

Neue Perspektiven und Probleme des Missionsbegriffes

Zur Missionszyklika »Redemptoris Missio«

Von Horst Rzepkowski svd, Sankt Augustin

Im Sommer 1991 erschien die Missionstheologie von David Bosch unter dem Titel »Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission«. Eine der Hauptthesen des Buches ist, daß es fast unmöglich ist, eine Begriffsbestimmung der Mission vorzulegen, ohne eine gründliche Kenntnis der Veränderungen in der Mission und dem Wandel der Missionsidee im Ablauf der zwanzig Jahrhunderte christlicher Kirchengeschichte¹. Diesen Rückblick auf die lange Missionsgeschichte stellt er mit Hilfe des »Paradigmenwechsels« in der Mission dar². Von daher lautet die Kernthese seines Buches, daß die gegenwärtige Missionskrise nicht als zufällig und als umkehrbar verstanden werden darf. Was sich in der Theologie und in Missionskreisen in letzter Zeit immer deutlicher zeigte, ist das Resultat eines grundsätzlichen Paradigmenwechsels, der sich nicht nur in der Theologie und Mission vollzieht, sondern in allen Lebensbereichen und im gesamten Denken³.

Am Ende der Darstellung der Paradigmenwechsel im Laufe der Kirchengeschichte und ihres Einflusses auf die Missionstheologie und die Missionsvorstellung wird danach gefragt, ob ein neues und weiteres Paradigma gegenwärtig entstehe. Dieses neue, postmoderne Paradigma der Missionstheologie ist von einer andauernden, wenn auch kreativen Spannung bestimmt. Es werden zwei Sichten der Kirche erkennbar, die grundsätzlich unvereinbar scheinen. Einerseits versteht sich die Kirche selbst als den alleinigen Träger der Botschaft und des Heiles, andererseits wird ein Kirchenbild sichtbar, das in Wort und Tat bekundet, daß Gott in dieser Welt wirkt. Die Grundkennzeichnung dieses aufkommenden postmodernen Paradigmas ist somit die dialektische Bezogenheit von transzendtem Heil und weltimmanenter Dimension des Heilshandelns⁴.

¹ D. J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York 1991, 8.

² vgl. dazu G. J. Pillay, *Text, Paradigms and Context. An examination of David Bosch's use of paradigms in the reading of Christian history*, in: J. N. J. Kritzinger and W. A. Saayman, Hrsg., *Mission in creative Tension: A dialogue with David Bosch*, Pretoria 1990, 109–123.

³ Bosch, *Transforming Mission ... a. a. O.* 4.

⁴ Bosch, *Transforming Mission ... a. a. O.* 381–389.

In den Dokumenten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geht es ebenfalls um diese Spannung zwischen Sendungsauftrag und »ganzheitlicher Befreiung«, um die Aufgabe der »Verkündigung« wie auch die Forderung der Befreiung als »soziales Handeln«. Beide Bereiche sind weder austauschbar, noch können sie ersetzt werden. Beide gehören zum Auftrag des Christen und der Kirche⁵.

Diese Entwicklung und Spannung muß sich vor Augen halten, wer die Missionsenzyklika »Redemptoris Missio«⁶ liest. Das muß man aber auch bedenken, wenn in dem Rundschreiben von der Dringlichkeit der »Mission ad gentes«, von der »Vorrangigkeit« (RM 2) der missionarischen Verkündigung gesprochen wird, von der »obersten Pflicht«, die Botschaft von Christus allen Völkern zu verkündigen (RM 3). Mission ist die »dauerhafte Sendung« der Kirche, es ist »eine wesentliche und nie abgeschlossene Haupttätigkeit der Kirche.«⁷

Die Enzyklika greift die Aussagen und Entwicklungen des Missionsdekretes »Ad gentes« (1965) des Zweiten Vatikanischen Konzils⁸ und des Apostolischen Rundschreibens »Evangelii Nuntiandi« aus dem Jahre 1975 nicht nur als historische Gedankenstützen auf, sondern in ihren Ansätzen und Leitlinien⁹. Das Dokument ist in dieser »päpstlichen missiologischen Tradition« einzuordnen¹⁰ und zu sehen.

1. Der Missionsbegriff von »Redemptoris Missio«

1. 1. Die Kennzeichnung der Enzyklika

Eine der Besonderheiten und die Bedeutung der neuen Missionsenzyklika liegt darin, daß sie einen festumrissenen theologischen Missionsbegriff vorlegen möchte. Und ein zweites, daß sie sich sehr strikt auf die Missionsidee konzentriert. Die Mission der Kirche ist in der »missio filii« begründet und wird in der Enzyklika

⁵ zur Bestimmung des kirchlichen Auftrages als »ganzheitliche Befreiung« vgl.: G. Collet, Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion, Mainz 1984, 161–171.

⁶ AAS 83 (1991) 249–340; dt.: Enzyklika »Redemptoris Missio«. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 100, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz; an ersten Kommentaren und Darlegungen seien genannt: J. Capmany Casamitjana, Reflexion sobre la »Redemptoris Missio«, in: Misiones Extranjeras No. 122, Marzo-Abril 1991, 89–115; K. Müller, Die Enzyklika »Redemptoris Missio«. Präsentation und Kommentar, in: Verbum SVD 32 (1991) 117–138; K. Müller, Die neue Missionsenzyklika: Redemptoris Missio, in: Ordens-Korrespondenz 32 (1991) 304–316; G. Collet, »Zu neuen Ufern Aufbrechen«? »Redemptoris Missio« aus missionstheologischer Perspektive, in: ZMR 75 (1991) 161–175; H. Waldenfels, Zur Ekklesiologie der Enzyklika »Redemptoris Missio«, a. a. O. 176–190; G. Evers, Interreligiöser Dialog und Mission nach der Enzyklika »Redemptoris Missio«, a. a. O. 191–209.

⁷ RM 31; J. Masson, La missione continua. Inizia un'epoca nuova nell'evangelizzazione del mondo. »Punti fermi e prospettive«, Bologna 1975.

⁸ AAS 58 (1966) 947–990.

⁹ zur Bezugnahme auf »Ad Gentes« und »Evangelii Nuntiandi« durch »Redemptoris Missio« vgl.: G. Collet, Zu neuen Ufern ... 162, Anm. 2.

¹⁰ A. Rétif, L'avènement des jeunes églises, Benoît XV (1914–1922), Pie XI (1922–1939) et Pie XII, in: S. Delacroix, Hrsg., Histoire universelle des missions catholiques. IV. Les missions contemporaines (1800–1957), Paris 1959, 146.

theologisch entfaltet bzw. theologisch gegen Mißverständnisse abgegrenzt. Die Enzyklika möchte umfassend sein und das Missionswerk der Kirche definieren, umschreibend entfalten, dieses sowohl theologisch wie praktisch. Letztlich will das Rundschreiben zur Mission ad gentes ermutigen. Die Grundlage und den Anlaß dafür findet man in der Freude über die Kirche, in der Liebe zum Heilswerk Christi und in der Liebe zum Menschen (vgl. RM 11).

Anfang und Fundament der Mission ist die Verkündigung Jesu Christi. Er ist »der alleinige Erlöser«. Die »endgültige Selbstoffenbarung Gottes ist der tiefste Grund, weshalb die Kirche ihrer Natur nach missionarisch ist.«¹¹ In der Mission geht es letztlich immer um die gleiche grundlegende Aufgabe in allen Epochen, »den Blick des Menschen, das Bewußtsein und die Erfahrung der ganzen Menschheit auf das Geheimnis Christi zu lenken« (RH 10, zitiert in RM 4).

In diesem Zusammenhang ist auch der Hinweis der Enzyklika auf die Bedeutung der besonderen Berufung (RM 65) des Missionars »auf Lebenszeit« (RM 66) zu sehen. Gleichzeitig werden die Diözesanpriester daran erinnert, daß ihnen nicht bloß die Seelsorge der christlichen Gemeinde anvertraut ist, »sondern auch und vor allem die Evangelisierung jener Mitbürger, die nicht zu seiner Herde gehören« (RM 67). Und es wird auf den Einsatz der »Fidei-Donum-Priester« als ein »einzigartiges Band der Einheit zwischen den Kirchen« verwiesen¹², der gewöhnlich zeitlich begrenzt ist. Eine ganze Reihe von Abschnitten ist der Teilnahme der Christgläubigen an der Missionstätigkeit gewidmet (RM 71–74). Das einende Band hinter all diesem ist die »Communio«. Es wird nicht zwischen »sendenden Kirchen« und »empfangenden Kirchen« unterschieden. »Daraus folgt, daß die gesamte und jede einzelne Kirche zu den Völkern gesandt ist« (RM 62). Es mag sein, daß einige junge Kirchen an Priestermangel leiden, dennoch werden sie ausdrücklich ermahnt, »möglichst bald tatsächlich an der universalen Mission der Kirche teilzunehmen und Missionare auszusenden, die in aller Welt das Evangelium verkünden« (RM 62). Der Akzent liegt auf dem Überschreiten der Grenzen, auf Offenheit. »Die Sendung der Kirche ist umfassender als die 'Communio zwischen den Kirchen'; sie muß sich über die Hilfe für die Neuevangelisierung hinaus auch und vor allem von ihrem ausgesprochenen Missionscharakter bestimmen lassen« (RM 62).

1. 2. Die Weite des Missionsbegriffes

Die Enzyklika legt einen weiten, den holistischen Missionsbegriff zugrunde. Es wird das Missionsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils zitiert und gesagt: »Missionstätigkeit ist nichts anderes und nichts weniger als Kundgabe oder

¹¹ RM 5, vgl. RM 16; D. Colombo, *Fondamenti teologici e identità della Missio ad gentes nella Redemptoris missio*, in: *Euntes Docete* 44 (1991) 203–223, hier besonders 206–208.

¹² RM 68; vgl. dazu auch can. 257 § 1; *Fidei Donum*, in: AAS 49 (1957) 225–248; I. Ting Pong Lee, *Dioecesium pro missionibus incepta*, in: *Commentarium pro religiosis et Missionariis* 59 (1978) 127–132, 240–241; R. Rweyemamu, *Il XXV Anniversario dell' Enciclica »Fidei Donum«*. Il contesto storico della Chiesa in Africa, in: *Euntes Docete* 35 (1982) 449–479.

Epiphanie und Erfüllung des Planes Gottes in der Welt und ihrer Geschichte, in der Gott durch die Mission die Heilsgeschichte sichtbar vollzieht« (RM 41, Zitat AG 9). So wird die Mission als »eine einzige, aber komplexe Wirklichkeit« gesehen (RM 41). Weiter wird von der Mission gesagt, daß sie ein- und dieselbe ist »mit demselben Ursprung und demselben Ziel; aber innerhalb von ihr gibt es verschiedene Aufgaben und Tätigkeiten« (RM 31). Im einzelnen werden an Tätigkeiten und Aufgaben aufgezählt: das persönliche Zeugnis (RM 42–43); die Verkündigung (RM 44–45), die zu Bekehrung und Taufe führen soll (RM 46–47), zur Bildung von Ortskirchen (RM 48–50), wobei den Basisgemeinden eine besondere Rolle zukommt (RM 51); weiter wird die Inkulturation (RM 52–54) genannt; der interreligiöse Dialog (RM 55–57) und die Förderung der Entwicklung (RM 58–59) gehören zum Aufgabenbereich der Mission.

1. 3. Der holistische Missionsbegriff

Um bei dem letzten Punkt einzusetzen, so führt die Enzyklika aus, daß »eine enge Verbindung zwischen der Verkündigung des Evangeliums und der Förderung des Menschen« besteht (RM 59). Die Aufgabe der Kirche liege nicht darin, der Welt technische und materielle Hilfen zur Lösung der Probleme anzubieten, sondern in der Bewußtseinsbildung, im Wecken der Verantwortung. »Die Kirche bildet das Gewissen, sie offenbart den Völkern den Gott, den sie suchen, aber nicht kennen, die Größe des von Gott nach seinem Bild geschaffenen und geliebten Menschen, die Gleichheit aller Menschen als Kinder Gottes, die Herrschaft über die geschaffene Natur als Dienst des Menschen und die Pflicht, sich für die Entwicklung jedes und aller Menschen einzusetzen« (RM 58). Zum Sendungsauftrag der Kirche wird gesagt: »Auch der Einsatz für den Frieden, die Gerechtigkeit, die Menschenrechte und die menschliche Entfaltung ist ein evangelisches Zeugnis, wenn er Zeichen der Aufmerksamkeit für die Menschen ist, ausgerichtet auf die Gesamtentfaltung des Menschen« (RM 42). Der Kirche kommt eine prophetische Rolle gegenüber politischer Korruption und wirtschaftlicher Macht zu. Dieses Zeugnis ist durch Demut der Kirche und ihrer Mitglieder gekennzeichnet, bedenkt das eigene Handeln, »um in den eigenen Verhaltenweisen das auszubessern, was unevangelisch ist und das Angesicht Christi entstellt« (RM 43).

Zum anregendsten und interessantesten Teil der Enzyklika gehören die Abschnitte, in denen davon gesprochen wird, in welchen Bereichen die Kirche heute besonders aufgerufen ist, Zeugnis zu geben. Wie der Apostel Paulus in Athen von dem Areopag predigte, so gibt es in der modernen Welt viele Formen des Areopag und hier muß die Kirche ihre prophetische Stimme erheben. Da ist die Welt der sozialen Kommunikationsmittel. Weiter wird ausgeführt: »Da ist zum Beispiel der Einsatz für den Frieden, die Entwicklung und Befreiung der Völker; da sind die Menschen- und Völkerrechte, vor allem jene der Minderheiten; da sind die Förderung der Frau und des Kindes. Der Schutz der Schöpfung ist ebenfalls ein Bereich, der im Licht des Evangeliums zu erhellen ist« (RM 37). In den internationalen Organisationen, in die

Bereiche der Kultur und Politik, der Wirtschaft und Forschung soll und muß die Kirche ihr Votum einbringen; denn sie ist darin einbezogen und nimmt an ihnen teil durch die Beteiligung der Christen. Es erwächst hier eine besondere Pflicht, »das Evangelium zu bezeugen.«¹³

In kritischen Stellungnahmen zu diesen Ausführungen werden zu leicht wichtige Unterscheidungen übersehen. Man sollte aber zwischen Not, Elend und Katastrophenlage auf der einen Seite und Fragen der Entwicklung auf der anderen Seite unterscheiden, wobei die Dringlichkeit der Entwicklung nicht geleugnet wird. Aber in der unmittelbaren Notlage ist eine direkte Hilfe notwendig, während in der Entwicklung ein langfristiger Prozeß eingeleitet wird, in dem eine allmähliche Änderung der Einstellung, des kulturellen Umfeldes erreicht werden soll. Es soll eine Entwicklung eingeleitet werden, die eine dauerhafte Veränderung und Förderung des Menschen garantiert und bewirkt. Die Kirche sieht ihren spezifischen Beitrag zu den Fragen der Entwicklung und Förderung des Menschen in der Bewußtseinsbildung und in der Formung des Gewissens der Menschen. Somit ist die Verkündigung der Botschaft der erste und entscheidende Beitrag der Kirche.

1. 4. *Mission ad gentes*

Neben diesem holistischen Missionsbegriff in »Redemptoris Missio« liegt der Hauptakzent der Aussage der Enzyklika auf einen weit engeren, strikteren Missionsbegriff. Sie hebt ausdrücklich die Notwendigkeit der Verkündigung hervor. Es ist die erste und vordringlichste Aufgabe der Enzyklika, die Berechtigung und unveränderte Geltung der *Mission ad gentes* zu betonen. Es geht darum, mehr Aufmerksamkeit und Wachheit für sie innerhalb der Kirche und unter den Christgläubigen zu wecken. Mit dem Zusatz »ad gentes« zur *Mission* wird eine sozio-kulturelle Situation umschrieben, die mancherorts zugleich auch eine geographische Umgrenzung¹⁴ erfahren kann. Es wird damit die Richtung der missionarischen Verkündigung angezeigt. Es wird darauf hingewiesen, daß alle Kraft und Energie der Kirche sich auf die »*Mission ad gentes*« konzentrieren müsse.

Damit ist Verkündigung der Botschaft Christi durch die Kirche verstanden »an Völker, Menschengruppen, sozio-kulturelle Zusammenhänge, in denen Christus und sein Evangelium nicht bekannt sind oder in denen es an genügend reifen christlichen Gemeinden fehlt, um den Glauben in ihrer eigenen Umgebung Fuß fassen lassen und

¹³ RM 37; zum Gesamtkontext vgl.: W. Henkel, I *Destinari della »Missio ad Gentes«* (cap. IV), in: *Euntes Docete* 44 (1991) 225–239; P. Giglioni, *Il Vocabolario Missionario*, in: a. a. O. 265–285; J. Esquerda Bifet (*Renovación Eclesial para una nueva Evangelización*, in: *Medellin* 16 (1990) 220–238, hier 222–225) spricht von neuen Situationen und Gegebenheiten, die eine neue Evangelisierung notwendig machen.

¹⁴ vgl. RM 37; zur geographischen Kennzeichnung des Missionsbegriffes vgl. E. Nunnenmacher, »*Le Missioni*« – *Un concetto vacillante riabilitato?* *Riflessioni sulla dimensione geografica di un termine classico*, in: *Euntes Docete* 44 (1991) 241–264; die geographische Kennzeichnung des Missionsbegriffes betrifft die relativität, operazionalità, contestualità der *Mission*, und in diesem Sinne wird auch der territoriale Missionsbegriff in der Enzyklika »belebt« und erneuert in die missionstheologische Diskussion eingebracht.

anderen Menschengruppen verkündigen zu können. Das ist die eigentliche Mission *ad gentes*¹⁵.«

Für den Zusatz »*ad gentes*« bei dem Wort »Mission«¹⁶ und die damit unternommene nähere Bestimmung der »eigentlichen Sendung *ad gentes*« (RM 2) oder »eigentlichen Mission *ad gentes*« (RM 33) bzw. »spezifischen Mission *ad gentes*« (RM 32), es wird auch von der »spezifischen Missionstätigkeit oder die Mission *ad gentes*« (RM 34) bzw. von der »Besonderheit dieser Mission *ad gentes*« (RM 34) gesprochen, wird das Missionsdekret »*Ad Gentes*« herangezogen (vgl etwa RM 2, 48). Mit dem Ausdruck »Mission *ad gentes*« wolle man »die Missionstätigkeit« unter Berufung auf das Konzilsdekret bezeichnen (RM 31), wie ausdrücklich gesagt wird. Der Zusatz »*ad gentes*« wird auch als Beiwort verwendet, um andere Missionsbereiche zu kennzeichnen. So spricht man von »Missionare *ad gentes*« (RM 32), der »Missionstätigkeit *ad gentes*« (RM 77), der »Erstmission *ad gentes*« (RM 30) und »missionarisches Wirken *ad gentes*«¹⁷.«

Übersetzt wird dieser Zusatz »*ad gentes*« in der deutschen Textfassung nicht, ähnlich auch in den französischen und italienischen Textausgaben, während die englische Ausgabe die Übersetzung »*to the nations*« (*ad gentes*) in der Einleitung (RM 2) bietet, späterhin aber auch bei »*ad gentes*« bleibt.

Einen ähnlichen Wortgebrauch hatte schon die Dritte Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla (1979) vorgenommen, wenn im Puebladokument gesagt wird: »Für Lateinamerika ist endlich auch die Stunde gekommen, die gegenseitigen Dienste zwischen den Teilkirchen zu verstärken und jenseits der eigenen Grenzen zu wirken, '*ad gentes*'« (Nr. 368).

Mit der geistesgeschichtlichen und theologischen Herleitung vom Missionsdekret »*Ad Gentes*« ist man für die deutschsprachliche Fassung auf die »approbierte« Übersetzung des Konzilstextes verwiesen. Die unterschiedlichen Übertragungen ins Deutsche zeigen einen vielschichtigen Hintergrund an. So wird das Wort »*gentes*« für den hier gemeinten missionarischen Bereich darin mit »Völkerwelt« (AG 1), »Heiden«¹⁸, »Völker«¹⁹ und »Heidenmission« (AG 17) wiedergegeben.

In dieser sprachlichen Eigenart wird auch das Bemühen sichtbar, von belasteten Formulierungen loszukommen und dennoch den theologischen Sachverhalt zu erhalten.

Innerhalb der Missionstheologie wurde durch Thomas Ohm (1892–1962) ein sprachlicher Wandel eingeleitet, so daß man den Begriff des »Heiden« zusehends durch den Begriff »Nichtchristen« ersetzte. Obgleich Ohm sich der Schwierigkeiten bewußt ist, hält er selbst neben der Bezeichnung »Nichtchristen« auch an dem theologischen Begriff des »Heidentums« und den »Heiden« fest²⁰. Dennoch setzte sich

¹⁵ RM 33; vgl. H. Schreck/D. Barrett, *Unreached Peoples. Clarifying the Task*, Monrovia 1987.

¹⁶ so etwa: RM 2, 3, 11, 21, 27, 34, 37, 40, 48, 49, 55, 56, 58, 70, 75.

¹⁷ RM 66; W. Henkel, a. a. O. 228–232

¹⁸ AG 4, 9, 15, 38, 40.

¹⁹ AG 5, 6, 8, 10, 15, 23, 24, 27, 35, 37, 39, 42.

²⁰ Th. Ohm, *Heidentum. Der Begriff in katholischer Sicht*, in: Fr. König, Hrsg, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Die Grundbegriffe*, Freiburg 1956, 334.

langsam der sprachliche Wandel zugunsten »Nichtchristen« durch. Aber auch dieser Begriff wird mittlerweile als zu negativ empfunden und von den Betroffenen abgelehnt. Allerdings ist in der modernen Praxis des interreligiösen Dialoges bisher noch kein verwendbarer Ersatzbegriff gefunden worden²¹.

Wie schon Thomas Ohm, so verweist auch Walter Freytag (1899–1959) darauf, daß die Aussagen über »Heiden« und »Heidentum« allerdings nur »innerhalb der vor sich gehenden Christusverkündigung« ihre Berechtigung und einen Sinn haben²². Es ist ein Entsprechungs-begriff. »Weil es ein erwähltes Volk gibt, dessen Gott sich angenommen hat, ... gibt es Völker, die nicht in diesem Verhältnis zu Gott stehen.«²³

Versuche, durch Ausweichen in eine wertfreie und beschreibende Unterscheidung von »christliche« und »nichtchristliche« die Hindernisse zu beseitigen, können bestenfalls ein Notbehelf sein, bieten aber keine eigentliche Lösung.

1. 5. Hindernisse für die Mission ad gentes

Es wird davon gesprochen, daß »die eigentliche Sendung ad gentes ... nachzulassen« scheint (RM 2). Es werden Tendenzen sichtbar, das Christentum auf eine mehr innerweltliche und menschliche Botschaft zu reduzieren, »nach und nach eine Säkularisierung des Heiles« zu bewirken, während »Jesus gekommen ist, um das umfassende Heil zu bringen, das den ganzen Menschen und alle Menschen erfassen soll, um die wunderbaren Horizonte der göttlichen Kindschaft zu erschließen« (RM 11). So wie die menschliche Förderung ein christlicher Wert ist, und man ihn nicht unterschlagen und auslassen darf, genauso wenig darf sie losgelöst werden von der Gesamtaussage des Evangeliums und in Gegensatz zu anderen grundlegenden Aufgaben des Christen gebracht werden: »Wie die Verkündigung Christi und seines Evangeliums.« Von daher ist dann auch der Satz zu verstehen: »Die Verkündigung hat in der Mission jederzeit Vorrang« (RM 44).

Gleich in den ersten Abschnitten der Missionszyklika wird davon gesprochen, daß durch die »Verbreitung neuer theologischer Ideen« (RM 4) es zu Fragen über die Dringlichkeit und die Notwendigkeit der Mission gekommen ist, so daß angesichts der Theologie der Religionen sich die Frage nach der Sinnhaftigkeit der christlichen Mission stellt. Die Hindernisse für die Mission, die aus dem theologischen Bereich kommen und durch eine weit angelegte Diskussion Verunsicherungen ausgelöst haben, werden in einen Fragekatalog zusammengetragen: »Ist die Mission unter den Nicht-Christen noch aktuell? Wird sie vielleicht durch den Dialog unter den Religionen ersetzt? Ist die Förderung im Bereich des Menschlichen nicht eines ihrer Ziele, das genügt? Schließt nicht die Achtung vor dem Gewissen und vor der Freiheit jeden Bekehrungsversuch aus? Kann man nicht in jeder Religion gerettet werden? Warum also Mission?« (RM 4)

²¹ H. Rzepkowski, Heiden – Nichtchristen – Nichtevangelisierte?, in: *Verbum SVD* 15 (1974) 93–96.

²² W. Freytag, *Das Rätsel der Religionen und die biblische Antwort*, Wuppertal-Barmen 1956, 23.

²³ Freytag, a. a. O. 19.

Im weiteren Verlauf des Textes werden Spannungen angesprochen, die zwischen der kirchlichen Lehre und der Theologie bestehen. Woraus wiederum Schwierigkeiten für die Mission ad gentes erwachsen. Bei der Darstellung der Beziehung zwischen Reich Gottes und Christus und der Kirche wird gesagt, daß die Vorstellung vom Reich Gottes in der Theologie einen breiten Raum einnehme, was »aber nicht immer im Gleichklang mit kirchlichem Denken steht« (RM 17). Diese Aussage muß im Zusammenhang mit der Stelle gesehen werden, wo in »Redemptoris Missio« davon gesprochen wird, daß es nach der christlichen Glaubensüberzeugung keine Trennung zwischen dem »Wort und Jesus Christus« gibt. Was seine Fortsetzung findet in der Feststellung: »Man kann auch nicht Jesus von Christus trennen oder von einem 'Jesus der Geschichte' sprechen, der vom 'Christus des Glaubens' verschieden wäre« (RM 6). Hier sind ebenfalls die theologischen Ansichten einzuordnen, die zwischen Christus, dem Logos, und dem Heiligen Geist eine Trennung und Unterscheidung einbringen wollen. Sie werden zurückgewiesen (vgl. RM 29).

Faßt man die theologischen Vorstellungen zusammen, die zurückgewiesen werden und durch die Hindernisse für einen umfassende und erneuerte Mission ad gentes erstehen können, so ist das Konzept der »Kirche für andere« genannt (RM 17), eine Kirche also, die sich an den Menschen orientiert, die noch nicht als Mitglieder zu ihr gehören. Die Kirche für andere wird nicht erklärt; es könnte ja anders verstanden werden, und es wird ausdrücklich gegen die Identifizierung von Reich Gottes und sozialem Einsatz gewarnt (RM 19) und eine pluralistische Theologie in ihrer Neigung zum Relativismus beklagt (RM 36).

Es bleibt aber fraglich, ob die missionstheologischen Überlegungen der Enzyklika und die Theorie zu einer Theologie der Religionen den Fragen und theologischen Versuchen der asiatischen Theologen gerecht werden. Es bleibt dabei fraglich, ob die in der Enzyklika vorgelegte »Erfüllungstheologie« als ein Modell der Theologie der Religionen eine Antwort beinhaltet zu ihren Fragen²⁴.

2. Inkulturation

2. 1. Von der Dringlichkeit der Inkulturation

Für die Missionsenzyklika »Redemptoris Missio« ist die Kirche bei der Begegnung mit den Völkern und Kulturen notwendigerweise »in den Prozeß der Inkulturation eingebunden« (RM 52). Die Predigten des Apostel Paulus in Lystra und Athen (Apg 14, 11–17; 17, 22–31) sind dafür Beispiele aus der Frühzeit der Kirche (RM 25). Die Fragen und Probleme sind nicht neu, aber heute werden sie als besonders

²⁴ vgl. zum Ganzen: G. Evers, Interreligiöser Dialog und Mission nach der Enzyklika »Redemptoris Missio«, in: ZMR 75 (1991) 191–209, hier 193 f.; A. Pieris, Zur neuen Enzyklika »Redemptoris Missio«, in: Concilium 27 (1991) 345–346; daß aber durchaus nicht nur asiatische theologische Positionen angesprochen sind, wird deutlich, wenn man die Rückfragen von J. Tomko an heutige christologische Positionen vergleicht, die eine spürbare Nähe zu den Vorbehalten der Enzyklika haben: J. Tomko, Sfide missionarie alla Teologia della Salvezza, in: La Salvezza oggi, Roma 1989, 13–32.

dringend empfunden. Die Gründe für die Dringlichkeit werden nicht in ganzer Breite aufgezählt. Es wird aber eigens hervorgehoben, daß ohne eine entsprechende Inkulturation die Botschaft des Evangeliums nicht »in glaubhafter und fruchtbarer Weise« (RM 53) vermittelt werden könne. Die Enzyklika vermerkt, daß im kulturellen Bereich Hindernisse für die Übernahme der Botschaft erstehen können. So wird wörtlich ausgeführt: »Die Vermittlung der evangelischen Botschaft erscheint irrelevant oder unverständlich; Bekehrung wird als Verleugnung des eigenen Volkes und der eigenen Kultur angesehen« (RM 35).

In der missiologischen Diskussion wird der Begriff der Inkulturation durch Pierre Charles (1893–1954) im Jahre 1953 eingeführt. Er setzt sich in seinem Beitrag »Missiologie et Acculturation« mit dem Gegensatz zwischen der rasch anwachsenden Weltbevölkerung und den enormen Schwierigkeiten bei der Missionierung auseinander. Zur Erklärung dieses Konfliktes zieht er die Erkenntnisse der Kulturanthropologie hinzu. Und in diesem Zusammenhang benannte er mit »Inkulturation« den Lernprozeß der »Enkulturation«, d. h. das Hineinwachsen des Einzelnen in Vorschriften und Muster der Gruppe²⁵.

Im Jahre 1959 wird der Ausdruck auf der Löwener Missionstudienwoche mehrfach verwendet. Joseph Masson spricht von der »Inkulturation der christlichen Botschaft in den nichtchristlichen Kulturen« und versteht darunter den Prozeß der Einpflanzung und Einwurzelung²⁶. Und so ist es folgerichtig, wenn er im Kommentar zu »Ad Gentes« die Inkulturation als eine der Bedingungen für das Vorhandensein der Ortskirche versteht²⁷. Der neue Begriff der »Inkulturation« wird in der katholischen Theologie sehr schnell übernommen und findet weite Verwendung, wenngleich das Verständnis nicht immer volle Klarheit bietet und im ganzen gesehen uneinheitlich ist²⁸. Nach den Erwartungen der Bischofskonferenz des Zaire kann man dann von einer Inkulturation sprechen, wenn es gelingt, daß die christliche Botschaft in den Afrikanern die gleiche Bedeutung gewinnt wie die Afrikanität. Bei der Inkulturation geht es um die Annahme der christlichen Tradition, aber auch darum, sie als eine dynamische Bewegung zu begreifen. Bei Inkulturation geht es um eine Neuformulierung, einen neuen Ausdruck der Botschaft, aber nicht nur in dem Prozeß der Anpassung und Assimilierung des Christlichen, sondern in dem Sinne, daß aus überkommenem Erbe und dem Christentum eine neue Synthese erwächst. Diese Neuschaffung der Botschaft betrifft ihren Ausdruck in ihren Erscheinungsformen, nicht aber ihr Prinzip, das Christus ist²⁹.

²⁵ P. Charles, *Missiologie et Acculturation*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 75 (1953) 15–32.

²⁶ J. Masson, Hrsg., *Mission et cultures non-chrétiennes. Rapports et compte rendu de la XXIXe semaine de missiologie Louvain 1959, Tournai 1959*, 9 bzw. 316; auf der gleichen Studienwoche sprach D. Segura zum Thema »L'initiation, valeur permanente en vue de l'inculturation«, a. a. O. 219–235.

²⁷ J. Masson, *Decreto sull'attività missionaria della Chiesa*, Torino 1966, 311.

²⁸ zur Begriffsbestimmung und Begriffsgeschichte: A. Roest Crollius, *What is so new about Inculturation? A Concept and its Implication*, in: *Gregorianum* 59 (1978) 712–737; A. Roest Crollius, *Inculturation and the Meaning of Culture*, in: *Gregorianum* 61 (1980) 253–273; Fr. Frei, *Inkulturation*, in: G. Collet, Hrsg., *Theologie der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche*, Immensee 1990, 162–182.

²⁹ L. M. Pasinya, *Inculturation du Message à l'exemple du Zaire*, in: *Spiritus* 20 (1979) 93–104.

Im kirchlichen Sprachgebrauch findet das Wort und die Thematik in der Ansprache von Papst Johannes Paul II. vor den Mitgliedern der Päpstlichen Bibelkommission erstmals ihre Verwendung. Es werden »Inkulturation« und »Akkulturation« als austauschbare Begriffe gebraucht. Bei der Inkulturation selber werden zwei Aspekte betont. Einmal geht es um die Anerkennung des Eigenwertes der einzelnen Kulturen, zum anderen wird aber auch die Wichtigkeit der Erneuerung der Kulturen betont³⁰. Das Wort »Inkulturation« findet danach durch die Verwendung in dem Dokument »Catechesi Tradendae« vom 16. 10. 1979 endgültigen Eingang in die kirchliche Sprachwelt³¹.

2. 2. *Der zweifache Aspekt*

Ein doppelter Aspekt der Inkulturation wird klar angesprochen. »Durch die Inkulturation macht die Kirche das Evangelium in den verschiedenen Kulturen lebendig und führt zugleich die Völker mit ihren Kulturen in die Gemeinschaft mit ihr ein und überträgt ihnen die eigenen Werte, indem sie aufnimmt, was in diesen Kulturen an Gutem ist, und sie von innen her erneuert. Ihrerseits wird die Kirche durch die Inkulturation immer verständlicheres Zeichen von dem, was geeignetes Mittel der Mission ist« (RM 52). Der Vorgang der Inkulturation ist zwar notwendig, aber nicht leicht durchzuführen. Man muß darauf achten, daß »die Eigenart und Vollständigkeit des christlichen Glaubens auf keine Weise geschmälert werden dürfen« (RM 25). Von zwei grundsätzlichen Prinzipien muß man sich bei der Inkulturation leiten lassen: die »Vereinbarkeit mit dem Evangelium und der Gemeinschaft mit der Gesamtkirche« (RM 54). Weiterhin wird vermerkt, daß der Prozeß der Inkulturation, der langwierig ist, nicht überstürzt werden darf, sondern seine Zeit des Wachsens und Reifens braucht. Die Inkulturation ist nicht das Privileg einiger weniger Experten, sondern bezieht das ganze Volk Gottes ein. Nur so kann man negativen Reaktionen und der Entfremdung vorbeugen. »Sie (die Inkulturation) hat Ausdruck des gemeinschaftlichen Lebens und nicht ausschließlich Frucht gelehrter Forschung zu sein, muß also in der Gemeinschaft selber reifen. Die Bewahrung der traditionellen Werte ist ein Erfolg gereiften Glaubens« (RM 54).

2. 3. *Inkulturation und Inkarnation*

Im Inkulturationsgeschehen kommt einzelnen Gruppen eine besondere Verantwortung zu. So werden von Amalorpavadass (1932–1990) die Missionsgesellschaften und das (ausländische) Missionspersonal genannt, sodann die einheimische Kirchenleitung, die Gesamtkirche und die Ortskirchen. Vor allem aber trägt das Volk

³⁰ Ad membra Pontificiae Commissionis Biblicae (26. 04. 1979), in: AAS 71 (1979) 606–609.

³¹ K. Müller, Accomodation and Inculturation in the Papal Documents, in: Verbum SVD 24 (1983) 347–360.

Mitverantwortung. Bei dem Prozeß selber kommt den kleinen Gruppen eine besondere Verantwortung zu, in denen in Freiheit und einer Atmosphäre des Vertrauens die kreativen Kräfte des Volkes sich entfalten können. So wird die Inkulturation nicht von oben aufgedrängt, sondern kann von unten her wachsen, wie es ihrem Wesen entspricht³².

Andere Autoren machen auch auf die verantwortliche Rolle des Volkes in der Inkulturation aufmerksam. Sie halten die Inkulturation für eine Aufgabe der Basisgemeinden, des Volkes³³. Auch aus der indonesischen Sicht wird auf die Aufgabe der Basisgemeinden und des Volkes Gottes für die Inkulturation verwiesen. Für sie ist die Inkulturation ein Geschehen, das sich von Ostern und Pfingsten her verwirklicht³⁴. Die Resolutionen des gemeinsamen Seminars der missionierenden Orden vom Jahre 1981 in Rom über die Zukunftsperspektiven der Mission zählt die Inkulturation, neben Verkündigung, interreligiösen Dialog und die »Befreiung der Armen« zu den vier Hauptbereichen der Mission. Bei der Inkulturation wird den Basisgemeinden eine entscheidende Rolle zugewiesen³⁵.

Außer den Hinweisen auf die Apostelgeschichte und der Führung und dem Drängen des Heiligen Geistes (RM 25) und den Hinweisen auf die Rolle und Aufgabe der Ortskirchen bei der Inkulturation (RM 52) werden keine weiteren theologischen Grundlagen erarbeitet. Sicherlich sind die Voraussetzungen der Inkulturation und ihre Verankerung im Evangelium selber jedem verständlich, aber dennoch wäre hier eine theologische Verankerung dienstreich gewesen. Allgemein weist Ary Roest Crollius auf die Bedeutung der Ortskirche für die Inkulturation hin. Sie stellt durch die Inkulturation den Zusammenhang zwischen Eigenkultur und Botschaft her. Es wird durch die Inkulturation die eigene Aufgabe der Ortskirche im Hinblick auf die Kultur ihres Volkes betont. Die Inkulturation ist ein Vorgang, der durch die konkreten geschichtlichen, kulturellen und soziologischen Wirklichkeiten jeder Kirche und jeder Ortskirche ausgelöst wird³⁶.

Die Inkulturation als Suche nach den jeweils besonderen Ausdrucksformen des christlichen Glaubens ist mit der Natur des Christentums gegeben und in der Katholizität der Kirche begründet, postuliert Mugarukira Ngabo Mugaruka. Das Christentum existiert für ihn in der konkreten Wirklichkeit immer nur als individualisierte Form in einer ganz bestimmten Zeit und einem gegebenen Raum, wenn auch das Christentum grundsätzlich universell ist. Die Katholizität der Kirche wird dadurch

³² D. S. Amalorpavaddas, *Gospel and Culture. Evangelization, Inculturation and »Hinduisation«*, Bangalore, 1978, 51–55.

³³ M. M. Amalodoss, *Inculturation and Tasks of Mission*, in: *East Asian Pastoral Review* 17 (1980) 117–125, 130, hier 124–125.

³⁴ R. H. Hardawiryana, *Building the Church of Christ in a Pluricultural Situation. A Pastoral Primer on Christian Inculturation*, FABC Papers No. 41, Hong Kong 1985, 20–22; R. Hardawiryana/A. M. Varapradasam/K. Bertens, Hrgs., *Building the Church in a Pluricultural Asia, Inculturation. Working Papers on Living Faith and Cultures* No. 7, Rome 1986.

³⁵ *Agenda for Future Planning, Study, and Research in Mission*, in: M. Motte/J. R. Lang, Hrgs., *Mission in Dialogue. The Sedos Research seminar on the Future of Mission, March 8–19, 1981, Rome, Italy*, New York 1982, 633–649, hier 638 f., No. 35.

³⁶ Roest Crollius, *What is so new about Inculturation?* a. a. O. 738.

garantiert, daß es die gesamte Kirche ist, die sich in einer bestimmten Zeit und einem bestimmten Raum in der örtlichen christlichen Gemeinde wiedererkennt und verwirklicht³⁷.

Das gemeinsame Seminar der Missionsorden sieht in der Inkarnation die theologische Grundlage für die Inkulturation. Es hebt hervor, daß zwischen Inkulturation und wirklicher Mission ein wesentlicher Zusammenhang besteht. Die Inkulturation der Botschaft durch die Christen in immer wieder anderen Kulturen bedeutet für die Kirche selber eine Neuentdeckung des Evangeliums. Zum anderen führt die Inkulturation überall zu einer neuen Heilung, einer Reinigung und Umwandlung (Transformation) der Kultur³⁸. Für viele Autoren liegt das theologische Prinzip der Inkulturation in der Inkarnationslehre³⁹.

Diese theologische Grundlegung und die häufige Anführung der Inkarnation bei den Missionstheologen für die Inkulturation wird von Ary Roest Crolius entschieden abgelehnt. Er ist der Meinung, daß die Formulierungen »Inkarnation des Glaubens«, »inkarnierte Botschaft« in keiner Weise zur Klärung des Inkulturationsvorganges beitragen, sondern nur neue und unnötige Probleme schaffen. Die Ausdrucksweise von der »Inkarnation des Glaubens« zieht zwangsläufig die Vorstellung nach sich, als existiere der Glaube und die Botschaft irgendwo in einer nicht-inkarnierten Form. Glaube ist aber immer nur in konkreter Form vorhanden, gelebt in einer ganz bestimmten Kultur und Gesellschaft. Es gibt ihn nicht als ein abstraktes Universales. Die Botschaft wird nicht durch »Re-Inkarnation« ausgebreitet, sondern durch die Weitergabe einer bestimmten Überlieferung. Gerade diese Notwendigkeit der historischen Bedingtheit der christlichen Überlieferung gründet auf der Wirklichkeit der Inkarnation. Und eine zweite Gedankenkette. Die Inkarnation stellt nicht das volle Mysterium Christi dar. Sie ist auf das Ostermysterium ausgerichtet. Es handelt sich um ein unteilbares Mysterium des Heils. Die Menschwerdung Jesu Christi ist erst in seiner Erhöhung vollendet⁴⁰.

Die Spannungen und Probleme, die sich aus der grundsätzlichen Offenheit für die Inkulturation ergeben, werden die Universalkirchen und jede Ortskirche auch in der Zukunft begleiten. Es wird damit aber auch die Möglichkeit gegeben, vorgegebene Universalität zu verwirklichen und zugleich im sozio-kulturellen Raum eine Katholizität einzuüben, die in ihrer eschatologischen Fülle nicht Uniformität bedeutet, sondern in Vielfalt in Erscheinung tritt. Damit wird deutlich, daß hier der Ortskirche eine wichtige Rolle zukommt. Diese Gestaltwerdung in der Vielfalt hat das Missionsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils angesprochen und zugleich dabei diesen Gedanken theologisch mit der Inkarnation verknüpft: »Das Saatkorn, das heißt das Wort Gottes, sprießt aus guter, von himmlischem Tau befeuchteter Erde, zieht aus ihr den Saft, verwandelt und assimiliert ihn sich, um viele Frucht zu bringen. In der Tat nehmen die jungen Kirchen, verwurzelt in Christus, gebaut auf das

³⁷ M. N. Mugaruka, *Le Problème de l'inculturation du message chrétien au Zaïre*, in: *Cahiers des Religions Africaines* 19 (1985) Nr. 37, 5–37, hier 17.

³⁸ *Agenda ... a. a. O.* 638.

³⁹ so etwa D. S. Amalorpavadass, *Gospel and Culture ... a. a. O.*, 31.

⁴⁰ Roest Crolius, *Inculturation and Incarnation*, a. a. O. 136–140.

Fundament der Apostel, nach Art der Heilsordnung der Fleischwerdung in diesen wunderbaren Tausch alle Schätze der Völker hinein, die Christus zum Erbe gegeben sind« (AG 22).

3. Der interreligiöse Dialog

3. 1. Die Eigenständigkeit des Dialoges

Die Notwendigkeit und die Selbständigkeit des interreligiösen Dialoges wird in »Redemptoris Missio« ausdrücklich bejaht. Er ist ein »Teil der Sendung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums« (RM 55). Mit Nachdruck wird betont, daß der Dialog nicht aus Taktik oder Eigeninteresse seinen Ursprung herleitet. »Er kommt aus dem tiefen Respekt vor allem, was der Geist, der weht, wo er will, im Menschen bewirkt hat« (RM 56). »Die Saatkörner des Wortes« finden sich nicht nur bei einzelnen Personen, sondern auch in den religiösen Traditionen der Menschheit. So daß gesagt wird: »Die anderen Religionen stellen eine positive Herausforderung für die Kirche dar.« Der interreligiöse Dialog hat etwas mit der Fügsamkeit gegenüber dem Geist zu tun und »zielt auf die innere Läuterung und Umkehr« (RM 56).

Wenn in diesem Kontext von Bekehrung gesprochen wird, so muß man an die Abgrenzung des Dokumentes »Dialog und Mission« des »Sekretariates für die Nichtchristen« aus dem Jahre 1984 erinnern. Es wird dort im Zusammenhang mit der Frage von Mission und Bekehrung ausgeführt: »In der biblischen und christlichen Sprache besteht die Bekehrung des demütigen und zerknirschten Herzens zu Gott in dem Verlangen, ihm das eigene Leben hochherzig zu unterwerfen (vgl. AG 13). Alle sind beständig zu solcher Bekehrung aufgerufen. In diesem Prozeß kann sich die Entscheidung ergeben, eine frühere geistliche oder religiöse Situation zu verlassen, um sich einer anderen zuzuwenden. So kann sich das Herz zum Beispiel von einer begrenzten Liebe aus für eine universale Liebe öffnen.«⁴¹ Bekehrung als Übertritt von einer Religion zu einer anderen kann als Ergebnis des Dialoges an seinem Ende stehen, aber ist nicht das Ziel und die Absicht des Dialoges.

3. 2. Formen des Dialoges

Ohne in Einzelheiten zu gehen, werden aber dennoch in der Enzyklika unterschiedliche Formen des Dialoges angeführt: Er reicht »vom Gedankenaustausch zwischen Experten der religiösen Traditionen oder deren offiziellen Vertretern bis zur Zusammenarbeit für die ganzheitliche Entwicklung und die Wahrung der religiösen Werte, vom Mitteilen der entsprechenden spirituellen Erfahrung bis zum

⁴¹ Die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen. Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission (zumeist unter dem Kurztitel »Dialog und Mission«) Nr. 37; dt. Text, in: Lebendiges Zeugnis 41 (1986) 5–17.

sogenannten 'Dialog des Lebens', in dem die Gläubigen verschiedener Religionen einander im Alltag die eigenen menschlichen und religiösen Werte bezeugen und einander helfen, diese zu leben und so eine gerechtere und brüderliche Gesellschaft zu schaffen« (RM 57).

Gleich in der Einleitung der Enzyklika werden Dialog und Zusammenarbeit schon in summarischer Form angesprochen: »Die Ortskirchen öffnen sich für die Begegnung, für den Dialog und für die Zusammenarbeit mit den Mitgliedern anderer christlicher Kirchen und Religionen« (RM 2, vgl. RM 20).

Die Zusammenarbeit im Bereich der Förderung des Menschen ist geradezu eine klassische Stelle des Dialoges zwischen und mit den Religionen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geworden. So heißt es im Missionsdekret: »Bei der Aufrichtung einer gesunden Wirtschafts- und Sozialordnung sollen die Christgläubigen ihre Arbeit einsetzen und mit allen anderen zusammenarbeiten« (AG 12).

Ausführlicher wird im Dekret über das Laienapostolat davon gehandelt: »Die Katholiken seien bestrebt, mit allen Menschen guten Willens zusammenzuarbeiten zur Förderung alles dessen, was wahr, gerecht, heilig und liebenswert ist (vgl. Phil 4,8). Sie mögen mit ihnen im Gespräch bleiben, sie an Kenntnis und Menschlichkeit übertreffen und nachforschen, wie man die gesellschaftlichen und öffentlichen Einrichtungen im Geist des Evangeliums vervollkommen kann« (AA 14). In der Enzyklika »Ecclesiam suam« wird erklärt: »Wir wollen zusammen mit ihnen (nicht-christlichen Religionen), soweit wie möglich, die gemeinsamen Ideale der Religionsfreiheit, der menschlichen Brüderlichkeit, der Kultur, der sozialen Wohlfahrt, der staatlichen Ordnung fördern und verteidigen. Über diese gemeinsamen Ideale ist ein Dialog von unserer Seite durchaus möglich. Wir werden uns immer dazu bereit finden, wenn er in gegenseitiger aufrichtiger Hochschätzung auch von der anderen Seite aufgegriffen wird.«⁴²

Es wird in »Redemptoris Missio« ausdrücklich erklärt, daß alle Gläubigen und christlichen Gemeinschaften gerufen sind, den Dialog zu führen. Eine besondere Einladung ergeht an die Institute des kontemplativen Lebens, Niederlassungen und Kommunitäten besonders in den Gebieten zu gründen, »wo die Religionen das kontemplative Leben in der Askese und bei der Suche des Absoluten besonders hochschätzen« (RM 69).

Auf die besondere Sendung der kontemplativen Orden wird schon von Papst Pius XI. in der Missionsenzyklika »Rerum Ecclesiae« (1926) aufmerksam gemacht. »Jene strengere Art des beschaulichen Lebens sollte in die Missionsgebiete durch Gründung von Klöstern eingeführt und dort immer weiter gefördert werden ... Und man kann auch gar nicht zweifeln, daß solche Mönche bei euch eine geeignete Stätte finden werden, da die Bevölkerung, besonders in einigen Gegenden, obwohl größtenteils Heiden, von Natur aus zur Einsamkeit sowie zum Beten und beschaulichen Betrachten hinneigt.«⁴³

⁴² AAS 56 (1964) 655.

⁴³ Rerum Ecclesiae, in: AAS 18 (1926) 78 f.

3. 2. Dialog und Mission ad gentes

Bei der ganzen positiven Darlegung zum Dialog darf man nicht übersehen, daß die Hauptzielrichtung von »Redemptoris Missio« dahin geht, daß der Dialog nicht im Widerspruch zur Mission ad gentes steht. Die Anerkennung von allem, was heilig und wahr in den Religionen ist, verringert nicht die Verpflichtung, Christus zu verkünden (RM 55). Im Dialog darf es »keine Verzichtserklärungen und keine falsche Friedfertigkeit geben« (RM 56). Das bedeutet, daß der Christ mit der festen Überzeugung am Dialog teilnimmt, daß das Heil von Jesus Christus kommt und »daß die Kirche der eigentliche Weg des Heiles ist und daß sie allein im Besitz der Fülle der Heilmittel ist« (RM 55).

Denn die Botschaft verlangt notwendigerweise die ausdrückliche Verkündigung, wie »Evangelii Nuntiandi« es formuliert: »Es gibt keine wirkliche Evangelisierung, wenn nicht der Name, die Lehre, das Leben, die Verheißungen, das Reich, das Geheimnis von Jesus von Nazaret, des Sohnes Gottes, verkündet werden« (EN 22).

Weiter geht es der Enzyklika darum, Verkündigung und Dialog in ein unauflösbares Verhältnis zu bringen. Der Dialog ist Teil der Sendung der Kirche, andererseits gilt, daß »der Dialog nicht von der Verkündigung des Evangeliums enthebt« (55). Man möchte enge Bindung zwischen beiden aufzeigen, aber zugleich ihre Unterschiede deutlich wahren. Es gehe nicht an, beide auszutauschen oder zu verwechseln. Dialog und Verkündigung sind zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. Dialog und Mission sind nicht einfach dasselbe, liegen dennoch nahe beieinander. In ihrer inhaltlichen Ausrichtung überschneiden sie sich aber teilweise.

Den interreligiösen Dialog als eine »praeparatio evangelica« anzusehen oder gar als einen Weg der Evangelisierung zu betrachten, wird dem theologischen Sachverhalt nicht gerecht. Zu leicht können auch Formulierungen wie »Heilsdialog«, »dialogische Evangelisierung« Fehldeutungen und Mißverständnisse bewirken, weil sie eine Austauschbarkeit und Ersetzbarkeit von Mission ad gentes und dem interreligiösen Dialog andeuten könnten⁴⁴.

In der Arbeit »Evangelization of non-christian believers: According to Pope Paul VI« von Dominic Kateregga wird der Dialog unter den Methoden und Wegen der Evangelisierung und der Mission ad gentes aufgeführt und ausführlich behandelt⁴⁵. Bei näherem Zuschauen zeigt es sich aber, daß der Autor das Wort Dialog im Sinne von Gespräch und Begegnung, Kontakt nimmt. Wenn er schreibt, daß er nicht lange theoretische Erörterungen zu dem Begriff anstellen wolle, sondern darunter ein persönliches Gespräch verstehe, worin man sich über Ideen, Vorstellungen und Überzeugungen in einer friedlichen Atmosphäre austauscht, so bleibt ihm das unbenommen. Aber wenn von diesem Ansatz dann Texte gedeutet und zugeordnet werden, die von anderen Voraussetzungen und inhaltlichen Bestimmungen ausgehen, führen die Darlegungen leicht zu Mißverständnissen.

⁴⁴ A. Seumois, *Missione, Dialogo e Salvezza*, in: *La Salvezza oggi*, Roma 1989, 127–140.

⁴⁵ Rome 1984 (Diss.) 122–130.

Aus dem Text der Enzyklika »Ecclesiam suam« (1964) von Papst Paul VI. (1897 – [1963] – 1978) ableiten zu wollen, daß die Kirche den Dialog als Methode und Instrument der Verkündigung verstehe, ist wohl eine Überinterpretation des Textes: »Der Dialog setzt also bei uns eine innere Haltung voraus, die wir auch in unserer Umgebung hervorrufen und nähren wollen: es ist die innere Verfassung dessen, der in sich die Last des apostolischen Auftrages fühlt, der sich bewußt ist, das eigene Seelenheil nicht vom Suchen nach dem Heil des anderen trennen zu können, der sich ständig bemüht, die Botschaft, die ihm anvertraut ist, in das Denken und Reden der Menschen zu bringen. Daher ist das Gespräch eine Art, die apostolische Sendung auszuüben, es ist eine Kunst geistiger Mitteilung.«⁴⁶

Der Papst spricht eher von der inneren dialogischen Haltung des Christen, die auch die Sendung des Christen kennzeichnen muß. Ähnliches ist auch von der Darlegung zum Dialog und dem Missionar im neuen kirchlichen Gesetzbuch zu sagen. Es geht um die dialogische Haltung und Offenheit des Missionars gegenüber den nicht-christlichen Religionen. Es geht hier um die Vorleistung des Missionars, damit die Botschaft inkulturiert und einheimisch wird: »Die Missionare haben durch das Zeugnis ihres Lebens und ihres Wortes mit den nicht an Christus Glaubenden einen ehrlichen Dialog zuführen, so daß diesen in einer ihrer Eigenart und Kultur entsprechenden Weise die Wege zur Erkenntnis der Botschaft des Evangeliums geöffnet werden« (can. 787 § 1).

Dennoch bleibt die Verhältnisbestimmung und der Bezug von Dialog und Verkündigung nicht nur spannungsreich, sondern auf weite Strecken konträr. Der interreligiöse Dialog und die Mission *ad gentes* sind zwei Aspekte des einen Sendungsauftrages der Kirche. Sie gründen im Wesen der Kirche und bedingen und ergänzen sich gegenseitig. Für die Kirche und den Christen gibt es nach Horst Bürkle keinen Dialog mit anderen Religionen, der abgelöst ist vom missionarischen Kontext. Das Zentrum des Dialoges ist die Frage nach Jesus Christus, wenn auch nicht immer explizit ausgesprochen, doch in jedem Fall vorhanden. Der Dialog wird zum missionarischen Dialog, der Bereitschaft zum Hinhören und zum Lernen und zum Sich-einlassen auf den anderen Kontext wird. So bleibt im Dialog die »*Missio Dei*« lebendig. Für ihn bedeutet Dialog im missionarischen Kontext, daß sich Dialog und Sendung gegenseitig bedingen⁴⁷.

Der interreligiöse Dialog hat eine missionarische und biblische Dynamik. Das Modell einer solchen Zuordnung ist das menschgewordene Wort selber für die enge Verbindung von Dialog und Verkündigung. Beide werden getragen und bestimmt

⁴⁶ It. Text: *Quam ob rem colloquium in nobis eiusmodi mentem requirit, quam in iis parere alereque velimus, qui circa nos sunt: mentem dicimus illius propriam, qui quam grave sit apostolicum mandatum sentiat; qui autemet se non posse suam ab aliorum salute seingere; qui denique in eo curas continenter defigat, ut nuntius, qui sibi concreditus est, in communem omnium hominum sermonem permanet. Itaque colloquium quasi ratio quaedam es putandum apostolici obeundi muneris, atque animorum iungendorum veluti instrumentum; Ecclesiam suam, in: AAS 56 (1964) 609–659, hier 644.*

⁴⁷ H. Bürkle, Dialog mit den Religionen im missionarischen Kontext, in: K. Müller/W. Prawdzyk, Hrsg., *Ist Christus der einzige Weg zum Heil?*, Nettetal 1991, 153–167.

vom Heiligen Geist, durch ihn werden Dialog und Verkündigung ermöglicht und begonnen⁴⁸.

Dialog ist nicht nur aktuell und sachgerecht, sondern das zentrale Thema der Missionstheologie. Nur im Dialog kann die Situation des Christentums und der christlichen Theologie erfaßt werden. Dialog bedeutet für den Menschen immer Problemgemeinschaft mit anderen Überzeugungen und anderen Menschen (vgl. GS 28). Durch den Dialog wird eine andere Grundhaltung gegenüber Menschen mit anderen religiösen und ideologischen Überzeugungen gesetzt.

4. *Gemeinsames Zeugnis*

Die Enzyklika »Redemptoris Missio« beginnt den Abschnitt über die »Zusammenarbeit in der Missionstätigkeit« mit der ausdrücklichen Feststellung: »Als Glieder der Kirche aufgrund der Taufe sind alle Christen für die Missionstätigkeit mitverantwortlich« (RM 77). Bei nüchterner Betrachtung dieses Satzes möchte man meinen, daß damit ausgesagt ist, daß alle getauften Christen bei dem Missionswerk zusammenarbeiten könnten. Aber man muß beachten, daß diese Aussage an der Spitze des Abschnittes steht, der von den besonderen Formen der Mithilfe bei der Missionstätigkeit der römisch-katholischen Kirche spricht.

4. 1. *Die Mitarbeit an der Mission*

Ein ähnlicher Zusammenhang und Gedanke war schon vorher angeklungen, die Taufe bedeutet für den Christen Aufruf zur Teilnahme an der Mission. »Daß alle Gläubigen diese Verantwortung mittragen, ist nicht nur eine Frage der apostolischen Wirksamkeit, sondern ist eine Pflicht und ein Recht, das in der Taufwürde gründet« (RM 71).

In der missionswissenschaftlichen Reflexion wurde immer schon das theologische Fundament für die besondere Verpflichtung und Aufgabe der Christgläubigen zur Evangelisierung in Taufe und Firmung gesehen⁴⁹. Im kirchlichen Gesetzbuch aus dem Jahre 1983 wird mehrfach von der Berufung der Laien zum Apostolat gehandelt. Die Grundlagen dafür werden in Taufe und Firmung gesehen⁵⁰.

⁴⁸ M. Borrmans, *Missione e Dialogo*, in: *Chiesa e Missione*, Roma 1990, 443–478; M. Cl. Lucchetti Binger, *The Holy Spirit as Possibility of Universal Dialogue and Mission*, in: P. Mojzes/L. Swidler, Hrsg., *Christian Mission and Interreligious Dialogue*, Lewiston, N. Y./Queenstone/Lampeter 1990, 34–41; eine Auflistung der verschiedenen Ansätze und einen ausführlichen Report über das Werk P. Mojzes/L. Swidler, Hrsg., *Christian Mission and Interreligious Dialogue*, vgl. T. Federici, *La Chiesa in Missione e il Dialogo con le Religione. Le difficili ottiche moderne*, in: *Euntes Docete* 44 (1991) 177–201.

⁴⁹ H. Rzepkowski, »Make Disciples of All Nations.« A Task Entrusted to All God's People, in: *Verbum SVD* 30 (1989) 21–40.

⁵⁰ can. 759; vgl. auch 204 § 1, can. 208, can. 216.

Ausdrücklich wird von der Verpflichtung zum Apostolat im zweiten Buch unter dem Titel »de populo Dei« gehandelt, wo gesagt wird: »Da die Laien wie alle Gläubigen zum Apostolat von Gott durch die Taufe und die Firmung bestimmt sind, haben sie die allgemeine Pflicht und das Recht, sei es als einzelne oder in Vereinigungen, mitzuhelfen, daß die göttliche Heilsbotschaft von allen Menschen überall auf der Welt erkannt und angenommen wird; diese Verpflichtung ist um so dringlicher unter solchen Umständen, in denen die Menschen nur durch sie das Evangelium hören und Christus kennenlernen können« (can. 225 § 1).

Das Apostolische Rundschreiben »Christifideles Laici« griff das Anliegen der Römischen Bischofssynode 1987 auf. Es wurde aber in der missionstheologischen Erörterung fast nicht beachtet, obgleich es wichtige Hinweise und Aussagen zur Sendung des Laien in Kirche und Welt enthält. Es wird ausdrücklich von der Mitverantwortung der Laien für die Kirche und ihre Sendung gesprochen. Die Gemeinschaft mit Christus und die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander ist die unaufgebbare Voraussetzung einer »missionarischen communio«⁵¹.

Eindringlich ist der Aufruf zum Missionsberuf, der Appell an die Eltern und die Jugendlichen. »Die Verkündigung des Evangeliums erfordert Verkündiger. Die Ernte braucht Arbeiter, Mission geschieht vor allem durch Männer und Frauen, die sich lebenslang dem Dienst des Evangeliums geweiht haben und bereit sind, in die ganze Welt zu gehen und allen das Heil zu bringen« (RM 79).

Die Teilnahme an der Weltmission beschränkt sich nicht auf einige wenige Aktivitäten, sondern ist das ausdrückliche Zeichen des christlichen Glaubens und eines christlichen Lebens (vgl. RM 77). Die traditionellen Formen der Mitarbeit sind Gebet und Opfer und das Zeugnis eines christlichen Lebens. »Mit dem Gebet muß notwendigerweise das Opfer verbunden werden ... Das Opfer des Missionars muß von jenem aller Gläubigen geteilt und unterstützt werden ... Mit einem solchen Opfer werden auch die Kranken selber zu Missionaren, wie einige unter ihnen und für sie entstandene Bewegungen unterstreichen« (RM 78).

Die Weckung der missionarischen Haltung und eines missionarischen Bewußtseins gehört zu den unabdingbaren Aufgaben der Ortskirche. »Diese Arbeit darf nicht nebenbei, sondern muß ganz zentral das christliche Leben bestimmen. Der Missionsgedanke kann für die Neuevangelisierung der christlichen Völker selbst eine große Hilfe sein« (RM 83).

4. 2. Ökumene und Mission

Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Ziel der Mission ad gentes, das in der Bildung der Ortskirche gesehen wird (RM 48), wird auch der Spannungsbezug von Ökumene und missionarischer Tätigkeit angesprochen. Es kommt dabei die Idee

⁵¹ AAS 81 (1989) 393–521; ChL 1, ChL 32; A. Bentué, Laicado misionero en el Tercer Mundo. Reflexión teológica, in: Misiones Extranjeras, 1989, 589–660; J. Grootaers, »Christifideles Laici«: Le document postsynodal tant attendu, in: Spiritus 30 (1989) 294–310; G. Kelle, Communion and Mission: The Idea of Church in Christifideles Laici, in: The Australasian Catholic Record 66 (1989) 387–394.

einer gemeinsamen Verpflichtung aller Christen für die Mission ad gentes zum Tragen: »Die Tatsache, daß die Frohe Botschaft der Versöhnung von den untereinander gespaltenen Christen verkündet wird, vermindert ihre Zeugniskraft; daher muß dringend für die Einheit der Christen gearbeitet werden, damit die missionarische Aktivität überzeugender wirkt. Gleichzeitig darf nicht vergessen werden, daß eben diese Anstrengungen um die Einheit schon aus sich ein Zeichen der Versöhnung darstellen, die Gott unter ihnen wirkt« (RM 50).

Es wird davon gesprochen, daß die Taufe zu einer »gewissen, wenn auch unvollkommenen Gemeinschaft« führt. So ist es folgerichtig, wenn dann gesagt wird: »Das ökumenische Bemühen und das mit der Lehre Christi übereinstimmende Zeugnis von Christen, die verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften angehören, haben schon reiche Früchte getragen. Aber es wird immer dringlicher, daß sie zusammenarbeiten und gemeinsam Zeugnis ablegen in dieser Zeit, in der christliche und außerchristliche Sekten Verwirrung stiften« (RM 50).

Schon vorher werden bei der Auflistung der äußeren und inneren Schwierigkeiten für die Mission ad gentes angeführt, daß die geschichtlichen und gegenwärtigen Spaltungen unter den Christen ein großes Hindernis für die Evangelisierung bilden (RM 36). Die Enzyklika greift die Ansätze des Zweiten Vatikanischen Konzils auf und bestätigt sie durch ihren Hinweis auf die erreichten Erfolge.

Die Verkündigung hat immer eine ekklesiologische Dimension, weil der bekennende Glaube an Christus zur Taufe und Gemeinschaft hinführt. Die grundlegende Erkenntnis des Christen gibt es nicht ohne das Zeugnis der Apostel vom Tode und von der Auferstehung des Herrn. Dieses Zeugnis geschieht im Heiligen Geist. Der Heilige Geist setzt die Zeugen in Vollmacht. Er ist die Begründung und Ermöglichung der missionarischen Existenz der Gemeinde, und »diese göttliche Kraft gilt allen Christen.«⁵²

5. Der Heilige Geist

Seit dem zweiten Vatikanischen Konzil wird in wachsender Form auf den Heiligen Geist und seine Bedeutung für die Missionstheologie Bezug genommen. Und so ist es nicht verwunderlich, daß nach der Veröffentlichung einer eigenen Heilig-Geist-Enzyklika (*Dominum et Vivificantem*, 1986) hier die theologischen Hauptausagen der Missionsenzyklika liegen. Zumal im Anschluß an den Gebetstag in Assisi (1986) ausdrücklich durch Papst Johannes Paul II. die Rolle des Heiligen Geistes angesprochen wurde, was in der Enzyklika nochmals zitiert wird: »Die Begegnung zwischen den Religionen in Assisi wollte unmißverständlich meine Überzeugung bekräftigen, daß jedes authentische Gebet von Heiligen Geist geweckt ist, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen jedes Menschen gegenwärtig ist« (RM 29).

⁵² Bericht der Weltmissionskonferenz von Whitby (1947), hier zitiert nach: Kl. Bockmühl, *Die neuere Missionstheologie. Eine Erinnerung an die Aufgabe der Kirche*, Stuttgart 1964, 37.

Es wird nicht nur von Begegnung und Dialog gesprochen, sondern auch an ein Zusammenkommen »im gemeinschaftlichen Gebet und in der Suche nach den Schätzen der menschlichen Spiritualität« (RH 6). Es handelt sich dabei nicht um eine Zeitmode, sondern es geht um Anbetung und Lobpreis der Wahrheit. Denn wenn wir alles, was wahr und gut ist und die tragende Überzeugung dahinter anerkennen, gehen wir auf das Wirken des Geistes zu. Denn die Menschen in den anderen Religionen sind »auch schon vom Geist der Wahrheit berührt worden ..., der über die sichtbaren Grenzen des Mystischen Leibes hinaus wirksam ist« (RH 6). Das angeführte theologische und religiöse Motiv für das Zugehen der Kirche auf das »großartige Erbe des menschlichen Geistes, das sich in allen Religionen kundgetan hat«, wird in dem folgenden Satz genannt: »Es handelt sich um die Ehrfurcht vor allem, was der Geist in ihm (dem Menschen) gewirkt hat, der weht, wo er will« (RH 12). Dialog und Theologie der Religionen erhalten nicht nur eine theologische Grundlage und Ermöglichung, sondern sie werden in das Heilshandeln selbst einbezogen⁵³.

* * *

Die Missionsenzyklika »Redemptoris Missio« bejaht ausdrücklich die fortdauernde Gültigkeit des Missionsauftrages für jeden Christen. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist die positive Sicht der Rolle der Religionen im Heilsplan Gottes gewachsen, zugleich aber auch die Erkenntnis, daß der Dialog mit anderen Religionen eine Dimension der Evangelisierung ist. Die Sicht der Religionen und das Interesse am interreligiösen Dialog haben die Frage nach der Bedeutung und Einordnung der Mission als eine Form christlichen Daseins stellen lassen. Die Enzyklika eröffnet nicht nur Perspektiven der Missionstheologie, sondern sucht eine Zuordnung der Religionen und des Dialoges zur »Missio ad gentes«.

⁵³ es geht hier nicht um eine einseitige »pneumatozentrische« Missionsbegründung wie etwa passim in dem Werk von H. R. Boer, *Pentecost and Missions*, Grand Rapids 1961, vgl. dazu M. Spindler, *La Mission, combat pour le Salut du Monde*, Neuchatel 1967, 143; vgl. zum Ganzen: J. López-Gay, *El Espíritu Santo y la Misión*, Bériz 1967; J. López-Gay, *La función del Espíritu Santo en el kerigma biblico*, in: *Misiones Extranjeras* 15 (1967) 423–439; D. Spada, *L'esperienza dello Spirito Santo in Rapporto alle Fede e all'Evangelizzazione*, in: *Euntes Docete* 29 (1976) 70–83.