sein kann, beispielsweise in kontemporäre Jugendkulturen.

Die Kontextualisierung und Inkulturation des Evangeliums ist dabei von ihrem grundsätzlichen Verständnis interdisziplinär angelegt. Vor dem eigentlichen Akt der Kontextualisierung und Inkulturation wird die Analyse des Kontextes und der Kulturen gebraucht, um das Evangelium mit ebendiesen in Beziehung bringen zu können. Grundlage dafür muss ein ernstgemeintes Interesse sein, das zu einem genauen und wertschätzenden Hinhören in Kontext & Kultur führt.

Robert Schreiter zeigte dazu das interdisziplinäre Fundament der Analysephase in der Darstellung der Modelle regionaler Theologien (dargestellt in Kap. 3.1.1. sowie in Schreiter, 1992, S. 23-36). Vor allem die kontextuellen Modelle regionaler Theologien beginnen mit der Analyse des kulturellen Kontextes, um an diesem später ansetzen zu können. Die Analyse der Kultur kann dabei anhand unterschiedlicher interdisziplinärer Ansätze, die ggf. auch in ergänzender Weise miteinander verbunden werden, durchgeführt werden.

Schreiter schlägt dazu u.a. die semiotische Kulturanalyse vor, die durch linguistische Methoden semiotische Domänen, bestehend z.B. aus Zeichen, Codes, Botschaften und Metaphern, erforscht und daran kulturelle Ausdrucksformen identifiziert, die dann in die Kulturanalyse einfließen. Die semiotische Kulturanalyse ist bereits in Kapitel 3.1.4 dargestellt (Schreiter, 1992, S. 84-95).

Zur Analyse von Kontext und Kultur eignen sich weiterhin eine Vielzahl von Methoden der empirischen Sozialforschung, die häufig Bezüge zur Sozialraumorientierung aufweisen. So können unterschiedliche Formen der Milieuforschung (SINUS-Institut, o. J.), der strukturierten Begehung oder der aktivierenden Befragung (Deinet, 2009, S. 65-85) in der Analysephase vor der Kontextualisierung und Inkulturation genutzt werden.

Die teilnehmende Beobachtung (Bachmann, 2009, S. 248-267), die aus der Ethnologie stammt und später von der sozialwissenschaftlichen Feldforschung übernommen wurde kann

ebenfalls zur Anwendung kommen. Sie unterstützt dabei, Beobachtungen in Form einer *native exegesis* zu gewinnen, da direkt im Kontext und der jeweiligen Kultur mit Akteur*innen analysiert wird. Für eine teilnehmende Beobachtung ist im Vorfeld die Forschungsthematik genau zu klären und eine Reihe an Entscheidungen zu treffen:

- Wie kann der Einstieg in eine teilnehmende Beobachtung gelingen? Oftmals können einzelne Personen dabei als Türöffner*innen unterstützen (Bachmann, 2009, S. 251).
- Damit verbunden ist die grundsätzliche Entscheidung, ob der Einstieg und die Forschung „von oben oder von unten“ (Bachmann, 2009, S. 255) erfolgt, also durch Einführung und Zuordnung zu einer institutionellen oder hierarchischen Strukturebene oder durch eine gleichgestellte und gleichwertige Eingliederung der Forschungsperson (Bachmann, 2009, S. 255-256).
- Handelt es sich um eine offene oder verdeckte Beobachtung: Wird den Beobachteten, auch mit Blick auf die eigene Forschungsethik, transparent gemacht, dass es sich um eine Beobachtung handelt (Bachmann, 2009, S. 252-253)?
- Ist die/der Forschende bereit, sich den Einflüssen auszusetzen, auf die Situation einzulassen (Bachmann, 2009, S. 266-267)?
- Wie hoch ist die Intensität der Teilnahme? Dies hat Auswirkungen auf die Interaktion des/der Forschenden und die möglichen Ergebnisse (Bachmann, 2009, S. 254-255)?
- In welcher Form und Art werden Aufzeichnungen angefertigt? Standardisiert oder nicht, unmittelbar oder medial (Bachmann, 2009, S. 258-259)?
- Welchen zeitlichen Umfang darf die teilnehmende Beobachtung einnehmen (Bachmann, 2009, S. 255)?

Neben der Klärung dieser Fragen ist auch die Rolle der/des Forschenden und die Auswirkungen des eigenen Handelns und der eigenen Reaktion auf die Ergebnisse der teilnehmenden Beobachtung zu bedenken (Bachmann, 2009, S. 248-267).

Die Auswahl der Methoden und des Vorgehens für die Analysephase lässt sich nur im konkreten Kontext des Kirchenentwicklungsprozesses treffen und muss lokale Gegebenheiten berücksichtigen. Deshalb ist es an dieser Stelle schwierig, ein allgemeingültiges Modell oder Grundprinzipien der Kontextualisierung und Inkulturation darzustellen. Abhängig von den Erkenntnissen der Analysephase können sich ganz unterschiedliche Anknüpfungspunkte für eine Kontextualisierung und Inkulturation ergeben. Schreiter berichtet zum Beispiel von sozialen Aspekten der Befreiung als Anknüpfungspunkte (Schreiter, 1992, S. 31-35). Allen weiteren Schritten der Kontextualisierung und Inkulturation

liegt jedoch gemeinsam zugrunde, dass sie versuchen, Menschen in ihrem konkreten kulturellen Kontext die Erfahrung der Relevanz und Resonanz des Evangeliums zu ermöglichen.

5.4 Gemeinwohlorientierung

Die Gemeinwohlorientierung ist ein weiterer gemeinsamer Grundzug moderner kontextueller Theologien, der in kontemporären Kirchenentwicklungsprozessen der katholischen Kirche in Deutschland von Bedeutung ist. Die Gemeinwohlorientierung stellt dabei eine Art Werteleitfaden dar, der in Prozessen handlungsleitend wirkt. Die Definition von Gemeinwohl und die daraus resultierende Gemeinwohlorientierung lässt sich interdisziplinär herleiten und die damit verbundenen Werte aus verschiedenen Quellen legitimieren. Exemplarisch an der Würde des Menschen, einem grundlegenden Wert des Gemeinwohls, betrachtet, kann die Legitimation aus dem juristischen Bereich deutlich gemacht werden. So findet sich die Menschenwürde z.B. in der Präambel der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (Universal Declaration of Human Rights, 1948, Präambel) oder im Art. 1 Abs 1 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland. Eine biblisch-anthropologische Legitimation könnte die Menschenwürde bspw. aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die mit Gen 1,26 begründet wird, herrühren.

Ein umfänglicher Werteleitfaden, der in Kirchenentwicklungsprozessen als Grundlage der Gemeinwohlorientierung dienen könnte, ist aufgrund der notwendigen Kontextualisierung nicht darstellbar. Er wäre niemals vollumfänglich und würde die konkrete Realität des Prozessumfeldes nicht angemessen berücksichtigen. Aus dem Bereich der Wirtschaftswissenschaften gibt es m.E. im Konzept der Gemeinwohlökonomie einen interessanten interdisziplinären Impuls.

Seit dem Jahr 2008 wurde das Konzept der Gemeinwohlökonomie in einem Kollektiv unterschiedlicher Akteur*innen und NGOs entwickelt und wird seitdem als ein alternatives Modell offen und demokratisch weiterentwickelt (Entwicklung & Erfolge, o. J., Abs. 1-9). Darin bildet das Gemeinwohl den Ausgangspunkt, das Zentrum sowie den Zielpunkt allen wirtschaftlichen Handelns. Die Grundlagen legte Christian Felber in seinem Buch „Gemeinwohl-Ökonomie“ (Felber, 2018, S. 27-69) dar. Das Ziel des größtmöglichen Gemeinwohls soll dabei durch das Engagement und die Initiative von Einzelpersonen, Gruppen und Organisationen, Institutionen und Unternehmen erreicht werden. Für die institutionelle, unternehmerische und volkswirtschaftliche Ebene existiert im Modell der Gemeinwohl-Ökonomie die Gemeinwohl-Bilanz (Felber, 2018, S. 32-39; Gemeinwohl-Bilanz,

o. J.) als Orientierungsinstrument zur Gemeinwohlorientierung innerhalb eines Systems. Leitfaden der Bilanz bietet die **Gemeinwohl-Matrix**, die anhand von Werten und Berührungspunkten zur Untersuchung des Gemeinwohls in Institutionen, Organisationen und Unternehmen anregt (Felber, 2018, S. 35-39).

WERT	MENSCHENWÜRDE	SOLIDARITÄT UND GERECHTIGKEIT	ÖKOLOGISCHE NACHHALTIGKEIT	TRANSPARENZ UND MITENTSCHEIDUNG
BERÜHRUNGSGRUPPE				
A: LIEFERANT*INNEN	A1 Menschenwürde in der Zulieferkette	A2 Solidarität und Gerechtigkeit in der Zulieferkette	A3 Ökologische Nachhaltigkeit in der Zulieferkette	A4 Transparenz und Mitentscheidung in der Zulieferkette
B: EIGENTÜMER*INNEN & FINANZ-PARTNER*INNEN	B1 Ethische Haltung im Umgang mit Geldmitteln	B2 Soziale Haltung im Umgang mit Geldmitteln	B3 Sozial-ökologische Investitionen und Mittelverwendung	B4 Eigentum und Mitentscheidung
C: MITARBEITENDE	C1 Menschenwürde am Arbeitsplatz	C2 Ausgestaltung der Arbeitsverträge	C3 Förderung des ökologischen Verhaltens der Mitarbeitenden	C4 Innerbetriebliche Mitentscheidung und Transparenz
D: KUND*INNEN & MITUNTERNEHMEN	D1 Ethische Kund*innenbeziehungen	D2 Kooperation und Solidarität mit Mitunternehmern	D3 Ökologische Auswirkung durch Nutzung und Entsorgung von Produkten und Dienstleistungen	D4 Kund*innen-Mitwirkung und Produktransparenz
E: GESELLSCHAFTLICHES UMFELD	E1 Sinn und gesellschaftliche Wirkung der Produkte und Dienstleistungen	E2 Beitrag zum Gemeinwesen	E3 Reduktion ökologischer Auswirkungen	E4 Transparenz und gesellschaftliche Mitentscheidung

Abbildung 3: Gemeinwohl-Matrix (Gemeinwohl-Matrix, o. J.).

Die Gemeinwohl-Matrix ist in vier Spalten und fünf Zeilen unterteilt. Die Spalten umfassen vier Werte des Gemeinwohls, die im Rahmen des Modells erarbeitet wurden. Die Spalten listen die Berührungsgruppe des Gemeinwohls in ökonomischen Systemen auf. Die jeweiligen Zellen verweisen dann auf Kriterien für die Werte in der jeweiligen Berührungsgruppe (Gemeinwohl-Matrix, o. J.).

Als **Werte** werden in der Gemeinwohl-Matrix Menschenwürde, Solidarität und Gerechtigkeit, ökologische Nachhaltigkeit sowie Transparenz und Mitentscheidung benannt. Das Modell der Gemeinwohlorientierung definiert die Menschenwürde als unbedingtes Wesensmerkmal jedes Menschen, das ihn schützenswert, wertvoll und einmalig macht und über jede Sache und alles Materielle stellt. Die Würde unabhängig von Verwertbarkeit und Arbeitskraft wird im Modell besonders betont (Blachfellner et al., 2017, S. 15). Solidarität und Gerechtigkeit werden in der Gemeinwohl-Matrix verbunden, da beide Werte im Kern die Reduktion von Ungerechtigkeiten und die geteilte Verantwortung verbinden. Dabei betont die Solidarität den Anspruch der Chancengleichheit aller Menschen durch aktives Helfen und Handeln aus einer wechselseitigen Verbundenheit. Die Gerechtigkeit stellt eher eine Zielvorstellung dar, die den Weg der Solidarität leitet und begleitet (Blachfellner et al., 2017, S. 15). Die

ökologische Nachhaltigkeit als dritter Wert erweitert das Beziehungsgefüge vom Zwischenmenschlichen auf den Bereich der Umwelt. Sie stellt den bewussten und nachhaltigen Umgang mit der und Investitionen in die Umwelt in den Mittelpunkt, um sie für künftige Generationen zu bewahren (Blachfellner et al., 2017, S. 16). Als weiterer Wert wird Transparenz und Mitbestimmung definiert. Transparenz wird als Voraussetzung der Gemeinwohlorientierung benannt und Mitbestimmung als Möglichkeit, Betroffene zu Beteiligten zu machen (Blachfellner et al., 2017, S. 16).

In der Gemeinwohl-Matrix werden fünf **Berührungsgruppen** benannt: Die Lieferant*innen, die Eigentümer*innen und Finanzpartner*innen, die Mitarbeitenden, die Kund*innen und Mitunternehmen und das gesellschaftliche Umfeld (Blachfellner et al., 2017, S. 13-14). Die Berührungsgruppen sind dem wirtschaftlich-ökonomischen Kontext entnommen. Für Kirchenentwicklungsprozesse ist eine direkte Übertragung nicht sinnvoll, stattdessen lassen sich m.E. für diese Prozesse eigene Berührungsgruppen definieren:

- Liefer*antinnen, Finanzpartner*innen könnten dabei Stakeholder*innen darstellen, also Menschen, die auf Basis strategischer Kooperationen in Kirchenentwicklungsprozesse eingebunden werden: bspw. kirchliche Fachverbände wie der Caritasverband, Fachberatungen wie bspw. eine Fachberatung Gemeindepastoral auf Diözesanebene oder auch lokale Kooperationspartner*innen wie Ortsvereine, Stadtteilinitiativen oder politische Akteur*innen. Auch die institutionell-organisatorische Ebene in lokalen Kirchenentwicklungsprozessen würde ich dieser Berührungsgruppe zuordnen.
- Eigentümer*innen, Kund*innen sowie ggf. Miteigentümer*innen sind Menschen mit Bezug zum Sozialraum und können in Entwicklungsprozessen ganz im Sinne der Co-Kreation von Betroffenen zu Beteiligten werden. Die Grenze zur nächsten Berührungsgruppe ist dabei nicht trennscharf.
- Mitarbeitende werden durch den zeitlichen Umfang, die Kontinuität oder Intensität des Engagements oder ein hauptamtliches Engagement durch entsprechenden Auftrag im Kirchenentwicklungsprozess näher differenziert.
- Das gesellschaftliche Umfeld stellt die letzte Berührungsgruppe dar. Gemeint sind, wie auch in der Gemeinwohl-Matrix, alle Menschen, die Auswirkungen des Prozesses unmittelbar erfahren können und auch künftige Generationen.

Anhand der Werte und der Berührungsgruppen ließe sich nun für Kirchenentwicklungsprozesse eine eigene Gemeinwohl-Matrix entwickeln. Leitend sind dabei

die Fragen an jede Berührungsgruppe, wie sie sich zum jeweiligen Wert verhalten und ihr Handeln entsprechend dieses Wertes gestalten bzw. verändern können. Eine solche Matrix kann aber nur im Kontext des jeweiligen Kirchenentwicklungsprozesses sinnvoll erstellt werden, da die Berührungsgruppen je nach Prozess variieren und kontextuelle sowie kulturelle Einflüsse berücksichtigt werden müssen. Es kann dadurch nicht nur zur genaueren Ausdifferenzierung der Berührungsgruppen, sondern auch zur näheren Definition der Werte und möglicherweise zur Ergänzung eigener kontextueller Werte kommen.

Idealerweise wird die Gemeinwohl-Matrix für einen Kirchenentwicklungsprozess auch partizipativ erarbeitet. Ganz im Sinne einer Transparenz und Mitentscheidung, die nicht nur als Wert in der Gemeinwohl-Matrix auftaucht, sondern auch in Form der größtmöglichen Partizipation. Sie ist eine gemeinsame Grundlage moderner kontextueller Theologien, die Einfluss auf kontemporäre Kirchenentwicklungsprozesse in Deutschland nimmt und die ich nachfolgend interdisziplinär betrachten möchte.

5.5 Partizipation

Alle genannten und interdisziplinär fundierten Grundzüge können nur durch eine ernstgemeinte und größtmögliche Partizipation zu ihrer vollen Entfaltung kommen. Ohne Partizipation kann Sozialraum- und Gemeinwohlorientierung, Kontextualisierung und Inkulturation nicht gelingen und Kirchenentwicklungsprozesse erfahren dadurch wenig bis gar keine lebensweltliche Relevanz.

Doch was bedeutet Partizipation eigentlich und wie kann sie aussehen? Ein kontemporäres Modell, das sich mit diesen Fragen auseinandersetzt ist und Anknüpfungspunkte für Kirchenentwicklungsprozesse bietet, ist die Partizipationspyramide nach Gaby Straßburger und Judith Rieger.

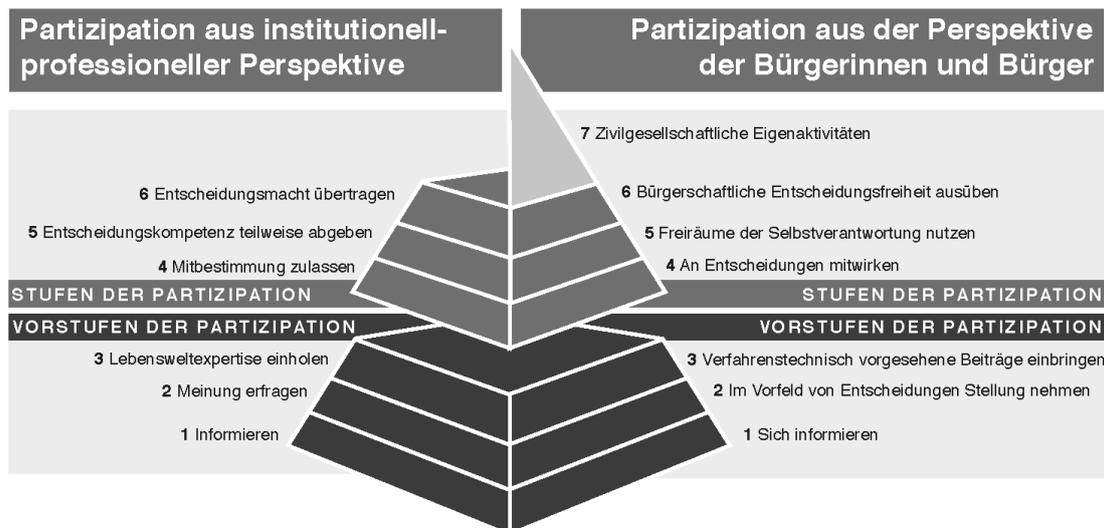


Abbildung 4: Partizipationspyramide (Straßburger & Rieger, 2019, S. 232-233).

Das Modell von Straßburger und Rieger stellt ein differenziertes Modell dar, das die unterschiedlichen Vorstufen und Stufen, sowie Perspektiven von Partizipation systematisch aufzeigt. Sie unterscheiden in der Akteur*innendimension zwischen der institutionell-professionellen Perspektive von Partizipation und der Partizipation aus Sicht der Bürger*innen. Die Autorinnen haben den Begriff Bürger*innen bzw. Adressat*innen gewählt, um eine deutliche Unterscheidung von den Akteur*innen auf der institutionell-professionellen Seite zu ermöglichen. Daher werde ich den Begriff Bürger*innen in der Beschreibung ebenso verwenden und im Anschluss an die Vorstellung des Modells den Übertrag und die Bedeutung für Kirchenentwicklungsprozesse vornehmen.

Die **institutionell-professionelle Perspektive** auf der linken Seite der Partizipationspyramide stellt dabei dar, wie Partizipation von professionell Handelnden und Institutionen ausgehen und ermöglicht werden kann und unterscheidet dabei zwischen drei Vorstufen und drei Stufen der Partizipation.

Die erste Vorstufe ist die Information. Professionelle Handelnde informieren hier über Entscheidungen und geben Bürger*innen ggf. die Möglichkeit, darauf zu reagieren. Es handelt sich um eine hierarchische Form der einseitigen Kommunikation.

Die zweite Vorstufe ergänzt die Information durch das Erfragen der Meinung. Üblicherweise wird vor dem Treffen einer Entscheidung die Meinung der Bürger*innen oder Betroffenen zu einem Thema eingeholt. Oft erfolgt dieses Erfragen der Meinung nicht auf Augenhöhe. Ob das eingeholte Meinungsbild Einfluss auf die Entscheidung nehmen, ist nicht transparent. Die

Entscheidung wird in dieser Vorstufe der Beteiligung weiterhin auf anderer (zumeist hierarchisch übergeordneter) Ebene getroffen.

Die dritte Vorstufe bildet die Einholung der Lebensweltexpertise. Hier bitten professionelle Handelnde gezielt einzelne oder mehrere Adressat*innen um Beratung auf Basis der eigenen Erfahrungen und Expertise in ihrer Lebenswelt. Auch in der dritten Vorstufe wird nicht transparent kommuniziert, ob die eingeholte Expertise Einfluss auf die Entscheidung nimmt und obwohl in dieser dritten Vorstufe die Adressat*innen als Expert*innen wahrgenommen und angehört werden, existiert ein hierarchischer Unterschied.

Alle drei Vorstufen der Partizipationspyramide auf institutionell-professioneller Seite sind zwar von Beteiligung geprägt, stellen aber durch das Fehlen der Mitbestimmung nur Minimalformen der Beteiligung dar (Straßburger & Rieger, 2019, S. 23-25).

Darauf aufbauend beschreiben Straßburger und Rieger **drei Stufen der Partizipation** in der institutionell-professionellen Akteur*innendimension.

Die erste Stufe der Partizipation (und zugleich die vierte Stufe der Pyramide) stellt die Zulassung von Mitbestimmung dar. Adressat*innen werden eingeladen, sich an der Besprechung einer Ausgangssituation zu beteiligen, Handlungsmöglichkeiten werden aufgezeigt und die Gelegenheit zur Reaktion wird eingeräumt. Abschließend stellt die Abstimmung über ein weiteres Vorgehen eine direkte Einflussmöglichkeit der Adressat*innen und Betroffenen dar.

Die fünfte Stufe der Pyramide entspricht der zweiten Stufe der Partizipation. Sie beschreibt das teilweise Abgeben von Entscheidungskompetenz, indem die institutionell-professionell Handelnden den Beteiligten und Bürger*innen in bestimmten Bereichen die alleinige Entscheidungskompetenz einräumen.

Die dritte Stufe der Partizipation stellt die sechste und letzte Stufe der institutionell-professionellen Pyramidenseite dar. In dieser Stufe wird die Entscheidungsmacht vollständig auf die Adressat*innen und Betroffenen übertragen. Sie können Entscheidungen vollumfänglich selbst treffen und werden von der Institution und den für sie Handelnden nur noch nach Bedarf unterstützt und begleitet.

In den Stufen der Partizipation haben Adressat*innen ein formal, rechtlich oder auch konzeptionell gesichertes Recht auf echte Partizipation in Entscheidungsprozessen, dessen Einflussbereich von Stufe zu Stufe wächst (Straßburger & Rieger, 2019, S. 25-27).

Die institutionell-professionellen Perspektive der Partizipationspyramide ergänzen die Autorinnen mit der Perspektive der Partizipation der Bürger*innen. Beide Perspektiven stehen miteinander in reziproker Relationalität. Sie bedingen und bedürfen einander, da mit der Gelegenheit und Freigabe der Partizipation auf der institutionell-professionellen Seite, die Wahrnehmung und Aneignung der aus der Partizipation erwachsenden Möglichkeiten auf Seiten der Bürger*innen, Adressat*innen oder Betroffenen einhergehen muss.

Die Pyramide wird in der Akteur*innendimension der Bürger*innen in drei Vorstufen der Partizipation und vier Stufen der Partizipation gegliedert.

Die erste Vorstufe der Partizipation besteht aus dem Prozess des Sich-Informierens. Bürger*innen und Bürger informieren sich dabei aktiv zu einem Themenkomplex oder auch öffentlichen Belangen. Die Informationen können dabei von unterschiedlichen Stellen bereitgestellt und angeboten werden. In dieser Vorstufe der Partizipation erfolgt keine weitere Beteiligung oder Rückmeldung.

Die zweite Stufe der Partizipationspyramide stellt eine weitere Vorstufe dar. Hier beziehen Bürger*innen nach der ersten Stufe der Information im Vorfeld von Entscheidungen Stellung. Dies kann auf unterschiedliche Art und Weise geschehen, die Initiative geht aber zumeist von den Bürger*innen aus und hat den Charakter einer Intervention. Es ist in dieser Stufe jedoch nicht klar, ob die Stellungnahme Einfluss auf die Entscheidung haben wird.

Das Einbringen verfahrenstechnisch vorgesehener Beiträge ist die dritte Vorstufe der Partizipation. Dabei nutzen Bürger*innen ihre, einem Entscheidungsverfahren vorgelagerten, Möglichkeiten und Rechte, Beiträge einzubringen: bspw. in Form eines Widerspruchs oder Beratungsverfahrens. Auch hier ist nicht garantiert, dass die eingebrachten Beiträge Einfluss auf die Entscheidung nehmen werden.

Die erste Stufe der Partizipation in der Perspektive der Bürger*innen ist zugleich die vierte Stufe der Partizipationspyramide. Sie beschreibt die Mitwirkung an Entscheidungen und meint das gemeinsame Treffen von Entscheidungen mit den institutionell-professionell Handelnden. Diese Mitwirkung kann unterschiedlich ausgestaltet sein, besteht aber mindestens aus einer Zustimmung bzw. Ablehnung eines unterbreiteten Entscheidungsvorschlags.

Auf der fünften Stufe der Partizipationspyramide steht die Nutzung von Freiräumen der Selbstverwaltung und bildet die zweite Stufe der Partizipation. Die benannten Freiräume

stellen vorab definierte Bereiche dar, in denen Bürger*innen Entscheidungen in finanzieller, inhaltlicher oder organisatorischer Aspekten eigenständig treffen können.

Das Ausüben der bürgerschaftlichen Entscheidungsfreiheit stellt dann die sechste Stufe der Pyramide und zugleich die dritte Stufe der Partizipation dar. Bürger*innen übernehmen auf dieser Stufe die Entscheidungsmacht vollumfänglich und treffen selbstbestimmt Entscheidungen in unterschiedlichen Bereichen.

Während sich in den Vorstufen der Partizipation auf Seiten der Bürger*innen oftmals eine Einschränkung in der Handlungs-, Gestaltungs- und Entscheidungsvollmacht bemerkbar macht, erhalten die Bürger*innen in den drei Stufen der Partizipation die Legitimation zur Beteiligung an Entscheidungsprozessen und dadurch ein Gefühl des *Empowerments* sowie der Selbstwirksamkeit (Straßburger & Rieger, 2019, S. 28-32).

Auf die rechte Seite der Partizipationspyramide, in der Perspektive der Bürger*innen, setzen Gaby Straßburger und Judith Rieger noch eine siebte Stufe, die Spitze der Pyramide. Sie steht für zivilgesellschaftliche Eigenaktivitäten. Während in den drei Stufen der Partizipation immer auch der institutionell-professionelle Beitrag auf der zugehörigen Stufe von Bedeutung war, um Partizipation zu gewähren und zu ermöglichen, erfolgt auf der siebten Stufe das zivilgesellschaftliche Engagement aus völlig eigenständiger Motivation, Organisation und letztlich auch Durchführung von Bürger*innen. Diese Spitze der Partizipationspyramide stellt somit die umfassendste Form der Partizipation im gesellschaftlichen Bereich dar (Straßburger & Rieger, 2019, S. 33-34).

Mit Blick auf Kirchenentwicklungsprozesse und für den Grundzug der Partizipation in kontextuellen Theologien eröffnet das Modell der Partizipationspyramide eine differenziertere Sichtweise, sowohl durch die unterschiedlichen Perspektiven der Institution als auch der Bürger*innen. Während die Institution sich gut auf die institutionalisierte Kirche übertragen lässt, ist in Kirchenentwicklungsprozessen zu klären, wer mit der Bezeichnung Bürger*innen gemeint sein soll. Ganz im Sinne der Sozialraum- und Gemeinwohlorientierung als auch einer wirklich maximalen Partizipation bin ich der Meinung, dass hier wirklich alle Menschen im Territorium, das der Prozess in den Blick nimmt, einbezogen werden sollten, eine Engführung bspw. auf den binnenkirchlichen Bereich steht konträr zu echten und umfassenden zivilgesellschaftlichen Eigenaktivitäten.

Die Vorstufen und Stufen der Partizipation bieten sich m.E. in Kirchenentwicklungsprozessen als Maßstab und zugleich Handlungswegweise an, mit dem Ziel, nicht in Vorstufen zu

verharren, sondern echte Partizipation von professionell-institutioneller Seite zu ermöglichen. Alle Prozessbeteiligten sollen ermutigt und motiviert werden, sich diese Möglichkeiten bis hin zur siebten Stufe der zivilgesellschaftlichen Eigenaktivität zu eigen zu machen.

Nach dieser – auch wieder nur ausschnitthaft und in diesem Rahmen exemplarisch möglichen – interdisziplinären Fundierung und Erweiterung der gemeinsamen Grundzüge moderner kontextueller Theologien in der kontemporären Kirchenentwicklung der katholischen Kirche in Deutschland gilt es nun, auf die Forschungsfrage zurückzublicken, zu resümieren und einen Ausblick zu wagen.

6. FAZIT & AUSBLICK, BEANTWORTUNG DER FORSCHUNGSFRAGE

Welche Grundzüge moderner kontextueller Theologien machen die kontemporäre Kirchenentwicklung in der katholischen Kirche in Deutschland aus und wie können diese interdisziplinär fundiert und erweitert werden? Diese Forschungsfrage führte mich im Rahmen meiner Masterarbeit in Konzepte und Modelle kontextueller Theologien sowie kontemporären Kirchenentwicklungsprozessen.

Ausgehend von den Texten des II. Vatikanischen Konzils stellte ich in Kapitel 2 einen ekklesiologischen Rahmen moderner kontextueller Theologien dar, der die Bedeutung der Kontextualisierung und Inkulturation in kirchenamtlichen Texten betonte. Zudem brachte er die Sehnsucht nach kontextuellen Formen von lokaler Kirche in kirchlichen Alltags- und Gebrauchstexten eindeutig zum Ausdruck.

Von diesen Erkenntnissen bestärkt, erforschte ich das Modell regionaler Theologien nach Robert Schreiter, das m.E. ins Deutsche besser mit lokalen Theologien übersetzt worden wäre (Kap. 3.1). Kernelement seines Modells zur Entwicklung lokaler Theologien ist die reziproke Relationalität des Evangeliums, der lokalen Kultur & Tradition mit den in den lokalen Kontext eintretenden kirchlichen Traditionen. Schreiter veröffentlichte sein Modell im Jahr 1985 und nutzte vor allem Erfahrungen aus der Verbreitung des Christentums in Ländern des globalen Südens. Sein Modell ist aber auch für den kontemporären Kontext der katholischen Kirche in Deutschland hochinteressant, da es wertvolle Impulse liefern kann, wie lokale Theologien in unserem Kontext entwickelt werden können um die Frohe Botschaft des Glaubens in einem kulturell vielfältigen und diversifizierten Kontext für Menschen (neu) relevant werden zu lassen.

Während Schreiter v.a. die Theologie in den Mittelpunkt seiner Theorie stellt, entwickelt Christian Hennecke zusammen mit weiteren Akteur*innen das Modell der lokalen Kirchenentwicklung (Kap 3.2). Das Modell gibt Impulse, wie lokale Formen von Kirche von der lokalen Ebene entstehen und gefördert werden können und zeigt dabei: die Bedeutung der Orientierung am Wort Gottes, die Entwicklung einer geteilten Vision, oder die Haltung der maximalen Partizipation, um nur einige Beispiele des Modells zu nennen. Hennecke u.a. können dabei auf weltkirchliche Lernerfahrungen zurückgreifen, die sie für den Kontext der katholischen Kirche in Deutschland ein Stück weit kontextualisieren. Dabei liefern sie keine Rezepte und Schablonen für allgemeingültige Prozesse, sondern bieten Impulse, die teilweise wie eine praktische Konkretion des lokaltheologischen Ansatzes von Schreiter wirken.

Daher konnte ich aus beiden theoretischen Modellen gemeinsame Grundzüge erarbeiten (Kap 3.3), die m.E. Grundzüge moderner kontextueller Theologien darstellen. Diese Grundzüge sind:

- Kontextuelle Theologien weisen eine grundsätzlich Prozess- oder Wegstruktur auf.
- Sie basieren auf dem grundlegenden Vertrauen auf das Wirken des Heiligen Geistes und die prägende Kraft des Evangeliums.
- Daraus resultiert eine ernstgemeinte und offene Charismenorientierung, die die Vielfalt im Volk Gottes widerspiegelt.
- Die *missio Dei* öffnet dabei die Augen für die Mission Gottes und sein Handeln in lokalen Kontexten, in denen er zur Teilhabe an seiner Mission beruft.
- Eine intensive Sozialraumorientierung bildet die Grundlage für jedes Engagement in der kontextuellen Transformation.
- Dabei prägt die grundsätzliche Interdisziplinarität sowohl die Herangehensweise, als auch die konkrete Umsetzung und Reflexion.
- Das Ziel ist die Kontextualisierung und Inkulturation der Frohen Botschaft des Evangeliums.
- Dabei stellt die Gemeinwohlorientierung den Kern allen Handelns dar.
- Dies alles geschieht in der Haltung der größtmöglichen Partizipation.

Diese neun gemeinsamen Grundzüge kontextueller Theologien ließen sich an zwei exemplarischen Kirchenentwicklungsprozessen verifizieren (Kap. 4): Sowohl der diözesane Entwicklungsprozess „Segensorte“ im Bistum Speyer als auch der Pfarrentwicklungsprozess der katholischen Kirche in Oberursel und Steinbach sind von den neun gemeinsamen Grundzügen in unterschiedlich intensiver Form geprägt. Die Grundzüge waren und sind in der Entwicklung der Prozesse, in der Umsetzungsphase wie auch in der daraus resultierenden Kultur- und Handlungsänderung präsent. Sie unterstützen beide immer noch andauernde Prozesse bei der Entwicklung von kontextuellen Anknüpfungspunkten des Glaubens und relevanten Formen lokaler Kirche.

Eine Bereicherung kontemporärer Kirchenentwicklungsprozesse der katholischen Kirche in Deutschland kann durch die interdisziplinäre Fundierung und Erweiterung der gemeinsamen Grundzüge kontextueller Theologien geschehen (Kap. 5):

Durch die Prinzipien der Agilität und *Effectuation* kann die Beziehungsdynamik von Leben und Glauben in flexiblen, dynamischen und von Experimentierfreude geprägten Kirchenentwicklungsprozessen noch besser zum Ausdruck kommen. Gerade, wenn in

Kirchenentwicklungsprozessen der Blick stärker auf die vorhandenen Mittel und Ressourcen gerichtet wird. Verbunden mit mutigem Experimentieren, das einen leistbaren Verlust beinhaltet. Im Vertrauen auf Gottes Wirken durch Umstände und Zufälle sowie der intensiven Suche nach Partnerschaften über den konfessionellen und kirchlichen Binnenraum heraus.

Eine noch strukturiertere Vorgehensweise der Sozialraumorientierung kann die intensivere sozialräumliche Verankerung für die Kontextualisierung und Inkulturation der Frohen Botschaft in Form von lokalen Kirchen ermöglichen: Die Analyse der Lebenswelt und der Lebensbedingungen im Sozialraum. Der Blick auf die individuellen sowie sozialräumlichen Ressourcen, die Ermöglichung von Partizipation und Teilhabe, die Kooperation und Vernetzung über den Sozialraum hinaus sowie die Wahrnehmung von und Orientierung an den unterschiedlichen Zielgruppen im Sozialraum sollten dabei noch intensiver in Kirchenentwicklungsprozesse einbezogen werden.

Dabei ist die intensive Auseinandersetzung mit dem Gemeinwohl sowie die Durchdringung aller Prozessschritte mit Blick auf alle Prozessbeteiligten wesentlich. Sie lenkt die Perspektive auf das ganzheitliche und allumfassende Heil, das Gott für alle Menschen möchte. Aus der interdisziplinären Betrachtung können dabei Menschenwürde, Gerechtigkeit und Solidarität, ökologische Nachhaltigkeit sowie Transparenz und Mitentscheidung grundlegende Werte der Gemeinwohlorientierung und des Heils sein. Auf einen konkreten Prozess hin bedürfen diese Werte der Kontextualisierung, Inkulturation und ggf. der Ergänzung bzw. Erweiterung.

Dies alles gipfelt dann in einer größtmöglichen Partizipation, die sowohl von der institutionellen wie auch von der Akteur*innendimension her neu gedacht und gestaltet werden muss. Interdisziplinär betrachtet muss in Kirchenentwicklungsprozessen eine Überwindung der Vorstufen der Partizipation möglich sein, um alle Entscheidungsmacht den Akteur*innen zu übertragen. Sie können dadurch in ihren lokalen Kontexten in Freiheit Entscheidungen treffen, die sich im Idealfall zu zivilgesellschaftlichen Eigenaktivitäten entwickeln. So eröffnen sie nicht nur kontextuelle Formen von lokalen Kirchen, sondern eine gesamtgesellschaftliche Perspektive ohne jede Verengung auf einen binnenkirchlichen Ausschnitt. Durch die so verstandene größtmögliche Partizipation wird das Reich Gottes im lokalen Kontext spür- und erfahrbar.

Drei bedeutende Merkmale zeigen sich m.E. immer wieder mit Blick auf kontextuelle Theologien in kontemporären Kirchenentwicklungsprozessen, die zukünftig weiter an Bedeutung gewinnen werden:

1. Kirchenentwicklungsprozesse müssen noch stärker die Ermutigung, Ermöglichung und Befähigung von Menschen in den Blick nehmen. Dabei unterstützt die interdisziplinäre Perspektive.
2. Die Frage und die Suche nach digitalen oder hybriden Formen gelebten Glaubens sowie lokaler Kirchen wurde durch die Corona-Pandemie massiv beschleunigt. Kirchenentwicklungsprozesse müssen noch stärker im Bereich der Digitalisierung, digitale Transformation und Digitalität gedacht werden.
3. Die gesellschaftlichen Veränderungsprozesse erfordern eine Öffnung über konfessionelle und kirchliche Grenzen hinweg auf Sozialräume und die Gesamtgesellschaft.

Bei allem Nachdenken ist die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Kirche für mich zentral und muss für das Verhältnis kontextueller Theologien und lokaler Kirchen spezifiziert werden:

Lokale Kirchen sind Orte gelebten Glaubens in und mit ihrem kulturellen Kontext. Kontextuelle Theologien sind Orte und Gelegenheiten der Sammlung, Reflexion und der Entwicklung von Impulsen für diesen gelebten Glauben.

Kontextuelle Theologien und lokale Kirchen befinden sich dadurch in einer reziproken Relationalität, die m.E. unbedingt notwendig ist, um für Menschen in ihrem lokalen Lebenskontext die Frohe Botschaft relevant werden zu lassen.

All dies kann nur mit und durch Menschen gelingen, deren Herz für ihren lokalen Kontext schlägt. Menschen, die bereit sind, an der ganzheitlichen Transformation teilzuhaben und dabei der Zusage Gottes vertrauen:

„Ich bin der Ich-bin-da“ (Ex 3,14).

„Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh 10,10).

II. LITERATURVERZEICHNIS

Ad gentes—Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche. (1965, Dezember 7).

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_ge.html

Anmeldung: *Digitaler Resonanzraum.* (2020). Bistum Speyer. <https://segensorte.bistum-speyer.de/anmeldung-digitaler-resonanzraum/>

Auer, P. (1986). Kontextualisierung. *Studium Linguistik*, 19, 22–47.

Bachmann, G. (2009). Teilnehmende Beobachtung. In S. Kühl, P. Strodtholz, & A.

Taffertshofer (Hrsg.), *Handbuch Methoden der Organisationsforschung: Quantitative und Qualitative Methoden* (S. 248–271). VS Verlag für Sozialwissenschaften.

https://doi.org/10.1007/978-3-531-91570-8_13

Becker, M. (2014). *Soziale Stadtentwicklung und Gemeinwesenarbeit in der sozialen Arbeit.*

Kohlhammer.

Becker, M. (Hrsg.). (2020). *Handbuch Sozialraumorientierung* (1. Auflage). Verlag W.

Kohlhammer.

Bistum Speyer. (o. J.). *Gemeindepastoral 2015.* Abgerufen 14. Juli 2021, von

<https://www.bistum-speyer.de/bistum/gemeindepast-2015/>

Bistum Speyer. (2016). *Kundschafterreisen.* [https://www.bistum-](https://www.bistum-speyer.de/alt/kundschafterreisen/?print=634&cHash=21f709e0dd11b285e9aaa302ad0bfe47)

[speyer.de/alt/kundschafterreisen/?print=634&cHash=21f709e0dd11b285e9aaa302ad0bfe47](https://www.bistum-speyer.de/alt/kundschafterreisen/?print=634&cHash=21f709e0dd11b285e9aaa302ad0bfe47)

Bistum Speyer. (2020). *Unsere gemeinsame Vision im Bistum Speyer.* Bistum Speyer.

<https://segensorte.bistum-speyer.de/resonanz-bogen/>

Bistum Speyer, Geschäftsstelle Segensorte. (2020). *Auf der Suche nach Segensorten.*

Materialheft.

- Blachfellner, M., Drosch-Plöckinger, A., Fieber, S., Hofielen, G., Knakrügge, L., Kofranek, M., Koloo, S., Loy, C., Rüter, C., Sennes, D., Sörgel, R., & Teriete, M. (2017). *Arbeitsbuch zur Gemeinwohl-Bilanz 5.0 Kompakt* (Matrix-Entwicklungsteam, Hrsg.).
https://web.ecogood.org/media/filer_public/04/8e/048e113f-5802-494e-866b-c3f8c8a6a674/gwoe_arbeitsbuch_5_0_kompaktbilanz.pdf
- Borsche, T., & Bürkle, H. (2017). Tradition. In M. Buchberger, W. Kasper, & J. Höfer (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche. Zehnter Band: Thomaschristen bis Zytomyr* (Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. 10, S. 148–150). Herder.
- Buchberger, M., Kasper, W., & Höfer, J. (Hrsg.). (2017). *Lexikon für Theologie und Kirche. Fünfter Band: Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft* (Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. 5). Herder.
- Buchberger, M., Kasper, W., & Höfer, J. (Hrsg.). (2017). *Lexikon für Theologie und Kirche. Sechster Band: Kirchengeschichte bis Maximianus* (Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. 6). Herder.
- Buchberger, M., Kasper, W., & Höfer, J. (Hrsg.). (2017). *Lexikon für Theologie und Kirche. Siebter Band: Maximilian bis Pazzi* (Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. 7). Herder.
- Buchberger, M., Kasper, W., & Höfer, J. (Hrsg.). (2017). *Lexikon für Theologie und Kirche. Vierter Band: Franca bis Hermenegild* (Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. 4). Herder.
- Buchberger, M., Kasper, W., & Höfer, J. (Hrsg.). (2017). *Lexikon für Theologie und Kirche. Zehnter Band: Thomaschristen bis Zytomyr* (Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. 10). Herder.
- Bulteau, G. (2009). Mein Auftrag: Begleitung der örtlichen Gemeinden. In R. Feiter (Hrsg.), *Was wird jetzt aus uns, Herr Bischof? Ermutigende Erfahrungen der Gemeindebildung in Poitiers* (S. 43–68). Schwabenverlag.

- Bundeszentrale für politische Bildung. (2020, August 10). *Katholische und evangelische Kirche* | bpb. bpb.de. <https://www.bpb.de/nachschlagen/zahlen-und-fakten/soziale-situation-in-deutschland/61565/kirche>
- Collet, G. (2017a). Inkulturation. In M. Buchberger, W. Kasper, & J. Höfer (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche. Fünfter Band: Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft* (Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. 5, S. 504–505). Herder.
- Collet, G. (2017b). Kontextuelle Theologie. In M. Buchberger, W. Kasper, & J. Höfer (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche. Sechster Band: Kirchengeschichte bis Maximianus* (Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. 6, S. 327–329). Herder.
- Degen, S., & Unfried, A. (2018). *XXL-Pfarrei: Wie Menschen Kirche entwickeln* (1. Auflage). Echter.
- Dei verbum—Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung.* (1965, November 18). https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_ge.html
- Deinet, U. (Hrsg.). (2009). *Methodenbuch Sozialraum* (1. Aufl). VS, Verl. für Sozialwiss.
- Delp, A. (1984). *Gesammelte Schriften: Bd. 4: Aus dem Gefängnis* (R. Bleistein, Hrsg.). Knecht.
- Dessoy, V., Lames, G., Lätzel, M., & Hennecke, C. (Hrsg.). (2015). *Kirchenentwicklung: Ansätze - Konzepte - Praxis - Perspektiven* (1. Aufl). Paulinus.
- Deutsche Bischofskonferenz. (2019, Mai 2). *Projektion 2060*. Deutsche Bischofskonferenz. <https://www.dbk.de/themen/kirche-und-geld/projektion-2060>, <https://www.dbk.de/themen/kirche-und-geld/projektion-2060>
- Die Bibel: Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift* (Standardausgabe, Gesamtausgabe, Lizenzausgabe der Katholischen Bibelanstalt GmbH Stuttgart, vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe, 1. Auflage). (2016). kbw Bibelwerk.
- Entdecken.* (o. J.). Bistum Speyer. Abgerufen 15. Juli 2021, von <https://segensorte.bistum-speyer.de/segensorte/entdecken/>

- Entwicklung & Erfolge.* (o. J.). Abgerufen 1. August 2021, von https://web.ecogood.org/de/idee-vision/entwicklung_erfolge/
- Erste Phase des Visionsprozesses „Segensorte“ abgeschlossen.* (2020, November 1). Bistum Speyer. <https://segensorte.bistum-speyer.de/erste-phase-des-visionsprozesses-segensorte-abgeschlossen/>
- Erbischöfliches Generalvikariat Köln - Hauptabteilung Seelsorge (Hrsg.). (1992). *Kommt und singt. Ein Kinderliederbuch—Nicht nur für Kinder.* Bachem-Verlag.
- Etscheid-Stams, M., Szymanowski, B., Qualbrink, A., Jürgens, B., Overbeck, F.-J., Potthoff, M., Sander, H.-J., Hoyer, B., Reuter, W., Belz, M., Henkelmann, A., Meier, T., Kamlage, J.-H., Anuth, B. S., Wienhardt, T., Halfar, B., Kappes, M., & Verlag Herder. (2020). *Gesucht: Die Pfarrei der Zukunft: Der kreative Prozess im Bistum Essen.* Herder.
- Evaluation der PEP-Voten im Bistum Essen. (o. J.). ZAP Zentrum für angewandte Pastoralforschung. Abgerufen 22. Januar 2021, von <https://zap-bochum.de/projekt/evaluation-der-pastoralkonzept-arbeit-im-bistum-essen/>
- Evaluation des Pastoralen Prozesses „Wo Glauben Raum gewinnt“. (o. J.). ZAP Zentrum für angewandte Pastoralforschung. Abgerufen 22. Januar 2021, von <https://zap-bochum.de/projekt/evaluation-des-pastoralen-prozesses-wo-glauben-raum-gewinnt/>
- FABC. (1990). *Journeying Together Toward The Third Millenium. Statement of the Fifth Plenary Assembly, 1990, Bandung—Indonesia.* <http://www.fabc.org/offices/olaity/AsIPA%20docs/Statement%20of%20the%20FABC%20Fifth%20Plenary%20Assembly-1990-Bandung-Indonesia.pdf>
- Faschingbauer, M. (2017). *Effectuation: Wie erfolgreiche Unternehmer denken, entscheiden und handeln* (3., aktualisierte und erweiterte Auflage). Schäffer-Poeschel Verlag.
- Feiter, R. (Hrsg.). (2009). *Was wird jetzt aus uns, Herr Bischof? Ermutigende Erfahrungen der Gemeindebildung in Poitiers.* Schwabenverl.

Felber, C. (2018). *Gemeinwohl-Ökonomie* (Komplett aktualisierte und erweiterte Ausgabe). Piper.

Fürst, G. (2020). *Das Rottenburger Modell: 50 Jahre Rottenburger Modell*. Schwabenverlag.

Gaudium et spes—Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. (1965, Dezember 7).

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html

Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. 1: Beschlüsse der Vollversammlung. (1976). Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg im Breisgau Basel Wien. Herder.

Gemeinwohl-Bilanz. (o. J.). Abgerufen 1. August 2021, von

<https://web.ecogood.org/de/unsere-arbeit/gemeinwohl-bilanz/>

Gemeinwohl-Matrix. (o. J.). Abgerufen 1. August 2021, von

<https://web.ecogood.org/de/unsere-arbeit/gemeinwohl-bilanz/gemeinwohl-matrix/>

Gintzel, U. (2017). Partizipation. In D. Kreft & I. Mielenz (Hrsg.), *Wörterbuch soziale Arbeit: Aufgaben, Praxisfelder, Begriffe und Methoden der Sozialarbeit und Sozialpädagogik* (8., vollständig überarbeitete und aktualisierte Auflage, S. 700–704). Beltz Juventa.

Gotteslob: Katholisches Gebet- und Gesangbuch (Ausg. für das Erzbistum Köln). (2013).

Hedwig, K., Schmitz, P., & Spichtig, E. (2017). Partizipation. In M. Buchberger, W. Kasper, & J. Höfer (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche. Siebter Band: Maximilian bis Pazzi* (Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. 7, S. 1398–1400). Herder.

Hemmerle, K. (1996). *Ausgewählte Schriften. Bd. 4: Spielräume Gottes und der Menschen: Beiträge zu Ansatz und Feldern kirchlichen Handelns / ausgew. und eingeleitet von Reinhard Göllner; Bernd Trocholepczy* (R. Göllner, Hrsg.). Herder.

- Hennecke, C. (2013). Was meint Lokale Kirchenentwicklung—Ein theologischer Werkstattbericht. In C. Hennecke (Hrsg.), *Kirche geht: Die Dynamik lokaler Kirchenentwicklungen* (S. 109–134). Echter.
- Hennecke, C., & Missio, Internationales Katholisches Missionswerk (Hrsg.). (2009). *Kleine christliche Gemeinschaften verstehen: Ein Weg, Kirche mit den Menschen zu sein*. Echter.
- Hennecke, C., & Stollhoff, B. (2014). *Seht, ich schaffe Neues - schon sprosst es auf: Lokale Kirchenentwicklung gestalten* (1. Aufl.). Bernward.Medien Echter.
- Hennecke, C., & Viecens, G. (2016). *Der Kirchenkurs: Wege zu einer Kirche der Beteiligung; ein Praxisbuch* (1. Auflage). Echter.
- Hennecke, C., & Viecens, G. (2017). *Gottes Design entdecken: Wie der Geist weht, wo er will: das Potential der Gabenorientierung / Christian Hennecke, Gabriele Viecens* (1. Auflage). Echter.
- Hennecke, C., & Viecens, G. (2019). *Von Missverständnissen und Fallstricken: Kirchenentwicklungen - eine neue Sichtweise* (1. Auflage). Echter.
- Herbst, M. (Hrsg.). (2006). *Mission bringt Gemeinde in Form: Gemeindepflanzungen und neue Ausdrucksformen gemeindlichen Lebens in einem sich wandelnden Kontext* (Dt. Ausg.). Aussaat.
- Hinte, W., & Kreft, D. (2017). Sozialraumorientierung. In D. Kreft & I. Mielenz (Hrsg.), *Wörterbuch soziale Arbeit: Aufgaben, Praxisfelder, Begriffe und Methoden der Sozialarbeit und Sozialpädagogik* (8., vollständig überarbeitete und aktualisierte Auflage, S. 944–947). Beltz Juventa.
- Jensen, S. (1980). *Talcott Parsons: Eine Einführung*. Vieweg+Teubner Verlag.
<https://doi.org/10.1007/978-3-663-05797-0>
- Kerber, W. (2017). Gemeinwohl. In M. Buchberger, W. Kasper, & J. Höfer (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche. Viertes Band: Franca bis Hermenegild* (Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. 4, S. 439–440). Herder.

Kirche². (2013). *Kirche² lokal—Andachten*.

<http://kirchehochzwei.v2.hkdh.de/cms/sites/default/files/media/Kirche%C2%B2%20lokal%20-%20Andachten.pdf>

Krause, V. (2016). Geteilte Vision. *Herder Korrespondenz*, 3, 41–43.

Kreft, D., & Mielenz, I. (Hrsg.). (2017). *Wörterbuch soziale Arbeit: Aufgaben, Praxisfelder, Begriffe und Methoden der Sozialarbeit und Sozialpädagogik* (8., vollständig überarbeitete und aktualisierte Auflage). Beltz Juventa.

Lames, G. (2015). Kirchenbildung—Kirchenentwicklung. Kriterien aus pastoraltheologischer Perspektive. In V. Dessoj, G. Lames, M. Lätzel, & C. Hennecke (Hrsg.), *Kirchenentwicklung: Ansätze—Konzepte—Praxis—Perspektiven* (1. Aufl, S. 601–621). Paulinus.

Lukas, H. (2017). Sozialraum. In D. Kreft & I. Mielenz (Hrsg.), *Wörterbuch soziale Arbeit: Aufgaben, Praxisfelder, Begriffe und Methoden der Sozialarbeit und Sozialpädagogik* (8., vollständig überarbeitete und aktualisierte Auflage, S. 943–944). Beltz Juventa.

Lumen gentium—Dogmatische Konstitution über die Kirche. (1964, November 21).

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html

Manifest für Agile Softwareentwicklung. (2001, Februar).

<https://agilemanifesto.org/iso/de/manifesto.html>

Michaeliskloster Hildesheim (Hrsg.). (2019). *Freitöne: Beiheft zum Evangelischen Gesangbuch der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers*. Evangelisch-Lutherische Landeskirche Hannovers Bärenreiter-Verlag.

Moynagh, M. (2016). *Fresh expressions of church: Eine Einführung in Theorie und Praxis / Michael Moynagh und Philip Harrold; herausgegeben von Jochen Cornelius-Bundschuh, Michael Herbst, Ralph Kunz und Markus Weimer; aus dem Englischen übersetzt von Michael Josupeit (Kapitel 1-12) und Astrid Quick (Kapitel 13-21)*. Brunnen Verlag GmbH.

Netzwerkförmiges Denken und Handeln in großen pastoralen Räumen. (o. J.). ZAP Zentrum

für angewandte Pastoralforschung. Abgerufen 22. Januar 2021, von <https://zap-bochum.de/projekt/netzwerkfoermiges-denken-und-handeln-in-grossen-pastoralen-raeumen/>

Padilla, E., & Lesage, M. (2009). Basiskirchliche Gemeinschaften: Wie Kirche sich ereignet—
Ein pastoraler Ansatz aus Asien. In C. Hennecke & Missio, Internationales Katholisches
Missionswerk (Hrsg.), *Kleine christliche Gemeinschaften verstehen: Ein Weg, Kirche mit
den Menschen zu sein* (S. 75–125). Echter.

Papst Franziskus. (2013, November 24). *Evangelii Gaudium—Apostolisches Schreiben über die
Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*.

https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

Papst Johannes Paul II. (1990, Dezember 7). *Redemptoris Missio—Über die fortdauernde*

Gültigkeit des missionarischen Auftrages. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html

Papst Johannes XXIII. (1959, Januar 25). *Allocuzione con la quale il Sommo Pontefice*

*annuncia il Sinodo Romano, il Concilio Ecumenico e l'aggiornamento del Codice di Diritto
Canonico*. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1959/documents/hf_j-xxiii_spe_19590125_annuncio.html#_edn*

Partizipative Leitung im pastoralen Raum der Seelsorgeeinheit. (o. J.). ZAP Zentrum für
angewandte Pastoralforschung. Abgerufen 22. Januar 2021, von [https://zap-](https://zap-bochum.de/projekt/partizipative-leitung-im-pastoralen-raum-der-seelsorgeeinheit/)

[bochum.de/projekt/partizipative-leitung-im-pastoralen-raum-der-seelsorgeeinheit/](https://zap-bochum.de/projekt/partizipative-leitung-im-pastoralen-raum-der-seelsorgeeinheit/)

Paul VI. (1975, Dezember 8). *Evangelii Nuntiandi—Apostolisches Schreiben an den Episkopat,
den Klerus und alle Gläubigen der katholischen Kirche über die Evangelisierung in der*

Welt von heute. https://www.vatican.va/content/paul-vi/de/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html

- Potthoff, M., Sander, H.-J., Hoyer, B., Reuter, W., Belz, M., Henkelmann, A., Meier, T., Kamlage, J.-H., Anuth, B. S., Wienhardt, T., Halfar, B., & Kappes, M. (2020). *Gesucht: Die Pfarrei der Zukunft: der kreative Prozess im Bistum Essen* (M. Etscheid-Stams, B. Szymanowski, A. Qualbrink, B. Jürgens, & F.-J. Overbeck, Hrsg.). Herder.
- Räume des Glaubens*. (2021, Mai 4). <https://www.bonifatiuswerk.de/raume-des-glaubens/>
- Resonanzbogen—Bistum Speyer*. (2020). <https://segensorte.bistum-speyer.de/resonanzbogen/#bogen>
- Rouet, A. (2009). Auf dem Weg zu einer erneuerten Kirche. In R. Feiter (Hrsg.), *Was wird jetzt aus uns, Herr Bischof? Ermutigende Erfahrungen der Gemeindebildung in Poitiers* (S. 17–42). Schwabenverl.
- Sarasvathy, S. D. (2009). *Effectuation: Elements of Entrepreneurial Expertise*. Edward Elgar Publishing.
- Schreiter, R. J. (1985). *Constructing Local Theologies*. Orbis Books.
- Schreiter, R. J. (1992). *Abschied vom Gott der Europäer: Zur Entwicklung regionaler Theorien* (1. Aufl.). Pustet.
- Segensorte Newsletter 01*. (2020, Januar 9). <https://archive.newsletter2go.com/?n2g=kb6oew5j-3ndp78lv-13i6>
- Segensorte Newsletter 02*. (2020, Februar 10). <https://archive.newsletter2go.com/?n2g=kb6oew5j-v6x9fbqd-1bfu>
- Segensorte Newsletter 03*. (2020, Februar 28). <https://archive.newsletter2go.com/?n2g=kb6oew5j-4i6htg77-sfc>
- Segensorte Newsletter 05*. (2020, Mai 8). <https://archive.newsletter2go.com/?n2g=kb6oew5j-7dsq73fb-mmw>
- Segensorte Newsletter 08*. (2020, November 16). <https://archive.newsletter2go.com/?n2g=kb6oew5j-xd3qo70w-17j0>

- Sievernich, M. 1945-. (2002). Von der Akkomodation zur Inkulturation: Missionarische Leitideen der Gesellschaft Jesu. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 86(4), 260.
- SINUS-Institut. (o. J.). *Milieus in der Microgeographie*. Milieus in der Microgeographie. Abgerufen 25. Juli 2021, von <https://www.sinus-institut.de/sinus-milieus/milieus-in-der-microgeographie>
- Snowden, D. J., & Boone, M. E. (2007, November 1). A Leader's Framework for Decision Making. *Harvard Business Review*. <https://hbr.org/2007/11/a-leaders-framework-for-decision-making>
- „Space for grace“: Räume des Glaubens eröffnen. (o. J.). *ZAP Zentrum für angewandte Pastoralforschung*. Abgerufen 29. Juni 2021, von <https://zap-bochum.de/projekt/space-for-grace-raeume-des-glaubens-eroeffnen/>
- Stövesand, S., Stoik, C., & Troxler, U. (Hrsg.). (2013). *Handbuch Gemeinwesenarbeit: Traditionen und Positionen, Konzepte und Methoden; Deutschland - Schweiz - Österreich*. Budrich.
- Straßburger, G., & Rieger, J. (Hrsg.). (2019). *Partizipation kompakt: Für Studium, Lehre und Praxis sozialer Berufe* (2., überarbeitete Auflage). Beltz Juventa.
- Sundermeier, T. (2005). *Mission - Geschenk der Freiheit: Bausteine für eine Theologie der Mission*. Lembeck.
- Türk, H.-J. (2017). Kultur. In M. Buchberger, W. Kasper, & J. Höfer (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche. Sechster Band: Kirchengeschichte bis Maximianus* (Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. 6, S. 514–515). Herder.
- Universal Declaration of Human Rights*. (1948, Dezember 10). <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=ger>
- Unsere Vision*. (2017). Katholisches Oberursel/Steinbach. <https://vision.kath-oberursel.de/unsere-vision>

Visionsprozess. (2019). Bistum Speyer. <https://segensorte.bistum-speyer.de/visionsprozess/>

What is a Fresh Expression? (2017, Mai 10). *Fresh Expressions*.

<https://freshexpressions.org.uk/about/what-is-a-fresh-expression/>

Wiesemann, Dr. K.-H. (2018). Fastenhirtenbrief 2018: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision. *Oberhirtliches Verordnungsblatt - Amtsblatt des Bistums Speyer, Jahrgang 111/112(02/2018)*, 719–722.

Wiesemann, Dr. K.-H. (2020). Fastenhirtenbrief 2020: Ein Segen sollst du sein. *Oberhirtliches Verordnungsblatt - Amtsblatt des Bistums Speyer, Jahrgang 113(02/2020)*, 51–53.

Williams, R., SSC, F. D. F., Lings, G., & Neal, C. (2004). *Mission-Shaped Church* (G. Cray, Hrsg.). Church House Publishing.

Woelki, R. M. K. (2016). *Mitten unter euch—Fastenhirtenbrief 2016*.

https://www.zukunftsweg.koeln/wordpress/wp-content/uploads/2019/05/160210_fastenhirtenbrief_2016.pdf

Wüstenberg, M. (2009). Wie Kirche nach dem Konzil wächst—Ein Beispiel aus Afrika. In C. Hennecke & Missio, Internationales Katholisches Missionswerk (Hrsg.), *Kleine christliche Gemeinschaften verstehen: Ein Weg, Kirche mit den Menschen zu sein*. Echter.

Zimmer, M., Sellmann, M., & Hucht, B. (2017). *Netzwerke in pastoralen Räumen: Wissenschaftliche Analysen - Fallstudien - praktische Relevanz* (1. Auflage). Echter.

III. ERKLÄRUNG DER EIGENSTÄNDIGKEIT

„Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeit eigenständig verfasst und bei der Abfassung keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel verwendet habe.“

21. August 2021

Daniel Gentner

Datum

Unterschrift