

Arbeitshilfen

Nr. 202

WeltMission –
Internationaler Kongress
der Katholischen Kirche

Dokumentation

2.–4. Mai 2006

Kardinal-Döpfner-Haus, Freising

WeltMission –
Internationaler Kongress
der Katholischen Kirche

Dokumentation

2.–4. Mai 2006

Kardinal-Döpfner-Haus, Freising

WeltMission – Internationaler Kongress der Katholischen Kirche,
Dokumentation. 2.–4. Mai 2006, Freising.

Der Kongress „WeltMission“ wurde von der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit dem Deutschen Katholischen Missionsrat (DKMR) ausgerichtet.

Arbeitshilfen, Nr. 202. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006.

Vorwort

„Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach ‚missionarisch‘ (d. h. als Gesandte unterwegs), da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters“. Mit diesen Worten fasst das Zweite Vatikanische Konzil in seinem Dekret *Ad Gentes* (Nr. 2) den Grundauftrag kirchlich-missionarischen Handelns zusammen. Hier wird deutlich: Mission stellt nicht eine Aufgabe der Kirche neben anderen dar, sie gehört vielmehr zu ihrem Wesenskern. Eine Kirche Jesu Christi, die sich nicht missionarisch verstünde, wäre ein Widerspruch in sich selbst.

Gerade in unseren Breiten hat es indes lange gedauert, bis die vom Konzil angestoßene missionarische Neubewertung im Bewusstsein von Gemeinden und Gläubigen fruchtbar geworden ist. Auch heute noch ist die Kirche in Deutschland sicherlich weit davon entfernt, in ihrem gesamten Leben auf unverkrampfte und selbstverständliche Art Zeugnis zu geben vom Glauben an Jesus Christus. Allerdings hat sich hier in den letzten Jahren doch manches entwickelt. So ist das Gespür für die Notwendigkeit einer missionarischen Pastoral und eines missionarischen Aufbruchs unter den Christen inzwischen überall erheblich gewachsen. Dazu haben sicherlich auch zwei Worte der deutschen Bischöfe beigetragen, die sich ausführlich mit den Herausforderungen der Mission in unserer Zeit auseinandersetzen und manche Anstöße gegeben haben, die unter Priestern und Laien vielerorts praktisch aufgegriffen wurden: zum einen die Verlautbarung „Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein“ (2000), die sich vor allem mit der Situation in Deutschland befasst, zum anderen das Wort „Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche“ (2004).

Der Kongress WeltMission, der vom 2.–4. Mai 2006 in Freising veranstaltet wurde, setzte diese Bemühungen um eine Neubelebung des missionarischen Bewusstseins und Engagements fort. Mit über 200 Teilnehmern fand die von der Deutschen Bischofskonferenz gemeinsam mit dem Deutschen Katholischen Missionsrat vorbereitete Tagung eine beachtliche Resonanz. Zum Erfolg trugen darüber hinaus die Referate von Bischöfen und Wissenschaftlern aus allen Teilen der Welt bei.

Thematisch kamen bei der Veranstaltung sowohl die theologische Grundlegung der kirchlichen Mission als auch die vielgestaltigen Herausforderungen zur Sprache, mit denen sich die Kirche in den verschiedenen Regionen und Kulturräumen der Welt heute konfrontiert sieht. Globalisierung, religiöser und kultureller Pluralismus, die Entwicklungen in der muslimischen Welt und die wachsende Bedeutung charismatischer bzw. pentekostaler Bewegungen – dies sind nur einige der Themen und Problemfelder, die beim Kongress WeltMission aufgegriffen und intensiv diskutiert wurden. Daneben stellte auch die Situation in Deutschland einen Schwerpunkt der Überlegungen dar: Inwieweit kann unsere eigene „missionarische Seelsorge“ von den Erfahrungen der Weltkirche lernen? Und: Wie kann der Zweifel am Sinn von (Welt-)Mission, der – trotz aller gegenläufigen Bewegungen – immer noch bis in unsere Gemeinden hinein wirksam ist, überwunden werden?

Der Kongress war somit um den wechselseitigen Dialog zwischen den Ortskirchen in der einen Weltkirche bemüht – ein Dialog, dem sich Bischof Dr. Franz Kamphaus stets in besonderer Weise verpflichtet wusste und weiß. Am 2. Februar 2007 wird er als Bischof von Limburg emeritiert. In den fast 25 Jahren seines bischöflichen Dienstes hat er unermüdlich dafür Sorge getragen, dass die Stimme der Weltkirche, die leider noch allzu oft die Stimme der Armen ist, in Deutschland nicht überhört wurde. Seit 1982 war er Mitglied der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz, deren Vorsitz er in den letzten sieben Jahren

innehatte. Daneben hat er sich lange Jahre als Vorsitzender der Deutschen Kommission Justitia et Pax und in verschiedenen bischöflichen Entscheidungsgremien für die Hilfswerke engagiert. Es gibt wohl kaum einen Bereich der weltkirchlichen Arbeit in Deutschland, den der Bischof von Limburg im letzten Vierteljahrhundert nicht aktiv mitgetragen und mitgestaltet hat. Für diesen Dienst ist ihm die ganze Bischofskonferenz bleibend dankbar. Die vorliegende Dokumentation ist deshalb Bischof Franz Kamphaus, der Wesentliches auch zur Vorbereitung des Kongresses beigetragen hat, in besonderer Weise zugeeignet.

Bonn/Mainz, im Januar 2007

+ *Karl Kard. Lehmann*

Karl Kardinal Lehmann

Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz



Bischof Dr. Franz Kamphaus

Inhalt

Programm	9
Einführung	
Bischof Dr. Franz Kamphaus	13
Eröffnungsvortrag	
Karl Kardinal Lehmann	19
Missionstheologien der Völker	
Mission heute – Missionsverständnis in den Vereinigten Staaten, Theodore Edgar Kardinal McCarrick	53
Die Mission der Kirche im südlichen Afrika, Erzbischof Buti Joseph Tlhagale OMI	70
Das zeitgenössische Verstehen der Mission unter Berücksichtigung des missionarischen Engagements der Kirche in Polen, Bischof Wiktor Skworc	86
Der Missionsbegriff aus Sicht der Kirche in Hongkong und China, Weihbischof John Tong	100
Die heutige, missionarische Arbeit in Guatemala, Bischof Alvaro Leonel Ramazzini Imeri	113
Mission und Kontext	
Demographische Entwicklung der Christen weltweit: Auswirkungen auf die neue Evangelisierung, Prof. Dr. Philip Jenkins	119
Missionarische Spiritualität: Auf den zwei Füßen der Liebe schreiten, Sr. Prof. Dr. Susan Rakoczy IHM	140

Evangelisierung im aktuellen Kontext – Wirklichkeit und Herausforderungen aus der Sicht Lateinamerikas, Prof. Dr. Agenor Brighenti	157
Mission im Kontext charismatischer und pentekostaler Bewegungen, Pastor Dr. Klaus Schäfer	203
Zu einem „missionarischen Dialog“, Mgr. Bischof Henri Coudray SJ, Apostolischer Präfekt	241
Missionarische Seelsorge in Deutschland – von der Weltkirche lernen?	
Auf der Suche nach pastoraltheologischen Anknüpfungen, Weihbischof Dr. Franz-Peter Tebartz-van Elst	269
Von der Weltkirche lernen?, P. Prof. Dr. Michael Sievernich SJ	282
Pressestatements	
Karl Kardinal Lehmann	293
Bischof Dr. Franz Kamphaus	297
Teilnehmerliste	303

Programm

1. Tag: „*Welt-Mission – Missionstheologien der Völker*“

- | | |
|-----------|---|
| 13.30 Uhr | Anreise und Kaffee |
| 14.00 Uhr | Begrüßung und Eröffnung:
Bischof Dr. Franz Kamphaus, Vorsitzender
der Kommission Weltkirche der Deutschen
Bischofskonferenz

P. Eric Englert OSA, Präsident des DKMR |
| 14.15 Uhr | Eröffnungsreferat:
Karl Kardinal Lehmann |
| 15.00 Uhr | Podium: Missionstheologien der Völker
Bischöfe der Weltkirche erläutern ihr
Missionsverständnis: <ul style="list-style-type: none">● Theodore Edgar Kardinal McCarrick,
Washington, USA● Erzbischof Buti Joseph Tlhagale OMI,
Johannesburg, Südafrika● Bischof Wiktor Skworc, Tarnów, Polen● Weihbischof John Tong, Hong Kong,
China Moderation: Ralph Poirol, Sekretariat der
Deutschen Bischofskonferenz, Bonn |
| 16.00 Uhr | Kaffeepause |

16.30 Uhr **Podium: Missionstheologien der Völker**
 – Fortsetzung –

18.00 Uhr Abendessen

20.00 Uhr **Grußwort für das Erzbistum München
und Freising:**
 Weihbischof Dr. Bernhard Haßlberger

20.15 Uhr **1. Referat: Verbreitung des Christen-**
 tums – Wachstumstrends und Rück-
 gangstendenzen
 Prof. Dr. Philip Jenkins

21.30 Uhr **Nachtgebet**, gestaltet von Renovabis

2. Tag: „Welt-Mission – Mission und Kontext“

07.30 Uhr **Morgenlob**, gestaltet von Adveniat

08.00 Uhr Frühstück

09.00 Uhr **2. Referat: Missionarische Spiritualität**
 Sr. Prof. Dr. Susan Rakoczy IHM

09.30 Uhr **Arbeitsgruppen**

10.30 Uhr Kaffeepause

11.00 Uhr **3. Referat: Mission im Kontext von Politik
und Gesellschaft**
 Prof. Dr. Agenor Brighenti

11.30 Uhr **Arbeitsgruppen**

13.00 Uhr Mittagessen, Mittagspause

15.00 Uhr	4. Referat: Mission im Kontext charismatischer und pentekostaler Bewegungen Pastor Dr. Klaus Schäfer
15.30 Uhr	Arbeitsgruppen
17.00 Uhr	5. Referat: Mission und interreligiöser Dialog Mgr. Henri Coudray SJ
17.30 Uhr	Arbeitsgruppen (Kaffee in den Gruppen)
19.00 Uhr	Eucharistiefeier am Fest der Apostel Philippus und Jakobus , gestaltet von Missio München Hauptzelebrant: Erzbischof Buti Joseph Tlhagale OMI, Johannesburg, RSA Predigt: Bischof Georg Müller SSCC, Trondheim, Norwegen
20.00 Uhr	Abendessen
danach	Kulturprogramm Möglichkeit zu Austausch und Begegnung

3. Tag: „Welt-Mission – Missionarische Seelsorge“

07.00 Uhr	Morgenlob , gestaltet vom Kindermissionswerk „Die Sternsinger“
08.00 Uhr	Frühstück

- 09.00 Uhr **Missionarische Seelsorge in Deutschland:
Von der Weltkirche lernen?**
Impulsreferate von P. Prof. Dr. Sievernich SJ
(St. Georgen) und Weihbischof Prof. Dr. Te-
bartz-van Elst (Münster) zum Zusammenhang
von Welt-Mission und Pastoral in Deutsch-
land.
- anschließend Diskussion, Ergebnisse der Arbeitsgruppen
des Vortags,
Moderation: Katja Heidemanns,
Missio Aachen
- 10.30 Uhr Kaffeepause
- 11.00 Uhr **Weltkirche als Lerngemeinschaft.
Konsequenzen für die Pastoral in Deutsch-
land**
Podiumsgespräch mit Bischof Dr. Franz
Kamphaus, Bistum Limburg; Bischof Georg
Müller SSCC, Prälatur Trondheim, Bischof
Wiktor Skworc, Bistum Tarnów und Prof.
Jésus Garcia Gonzales, Universidad Iberoa-
mericana in Mexico City.

Moderation: Ulrich Pöner, Sekretariat der
Deutschen Bischofskonferenz
- 13.00 Uhr Mittagessen, danach Ende des Kongresses

(Die nachfolgend dokumentierten Referate sind auch auf der Internetseite der Deutschen Bischofskonferenz unter www.dbk.de/die-mission-der-weltkirche/missionskongress_2006 verfügbar. Dort findet sich neben den Übersetzungen auch die Originalversion der Referate.)

Einführung

Liebe Brüder im Bischofsamt, liebe Gäste aus Übersee, liebe Kongressteilnehmerinnen und -teilnehmer!

I.

„Das Evangelium vom Reich Gottes‘ (Lk 4,43) aller Welt zu verkünden, ist der Auftrag der Kirche. Sie kann der Welt keinen besseren Dienst tun.“ So beginnt das Missionswort „Allen Völkern Sein Heil“, das die deutschen Bischöfe im September 2004 veröffentlicht haben. Kann man heute noch von „Mission“ sprechen – gar von Weltmission? Mission scheint allenfalls noch ein Thema für Schulbekenntnisse.

Eigenartig: „Mission“ ist in unserer Gesellschaft bis in die Sprache der Wirtschaft ein gängiges Wort. Bringt man es mit Weltanschauung und Religion zusammen, wird es für die allermeisten zum Unwort. Dann bekommt es den Geruch von Fundamentalismus und Proselytenmacherei. Dann steht es für Intoleranz und gilt als Ausweis dafür, dass die Andersartigkeit des Anderen missachtet wird. Religion ist Privatsache, da hat niemand den anderen zu behelligen.

Den grundsätzlichen Vorbehalt, den das Wort „Mission“ auslöst, findet man nicht nur bei kirchenkritischen, „säkularisierten“ Zeitgenossen. Er hat sich tief in unser kirchliches Bewusstsein hineingefressen. Jemanden missionieren zu wollen – in diesen Ruf will niemand kommen. Das war bekanntlich im 19. Jahrhundert und noch bis in die 50er Jahre des 20. Jahrhunderts anders. Die Päpstlichen Missionswerke in Deutschland wurden als Vereine von Laien initiiert. In ganz Mittel- und Westeuropa entstand eine

Vielzahl von Ordensgemeinschaften, die Missionarinnen und Missionare in alle Welt entsandten. Sie hatten das eine im Sinn: „Allen Völkern Sein Heil“ zu verkünden. Auf viele in der Kirche wirkt das heute eher abschreckend als nachahmenswert. Und bei aller zeitweiligen Begeisterung für die Weltkirche ist das missionarische Bewusstsein darüber statt gereinigt zu werden, eher abhanden gekommen.

Mission ist ein konflikthaltiges Geschehen. Sie drückt sich nicht vor der Wahrheit, nicht vor ihrer konkreten Gestalt in den alltäglichen Zusammenhängen unseres Lebens. Wenn jemand sich bekehrt, muss er einsehen, dass sein bisheriges Leben unzureichend oder gar falsch gewesen ist. Dieser Konfliktcharakter des christlichen Glaubens ist in der jüngeren Vergangenheit zu sehr entschärft worden. „Den Glauben vorschlagen“ ja – aber es steckt durchaus Offensives und auch Anstößiges in dem Bekenntnis, in Jesus Christus sei das Heil geoffenbart. Da liegt die notwendige Anfrage von *Dominus Jesus*. Mission ist immer auch Zumutung, sie nimmt teil am Ärgernis des Kreuzes. Auch deswegen wohl scheint sie uns fast abhanden gekommen in unserer allzu harmoniebedürftigen Zeit. Der christliche Glaube scheut keine Überzeugungskonflikte, die sich aus seinem Wahrheitsanspruch ergeben; er provoziert sie, wenn es darauf ankommt. Wenn man das nicht mehr merken kann, sind wir belanglos geworden und dienen zu nichts und niemandem, weder Gott noch den Menschen. Sicher will die Reich-Gottes-Botschaft als Evangelium einladend verkündet werden (nicht vorladend), aber zugleich in großer Dringlichkeit – im Wissen darüber, dass es um Heil und Unheil des Menschen geht.

II.

Die Krise der Mission ist vielschichtig. Es ist zu billig, mit dem Finger auf andere zu zeigen und im Wesentlichen die Entwicklung

zur postmodernen Gleichgültigkeit dafür verantwortlich zu machen. Im eigenen Haus sind grundlegende Fragen nicht hinreichend geklärt, uns zur Klärung aufgegeben. Die Kirche hat in Sachen Religionsfreiheit einen langen und mühsamen Lernprozess hinter sich. Erst das Zweite Vatikanum hat den Durchbruch ermöglicht: Religionsfreiheit ist Menschenrecht! Wahrheit in den anderen Religionen.

Damit erhebt sich die Frage: Bedeutet die Anerkennung von Religionsfreiheit den Verzicht auf Mission, auf Verkündigung des Glaubens an Anders- oder Nichtglaubende? Wie stehen Wahrheit Jesu Christi und der Wahrheitsanspruch anderer religiöser oder weltanschaulicher Bekenntnisse zueinander? Das Konzil hat dieses Problem deutlich angesprochen, vor allem in den beiden wichtigen Erklärungen *Dignitatis humanae* (Über die Religionsfreiheit) und *Nostra aetate* (Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen). Es hat freilich diese Spannung zwischen der Respektierung fremder religiöser Überzeugungen einerseits und dem klaren Auftrag, das Evangelium von Jesus Christus aller Welt zu bezeugen, theologisch nicht gelöst. Es hat nur deutlich gemacht, dass weder ein Relativismus in der Wahrheitsfrage noch ein blinder Fundamentalismus der Weg der Kirche sein kann. Die Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Jesus* (2000) hat dies noch einmal eindringlich bekräftigt (etwa in der Nr. 6). Es ist eine der großen Aufgaben der heutigen Theologie, Religionsfreiheit als Menschenrecht mit dem Auftrag zur Mission zusammenzudenken. Mit anderen Worten: die Wahrheit Christi an einem für uns bislang fremden Ort, nämlich dem der anderen Religionen, zu entdecken und im Dialog zur Sprache zu bringen.

Was will Gott uns sagen mit der Mischung der Kulturen heute und damit auch der Religionen? Wie bringen wir uns in diese Begegnung ein? Betrachten wir die interreligiöse Globalisierung primär als Gefahr für unsere Identität oder als Herausforderung, tiefer in den Glauben hinein zu wachsen und das Evangelium für alle Völ-

ker neu zu entdecken? Wird unser Bekenntnis zur Katholizität und die daraus erwachsende Gemeinschaft und Verantwortung für die Ökumene im Ganzen in der Begegnung mit Anderen wachsen? Dass die Gefahr des Synkretismus und damit auch des Fundamentalismus groß ist, darf nicht aus den Augen verloren werden. Aber stets war es eine schlechte Apologetik, wenn wir in bloßer Gegenabhängigkeit auf Fehlformen reagiert haben, anstatt den Reichtum des Eigenen gesprächsfähig zu machen und ihn durch Vernunft und Glaube (*fides et ratio*) zu vermitteln. In Zeiten, in denen die Bestreitung der Wahrheitsfähigkeit des Menschen in der Gesellschaft einen breiten Widerhall findet, ist es doppelt wichtig, das Spezifische des christlichen Glaubens zur Geltung zu bringen. Aber eben nicht defensiv, sondern offensiv, missionarisch.

III.

Nach der Entkolonialisierung und dem Aufbau der so genannten jungen Kirchen kann die Mission nur noch als universalkirchliches Geschehen verstanden werden, das die Ortskirchen überall in der Welt herausfordert und wechselseitig bereichert. Lange Zeit haben wir die christliche Botschaft von Europa aus in alle Welt getragen. Heute wissen wir, dass alle in den verschiedenen Kulturen verwurzelten Ortskirchen einen missionarischen Auftrag haben und ihn auch wahrnehmen. Das ist in Deutschland deutlich zu spüren. Vermehrt sind Ordensleute und Diözesanpriester aus Osteuropa und Übersee in den deutschen Diözesen als Seelsorger tätig. Manche Pfarrei wäre nicht mehr besetzt, gäbe es nicht den Kaplan oder Pfarrer aus Nigeria oder Indien, manches ordenseigene Haus wäre längst geschlossen, gäbe es nicht die Schwestern aus Indien oder anderen Teilen der Welt. Der Wandel von der West-Kirche zur Welt-Kirche hat sich auch in Deutschland vollzogen. Hier zeigt sich: Das missionarische Handeln in unserem eigenen Land und die missionarische Verantwortung in der ganzen Welt können nur miteinander wachsen. Im Austausch der Er-

fahrungen aus unterschiedlichen Ortskirchen gewinnen wir gemeinsam.

Was für die Ortskirchen gilt, trifft für alle Christen zu. „Je mehr wir Augen, Herzen und Hände für die Weltkirche unter den Völkern öffnen, desto reicher werden wir als Einzelne und als Gemeinden im Glauben beschenkt und gestärkt werden“ (Allen Völkern Sein Heil). Also geht es ausdrücklich um eine Erneuerung des weltkirchlich-missionarischen Bewusstseins aller Gläubigen. Mission muss wieder als Auftrag aller Christen erkannt werden. Sie ist nicht etwa nur Thema kirchlicher Amtsträger, Arbeitsfeld von Experten, das Charisma besonderer Personen. Sie ist zunächst und vor aller Differenzierung Aufgabe und Bestimmung aller Christen.

Das Wort „Allen Völkern Sein Heil“ ist nicht der Schlusspunkt einer Debatte. Es will einen Einstieg geben in den Dialog mit den Gläubigen in Deutschland und darüber hinaus auch mit der Weltkirche. Dieser Einladung zum Dialog über unseren missionarischen Auftrag in der Welt sind viele gefolgt. In zahlreichen Gemeinden, bei Akademieveranstaltungen und -tagungen wurde das Bischofswort aufgegriffen. Durch Arbeitsmaterialien der Missionswerke wurde es für Schule und Katechese erschlossen. Auch dieser Kongress hat unsere Situation in Deutschland durchaus im Auge, vor allem am dritten Tag.

Zuvor aber werden wir uns ganz den Erfahrungen der Weltkirche widmen. Bischöfe und Experten aus Asien, Afrika und Amerika werden uns ihr Verständnis von Mission darstellen. Ihnen gilt mein besonderer Dank für ihre Mitarbeit. An den ersten beiden Tagen kommen die unterschiedlichen Kontexte, in den Christen heute weltweit missionarisch handeln und leben, zur Sprache. In den Arbeitsgruppen wird dann Gelegenheit sein, miteinander über das Gehörte ins Gespräch zu kommen und sich auszutauschen.

In „Allen Völkern Sein Heil“ wird die Weltkirche als globale Lern-, Gebets- und Solidargemeinschaft gekennzeichnet (Nr. 54–609). Gebe Gott, dass das in diesen Tagen des Kongresses zu spüren ist.

Bischof Dr. Franz Kamphaus, Limburg, Deutschland

Bischof Kamphaus, geboren 1932 in Lüdinghausen (Münsterland), studierte Philosophie und Theologie in Münster und München. Im Februar 1959 wurde er in Münster zum Priester geweiht. 1968 promovierte er an der Universität Münster zum Doktor der Theologie (Thema: „Von der Exegese zur Predigt“). 1972 wurde er zum Professor für Pastoraltheologie und Homiletik an der Universität Münster ernannt. Am 13. Juni 1982 folgte seine Weihe zum Bischof von Limburg durch Erzbischof Joseph Kardinal Höffner von Köln. Bischof Franz Kamphaus leitete von 1999 bis 2006 die Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz sowie die Unterkommission für Missionsfragen. Davor war Bischof Kamphaus Vorsitzender der Unterkommission für Entwicklungsfragen (insbesondere Misereor) und der Jugendkommission. Im Bistum Limburg wurde durch die Initiative von Bischof Kamphaus das Engagement für die Partnerkirchen erheblich ausgebaut. So war das Bistum Limburg zusammen mit Misereor in erheblichem Umfang an der Finanzierung der Katholischen Universität für Zentralafrika beteiligt, die am 7. Dezember 1991 in Yaounde/Kamerun eingeweiht wurde.

Eröffnungsvortrag

„Darum gehet hin und machet alle Völker zu meinen Jüngern...“ (Mt 28,19) – Perspektiven zur theologischen Grundlegung christlicher Mission

In den letzten Jahren und Jahrzehnten ist immer wieder versucht worden, dem oft diskreditierten Grundgedanken der Mission einen neuen Auftrieb und eine frische Überzeugungskraft zu verleihen. Dieser Prozess war mühsam und langsam. Schließlich aber hat dieses Vorhaben doch mehr und mehr an Boden gewonnen.

So war es an der Zeit, einen neuen Anlauf zu unternehmen und die bisher gewonnenen Erkenntnisse zu bündeln. Dies hat dazu geführt, dass die Deutsche Bischofskonferenz nach längerer Vorbereitung am 23. September 2004 bei ihrer Herbst-Vollversammlung in Fulda ein umfangreiches Grundsatzdokument mit dem Titel „Allen Völkern Sein Heil“ und dem Untertitel „Die Mission der Weltkirche“ verabschieden konnte.¹

Studientag und Verabschiedung des Dokuments waren in vieler Hinsicht auch sonst vorbereitet worden.²

¹ Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche = Die deutschen Bischöfe 76, 23. September 2004, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J. (2004). Die Deutsche Bischofskonferenz hat dazu einen Studientag abgehalten, der durch ein umfangreiches Referat von Prof. P. Dr. Michael Sievernich SJ, Mainz, eingeleitet wurde: Zur theologischen Bedeutung der Weltmission in der Gegenwart (Manuskript, 20 Seiten).

² Vgl. H. de Lubac, *Le fondement théologique des missions*, Paris 1946 (jetzt in: *Théologie dans l'histoire II*, Paris 1990, 159–219; M.-D. Chenu, *Von der Freiheit eines Theologen* = Collection Chenu 3, Mainz 2005,

In vieler Hinsicht ist auch die Wiedergewinnung der missionarischen Grunddimension der Kirche den großen Dokumenten der letzten Jahrzehnte zu danken: *Ad gentes*. Das Konzils-Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche (1965), *Evangelii nuntiandi* Papst Pauls VI. (1975) und besonders *Redemptoris Missio* von Papst Johannes Paul II. (1990)³.

Vor diesem Hintergrund möchte ich nun eine theologische Grundlegung versuchen, die eine gewisse Kenntnis von „Allen Völkern Sein Heil“ voraussetzt, zugleich jedoch aber auch nichts von den Grundthemen der folgenden Referate vorwegnehmen möchte, wo es um die Missionstheologien der Völker, um die Verbreitung des Christentums, um die missionarische Spiritualität, um Mission im Kontext von Politik und Gesellschaft und schließlich um die Mission in der Begegnung und Konfrontation charis-

165 ff. Zum Thema auch K. Lehmann, Umkehr zum Leben für alle. Ursprung und Tragweite der missionarischen Grunddimension des christlichen Glaubens. Eröffnungsreferat bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda, 20. September 2004 = Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 25, Bonn o. J. (2005), jetzt auch in: Karl Kardinal Lehmann, Zuversicht aus dem Glauben. Die Grundsatzreferate des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz mit den Predigten der Eröffnungsgottesdienste, Freiburg i. Br. 2006, 476–498 (Lit.), vgl. die dazugehörige Predigt „Allen alles werden um des Evangeliums willen“, ebd., 472–475. Dazu auch schon früher: K. Lehmann, Vom Ursprung der Mission im Lebensgeheimnis Jesu Christi. Zur theologischen Begründung des Missionsauftrags der Kirche, in: La Mission – Die Sendung der Kirche am Vorabend des dritten Jahrtausends. Dokumente des Missionskolloquiums vom 22.–23. Oktober 1998 in Freiburg i. Ü., Fribourg 1999, 7–14; vgl. auch schon: Karl Lehmann, Neuer Mut zum Kirchesein, Freiburg i. Br. 1982.

³ Vgl. die genauen Angaben in: Allen Völkern Sein Heil, 70–74; zu *Ad gentes* vgl. neuerdings den Kommentar von P. Hünermann, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hrsg. von P. Hünermann und B. J. Hilberath, Band 4, Freiburg i. Br. 2005, 219–336 (Bibliographie 330–336).

matischer und pentecostaler Bewegungen aber auch um das Verhältnis von Mission und interreligiösem Dialog⁴ geht. So sind dann auch die Voraussetzungen geschaffen, um die Frage zu stellen, was unsere Seelsorge in missionarischer Hinsicht von der Weltkirche lernen kann und welche Konsequenzen dies hat für die Pastoral in unserem Land.

Ich fühle mich so auch entlastet, um nun die theologische Dimension zu entfalten.

I. Trinitarische Begründung der Mission

Angesichts der Wichtigkeit des Gottesverständnisses erscheint es mir jedoch als notwendig, gleichsam ein Vorspiel zur Erörterung des Missionsgedankens vorzuschicken. Dabei kann dies ohnehin nur eine Skizze sein. Der vorösterliche Jesus ist der Bote des Vaters. Gott thront nicht in seliger Selbstgenügsamkeit. Er ist nicht „olympisch“, d. h. bleibt nicht in seiner unberührbaren und seligen Souveränität. Bei den Griechen sind die Götter nicht zuletzt darum selig, weil sie selbstgenügsam in sich bleiben und schweigen. Die Absolutheit wird mit seiner Erhabenheit über Welt und Geschichte zum Ausdruck gebracht. Im christlichen Glauben behält er zwar seine aus ihm selbst kommende und durch nichts bedingte Ursprünglichkeit, verbleibt aber nicht in Autarkie, sondern wendet sich der Welt und den Menschen in der Schöpfung

⁴ Dazu: K. Lehmann, Das Christentum – eine Religion unter anderen? – Zum Interreligiösen Dialog aus katholischer Perspektive, in: Zuversicht aus dem Glauben, 397–435 (Lit.); M. Crociata (Hg.), Teologia delle religioni. La questione del metodo, Roma 2006; H. J. Münk und M. Durst (Hg.), Christliche Theologie und Weltreligionen = Theologische Berichte XXVI, Fribourg 2003.

und in der Geschichte zu.⁵ Gott tritt schon im Alten Bund aus sich heraus, um mit den Menschen zu sein. Er kommt auf uns zu und lädt uns ein, Friede und Gemeinschaft mit ihm selbst zu stiften und geschwisterliche Gemeinschaft unter den Menschen herzustellen. Er ist wirklich ein Emmanuel, ein Gott-mit-uns. Gott selbst ist der Ursprung aller Mission, denn er sendet uns aus dem Schweigen der Ewigkeit sein Wort der Wahrheit, er sendet die Propheten als lebendiges Zeugnis seiner Zuwendung zu uns, erweckt sie und leitet sie durch den Geist der Wahrheit. In diesem Sinne gibt es zweifellos auch eine tiefe trinitarische Begründung der Mission, die stärker in der ökonomischen Trinität sichtbar wird, die freilich wiederum durch die immanente Trinität begründet bleibt.

Das Interesse Gottes an der Welt wird im Zug der Heilsgeschichte immer offenkundiger. Auch die jüdische Theologie hat bekanntlich diese Kondeszendenz Gottes in seinem Wort, in der Tora, in der Schechina und vielen Erweisen seiner Güte zur Welt bezeugt. Nicht zuletzt darauf spielt der Anfang des Hebräerbriefes an: „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn.“ (Hebr 1,1 f.) Es gibt in diesem Sinne dann auch eine sehr konsequente Christologie der Sendung, die vielleicht am stärksten erkennbar wird in Gal 4,4: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn“. Er ist Gottes Mission. Als Sohn bezeugt er am tiefsten und ganz authentisch den Willen des Vaters. Jesu Weg ist nichts anderes als Sendung vom Vater her.

Diese Sendung des Sohnes hat ein Ziel, nämlich die Liebe Gottes zum Menschen und zur Welt offenbar zu machen. Die Herrschaft

⁵ Vgl. ausführlicher dazu K. Lehmann, Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild, in: J. Ratzinger (Hg.), Die Frage nach Gott (QD 56), Freiburg i. Br. 1972 u. ö., 116–140 (mehrere Übersetzungen).

Gottes ist nicht die Durchsetzung irgendeiner Macht, sondern letztlich ist es die ganz andere Herrschaft der suchenden Liebe. In unüberbietbarer Form hat es der große Theologe Johannes formuliert: „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zu Grunde geht, sondern das ewige Leben hat. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird“ (Joh 3,16 f.).

II. Der Heilswille Gottes

Dieser erste Aufriss muss noch näher geklärt werden. Dabei geht es vor allem um das Verhältnis Jesu zu so etwas wie Mission.⁶ Die Frage, ob Jesus die Mission gewollt hat, muss in einer gestuften Reflexion beantwortet werden. Einmal verstand sich Jesus selbst als der Gesandte, der den Auftrag hat, das Gnadenjahr des Herrn auszurufen (vgl. Lk 4,18 f.) und die verlorenen Schafe des Hauses Israel zu sammeln (vgl. Mt 25,24). Der Ruf zu einer elementaren Umkehr und zum Glauben an das Evangelium (vgl. Mk 1,15) eröffnet bereits einen weiten Horizont. In der Unbeschränktheit dieses Rufes liegt ein universales Element, das zugleich so etwas wie einen ersten missionarischen Impuls gibt. Etwas Ähnliches kündigt sich im Verständnis der Jüngerschaft Jesu an. Zur Berufungserzählung (vgl. Mk 1,16–18) gehört auch die Indienstnahme der Berufenen. Diese Dienstbereitschaft findet ihre konkrete Gestalt in der Aussendung der Jünger. Für die Aussendungsrede gibt es zwei Fassungen (vgl. Mk 6,6b–13/Lk 9,1–6 und in Lk 10,1–12,Q). Matthäus hat diese beiden Überlieferungsstränge miteinander verbunden und auch noch Sondergut eingefügt. Wenn man von den nachösterlichen Überlagerungen absieht, geht aus Lk 9,1 f. und

⁶ Zum vielfältigen Begriffsfeld von Mission vgl. immer noch Th. Ohm, *Ma-*
chet zu Jüngern alle Völker, Freiburg i. Br. 1962, 37 ff.

Mt 10,7 f. hervor, dass es sich um einen Auftrag zur Weiterverkündigung der Gottesherrschaft handelt, die auch das Wirken zeichenhafter Wunder einschließt.

Ein wichtiges Element dabei ist die Übertragung von Vollmacht an die Jünger. Wie Jesus selbst seine „Vollmacht“ („exousia“) vom Vater erhalten hat, so überträgt er diese auf seine Jünger. Sie nehmen teil an seinem Auftrag und haben bereits in der vorösterlichen Zeit Teil an der Verkündigung dieser Botschaft und an der Verwirklichung der dazugehörigen Handlungen, die Jesus vollbringt (vgl. auch Lk 9,60). In dieser Aussendung durch den irdischen Jesus ist eine wichtige Voraussetzung gegeben für die nachösterliche Aufgabe der Jünger. Man hat darauf hingewiesen, dass hier auch erste Ansätze für so etwas wie eine Traditionsbildung erkennbar werden, denn das selbstständige Handeln der Jünger schließt ja eine zuverlässige und genaue Kenntnis der von Jesus verkündigten Botschaft ein. Schon hier kann man einen wichtigen Akzent im Begriff und Verständnis von „Apostel“ feststellen, wie die Zwölf wenigstens teilweise genannt werden (vgl. Lk 6,13 und Mt 10,2–4). Denn die Apostel haben von hier her gesehen eine wichtige Doppelstellung: Einmal sind es die Gesandten, wie das Wort vom Griechischen her sagt; zum anderen sind sie eben als Apostel, die den vorösterlichen und den nachösterlichen Jesus aus der Nähe kennen und bei ihm sind, Zeugen der Wahrheit und der Authentizität seiner Botschaft, was im Sprachgebrauch der Kirche eben später immer wieder aufscheint: Das Apostolische ist Grund und Maßstab nicht nur für die Jesuszeit, sondern auch bleibendes Kriterium für die Gründung und Geschichte der Kirche aller Zeiten.

So hat auch die Einsetzung der Zwölf eine doppelte Bedeutung. Der Zwölfer-Kreis ist in Entsprechung zu den zwölf Söhnen Jakobs als den Stammvätern Israels eingesetzt worden. Die „Zwölf“ sind die Repräsentanten des endzeitlich erneuerten Gottesvolkes. Hier gibt es Kontinuität und Diskontinuität in einem. Die Zusam-

mengehörigkeit besteht darin, dass es um ein erneuertes Israel geht. Aber dies kann nicht einfach die Fortsetzung der Geschichte des alten Gottesvolkes oder eine Wiederherstellung der alten Stämme sein. Es wird ein neues Israel gesammelt. Darum werden auch neue „Stammväter“ eingesetzt. Dabei geht es Jesus jedoch nicht um die im Alten Testament und im Judentum bekannte Vorstellung vom „heiligen Rest“, vielmehr orientiert er sich am Gedanken des zu sammelnden, eschatologischen Gottesvolkes. Beim Übergang in den griechischen Sprachgebrauch wird dies unter Berücksichtigung der Übersetzungstradition der Septuaginta „eklesia“ genannt.⁷

Dies heißt freilich auch, dass die Erneuerung von Israel ausgeht. Es ist der Heilsbringer für die Völker (vgl. Jes 2,2 f.). Jesu Wirken gilt in erster Linie den im Land zerstreuten Juden. Israel ist für ihn immer noch das Bundesvolk, das die Verheißung hat und weiter behalten wird. Dies ist aber nicht von vornherein gleichzusetzen mit einer negativen Ausgrenzung der übrigen Völker. Eine scharfe Fixierung des Beginns der Heidenmission auf das angebliche Ausscheiden Israels aus der Rolle als Heilsmittler legt Gegensätze nahe, die so von der Schrift her nicht vertretbar sind. Jesus begegnet bei seinen Wanderungen gerade durch Galiläa der heidnischen Bevölkerung. In den Evangelien ist dies besonders in der Erzählung von der Syrophönizierin (vgl. Mk 7,24–30) und in der Geschichte des Hauptmanns von Kafarnaum (vgl. Mt 8,5–13/Lk 7,1–10,Q) festgehalten. Ja, schließlich hat Jesus Menschen in seinen Anhänger- und Jüngerkreis aufgenommen, die religiös und sozial als ausgestoßen galten. Er hat in der Gestalt des Simon Kananäus (vgl. Mk 3,18) einen Zeloten in den Kreis der Zwölf aufgenommen. Dies ist für Jesu Botschaft und sein Wirken von grundlegender Bedeutung, denn es geht ihm um eine radikale Erneuerung

⁷ Vgl. J. Hainz, Art. Kirche, in: Neues Bibel-Lexikon, Bd. II, Zürich 1995, 480–486 (Lit.).

allen menschlichen Daseins und der Lebensgemeinschaft. So werden die traditionellen Grenzen von Jesus bewusst in mehrerer Hinsicht überschritten. Darum darf die zweifellos vorhandene Konzentration der Sendung auf Israel nicht als eine negative Ausgrenzung der übrigen Völker begriffen werden. Es ist daher auch richtig, wenn man von einem „Heilsuniversalismus“ Jesu gesprochen hat und wenn man den universalen Missionsauftrag nach Ostern durchaus im Einklang mit dem Willen des irdischen Jesus sieht.⁸

Hinsichtlich der Stellung Jesu zu den Heiden und besonders zu einer „Heidenmission“ gibt es viele unterschiedliche Antworten der Exegeten: Die Heidenmission sei völlig außerhalb des Horizontes Jesu; die Bekehrung der Heiden sei von ihm selbst erst im endzeitlichen Handeln Gottes erwartet worden; er habe die Heidenmission für die nachösterliche Zeit angekündigt; er sei der erste Heidenmissionar gewesen. F. Hahn verweist hier auf die aufschlussreichen Erzählungen in Mk 7,24–30 und Lk 7,1–10. „Bei aller Konzentration auf Israel und das eschatologisch erneuerte Gottesvolk wird im Blick auf die Heiden das grenzüberschreitende Handeln Jesu erkennbar. Vermutlich hat er nicht ohne Grund sein Wirken über Galiläa hinaus ausgedehnt, wo ihm auch Heiden begegnet sind. So kam es offensichtlich schon bei seinem vorösterlichen Wirken zur Annahme und Aufnahme von Heiden, ohne dass damit eine programmatische Tätigkeit unter den Heiden oder eine Aussendung der Jünger zu den Heiden verbunden gewe-

⁸ A. v. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig ⁴1924, 48 u. ö.; O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen ³1963, 50 ff.; D. Bosch, *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu* (AThANT 36), Zürich 1959, 193, 111 ff.; O. Betz, Art. Mission, in: TRE XXIII, 25; J. Ernst, *Mission nach der Weissung des Neuen Testaments*, in: *Zur Mission herausgefordert. Evangelisierung als kirchlicher Auftrag*, Festschrift für Generalvikar Bruno Kresing zum 70. Geburtstag, hg. von T. Schäfers, Paderborn 1999, 35–48.

sen ist.“⁹ Auch die zweifellos nachösterlich beeinflusste Fassung in Jesu Rede vom Weltgericht (vgl. Mt 25,31–46) lässt für F. Hahn erkennen, „dass es für Jesus keine prinzipielle Beschränkung auf Israel gab, dass vielmehr alle Menschen, die in Jesu Sinn leben und handeln, der Heilsgemeinschaft zugerechnet werden, während andere, die sich zu Unrecht auf ihn berufen, ausgeschlossen sind (vgl. Mt 7,21 f.). Bei aller Offenheit geht es um einen klaren und unübersehbaren Mittelpunkt, das eschatologisch erneuerte Gottesvolk, das angesichts der anbrechenden Gottesherrschaft zusammengerufen wird.“¹⁰ Der Anbruch der Gottesherrschaft verheißt auch deren Vollendung. Dasselbe gilt auch für die anfängliche Sammlung des Gottesvolkes (vgl. Mt 8,11 f.; Lk 13,29). Es wird also durchaus die Offenheit der Jüngergemeinschaft betont. Es gibt Menschen, die von außen dazukommen. Diese Vollendung sieht Jesus besonders in der endzeitlichen Tischgemeinschaft (vgl. Mk 14,25; Mt 26,29).

An dieser Stelle müssen noch zwei Grundgedanken fortgeführt und stärker nachgetragen werden. Die Nachfolge-Erzählungen haben nicht nur eine einmalige historische Bedeutung, sondern haben auch Gültigkeit für die nachösterliche Zeit. Dies ist sehr klar in der synoptischen Tradition ausgesprochen. Jesus ist auch nach Tod und Auferstehung der einzige Meister (vgl. Mt 23,8). Im Johannesevangelium gibt es nach F. Hahn eine weiterführende

⁹ F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. I/II, Tübingen 2002, hier Bd. I, 86; zum Thema vgl. bes. auch Bd. II, 625–658. F. Hahn hat sich von seinen ersten Arbeiten an mit dem Missionsthema befasst. Ihm verdanke ich viele Einsichten. Vgl. *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (WMANT 13), Neukirchen 1963, ²1965; *Mission in neutestamentlicher Sicht* (Missionswissenschaftliche Forschungen. NF 8), Erlangen 1999 (hier eine Sammlung verschiedener Veröffentlichungen von 1971–1998); *Ders., Studien zum Neuen Testament = Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT 191/192*, Tübingen 2006 (Reg.).

¹⁰ F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments I* (Anm. 9), 87.

Überlegung, indem deutlich gemacht wird, „dass der Ruf in die Nachfolge nicht bloß von Jesus selbst ausgeht (so Joh 1,43), sondern stellvertretend auch von seinen Jüngern, die einen Neuberufenen zu Jesus hinführen“¹¹ (vgl. Joh 1,40 f. 45). So ist die Nachfolgetradition erhalten, aber sie wird im vierten Evangelium zugleich auch in eine inhaltliche Parallele gebracht mit „Glauben“ (vgl. z. B. den Übergang in 1,50; 6,35). Bei Paulus ist das Wort vom „Glauben“ ganz in den Vordergrund getreten zur umfassenden Bestimmung des Jünger- bzw. Christseins. Eine andere Komponente in der fortschreitenden Reflexion besteht in der Tatsache, dass sich vor allem im hellenistischen Bereich der frühen Kirche der Begriff der „ekklesia“ an der Stelle des Gottesvolksgedankens durchzusetzen begonnen hat. Er bezieht sich auf die konkrete Ortsgemeinschaft. Dabei ist es aber aufschlussreich, dass sich der Grundaspekt der universalen Gemeinschaft auch im Begriff „ekklesia“ erhalten hat. Dies wird besonders erkennbar im Wort „Kirche Jesu Christi“. „Damit wurde zweifellos an die Vorstellung Jesu angeknüpft, wonach es im Zusammenhang mit der Proklamation der anbrechenden Gottesherrschaft um die Sammlung des eschatologischen Gottesvolkes geht. In nachösterlicher Zeit wurde daraus die von Jesus gestiftete Heilsgemeinschaft.“¹² Damit ist vor allem die Zeit zwischen Ostern und der Parusie gemeint. Schließlich ist so von Anfang an die dreigestufte Bedeutung und unterschiedliche Reichweite des Wortes „ekklesia“ gegeben, das die aktuelle Versammlung der Gemeinschaft der Glaubenden, die konkrete Ortsgemeinde und die weltweite Glaubensgemeinschaft meint. Mindestens ist eine solche Tendenz deutlich bei Paulus erkennbar.

Es gehört zum Gesamtbefund, dass die Zwölf, die teilweise ganz mit den „Aposteln“ gleichgesetzt worden sind, zweifellos bei aller

¹¹ Ebd., 88.

¹² Ebd., 89 f.

Offenheit der Jüngergemeinschaft eine Sonderstellung innehaben. Die Apostel haben eine geschichtliche Einmaligkeit, weil sie von dem auferstandenen Herrn selbst als Boten des Evangeliums eingesetzt worden sind. Unter den Jüngern Jesu und den Aposteln spielt dabei Simon Petrus von Anfang an eine herausragende Rolle. Er hat sie auch in der nachösterlichen Zeit behalten. Durch die Verleihung des Kephas-Namens („Fundamentalfelsen“) und die Tatsache, dass er wohl der erste Auferstehungszeuge gewesen ist (vgl. 1 Kor 15,5 und Lk 24,34), ist er „der maßgebende Repräsentant der sich bildenden Urgemeinde geworden“.¹³ „Was für Jesu eigenes Wirken kennzeichnend war, die Heilszuwendung und die Befreiung aus der Macht der Sünde, das ist nun die wesentliche Aufgabe und Funktion der nachösterlichen ‚Kirche Christi‘ ... Petrus partizipiert wie der ganze Zwölfer-Kreis an der Einmaligkeit der Geschichte Jesu, und er repräsentiert zugleich die Vollmacht, die der nachösterlichen Kirche insgesamt und auf Dauer übertragen ist.“¹⁴

III. In der Nachfolge Jesu Christi zu den Menschen

Der missionarische Dienst im Sinn der Verkündigung des Evangeliums ist in Jesu eigener Sendung und Vollmacht begründet. Der Auftrag an die Jünger bedeutet Partizipation an seiner Vollmacht und dient der Weiterverkündigung der Heilsbotschaft. Die weltweite Verkündigung des Evangeliums (vgl. Mk 13,10) ist ein besonderes und spezifisches Element der Zeit zwischen Anbruch und Vollendung des Heils, also der Zeit der Kirche. So ist der nachösterliche Missionsauftrag schon in der Aussendung zu Lebzeiten Jesu vorweggenommen. Wenn auch diese Sendung primär

¹³ Ebd., 90.

¹⁴ Ebd., 91. – Vgl. nun M. Hengel, *Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien*, Tübingen 2006.

und nach dem Matthäusevangelium sogar ausschließlich (vgl. 10,5 f.) auf Israel bezogen war, so hat der universale Auftrag, der ansatzweise im Verhalten des irdischen Jesus punktuell schon aufscheint, seine Wurzel im Sendungsauftrag des irdischen Jesus, kommt aber nun nach Ostern voll zur Geltung.

Dies zeigen rasch die zentralen Texte (vgl. Mt 28,18–20; Lk 24,46–49; Apg 1,8; Mk 16,15 f.; Joh 20,21 f.).¹⁵ Es ist erstaunlich, wie sehr der universale Aspekt der Sendung in den meisten Texten betont wird (vgl. z. B. besonders auch Mk 16,15). Wenn davon nicht die Rede ist, darf sie, wie z. B. im Johannesevangelium, vorausgesetzt werden. Die Sendung der Jünger wird hier ausdrücklich mit der eigenen Sendung Jesu in eine parallele Beziehung gesetzt (vgl. 20,21). In diesem Zusammenhang gibt es auch – ähnlich wie bei Lukas – eine Verbindung der schon öfter angesprochenen Beauftragung der Jünger mit der Verleihung des Heiligen Geistes: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Nachdem er das gesagt hatte, hauchte er sie an und sprach zu ihnen: Empfangt den Heiligen Geist.“ (20,21 f.) Die universale Sendung erscheint eindeutiger in anderen Passagen des vierten Evangeliums. Nach 3,16 hat Gott Jesus in die Welt gesandt, um diese zu retten. Darum ist er der „Retter der Welt“ (4,42c). Während sich 20,21 f. auf die anwesenden Jünger bezieht, sollen doch alle durch das Wort der Jünger zum Glauben kommen (vgl. 17,20 ff.).

Das Nebeneinander dieser verschiedenen Texte zeigt in eins eine hohe Gemeinsamkeit, aber auch eine verschiedene Entfaltung. „Die Gewissheit der österlichen Sendung gründet in der Überzeugung der Gemeinde, dass mit Jesu Auferstehung und seiner Einsetzung zur Rechten Gottes die den Jüngern erteilte Vollmacht in

¹⁵ Exemplarisch wird der Sinn von Mt 28,16–20 in der Predigt beim Eröffnungsgottesdienst zur Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 21. September 2004 dargelegt; dokumentiert in: Zuversicht aus dem Glauben, a.a.O., 472 ff.

universalem Horizont verstanden und durchgeführt werden muss.¹⁶

Diese Einsicht hat sich wohl erst schrittweise, aber doch schon in einer unerhört kurzen Zeit und beinahe explosionsartig durchgesetzt. Ich bin jedoch der Meinung, man sollte den Ursprung der Mission nicht nur mit dem Ostergeschehen allein in Beziehung setzen, sondern man sollte hier den engeren Zusammenhang zwischen der Passion, dem Tod und der Auferstehung Jesu besser beachten und keinesfalls auseinanderreißen. Im Grunde gilt dies auch für den weiteren und tieferen Kontext der Himmelfahrt Jesu und der Geistverleihung an Pfingsten. Im Rahmen dieses Beitrags möchte ich dies nicht ausführlicher darlegen.

Für das Gemeindegemeinschaft wähle ich die bekannte biblische Kurzformel, die – mindestens implizit – so etwas wie eine Synthese aller Hauptaspekte des Erlösungsgeschehens ist. Dies ist das vorpaulinische und paulinische „Für uns“ (vgl. 1 Kor 15,3; 2 Kor 5,14; Röm 8,32; Gal 1,4; 2,20; Röm 5,6; 14,15). Die Formel findet sich in allen Schichten des Neuen Testaments und kann mit Sicherheit in die älteste uns erreichbare urchristliche Traditionsbildung zurückgeführt werden, wobei der Unterschied zwischen „hellenistischer“ und „palästinisch-jüdischer“ Herkunft in der Forschung eher an Gewicht verloren hat. Trotz ihrer Allgegenwart in den verschiedenen Schichten des Neuen Testaments ist die Formulierung ziemlich konstant. Die unterschiedliche Ausgestaltung ist kein schlüssiges Gegenargument: für uns, für alle, für die Sünden, für den Nächsten, für mich, für Gottlose. Bei allen unterschiedlichen Fassungen besteht doch die feste Überzeugung, dass das „Für uns“ die innere Achse aller soteriologischen Aussagen darstellt. Es ist bereits als ein zentrales Motiv in der vorösterlichen Jesus-Geschichte erkennbar. Im Einsatz Jesu für die Armen und Sünder gibt es so etwas wie einen Vorentwurf des „Für uns“ bzw.

¹⁶ F. Hahn, Theologie des Neuen Testaments II (Anm. 9), 629.

„Für alle“. Jesus ist der Mensch für die anderen. Er ist, wie H. Schürmann unermüdlich aufzeigte, in seinem ganzen Wesen „Pro-Existenz“. Damit ist eine grundlegende Lebensrichtung, ein inneres Gefälle im Auftreten und Verhalten Jesu gemeint. Es wäre ganz töricht, wie es leider immer wieder geschehen ist, diese Pro-Existenz nur anthropologisch, gleichsam von unten im Sinne einer nur sozial orientierten Solidarität zu verstehen. Es ist immer schon deutlich, dass dieser totale Einsatz Jesu Christi nicht bloß vor Gott erfolgt und im Willen des Vaters gründet, sondern dass er auch diesen Einsatz für Gott, in seinem Namen und darum auch für alle Menschen auf sich nimmt. Ohne die tiefe und letzte Verwurzelung des Lebens und Wirkens Jesu, des ganzen Evangeliums in der Sendung und im Willen des Vaters gibt es diese universale Hingabe für alle nicht.¹⁷ Jesus ist der Mensch, der sich für die anderen selbstlos weggibt. Dabei kommen Person und Sache zu einer völligen Deckung. In Jesu Pro-Existenz wird der Einsatz Gottes „für uns“ anschaulich und wirklich. Zweifellos gibt es diesen Bogen einer wenigstens impliziten Soteriologie von dem sich verzehrenden Wirken des irdischen Jesus zugunsten der Armen und Sünder über die Hingabe im Abendmahl bis in die Passion hinein. Dadurch wird auch die öfter behauptete Dichotomie zwischen der Basilea-Botschaft Jesu und der Heilsbedeutung seines Todes relativiert. Zwischen dem Wirken und Leiden Jesu wird eine tiefe Einheit aufgezeigt, selbst wenn während der öffentlichen Tätigkeit Jesu stärker das aktive Selbsthandeln betont wird und im Gegensatz dazu die Passion mehr von der Hinnahme des über Jesus verfügbaren Geschicks bestimmt wird, das er allerdings sich freiwillig zu Eigen macht. Der Tod Jesu wird zu einem Zeichen dafür, dass der irdische Jesus seine Solidarität mit den Armen und Sündern bis in das Äußerste durchhielt.

¹⁷ Statt vieler Literaturhinweise vgl. K. Lehmann, „Er wurde für uns gekreuzigt“. Eine Skizze zur Neubestimmung in der Soteriologie, in: Theologische Quartalsschrift 162 (1982), 298–370, bes. 305–317 (ebd. Lit.).

Dabei ist an dieser Stelle auch nochmals alle Sorgfalt walten zu lassen. Denn die zur Interpretation auch in der Verkündigung immer wieder angeführte Kategorie Solidarität reicht in der konkreten Anwendung oft nicht aus, um die Grundaussage „Für uns“ adäquat zu übersetzen. Denn „Für uns“ heißt nicht nur „um unsertwillen“, „zu unseren Gunsten“, sondern nicht minder „an Stelle von uns“, „in unserer Stellvertretung“. Der Tod Jesu ist nicht das zufällige, tragische Mittel oder gar „Material“ der Erlösung. Vielmehr ist der Tod Jesu der Vollzug der Erlösung. Paulus ist durchaus nicht im Unrecht, wenn er das ganze irdische Leben Jesu, gewiss äußerst komprimiert, im „Tod“ konzentriert. In diesem Sinne ist die aktive Pro-Existenz des irdischen Jesus ein Vorschein des Geheimnisses der Passion. Das Sterben Jesu am Kreuz, das Begräbnis als Besiegelung des Totseins und der „Höllenabstieg“ Jesu Christi loten die äußerste Tiefe der Verlorenheit Jesu und damit des Menschen aus, erhellen freilich zugleich alle Dimensionen der vollbrachten Erlösung.¹⁸

Jetzt wird deutlich, aus welcher Tiefe die Erlösung allen Menschen zuteil geworden ist. Freilich muss man hier auch an eine Missdeutung erinnern, die genannt werden muss. Es gibt den Tod Jesu „für alle“. Jesus Christus ist für alle Menschen gestorben. Die Kirche hat durch viele Jahrhunderte hindurch immer wieder theologische Versuche zurückgewiesen, diese Universalität des Erlösungstodes Jesu Christi einzuschränken auf die Menschen, die der Kirche angehören, die getauft sind, die „Frommen“ usw. Es ist ein eindrucksvolles Zeugnis, dass die Kirche diesen Versuchen bis heute widerstanden hat und die Reichweite der Erlösung wirklich in ihrer universalen Geltung bestehen ließ. Sie bleibt dabei auch den dargelegten Grunddaten der Heiligen Schrift treu, wie sie vor allem auch in 1 Tim 2,4 zum Ausdruck kommen: „Gott will, dass

¹⁸ Zu einer weiteren Vertiefung von Stellvertretung und Sühne vgl. ebd., 311 ff.

alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.“ Das Zweite Vatikanische Konzil hat in eindrucksvoller Weise diese Hoffnung auf das Heil aller Menschen vertieft.¹⁹ Aber es ist ein tödliches Missverständnis, wenn man aus diesen Aussagen falsche Konsequenzen zieht. Gesagt ist nämlich nicht, dass deswegen alle Menschen auch schon faktisch gerettet werden. Die Erlösung ist in keiner Weise irgendein Mechanismus, der das Heil von Jesus her automatisch auf die Menschheit im Ganzen überträgt. Die Theologie muss sich immer dagegen wehren, Gottes Mitteilung der Gnade naturalistisch zu verstehen, wie wenn ein Gewitter unterschiedslos Wasser ausschüttet. Aber für uns heutige Menschen ist auch eine mechanische Vorstellung verführerisch, als ob es in diesem Bereich subjektlose Prozesse geben könnte. Die Bibel spricht in diesem Zusammenhang von Anfang an im Sinne einer personalen Aufforderung und einer entsprechend personal strukturierten Antwort. Gott sendet jedem seine Gnade als Anruf und Einladung, sich auf dieses Geschenk einzulassen. Aber nur wer die Einladung auch im Leben realisiert und sie damit persönlich akzeptiert, wird von Gott gerechtfertigt und von der Sünde befreit. Darum gibt es besonders beim hl. Paulus auch den fundamentalen Unterschied zwischen dem Indikativ und dem Imperativ der Zuwendung des Heils. So wiederholt Paulus im Galaterbrief mehrfach, dass Christus uns zur Freiheit gerufen und befreit hat. Aber unmittelbar danach kommt die Aufforderung: „Bleibt daher fest und lasst euch nicht von neuem das Joch der

¹⁹ Vgl. dazu K. Rahner, Atheismus und implizites Christentum, in: Ders., Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 187–212; K. Lehmann, Pastoraltheologische Maximen christlicher Verkündigung an den Ungläubigen von heute, in: Concilium 3 (1967), 208–217 (auch in den anderen Ausgaben). Auf die schwierige Frage einer „Apokatastasis panton“ kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. dazu J. Chr. Janowski, Allererlösung. Annäherung an eine entdualisierte Eschatologie = Neukirchener Beiträge zu systematischen Theologie, Bd. 23, 2 Teilbände, Neukirchen-Vluyn 2000; H. U. v. Balthasar, Kleiner Diskurs über die Hölle, Ostfildern ²1987.

Knechtschaft auflegen!“ (5,1) oder: „Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder. Nur nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch, sondern dient einander in Liebe.“ (5,13) Gabe und Aufgabe gehören eng zusammen.

Wer diese Differenz nicht wahr, sondern einebnet, missversteht die Rede vom Heil grundlegend. Es gibt dann nur noch das, was M. Luther „billige Gnade“ nennt. Damit würde aber auch der Gedanke der Mission völlig ausgehöhlt. Denn die Mission lebt ja davon, dass Jesus Christus für alle gestorben ist, uns von unseren Sünden befreit hat, wir dieses Geschenk durch Glaube und Taufe annehmen und in diesem neuen Leben wandeln. Diese Gnade Gottes muss als wirkliche Einladung – ein schlechteres Wort dafür ist „Angebot“ – allen Menschen mitgeteilt werden. Die Differenz zwischen dem von Jesus verdienten Geschenk der Gnade für alle und dem Ernst der Aneignung dieser Gnade durch jeden einzelnen Menschen macht Mission überhaupt erst notwendig. Es kommt gerade in allem, was die Mission tut, auf dieses Gefälle an. Auch darum gehören Mission und Pastoral eng zusammen.

Auch aus diesem Grund scheint es mir wichtig zu sein, nicht zu schnell die Begründung der Mission nur in der Auferstehung zu sehen. Wir dürfen den Tod Jesu „für uns“, d. h. an unserer Stelle und für unsere Sünden, nicht überspringen, wenn wir ernsthaft von Mission sprechen wollen. Dies gilt auch vom Zusammenhang zwischen Mission und Kirche. Man muss den christologischen Primat in allen Dimensionen verfolgen und in seiner Bedeutung gleichsam ausziehen. Dies gilt zunächst für Himmelfahrt und Pfingsten. Das Moment der Erhöhung unterstreicht die Raum und Zeit überschreitende Tragweite und Fülle der Erlösung. Der Geist ist der Beistand und das Medium, in dem allein Versöhnung im Sinne Jesu Christi sich ereignen kann. Das Pneuma, das in besonderer Weise zwischen Heil und Geschichte vermittelt, wird sogar das innere Lebensprinzip des erlösten Menschen. Zuvor aber entlässt der Geist aus sich die Kirche, aus Juden und Heiden gebildet,

als seine erste Frucht. Pfingsten macht diese Stiftung offenkundig. Die Strukturen der Erlösung zeigen sich auch in allem, was Jesus Christus nachfolgt: Auch die Kirche ist nicht für sich, sondern um der anderen Willen da, was besonders exemplarisch in Maria realisiert wird und auf eigene Weise in allen Charismen, Diensten und Ämtern verwirklicht werden soll. Schließlich gewinnen Versöhnung und Frieden – besonders in den Deuteropaulinen – auch über den Raum der Ekklesia hinaus in den weltlichen und weltweiten Dimensionen Bedeutung. Der Gang der Geschichte lässt jedoch nicht vergessen, dass Versöhnung nur am Kreuz und durch das Blut Jesu Christi erkaufte werden kann. Alle Erlösung ist in der Vorläufigkeit der Geschichte und der Brüchigkeit der menschlichen Existenz nur „Angeld“ und reale Verheißung für eine letzte Vollendung und ewige Herrlichkeit. Alle Phasen und Momente im dynamischen Prozess des Erlösungsvollzugs sind hier versammelt: Das irdische Leben und die Passion, der Tod mit dem „Höllenabstieg“ und die Verlassenheit Jesu, die Auferstehung und die Erhöhung, das Sitzen zur Rechten des Vaters und die Geistverleihung an Pfingsten gehören grundlegend zueinander. Man darf kein Glied herausbrechen oder überhöhen oder vernachlässigen. Sie sind wirklich alle gleichursprünglich.

Man kann diese Überlegungen von verschiedener Seite her vertiefen. Die Heilige Schrift bietet in den verschiedenen theologischen Entwürfen dazu einen großen Reichtum mit vielen Hilfen. Ich möchte an dieser Stelle nur ein Beispiel nennen: Im Johannes-evangelium spielt die Sendung eine entscheidende Rolle. Dies gilt nicht nur für die Sendung der Jünger durch Jesus, wie sie besonders in den Abschiedsreden zur Darstellung kommt. Es gibt eine tiefe Zurückführung aller Sendung auf Gott den Vater. Nur weil der Sohn vom Vater gesendet ist, vor seiner Menschwerdung am Herzen des Vaters ruhte (vgl. Joh 1,18) und schließlich nach der Auferstehung und Erhöhung beim Vater eine gleichrangige Machtstellung einnimmt („sitzet zur Rechten des Vaters“), darum

kann er auch wirklich an Gottes Stelle Leben weitergeben, das nicht zerstört werden kann, und auch Gericht halten (vgl. Joh 3,35 f.; 5,19 ff.). So ist der Gottessohn gerade als der Menschgewordene vom Vater gesandt.²⁰

In diesem Sinne reicht jede Mission tief in das Geheimnis des Dreifaltigen Gottes. Dies ist ein alter Grundsatz in der Begründung des Missionsauftrags. Mission und Kirche erhellen sich gegenseitig in ihrem wirklichen Verständnis.²¹ „Der Missionsauftrag wird von Jesus ausdrücklich mit der Sendung verknüpft, die er von seinem Vater empfangen hat. Auftrag, Autorität und Gewalt („exousia“) entspringen dem Geheimnis des dreieinigen Gottes und werden von Christus an die Apostel weitergegeben (Mt 28,18); die Sendung, die dem Sohn im ewigen Ratschluss des Vaters übertragen ist, wird in die Geschichte eingesenkt und durch die Jünger in ihr weitergetragen (vgl. Joh 20,21). Auf diese Weise entspringt und gründet die Sendung der Kirche, über die geschichtliche Vermittlung Jesu, im Reichtum des dreieinigen transzendenten Gottes. Die ‚Sendungen‘, von denen die Trinitätstheologie immer gesprochen hat, bilden die Wurzel und den letzten Grund der Sendung der Kirche. Dies ist ein typischer Gedanke der katholischen Theologie, bei dem zu verweilen den Vätern des Zweiten Vatikanums besondere Freude und Genugtuung war (vgl.

²⁰ Dieser Grundgedanke ist gut herausgearbeitet bei J. Becker, *Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick*, Tübingen 2004, bes. 126 ff.; vgl. auch J. A. Bühner, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium* (WUNT 2/2), Tübingen 1977; T. Okure, *The Johannine Approach to Mission* (WUNT 2/31), Tübingen 1988; Chr. Hoegen-Rohls, *Der nachösterliche Johannes* = WUNT 2/84, Tübingen 1996.

²¹ Vgl. dazu das Kapitel „Kirche als Missio“ bei G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. 1997, 400–410, bes. 404 ff.

Ad gentes 2.3.4 usw.). Auch die protestantische Theologie hat diesen wertvollen Gedanken wieder aufgenommen.²²

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das in das sehr spät verabschiedete Missionsdekret *Ad gentes* (AG) viele Erkenntnisse in geglückter Form einbringen konnte, haben diese Gedanken wieder aufgenommen und vertieft: das Apostolische Schreiben *Evangelii nuntiandi* als Ergebnis der Weltbischofssynode 1974 und besonders die bis heute noch zu wenig beachtete Enzyklika *Redemptoris Missio* vom 7. Dezember 1990. Vielleicht darf man auch noch das Dokument des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker „Dialog und Verkündigung“ vom 19. Mai 1971 nennen. Genauere Interpretationen und Literaturhinweise auf andere Texte finden sich in dem Dokument „Allen Völkern Sein Heil“.

IV. Der Auftrag der Kirche

Damit ist deutlich geworden, in welchem Ausmaß und in welcher Tiefe Jesus Christus, Kirche und Mission zusammengehören. Man kann diesen Zusammenhang trotz aller notwendigen Unterscheidungen nicht genügend hervorheben. So versteht sich auch, dass unser heutiger Begriff von Mission erst im 16. Jahrhundert auftaucht. Damit wird auch das Fehlen des förmlichen Begriffs „Mission“ im Neuen Testament verständlicher. Die Dualität Kirche – Mission existiert im Neuen Testament nicht. Die Kirche hätte kaum das Bewusstsein gehabt, eine zweifache Aktion durchzuführen, eine „ad extra“ und eine „ad intra“. Natürlich wurde das Prob-

²²

P. Rossano, Theologie der Mission, in: *Mysterium Salutis*, hg. von J. Feiner / M. Löhrer, Bd. IV/1, Einsiedeln 1972, 503–534, Zitat: 505 f. Es ist dabei aufschlussreich, dass diese „Theologie der Mission“ bei der Behandlung der Wesenseigenschaften der Kirche zwischen der Katholizität und der Apostolizität behandelt wird.

lem vor allem wegen der Missionierung von Juden und Heiden bald akut. Aber im Kern ist es keine Frage, dass Mission für die Kirche keine zusätzliche, zweitrangige oder nachträgliche Aufgabe darstellt; sondern Mission ist konstitutiv für die Kirche. Darum ist es die Zusammenfassung eines langen Weges, wenn das Zweite Vatikanische Konzil sagt, dass „die ganze Kirche missionarisch und das Werk der Evangelisation eine Grundpflicht des Gottesvolkes ist“ (AG 35). Ja, man kann sagen, dass die Kirche in ihrem Wesen missionarisch ist.²³ Dies ist eine grundlegende Errungenschaft der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts.²⁴ Man wird nicht sagen können, dass dies schon genügend in das theologische und kirchliche Bewusstsein aufgenommen worden ist.

Selbstverständlich hat die kirchliche Tradition auch in schwierigen und bedrängenden Zeiten um die Notwendigkeit der Mission gewusst. Man hat dies verschieden ausgedrückt. So hat man vom „Missionsbefehl“ gesprochen. Dieser findet sich in der Tat in unterschiedlicher Form in den österlichen Erscheinungserzählungen.²⁵ In einer wirklichen Befehlsform findet sich der so genannte

²³ Vgl. dazu die genauen Untersuchungen von S. Mazzolini, *La Chiesa è essenzialmente missionaria. Il rapporto „natura della Chiesa“ – „missione della Chiesa“ nell'iter della costituzione de Ecclesia (1959–1964)* = *Analecta Gregoriana* 267, Roma 1999; P. Rossano, *Teologia cristiana delle religioni e della missione „Ad gentes“*, hg. von M. Dhavamony (*Documenta missionalia* 27), Roma 2002 (Erinnerungsgabe für Pietro Rossano 10 Jahre nach seinem Tod); P. Gaia, *Piero Rossano. Una vita per il dialogo*, Cuneo 2003.

²⁴ Es ist ein besonderes Geschenk der Ökumene, dass das Zweite Vatikanische Konzil und der Weltkirchenrat gleichzeitig und auf je eigenen und verschiedenen Wegen zu diesen Einsichten kamen. Dies kann hier nicht im Einzelnen dargestellt werden.

²⁵ Vgl. dazu auch K. Lehmann, *Die Erscheinungen des Herrn. Thesen zur hermeneutischen Struktur der Ostererzählungen*, in: H. Feld / J. Nolte (Hg.) *Wort Gottes in der Zeit. Festschrift für K. H. Schelke zum 65. Geburtstag*, Düsseldorf 1973, 361–377.

Missionsbefehl bei Mt 28,19 und Mk 16,15b.²⁶ Man kann also ein biblisches Fundament gar nicht leugnen. Aber es ist doch die Gefahr einer Verkürzung, wenn man das Verständnis der Mission im Neuen Testament zu sehr auf diese Aussagengattung hin engführt. Ein solches Verständnis legt auch heute auf Grund der Geschichte nahe, Mission als Einbahnstraße und individualistisch zu verstehen. Wenn man aber diesen Begriff zu vermeiden sucht, dann darf man nicht die Dringlichkeit des Aufrufs Jesu entschärfen.²⁷ Wenn man den Begriff „Missionsbefehl“ auch von den Inhalten der biblischen Botschaft her versteht, dann richtet er sich auch gegen manche Missbräuche in der Missionsgeschichte. Auf jeden Fall muss man den problematisierten Begriff interpretieren.

Das hiermit gelegte Fundament müsste nun in den einzelnen Dimensionen missionarischer Aktivität entfaltet werden. Dies ist im Einzelnen nicht möglich und geschieht auch in anderen Beiträgen. Aber es sollen doch einige wichtigere Perspektiven wenigstens angedeutet werden, die das Gesagte ein wenig fortführen.

²⁶ Dazu H.-J. Findeis, Art. Missionsbefehl I, in: Lexikon für Theologie und Kirche VII, Freiburg i. Br. ³1998, 299.

²⁷ Zum neueren Missionsverständnis vgl. J. Schütte (Hg.), Mission nach dem Konzil, Mainz 1967; H. Bürkle, Missionstheologie, Stuttgart 1979; ders., Die Mission der Kirche = Amateca 13, Paderborn 1998; G. Collet, Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion, Mainz 1984. Evangelischerseits wäre zu nennen H.-W. Gensichen, Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission, Göttingen 1971; Th. Sundermeier / H. J. Becken / B. H. Willeke (Hg.), Fides pro mundi vita. Missionstheologie heute, Göttingen 1980; W. Huber, Auf dem Weg zu einer missionarischen Kirche. Ein Zwischenbericht, in: Evangelische Theologie 58 (1998) 461–479 (das ganze Heft 6/1998 ist dem Thema „Missionarische Gemeinde“ gewidmet); ders., Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1998. Vgl. auch die einschlägigen Artikel in den neueren theologischen Lexika (LThK, RGG, TRE, EKL usw.).

- Die Mission hat einen eigenen unverwechselbaren Auftrag in der Kirche. Die Verkündigung und Ausbreitung des Glaubens kann durch nichts anderes ersetzt werden. Mission hat gewiss etwas mit dem integralen Heil zu tun, das Leib und Seele, unsere konkret-geschichtliche Welt und die soziale Situation betrifft. Es geht um den ganzen Menschen. Die Geschichte der Mission ist immer auch die Geschichte der Befreiung des Menschen aus Weltflucht oder aus Dämonenangst, aus magischer Abhängigkeit und vielen Formen des Aberglaubens. Es geht um die Gewinnung der Freiheit der Menschen im Umgang mit der Welt. Auch die früheren Missionare haben nicht nur nach der himmlischen Seele des Menschen gefahndet, sondern sich um Krankheiten gekümmert, Schulen gebaut, Hospitäler errichtet und Wasserleitungen gelegt. Hier liegt der notwendige Zusammenhang von missionarischer Verkündigung und der Hilfe für den Menschen. Missionsschule, Krankenstation und handwerklich-technische Unterweisung sind Ausdruck dieses inneren Zusammenhangs. Aber niemals kann die humanitäre Hilfe den missionarischen Auftrag ersetzen. Beide Dimensionen dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Die Integration gelingt jedoch nur dann, wenn die Unersetzlichkeit und Eigenständigkeit des Missionarischen anerkannt wird. Darum kann die Mission keine verkappte Entwicklungshilfe in anderem Gewand sein. Die einzelnen Werke dienen gewiss dem einen und ganzen Menschen, aber sie dürfen dabei ihre je spezifische Aufgabe, die sie voneinander unterscheidet, nicht verwischen. Letztlich bringt die Mission etwas, was niemand in der Welt zu geben vermag: das Leben Gottes selbst. Der Mensch kann nur durch Gott selbst von der Angst vor dem Tod, von der Gefangenschaft in Hass und Feindschaft, von seiner ewigen Friedlosigkeit und von der Knechtschaft der Sünde befreit werden. Nur Gott schenkt dem Menschen ewiges Leben, das ihm nicht mehr genommen wer-

den kann. Dies ist der Weg der Umkehr. Diese will nicht Knechtung und Herrschaft, sondern die Freiheit der Liebe und die Freude der Wahrheit. Es geht also um eine Umkehr zum Leben für alle.²⁸

- Wenn Gott zum Menschen kommt und in der Menschwerdung unsere menschliche Situation annimmt, dann muss die Kirche im Auftrag Gottes die Menschen auch an dem Ort aufsuchen, wo sie wohnen und leben. Dies gilt nicht nur für ihre physische Existenz, sondern besonders auch für ihre Sprache und Kultur. Die befreiende Botschaft des Evangeliums hat beim Apostelkonzil zu Jerusalem auch zur Konsequenz, „den Heiden, die sich zu Gott bekehren, keine Lasten aufzubürden.“ (Apg 15,19) Gerade durch Gottes Geist lassen sich die Bindungen des Menschen an seine Kultur, an seine Gewohnheiten, seine Sprache und seine Rasse, vor allem, wenn sie engen, aufbrechen, überwinden und so für das Evangelium Gottes bereiten. Das Evangelium will darum in den verschiedenen Kulturen verwurzelt werden und Fuß fassen. Nur dann kann es wirklich voll, ohne Verkrampfungen, die Lebenswelt der Adressaten erreichen. Es kommt dann alles darauf an, dass das Genuie der christlichen Botschaft nicht preisgegeben wird, sondern in der Unterscheidung der Geister seine ursprüngliche Kraft behält und das Welt- und Menschenverständnis neu prägt. Es geht also nicht nur um Akkomodation und Assimilation, auch nicht nur um Inkulturation, sondern um die Integration als Unterscheidung des Christlichen. Dies kann ein langer

²⁸ Vgl. K. Lehmann, Umkehr zum Leben für alle. Ursprung und Tragweite der missionarischen Grunddimension des christlichen Glaubens, in: Ders., Zuversicht aus dem Glauben, a.a.O., 476–498.

Prozess sein, bei dem auch momentane Fehl- und Umwege nicht ganz auszuschließen sind.²⁹

- Die Mission nimmt den Adressaten der Botschaft als ebenbürtigen Partner an. Dies kommt hauptsächlich in der Annahme der Freiheit des anderen zur Sprache. Der Glaube ist wirklich nur personaler Glaube, wenn er auch frei übernommen ist. Darum sind Zwangstauften, auch wenn man zu anderen Zeiten andere Mentalitäten in Rechnung stellt, im Grunde ein schrecklicher Irrweg. Die Verkündigung der Mission ist immer und zuerst eine Einladung durch Gott. Es kommt darum auch auf die Reaktion des Adressaten an. Er muss seine Fragen und Antworten einbringen können. Das Ja des Glaubens muss mit personaler Überzeugungskraft gesprochen werden. Darum muss die Mission sowohl im Blick auf den Einzelnen als auch hinsichtlich der Völker dialogisch sein. Dieses Wort darf nicht mit Unverbindlichkeit gleichgesetzt werden.³⁰ Auch der Dialog bleibt eine Anrede Gottes, indem dieser voll und ganz das Evangelium zur Sprache bringt. Diese Herausforderung verlangt immer auch Entscheidung. Darum mindert der Dialog nicht die Ernsthaftigkeit und den Anspruch der Wahrheit.

V. Der Träger der Mission

Es bleibt noch ein wichtiges Thema zu behandeln, denn der Träger der Mission muss genauer bestimmt werden. Die erste Antwort darauf ist gerade nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

²⁹ Vgl. dazu K. Lehmann, *Katholische Weltanschauung. Integration und Unterscheidung* (Fünf Vorlesungen zu R. Guardini, Berlin 2004/2005), im Druck: Herder, Freiburg i. Br. (2006).

³⁰ Vgl. dazu K. Lehmann, *Vom Dialog als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung in der Kirche heute*, in: Ders., *Zuversicht aus dem Glauben*, a.a.O., 205–219.

relativ einfach. Mission ist eine Grundaufgabe und eine Grundpflicht der ganzen Kirche, alle haben eine missionarische Verantwortung. Aber es dauert erfahrungsgemäß nicht lange, bis man in den einzelnen Missionaren bzw. Missionarinnen und in den Missionsgemeinschaften zwei herausragende Träger entdeckt, die das ganze Gottesvolk auch wieder entlasten. Die Konzilstexte haben hier etwas Wichtiges geleistet, indem sie die Gesamtverantwortung der Kirche für die Mission, aber auch die Grundpflicht zu einem missionarischen Denken bei vielen einzelnen Trägern eingeschärft haben. So gibt es in den Texten des Konzils eine missionarische Verantwortung aller Dienste und Ämter in der Kirche. Beim Priester und besonders beim Bischof, kommt dies auch in den neu geschaffenen Weihetexten mit aller Deutlichkeit zur Geltung, obgleich dies in unserem Bewusstsein noch schwach entwickelt ist. In unserer modernen Welt wäre es außerdem törricht, wenn wir nicht die Professionalität der Missionsgesellschaften nutzen würden, die den einzelnen Missionar oft erst in die Lage versetzen, in schwierigen Situationen und Kontexten missionarisch tätig zu werden. Hier gibt es manche Blauäugigkeit, die die institutionellen Vorbedingungen von Mission heute im Sinne der Weltmission unterschätzen.

Es gibt gewisse stereotype Begriffe, mit denen wir gewöhnlich die missionarische Tätigkeit beschreiben, dazu gehört z. B. der Begriff der Missionspredigt. Man glaubte, dass der heute weitgehend dominierende Begriff der Missionspredigt ausreichend das „Spezifische“ christlicher Mission zur Geltung bringt. Mit Blick auf die Quellen ist man dann aber auch oft erstaunt, dass man trotz der Bedeutung der Mission keine oder nur sehr wenige Missionspredigten im strengen Sinn findet. So haben wir z. B. vom heiligen Bonifatius zwar viele Briefe, aber keine einzige Missionspredigt im förmlichen Sinne. Wir müssen also die missionarische Tätig-

keit auf andere Weise erschließen.³¹ Manche überlieferten Missionspredigten sind außerdem ziemlich stilisiert und literarisch gestaltet. In den Wir-Berichten (vgl. z. B. 16,11–15) und Predigten der Apostel-Geschichte können wir noch verschiedene Stränge entdecken, literarisch gestaltete Predigten und Berichte, die offenbar nahe an der Wirklichkeit sind. Gerade evangelische Forscher sind vielleicht zusätzlich durch den Primat der Wortverkündigung und des Wortes in den reformatorischen Kirchen verführt, die „Missionspredigt“ zur Hauptquelle und zum Kriterium missionarischer Tätigkeit zu machen.

Die Historiker enttäuschen uns auch noch in einer anderen Hinsicht. Sie machen uns auch für die Frühzeit darauf aufmerksam, dass man vielleicht erst auf die Ausbreitung des christlichen Glaubens in vielen Formen schauen sollte. So spricht W. Reinbold³² lieber von einem „Wachstum der Kirche durch einen Prozess stetiger Gärung“. Er spricht für die Kirche der ersten drei Jahrhunderte von einer „nicht-missionarischen Form der Ausbreitung des Christentums durch individuelle Propaganda und die bloße Existenz über das Imperium verstreuter, zumeist kleiner Ekklesiae“³³. So ist Reinbold auch überzeugt, dass der heilige Paulus als

³¹ Vgl. L. E. von Padberg, *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995; Ders., *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 51), Stuttgart 2003; Ders., *Bonifatius. Missionar und Reformator* (Reihe Wissen 2319), München 2003; Ders., *Christianisierung im Mittelalter*, Darmstadt 2006.

³² *Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche* (FRLANT 188), Göttingen 2000, 342 ff.

³³ Ebd., 342. Ich sehe hier von einem näheren Eingehen auf den Begriff der Propaganda ab. Der Autor weiß, dass es ein „strittiger Terminus“ (10) ist. Es bleibt die Frage nach einer geeigneteren Sprache. Die Kategorie Zeuge eignet sich jedenfalls besser.

Apostel der Völker eher eine „atypische Figur“ gewesen ist und dass „Missionare und Propagandisten im geringeren Maße typisch für die Anfänge der Kirche gewesen sind, als es in manchen frühchristlichen Quellen und in einem nicht geringen Teil der gegenwärtigen Literatur den Anschein hat.“³⁴

Nun könnte man sagen, dass dies nichts Neues ist. Denn schon A. v. Harnack hat in seinem auch heute noch lesenswerten zwei-bändigen Werk „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“³⁵ dargelegt, dass man sich den Vorgang der „Missionierung“ anders vorstellen muss, als wir dies gewöhnlich tun. Natürlich gab es Missionare, die man schon in den ersten Wanderpredigern finden kann. Das Erfolgsgeheimnis des christlichen Glaubens liegt für Harnack in einer einzigartigen Verbindung von „Einfachheit“ und „Transparenz“ der christlichen Botschaft mit einer ganz erstaunlichen Anpassungsfähigkeit. Nun braucht hier nicht die Gesamtkonzeption mit den fragwürdigen Grundannahmen Harnacks kritisiert zu werden.³⁶ Aber er hat doch wohl mit Recht darauf hingewiesen, dass die Ausbreitung des christlichen Glaubens in hohem Maß auch und gerade durch Frauen und Männer geschah, die einerseits in der Gesellschaft wirkten als Zeugen des Glaubens, meist unauffällig und indirekt, andererseits vor allem aber auch durch Menschen unterwegs, darunter ganz besonders Kaufleute, Soldaten und andere Reisende.³⁷

³⁴ Ebd., 343.

³⁵ A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig ⁴1924 (Erstauflage: 1902).

³⁶ Vgl. dazu mit Lit. Chr. Marksches, Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? (Forum. Theologische Literaturzeitung, Bd. 13), Leipzig 2004, 36–41; Ders., Das antike Christentum, München 2006, 13 f., 21–26, 52–56.

³⁷ Vgl. dazu über v. Harnack hinaus: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd. I: Die Alte Kirche, hg. von H. Frohnes/ U. W. Knorr, München 1974; als Bd. II. erschien: Die Kirche des früheren Mittelalters. Erster

Mit diesem Befund kann man auch die oben schon genannten Feststellungen über die Rolle einer gezielten Mission und über die Missionspredigt in überzeugender Weise vermitteln.

Die schon genannte Untersuchung von W. Reinbold geht hier – vielleicht auch ein wenig übertreibend – weiter, indem sie noch stärker auf die alltäglichen Begegnungen, die Bedeutung der so genannten Mikrokommunikation abhebt. „Das Christentum breitet sich aus zwischen Ehepartnern, Eltern und Kindern, Sklavenherr(inn)en und Slav(inn)en, Geschwistern, Verwandten, Bekannten, Kolleginnen und Kollegen, Freundinnen und Freunden, Nachbarinnen und Nachbarn, im Umfeld des alltäglichen Lebens der Gemeinden, später auch zwischen Lehrer und Schülern, am Rande der Martyrien usw. Missionare und Missionarinnen sind alle diese Personen nicht, und Predigten spielen bei den Konversionen nur dann eine Rolle, wenn ein wortgewaltiger Redner auf Außenstehende in der Versammlung so großen Eindruck macht, dass es mittelbar oder unmittelbar zu Taufen kommt ... Man kommt miteinander am Rande der Versammlung ins Gespräch, eine persönliche Bindung entsteht, das Gespräch wird fortgesetzt, es kommt zur Taufe, das Haus folgt, das Umfeld wird infiziert usw. Auch in der Mission spielen die kleinen privaten und halb öffentlichen Kontakte die entscheidende Rolle – allesamt Vorgänge, die mit dem Begriff der ‚Missionspredigt‘ nicht zureichend erfasst werden.“³⁸

Halbband, hrsg. von K. Schäferdiek, München 1978. Soweit ich sehe, gibt es leider keine Folgebände. Zur antiken Welt vgl. Chr. Marksches, *Zwischen den Welten wandern, Strukturen des antiken Christentums*, Frankfurt a. M. 1997, 2001, 53 ff. u. ö. (jetzt verändert in: Ders., *Das antike Christentum*, a.a.O.).

³⁸ Ebd., 345.

Diese Analyse erscheint zunächst als wenig glaubwürdig, denn wie konnten die Christen bald an den entlegensten Orten präsent werden und schließlich eine bedeutende gesellschaftliche Kraft darstellen? Man wird also im Einzelnen durchaus differenzieren.³⁹ Aber insgesamt vereinigt diese Überzeugung viele Gesichtspunkte, die wir bisher zusammengetragen haben über das Verhältnis von Kirche und Mission, über die Wichtigkeit des Lebenszeugnisses der Christen, über die Vielfältigkeit der missionarischen Wirkungen, über den Stellenwert der Missionspredigt und überhaupt über die sehr verschiedenen Träger des missionarischen Zeugnisses. Es ist aber auch ein Ergebnis von hoher Tragweite für unsere heutige Situation. Denn viele erwarten einen missionarischen Aufbruch immer noch und immer wieder von den hauptamtlichen Trägern des kirchlichen Lebens, besonders wenn sie in leitender Verantwortung stehen. Ihre Bedeutung soll gerade in einer differenzierten und professionell aufgebauten Gesellschaft gewiss nicht unterschätzt werden. Aber es ist doch entscheidend, dass viel mehr als bisher mit aller Deutlichkeit gesehen wird, dass die Christen überhaupt – es geht im Evangelium ja um alle Jünger – in der Tat ihres Lebens und auch im Wort Zeugnis ablegen von der Hoffnungskraft ihres Glaubens. Wir haben die Christen in unseren zivilisierten Ländern viel zu sehr daran gewöhnt, dass die Hauptamtlichen jeder Art sich um dieses missionarische Glaubenszeugnis in hohem Maß bemühen. In Wirklichkeit gibt es viele Situationen und Kontexte unseres heutigen Lebens, wo auch ein verlängerter Arm des kirchlichen Amtes nicht hinreicht. Hier kommt es auf die einzigartige Wahrnehmung, Verantwortung und Zeugniskraft des einzelnen Christen und von Gruppen an, die hier viel eher eine Chance zu lebendigen Begegnungen mit der Möglichkeit des „Ansteckens“ haben. Man denke nur an Ehe und Fa-

³⁹ W. Reinbold, ebd., 346–353, erläutert seine Hypothesen auch noch durch andere Daten, die hier nicht näher berichtet werden müssen. Dabei geht es auch um die zahlenmäßige Größenordnung der Christen.

milie, Freundeskreise und die Berufswelt. Die Ämter und Dienste sind viel mehr dazu da, um die Christen – einzeln, als Gruppe oder als Gemeinde – für dieses Lebenszeugnis elementar zu stärken und besser zu befähigen.⁴⁰

Wir haben in der Deutschen Bischofskonferenz in den letzten Jahren viel getan, um auf dem Fundament solcher Überlegungen eine missionarische Seelsorge zu stärken.⁴¹ Es ist ein glückliches Zusammentreffen, dass auch die Evangelische Kirche in Deutschland seit etwa derselben Zeit ähnliche Bemühungen unternimmt.⁴² Das Thema hat große Konjunktur, wenngleich auch gelegentlich gegenüber einer recht allgemeinen missionarischen Seelsorge die Weltmission in den Hintergrund rückt.⁴³ Es ist darum gut, wenn die Diskussion weiter fortschreitet.⁴⁴ Darum hat die Deutsche Bischofskonferenz ein schon lange bestehendes Desiderat erfüllt und ein umfangreiches Dokument erarbeitet und veröffentlicht, das gerade die schon lange vernachlässigte Weltmission neu ins Auge fasst: „Allen Völkern Sein Heil“.

⁴⁰ Zur Wichtigkeit des Zeugnis-Begriffs vgl. K. Lehmann „Ihr werdet meine Zeugen sein ...“ Die missionarische Herausforderung des christlichen Glaubens heute, in: Ders., Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten, Freiburg i. Br. 1993, 351–546 (Lit.).

⁴¹ Zentral dafür ist „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein = Die deutschen Bischöfe 68, Bonn o. J. (2000) und die dazugehörigen entfaltenden Dokumente seit 2000.

⁴² Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land, hg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover 2000 (vgl. weitere Lit.: 52–55).

⁴³ M. Sievernich SJ stellt dies mit Recht kritisch in seiner Besprechung heraus von: Deutschland – Missionsland, hg. von M. Sellmann (QD 206), Freiburg i. Br. 2004, dazu M. Sievernich, Rezension in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 88 (2004) 191/192.

⁴⁴ Von evangelischer Seite vgl. den umfangreichen Literatur- und Situationsbericht „Religionen – Mission – Ökumene“, in: Verkündigung und Forschung 49 (2004), Heft 1.

Bei dieser Konkretisierung muss es auch um eine neue Spiritualität des kirchlichen Lebens und Dienstes in missionarischer Absicht gehen. Der Kirche sind im letzten Jahrhundert dafür große heilige Frauen und Männer geschenkt worden, die ich nur noch zu erwähnen brauche: Therese von Lisieux, Charles de Foucauld, Madeleine Delbrêl. Ich möchte aber auch eine so herausragende Bewegung wie die Gemeinschaft Sant'Egidio nennen.⁴⁵ Viele wären hinzuzufügen, vor allem auch aus der großen Schar der in den letzten Jahrzehnten selig und heilig gesprochenen Männer und Frauen.

Ist diese konstitutive Bedeutung von Mission für die Kirche mit dem missionarischen Verantwortungsbewusstsein aller nicht eine Selbstverständlichkeit? Warum nehmen wir sie dann unzureichend wahr? In diesem Zusammenhang nehmen wir wieder auch Texte im Neuen Testament wahr, die zwar die Würde des Christseins hervorheben, zugleich aber warnen, dass wir in die Haltung eines hohlen Stolzes kommen und unser Christsein als Grund für ein – wie immer geartetes – Überlegenheitsgefühl verwenden. Wir haben alle Grund, gegenüber einer jeden Verflachung den „Absolutheitsanspruch des christlichen Glaubens“ aufzugeben oder gegen ein billiges Linsengericht zu verspielen,⁴⁶ zu vertiefen und zu verteidigen. Wenn wir hier einen falschen Dünkel haben und vergessen, dass wir das Heil in „Furcht und Zittern“ (Phil 2,12; vgl. Hebr 12,21) wirken, dann kann uns leicht das verheißene Reich genommen und anderen übergeben werden, wie es

⁴⁵ Vgl. zuletzt A. Riccardi, Gott hat keine Angst. Die Kraft des Evangeliums in einer Welt des Wandels, Würzburg 2003. Hier wären auch die Anstöße K. Rahners zu nennen, vgl. zusammenfassend mit Literatur M. Sievernich, Karl Rahners Neuinterpretation der Mission, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 88 (2004) 158–173.

⁴⁶ Vgl. dazu K. Lehmann, Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem, in: W. Kasper (Hg.), Absolutheit des Christentums (QD 79), Freiburg i. Br. 1977, 13–38.

in der Schrift (vgl. Mt 8,11 und Lk 13,28 f.) heißt: „Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen; die aber, für die das Reich bestimmt war, wurden hinausgeworfen in die äußerste Finsternis; dort werden sie heulen und mit den Zähnen knirschen.“ Diese Warnungen sollten wir im Wettbewerb und im Dialog der Religionen und Konfessionen nicht vergessen.

M. Delbrêl hat auch hier den Nagel auf den Kopf getroffen, wenn sie schreibt: „Wenn unser Christenleben allgemein so unfähig bleibt, die Welt zu durchdringen und deren feindliche Kräfte zu überwinden, so deshalb, weil es nicht restlos und ausschließlich christliches Leben ist; wenn unser Christenleben bei seinem Einsatz in der Welt oft zerbröckelt, aus dem Gleichgewicht gerät oder seine Gestalt einbüßt, wenn es sich mehr als normal verbraucht, so deshalb, weil es nicht restlos und ausschließlich christliches Leben ist.“⁴⁷ Und während des Zweiten Weltkrieges schrieb sie in einem erst jetzt veröffentlichten kleinen Band mit geistlichen Aphorismen: „Wenn unser Zeugnis oft so mittelmäßig ist, dann rührt dies daher, dass wir nicht wahrnehmen, dass man für das Leben und Wirken als Zeuge denselben Heroismus haben muss wie für ein Leben als Märtyrer.“⁴⁸ Diese Worte mögen im ersten Augenblick düster und eher resignativ klingen. In Wirklichkeit stärken sie unseren eigenen Glauben und unser ureigenes Bekenntnis. Wir

⁴⁷ Gebet in einem weltlichen Leben (Beten heute 4), Einsiedeln 1964, 100.

⁴⁸ M. Delbrêl, *Missionnaires sans bateau. Les Racines de la Mission*, Saint-Maur 2000, 65 (hier zitiert nach einer eigenen Übersetzung). Vgl. auch: Dies., *Chiesa, Ateismo, Evangelizzazione = Classici dell'Evangelizzazione*, Fossano 2005. Vgl. zu den genannten Gestalten V. Conzemius, *Gottes Spurensucher. Zwanzig christliche Profile der Neuzeit*, Freiburg i. Br. 2002, bes. 281 ff. Für die deutsche Situation vgl. zusammenfassend: J. Wanke, *Auskunftsfähiges Christentum – Überlegungen zu einer missionarischen Präsenz der Kirche in Deutschland*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 88 (2004), 174–181.

spüren dann beim Thema „Mission“, dass wir vielfach selbst gemeint sind: *Nostra res agitur!* Es geht bei Mission um unsere ureigene Sache.

Karl Kardinal Lehmann, geboren 1936 in Sigmaringen, studierte in Freiburg und Rom Theologie und Philosophie. 1962 promovierte er zum Dr. phil., 1967 zum Dr. theol. Am 10. Oktober 1963 wurde er in Rom zum Priester geweiht. Von 1968 und 1983 lehrte er als Professor der Dogmatik und Ökumenischen Theologie an den Universitäten Mainz und Freiburg. 1983 erfolgte seine Ernennung und Weihe zum Bischof von Mainz. Seit 1987 ist er Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz. Am 28. Januar 2001 ernannte ihn Papst Johannes Paul II. zum Kardinal. Kardinal Lehmann ist Träger zahlreicher Auszeichnungen und Ehrentitel; er engagierte sich stets in vielen Gremien und Institutionen, insbesondere auch im Bereich der Ökumene (seit 1969 Mitglied des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, seit 1984 Mitglied des Kontaktgesprächskreises zwischen Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz und Vertretern des Rates der Evangelischen Kirche Deutschlands).

Missionstheologien der Völker

Mission heute – Missionsverständnis in den Vereinigten Staaten

Zunächst möchte ich Ihnen sagen, wie sehr ich mich über die Einladung zu diesem bedeutenden Kongress gefreut habe. Zu einem großen Teil gehören die Vereinigten Staaten zu den neuen Missionsländern auf der Welt. Wie in den anderen Nationen auf dem amerikanischen Kontinent – in Süd-, Mittel- und Nordamerika - war man hier seit der Entdeckung Amerikas missionarisch tätig, und zu einem großen Teil sind wir immer noch ein Missionsland. Von daher können wir auf verschiedene Phasen in der Missionsgeschichte der Vereinigten Staaten zurückblicken, angefangen von den ersten Erfahrungen über den enormen Aufschwung der Missionsarbeit in den ersten 50 Jahren des letzten Jahrhunderts bis hin zum immer stärker werdenden Bedürfnis nach einer Neuevangelisierung im Amerika von heute.

Hier zu sein ist für mich eine Ehre und eine Freude. Es ist eine Ehre, weil es ein so wichtiges Thema ist und wir uns gewissenhaft und beherzt damit auseinandersetzen müssen, ohne Angst vor den damit verbundenen Herausforderungen, jedoch stets in Treue zum Evangelium, das uns dazu aufruft, uns mit ihm zu befassen und in der Liebe voran zu schreiten. Es ist eine Freude, weil es mir Gelegenheit gibt, so vielen meiner deutschen Amtsbrüder und anderen geladenen Podiumsteilnehmern zu begegnen. Es sind gute und heilige Männer, die klüger sind als ich, und so werde ich zu denen gehören, die am meisten von diesem Erfahrungs- und Gedankenaustausch lernen.

Es sind in der Tat große Fragen, die uns heute zur Diskussion gestellt wurden. Ich bin nicht sicher, ob wir auf alle eine Antwort finden können, weil wir oft keinen Einfluss auf die Antworten haben. Auf der anderen Seite werden einige dieser Fragen seit Jahrhunderten gestellt, gewissermaßen vielleicht sogar seit dem Beginn missionarischer Tätigkeit mit dem Heiligen Paulus. Einige werden heute aus einem ganz anderen Blickwinkel gesehen, doch stets in Zusammenhang mit früheren Erfahrungen in der zweitausendjährigen Geschichte der Kirche. Wenn wir Antworten auf diese Fragen finden wollen, müssen wir uns auf die Erfahrungen der Vergangenheit stützen und uns immer vor Augen halten, dass das Tempo, mit dem in unserer heutigen Welt kommuniziert, verkehrt und auch reagiert wird, unsere gegenwärtige Situation wesentlich komplexer und auch anfälliger für Fehler macht.

Es ist faszinierend festzustellen, dass wir diese Fragen heute aus der Sicht unserer jeweiligen Regionen betrachten. In wunderschönen und ausdrucksstarken Worten ist zwar immer von der einen Welt die Rede, doch müssen wir auch erkennen, dass es enorme kulturelle Unterschiede zwischen den Regionen der Welt gibt. Und das nicht nur im Hinblick auf die Kluft zwischen Entwicklungsländern und Industrienationen, sondern auch innerhalb der Regionen selbst. Wir Amerikaner blicken heute auf Europa und sehen seine heroischen Bemühungen um die Schaffung einer Europäischen Union. Doch die moderne Geschichte entwickelt sich täglich weiter und uns wird bewusst, dass in diesem neuen Schmelztiegel des geeinten Europa viele Kulturen vertreten sind, was im Gesamtgefüge der Union nicht übersehen werden darf. Und genauso wenig kann die Erfahrung, die Amerika als Schmelztiegel gemacht hat, als Muster für die Einheit in Europa dienen. Ich sage das, weil es bedeutet, dass wir bei unseren Aussagen über uns selbst und übereinander immer bedenken müssen, dass es mehr Fragen als Antworten gibt, weil es oft mehr Unterschiede als Übereinstimmungen gibt, selbst im Gesamtkontext

unseres entschlossenen Bemühens um das Ziel der Einheit, das für das Wesen der Kirche und ihr Wirken so entscheidend ist.

Wir Amerikaner blicken immer noch staunend und ehrfurchtsvoll auf diese Welt, deren Vielfalt an Kulturen, Subkulturen und Varianten von Subkulturen zunehmend fasziniert und zunehmend Verständnis und gemeinsames Handeln verlangt. In den Vereinigten Staaten selbst sind zweifellos Kulturen aus verschiedenen Regionen vertreten. In meiner Kinderzeit war die Theorie vom Schmelztiegel, in dem alle Kulturen irgendwie aufgenommen werden und aus dem eine neue amerikanische Identität hervorgeht, allgemein anerkannt. Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hat gezeigt, dass der Schmelztiegel überkochen kann und der stete Drang nach einer Rückkehr zu den Ursprüngen besteht, aus denen die verschiedenen Gruppen hervorgegangen sind. In Krisen und schwierigen Zeiten wollen verschiedene Bevölkerungsgruppen ihre Autonomie wieder herstellen, ihre Individualität und ihren Platz in einer multikulturellen Gesellschaft behaupten.

Als Einführung in diese Diskussion möchte ich zunächst etwas über die Geschichte der Mission in den Vereinigten Staaten sagen. Ich unterscheide dabei verschiedene Zeitabschnitte – wohl wissend, dass es sich der Kürze wegen um eine persönliche Unterscheidung meinerseits handelt, die ein Historiker nicht unbedingt gelten lassen würde. Ich meine aber, dass sie für unsere Zwecke hier hilfreich und passend ist. Danach werde ich ganz kurz auf unsere heutige Situation der Mission eingehen und dann über die Herausforderungen sprechen, mit denen wir in der komplexen Welt von heute konfrontiert sind. Anschließend werde ich die gestellten Fragen nacheinander zu beantworten versuchen.

Lassen Sie mich mit einigen Worten über die Vereinigten Staaten und ihre Missionsgeschichte beginnen. Ich unterscheide dabei verschiedene Abschnitte: Der erste Abschnitt ist die Missionsgeschichte der Vereinigten Staaten vor 1776, dem Beginn der ame-

rikanischen Revolution. Der zweite Abschnitt geht ungefähr bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, also über einen Zeitraum von 125 bis 150 Jahren. Danach folgt eine enorm wichtige Phase des Aufschwungs in der Missionsgeschichte Amerikas in der Zeit von 1910 bis Anfang der 60er Jahre. Die soziokulturelle Revolution der 60er Jahre markierte einen bedeutenden Wendepunkt im Leben unseres Landes sowohl für die Kultur und die Politik als auch für die Missionstätigkeit. Die letzte Hälfte des 20. Jahrhunderts ist ein weiterer Abschnitt vor dem sehr kurzen Zeitraum, der bis jetzt im 21. Jahrhundert vergangen ist.

In den ersten Jahren amerikanischer Geschichte, den Jahren vor der amerikanischen Revolution, wuchs die Kirche und ihre missionarische Arbeit sehr langsam. Es gab schon Missionare, die mit den ersten Entdeckern und Siedlern ins Land kamen, und einige dieser edelmütigen und mutigen Missionare empfingen eine Märtyrerkrone. So zum Beispiel Jesuiten, die im Norden der Vereinigten Staaten und im Süden Kanadas das Evangelium verkündeten und im 17. Jahrhundert gewaltsam zu Tode kamen. Es gibt auch einige Märtyrer unter den Missionaren aus Spanien, die in Florida im Süden der Vereinigten Staaten und im Südwesten tätig waren. Die missionarische Tätigkeit in dieser Zeit war sehr begrenzt, weil die Bevölkerungszahl noch sehr niedrig war.

Der zweite Abschnitt beginnt zur Zeit der amerikanischen Revolution. Paradoxerweise war es die Unterdrückung der Gesellschaft Jesu Mitte des 18. Jahrhunderts, die sich für die Vereinigten Staaten als Segen erwies. In dieser Zeit kehrten viele amerikanische Jesuiten in die Vereinigten Staaten zurück und leisteten als Diözesanpriester einen wichtigen Dienst in der Gegend, aus der ich komme, in den mittleren Kolonien an der Atlantikküste. Als die Lage in Europa aufgrund der Französischen Revolution, der Napoleonischen Kriege oder der Hungersnot in Irland zunehmend schwieriger wurde, begann die katholische Bevölkerung in unserem Land allmählich zu wachsen. In vielen Fällen brachten die

Einwanderer ihre Priester mit, weil anti-religiös und anti-katholisch eingestellte Regierungen Geistliche und Ordensleute aus ihren Territorien vertreiben wollten. Unter den Einwanderern waren auch viele deutsche Priester. Darunter insbesondere Benediktiner aus einigen der großen Abteien Deutschlands und der Schweiz, die dann im mittleren Westen der Vereinigten Staaten Ordensgemeinschaften und Klöster gründeten.

Die Kirche in unserem Land wuchs ganz anders als in vielen anderen Gebieten. Sie wuchs durch Einwanderung – und in gewissem Sinne ist das heute noch der Fall –, als Millionen von Menschen aus verschiedenen Nationen Europas in unser Land kamen. Anfangs gründeten sie ihre eigenen Städte, Viertel und Gemeinden, die ihre eigene katholische Kultur und oft auch ihre katholischen Traditionen über einen langen Zeitraum bewahrten. Lassen Sie mich noch einmal kurz auf den Schmelztiegel zurückkommen, weil das die in Amerika lange Zeit herrschende soziologische Theorie war. Sie ging davon aus, dass die Menschen nach ihrer Einwanderung in die Vereinigten Staaten allmählich ihre Muttersprachen und ihre eigenen Kulturen aufgeben und mit der Zeit eine vermeintlich neue amerikanische Identität annehmen würden. Was sie nicht erkannte war, dass ein Mensch eine Sprache aufgeben und eine Kultur bewahren kann, und dass amerikanische Einwanderer normalerweise ihre Muttersprache nicht an ihre Kinder und Enkelkinder weitergaben, Kultur und Religion in diesen Bevölkerungsgruppen dagegen oft wesentlich sorgsamer gehütet und bewahrt wurden. Das galt für die sehr bedeutende deutsch-amerikanische Kirche, die irisch-amerikanische katholische Gemeinde und schließlich auch für die katholischen Gemeinden von Italienern, Polen und anderen Europäern.

Eigentlich waren sie keine Missionare, weil sie mit ihren Landsleuten ins Land kamen und ihnen beistehen wollten. Andererseits galten sie in ihren Heimatländern als Missionare, weil sie in ein anderes Land gingen, zwar nicht um dort anderen den Glauben zu

verkünden, zumindest aber damit ihren Landsleuten, dieser Glaube bewahrt blieb und nicht verloren ging. Im Grunde galten die Vereinigten Staaten bis Anfang des 20. Jahrhunderts als Missionsland, als die Zuständigkeit für uns von der Kongregation für die Verbreitung des Glaubens auf die Kongregation für die Bischöfe übertragen wurde. Das war ein Indiz dafür, dass die Kirche in Amerika reif und groß war. Und genau zu diesem Zeitpunkt, nämlich zu Beginn des 20. Jahrhunderts, wurde die Missionsarbeit in anderen Ländern zu einem wichtigen Faktor im Leben der katholischen Kirche Amerikas. In dieser Zeit wurde Maryknoll, die Gesellschaft der Vereinigten Staaten für Auslandsmission, gegründet. Auch die amerikanischen Ordensgemeinschaften begannen ihre Arbeit in anderen Ländern. Als die Philippinen nach dem spanisch-amerikanischen Krieg an die Vereinigten Staaten abgetreten wurden, gingen eine Reihe amerikanischer Ordensgemeinschaften auf diese Inseln, wo sie sich in den Dienst der dort bereits bestehenden Kirche stellten und an deren Entwicklung mitwirkten.

Danach wurden die Philippinen in gewissem Sinne zum Sammelplatz für die Missionsarbeit der Ordensgemeinschaften in anderen Teilen Asiens; von dort gingen sie auf das asiatische Festland und viele Inseln im Pazifik. Zur gleichen Zeit waren die Maryknoll-Missionare in Lateinamerika äußerst erfolgreich und bereiteten den Weg für viele andere Männer- wie Frauenorden, die ebenfalls dort und auch in Afrika tätig wurden. Vom Beginn des 20. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg erlebte die missionarische Tätigkeit in der Kirche der Vereinigten Staaten einen enormen Aufschwung. Sie wurde tatkräftig und großzügig von den Katholiken unterstützt und unsere Kollekte am Missionssonntag wurde zum Beleg dieser speziell amerikanischen Großzügigkeit bei Sonderkollekten, die landesweit für die Gesellschaft zur Verbreitung des Glaubens und in fast jeder Diözese des Landes für die Missionsarbeit durchgeführt wurden. Es war natürlich auch die Zeit

vieler Berufungen von Priestern, Ordensbrüdern und Ordensschwestern aus den vielen verschiedenen Bevölkerungsgruppen der Vereinigten Staaten. In meinem Land galt die Mission als ein wichtiges Element im Leben der Kirche und selbst während meiner Kinderzeit in den 30er und 40er Jahren war der Wunsch, den Missionen zu helfen oder gar sein Leben in den Dienst der Mission zu stellen, keineswegs ungewöhnlich.

Die kulturelle Revolution in den 60er Jahren hatte enorme Auswirkungen auf die Missionstätigkeit und auf die Kirche insgesamt. Die gesellschaftlichen Normen in den Vereinigten Staaten – wie in nahezu der gesamten westlichen Welt – veränderten sich in dieser neuen Nachkriegsära. Die ehemals so große Zahl an Berufungen in den Vereinigten Staaten sank plötzlich drastisch und dies wirkte sich nicht nur auf die Kirche im Land, sondern auch auf die Mission aus. Den einzigen Lichtblick in dieser Zeit gab es nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, als die Laien dem Ruf zur Mitwirkung in der Missionsarbeit folgten und die Zahl der katholischen Laienmissionare im Ausland zu steigen begann. Alles in allem konnten die Missionen überleben, weil die amerikanischen Missionare auf ihrem Posten blieben, wo immer dies möglich war. Das Problem war, dass es nicht genügend Nachfolger für sie gab, und als sie zunehmend älter wurden, begann die veränderte Berufungssituation im Land sich auch auf die Missionstätigkeit der Vereinigten Staaten auszuwirken.

Derzeit, d. h. seit dem Jahr 2000, erleben die Vereinigten Staaten in einigen Gebieten eine Art Renaissance von Berufungen und missionarischer Tätigkeit, oft ausgelöst durch neue geistliche Bewegungen. Viele dieser Bewegungen und kirchlichen Gemeinschaften haben die Situation in unserem Land verändert. Einige konnten, zusammen mit wenigen neuen Ordensgemeinschaften, eine große Zahl an Berufungen verzeichnen, die sie in die Lage versetzte, sich in der Missionsarbeit zu engagieren. Ein sehr wichtiger Punkt, auf den ich hier hinweisen möchte, bezieht sich nicht

nur auf die Vereinigten Staaten, sondern auch auf Europa: Nach der so genannten kulturellen Revolution in den 60er Jahren und dem Wandel der sittlichen und gesellschaftlichen Werte meines Landes rückte eine neue Form des Säkularismus und ein hedonistischer Materialismus in der amerikanischen Gesellschaft immer stärker in den Vordergrund. Das machte eine neue Evangelisierung unseres eigenen Landes dringend notwendig und in gewisser Weise haben eben diese Bewegungen den Anfang gemacht. Es ist ein Segen, dass sich viele der Bewegungen ihre Arbeit größtenteils auf die Armen konzentrieren, aber sie zeigt noch keine Früchte bei den Spitzen unserer Gesellschaft. Das heißt, dass sich trotz zunehmender Religiosität oder gar wahrer Frömmigkeit in den unteren Gesellschaftsschichten die gesellschaftlichen Entscheidungsträger in den Printmedien, im Fernsehen, Radio und Theater, noch nicht geändert haben und weiterhin eine Gesellschaft propagieren, die höchst konsumorientiert ist, zum Egoismus neigt und wenig förderlich ist für Berufungen oder die Missionsarbeit. Wir befinden uns heute in einer Zeit der Neuevangelisierung in Amerika und wir müssen fortfahren, unser Volk zur Heiligkeit zu rufen, die immer das Ziel der Evangelisierung war. Statt von fremden Göttern müssen wir die Menschen heute von einer fremden Kultur wegführen. Ich denke, dass es uns dabei nicht viel anders geht als dem Rest der so genannten „Ersten Welt“.

Lassen Sie mich der Vollständigkeit halber kurz einen Überblick über den aktuellen Stand der amerikanischen Missionen in Übersee geben: 2005 waren 3.765 amerikanische Missionare im Ausland tätig, davon etwa 1.400 Priester und nahezu 1.500 Ordensschwestern und Ordensbrüder sowie 890 Laien.

Kommen wir nun zu den Fragen, die den Podiumsteilnehmern zu Beginn vorgelegt wurden. Dabei ist die erste Frage natürlich die wichtigste. Die anderen Fragen ergeben sich daraus, wie wir diese erste Frage angehen. Es ist die Frage, die jeden Missionstheologen, jeden Bischof und jeden Katholiken beschäftigt, der sich über

den Evangelisierungsauftrag der Kirche Gedanken macht. Die Frage lautet, wie wir in der heutigen Welt den fortwährenden Auftrag des Evangeliums, zu allen Völkern zu gehen und alle Menschen zu Jüngern zu machen, interpretieren sollen. Zuallererst möchte ich meine Überzeugung zum Ausdruck bringen, dass sich dieser Auftrag eindringlichst an die gesamte Kirche richtet. Das ist der Missionsbefehl, wie unsere protestantischen Brüder sagen würden. Er ist die Grundlage aller missionarischen Tätigkeit. Er ließ Petrus nach Antiochien und später nach Rom gehen, er sandte Paulus in die damalige Mittelmeerregion, er veranlasste die anderen Apostel, Jerusalem zu verlassen und hinauszugehen, um die Botschaft des Evangeliums zu verkünden. Er ist der Grund für das Wachsen der Kirche in der Frühzeit und für die intensive Missionsarbeit der späteren Jahrhunderte. Die größte Herausforderung der Kirche in jedem Zeitalter besteht darin, das Evangelium überall und bis an das Ende der Welt unablässig zu verkünden. Unsere Welt wird sich zunehmend der Tatsache bewusst, dass wir eine Menschheitsfamilie sind, dass wir alle Brüder und Schwestern der Familie Gottes sind, und deshalb ist es so ungeheuer wichtig, das Wort Jesu zu hören und einen Weg zu finden, es umzusetzen.

Ob man nun alle Menschen zu Jüngern macht oder ihnen das Evangelium verkündet, dazwischen besteht natürlich ein feiner Unterschied. Ich denke, dass uns keine andere Möglichkeit bleibt, als ihnen das Evangelium zu verkünden, aber ich denke auch, dass wir in der heutigen Zeit so umsichtig sind, dabei äußerst respektvoll, mutig und glaubwürdig vorzugehen. Ich habe diese drei Adjektive mit Bedacht gewählt. Alle Völker zu Jüngern zu machen ist eine Aufgabe, die wir heute wirklich nicht leisten können. Gott allein kann die Herzen bekehren, Gott allein führt Konvertiten in die Kirche und Gott allein macht schließlich die Menschen zu Jüngern. Doch welche Rolle spielen wir dabei? Unsere Aufgabe ist es sicherzustellen, dass die Menschen das Evangelium hören

und dass sie es durch Gottes Gnade annehmen und ihr Leben danach ausrichten können. Ich halte es für wichtig, dass wir diese Unterscheidung beibehalten. Wir müssen die Traditionen anderer Völker respektieren, was nicht heißt, dass wir ihnen unseren eigenen Glauben nicht verkünden können, wenn wir es in einer Weise tun, die ihnen zeigt, dass wir sie lieben.

Das heißt aber auch, dass wir es mutig angehen müssen und nicht versuchen dürfen, das Evangelium zu verwässern, seine Aussagen zu verschweigen oder in unsere eigenen Worte zu fassen, wenn diese Worte in irgendeiner Weise von den Worten Christi abweichen. Vor allem muss dabei unser eigener tiefer Glaube deutlich sichtbar werden. Mehr denn jemals zuvor in der Geschichte der Welt muss ein Verkünder des Glaubens heute authentisch sein. Durch die Medien, das Fernsehen und das Radio sind die Menschen heute sehr Authentizitätsbewusst. Überall, sogar in der Politik, geht es in erster Linie darum, die Vertrauenswürdigkeit von Rednern und denen, die etwas verkaufen wollen, zu prüfen. Deshalb müssen wir das Evangelium authentisch wiedergeben. Das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils *Ad gentes* sagt zweifelsfrei, dass die Universalität der Kirche erfordert, dass wir das Evangelium allen Völkern verkünden. Den Grund dafür sieht das Dekret in der immer währenden Liebe der Trinität, in der die Liebe Gottes zu den Menschen und unsere Liebe zu den Nächsten gründet, eine Liebe, die uns bewegt, andere in die Familie Gottes einzugliedern. In seiner wunderbaren Enzyklika *Redemptoris Missio* sagt uns Papst Johannes Paul II., dass die Kirche ihre Kraft aus diesem Aufruf schöpft, alle Völker zu Jüngern zu machen.

Mir scheint, dass wir gar nicht umhin können, als diesen großen Auftrag zu erfüllen. Worüber wir uns aber im klaren sein müssen, ist, dass Bekehrung von Gott und nicht von uns kommt und wir deshalb die Botschaft verkünden und uns nach Kräften bemühen müssen, durch das Zeugnis unseres Lebens und qualifizierte Evangelisierungsprogramme alle Völker zu Jüngern zu machen. Doch

muss uns stets bewusst sein, dass dies eine Gnade ist, die von Gott kommt und wir den Auftrag ausführen, indem wir die Botschaft freudig, getreu und mutig verkünden. Alles Weitere liegt dann in Gottes Hand.

Die zweite Frage beschäftigt sich mit dem in der heutigen Welt so allgegenwärtigen Globalisierungs- und Standardisierungsprozess. Dazu zwei Dinge vorweg: Erstens machen wir einen großen Fehler, wenn wir je versuchen, all unsere Evangelisierungsmethoden zu vereinheitlichen. Vor ein paar Minuten sagte ich, dass wir die Kulturen achten müssen, denen wir bei der Verkündigung des Evangeliums begegnen. Eine vereinheitlichte Vorgehensweise wird nie Erfolg haben. Wir müssen das Evangelium in die Sprache der Menschen übersetzen. Das heißt sicher nicht, dass wir die Worte des Evangeliums verändern sollen, sondern, wie Papst Johannes XXIII. empfiehlt, dass wir das Evangelium und die Lehren der Kirche der heutigen Zeit anpassen oder ein *aggiornamento* vornehmen müssen. Wir müssen die präzise Lehre Gottes in einer Sprache darlegen, die in der Kultur und der Realität des Lebens der Menschen, mit denen wir zu tun haben, verständlich ist. Richtig ist auch, dass wir das Evangelium ebenso in Gegenden der Welt verkünden, in denen sich die Globalisierung bisher noch nicht auf das Leben der Menschen ausgewirkt hat. In einigen Gegenden in Indien und Afrika werden sich die Globalisierung und die damit verbundenen Prozesse vielleicht erst in ein oder zwei Generationen bemerkbar machen und dort müssen wir die Verkündigung der Frohbotschaft Gottes ganz anders angehen. Besonders treffend ist in diesem Zusammenhang in *Lumen Gentium* meiner Ansicht nach die Aussage der Konzilsväter: „Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so ist auch die Kirche berufen, den gleichen Weg einzuschlagen, um die Heilsfrucht den Menschen mitzuteilen“ (LG 8). Es gibt keinen anderen Weg der Verkündigung, außer in Armut und Demut. Auch Papst Johannes Paul II. erinnert uns in *Redemp-*

toris Missio (42), dass missionarische Tätigkeit diese Art von Zeugnis verlangt: „Der Missionar, der trotz aller Grenzen und menschlichen Schwächen in Einfachheit nach dem Modell Christi lebt, ist ein Zeichen Gottes und der transzendenten Wirklichkeit. Dieses Zeugnis können und müssen jedoch alle in der Kirche geben, indem sie sich bemühen, den göttlichen Meister nachzuahmen; ein Zeugnis, das in vielen Fällen die einzig mögliche Form ist, Missionar zu sein.“

Damit soll nicht bestritten werden, dass sich die Globalisierung nicht auch auf die Art, wie wir das Evangelium verkünden, auswirken wird, denn sie beeinflusst ja auch die Lebensweise der Menschen. Wichtig für uns ist herauszufinden, inwieweit die Globalisierung bereits das Leben der Menschen beeinflusst, damit wir die Botschaft des Evangeliums klarer und ihren Bedürfnissen entsprechend verkünden. In gewissem Sinne kommt hier der Soziallehre der Kirche eine wichtige Rolle in der Evangelisierung zu. Sie könnte das Werkzeug und der Motor sein, der das Evangelium in das Leben der Menschen bringt. Die Lehre der Kirche über die Würde des Menschen ist eine sehr aussagekräftige Lehre und es wäre ein unverzeihliches Versäumnis, darin nicht eine der besten Möglichkeiten zu sehen, die Kirche den Menschen nahe zu bringen, die noch nichts von ihr gehört haben. Sie bietet übrigens auch einen der wichtigsten Ansatzpunkte für die Neuevangelisierung unserer Mitmenschen, da einigen von ihnen nicht bewusst ist, wie viel Schönes und welche Herausforderung die Soziallehre des Evangeliums beinhaltet.

Auch in der nächsten Frage, inwieweit missionarische Tätigkeit mit dem interreligiösen Dialog zu vereinbaren ist, müssen wir zunächst differenzieren. Der interreligiöse Dialog findet anscheinend mehr auf der intellektuellen Ebene statt. Er hilft Ordensleuten zu verstehen, was andere glauben und was sie zu ihrer Lebensweise veranlasst. Das ist eine wesentliche Grundlage dafür, die Menschen kennen zu lernen, und die Evangelisierung wird be-

stimmt immer darauf angewiesen sein. Der Dialog sollte immer der erste Schritt in einer Beziehung sein. Er führt zur Zusammenarbeit und die Zusammenarbeit für das Gute führt die Menschen zusammen. Das gilt meiner Ansicht nach vor allem für den Umgang mit unseren muslimischen Freunden. Wir müssen nicht nur mit ihnen reden, sondern möglichst auch eine Zusammenarbeit mit ihnen im karitativen und sozialen Bereich anstreben. Wenn dabei nicht versucht wird, aus ihrer Not einen unredlichen Vorteil zu ziehen, ist das die beste Gelegenheit, deutlich zu zeigen, dass die katholische Kirche Barmherzigkeit und Nächstenliebe ungeachtet der jeweiligen Person praktiziert.

Unser Heiliger Vater, Papst Benedikt XVI., macht dies in seiner Enzyklika *Deus caritas est* sehr deutlich. Wichtig ist, dass wir alles vermeiden, was als Proselytismus ausgelegt werden kann. Der Heilige Vater schreibt: „Die Liebe ist umsonst; sie wird nicht getan, um damit andere Ziele zu erreichen. Das bedeutet aber nicht, dass das karitative Wirken sozusagen Gott und Christus beiseite lassen müsste. Es ist ja immer der ganze Mensch im Spiel. ... Wer im Namen der Kirche karitativ wirkt, wird niemals dem anderen den Glauben der Kirche aufzudrängen versuchen. Er weiß, dass die Liebe in ihrer Reinheit und Absichtslosigkeit das beste Zeugnis für den Gott ist, dem wir glauben und der uns zur Liebe treibt. Der Christ weiß, wann es Zeit ist, von Gott zu reden, und wann es recht ist, von ihm zu schweigen und nur einfach die Liebe reden zu lassen“ (*Deus caritas est* 31c).

Im Grunde wissen wir, dass unser Glaube ein Schatz ist, und wenn wir von der Liebe getrieben sind, wollen wir diesen Schatz mit anderen teilen. Wir teilen ihn in einer Liebe, die umsonst und an keine Gegenleistung gebunden ist. Unsere Liebe muss ohne Anspruch und ohne Streben nach Belohnung sein. Alles andere ist selbstsüchtige Liebe und der Verkündigung des Evangeliums nicht würdig. Der interreligiöse Dialog ist natürlich ein anderer, wenn wir mit der Familie Abrahams sprechen oder mit Vertretern

anderer Religionen. Papst Johannes Paul II. erinnert uns, dass missionarische Tätigkeit einen von Respekt geprägten Dialog mit denen beinhaltet, die Christus und sein Evangelium nicht kennen (*Redemptoris Missio* 55). In dieser Enzyklika erinnert uns der verstorbene Heilige Vater auch, dass missionarische Tätigkeit in einen Prozess der Inkulturation eingebunden sein muss (52), für den der interreligiöse Dialog ein erster notwendiger Schritt sein kann. Dies erfordert, auch daran erinnert uns der verstorbene Heilige Vater, ein hohes Maß an Geduld (42).

Noch einmal sei gesagt, dass es bei allem darauf ankommt, wie sich unsere Missionsarbeit präsentiert. Gerade heute steht in vielen Teilen der Welt das karitative Element der Soziallehre der Kirche im Vordergrund, wir gehen hinaus, um Menschen zu helfen. Ich weiß, dass viele der deutschen Hilfs- und Missionswerke hier Großartiges leisten. Genauso unsere amerikanischen katholischen Hilfswerke, deren Vorstand ich angehöre. Dahinter steht immer der Wunsch, unsere Liebe zu teilen und zu vermitteln, was der Beweggrund für diese Liebe ist. Die Menschen sollen den Grund für unser Tun kennen und darin liegt vielleicht das größte Geheimnis des interreligiösen Dialogs. Ein erfolgreicher interreligiöser Dialog besteht nicht nur aus theologischen Gesprächen unter Kirchenführern, vielmehr ist es ein Dialog der Herzen, der sich in der gegenseitigen Hilfe und Zusammenarbeit für eine bessere Welt vollzieht. Auch das ist, glaube ich, Verkündigung des Evangeliums.

Die nächste Frage zur missionarischen Tätigkeit und ihrer Beziehung zum sozialen und karitativen Auftrag der Kirche wurde vielleicht schon in meinen Ausführungen über den interreligiösen Dialog beantwortet. Ich glaube, wie unser Heiliger Vater so schön gesagt hat, dass die Liebe viel sagender sein kann als die Theologie. Manchmal müssen wir es der Liebe überlassen, der Menschgewordenen Liebe, dem fleischgewordenen Wort, Jesus Christus, unserem Herrn, sich selbst in diesem wunderbaren Werk der

Verbreitung des Evangeliums zu zeigen. Wie wir anfangs schon gesagt haben, ist es unsere Aufgabe, IHN bekannt zu machen. Er selbst gewinnt die Liebe der Menschen, indem er denen, die ihn kennen, die Gnade zuteil werden lässt, seine Liebe zu ihnen zu erkennen und zu erfahren, auf welcher wundersamen Weise er diese Liebe gezeigt hat, zunächst in unserer Nächstenliebe und schließlich im größten Akt der Nächstenliebe, seinem Leiden, seinem Tod und seiner Auferstehung. Die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils lehren in *Ad gentes*, dass die Kirche die Kulturen, denen wir in den Menschen begegnen, zu denen wir gesandt werden, „nur schrittweise berührt und durchdringt“. In seiner eigenen Enzyklika spricht Papst Benedikt XVI. von der Liebe, die all unser Tun bestimmt und besonders davon, wie wir unseren Glauben anderen zeigen. Nicht nur in bestimmten Situationen kann allein die Liebe sprechen, vielmehr muss unser ganzes Wirken von einer Liebe und Demut geprägt sein, die deutlich macht, dass die Liebe von Gott kommt und allein von ihm die Gnade der Bekehrung ausgeht.

Mit Blick auf die Situation in den entwickelten Ländern wie in Europa und den Vereinigten Staaten erkennen wir schließlich eine gewaltige Herausforderung, die Papst Johannes Paul II. als die neue Evangelisierung bezeichnete – die Neuevangelisierung von Nationen und Menschen, die bereits getauft sind, die aber die Bedeutung ihrer Taufe vergessen und aufgehört haben, am Leben der Kirche teilzuhaben. In einigen Gebieten wie dem heutigen Europa wächst eine große nichtchristliche Minderheit rasch und stellt eine Herausforderung für unsere christlichen Gemeinschaften mit einem aktiven und lebendigen Glaubensleben dar. Wie gehen wir mit unseren Katholiken in diesen Ländern um und wie gehen wir dort auf andere zu, wo es noch möglich ist, einen Dialog mit ihnen aufzunehmen? Einen Dialog, der in ihren Heimatländern wegen der Restriktionen gegen das katholische oder christliche Leben vielleicht nicht möglich ist.

Darin liegt meiner Ansicht nach eine der größten Herausforderungen sowohl für Europa als auch für Amerika. Wie diese Herausforderung gemeistert werden kann, das ist eines der wichtigsten Anliegen der Bischöfe und auch der Christen in der ganzen Welt, besonders in der so genannten Ersten Welt, die von ihren Organisationen und der Bevölkerung her die besten Voraussetzungen hat, im Glaubensleben für uns und unsere Nachbarn etwas zu bewirken.

Hier im Westen wird auch unsere persönliche Frömmigkeit und Demut bei der Verkündigung des Evangeliums für jede Bekehrungsarbeit entscheidend sein. Durch unseren einfachen Lebensstil und unsere Bereitschaft, die Tugenden Gottes zu bekunden, werden wir ein Vorbild für unsere Mitmenschen sein, die Gott noch nicht kennen oder von seiner Lehre nicht überzeugt sind, weil sie nicht recht wissen, wie glücklich unser Leben ist. In dem apostolischen Schreiben *Christifideles Laici* heißt es: „Die geheime Quelle und das unfehlbare Maß der missionarischen Kraft [der Kirche] ist ihre Heiligkeit“ (CL, 17). Das ist einleuchtend, aber wir können diese Heiligkeit wie so viele nahe liegende Dinge übersehen. Die praktizierenden Katholiken werden immer weniger, nicht nur weil die Medien ein so verlockendes weltliches Ideal vermitteln, sondern weil wir Bischöfe, Priester und Christen kein freudiges Bekenntnis zur Lehre des Evangeliums vorleben und seine Herausforderungen nicht bereitwillig und eifrig annehmen. Wir wissen, wie es in *Redemptoris Missio* heißt, dass „der Heilige Geist wahrlich die Hauptperson für die ganzheitliche Sendung“ ist (*Redemptoris Missio* 21) und dass wir deshalb immer nur eine sekundäre Rolle spielen. Doch selbst diese sekundäre Rolle müssen wir mit Liebe und Beharrlichkeit erfüllen. Die Aufgabe, Getaufte durch eine neue Evangelisierung wieder zu bekehren mag genauso schwierig sein, wie in fremde Länder zu gehen und dort die Botschaft des Herrn zu verkünden, doch beides ist uns aufgetra-

gen und wir wissen, dass wir bei beidem Gott brauchen, Seine Führung, Seine Kraft und Seine Gnade.

Als Resümee eines Vortrags, der weder viel bahnbrechend Neues noch Altbekanntes eloquent zum Ausdruck bringt, steht das Eingeständnis, dass die Aufgabe der Kirche, *Ad gentes*, zu den Völkern zu gehen, die das Wort Christi noch vernehmen müssen, weiter vorangetrieben werden und alle Völker begeistern muss. Die Spendenfreudigkeit unseres amerikanischen Volkes war zwar immer ein großes Geschenk für Gott und auch für die Evangelisierungsarbeit, doch die große Zahl der Amerikaner, die ihren Glauben nicht mehr praktizieren, stellt eine nicht minder große Herausforderung an die Kirche des Landes dar und viele von uns danken Gott für die neuen Bewegungen, die bei uns entstanden sind. Möge das Wirken des Heiligen Geistes uns Hoffnung auf ein neues Leben, neue Kraft und größeres Engagement für die große Aufgabe geben, die Gott seinen Jüngern und uns allen aufgetragen hat.

Theodore Edgar Cardinal McCarrick (Jg. 1930) war von 2001 bis 2006 Erzbischof von Washington D. C. Zuvor war der aus New York stammende McCarrick (Priesterweihe 1958) von 1977 bis 1981 Weihbischof in seiner Heimatdiözese, Bischof von Metuchen in New Jersey (1981–1986) sowie Erzbischof von Newark (1986–1998). 2001 wurde er von Papst Johannes Paul II zum Kardinal erhoben. Kardinal McCarrick ist Vorsitzender der Kommission Weltkirche der US-amerikanischen Bischofskonferenz und u. a. Mitglied der Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax*. Kardinal McCarrick engagiert sich insbesondere im Bereich der Menschenrechte (Religionsfreiheit) und der Migrantenseelsorge. Dieses Engagement wurde mehrfach mit Auszeichnungen honoriert.

Die Mission der Kirche im südlichen Afrika – Kritische Betrachtung der Missionstätigkeit

Die Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch (*Ad gentes* 2). Sie ist missionarisch aufgrund der Universalität des Heils, das sie verkündet. Sie fordert die Menschen zur Veränderung und zur Selbsttranszendenz auf. Menschen, die sich verändern und verändert haben, sollen selbst zum Motor des Wandels für die Welt und ihre vom Menschen geschaffenen Strukturen und Systeme werden und diese mit dem Evangelium des Mensch gewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus in Einklang bringen.

Erst in der jüngeren Geschichte hat die Kirche akzeptiert, dass neben der universalen Mission der Glaube auch eine kontextabhängige Dimension hat. Die „Zeichen der Zeit“ werden je nach dem geschichtlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Hintergrund unterschiedlich interpretiert. Eines dieser Zeichen ist die Behauptung, dass die Kontinuität der Menschheitsgeschichte in unserer modernen Welt gestört sei, dass die in den vergangenen drei Jahrhunderten eingetretenen Veränderungen so radikal, einschneidend und weit reichend gewesen seien, dass „die gesamte traditionelle Sozialordnung“ aus den Fugen geraten sei (Giddens, S. 4, 1991). Dies mag für die westlichen Gesellschaften gelten, nicht aber notwendigerweise für Afrika. J.&J. Comaroff betonen ganz zu Recht, dass „der proklamierte Beginn einer ganz neuen Art von Gesellschaft“ mit Skepsis zu betrachten sei (Comaroff, J.&J., 2. Aufl., S. 13, 1997). Vor 150 Jahren waren die Missionare unermüdlich darum bemüht, die indigenen Völker in der damals neu entstehenden Kolonialwelt zu „verankern“. Soziale Verschiebungen und kultureller Wandel hatten weit reichende Folgen. Trotz allem wurde an bestimmten Kulturen und Traditionen zäh festgehalten.

Der technologische Fortschritt brachte einen rasanten Wandel mit sich. Das Lokale hängt nun untrennbar mit dem Globalen zusammen. Die Säkularisierung hatte enorme Auswirkungen auf das Christentum. Es kam zur Bildung von Nationalstaaten als neues politisches System. Der neue Warencharakter von Produkten, Lohnarbeit und Menschen ist Teil der kapitalistischen Ordnung. Eine Plage der modernen Welt ist die groß angelegte Produktion von Rüstungsgütern. Kriege gehören in der heutigen Zeit entgegen aller Vernunft immer noch zum Alltag.

Die radikalen, einschneidenden Veränderungen der modernen Welt fanden vor allem in ihrem Zentrum, den westlichen Gesellschaften, statt und griffen dann sporadisch auf die Peripherie über, so auch auf Afrika. Afrika hat sich trotz der deutlich sichtbaren und allgegenwärtigen kulturellen Einflüsse der westlichen Welt noch nicht von der Tyrannei der Sitten, Gebräuche und Traditionen befreien können. Die religiösen Welten und Beziehungsgeflechte Afrikas wurden vielleicht tief erschüttert, aber nicht gänzlich zerrissen. Daraus sollte aber keineswegs der Schluss gezogen werden, dass Afrika von den Problemen der westlichen Welt verschont geblieben ist.

Die moderne Welt bringt Probleme mit sich, die alle Bewohner des „global village“ gleichermaßen betreffen: Glaubensverlust, die Erfahrung von Sinnlosigkeit und Ungewissheit, die wachsende Bedrohung durch den „exklusiven Humanismus“, der das Leben nach dem Tod ausschließt, Bejahung des Lebens, moralische und spirituelle Hemmnisse für den Gottesglauben, Identitätsverfall und -verlust, Machtlosigkeit und das Gefühl, von den großen Organisationen als Ware behandelt zu werden, Umweltzerstörung, sinnlose Kriege, Klonen, Rechte des Ungeborenen, gleichgeschlechtliche Partnerschaften, das Recht, über seinen eigenen Körper zu verfügen, die unbeherrschbare HIV-/AIDS-Pandemie, wirtschaftliche Ungerechtigkeit und globale Verteilungsgerechtigkeit usw. (Giddens A., S. 181–231, 1991), (Taylor C., S. 25, 1999). Dies

sind einige der Herausforderungen, die dringend nach einer „Erneuerung der Menschheit“ auf dem Wege der Evangelisierung verlangen, „wobei man immer von der Person ausgeht und dann stets zu den Beziehungen der Personen untereinander und mit Gott fortschreitet“ (*Evangelii Nuntiandi* 20).

Nach diesen Vorbemerkungen soll nun auf die Herausforderungen der Mission eingegangen werden, die sich aus den afrikanischen Kulturen, ihren Sitten, Gebräuchen und Traditionen und zum Teil aus dem indigenen Kosmos ergeben, der nach 100 Jahren der Missionstätigkeit im südlichen Afrika offenbar noch nicht von der Frohen Botschaft durchdrungen und verändert worden ist. Grundlegend lässt sich sagen, dass die missionarische Botschaft der Kirche sich im Leben und in der Welt der jungen Kirche Afrikas noch nicht ausreichend gefestigt hat.

Die traditionelle Weltsicht

Während der Begriff des transzendenten Wesens im indigenen Kosmos nur sehr vage oder gar nicht existiert, gibt es hier eine Fülle von Geisterwesen. Es gibt böse und gute Geister, aber vor allem die Geister der Ahnen. Diese werden respektiert und gebührend geehrt. Sie vermitteln in den Angelegenheiten ihrer Nachkommen. Die Ahnen werden als Gemeinschaft, nicht als Individuen verehrt. Sie sind die „größte Macht im Alltag“ (Comaroff, J.&J., vol. 1, S. 154). Sie bilden die Grundlage für die moralische Ordnung der Gemeinschaft und gelten als Beschützer ihrer Nachkommen. Das soziale Beziehungsgefüge der Lebenden wird in der Welt der Ahnen auf eine spirituelle Ebene projiziert (vgl. Comaroff, J.&J., vol. 1, S. 153). Dieses soziale Beziehungsgefüge sollte von der neuen Lehre der Missionare stark beeinflusst werden.

Die indigenen Völker mögen vor der Ankunft der Missionare keine klare Vorstellung von einem transzendenten Wesen gehabt

haben. Andererseits bestand auch „keine Notwendigkeit, zu den Gottheiten oder über sie zu sprechen, um ihre Gegenwart spürbar zu machen“ (Comaroff, J.&J., vol 2, S. 66). Die indigenen Völker kennen keine Verehrung von Helden oder höheren Gottheiten wie in der griechischen und römischen Antike. Die Gottheiten des heidnischen Roms waren wie die Ahnengeister im indigenen Kosmos „sehr tief mit dem Leben und den Problemen der Menschen verwurzelt“ (MacMullen, S. 50, 1977). Die Ahnengeister sind das, was bei den indigenen Völkern Gott am nächsten kommt. Sie stellen genau genommen die Gottheit dar. Für ihre Nachkommen sind sie die Götter, „die unser Gesicht kennen“ (Comaroff, J.&J., 2. Aufl., S. 76).

Die Fülle der Offenbarung

Angesichts der Fülle der Offenbarung Jesu Christi wäre die Frage, ob die indigenen Völker den Begriff des Göttlichen kennen oder nicht, rein theoretisch. Schließlich heißt es im Evangelium nach Matthäus: „Niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand kennt den Vater, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will“ (Mt 11,27). „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht“ (Joh 1,18). „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* 2). Die Missionare kamen nicht, um die damals im indigenen Kosmos existierende vage Vorstellung von Gott zu vervollkommen. Vielmehr brachten sie eine gänzlich neue, geradezu radikale Vorstellung von Gott, wie sie in Jesus Christus offenbart wurde. Nicht nur eine Vorstellung, sondern einen lebendigen Gott, der als Vater, Liebe und Erbarmen gegenwärtig ist (vgl. *Dives in Misericordia* 3). In den vergangenen 100 Jahren hat das Geheimnis dieser Offenbarung in den ein-

zelen Menschen und Gemeinschaften wie ein Schwelfeuer gebrannt. Es sollte die Handlungsweisen und Sichtweisen der indigenen Völker radikal verändern. Zugegebenermaßen war das Christentum nicht als einzige Kraft am Werk. Die Missionare verbanden die Verkündung des Evangeliums mit ihrem Auftrag, den Ureinwohnern die Zivilisation zu bringen. Für sie waren Reinlichkeit und Frömmigkeit eng miteinander verbunden. Es war der kontinuierliche, „im engen Feld des verbalen und materiellen Austauschs betriebene“ Dialog zwischen Missionaren und indigenen Völkern, der zu einer allmählichen Verschiebung in der afrikanischen Gedankenwelt und religiösen Anschauung führte (Comaroff, J.&J., 2. Aufl., S. 65).

Der Glaubensgehorsam (Röm 16,26) und die Annahme Gottes als Schöpfergott hatten großen Einfluss auf das soziale Gefüge, welches auf die Welt der Ahnengeister projiziert wurde. Von nun an sollten die Ahnen, die sonst immer angerufen worden waren, nicht mehr als die „größte Macht“ angesehen werden. Die Gläubigen sollten sich mit ihren Bedürfnissen jetzt an Gott wenden, der „voll Erbarmen ist“ (Eph 2,4). Es lässt sich nicht eindeutig sagen, ob sich der Ort der Macht in dieser Hinsicht tatsächlich von den Ahnen zu Gott oder zu Jesus Christus oder zur Dreifaltigkeit verschoben hat. Noch heute sind die Ahnen mehr als verstorbene Vorfahren. Die Verurteilung der Ahnenverehrung durch die Kirche hat schlichtweg zu einer Verheimlichung des Kultes geführt (Richard, S. 51, 1997). Traditionelle Heiler, die ihre Offenbarungen angeblich von den Ahnen erhalten, gehen ihrem Gewerbe nach wie vor mit beachtlichem Erfolg nach. Weiterhin werden Gebote und Anweisungen der Ahnen angeblich über Träume vermittelt. Dieser Aberglaube an Träume und an die übernatürlichen Kräfte der Ahnengeister spielt im Leben vieler afrikanischer Christen nach wie vor eine große Rolle. Die traditionellen Heiler übernehmen in Afrika ähnliche Aufgaben wie im Westen die klinische Psychologie.

Nach wie vor spielt die „Heilssuche“ für die indigenen Völker eine zentrale Rolle. Sie suchen Schutz vor bösen Geistern, die in ihrem Kosmos vorkommen. Der von der Kirche betriebene Exorzismus hat den Glauben an die Existenz verschiedenster Geister, die das Wohl des Menschen bedrohen, nur gestärkt. Es besteht ein spürbares Bedürfnis, sich selbst und seine Familie vor Unglück zu schützen. Daher vertrauen viele auf den Schutz ihrer Ahnen, den sie über die traditionellen Heiler erbitten. Unglück gilt auch heute noch als ein sozialer Zustand, der von bösen Kräften verursacht wird. Die „Behandlung“, so schreiben J.&J. Comaroff, „die typische rituelle Handlung, geht die Krankheit stets über ihre diffusen Symptome an. Die Heilung erfolgt durch Auslegung und Behandlung der Krankheit als Verkörperung der überaus menschlichen Leidenschaften, Eigenschaften und Verderbtheiten, aus denen lokale Gemeinschaften entstanden sind und vernichtet wurden“ (Comaroff, J.&J., 2. Aufl., S. 343). Diese traditionellen Rituale gelten in Afrika immer noch als wirksam. In den Augen der Menschen, die innerhalb dieses Kosmos leben, erzielen sie die gewünschte Wirkung. Genau dieser Kosmos, der vom Aberglauben und der angeblichen Kraft der Ahnengeister geprägt ist, konnte mit der Missionstätigkeit der vergangenen 100 Jahre offenbar noch nicht von der Heilsbotschaft durchdrungen werden. Es gibt auch noch andere Bereiche, die vom christlichen Glauben scheinbar unberührt geblieben sind. Im indigenen Kosmos besteht ein enger Zusammenhang zwischen dem Spirituellen und dem Materiellen, zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft, zwischen dem Moralischen und dem Sozialen. Die traditionellen, im Aberglauben verwurzelten Heiler heilen nicht nur körperliche Gebrechen, sondern stellen auch zerrüttete Verhältnisse in der Familie, in der Gemeinschaft und zwischen den Lebenden und den Toten wieder her. Inwieweit steht diese traditionelle Heilung mit dem Heilsbegriff des Neuen Testaments im Einklang? In welcher Weise wirkt sich die heilende Kraft Christi aus? Die Begriffe

Macht und Autorität scheinen in der afrikanischen Welt ebenso wie in der Kirche tief verwurzelt zu sein. Aber trotzdem gibt es keinen Dialog zwischen den beiden Traditionen. Ein solcher Dialog war in den vergangenen hundert Jahren nicht denkbar.

Die Bedeutung der Heilung des Körpers und der Gesellschaft

In einem gewissen Sinne sind die indigenen Völker mit den Heiden der römischen Antike vergleichbar. MacMullen schreibt: „Der bei weitem am häufigsten bezeugte Gegenstand des Gebets war die Gesundheit; die bei weitem größte Zahl der Heiligtümer und Gottheiten waren fast ausschließlich für Anliegen dieser Art bestimmt...“. Weiter heißt es: „Vor langer Zeit wurde von einer ‚Heil suchenden Welt‘ gesprochen, in der der Wunsch nach Heilung einer der Hauptgründe für das Aufsuchen des Tempels war“ (MacMullen S. 56). Gleiches gilt für die afrikanischen Christen. Über die Tswana schreibt Jean Comaroff: „Ein beträchtlicher Anteil der Riten bezog sich explizit auf die Gesundheit des menschlichen Körpers, auf seine Beziehung zum ‚Geist‘ und auf seine Stellung innerhalb der alltäglichen Ordnung der Dinge in Raum und Zeit“ (Comaroff, Jean. *Body of Power. Spirit of Resistance*, S. 171, 1985). Heilung im Sinne der „indigenen Kirchen“ wird sowohl von den eigenen Mitgliedern als auch von den Christen der großen Kirchen gesucht. Christen der historischen Kirchen treten den indigenen Kirchen bei, weil sie in diesen Kirchen Heilung erfahren haben (Oosthuisen, S. 39).

Die Heilung war ein zentraler Aspekt im Wirken Jesu Christi. Und genau dieser Aspekt scheint im Wirken der Missionare verloren gegangen zu sein. Der Begriff der Heilung war bei den indigenen Völkern weiter gefasst als bei den Missionaren. Er schloss nicht nur das Individuum, sondern auch die gesamte Gesellschaft mit ein. Ihr Glaube galt zudem als pragmatisch. Bei J.&J. Comaroff

wird er als ein Glaube beschrieben, „dessen Weg zur Erlösung im Hier und Jetzt gebahnt wird, dessen Theologie mit dem politischen System, dem Rechtsempfinden und der Weltverbundenheit untrennbar verbunden ist“ (Comaroff, J.&J., vol 2, S. 58). HIV/AIDS wird den heilenden Aspekt wahrscheinlich wieder mehr in den Mittelpunkt rücken, und hoffentlich auch die Notwendigkeit der Heilung und Versöhnung im weiteren gesellschaftlichen Kontext. Diese Aufgabe und Theologie der Heilung offenbaren eine Kluft zwischen Lehre und Praxis der christlichen Gemeinschaften. Angesichts der Not verlangt sie nach einer Rückbesinnung auf den heilenden Aspekt und nach einer Schwerpunktlegung ähnlich wie in den indigenen Kirchen.

Wahrsager diagnostizieren sozialetische Ursachen für das Elend. Natürliche Ursachen werden immer noch nicht anerkannt. Nach wie vor gelten Personen als Verursacher: Ahnen und Hexen, die Missgunst, Neid und Hass vergelten (Oosthuisen, S. 54. 1992, Wilson, B. (Ed) Rationality, S. 137, 1970). Weder der christlichen Kirche noch den Schulen ist es gelungen, diesen Aberglauben auszulöschen. Dies mag vielleicht daran liegen, dass immer noch etwa 50 Prozent der Afrikaner Analphabeten sind. In manchen Fällen wird der Aberglaube sogar durch christliche Riten bestärkt, zum Beispiel durch die Segnung von Gegenständen wie Häusern, Autos, Kerzen usw. Genau diese Handlungen werden auch in den indigenen Gemeinschaften vollzogen. Genau wie der Priester gewährt der traditionelle Heiler Schutz und Stärke und hält feindliche Kräfte in Schach, nur dass ihnen Macht und Autorität von verschiedenen Quellen verliehen werden. Ein anderes Beispiel ist der Ritualmord. Bestimmte Organe wie Herz oder Geschlechtsorgane werden für die Herstellung von Medizin verwendet, die eine stärkende Wirkung haben sollen. Abgesehen vom Vergehen des Mordes, wie unterscheiden sich, was ihre symbolische Bedeutung angeht, die kostbaren Teile menschlichen Fleisches, die auf dem Wege des Ritualmordes gewonnen werden, zum Beispiel von den

Heiligenreliquien der Katholischen Kirche, die im Mittelalter für viel Geld gehandelt und gefälscht wurden (Bredero, S. 3. 1994)?

Private Verehrung

Neben der öffentlichen Verehrung ist die private, familiäre Verehrung unter afrikanischen Christen weit verbreitet.

Die private Verehrung wird neben vielen anderen Formen der Verehrung praktiziert: Gottesdienste, Anbetung der Eucharistie, Herz-Jesu-Verehrung, Verehrung der Heiligen Anna und des Makellosen Herzens Mariens sowie Rosenkranzgebet, Wallfahrten, Novenen, Bibelteilen in kleinen christlichen Gemeinden, Kreuzwege usw. Afrikanische Familien pflegen Riten, die jeden Lebensabschnitt begleiten: Geburt, Eintritt in die Pubertät, Eheschließung und Tod. Obwohl ähnliche Übergangsriten auch in der Kirche praktiziert werden, bleiben viele Menschen in den eigenen vier Wänden ihren althergebrachten Riten und Gebräuchen treu. Die Ahnenverehrung (Pha-badimo) ist ein fester Bestandteil dieser Riten. Dazu wird im Allgemeinen ein Tier geschlachtet. Dabei handelt es sich sicherlich nicht um ein Opfer im christlichen Sinn (Richard, S. 51, 1997); (Setiloane, S. 71, 1975). Das Vergießen von Blut steht als Symbol für die Kommunikation mit den Ahnen. Nach einer Trauerzeit werden Reinigungsrituale (sesila) durchgeführt. Es gibt besondere Rituale bei Frühgeburten und bei Fehlgeburten (siehe Turner: *The Ritual process*, 1969). Es gibt Transformationsrituale wie das Schmelzen von Eisen und Töpfern. Das Eisenschmelzen scheint zum Beispiel „sehr eng mit den zentralen Überzeugungen bezüglich des Wesens von Dingen und der Rolle menschlicher, mystischer und anderer Wirkkräfte verbunden zu sein, die die Fortpflanzung in der Gesellschaft sicherstellen“ (Fowler zitiert in Herbert E., S. 127. 1993). Die meisten dieser Rituale finden abseits der Kirchen statt, am Rande der kirchlichen Gemeinschaft, obschon diejenigen, die an diesen Ritualen beteiligt

sind, auch den christlichen Kirchengemeinden angehören. In den vergangenen 100 Jahren ist es dem Christentum nicht gelungen, diese Lücke zu füllen. Nach wie vor werden bestimmte übernatürliche Mächte des indigenen Kosmos angerufen. Doch es gibt noch eine weitere Macht, die von den Angehörigen christlicher Gemeinschaften angerufen wird. „Im Leben vieler Christen“, so Gill, „zeigt sich unterschiedlich stark ein hartnäckiges Festhalten an traditionellen Lebensweisen verbunden mit der christlich-orthodoxen Lehre und Glaubensausübung“ (Gills Einführung zu *The Basutos*, Facsimile reprint of 1861, von E. Casalis). So soll sich zum Beispiel auch die Gesellschaft Zyperns durch das „Phänomen eines sozialen und kulturellen Dualismus auszeichnen, in dem viele Traditionen und Werte aus alten Zeiten noch erhalten und immer noch im (ansonsten modernen) kulturellen Gefüge fest verankert sind“ (Argyrou V. S. 164. 1996). Solche Dualismen existieren also nicht nur in Afrika. In der griechisch-römischen Antike wurde der Aberglaube konsequent bekämpft. Konstantin hat 300 nach Christus das Darbringen von Schlachtopfern verboten (MacMullen S. 42). Quellheiligtümer wurden von Mönchen mit einem Bann belegt und einfach trocken gelegt. Bilder der Hausgötter wurden zerstört. Besitzer von heidnischen Kultstätten wurden ihres Ranges enthoben und ihrer Besitztümer beraubt. Die Tempel der griechisch-römischen Götter wurden in dem Glauben zerstört, dass „es mit der Vernichtung der materiellen Basis getan sei“ (MacMullen S. 66). Doch MacMullen betont weiter, dass „mit der Zerstörung der steinernen Tempel auch die antiken Rituale der Ehrfurchtgebietung, der Danksagung, der Verehrung und der Demutsbezeugung zerstört wurden.... Sie hatte weit reichende Folgen“ (S. 54).

Während es den Kaisern und Mönchen der römischen Antike gelungen war, den heidnischen Glauben durch Vernichtung der materiellen Grundlage in Form von Tempeln, Heiligtümern und Bildern zu zerstören, waren die Missionare auf dem afrikanischen

Kontinent mit der Austilgung traditioneller religiöser Praktiken wie der Ahnenverehrung weniger erfolgreich, zumal es kaum materielle Grundlagen des Glaubens gab. Bei J.&J. Comaroff heißt es: „Die Glaubensverkünder waren nicht darauf vorbereitet, das nicht Greifbare, wenn auch Allgegenwärtige – die badimo (Ahnen) – zu erkennen, die wie ein unsichtbarer Nebelschleier den Lebensalltag durchdrangen und dem Suchlicht entkamen, mit dem die Nonkonformisten das kulturelle Terrain nach Zeichen von ‚Religion‘ absuchten“ (2. Aufl., S. 76). Die Herausforderung im Hinblick auf die indigene religiöse Welt besteht darin, die wertvollen religiösen Elemente, Überzeugungen, Rituale und Praktiken im Lichte des Evangeliums aus der allgemeinen Weltsicht herauszudestillieren, ohne im Umkreis größeren Schaden anzurichten. Kann das Negative ausgeräumt werden, ohne dass die lebensnotwendigen Aspekte der Kultur und Religion zerstört werden?

Die indigenen Kirchen und ihre Theologie

Die Mehrheit der afrikanischen Christen ist den indigenen Kirchen zuzuordnen, die sich wegen der „Bevormundung durch die Weißen“ und infolge der Konflikte zwischen Religion und Politik von den Missionskirchen abgespalten haben. Bei den meisten Zionistischen Kirchen (Zionist Churches) „stehen explizit das Ritual der Erneuerung des Menschen, die Riten der Heilung, Ernährungstabus und genaue Kleidervorschriften im Mittelpunkt“ (Comaroff J., S. 167, 1985). Sie sind bestrebt, eine ganzheitliche Gemeinschaft aufzubauen, Geist und Materie zu vereinen und die praktischen Aspekte des Glaubens zu betonen.

Möglicherweise kam die Abspaltung dieser Geistkirchen zu früh. So spaltete sich die afrikanische Independent Congregational Church in Taung zum Beispiel schon 1885 von der London Missionary Society (LMS) ab. Losgelöst vom festen Halt, den die christlichen Missionare geboten hatten, war es diesen Kirchen be-

schieden, ihre eigene christliche und theologische Identität zu entwickeln. In den „heilenden“ Kirchen hat der Heilige Geist, der die heilende Kraft versinnbildlicht, die Rolle Jesu schlichtweg verdrängt. So wurden einerseits der Heilige Geist und andererseits die Ahnen zur Quelle der Heilskraft. Ein weiteres Beispiel kommt aus der Isonto Lama Nazareth Kirche, die 1911 von Isaiah Shembe gegründet wurde. Shembe „stellt Gott den Vater über Gott den Sohn und lässt keinerlei Beziehung zwischen ihnen gelten“, weil nach dem Brauch der Zulu „jede Ehre, die dem Sohn zuteil wird, gleichzeitig eine Herabsetzung des Vaters bedeutet“ (Vilakazi et al, S. 75, 1986). Das Glaubensbekenntnis nach Shembe lautet:

*„Ich glaube an den Vater
und an den Heiligen Geist
und an die Gemeinschaft der Heiligen der Nazariten.“*

Gibt es einen interreligiösen Dialog, der eine Korrektur dieser Abweichungen innerhalb der breit gefächerten Gemeinschaft der Christen herbeiführen kann? Gewiss würde man der ausschließlichen Betonung des Heiligen Geistes und der Verdrängung Jesu Christi mit großem Befremden begegnen oder man würde diese Kirchen einfach als „nichtchristlich“ abtun. Obwohl einige von ihnen die Dreifaltigkeitslehre anerkennen, steht in der Glaubenspraxis der Heilige Geist im Mittelpunkt. Ist es möglich, die drei göttlichen Personen voneinander zu trennen, um den kulturellen Gegebenheiten gerecht zu werden? Den Missionskirchen ist es nicht gelungen, einen effektiven Dialog mit den indigenen Kirchen zu führen und ihre Theologien in Frage zu stellen. Nach einhundertjähriger Missionstätigkeit ist dies immer noch eine enorme Herausforderung.

Die Glaubwürdigkeit der Kirche

Heute steht die Kirche vor zahlreichen Herausforderungen, sei es die Sorge um wirtschaftliche Gerechtigkeit oder um die moralische Integrität angesichts des gesellschaftlichen Werteverfalls. Doch es gibt noch eine weitere Herausforderung, und zwar die Befreiung der indigenen Christen von ihrer irrationalen Furcht vor Geisterwesen, ihre Befreiung aus dem Würgegriff des Aberglaubens. Wir stehen vor der Aufgabe, mit der Evangelisierung tiefer zu den Menschen vorzudringen. Die Verkündung des Evangeliums sollte die Ketten der Gewohnheit und der Tradition von innen heraus sprengen, wobei mit der notwendigen Scharfsicht ein Wandel der in der jeweiligen Kultur verankerten menschlichen und kulturellen Werte herbeigeführt werden sollte. Darüber hinaus stehen wir vor der Aufgabe, der Entfremdung vom christlichen Glauben entgegenzuwirken, indem wir das Bedürfnis nach Heilung, die Lebensängste und die Nöte in bestimmten Grenzsituationen ernst nehmen. Die christliche Offenbarung spricht von Gott als Person, der die Welt so sehr liebt, dass er seinen einzigen Sohn als Erlöser gesandt hat. Deshalb sollten die indigenen Christen ihre kindliche Liebe Gott schenken, nicht den Ahnen, deren Gesichter sie kennen und denen selbst die Gesichter ihrer Nachfahren bekannt sind. Der Glaube an den dreieinen Gott ist eine Herausforderung für diejenigen Glaubensgemeinschaften, die Jesus Christus bislang außer Acht gelassen haben, der eins mit dem Vater ist und der gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz war (vgl. Phil 2,8). Es ist dieser Christus, der als Heilsbringer im Mittelpunkt der Geschichte steht.

Mit der Verkündung des Evangeliums müssen Gewohnheiten und Traditionen von innen heraus revolutioniert werden. Es wäre zu einfach und ignorant zu sagen, die afrikanische Kultur sei archaisch. Wir müssen genauer hinschauen. Sonst fangen die von

den Missionaren gelegten Fundamente des Glaubens an zu bröckeln.

Kulturelle Unterschiede

In der gesamten Debatte um Inkulturation, insbesondere innerhalb der Katholischen Kirche, regt sich in manchen Lagern leiser und in anderen offener, ja sogar vehementer Widerstand. Hier werden für die Inkulturationsbestrebungen politische Motive unterstellt. Dabei hat Papst Johannes Paul II. doch betont, dass Inkulturation „ein Erfordernis der Evangelisierung“ und „eine Priorität und Dringlichkeit im Leben der Teilkirchen“ sei (*Ecclesia in Africa*, 59). Die Gegner sprechen von politischer Motivation, als ob dies etwas Verwerfliches wäre. Die Kirche im südlichen Afrika ist in eine multikulturelle Gesellschaft eingebettet und steht als solche für die Freiheit und Gleichheit der verschiedenen Kulturkreise. Die gegenseitige Achtung der kulturellen Unterschiede ist von größter Wichtigkeit. Unter dieser Voraussetzung kann das menschliche Bedürfnis nach Anerkennung der kulturellen Unterschiede als eine treibende Kraft der Inkulturationsbestrebungen gesehen werden. Im Zentrum der „Politik der Differenz“ steht die Anerkennung der kulturellen Identitäten der verschiedenen kulturellen Gemeinschaften. Die Politik der Differenz lehnt eine kulturelle Uniformität ab, wie sie in der Vergangenheit von Europa, das eines der Zentren der Weltzivilisation ist, auferlegt wurde. Auch widersetzt sie sich dem modernen Globalisierungstrend, der im Begriff ist, die kulturellen Grenzen zu verwischen. Die Konformität und Uniformität der Liturgie kann nicht länger als Vorwand für jene Kräfte dienen, die den volkstümlichen Wissensschatz und die urtümlichen, lokalen, kulturellen Ausdrucksformen unterdrücken wollen. Charles Taylor stellt fest, dass es „ohne eine Bereicherung der vielfältigen Formen von Frömmigkeit, Spiritualität, Liturgie und Antworten auf die Menschwerdung auch keine Ausweitung des Glaubens geben kann“ (Taylor, S. 15, 1999).

Für einige Gegner der Inkulturation ist diese ein Rückschritt in die „dunklen Zeiten“ der afrikanischen Kultur, eine Rückkehr zum Heidentum, als habe es im letzten Jahrhundert einen radikalen Wandel der afrikanischen Kultur gegeben. Das Christentum, wie wir es heute kennen, hat viele Bräuche aus der heidnischen Welt der Griechen und Römer übernommen. In gleicher Weise ist davon auszugehen, dass das afrikanische Christentum bedeutsame Bräuche aus der afrikanischen Gedankenwelt übernimmt. Der Einfluss bzw. der fehlende Einfluss des Christentums auf die lokale Kultur verlangt nach einer kritischen Beurteilung des Prozesses und der Bedeutung der Evangelisierung. Einige argumentieren, dass Inkulturation zu Spaltungen führt, und ignorieren dabei die bestehenden kulturellen Unterschiede.

Gemeinschaften, die die kulturelle Vielfalt und das menschliche Bedürfnis nach Anerkennung vernachlässigen, sind auf Sand gebaut. Eine Vertiefung des Glaubens ist durchaus notwendig. Die meisten christlichen Gemeinschaften Afrikas sind nicht älter als 100 Jahre. Kein Vergleich zur zweitausendjährigen Geschichte des Christentums. Im Großen und Ganzen sind die afrikanischen Gemeinden mit wenigen Ausnahmen ihren kulturellen Wurzeln näher als den Zielen des christlichen Glaubens. Momente des Verstehens, Denkweisen und religiöser Instinkt hallen im Rhythmus der Gebräuche und Traditionen noch unverzerrt wider. Daher die Dringlichkeit der Frage, die auch nach 100 Jahren Missionstätigkeit immer noch nicht beantwortet wurde: Welche Rolle spielt Jesus Christus für die afrikanischen Christen? Sie kann ohne eine kritische Ergründung ihrer Lebens- und Handlungsweisen und ihrer kulturellen Umgebung nicht vollständig beantwortet werden.

Die Mission der Kirche in Afrika besteht in der Verkündung des Evangeliums Jesu Christi und in der konsequenten Überprüfung der Auswirkungen dieses Glaubens. Die Mission ist eine praktische Folge der Heilsverkündung. Sie verkündet und betreibt die Befreiung von repressiven Staats- und Wirtschaftsstrukturen, die

Befreiung von der Angst vor lähmenden Krankheiten (AIDS, Malaria, Tuberkulose), von der Angst vor allgegenwärtigen Geistern. Die Mission als Inkulturation ist kein in sich geschlossener Vorgang. Sie ist offen für den beiderseitig bereichernden Dialog mit anderen kulturellen Kontexten. Letztendlich leitet sich die Mission der Kirche von Gottes eigener Mission ab.

Erzbischof Buti Joseph Tlhagale OMI (1947) ist seit dem Jahr 2003 Erzbischof von Johannesburg. 1967 trat der in Randfontein in Südafrika geborene Buti Tlhagale in den Oblatenorden ein. Nach seinem Theologiestudium, das er an der Gregoriana in Rom absolvierte, war er Dozent an verschiedenen Seminaren in Südafrika und veröffentlichte zahlreiche Arbeiten zum Thema Inkulturation und Sozialethik. 1999 wurde er von Papst Johannes Paul II. zum Erzbischof von Bloemfontein ernannt, bevor er ihn 2003 nach Johannesburg berief. Erzbischof Tlhagale ist der Sprecher der Südafrikanischen Bischofskonferenz und Kanzler des weit über Südafrika hinaus anerkannten St. Augustin College of South Afrika.

Das zeitgenössische Verstehen der Mission unter Berücksichtigung des missionarischen Engagements der Kirche in Polen

Die missionarische Tätigkeit der Kirche kommt in der Welt und in deren Geschichte zum Ausdruck. Diese selbstverständliche Feststellung führt uns zur Frage, die zu Beginn des V. Kapitels der Enzyklika *Redemptoris Missio* gestellt wird und den Weg betrifft, auf dem die Kirche schreitet, um in der Welt Gottes Plan der Erlösung zu erfüllen. In jeder historischen Epoche steht die Kirche bei ihrer missionarischen Tätigkeit vor neuen Herausforderungen, die geprägt sind von den jeweiligen Erfordernissen und dem sich wandelnden Verständnis in der Kirche selbst für das missionarische Engagement und die Situation in der Welt, die weit entfernt ist von Gleichgewicht und Ruhe.

Die Wandlungen in der Welt der Politik und Wirtschaft

Der politische Wandel in der Welt, der generell vom Sturz der Berliner Mauer symbolisiert wird, hatte und hat auch zukünftig weitere komplizierte Veränderungen zur Folge. Kaum noch in Gebrauch ist der Begriff „Dritte Welt“, mit dem die Entwicklungsländer allgemein bezeichnet wurden. Dahingegen ist heute das Wort „Südstaaten“ oder noch einfacher „der Süden“ im Gebrauch, das für arme Länder steht und das Gegenüber zum reichen „Norden“ bildet. Diese Termini sind jedoch nicht präzise und werden auf vielerlei Art definiert. Vor allem rufen sie Bedenken hervor durch die suggerierte geografische Lage, die sich nicht immer mit den Tatsachen deckt. Jedoch auf Grund der bereits stark im Bewusstsein und in der Literatur verwurzelten Begriffe, wird in diesem Referat die Nord-Süd-Aufteilung als Weltstruktur und globales Problem dargestellt. Viele Autoren halten diese Gliederung der Welt für dauerhaft und vorherrschend. Die Auswirkungen dieses

Zustandes sind hingegen vielseitig und schwer zu erläutern z. B. anhand der Modernisierungstheorie, der Entwicklungsstadien, der Zivilisationsunterschiede oder der allgegenwärtigen Globalisierung. Es scheint jedoch offenkundig, dass diese Aufteilung deutlich die Spaltung der Welt widerspiegelt: die Ausschließung von Ländern, Nationen und Regionen, die Auswanderung, die proportionale Verteilung des Bodens, untilgbare Schulden, Revolutionen, bewaffnete Kämpfe und so weiter. Dadurch kann sie auch Gefahren und Konflikte hervorrufen und die Instabilität steigern, was zweifellos als größtes Problem der Globalisierung anzusehen ist. Diese Aufteilung kann von der Kirche nicht übergangen werden und wird auch nicht bei deren Lehren außer Acht gelassen. Umso weniger darf sie von der missionarischen Tätigkeit übersehen werden, die sich ja vornehmlich auf die Südstaaten konzentriert.

Die Veränderungen in der Kirche und Theologie

Wir befinden uns heute in einer stark differenzierten und wechselhaften religiösen Situation (...). Die gesellschaftliche und religiöse Wirklichkeit, die einst klar umrissen war, verwandelt sich gegenwärtig in eine komplizierte Angelegenheit (...). Dieser radikale Wandel der religiösen und gesellschaftlichen Verhältnisse erschwert die konkrete Anwendung gewisser Unterscheidungen und kirchlicher Kategorien, an die wir bisher gewöhnt waren (RM 32) – verkündet *Redemptoris Missio* indem es die stattfindenden Veränderungen wahrnimmt und etwas später den nicht zu unterschätzenden Wandel in der Kirche und demzufolge auch in der Missionstheologie unterstreicht. Die Kirche ist heute in allen Erdteilen verwurzelt. Ja die Mehrheit der Gläubigen und der Ortskirchen befindet sich heute nicht etwa im alten Europa, sondern in jenen Erdteilen, die von den Missionaren für den Glauben geöffnet wurden (RM 40, vgl. auch RM 36, 86, 91). Mit der Verlagerung der Kirche vom Norden in den Süden und in den Osten gehen

neue Strömungen in der Theologie (die Theologie der Befreiung, die pluralistische Theologie der Religionen, die „schwarze“, „rote“ und „gelbe“ Theologie usw.) einher, eine neue Auffassung von der Kirche als solcher sowie Veränderungen im Verhältnis zwischen den Ortskirchen. Davon zeugen ebenfalls die Veränderungen im Weltepiskopat, das zunehmend afrikanisch und asiatisch wurde. Die Bischöfe dieser beiden Kontinente sind zusammen mit denen aus Lateinamerika und Ozeanien im Vergleich zu den Bischöfen Europas in der Überzahl. Die Kirche wird also immer „weltumfassender“, so dass sich der Katholizismus nicht allein auf den Mittelmeerraum bzw. auf Europa beschränkt.

Zusammen mit den oben genannten Veränderungen in der Welt wandelten sich ebenfalls die Theologien in den jeweiligen Erdteilen. Zwar blieben die Hauptprobleme der einzelnen Regionen weiterhin bestehen, aber im Vergleich zu den letzten zehn Jahren sind sie heute weit weniger nur auf einen einzigen Kontinent beschränkt. Sie treten überall auf, in Asien, Afrika und in Lateinamerika – jedoch mit unterschiedlicher Stärke. Ebenfalls zeugen die theologischen Spannungen, die sie hervorriefen, von der unvermeidlichen Vielfältigkeit an theologischen Überlegungen, die in der nächsten Zukunft nicht so sehr den Inhalt der christlichen Grundwahrheit betreffen werden, als vielmehr die Art der Darlegung und Verkündigung. Ferner machten sich auch Probleme bemerkbar, die alle Erdteile gleichermaßen betreffen und vor allem mit der Entwicklung des Menschen verknüpft sind.

Veränderungen im Verstehen der Mission

Über Jahrhunderte hinweg war der Begriff Mission stark von geografischen Kriterien geprägt. Unmittelbar nach der Definition der Zielsetzung der katholischen Mission unterstrich das Konzil mit dem Dekret *Ad gentes*, dass dieses Ziel durch missionarische Tätigkeit verwirklicht wird, die „auf gewissen, vom Apostolischen

Stuhl benannten Terrains erfolgt“ (DM 6). Das geografische Kriterium der Mission stützt sich auf ehemalige Termini, die in der Ausbreitung des Territoriums und der quantitativen Vergrößerung der Kirche verwurzelt sind. Dabei bediente man sich Bilder und Worte wie „erringen“, „erobern“ und „in Besitz nehmen“ sowie „zu taufende“ Personen bzw. Nationen. Der „Nichtchrist“ war fremd und verblieb „am Rande“ der Kirche und der Welt. Die Missionstätigkeit erfolgte „auf heidnischem Gebiet“, wo die Kirche noch nicht Fuß gefasst hatte.

Diese Symbolik des „Raumes“ und der „Inbesitznahme“ fremden, „heidnischen“ Territoriums wird heute durch eine andere Symbolik ersetzt, die auf der Zusammenkunft und der Vielfalt der Völker beruht. Ein Treffen mit dem anderen Menschen wird als Bereicherung angesehen. Man sucht Gemeinsamkeit in der Verschiedenheit.

Zu unterscheiden sind drei Grundebenen diese Begegnung mit dem „anderen“:

- kulturelle,
- religiöse
- und die wirtschaftlich-gesellschaftliche Ebene.

Angesichts dieser Aufgabe vertieft die Missionstätigkeit die Inkulturationstheorie und -praxis, den zwischenreligiösen Dialog sowie die Bildung des Menschen, verstanden als Hilfe bei der Entwicklung und Befreiung.

Das Evangelium in den Kulturen der Völker lebendig werden lassen

Im 2. Teil der Pastoralen Konstitution über die Kirche von heute „*Gaudium et spes*“, die sich mit den brennenden Problemen unse-

rer Zeit beschäftigt, wird der Kultur viel Platz eingeräumt, indem man sie zwischen die Familien- und gesellschaftlich-ökonomischen Probleme platziert. Die Entdeckung der Kultur durch die Kirche im zwanzigsten Jahrhundert verändert sowohl die Theologie wie auch die Mission in der Praxis. Die ehemaligen Begriffe „Adaption“ und „Akkommodation“, die das Verhältnis zur Einbeziehung des Evangeliums in die bodenständigen Kulturen ausdrückten und sich auf die Berücksichtigung der lokalen Kultur bei der Missionstätigkeit bezogen, wurden schnell durch den Begriff „Inkulturation“ ersetzt. Johannes Paul II. erklärt, dass die Kirche bei ihrer Missionstätigkeit unter den Völkern vielfältigen Kulturen begegnet und somit in den Prozess der Inkulturation einbezogen wird. Inkulturation bedeutet die innere Umwandlung der authentischen kulturellen Werte durch deren Einfügung ins Christentum und die Verwurzelung des Christentums in den verschiedenen Kulturen. Dabei handelt es sich also um einen tief greifenden und umfassenden Prozess, der sowohl die christliche Botschaft wie auch die Betrachtung und die Praxis der Kirche betrifft. Es handelt sich aber auch um einen schwierigen Prozess, da die Eigenart und Vollständigkeit des christlichen Glaubens auf keine Weise geschmälert werden dürfen (RM 52). In der Missions-Enzyklika erinnert der Papst an die Notwendigkeit der Aufwertung des „geistigen Reichtums mit dem Gott jedes Volk bedacht hat“ (RM 6) und empfiehlt, dass sich die Missionare anderer Kirchen und Länder in die sozio-kulturelle Welt derjenigen, zu denen sie gesandt sind, einfügen und die begrenzenden Prägungen der eigenen Herkunft überwinden sollten. Sie müssen die Sprache der Gegend, in der sie arbeiten, erlernen, die wichtigsten Erscheinungen jener Kultur kennen und deren Werte in unmittelbarer Erfahrung entdecken (RM 53).

Diese von Papst Johannes Paul II. unentwegt bei seinen pastoralen Reisen in junge Kirchen benannten Themen, gehören zu den meistdiskutierten Fragen, vor allem in der afrikanischen Theolo-

gie, die ihre Ideen in der Missionspraxis verwirklicht. Nicht selten werden dabei auf recht kontroverse Art traditionelle liturgische Formen verändert wie z. B. die Eucharistie, Eheschließung oder die Krankenheilung und Austreibung böser Geister nach dem Vorbild Christi.

Es scheint jedoch, dass die verschiedenen Betrachtungsformen und die in der Praxis verwirklichte Inkulturation nicht deren Kern berühren, d. h. die Geburt einer bodenständigen Theologie, gestützt auf eine andere, also heimische Denkweise. *Die afrikanische Theologie entsteht nicht aus der Adaptierung von Riten und der Übersetzung dogmatischer Formeln, sondern aus dem vertieften Wissen und der kritischen Option gegenüber der christlichen Geschichte* – unterstreicht der afrikanische Theologe E. Messi Metogo¹. Über die Notwendigkeit einer inkulturierten Theologie spricht u. a. adhortativ *Ecclesia in Africa: Die Synode erinnerte „die Bischöfe und die Konferenzen der Episkopate daran, dass die Inkulturation alle Lebensbereiche der Kirche und Evangelisierung umfasst: die Theologie, Liturgie sowie das Leben und die Struktur der Kirche. All das weist auf die Notwendigkeit hin, die afrikanische Kultur komplex kennen zu lernen“* (Eafr 62). In *Redemptoris Missio* wird indessen darauf hingewiesen, dass der Inkulturationsprozess ebenfalls die christliche Botschaft sowie die Überlegungen und die konkrete Tätigkeit der Kirche betrifft. Er bereichert die Kirche unentwegt um neue Ausdrucksformen und Werte und regt sie zur fortwährenden Erneuerung an (vgl. RM 52).

Dabei ist zu bedenken, dass die Inkulturation ein langsamer Weg ist, der das gesamte missionarische Leben begleitet und alle mit einbezieht, die auf irgendeine Weise an der Mission *Ad gentes* (RM 52) teilhaben.

¹ Religions africaines, christianisme et modernité: quelle théologie chrétienne pour l'Afrique?, NORAF 2 (1986), S. 58.

Der Dialog mit den Brüdern und Schwestern anderer Religionen

Außer der Inkulturation tritt bei den missiologischen Überlegungen ebenfalls das Wort „Dialog“ bzw. die Begegnung mit anderen Religionen auf. Das Wort „Dialog“, hinter dem sich eine konkrete christliche Haltung verbirgt, hat allgemeine Anerkennung erlangt. Deshalb findet sich in der Einleitung des 1. Kapitels *Redemptoris Missio* die Frage: „Ob die Mission unter den Nicht-Christen noch aktuell ist? Ob sie vielleicht durch den Dialog unter den Religionen ersetzt wird? (...) Ob nicht die Achtung vor dem Gewissen und vor der Freiheit jeden Bekehrungsversuch ausschließt?“ (RM 4).

In dieser Missions-Enzyklika wird der interreligiöse Dialog als wesentlicher Bestandteil der Missionstätigkeit der Kirche betrachtet. *Man versteht ihn als Methode und Mittel des wechselseitigen Kennenslernen und der Bereicherung. Der Dialog steht der Mission Ad gentes nicht im Wege, sondern ganz im Gegenteil: Er ist mit ihr auf besondere Weise verknüpft und ist gleichsam ihr Ausdruck* (RM 55). Der Dialog ist die Begegnung der Gläubigen, die gemeinsam zur Wahrheit und Bekehrung streben. Er ist keine Form der Kapitulation oder Irenik, sondern ein beiderseitiges Entdecken, ein Zeugnis beim schwierigen Abbau der gegenseitigen Vorurteile, der Intoleranz und der Missverständnisse. Der Dialog zwischen den Religionen entsteht nicht aus taktischen Gründen oder gar Berechnung. Er lässt teilhaben an der Achtung, die Gott der menschlichen Freiheit entgegenbringt und ruft den Menschen auf, sich für die unterschiedlichen Denk- und Wirkungsweisen zu öffnen, er verlangt Demut. *„Der Dialog eröffnet ein breites Wirkungsfeld, und er kann vielfältige Formen und Ausdrucksweisen annehmen: Vom Gedankenaustausch zwischen Experten der religiösen Traditionen bzw. deren offiziellen Vertretern bis zur Zusammenarbeit für die ganzheitliche Entwicklung und die Wahrung der religiösen Werte, vom Mitteilen der eigenen geistigen Erfah-*

rungen bis zum so genannten „Dialog des Lebens“, in dem die Bekenner verschiedener Religionen einander im Alltag die eigenen menschlichen und religiösen Werte bezeugen und einander helfen, in deren Sinne zu leben und so eine gerechte und brüderliche Gesellschaft zu schaffen“ (RM 57).

Dieser Dialog ist nicht nur Aufgabe eines engen Kreises von Spezialisten, sondern aller Gläubigen und christlichen Gemeinschaften und muss von ihnen weitergeführt werden durch die Bekehrung und Taufe im Namen Jesu Christi, des Sohnes Gottes.

Den Fortschritt fördern durch die Bildung des Gewissens

Unter den Problemen, die in der Einleitung des ersten Kapitels der Missions-Enzyklika aufgeworfen wurden, befindet sich auch die Frage, ob bezüglich der Missionen nicht die Bildung im Bereich des Menschlichen ein ausreichendes Ziel ist? (RM 4). Auf diese Weise wird an die lange Diskussion angeknüpft über die Arbeit zugunsten der Entwicklung und der Missionstätigkeit oder auch zugunsten der Förderung des Menschen im weiten Sinne und der Missionstätigkeit. Damit bestätigt und vergrößert sich die Überzeugung, die u. a. in der apostolischen Adhortation *Evangelii nuntiandi* enthalten ist. Papst Paul VI. unterstrich hier, „dass zwischen der Evangelisierung und der Förderung des Menschlichen, d. h. der Entwicklung und Befreiung, innere Verbindungen verschiedener Natur bestehen: anthropologischer Natur, da der evangelisierte Mensch kein abstraktes Geschöpf ist, sondern eine sozial und wirtschaftlich gebundene Person sowie auch theologischer Natur, da man den Plan der Schöpfung nicht vom Plan der Erlösung trennen kann, die konkrete Situationen betrifft wie die Bekämpfung von Unrecht und die Einführung von Gerechtigkeit. Ferner besteht auch eine Verbindung höchst evangelischer Natur und zwar der Plan der Liebe: Denn wie könnte man die neuen Gebote verkündigen ohne zusammen mit der Gerechtigkeit und dem

Frieden den wahren brüderlichen Fortschritt des Menschen zu unterstützen?“ (EN 31).

Papst Johannes Paul II. sprach im *Redemptoris Missio* über die Aktualität des Problems und knüpfte an dessen ewige Verwirklichung in der Praxis der Kirche an: Die Mission *Ad gentes* entwickelt sich ebenfalls gegenwärtig vor allem in den südlichen Regionen der Welt, wo der Einsatz für die ganzheitliche Entwicklung und die Befreiung von jeder Unterdrückung besonders dringlich ist. Die Kirche hat es seit jeher verstanden, bei den Völkern, denen sie das Evangelium gebracht hat, den Drang nach Fortschritt anzuspornen. Und auch heute werden die Missionare mehr als in der Vergangenheit von den Regierungen und internationalen Experten als Förderer der Entwicklung anerkannt. Oft ernten sie Bewunderung für die beachtlichen Ergebnisse, die sie mit solch dürftigen Mitteln erzielt haben (RM 58).

Unabhängig von der politischen Option und dem Verhältnis zum Christentum sind sich gegenwärtig alle in den drei Hauptpunkten bezüglich der menschlichen Bildung einig:

- a) Sie ist notwendig und für die Menschenwürde unentbehrlich;
- b) ihre Verwirklichung ist keine Wunschvorstellung, sondern ganz einfach real;
- c) notwendig dafür sind ein gewisses Minimum an materiellen Gütern, sozialen Leistungen, Zugang zu Kultur und Bildung, Gleichberechtigung im sozialen, politischen und wirtschaftlichen Leben, Denk- und Meinungsfreiheit, die Möglichkeit aktiver Teilnahme am gesellschaftlichen Leben, dessen Teil wir selbst sind und für das wir Verantwortung tragen.

So gesehen ist das Evangelium in jeder Phase der menschlichen Bildung von Bedeutung. Angefangen vom Prozess, der die vielfältigsten Formen von Ungerechtigkeit, Demütigung, Unterdrückung

ckung, Ausbeutung, Diskriminierung usw. bewusst macht, denen der Mensch ausgesetzt ist. Überall spielt die Evangelisierung eine grundsätzliche Rolle. Ihr spezifischer Wert beruht vor allem darauf, dass sie dem Menschen seine wahre Natur und die wahren Gründe der Ungerechtigkeit, die zu beseitigen sind, vor Augen führt. Im Sinne des Evangeliums werden alle Formen der gesellschaftlichen Ungerechtigkeit, unabhängig ihres Ausmaßes und ihrer Gründe, angesehen als Missbrauch und Gewalt und damit als Nichtachtung Gottes und des Menschen, der ein Kind Gottes ist und nach seinem Bilde geschaffen wurde (vgl. Genesis 1,27).

In *Redemptoris Missio* wird dies folgendermaßen erklärt: „*Es ist nicht die Aufgabe der Kirche direkt auf der wirtschaftlichen, technischen und politischen Ebene bzw. der des materiellen Beitrags zur Entwicklung tätig zu werden. Es geht ihr wesentlich darum, den Völkern nicht ‚mehr haben‘ anzubieten, sondern ‚mehr sein‘, indem sie durch das Evangelium die Gewissen aufrüttelt. Der wahre menschliche Fortschritt muss auf einer immer umfassenderen Verwirklichung des Evangeliums gründen*“ (RM 58).

Dabei werden vier praktische, seit ewig mit der kirchlichen Missionstätigkeit verknüpfte Arbeitsgebiete zum Nutzen der Entwicklung unterstrichen: „*Die Kirche und ihre Missionare fördern die Entwicklung auch durch ihre Schulen, Krankenhäuser, Druckereien, Universitäten und landwirtschaftlichen Musterbetriebe*“ (RM 58). Sofort aber kehrte Johannes Paul II. zu dem zurück, was bei diesem Gedanken so neu ist und sagte, „*dass sich die Entwicklung eines Volkes in erster Linie weder durch Geld noch durch materielle Hilfe und auch nicht durch technische Strukturen ereignet, sondern vielmehr durch die Formung der Gewissen sowie durch das Reifen der Einstellungen und Gebräuche. Der Mensch ist die Hauptfigur der Entwicklung, nicht das Geld und nicht die Technik. Die Kirche bildet die Gewissen indem sie den Völkern den Gott offenbart, 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 aller Menschen einzusetzen“ (RM 58). Papst Johannes Paul II war überzeugt, dass man Gerechtigkeit letztendlich durch die Evangelisierung und die Gestaltung des Gewissens suchen muss. Daher auch das kontroverse Motto, dass in der Enzyklika zitiert wird: „Um den Hunger zu bekämpfen, ändere das Leben“ (RM 59). Die Welt ist nämlich nicht allein eine Welt materieller Werte, sondern ebenfalls geistiger. Die einen sind mit den anderen fest verknüpft. Wenn man also an positive Entwicklungsphasen denkt, muss auch eine Konzeption erarbeitet werden für die feste Einbeziehung des Menschen sowohl in geistiger, materieller, immanenter und transzendenter als auch in individueller und sozialer Hinsicht. Die Entwicklungskonzeption hängt letztendlich von der Konzeption des Menschen ab. Deshalb lassen sich die bereits in der Enzyklika angedeuteten gefährlichen Tendenzen erkennen, die die Evangelisierung beschränken wollen auf die Tätigkeit zu Gunsten der rein menschlichen Entwicklung (RM 4, 8, 11, 17–19) und der Versuchung erliegen, Gottes Reich von Christus und dessen Kirche zu trennen (RM 18).

In der Enzyklika *Redemptoris Missio* befasste sich Papst Johannes Paul II. nicht ausführlich mit den zeitgenössischen Aufgaben, die vor der Missionstätigkeit im Bereich Förderung der Entwicklung stehen. Eingehend behandelte er sie in den letzten zehn Jahren in seiner Lehre und in seinem praktischen Wirken. Dabei denke ich an Probleme, die sich aus der wirtschaftlichen Globalisierung ergeben und der damit verbundenen Verarmung des Südens. In der Globalisierung erkannte Papst Johannes Paul II. ebenfalls einen positiven Aspekt. Ihre Verwirklichung bedarf jedoch Veränderungen in der wirtschaftlichen Struktur der Welt, damit von einer *solidarischen Globalisierung* gesprochen werden kann.

In der geteilten Welt, die unter ethnischen, nationalen und regionalen Kriegen zu leiden hat, soll die Kirche zum Faktor der Ver-

söhnung und der Hoffnung werden. Umso mehr, da sie oft die einzige Institution auf „fremdem Gebiet“ bildet, die noch über eine gewisse Autorität verfügt und nicht vollkommen korrupt ist.

Weitere enorme Aufgaben, die heute vor der Förderung der Entwicklung stehen, aber bei den vorliegenden Überlegungen zwangsläufig nicht berührt werden konnten, sind AIDS, das tragische Schicksal der Flüchtlinge und anderer Auswanderer, Arbeitslosigkeit, Pornografie, Prostitution und der Sextourismus, wovon auch Kinder betroffen sind, die Rechte der Frau, Ökologie, Drogenhandel und die Rauschgiftabhängigkeit. Das sind die wichtigsten, aber bei weitem noch nicht alle Herausforderungen, die es zu bewältigen gilt.

Der Kontext der Kirche in Polen

Die Kirche in Polen verwandelte sich gleich am Anfang des Christentums (966) von einem Ort, der evangelisiert wurde in einen Ort, der selbst missionierte. Man kann sagen, dass sich die Kirche in Polen seit vielen Jahrhunderten für die Missionstätigkeit engagiert und die Mission versteht. Ein großes Werk der polnischen Kirche war die Evangelisierung und die Taufe Litauens. In der Vergangenheit machten in unserem Land Abgesandte des Apostolischen Stuhls auf dem Weg nach Asien Zwischenstation. Unter ihnen befanden sich ebenfalls Polen. Viele polnische Missionare verkündeten Christus in allen Erdteilen. Sie weilten ebenfalls im Osten: in China und Japan. Viele von ihnen wurden heilig gesprochen, und ihre Namen sind in der ganzen Welt bekannt. Zu ihnen gehören u. a. der hl. Maksymilian M. Kolbe, der als Missionar in Japan tätig war, der selige Jan Beyzym, der auf Madagaskar wirkte, der hl. Rafał Kalinowski in Sibirien und die selige Maria Teresa Ledóchowska, die Schöpferin der modernen Zusammenarbeit zwischen den Missionen.

Auf dem Gebiet der Zusammenarbeit der Missionen war das Engagement enorm. Beweis dafür sind zahlreiche Missionsorganisationen, die seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts tätig sind sowie Zeitschriften, Tagungen und andere Initiativen. Bei der Missionstätigkeit waren auch die Geistlichen der Diözesen und die Ordensbrüder und -schwestern sehr aktiv. Nach dem 2. Weltkrieg war die unmittelbare Teilnahme an Missionen erschwert, jedoch unaufhörlich wurde die Idee der geistigen Unterstützung der Missionen aufgebaut. Die Wende brachte das Ende der 60er Jahre, als sich die Geistlichen der Diözesen und die Ordensmitglieder erneut in die Mission begeben konnten. Der Missionsgedanke des II. Vatikanischen Konzils drang ebenfalls in unser Land vor, und kam nicht nur im erneuten Missionsengagement zum Ausdruck, sondern ebenfalls im Entstehen und in der Entwicklung der Missiologie².

Gegenwärtig sind über 2000 polnische Missionare im Ausland tätig; ausgebaut wurden die Strukturen der Polnischen Bischofskonferenz: die Kommission für Mission, der Landesmissionsrat, das Päpstliche Missionswerk, das Zentrum Missionarischer Formation. Bereits seit vielen Jahren erfüllt die polnische Kirche wie die Kirchen anderer Länder auch ungehindert ihre missionarischen Aufgaben. Wir können also sagen, dass die „Kirche in Polen missionarisch ist“. Das missionarische Wirken der Kirche leistet in erster Linie personelle Hilfe. Die Missionare aus unserem Land werden erwartet und sind gefragt. Auch das Engagement der Laienmissionare wächst, vor allem der Jugend, was sich in den populären freiwilligen Hilfsdiensten sowie in verschiedenen missionarischen Aktionen äußert. Als Beispiel sei nur die Aktion „Sternsinger“ genannt.

² Vergl. F. Jabłoński, *Recepcja idei misyjnej w Polsce po Soborze Watykańskim II*, Kraków 2003 (Die Rezeption der Missionsidee in Polen nach dem II. Vatikanischen Konzil, Krakau 2003).

Die missionarische Tätigkeit der Kirche kommt in der Welt und in deren Geschichte zum Ausdruck. – Mit diesem Satz habe ich den heutigen Vortrag begonnen und mit ihm möchte ich ebenfalls schließen. Wobei noch zu ergänzen wäre, dass diese Tätigkeit auch durch uns, die Teilnehmer dieses Symposiums verwirklicht wird. Mögen dieses Bewusstsein und die Verantwortung für den Weg der Evangelisierung der Welt unsere ständigen Begleiter sein.

Bischof Wiktor Skworc ist Vorsitzender der Missionskommission der Polnischen Bischofskonferenz und Mitglied der Kongregation zur Evangelisierung der Völker. Bischof Skworc wurde im Jahr 1948 geboren, war Priester der Diözese Kattowitz und wurde 1998 von Papst Johannes Paul II. zu Bischof von Tarnòw ernannt. In seiner Diözese befindet sich das Missionspriesterseminar der polnischen Bischöfe.

Der Missionsbegriff aus Sicht der Kirche in Hongkong und China

Vorbemerkungen

Bei der fünften Vollversammlung der Vereinigung der asiatischen Bischofskonferenzen FABC, die im Juli 1990 in Bandung stattfand, haben sich die Teilnehmer auf drei Grundsäulen geeinigt, auf die sich die Kirche in Asien stützen muss, wenn sie ihren Auftrag im Dienste der Weltkirche erfüllen will. Es sind die drei Säulen: Beteiligung, Dialog und Verkündigung.

Beteiligung praktiziert eine Kirche, die die Gaben des Heiligen Geistes in allen Menschen anerkennt: den Priestern, den Ordensleuten und den Laien. Die anerkennt, dass die Mission für den Christen eine Lebenshaltung und Aufgabe jedes einzelnen ist. (*FABC V*, Art. 8.1.2)

Dialog praktiziert eine Kirche, deren Glieder von der Auferstehung des Herrn Zeugnis ablegen „und auf Menschen anderer Religionen und Überzeugungen in einem Dialog des Lebens um der ganzheitlichen Befreiung aller willen“ zugehen. (*FABC V*, Art. 8.1.3)

Verkündigung praktiziert eine Kirche, die dem Aufruf folgt, „ein Sauerteig des Wandels in der Welt“ zu sein und „als ein prophetisches Zeichen“ zu dienen, „das den Mut hat, über diese Welt hinaus auf das erhabene Reich Gottes hinzudeuten, das noch zur Vollständigkeit kommen wird“. (*FABC V*, Art. 8.1.4) In diesem kurzen Vortrag möchte ich darlegen, wie die Diözese Hongkong und die Kirche in Festlandchina den Grundsäulen der Mission – Beteiligung, Dialog und Verkündigung – unter den jeweiligen Umständen in unterschiedlicher Art und Weise eine konkrete Form geben.

Die Diözese Hongkong

Die Verbreitung des katholischen Glaubens begann in Hongkong erst im Jahre 1841, als der erste katholische Priester in die Kolonie kam. Am 11. April 1946 wurde die Amtskirche in Hongkong gegründet und das Vikariat wurde in den Status einer Diözese erhoben.

Nach dem Sieg der Kommunisten in China 1949 erlebten die Katholiken in Hongkong, wie sich tätige Nächstenliebe auf die Evangelisierung auswirkt, als über eine Millionen Chinesen vom chinesischen Festland in die britische Kolonie Hongkong flüchteten. Diese Flüchtlinge befanden sich in größter Not. Sie waren mittellos und hatten kaum persönliche Habe.

Die Katholische Kirche in Hongkong, einschließlich des Bischofs, der chinesischen Priester, der ausländischen Missionare und Missionarinnen und Laien, mobilisierte all ihre Kräfte, um in einer großen Kraftanstrengung und mit überwältigender christlicher Nächstenliebe den Flüchtlingen zu helfen, die tagtäglich über die Grenze strömten. Die meisten dieser Flüchtlinge waren weder katholisch noch protestantisch.

In den schweren Zeiten traten Tausende von ihnen in die Kirche ein. Einige einfach nur, weil sie Essen zum Überleben brauchten, aber viele andere konvertierten, weil sie, so war immer wieder zu hören, von der tätigen Nächstenliebe, die ihnen von Fremden zuteil wurde, tief bewegt waren. Dies ist ein gutes Beispiel dafür, was die FABC darunter versteht, „Zeugnis von der Auferstehung Christi abzulegen“.

Im Laufe der Zeit bekamen die ehemaligen Flüchtlinge Kinder und die Zahl der Katholiken wuchs. Sie erarbeiteten sich Führungspositionen in der Verwaltung und Wirtschaft Hongkongs und viele brachten es zu beachtlichem Wohlstand. Die Kinder be-

suchten katholische Schulen. So begann eine neue Phase in der Evangelisierung Hongkongs.

Eine Kirche der Beteiligung

Viele Katholiken in Hongkong sind der Überzeugung, dass jeder getaufte Katholik eine Verantwortung für die Evangelisierungsarbeit trägt. Dieses Bewusstsein spiegelt sich in der Tatsache wider, dass in unserer Diözese jedes Jahr allein am Karsamstag durchschnittlich 2500 Erwachsene getauft werden. Die Unterweisung der Konvertiten wird größtenteils von Laienkatecheten übernommen. Die Neugetauften bringen wiederum Neulinge mit zur Katechese. Das Echo ist so groß, weil sich die Menschen vom guten Beispiel ihrer katholischen Freunde beeinflussen lassen. Ist das Interesse am Glauben einmal geweckt, werden die Katechesen regelmäßig besucht. Die Gruppen sind bunt gemischt: Männer und Frauen, Geschäftsleute und einfache Arbeiter.

Viele junge und erwachsene Konvertiten sind nach der Taufe begierig, mehr über ihren Glauben zu erfahren, ihre Kenntnisse und ihre Liebe zu Christus zu vertiefen. Viele bilden sich weiter und besuchen Kurse in Theologie, Philosophie, Bibelkunde und Spiritualität am Holy Spirit Seminary College of Philosophy and Theology, das von der Diözese betrieben wird. Die Studiengänge können mit verschiedenen akademischen Graden, auch mit dem Lizenziat in Theologie abgeschlossen werden. In Hongkong ist es nichts Ungewöhnliches, wenn Angestellte und sogar Geschäftsleute sich vom Arbeitsalltag eine Auszeit nehmen und ein Semester lang Kurse besuchen.

An einem Ort wie Hongkong, der von einer solchen religiösen Vielfalt geprägt ist, wird die Familie zu einem enormen Motivationsfaktor, wenn es um die Bekehrung geht. Mischehen sind weit verbreitet, wobei meistens ein Partner katholisch und der andere

von traditionellen konfuzianischen Werten geprägt ist. Immer häufiger beeinflussen in Hongkong Katholiken ihre nichtchristlichen Ehepartner, die dann den katholischen Glauben annehmen.

Einmal habe ich eine Katechetin gefragt, wie es kommt, dass es in ihrer Gemeinde immer noch 100 erwachsene Konvertiten pro Jahr gibt. Wie sie mir erzählte, spricht sie vor und nach der Sonntagsmesse diejenigen Gottesdienstbesucher an, die nicht in Begleitung ihrer Familien zur Messe kommen. Sie macht sich mit ihnen bekannt und lädt die nichtkatholischen Familienangehörigen zur Katechese ein. Vierteljährlich verteilt sie ferner Einladungsschreiben mit Antwortformularen und Rückumschlägen unter den Gottesdienstbesuchern, die sie für ihre nichtkatholischen Familienangehörigen mitnehmen sollen. So erhält sie pro Jahr rund 100 Antworten von Menschen, die sich für die Katechese interessieren. Die Katechesen werden von ihr selbst und einigen von ihr ausgebildeten Freiwilligen geleitet. Normalerweise werden die Katechumenen nach eineinhalbjähriger Unterweisung am Karsamstag getauft. Nach der Taufe wird die Unterweisung für sechs Monate fortgesetzt, wobei die Konvertiten etwa bei der Bewältigung von Problemen und der Gestaltung eines christlichen Lebens unterstützt werden. Seit zehn Jahren leistet diese Katechetin hervorragende Arbeit. Und es ist eine Arbeit, die ihr Freude bereitet.

Obwohl unsere Missionstätigkeit im Sinne des Dekrets *Ad gentes* noch nicht sehr lange existiert, ist die Diözese Hongkong stolz darauf, eine kleine Gruppe junger Missionare ins Ausland senden zu können. In dem Bewusstsein, dass alle Ortskirchen der Universalität der Kirche gerecht werden müssen, hat unsere Diözese einige junge Laien zur Missionsarbeit nach Kambodscha und Kenia ausgesandt. Darüber hinaus nimmt der junge Diözesanpriester Paul Kam an einem dreijährigen Maryknoll Associate Programm für Priester teil und ist zurzeit in Tansania tätig.

Eine Kirche des Dialogs

Der Dialog ist die zweite Säule, auf der nach Meinung der FABC die Kirche in Asien aufbauen sollte. Dialogbereitschaft offenbart den wahren katholischen Charakter der Kirche sowie ihren Respekt für andere und ihre Bereitschaft zur Zusammenarbeit. Für die Katholische Kirche in Hongkong ist der Dialog ein wesentlicher Bestandteil des kirchlichen Lebens und der Missionstätigkeit. Auch deshalb hat sie im interreligiösen Dialog große Fortschritte erzielt. Die Kirche in Asien ist der Ansicht, dass alle Menschen guten Willens, egal welchen Glaubens, sich gemeinsam auf dem Weg zum Reich Gottes befinden. Dies ist eine wesentliche Voraussetzung für ein harmonisches Zusammenleben in der pluralistischen Gesellschaft Hongkongs, in der sich Ost und West begegnen.

Hier leben 800.000 Buddhisten, 80.000 Muslime sowie Taoisten, Konfuzianer, Hindus, Sikhs und Juden. Die Christen leben und arbeiten mit allen eng zusammen. Die Zahl der Katholiken, seien sie chinesischer oder ausländischer Herkunft, beträgt in Hongkong rund 400.000, die der Protestanten etwa 330.000. In dieser bunt gemischten religiösen Kultur müssen die Christen sich eine Heimat schaffen und eine eigene Rolle finden.

Unser verstorbener Bischof Francis Hsu war sich dessen wohl bewusst, als er 1972 die *Kommission für den Interreligiösen Dialog* gründete, um die Verbundenheit, das gegenseitige Verständnis und die Zusammenarbeit unter den verschiedenen Religionen Hongkongs zu fördern.

Im Jahr 1976 trafen sich die Vertreter der sechs großen Religionsgemeinschaften Hongkongs – Buddhisten, Katholiken, Konfuzianer, Muslime, Protestanten und Taoisten – erstmals zu einem *Dialog der Religiösen Denkweisen* (*The Dialogue of Religious Thoughts*). Das Gremium trat anschließend drei- bis viermal pro Jahr zusammen. 1978 wurde aus diesem Gremium heraus das *Kol-*

loquium der Sechs Religionsführer Hongkongs (The Colloquium of Six Religious Leaders of Hong Kong) gegründet.

In den vergangenen 30 Jahren hat die langjährige Verbundenheit dieser Religionsführer zur Verbreitung religiöser Wahrheiten und zur Förderung des Gemeinwohls beigetragen. Insbesondere während der Wirtschaftskrise und der SARS-Epidemie 2003 haben die Vertreter der sechs Religionen die Regierung und die Öffentlichkeit zur Solidarität mit den Armen und Kranken aufgerufen.

Eine Kirche der Verkündigung

Die dritte Säule der Kirche in Asien ist die Verkündigung. Von Anfang an hat sich die Kirche in Hongkong für die Menschenrechte eingesetzt. Mit ihrem breit gefächerten Engagement, das keine Glaubens- oder Klassenunterschiede kennt, legt die Kirche ein stetes Zeugnis von der Gleichheit aller ab. Seit seinem Bestehen hat das interreligiöse Gremium bei verschiedenen Gelegenheiten eine prophetische Rolle übernommen. So haben die sechs Religionsführer am 8. März 2003 kurz vor dem Irakkrieg in einem gemeinsamen Schreiben zum Weltfrieden aufgerufen.

Die Kirche in Hongkong reagierte auch unverzüglich auf die Vorfälle auf dem Platz des Himmlischen Friedens am 4. Juni 1989. Seither versammeln sich jedes Jahr Tausende in Hongkong, um des Massakers im Gebet zu gedenken und ihren Protest zum Ausdruck zu bringen.

Seit seiner Bischofsweihe im Jahr 1996 hat sich der Bischof von Hongkong, Kardinal Joseph Zen, mit seinem Kampf für soziale Gerechtigkeit die Herzen der Menschen erobert und sich große Anerkennung verschafft. 1999 trat er für das Aufenthaltsrecht der in Festlandchina geborenen Kinder Hongkonger Bürger ein. In der Debatte um Falun Gong machte Bischof Zen öffentlich darauf aufmerksam, dass es weit reichende Folgen für die Aktivitäten an-

derer religiöser Gemeinschaften hätte, wenn die Regierung mit dem Verbot von Falun Gong einen Präzedenzfall schaffen würde.

In der Debatte um das Gesetz über die öffentliche Sicherheit (Artikel 23, Basic Law) rief Bischof Zen die Katholiken unerschrocken dazu auf, sich in einer friedlichen Demonstration gegen das Gesetzesvorhaben auszusprechen, woraufhin am 1. Juli 2003 rund 500.000 Menschen auf die Straße gingen. Seit 2004 warnt Bischof Zen die Lehrer an katholischen Schulen vor den Plänen der Regierung, ein „integriertes Leitungsgremium“ an den Schulen einzuführen. Sowohl Katholiken als auch Protestanten fürchten, dass mit der Umsetzung dieses Vorhabens Schulträger die Kontrolle über die Schulleitung verlieren könnten. Auf lange Sicht könnten die Ziele der katholischen Erziehung deshalb gefährdet sein.

Im Jahre 2005 spielte Bischof Zen ferner eine bedeutende Rolle bei der Ablehnung des neuen Regierungsvorschlags zur Umsetzung von Artikel 45, Basic Law. Dabei ging es um das Vorhaben der Regierung, die Verfahren für die Auswahl des Chief Executive (oberster Stadtverwalter) und für die Bildung des Legislativrats (Parlament) zu reformieren. Darüber hinaus war geplant, die Einführung des allgemeinen Wahlrechts in Hongkong auf unbestimmte Zeit zu verschieben. Bischof Zens Einsatz für eine schnelle Einführung des allgemeinen Wahlrechts und den Aufbau der Demokratie in Hongkong stieß in der Bevölkerung auf große Zustimmung. Zuletzt hat Bischof Zen das Vorgehen der Hongkonger Polizei gegen Globalisierungsgegner während der Ministerkonferenz der Welthandelsorganisation öffentlich verurteilt. Von vielen Seiten, darunter auch Nichtkatholiken, wird der Bischof für seine Stellungnahmen zu diesen Fragen der Gerechtigkeit und für seinen Einsatz für die Schwachen der Gesellschaft hoch geschätzt.

Die Kirche in Festlandchina

Vor zehn Jahren, nach unserer Bischofsweihe, vereinbarten Bischof Zen und ich, die Aufgaben unter uns aufzuteilen. Während er sich auf die prophetische Rolle der Kirche konzentrieren wollte, übernahm ich meiner Herkunft entsprechend die Funktion des Brückenbauers. Als ich etwa zwei Jahre alt war, musste meine Familie im Zweiten Weltkrieg von Hongkong nach Festlandchina flüchten.

Es war ein schweres Leben und das Essen war knapp. Nach der Kapitulation Japans 1945 kam es zum Bürgerkrieg zwischen den Nationalisten und den Kommunisten. Zahlreiche verletzte Soldaten und Flüchtlinge flohen in den Süden in die Stadt Guangzhou. Sie versammelten sich vor dem Tor der Kirche. Der Maryknoll-Missionar Fr. Bernard Meyer aus den USA war der dortige Gemeindepfarrer. Täglich kümmerte er sich um die Flüchtlinge und verkündete ihnen die barmherzige Liebe Christi. Als Kind hat mich das tief bewegt. Mit seinem Vorbild hat er das Saatkorn für meine Berufung gelegt.

Der religiöse Austausch zwischen China und Hongkong begann schon in den fünfziger Jahren, als ich noch Seminarist war. Einmal pro Monat traf sich in Hongkong eine Gruppe katholischer Flüchtlinge aus China zu einem Erfahrungsaustausch. Sie befanden sich alle in einer schwierigen Lage. Wenn ich ihren Geschichten zuhörte, kam mir mein eigenes Leben im Seminar plötzlich nicht mehr so schwierig vor. Das gute Beispiel dieser Menschen, die ihres Glaubens wegen gelitten haben, machte mir Mut und gab mir Kraft für meinen eigenen Glauben. Die Leitung des Holy Spirit Study Centre war in meinem 40-jährigen Dienst als Priester für mich die größte Herausforderung und zugleich der größte Trost.

Als in China 1979 erste Öffnungs- und Reformtendenzen spürbar wurden, sprachen sich viele Hongkonger für die Gründung einer

Einrichtung aus, die sich um die Kirche in China kümmern sollte. Kein anderer Ort als Hongkong war schließlich geografisch, ethnisch und kulturell enger mit Festlandchina verbunden. So gründete der verstorbene Kardinal John Baptist Wu im Jahr 1980 das Holy Spirit Study Centre, zu dessen Direktor ich ernannt wurde. Das Holy Spirit Study Centre befasst sich mit der gesamten Kirche Chinas, zu der die offizielle und die im Untergrund gehören. Konsequent legen wir Wert auf die Feststellung, dass es nur eine Kirche in China gibt. Auf diese Weise hat unsere Einrichtung zu meiner großen Erleichterung das Vertrauen der Katholiken gewonnen.

Ich war nie als Gemeindepriester tätig. Doch betrachte ich die ganze Weite Chinas als meine Gemeinde. Meine priesterlichen Aufgaben habe ich wahrgenommen, indem ich die Kirche in China pastoral unterstützt und bei ihrem Aufbau mitgewirkt habe. Aus den wertvollen Erfahrungen mit chinesischen Katholiken habe ich gelernt, selbst Zeugnis meines Glaubens zu geben. Eigentlich habe ich mehr empfangen als ich gegeben habe. Der Dienst für die Kirche in China war für mich eine freudige Erfahrung.

Obwohl die chinesische Verfassung den Bürgern Glaubensfreiheit zusichert, wird sie längst nicht vollständig gewährt. Eine gewisse Toleranz gegenüber den Religionen ist vorhanden. Sie ist aber an zahlreiche Einschränkungen und strenge Kontrollen gebunden. Doch trotz aller Schwierigkeiten setzen die Katholiken in China unablässig für die ganze Welt deutlich sichtbare Zeichen des Glaubens. In meinem Buch *Challenges and Hopes: Stories from the Catholic Church in China* gebe ich dafür zahlreiche Beispiele.

An dieser Stelle möchte ich einige Fälle zitieren, die zeigen, wie es der Kirche in China trotz der schwierigen Lage gelungen ist, den drei Grundsäulen der Missionsarbeit – Beteiligung, Dialog und Verkündigung – eine konkrete Form zu geben. Zunächst ein Beispiel für den Aspekt der Beteiligung. Vor einigen Jahren be-

gegnete ich im Norden Chinas einem jungen Priester. Er sagte, er sei nicht besonders intelligent, die Prüfungen am Priesterseminar habe er gerade so geschafft. Doch wegen seiner Frömmigkeit wurde er zur Priesterweihe zugelassen. Nach der Weihe wurde er einer ländlichen Gemeinde zugeteilt. Er war sich der Grenzen seiner sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten bewusst und wollte sich nicht auf die Wirkung seiner Worte verlassen. Doch weil er ein eifriger Missionar war, teilte er die Gemeindemitglieder in zwei Gruppen ein: einerseits jene, die erst kürzlich getauft worden waren, und andererseits die gefestigteren Katholiken. Beiden Gruppen gab er eine Aufgabe.

Weil die Neugetauften aus nichtkatholischen Umfeldern kamen, sollten sie ihre Freunde und Bekannten zur Katechese in die Kirche einladen. Die Aufgabe der gefestigten Katholiken bestand darin, die Katechese durchzuführen. Während in einem Raum die Unterweisungen stattfanden, betete der junge Priester im Nachbarraum. Mit diesem missionarischen Geist gelang es ihnen in einem gemeinsamen Kraftakt, die gesamte Gemeinde zu mobilisieren. Innerhalb eines Jahres gab es 2000 Taufen. Anhand dieses Beispiels wird deutlich, dass geteilte Verantwortung und enge Zusammenarbeit unter den Gemeindemitgliedern reiche Früchte tragen können.

Anfang der achtziger Jahre, kurz nach der Öffnung Chinas, bat ein Priester im Norden Chinas einen ausländischen Besucher, dem Heiligen Stuhl 100 Reminbi (Chinesische Dollar), also etwa 10 Euro, zur Unterstützung der Mission der Weltkirche zu überbringen. Die kleine Geste war von großer Bedeutung. Bei der Übergabe zeigte sich der Heilige Vater tief bewegt.

Des Weiteren ein gutes Beispiel dafür, wie der Dialog als ein Aspekt der Mission unter dem kommunistischen Regime praktiziert wurde. In der Diözese Xianxian in der Provinz Hebei wurde im Mai 1985 ein von der Regierung genehmigtes katholisches Kran-

kenhaus offiziell eröffnet. Es hatte 18 Angestellte, darunter sechs Ärzte, die sich eigentlich schon im Ruhestand befanden, acht Pflegekräfte und eine Laborkraft. Auf der Station gab es neun Betten. Nach einem Jahr waren schon etwa 7000 Patienten behandelt worden, davon 200 stationär. Das Krankenhaus erhielt zahlreiche Schreiben und Zeichen der Dankbarkeit von den Patienten und ihren Familien. Auch die Regierung äußerte öffentlich ihre Anerkennung. In ihrem offiziellen Presseorgan wurde betont, dass das Krankenhaus seine Dienste zu besonders geringen Gebühren anbiete, großzügige Öffnungszeiten habe, alles für die Heilung der Kranken tue und sogar die Patienten in häuslicher Pflege mit Medikamenten versorge. Eigentlich war das Krankenhaus gegründet worden, um jungen Ordensschwestern nach dem ersten Gelübde eine sozial ausgerichtete Beschäftigung zu geben und darüber hinaus der Kirche zu einem guten Ruf zu verhelfen.

Im Endeffekt waren es nicht nur die Nichtkatholiken der Region, sondern auch Vertreter der Regierung, die lobende Worte für das Projekt fanden, und so hieß es: *Katholiken halten zusammen! Bei den Katholiken ist nichts unmöglich!* Auf diese Weise wurde die Kirche für viele Menschen attraktiv. Dies ist ein schönes Beispiel dafür, dass Menschen allein durch ihre Lebensführung andere Menschen erreichen können.

Zuletzt nun ein Beispiel für den verkündenden Aspekt der Mission. Bischof Julius Jia ist Führer der Untergrundkirche in der Nähe von Peking. Regelmäßig wird er verhaftet, weil er sich unter den gegenwärtigen Umständen weigert, sich der staatlichen Aufsicht zu unterziehen.

Er betreibt zwei Heime für behinderte, geistig zurückgebliebene und verstoßene Kinder. Infolge der Ein-Kind-Politik Chinas werden viele Babys von ihren Eltern im Stich gelassen, so dass in seinen Heimen ständig etwa 100 verstoßene Kinder untergebracht sind, darunter

viele Körperbehinderte. Andere werden einfach bei Bischof Jia abgegeben, weil die Eltern wissen, dass er gut für sie sorgt.

Der Regierung sind die Aktivitäten von Bischof Jia bekannt. Sie lässt ihn in Ruhe, gewährt ihm aber auch keine finanzielle Unterstützung. Doch viele Katholiken und andere gute Menschen geben in den Heimen Nahrungsmittel für die Babys ab und einige Frauen stellen sich auch als Ammen zur Verfügung. Selbst arme Bauern bringen ihm Reis und Gemüse aus eigener Ernte. Gott lässt diese 100 verlassenen Kinder niemals Not oder Hunger leiden, weil Bischof Jia auf Gott vertraut.

Berührt von der liebevollen Arbeit Bischof Jias sind schon viele Menschen in die Kirche eingetreten. Auch die Zahl der Ordens- und Seminareintritte ist gestiegen. Bischof Jia ist ein Kämpfer für die Religionsfreiheit und setzt sich in seiner ganz eigenen Art und Weise für den Schutz des menschlichen Lebens ein.

Schlussgebet

Abschließend möchte ich die Auffassung von Mission, wie sie von der Kirche in Hongkong und Festlandchina vertreten wird, in einem Gebet frei nach dem ersten und dem letzten Vers von Psalm 23 zusammenfassen.

*Der Herr ist mein Hirte,
nichts wird mir fehlen.
In Dankbarkeit und Treue werde ich ihn immer preisen.
Denn eines Tages, so weiß ich, wird das Reich Gottes
für alle Zeit auf chinesischem Boden blühen.*

Weihbischof John Tong (Jhg. 1939) ist seit 1996 Weihbischof in Hongkong und Rektor des dortigen Holy Spirit Seminars sowie des Holy Spirit Study Centre. Bischof Tong hat in Macao und Hongkong sowie an der Urbaniana in Rom Theologie und Philosophie studiert. In Rom wurde er 1966 zum Priester geweiht. Seit 1970 lehrt er Dogmatik und Chinesische Philosophie am Holy Spirit Seminar in Hongkong. 1992 wurde er zum Generalvikar und 1996 zum Weihbischof in Hongkong ernannt. John Tong hat zahlreiche Publikationen über China und die dortige Kirche verfasst.

Die heutige, missionarische Arbeit in Guatemala

Ich danke sehr für die Einladung, diese Gedanken zum Beginn des Kongresses vorstellen zu dürfen, es ist mir ein Privileg und eine Ehre. Ich bedaure, dies nicht persönlich tun zu können und danke im Voraus dem, der uns den Gefallen tut, diesen Text vorzutragen.

Im Jahr 1999 schenkte Papst Johannes Paul II., seligen Angedenkens, den Teilkirchen in Amerika das Dokument „*Ecclesia in America*“, Ergebnis der Überlegungen zahlreicher Bischöfe Amerikas anlässlich der Amerika-Synode in Rom. Dieses Dokument ist in Amerika, im Norden, in der Mitte, im Süden und im Gebiet Karibik-Antillen weit verbreitet und durch Studium bekannt geworden.

Die Überschrift des Kapitels VI. lautet: „Die Sendung der Kirche in Amerika heute: die Neuevangelisierung.“

Von der Neuen Evangelisierung zu sprechen ist seit langem Gemeingut in Lateinamerika. Die erste Frage, die auftauchte, wenn man von ihr sprach, war: Was heißt das: eine Neuevangelisierung? Ein anderes Evangelium? Derselbe Papst erinnerte daran, dass es nicht darum ginge, ein anderes Evangelium zu verkünden, das ist offensichtlich, sondern dass es sich um die Verkündigung desselben Evangeliums handele, aber um eine Verkündigung neu in ihren Methoden, neu in ihren Ausdrucksformen und neu in ihrem Eifer.

Im Bericht des Evangelisten Lukas spürten die Jünger von Emmaus, dass „ihr Herz brannte“, als der auferstandene Herr ihnen die auf ihn bezogenen Schrifttexte erklärte. Sie erkannten ihn beim Brotbrechen und durch diese Entdeckung wurde ihnen bewusst, dass ihr „Herz brannte“. Diese Erfahrung verwandelte sie in „Verkünder des Evangeliums“. Sie kehrten schnell zu den an-

deren Jüngern zurück, um ihnen zu berichten: der Herr ist auferstanden!

Zu behaupten, in Guatemala ist ein neuer Eifer der Evangelisierung unentbehrlich, heißt gleichzeitig zu behaupten, dass in Guatemala, einem Land mit mehrheitlich katholisch getauften Personen, sehr viele von ihnen weder in ihrem persönlichen noch in ihrem gemeinschaftlichen Leben dem auferstandenen Herrn begegnet sind, so dass durch diese Begegnung ihr Leben verändert und sie folglich Christen geworden wären, die die sozialen Strukturen dahingehend verwandeln, dass sie eine Quelle des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit und der Liebe wären.

Es ist offensichtlich, dass Guatemala, wie viele andere Länder der so genannten „Dritten Welt“, den Auswirkungen der weltweiten Globalisierung nicht entkommt. Wie es im Schlusssdokument des Zweiten Missionskongresses Amerikas, der im November 2003 in Guatemala begangen worden ist, heißt, „macht das Phänomen der Globalisierung eine tiefe und sehr ernste Krise der humanen, religiösen, sozialen und kulturellen Werte offenbar sowie eine Verschlechterung der wirtschaftlichen Lage; andererseits, da sie mehr ‚ökonomistisch‘ ist als humanistisch, verschärft sie die Bedingungen von Armut und Ausgeschlossensein, potenziert sie die Migrationströme in die großen Städte und begünstigt sie den Zerfall der Familien. Es muss anerkannt werden, dass die Kirche keine klare Stellung bezogen hat angesichts der Herausforderung durch die Globalisierung“ (Conclusiones, n. 8a.).

Die genannte Krise der menschlichen Werte zeigt sich als Situation, in der das Leben des Menschen missachtet und die Gewalttätigkeit zum täglichen Brot wird, sei es durch geheime Abtreibungen oder kriminelle Morde, durch das organisierte Verbrechen, den Drogenhandel, die Lynchjustiz oder den fehlenden Zugang zu einer ausreichend-nährhaften Verpflegung, besonders der Kinder und unter ihnen besonders der indigenen Kinder. Das

Recht auf eine Ernährung, die eine gesunde Entwicklung des Lebens ermöglicht, bleibt in unserem Land ein fast unerreichbares Ideal.

Der Verarmungsprozess der großen Mehrheit wächst Tag für Tag und zwingt sie zur Migration in die Vereinigten Staaten von Amerika mit allen Problemen und Gefahren, die dies mit sich bringt, besonders im Kontext der Verschärfung der Einwanderungspolitik der USA und Mexikos.

Wenn wir Guatemala charakterisieren wollten, könnten wir sagen, dass es „ein an natürlichen Mitteln reiches Land voller verarmter Menschen ist“. Zu dieser gesellschaftlichen und ökonomischen Ungleichheit kommt eine tiefe rassistische und herabwürdigende Mentalität, Frucht geschichtlicher Vorgänge, die noch nicht ganz überwunden sind.

Die Trennung zwischen Glaube und Leben bei sehr vielen Katholiken und nicht katholischen Christen führt in Guatemala zu einer Gesellschaft, deren gemeinsamer Nenner eine ungerechte und egoistische Ungleichheit ist.

Es entspricht der Wirklichkeit, dass wir uns in unserer Seelsorge zufrieden gaben mit einer „sakramentalistischen“ Pastoral, das heißt, mit einer oft routinierten, belanglosen Spendung der Sakramente, der ein kaum bewusster, noch verantwortlicher und fruchtbringender Empfang auf Seiten der Gläubigen entsprach. Wie viele der Gläubigen, die an der Eucharistiefeier teilnehmen, tun dies nur weil es Brauch ist oder Formalismus, ohne lebendige Begegnung mit dem Auferstandenen, dem Herrn. Solch eine Erfahrung trägt bestimmt nicht dazu bei, das Leben zu verändern.

Die andere Seite der Medaille dieser Wirklichkeit ist der immer noch andauernde Mangel an Priestern; sehr viele Gemeinden haben keinen beständigen Zugang zu den Sakramenten und noch weniger die Möglichkeit, sie öfters zu feiern, gut vorbereitet und

mit der nötigen Zeit und Muße, um den Zeichen die Bedeutung zu geben, die sie besitzen.

Das Fehlen vergleichbarer Erfahrungen wie die der Emmaus-Jünger, oder die des Zachäus oder die der Samariterin führte in sehr vielen Gläubigen zur Trennung zwischen Glaube und Leben und dazu, dass diese Tatsache als normal angenommen und selten in Frage gestellt wird.

Die in Guatemala so tief empfundene Volksfrömmigkeit benötigt eine bessere Evangelisierung, damit sie zu einem wirklichen Ausdruck des Glaubens wird und zur Feier der Großtaten Gottes inmitten seines Volkes.

Mit den Worten des Schlussdokumentes des Zweiten Missionskongresses Amerikas: „Der Weg der Mission fordert die Suche des Reiches Gottes und seines Lebensentwurfes: dass alle das Leben haben und es in Fülle haben (Joh 10,10), damit sie dahin gelangen, Kinder Gottes zu sein, Glieder der einen selben Familie.“

Dies ist die Art und Weise der Mitarbeit an der theologischen und geistigen Unterscheidung, die es der Kirche erlaubt, ihren Lebensentwurf mit den Plänen Gottes zu identifizieren, die der Heilige Geist in der Welt, in der Schöpfung und in der Geschichte belebt.

Dieser Entwurf findet seinen Ausdruck im Wort Jesu: „Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ (Mt 28,18b–20).

Angesichts einer Gesellschaft, die das Leben, im Vollsinn des Wortes, auf vielfältige Weise nicht achtet, ist es eine gigantische Herausforderung für das missionarische Tun der Kirche, die Ge-

taufen dazu zu bringen, sich ihrer evangelischen Verpflichtung bewusst zu werden, wahrhaftig Jünger Jesu zu sein und sich auch denen zu nähern, die sich von der Kirche entfernt haben, um sie durch das Zeugnis ihres Lebens davon zu überzeugen, dass es sich lohnt, zum Haus des Vaters zurückzukehren sowie die nötige Weisheit zu erlangen, um der Herausforderung durch fundamentalistische Gruppen von Christen entgegentreten zu können, die den so genannten „Markt des Religiösen“ hervorgebracht haben.

Es ist nötig, dass die missionarische Tätigkeit der Kirche in Guatemala so ist, dass es ihr gelingt, von einem gelernten Glauben zu einem gelebten Glauben zu gelangen. Mit anderen Worten, dass es Gläubige gibt, die davon überzeugt sind, dass die Taufverpflichtung sich in dem Bemühen entfaltet „zu leben, wie Jesus es getan hat, seine Botschaft anzunehmen und zu leben, seine Kriterien zu übernehmen, sein Schicksal zu teilen und an seinem Vorhaben, den Plan des Vaters zu erfüllen, teilzunehmen, nämlich: alle zur Gemeinschaft mit dem Dreifaltigen Gott und zur Gemeinschaft mit den Brüdern und Schwestern in einer gerechten und solidarischen Gesellschaft einzuladen. Der brennende Wunsch, die anderen zur Begegnung mit IHM, dem wir begegnet sind, einzuladen, steht am Anfang des Evangelisierungsauftrages, der der gesamten Kirche zugrunde liegt und der ganz besonders im heutigen Amerika an Dringlichkeit gewinnt“ (Ecclesia in America, n. 68).

Gott will eine lebendige, schöpferische Kirche, die den Glauben ihrer Glieder stärkt und die Förderung und Schaffung von christlichen Gemeinschaften ermöglicht, welche Zeichen sind und zur Begegnung mit Christus führen in der Liebe zum Nächsten und in der gemeinsamen Feier der Sakramente.

Solch eine Kirche fördert die Berufung zur Mission *Ad gentes* (Conclusiones, CAM II, n. 2). Es ist an der Zeit, dass der Evangelisierungsauftrag fruchtbar wird in einem größeren Bewusstsein

der Berufung und der Verantwortung, Missionare, Männer und Frauen, *Ad gentes* auszusenden.

Ich schließe, in dem ich ein letztes Element benenne, ohne das die missionarische Arbeit in Guatemala nicht sein kann. Ich beziehe mich auf die Inkulturation des Evangeliums. Es gibt in den Ortskirchen das Bemühen, das Evangelium in die vorhandene Kultur einzupflanzen (und umgekehrt, von ihr bereichert und belebt zu werden), Glaube und Leben zu vereinen und die Wiedererlangung der eigenen Identität und der kulturellen Werte zu fördern sowie einen gerechten und legitimen Protagonismus der Laien zu erlauben, besonders in den indigenen Ethnien. Ein noch sehr weiter Weg und in vielen Fällen Vorurteilen, Zweifeln, Verdächtigungen und Fehlschlägen unterworfen, aber eine Herausforderung, die mit der Weisheit des Heiligen Geistes zu meistern ist.

Bischof Alvaro Leonel Ramazzini Imeri (geb. 1947) wurde 1989 zum Bischof von San Marcos ernannt, nachdem er zuvor Rektor des nationalen Priesterseminars in Guatemala-Stadt war. Bischof Ramazzini hat in Rom studiert und dort sein Lizenziat erhalten. In der guatemaltekkischen Bischofskonferenz war er Generalsekretär (1990), Delegierter bei der Nationalkommission für Versöhnung und Dialog (1991–96), Präsident der Kommission für Medien und soziale Kommunikation (1993–96) und Koordinator der interdiözesanen Landpastoral. Seit 2000 ist er Präsident des Sekretariats der zentralamerikanischen Bischofskonferenz (SEDAC) und seit Januar 2006 ist er Vorsitzender der guatemaltekkischen Bischofskonferenz. Bischof Ramazzini hat sich besondere Verdienste in der Pastoral für die indigenen Völker seiner Diözese erworben und ist zudem in der Landfrage sehr engagiert. Er bezog öffentlich Position für eine gerechte Landverteilung in Guatemala. Bischof Ramazzini erhielt mehrfach Morddrohungen.

Mission und Kontext

Demographische Entwicklung der Christen weltweit: Auswirkungen auf die neue Evangelisierung

Viele Menschen, vor allem in den Vereinigten Staaten, assoziieren Evangelisierung immer noch mit Missionierung, mit einem recht altmodischen Verständnis von Mission – wonach der Glaube aus einem christlichen in ein nichtchristliches Gebiet gebracht wird. In dieser Vorstellung wird das Christentum oft mit Europa und Nordamerika gleichgesetzt und die Zielpersonen der Mission leben auf der südlichen Halbkugel, in Afrika, Asien und Lateinamerika. Der Gedanke an sich ist nicht lächerlich – die Welt war früher so. Doch die Realität hat sich beträchtlich geändert, und für viele von uns zu schnell, um noch Schritt damit halten zu können. Ich möchte einige der jüngsten Entwicklungen im Christentum aufzeigen, Entwicklungen, die für viele Amerikaner immer noch verblüffend sein mögen.

Mein Hauptargument ist recht einfach. Im Laufe des letzten Jahrhunderts hat sich der Schwerpunkt der christlichen Welt unaufhaltsam südwärts, nach Afrika und Lateinamerika verlagert, und heute schon leben dort die größten christlichen Gemeinschaften der Welt. Wenn wir uns einen „typischen“ Christen von heute vorstellen wollen, sollten wir an eine Frau in einem Dorf in Nigeria oder in einer Favela in Brasilien denken. Auch in Teilen Asiens wachsen die Zahl und gleichzeitig auch das Selbstbewusstsein der Kirchen rasch. Zwar halten die Christen ihren derzeitigen Bevölkerungsanteil in Ländern wie Nigeria und Kenia, Mexiko und Äthiopien, Brasilien und den Philippinen gerade noch, doch bald schon werden etliche hundert Millionen mehr Christen allein aus

diesen Ländern kommen. Darüber hinaus wird durch Konversionen der christliche Anteil an der Weltbevölkerung steigen. Mittlerweile führen die schon historisch niedrigen Geburtenraten in den traditionell christlichen Staaten Europas dazu, dass deren Bevölkerung sinkt oder stagniert. In den 50er Jahren zählten Brasilien, Frankreich, Spanien und Italien zu den führenden christlichen Ländern der Welt, doch keines dieser Länder wird im Jahr 2050 noch ganz oben auf der Liste stehen (vgl. Tabelle 1). Im Jahre 1900 waren zwei Drittel der christlichen Weltbevölkerung in Europa beheimatet: heute ist es weniger als ein Viertel und bis zum Jahr 2025 wird der Anteil unter 20 Prozent fallen.

Die größten christlichen Gemeinschaften im Jahr 2025 und 2050

Land	Geschätzte christl. Bevölkerung in Millionen im Jahr 2000	Geschätzte christl. Bevölkerung in Millionen im Jahr 2025	Geschätzte christl. Bevölkerung in Millionen im Jahr 2050
USA	225	270	330
Brasilien	164	190	195
Mexiko	95	127	145
Philippinen	77	116	145
Nigeria	50	83	123
D. R. Kongo	34	70	121
Äthiopien	36	65	79
Russland	90?	85	80
China	50?	60	60
Deutschland	58	61	57

HINWEIS: Die Informationen zur Religionszugehörigkeit basieren auf den statistischen Angaben der US-Regierung, veröffentlicht im Annual Report on International Religious Freedom (http://www.state.gov/www/global/human_rights/irf/irf_rpt/irf_index.html und <http://www.state.gov/g/drl/irf/>) und im CIA World Fact Book (<http://www.odci.gov/cia/publications/factbook/>)

Das Christentum wird in diesem neuen Jahrhundert einen weltweiten Boom erleben, doch die große Mehrheit der Gläubigen wird weder weiß sein, noch Europäer oder Amerikaner europäischer Abstammung. Nach den vom renommierten Center for the Study of Global Christianity vorgelegten Statistiken gab es im Jahr 2005 etwa 2,1 Milliarden Christen, das entspricht etwa einem Drittel der Weltbevölkerung. Die größte Einzelgruppe von etwa 531 Millionen Menschen lebt immer noch in Europa. Doch Lateinamerika liegt mit 511 Millionen dicht dahinter, gefolgt von Afrika mit 389 Millionen und Asien mit 344 Millionen Christen; Nordamerika weist etwa 226 Millionen Gläubige auf. Nun mag es sich bei diesen Zahlen nur um Schätzungen handeln und ich persönlich halte die jetzigen Angaben und Prognosen für Asien für zu hoch; dennoch kann man sie im Großen und Ganzen akzeptieren. Danach ist ein großer Teil der christlichen Welt bereits in Afrika, Asien und Lateinamerika beheimatet. Genauso bemerkenswert sind die langfristigen Tendenzen. Die Zahl der afrikanischen Christen wächst jährlich um etwa 2,36 Prozent, was zu der Voraussage führt, dass sich die christliche Bevölkerung dieses Kontinents in weniger als dreißig Jahren verdoppelt haben wird.¹

Wenn wir diese Zahlen auf das Jahr 2025 hochrechnen, wird die Dominanz des Südens noch deutlicher. Davon ausgehend, dass es aufgrund von Konversionen weder große Zuwächse noch Verluste geben wird, wird es etwa 2,6 Milliarden Christen geben, von denen 595 Millionen in Afrika, 623 Millionen in Lateinamerika und 498 Millionen in Asien leben werden. Europa wäre mit 513 Millionen auf den dritten Platz gerutscht. Afrika und Lateinamerika wären damit die Kontinente mit den meisten Christen. Bis dahin

¹ *Status of Global Mission, 2005* unter <http://www.globalchristianity.org/resources.htm>. Weitere Prognosen, siehe David B. Barrett, George T. Kurian, Todd M. Johnson, *World Christian Encyclopedia* 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 2001), 12–15.

wird auch ein weiterer wichtiger Wendepunkt erreicht sein, denn auf diesen beiden Kontinenten zusammen werden die Hälfte der Christen auf der Welt leben. 2050 werden nur noch ein Fünftel der drei Milliarden Christen auf der Welt nichthispanische Weiße sein.²

Angesichts dieser globalen Perspektive sollten wir gründlich nachdenken, bevor wir irgendwelche Aussagen darüber machen, „was Christen glauben“ oder „wie sich die Kirche verändert“. Zu oft beziehen sich Äußerungen darüber, was „heutige Christen akzeptieren“ oder was „Katholiken heute glauben“, nur darauf, was jener immer kleiner werdende Rest der *westlichen* Christen und Katholiken denkt. Solche Behauptungen sind heute ungeheuerlich und mit der Zeit werden sie immer realitätsferner. Die Ära der westlichen Christenheit ist innerhalb unserer Generation zu Ende gegangen und das Zeitalter der Christenheit des Südens bricht an.

Die katholische Welt

Soweit das Christentum, doch wie steht es speziell um die Katholiken? Wo in der Welt finden wir einen „typischen“ Katholiken wie hat man sich ihn oder sie vorzustellen? Die Geschichte des modernen Katholizismus geht weitestgehend auf den europäischen Imperialismus zurück. Nun ist der Gedanke nichts Neues, dass Religionen eigentlich das Nachleben vergangener Reiche repräsentieren. Im 17. Jahrhundert bezeichnete Thomas Hobbes das Papsttum als „nichts anderes als den Geist des toten Römischen Reiches, auf dessen Grab es gekrönt sitzt: denn so ist das

² Barrett, et al, *World Christian Encyclopedia*. Die demographischen Hochrechnungen wurden zwei Quellen entnommen, dem US Census Bureau und den Vereinten Nationen. Die Zahlen der US-Regierung sind online über das US Department of Commerce, Bureau of the Census, International Database erhältlich unter <http://www.census.gov/ipc/www/idbrank.html>. UN-Zahlen online unter <http://www.popin.org/>.

Papsttum plötzlich aus den Ruinen jener heidnischen Macht erstanden.“ In Wahrheit geht es aber wohl eher um die Überbleibsel des französischen, des portugiesischen, aber vor allem des spanischen Weltreichs. Offiziellen Angaben zufolge lebt in etwa zehn Ländern rund die Hälfte der Katholiken weltweit.

Die weltgrößten katholischen Gemeinschaften im Jahr 2005

Land	Zahl der Katholiken (in Mio.)
Brasilien	145
Mexiko	94
Philippinen	69
USA	64
Italien	58
Frankreich	45
Kolumbien	38
Spanien	35
Polen	34
Argentinien	34
INSGESAMT	616

QUELLE: <http://www.catholic-hierarchy.org/country/sc1.html>

Brasilien war einst das Kronjuwel des portugiesischen Weltreiches, während Mexiko, Kolumbien, Argentinien und die Philippinen ihre katholischen Wurzeln Spanien zu verdanken haben. Im Jahr 2000 gab es in Lateinamerika 424 Millionen getaufte Katholiken, mehr als in Europa und Nordamerika zusammen. Dies entspricht 42 Prozent aller Katholiken weltweit. Nicht zu vergessen, dass ein beträchtlicher Anteil der nordamerikanischen Katholiken lateinamerikanischer Abstammung ist.

In Afrika ist eine besonders starke Zunahme der Katholiken zu verzeichnen, insbesondere in den ehemaligen Kolonien Frankreichs und Belgiens. Noch im Jahr 1955 lag die Zahl der Katholiken nach Angaben der Kirche in ganz Afrika bei nur sechzehn Millionen. Doch mit den wachsenden Möglichkeiten des Flugverkehrs kamen die Missionare auf dem Kontinent auch in die entlegendsten Regionen, die zuvor für sie unerreichbar waren. Bis 1978 stieg die Zahl der afrikanischen Katholiken auf 55 Millionen, heute liegt sie bei rund 140 Millionen. John Allen setzt die Verbreitung des katholischen Glaubens ins Verhältnis: „Von 1900 bis 2000 stieg die Zahl der Katholiken in Afrika von 1,9 Millionen auf 130 Millionen. Dies entspricht einer Steigerung von 6.708 Prozent. Nie zuvor in der zweitausendjährigen Kirchengeschichte hat sich der Katholizismus auf einem einzigen Kontinent so rasch verbreitet.“ Heute ist jeder achte Katholik auf der Welt Afrikaner und wenn die Zahl der Katholiken auf dem Kontinent bis 2025 auf 230 Millionen steigt, wird es jeder sechste sein.³

Die kirchlichen Strukturen haben sich entsprechend weiterentwickelt. Schon heute gibt es in Afrika 426 Bischöfe und über 27.000 Priester. Darüber hinaus ist die Situation der Berufungen dort weit entspannter als in den meisten Teilen Europas und Nordamerikas, obwohl es immer noch einen hohen Bedarf an Priestern gibt. In Nigeria mit seinen etwa achtzehn Millionen Katholiken fassen die Gemeindekirchen manchmal nicht alle Gottesdienstbesucher, auch wenn fünf oder sechs Sonntagsmessen gefeiert werden. Doch die Verbreitung des katholischen Glaubens lässt sich am Beispiel zahlreicher Länder veranschaulichen, so auch am Beispiel Tansanias. Die Zahl der Katholiken stieg hier zwischen 1961 und 2000 um 419 Prozent und gleichzeitig haben sich in dem Land feste kirchliche Strukturen entwickelt. Im Jahr 2000 gab es in Tansania

³ John L. Allen, „Global South will Shape the Future Catholic Church,“ *National Catholic Reporter*, October 7, 2005.

vier Provinzen und 29 Diözesen. In acht dieser Diözesen stellten Katholiken die Bevölkerungsmehrheit. Während 1965 noch weniger als ein Viertel der tansanischen Bischöfe afrikanischer Abstammung waren, werden seit 1996 alle Diözesen von Afrikanern geleitet.⁴ In den 60er Jahren wurden in vielen der neuen Nationalstaaten mehr und mehr Erzbischöfsämter mit Afrikanern besetzt. Bei der Papstwahl 2005 waren unter den 115 Kardinälen im Konklave elf Afrikaner.

Auch Taufstatistiken sind sehr aufschlussreich, denn die Regionen mit den höchsten Taufzahlen sind auch die mit dem dynamischsten Wachstum. Von den insgesamt achtzehn Millionen verzeichneten katholischen Taufen im Jahr 1999 wurden allein acht Millionen in Mittel- und Südamerika und nicht weniger als drei Millionen in Afrika durchgeführt. Heute sind in Nigeria und in der Demokratischen Republik Kongo jährlich jeweils mehr Taufen zu verzeichnen als in den traditionell katholischen Ländern wie Italien, Frankreich, Spanien und Polen, die in Europa heute als die Hochburgen des Katholizismus gelten. Bemerkenswert ist, dass in Afrika 37 Prozent aller Getauften Erwachsene sind. Unter Beobachtern gilt diese Zahl als ein wichtiger Indikator für den Erfolg der Evangelisierungsbemühungen, denn sie zeigt, dass die Men-

⁴ „Global View of the Catholic Church over the Past 25 Years,“ L'Osservatore Romano (2005) unter <http://www.ewtn.com/library/CHISTORY/annu2003.HTM>. Zu Nigeria, Robyn Dixon, „African Catholics Seek a Voice to Match Their Growing Strength,“ LAT, April 16, 2005; Frieder Ludwig, *Church and State in Tanzania* (Leiden: Brill Academic, 1999), 177–79; Barrett, et al, *World Christian Encyclopedia*, 12, 729; Adrian Hastings, *African Catholicism* (London: SCM Press, 1989); Thomas D. Blakely, Dennis L. Thomson, Walter E. Van Beek, eds., *Religion in Africa* (London: Heinemann 1994).

schen sich ganz bewusst zur Abkehr von einer anderen Glaubens-tradition entscheiden.⁵

Bis 2025 wird der Anteil der Afrikaner und Lateinamerikaner unter den Katholiken zusammen bei rund 60 Prozent und noch vor 2050 bei zwei Dritteln liegen. Dann werden die europäischen und euroamerikanischen Katholiken nur noch einen kleinen Anteil einer von Philippinern und Mexikanern, Vietnamesen und Kongolesen dominierten Kirche ausmachen (wobei der Norden immer noch einen übermäßig großen Teil der Finanzlast tragen wird). Der Soziologe Rogelio Saenz prognostiziert: „Zwischen 2004 und 2050 steigt die Zahl der Katholiken in Afrika schätzungsweise um 146, in Asien um 63, in Lateinamerika und der Karibik um 42 und in Nordamerika um 38 Prozent. Derweil wird die Katholikenzahl in Europa im selben Zeitraum um 6 Prozent sinken.“ Etwa in den 30er Jahren des 21. Jahrhunderts werden die Katholiken Afrikas die europäischen Katholiken zahlenmäßig überholt haben und bis zu den 50er Jahren werden auch die Katholiken Asiens an die Zahl der europäischen Katholiken heranreichen.⁶ Definitiv hat mit dem Ende des 20. Jahrhunderts auch die Dominanz der Weißen in der Katholischen Kirche ein Ende gefunden: Europa ist *nicht* die Kirche. Lateinamerika schon eher.

Der Übersicht halber eine glaubhafte Schätzung zur Situation der katholischen Welt heute und im Jahr 2025 – das näher ist als man denkt (siehe Tabelle 3)!

⁵ Alle Zahlen aus *The Official Catholic Directory* 1999; John L. Allen, „Faith, Hope and Heroes“, *NCR*, February 23, 2001.

⁶ Rogelio Saenz, „The Changing Demographics of Roman Catholics,“ (2005) unter <http://www.prb.org/Template.cfm?Section=PRB&template=/ContentManagement/ContentDisplay.cfm&ContentID=12740>.

Katholiken weltweit: 2025 – eine Hochrechnung

Kontinent	Zahl der Katholiken in Millionen im Jahr 2000	Zahl der Katholiken in Millionen im Jahr 2025
Lateinamerika	461	606
Europa	286	276
Afrika	120	228
Asien	110	160
Nordamerika	71	81
Ozeanien	8	11
INSGESAMT	1056	1362

Aus diesen Zahlen ergibt sich vor allem eine wesentliche Erkenntnis: der Großteil der Katholiken wird in den Ländern des Südens beheimatet sein, während Geld und Macht – sei es die politische, die wirtschaftliche oder die „weiche“ Medienmacht – sich weiterhin im Norden konzentrieren.

Nord und Süd

Die kulturelle Kluft zwischen dem Norden und dem Süden wird die katholische Geschichte im nächsten Jahrhundert stark prägen, die Religion wird sich rund um den Globus durch den Einfluss des Südens verändern. Die so oft angeprangerte und verhöhnte konservative Haltung dieser Kirche muss teilweise als Reaktion auf die sich verändernde demographische Struktur der Weltreligion gesehen werden, die die Haltung ihrer Mitglieder zum Ausdruck bringt, die so konzentriert in der Dritten Welt vertreten sind.

Die Katholische Kirche musste sich schon lange mit Entwicklungen auseinander setzen, mit denen andere Religionsgemeinschaften erst heute konfrontiert werden. 1920 noch proklamierte Hilaire Belloc „Europa ist der Glaube“ und noch spezifischer: „Die Kir-

che ist Europa und Europa ist die Kirche“⁷ Das stimmt schon seit etlichen Jahren nicht mehr, wenn es überhaupt je der Fall war.

Die zahlenmäßige Veränderung wird in den höchsten Kirchenkreisen, von ihren Fürsten, den Kardinälen, zunehmend wahrgenommen. Es ist noch nicht lange her, dass das Kardinalskollegium fast ausschließlich aus Europäern bestand, doch hat sich dessen Zusammensetzung heute wesentlich verändert. Erst 1960 kam mit Laurian Rugambwa aus Tansania der erste Afrikaner in das Kardinalskollegium. Als Papst Johannes Paul II. 2001 aber 44 neue Kardinäle ernannte, waren darunter nicht weniger als elf aus Lateinamerika und je zwei aus Indien und Afrika. Es muss aber auch gesagt werden, dass die Katholiken aus dem Norden immer noch einen unverhältnismäßig großen Einfluss haben. In den Vereinigten Staaten zum Beispiel lebt die viertgrößte katholische Bevölkerungsgruppe der Welt, gefolgt von Mexiko, Brasilien und den Philippinen; doch im Konklave, das 2005 Papst Benedikt XVI. wählte, waren die Vereinigten Staaten mit elf Kardinälen vertreten, mehr als die anderen drei Nationen zusammen. Aber die Welt verändert sich deutlich. Mehr als vierzig Prozent der wahlberechtigten Kardinäle kamen 2005 aus Ländern der Dritten Welt und ein Kardinal aus Venezuela zog daraus die nahe liegende Schlussfolgerung, dass „das wahre Zentrum der Kirche sich von Europa nach Lateinamerika verlagert.“ Die Veränderungen zeigen sich auch in anderen kirchlichen Bereichen. Lange Zeit lebte in den Vereinigten Staaten die größte Jesuitengemeinschaft, heute kann sich die Indische Ordensprovinz dessen rühmen.⁸

⁷ Hilaire Belloc, *Europe and the Faith* (New York: Paulist Press, 1920), IX.

⁸ Zu Kardinal Rugambwa siehe Frieder Ludwig, *Church and State in Tanzania* (Brill Academic, 1999); Alessandra Stanley, „Shaping a Legacy, Pope Installs 44 Cardinals“, *NYT*, February 22, 2001. John L. Allen, „Global South will Shape the Future Catholic Church“, *National Catholic Reporter*, October 7, 2005.

Diese Zahlen reichen fast aus, um die katholische Politik der letzten vierzig Jahre zu erklären. Auch die Wahl von Papst Johannes Paul II. im Jahre 1978 war erheblich auf die geographische Verschiebung zurückzuführen, da die Kardinäle aus der südlichen Hemisphäre strikt gegen einen weiteren Amtsinhaber aus dem westlichen Europa waren und der Kandidat aus Polen zumindest einen entscheidenden Bruch mit der Tradition darstellte. Als Papst Johannes Paul II. 2005 starb, gab es heftige Spekulationen in den Medien, dass sein Nachfolger ein Mann aus dem Süden werden könne – vielleicht Francis Arinze aus Nigeria, der Brasilianer Claudio Hummes oder Oscar Rodriguez Maradiaga aus Honduras. Am Ende war der neue Papst natürlich der Deutsche Joseph Ratzinger – und sein einzig ernster Konkurrent während der Wahl war der argentinische Kardinal Jorge Mario Bergoglio. Nach dem Konklave von 2005 ist es wahrscheinlicher denn je, dass nicht lange nach Benedikts Amtszeit die Kirche von einem Pontifex aus dem Süden geführt werden wird. Tatsächlich wirft die Wahl Ratzingers interessante Fragen über die Stärke des Katholizismus in den verschiedenen Regionen der Welt auf. Obwohl Papst Benedikt eine zutiefst beeindruckende Persönlichkeit ist, verdankt er seine Berufung zu diesem besonderen Zeitpunkt vor allem dem Gefühl, dass die Kirche dringend eine letzte Verteidigung in Westeuropa aufbauen muss, wo das Christentum so deutlich schwächer wird.⁹

Das wachsende Gewicht des Südens hat auch die Sittenlehre innerhalb der katholischen Kirche geprägt. In den vergangenen Jahren hat die katholische Hierarchie wiederholt Positionen bezogen, die konservativ und reaktionär erscheinen, zum Leidwesen der meisten westlichen Kommentatoren. Für viele stehen sowohl

⁹ Edward Stourton, *Absolute Truth* (London: Penguin, 1999), 66, zur Wahl von Papst Johannes Paul II. John L. Allen, *The Rise of Benedict XVI* (New York: Doubleday, 2005).

Papst Johannes Paul II. als auch Papst Benedikt XVI. für eine so unbeugsame Haltung in Bezug auf Geschlechtergleichheit, Moral und Sexualität, dass einige Katholiken eine unvermeidliche Kluft zwischen den Kirchen des liberalen Westens und dem unverbesserlich reaktionären Papsttum sehen. Die Priesterweihe von Frauen ist ein wesentlicher Punkt, in dem die Meinungen auseinander gehen, ebenso wie in Fragen der Empfängnisverhütung und Homosexualität. Liberale und feministische Interessenverbände sind davon überzeugt, dass sich ihre Ansichten zu all diesen Fragen mit der Zeit durchsetzen werden, sobald die Gerontokratie im Vatikan der Geschichte angehören wird. Dieses Vertrauen in die Geschichte zeigt eine liberale amerikanische Interessengruppe, die für sich selbst den Titel „Kirche der Zukunft“ beansprucht.

Global gesehen stellt sich katholisches Verhalten ganz anders dar und ein Teil der Kirche kann glaubhaft für sich in Anspruch nehmen, künftig repräsentativ dafür zu sein. Die Hierarchie weiß, dass die den amerikanischen oder westeuropäischen Katholiken so wichtigen liberalen Themen für viele traditionell eingestellte Gesellschaften im Süden belanglos oder abstoßend sind. John Allen schreibt: „Da der römische Katholizismus künftig mit einem afrikanischen oder hispanischen Akzent sprechen wird, wird er auch in Zungen reden.“ Und andere theologische Sichtweisen können sich auch auf die Moral auswirken. Während die Ordination von Frauen für die Menschen aus dem Westen eine grundlegende Frage der Gerechtigkeit darstellt, ist sie für viele Afrikaner und Asiaten verwerflich, und Homosexualität ist ein noch heikleres Thema. Nun passen Kirchenführer nicht unbedingt in die gewohnten amerikanischen Schablonen von konservativ oder liberal, so dass ein lateinamerikanischer Kardinal in sozialen Fragen extrem progressiv, in Fragen der Theologie und Sexualität aber eher tradi-

tionell sein kann. In letzteren tendieren die jungen Katholischen Kirchen zu einer streng konservativen Haltung.¹⁰

Das zeigt sich ganz deutlich an Nigerias Kardinal Francis Arinze, der lange als möglicher Papst gehandelt wurde. Die Aussicht auf einen schwarzafrikanischen Papst versetzt Christen aus allen politischen Lagern verständlicherweise in Aufregung und nicht nur Katholiken. Ideologisch gesehen aber wäre eine Amtszeit unter Papst Arinze wahrscheinlich eine sehr konservative Ära. Arinze selbst gehört den Igbo an, einem Volk mit zutiefst christlichen Wurzeln. Er ist stark geprägt von den Päpsten Johannes Paul II. und Benedikt XVI. und es wird von ihm gesagt, dass sein theologischer Grundsatz immer lautete: „Wo steht Rom? Dort stehe ich.“ Diese konservative Haltung zeigt sich in Fragen der akademischen Freiheit, in denen Arinzes Ansichten nach westlichen liberalen Maßstäben untragbar repressiv und restriktiv scheinen. Der afrikanische Katholizismus ist wesentlich vertrauter mit Begriffen wie Autorität und Charisma als mit neueren Ideen von Mitsprache und Demokratie.¹¹

Auch die Frage religiöser Toleranz sieht aus der Sicht des Südens ganz anders aus. Im Jahr 2000 veröffentlichte der Vatikan eine weitere Erklärung, vermeintlich nur, um amerikanische Liberale zu erzürnen: in *Dominus Jesus* wurde die Einzigartigkeit Christi und der katholischen Christenheit als Heilsvermittler bekräftigt. Der Vatikan warnte: „Die immerwährende missionarische Verkündigung der Kirche wird heute durch relativistische Theorien gefährdet, die den religiösen Pluralismus (...) rechtfertigen wollen.“ Demgegenüber verwirft das Dokument jeden Gedanken, dass die christliche Botschaft durch irgendeine andere Glaubens-tradition ergänzt werden müsse. „Im Gegensatz zum Glauben der Kirche steht deshalb die Meinung, die Offenbarung Jesu Christi

¹⁰ Allen, „Global South will Shape the Future Catholic Church“.

¹¹ Ann M. Simmons, „A Potentially Historic Choice“, *LAT*, March 17, 2001.

sei begrenzt, unvollständig, unvollkommen und komplementär zu jener in anderen Religionen.“ Es gibt einfach keine Gleichwertigkeit unter den Religionen.¹²

In den USA und in Europa schien dieses Dokument heftigen Anstoß zu erregen, insbesondere im Hinblick auf die Juden. Es sabotierte die jahrzehntelangen Versuche, mit anderen Glaubensrichtungen in Dialog zu treten, und weckte ungute Erinnerungen an alte Äußerungen, zum Beispiel, dass es außerhalb der Kirche kein Heil gebe. Wie konnte die Kirche nur solch reaktionäre Phrasen von sich geben? Im westlichen Sprachgebrauch ist der Begriff „Pluralismus“ immer positiv besetzt. Zumindest auch einige führende Vertreter der Katholischen Kirche Asiens waren der Meinung, dass diese Erklärung die Dialogbemühungen mit den alten Religionen des Kontinents untergrabe. Aber aus der Sicht anderer Regionen – insbesondere der Afrikas – wurden in *Dominus Jesus* zentrale Fragen von hoher Relevanz angesprochen, indem Geistlichen und Gläubigen geraten wurde, strenge Grenzen zu den Andersgläubigen in ihrer Umgebung zu ziehen. Der Rat richtete sich an die Gläubigen in Ländern mit religiösen Spannungen wie Nigeria, Tansania, Korea und Indien, wo die Bedingungen des Zusammenlebens mit den konkurrierenden Religionen täglich aufs Neue definiert werden mussten. In solchen Fällen, so warnte der Vatikan, seien freundschaftliche Beziehungen die eine Seite und Synkretismus – das Hauptthema des Dokuments – sei die andere. Die Erklärung war nicht an die Liberalen des Nordens gerichtet, die eine dilettantische Form von Selbstbedienungsreligion praktizieren, sondern an die schnell wachsenden Kirchen des Südens, die nach praktischen Regeln zur Wahrung der Authentizität suchten. Die Nordamerikaner haben einfach nicht verstanden, dass der Vatikan sie gar nicht gemeint hat.

¹² *Dominus Jesus*, online unter http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html.

Die konservative Färbung des afrikanischen und lateinamerikanischen Katholizismus lässt erahnen, warum katholische Kirchenführer sich keine allzu großen Sorgen machen, wenn Katholiken in Boston oder München mit Abspaltung drohen. Aus der Sicht der Traditionalisten würde sich die Kirche durch eine Anpassung an die Bedürfnisse der westlichen Eliten langfristig selbst schaden. Es sind die so genannten Traditionalisten, nicht die Liberalen, die das politische Spiel des neuen Jahrhunderts mitspielen. Auch aus dieser Sicht ist leicht verständlich, warum traditionalistische Katholiken kein Problem mit der Wahrnehmung des Nordens haben, dass die Kirchenführer reaktionär und weltfremd seien. Das liberale Dissidententum innerhalb der Katholischen Kirche geht zu einem Großteil nicht von den Laien, sondern von den Geistlichen selbst sowie von katholischen Universitäten und Lehranstalten aus. Da es im Norden mehr Priester und Einrichtungen als im Süden gibt, sind innerhalb des Klerus unverhältnismäßig viele Meinungen aus Europa und Nordamerika vertreten. Liberale Kritik kommt also vor allem aus bestimmten Regionen der Welt und zwar ausgerechnet den Regionen, in denen die Katholikenzahlen stagnieren oder rückläufig sind.

Das Kräfteverhältnis zwischen dem Norden und Süden innerhalb des römischen Katholizismus lässt sich am Beispiel der Niederlande gut verdeutlichen. Die holländische Kirche ist eine der liberalsten des Katholizismus und seit den 60er Jahren dem Vatikan immer ein Dorn im Auge. Doch trotz ihres Reichtums und ihrer Rührigkeit, zahlenmäßig gesehen ist die holländische Kirche winzig. Die Bevölkerung der Niederlande ist praktisch stabil: 2050 wird das Land wie heute etwa sechzehn oder siebzehn Millionen Einwohner haben. Die Zahl der Kirchenmitglieder aber sinkt rapide. Circa fünf Millionen Holländer bezeichnen sich als römisch-katholisch, doch nur die Hälfte davon ist der Kirche wirklich verbunden. Stellt man diese Zahlen in Relation, dann leben in den Niederlanden insgesamt ungefähr nur halb so viele Katholiken

wie beispielsweise im Großraum Manila. Und so wie die Zahl der Christen in Europa immer weiter sinkt, werden andere Religionen immer stärker. In den Niederlanden leben derzeit eine Million Muslime, das sind circa 6 Prozent der Gesamtbevölkerung, und bis zum Jahr 2050 könnten es ein Viertel der Bevölkerung oder mehr sein.

Ein ähnliches Bild ergäbe sich mit Blick auf andere Länder, die einst die katholischen Hochburgen in Europa waren, und wo die treuen Katholiken heute immer weniger werden. Wenn sich die Kirche entscheiden müsste, ob sie auf die Katholiken in Brasilien oder in Belgien, im Kongo oder in Frankreich setzen soll, dann würde sie aus reinem Eigeninteresse immer dem aufblühenden Süden den Vorzug geben. Die Führer der Römisch-Katholischen Kirche sind selbstverständlich so vorausschauend – sie können schließlich rechnen.

Konkurrenten

Ich sagte bereits, dass sich die demographischen Veränderungen in der Katholischen Kirche auch auf die kritischen Themen auswirken, die erörtert werden. Und so wie sich der Schwerpunkt der Kirche nach Lateinamerika verlagert, rücken auch lateinamerikanische Themen in den Vordergrund katholischen Denkens. Die definitiv größte Befürchtung ist, dass das katholische Herzland selbst in Gefahr, ernsthaft bedroht ist von konkurrierenden christlichen Kirchen, vor allem den sehr erfolgreichen Pfingstkirchen, die heute schon etwa zehn Prozent der Bevölkerung des Kontinents ausmachen.

Nachdem die Anhängerzahlen der Protestanten und Pfingstler in den letzten dreißig Jahren in die Höhe geschossen sind, sind die katholischen Würdenträger zunehmend reizbarer und aufgebrachter geworden. Mit Unterstützung des Vatikans werden lateiname-

rikanische Bischöfe nicht müde, die Zunahme von „Sekten“ zu verurteilen, einem Begriff, der nach römischem Sprachgebrauch eine gefährliche Randbewegung bezeichnet, die die amerikanischen Medien eher als Kult betiteln würden. 1992 warnte Papst Johannes Paul II. den Rat der lateinamerikanischen Bischöfe CELAM vor diesen „reißenden Wölfen“. Er sagte auch, dass die Evangelikalen sich wie eine Ölspur über die Region verbreiten und drohen, die Glaubensstrukturen in zahlreichen Ländern zu zerstören. Der Journalist Diego Cevallos beschrieb die giftige Rhetorik, die zum Gemeinplatz geworden ist: „Man muss schamlos sein, um Protestant zu sein“, erklärte der Kardinal von Guadalajara, Mexiko, Juan Sandoval Íñiguez und der frühere päpstliche Nuntius in Mexiko, Girolamo Prigione, bemerkte, „diese Sekten sind wie Fliegen, die man mit der Zeitung totschiagen muss“. Der honduranische Kardinal Oscar Rodríguez verglich die neuevangelischen Kirchen mit „einer Unternehmensneugründung ... Dafür reicht es, eine Kirche zu eröffnen, und wenn es nur eine Garage ist. Dabei zählen nur zwei entscheidende Faktoren: das Unternehmen ist anti-katholisch und verlangt einen Obolus. Damit wird es zu einem sehr lohnenden Geschäft. Man braucht keine theologische Ausbildung oder sonstige Vorbereitung. Es genügt, die Bibel in die Hand zu nehmen und irgendetwas zu sagen, Hauptsache die Gelder fließen.“ Noch schlimmer, die Evangelikalen werden bisweilen als ein *Gringo* Export bezeichnet. Eine brasilianische Studie über die neuen Kirchen trägt den Titel *Os Demônios Descem Do Norte*, „Die Dämonen kommen aus dem Norden.“¹³

¹³ Der Papst zitiert in Hannah W. Stewart-Gambino and Everett Wilson, „Latin American Pentecostals“, in Edward L. Cleary and Hannah W. Stewart-Gambino, eds., *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America* (Boulder, CO: Westview Press, 1997), 228. Zur „Ölspur“ siehe Kenneth D. MacHarg, „Healing the Violence“, *CT*, aus dem Internet vom 25. Juli 2000. Kilian McDonnell, „Pentecostals and Catholics on Evangelism and

Dies ist nur eine von mehreren Problemlagen, bei denen sich radikale Katholiken mit der konservativen Amtskirche auf Augenhöhe befinden, denn die Befreiungstheologen begegnen der Ausbreitung der Protestanten mit ebenso großem Argwohn. Aus ihrer Sicht besteht die größte Sünde der *Evangélicos* allerdings darin, dass sie zur politischen Zurückhaltung aufrufen und das Feuer der Revolution ersticken wollen. In Brasilien erklärte der Befreiungstheologe Bischof Pedro Casaldáliga, „Diese Sekten schaffen Menschen, die gedankenlos und entfremdet sind. Sie töten die Seele der Menschen“. Und Andrew Chesnut stellt fest: „Die Katholische Kirche entschied sich für die Armen, aber die Armen entschieden sich für die Pfingstler“, sehr zum Ärgernis der Kirche.

Ob in Lateinamerika oder in Nordamerika, die Rivalität zwischen Pfingstlern und Katholiken muss deshalb im Zentrum einer jeden Diskussion über Evangelisierung stehen und die zugrunde liegenden Probleme sind nur allzu vertraut. Logisch betrachtet müsste die Kirche mit einer Verstärkung des Klerus in den bedürftigsten Regionen reagieren, egal wo der Bedarf am größten ist. In der Praxis ist die katholische Tradition aber im hohen Maße abhängig von der Kompetenz des Klerus und die Kirche ist am stärksten dort, wo die fähigsten und meisten Priester und Ordensleute ihren Dienst tun. Bedauerlicherweise ist das Verhältnis von Gläubigen und Seelsorgern massiv und immer stärker gestört. Obschon nachvollziehbar ist, welche historischen Umstände zu dieser Situation geführt haben, scheint es fast so, als würde die Kirche ihre verfügbaren Ressourcen geradezu methodisch so einsetzen, dass das Missverhältnis zwischen Priestern und den bedürftigsten Ge-

Sheep-Stealing“, *America*, Mar 6, 1999, 11–14. Prigione zitiert von Diego Cevallos, „Indigenous Peoples Divided by Faith“, Inter Press, Service News Agency, September 5, 2005, unter <http://www.ipsnews.net/news.asp?idnews=28583>. Rodríguez zitiert in Barbara Fraser and Paul Jeffrey, „Latin America: Search for a Future“, *NCR*, May 14, 2004, unter http://ncronline.org/NCR_Online/archives2/2004b/051404/051404a.php.

meinden möglichst groß ist. Der Teufel selbst hätte keinen besseren Plan haben können. Das Beispiel der Katholiken macht deutlich, wie grandios der Norden daran scheitert, auf die sich ändernden globalen Realitäten zu reagieren. Und es verdeutlicht, aus welchen strukturellen Gründen eine Änderung der Situation unwahrscheinlich ist.

In dieser Hinsicht ist das Ungleichgewicht zwischen Nord und Süd, wie in vielen anderen Dingen auch, sehr groß. Derzeit leben 35 Prozent der katholischen Gläubigen und 68 Prozent der Priester im Norden, also in Europa und Nordamerika, während in Lateinamerika 42 Prozent der Gläubigen, aber nur 20 Prozent der Priester leben. Was das Verhältnis von Priestern und Gläubigen angeht, ist die seelsorgliche Versorgung im Norden viermal besser als im Süden. Zum besseren Verständnis dieser Zahlen sollten wir uns die dauernden Beschwerden über Priestermangel und dessen fatale Folgen für das Gemeindeleben in Europa und in den USA in Erinnerung rufen. Und nun stelle man sich einmal die Bedingungen in anderen Teilen der Welt vor, wo ein noch viel größerer Priestermangel herrscht. Während in den USA ein Priester auf 1.200 Gläubige kommt, ist das Verhältnis in Mexiko 1:6.400 und in Brasilien gar 1:8.800. Wenn der Priestermangel in Nordamerika wirklich so katastrophal ist wie viele behaupten, wie soll man dann erst die Situation im Süden bezeichnen? Kein Wunder, dass der Vatikan stark beunruhigt ist angesichts der evangelikalen Übergriffe auf seine unzureichend behüteten katholischen Gläubigen, oder die Übertritte zum Protestantismus auf das Treiben sektiererischer Wölfe zurückführt, die über verwundbare Gläubige herfallen.

Der Priestermangel hat für den Katholizismus in ganz Lateinamerika fatale Folgen. Schon Mitte der 80er Jahre haben die protestantischen Seelsorger in Brasilien die katholischen Priester zahlenmäßig überholt, heute sind es doppelt so viele. Einige katholische Gemeinden

Brasiliens hatten theoretisch 50.000 Mitglieder.¹⁴ Bei den mexikanischen Protestanten ist üblicherweise ein Seelsorger für 250 Gläubige zuständig und damit viel greifbarer als der katholische Geistliche, der mitunter theoretisch bis zu 50 Dörfer zu betreuen hat. In Afrika hatte die Kirche in den vergangenen 50 Jahren die vielleicht höchsten Wachstumsraten ihrer Geschichte zu verzeichnen, doch stellt sich angesichts des Priestermangels die Frage, wie lange dieser Boom noch anhalten wird. Für die Amtskirche ist diese Frage weitaus dringlicher als jede Klage über soziale oder theologische Missstände von Seiten des liberalen Nordens.

Zweifellos ist dies ein komplexes Thema mit tief greifenden Auswirkungen für die Katholiken Nordamerikas. Im Sinne von Tip O'Neill, von dem die Worte „All politics is local“ stammen, möchte ich behaupten, dass auch jegliche Art von Missionstätigkeit und Evangelisierung vom Lokalen ausgehen muss. Am Anfang einer jeden Debatte über dieses Thema müssen eine Standortbestimmung der Kirche in den USA und eine sorgfältige Analyse der sich ständig ändernden potenziellen Zielgruppe stehen. Wie begegnen wir zum Beispiel der Tatsache, dass bis 2050 ein Drittel der US-Bevölkerung lateinamerikanischer oder asiatischer Abstammung mit vorwiegend christlichem Hintergrund sein wird? Und wie wird man in den gesamten Vereinigten Staaten 2050 mit dem Mehrheits-/Minderheitsverhältnis umgehen, das sich schon jetzt in Kalifornien und Texas umgekehrt hat. Einst haben wir geglaubt, die amerikanischen und europäischen Christen wären beauftragt, den Rest der Welt zu evangelisieren. Und dann passierte etwas Seltsames: die Welt kam zu uns. Erst langsam fangen wir an, die Folgen dieser kritischen Tatsache zu begreifen.

¹⁴ David Martin, *Tongues of Fire* (Oxford: B. Blackwell, 1990).

Prof. Dr. Philip Jenkins hat von 1970 bis 1978 Theologie und Geschichte in Cambridge studiert, wo er auch einen Dokortitel in Geschichte erhielt. Nach verschiedenen Lehraufträgen ist er seit 1993 Professor für Religionswissenschaft und Kirchengeschichte an der Pennsylvania State University in den USA. Unter seinen zahlreichen Veröffentlichungen befinden sich sowohl kritische Analysen zur Situation des Christentums heute (*Christianity today*), historische Abhandlungen zur Verbreitung des Christentums (*The rise of global Christianity*) als auch Überlegungen zur Zukunft der Christenheit (*The next Christendom*). Prof. Jenkins ist Anglikaner und in der katholischen Kirche in den USA ein geschätzter Wissenschaftler und Berater.

Missionarische Spiritualität: Auf den zwei Füßen der Liebe schreiten

Vorbemerkungen

Es ist mir eine große Freude und Ehre, heute hier beim Missionskongress als Referentin aufzutreten. Man könnte mich als eine zögerliche Missionarin bezeichnen. Als ich vor über 25 Jahren erstmals nach Afrika gerufen wurde, reagierte ich äußerst empfindlich, wenn man mich als „Missionarin“ bezeichnete. Für mich klang das Wort „Mission“ nach Missverhältnis: einige Christen suchen andere Kulturen und Völker auf, um ihnen etwas zu bringen, was diese zuvor nicht besaßen. Das Wort „Mission“ schien mir in Abrede zu stellen, was das Wesen des christlichen Lebens eigentlich ausmacht, nämlich dass es unser aller Auftrag ist, die Frohe Botschaft zu verkünden. Aus meiner Sicht blieb es auf diejenigen beschränkt, die sich auf den Weg in fremde Länder machen.

Doch sowohl der traditionelle Entlassungsruf in der lateinischen Messe „*Ite, missa est*“ – „Gehet hin, ihr seid gesendet“ und die Worte des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach ‚missionarisch‘“ (*Ad gentes* 2) verlangen, dass die Glieder des Leibes Christi nicht träge und passiv sein dürfen. Wir alle wurden gesandt, wir alle haben die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, wir alle haben etwas zu sagen und zu tun, um die Frohe Botschaft des Evangeliums zu verkünden.

Ich möchte heute über die missionarische Spiritualität sprechen, wobei beiden Wörtern eine gleich hohe Bedeutung zukommt.

Das Wort Mission hat eindeutig auch etwas mit Dynamik, Ortswechsel und Energie zu tun: etwas zu sagen oder zu tun haben. Es beinhaltet aber auch die Berufung – „meine/unsere Mission und Lebensaufgabe“, über die wir uns definieren.

In Südafrika gibt es in den Buchläden eine Abteilung, die sich „Körper, Geist und Seele“ nennt. Hier findet man ein breites Spektrum an Titeln, das von „Traumdeutung“ bis hin zu „Wiedergeburt für Dummköpfe“ reicht. Ich kann mir vorstellen, dass es in Deutschland ähnliche Abteilungen in den Buchläden gibt. Darin äußern sich die Wünsche und Hoffnungen der Menschen in der modernen westlichen Welt, einen Lebenssinn zu finden, der über das Konsumdenken in unseren Gesellschaften hinausgeht. Es ist die Suche nach einer säkularen Spiritualität. Die ghanaische Theologin Mercy Oduyoye vertritt hingegen etwas verschoben die Ansicht, dass „die Afrikaner ihre Spiritualität nie verloren haben, so dass man sich gar nicht auf die Suche begeben muss.“¹

Für die Christen ist die Spiritualität im Geiste Gottes, im Geiste Jesu Christi verwurzelt. Der Geist wohnt im Herzen eines jedes Gläubigen. Er ist Impuls, Antrieb und Inspiration für unsere Jungerschaft.

Missionarische Spiritualität bedeutet daher schlicht und ergreifend „Leben im Geiste“. Es ist ein Leben im Glauben, in Gemeinschaft und in der Erfahrung, unter der Führung und Leitung des Heiligen Geistes missionarisches Neuland zu betreten – sei es in der eigenen Umgebung oder in der Fremde.

Es ist ein eucharistisches Leben, in dem wir an einem Tisch gestärkt und buchstäblich gesandt werden, die Kirchen und Kapellen, groß und klein, zu verlassen, den Schutz der in Wort und Sakrament zusammengeführten gottesdienstlichen Gemeinde zu verlassen, den Halt der eucharistischen Gemeinschaft zu verlassen, um zu gehen, zu laufen, zu verkünden, zu teilen, zu handeln, zu

¹ Mercy Amba Oduyoye, „Spirituality of Resistance and Reconstruction,“ in Women Resisting Violence: *Spirituality for Life*. Edited by Mary John Mamanzan et al (eds). (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1996), p 164 [Zitat übersetzt].

lieben und zu schaffen. Gehet hinaus! Gehet nach Hause! Gehet an die Arbeit! GEHET!!

Auf den zwei Füßen der Liebe schreiten

Wenn wir andere mit der Frohen Botschaft des Evangeliums der Liebe und Gerechtigkeit erreichen wollen, müssen wir uns aus der behaglichen Umgebung unserer eigenen Kulturen und Weltanschauungen erheben und heraustreten.

Die junge italienische Dominikanerin Katharina von Siena (1348–1380), die 1971 in den Kreis der Kirchenlehrer aufgenommen wurde, ist unsere treue Führerin. Als Jugendliche lebte sie drei Jahre zurückgezogen, betend und fastend, im elterlichen Haus. Doch eines Tages fühlte sie sich vom Herrn, den sie hingebungsvoll liebte, berufen, ihr bequemes Leben des Gebets aufzugeben und sich stattdessen in den Dienst der Menschen zu stellen. Sie protestierte vehement und Christus redete ihr zu:

„Sorge dich nicht, meine liebe, gute Tochter! Denn so gebührt es dir, alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Du sollst nicht nur dir selber nützlich sein, nein, auch den anderen, auch dafür gebe ich dir ja meine Gnade. Ich will dich doch nicht von mir wegschicken; im Gegenteil, die Liebe für die Menschen wird dich noch fester an mich binden! Dies ist meine Absicht: du weißt, ich habe zwei Gebote der Liebe gegeben, ihr müsst mich und euren Nächsten lieben... Ich will, dass du die Gerechtigkeit beider Gebote erfüllst. Du sollst nicht auf einem Fuß daherhinken, du sollst mit beiden Füßen ausschreiten. Mit beiden Flügeln schwing dich zum Himmel auf!“²

² Raimund von Capua, *Das Leben der heiligen Katharina von Siena*. (Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1965), S. 97.

Katharina musste ihr Leben also noch auf zwei Füße stellen: einerseits das innige Gebet und die Einheit mit Gott und andererseits die tätige Nächstenliebe. Nachdem sie die Einsamkeit verlassen hatte, setzte sie sich in Wort und Tat, geleitet vom Heiligen Geist, für die Gerechtigkeit und für geordnete Verhältnisse in Kirche und Gesellschaft ein. Sie setzte sich für die Rückkehr des Papstes von Avignon nach Rom und für kirchliche Reformen ein. Darüber hinaus bemühte sie sich um den Frieden unter den zahlreichen Krieg führenden Stadtstaaten Italiens. Sie wurde zu einem lebendigen Gleichnis für die Einheit der beiden großen Gebote des Evangeliums, den Herrn zu lieben und seinen Nächsten zu lieben (vgl. Mk 12,28–31).

In unserer heutigen Zeit haben die theologischen Betrachtungen von Karl Rahner SJ (1904–1984) und Edward Schillebeeckx OP (geb. 1914) die fundamentalen Erkenntnisse der Katharina von Siena weiterentwickelt. In seiner Abhandlung „Über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe“ stellt Rahner die Frage, ob die Nächstenliebe ein sekundärer Akt der Gottesliebe ist.

Dabei legt er folgende Fragestellung zugrunde:

„... wenn in der gegenwärtigen Heilsordnung wegen des allgemeinen Heilswillens Gottes jeder radikal freie sittliche Akt durch die Gnade zu einem Heilsakt wird und auf die Unmittelbarkeit zu Gott hin gerichtet ist (wie schon gesagt), dann muss dies erst recht von dem sittlichen, alles integrierenden Grundakt gelten, von der Liebe zum Nächsten.“³

³ Karl Rahner, „Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe“, in *Schriften zur Theologie*, Bd. V (Zürich: Benziger, 1968), S. 291.

Er kommt zu dem Schluss, dass „die kategorial-explicite Nächstenliebe der primäre Akt der Gottesliebe ist“.⁴

Schillebeeckx stimmt ihm zu:

„Nächstenliebe und Gottesliebe sind in der christlichen Überlieferung ein und dieselbe theologische Tugend; es ist die Liebe, die von Gott kommt und mit dem Einverständnis unserer Herzen an unsere Nächsten weitergegeben wird.“⁵

Das zentrale Thema meines Vortrags ist folgendes: Missionarische Spiritualität ist die Erfahrung, auf zwei Füßen der Liebe zu gehen. Es ist die Einheit der Gottesliebe und der Nächstenliebe, die Einheit des innigen Gebets und des Engagements für Gerechtigkeit und Wandel in der Welt.

Dies ist eine Erfahrung der Einheit und der Ganzheitlichkeit, nicht eines Aufteilens der Jüngerschaft in zwei gleiche, jedoch separate Dimensionen. Das traditionelle Leben in Afrika kennt keine Trennung zwischen Kultur und Religion, zwischen dem Leben und dem Sakralen – es ist alles eins. Heute sind insbesondere die afrikanischen Frauen auf der Suche nach einer ganzheitlichen, umgestaltenden Spiritualität. Das Wirken des Heiligen Geistes im Leben des Menschen gibt Frauen (und Männern) die Kraft, sich innerhalb der gesellschaftlichen und kirchlichen Strukturen für Veränderungen einzusetzen, auf der Grundlage des einen Geistes. Dies ist Mystik und soziales Engagement in ein und derselben Spirale des Wachstums und der Befreiung.

Auch in dieser Hinsicht bietet Rahner eine wertvolle Orientierungshilfe. Er schreibt, „der Fromme von morgen wird ein Mysti-

⁴ Karl Rahner, „Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe“, in *Schriften zur Theologie*, Bd. V (Zürich: Benziger, 1968), S. 295.

⁵ Edward Schillebeeckx, *Jesus in our Western Culture*. Translated by John Bowden (London: SCM Press, 1987), p 70 [Zitat übersetzt].

ker sein... oder er wird nicht mehr sein“.⁶ Ohne ein Leben des innigen Gebets in Einheit mit Gott hätten wir, die das Evangelium verkünden sollen, buchstäblich nichts zu verkünden.

Der zweite Fuß, die Nächstenliebe, ruht eindeutig auf der Vision des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die poetischen ersten Zeilen der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et Spes*, versetzen uns mitten in die reale Welt:

„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.“ (GS 1).⁷

Nach der Erklärung der Bischofssynode von 1971 „Gerechtigkeit in der Welt“ können katholische Christen die sozialen Realitäten ihrer Kontexte und ihrer Zeit nicht mehr ignorieren:

„Der Einsatz für die Gerechtigkeit und die Teilnahme an der Umgestaltung der Welt erscheinen uns als wesentlicher Bestandteil der Verkündigung des Evangeliums und der Sendung der Kirche zur Erlösung der Menschen und zur Befreiung von jeder Art Unterdrückung.“⁸

Solange wir nicht Gebet und Engagement für Gerechtigkeit in uns selbst, in der Gemeinschaft und in der gesamten Kirche vereinen, gibt es nichts, was wir in der Mission weitergeben können. Wir können nicht von einem Fuß auf den anderen springen. Sonst

⁶ Karl Rahner, „Perspektiven der christlichen Frömmigkeit von morgen“, in *Schriften zur Theologie*, Bd. VII (Zürich: Benziger, 1966), S. 22.

⁷ *Kleines Konzilskompendium*. Herausgegeben von Karl Rahner u. Herbert Vorgrimler (Freiburg: Herderbücherei 1966).

⁸ Gerechtigkeit in der Welt, in *Römische Bischofssynode 1971*. Herausgegeben von der Deutschen Bischofskonferenz (Trier: Paulinus-Verlag, 1972), S. 86.

würden unser Leben und unsere Mission aus dem Gleichgewicht geraten. Wir würden letztendlich stürzen.

Dag Hammarskjöld, der zu den ersten Generalsekretären der Vereinten Nationen gehörte, kam 1961 in der heutigen Demokratischen Republik Kongo unter bis heute ungeklärten Umständen bei einem Flugzeugabsturz auf tragische Weise ums Leben. Er schrieb Folgendes: „In unserer Zeit führt der Weg zur Heiligkeit zwangsläufig durch die Welt der Tat.“⁹ Seine Forderung ist eine eindrucksvolle Synthese des Bildes der Heiligen Katharina.

Es ist ein Weg, den wir gemeinsam gehen. In vielen afrikanischen Sprachen gibt es eine Redensart, die so viel bedeutet wie „Menschen sind Menschen durch ihre Mitmenschen“. Wir existieren nicht für uns selbst. Diese Erkenntnis ist für den Westen schwer begreifbar, denn seine Weltanschauung zentriert sich auf das Individuum. Da wir aber der Leib Christi sind und ein Leben beseelt vom Heiligen Geist führen, sind wir nicht allein auf dem Weg, sondern immer zusammen mit anderen. Wir helfen einander, „auf den zwei Füßen der Liebe“ laufen zu lernen.

Gebet und Mission

Obschon sehr schwer und bisweilen recht trocken, ist das Gebet heute der vertrautere Fuß, denn wir alle haben Erfahrung im Beten. Das Gebet, der „Fuß der Gottesliebe“, ist ein Aufruf zur Gemeinschaft mit Gott. Es verlangt von uns, unsere Wünsche zu hinterfragen.

Alle großen Lehrmeister des Gebets wie Teresa von Avila (1515–1567) und Ignatius von Loyola (1491–1556) lehren uns, bei unseren Wünschen zu beginnen. Teresa ermutigt denjenigen, der ein

⁹ Dag Hammarskjöld, *Markings*. Translated by W H Auden and Leif Sjöberg. (London: Faber and Faber, 1964), p 108 [Zitat übersetzt].

Leben des Gebets beginnt: „Hier ist nichts zu fürchten und alles zu gewinnen.“¹⁰ Im Gebet muss man von Anfang an großes Vertrauen haben und darf sich nicht mit schwächlichem Verlangen begnügen,¹¹ denn dieses Verlangen ist uns von Gott gegeben. Im Gebet antworten wir Gott, dessen großes Verlangen es ist, dass wir ihn lieben und seine Nähe suchen.¹² Es ist ein beiderseitiges Verlangen.

Teresa macht deutlich, dass sobald das Gebet stärker und inniger wird – der „Fuß“ des Gebets kräftiger wird – dieses Gebet zum „heißen Wunsch“ wird¹³. Für sie müssen Liebe und Wunsch den Punkt erreichen, der „einen der Vernunft entreißt“.¹⁴

Die Dynamik der Gnade in den geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola ist auch eine Dynamik des Wunsches. Ignatius lehrt die Menschen, zu Beginn jeder Meditation zu fragen, „was ich mir wünsche“ – Vergebung der Sünden, die Gnade der völligen Hingabe zu Christus, Teilhabe an seinem Leiden und seinem Tod, seiner Auferstehung, oder „ihn im ganzen Leben in allen Dingen zu finden“.

Wir alle sind zur Mission berufen und die Kraft für die Mission schöpfen wir aus unserer Beziehung zu Gott. Wir sind aufgerufen, uns zu fragen:

Welche Wünsche habe ich?

Was ist mein innigster Herzenswunsch?

¹⁰ Teresa von Avila, *Leben der Heiligen Teresa von Jesus*, (Mainz, Franz Kirchheim, 1867), S. 65.

¹¹ vgl. Teresa von Avila, *Leben der Heiligen Teresa von Jesus*, (Mainz, Franz Kirchheim, 1867), S. 104.

¹² vgl. Teresa von Avila, *Die innere Burg* (II.1.2) (Zürich: Diogenes, 1979).

¹³ Teresa von Avila, *Leben der Heiligen Teresa von Jesus*, (Mainz, Franz Kirchheim, 1867), S. 166.

¹⁴ Teresa von Avila, *Die innere Burg* (III.2.7) (Zürich: Diogenes, 1979).

Von welchen Wünschen lasse ich mich leiten?

Diese Fragen können wir uns auch als christliche Gemeinschaft stellen – als Ortskirche und als Weltkirche – denn unsere Wünsche als lokale und globale christliche Gemeinschaften sind genauso bedeutend. Was erträumen wir, wenn wir von Mission sprechen? Welche Wünsche geben uns die Kraft, das Evangelium zu verkünden?

Das Leben des Gebets ist das Leben der Einheit mit Gott, heißt es in der traditionellen Sprache der Mystik. Deshalb ist Rahners Aussage, dass wir – als Person und Gemeinschaft – „Mystiker oder nicht mehr“ sein werden, von so großer Bedeutung.

Eine zentrale Erkenntnis des Zweiten Vatikanischen Konzils ist, dass alle Getauften zur Fülle des christlichen Lebens und zur vollkommenen Liebe berufen sind (LG 40). Mit dieser Aussage wurde die psychologische Hierarchie der Berufungen aufgehoben, die seit Beginn des monastischen Lebens in der Kirche gegolten hatte und die besagte, dass Priestertum und Ordensleben als Lebensform „über“ der Ehe und der Ehelosigkeit stehen. Sie ruft uns den Ruf des Evangeliums zur Fülle des Lebens ins Gedächtnis zurück, die Jesus verheißen hat: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh 10,10).

Die Fülle des Lebens in Christus in der Kraft des Geistes ist eine mystische Erfahrung. Es ist die intensiv und persönlich gelebte Entfaltung der Gnade der Taufe und der Firmung. Das Gleichnis vom Weinstock und den Reben (Joh 15,1–5) bringt zum Ausdruck, wie tief diese Einheit ist – wir teilen das Leben des Geistes Jesu. Das Gebet des Paulus für die Gemeinde von Ephesus beschreibt ebenfalls, was Jesus uns verheißt: „So werdet ihr mehr und mehr von der ganzen Fülle Gottes erfüllt.“ (Eph 3,19).

Wie eindringlich und alles durchdringend diese Erfahrung Gottes ist, beschrieb die heilige Katharina von Siena (1347–1380) in der Sprache des Meeres:

„Gott wird das Haus, das wir niemals verlassen müssen; Wasser umgibt und umhegt den Fisch, der es mit Leben erfüllt. Wir fangen an, in Gott zu leben wie der Fisch im Meer und das Meer im Fisch.“¹⁵

Katharinas Bild findet sich in den Schriften von Evelyn Underhill (1875–1941) wieder, englische Mystikerin und spirituelle Lehrerin, die Gott als „ein Meer der Liebe, ein Meer der Wirklichkeit“ bezeichnete, „in das wir eintauchen, um andere zu berühren“.¹⁶ Diese Erfahrung machen wir alle als Menschen und als diejenigen, die den Leib Christi bilden.

Die betende Gemeinschaft, die Gemeinschaft in der Mission, ist in Christus vereint – wir sind ein Brot, ein Leib. Die Eucharistie vertieft die Gemeinschaft eines jeden mit Gott und inspiriert uns alle zur Mission.

Politische Liebe

Der andere Fuß, das Engagement für Gerechtigkeit und für den Wandel in der Welt, ist oft der problematischere Fuß. Trotz der langen und umfassenden Tradition katholischer kirchlicher Soziallehre stellt sich die Frage, wie sich die inspirierenden Worte auf dem Papier in konkretes Handeln umsetzen lassen.

¹⁵ Quoted in Mary Ann Fatula, *Catherine of Siena's Way* (London: Darton, Longman & Todd, 1987), pp 105–106 [Zitat übersetzt].

¹⁶ Annice Callahan, RSCJ, *Evelyn Underhill: Spirituality for Daily Living* (Lanham, New York and Oxford: University Press of America, Inc, 1997), p 116 [Zitat übersetzt].

Manchmal scheint es, als würden Katholiken sich nur mit Einzelfragen befassen und dabei das schöne Bild des verstorbenen Kardinal Joseph Bernardin aus den USA vergessen, dass unser Einsatz für Gerechtigkeit und für das Leben ein „nahtloses Gewand“ sein muss.

Das Engagement für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung wurzelt in einer tiefen Hinwendung zu unserem Nächsten – am anderen Ende der Straße, am anderen Ende der Stadt, in einem anderen Land unseres Kontinents, auf der anderen Seite der Welt. Wir sind eine Familie, mit einem Gott, der uns Vater und Mutter zugleich ist.

Die Worte von Jon Sobrino aus Lateinamerika aufgreifend, spricht Schillebeeckx von „politischer Liebe“¹⁷, die im Leben der polis, des Volkes, verankert ist. Es ist ein treffender Ausdruck, der Nächstenliebe in explizit sozialen Begriffen beschreibt: „Eine Liebe, die den sozialen Kontext beachtet, die vielfältigen Leidensformen der eigenen Gesellschaft und Kultur, und sogar der Welt. Diese Liebe ist spezifisch und konkret, da sie auf die Zeichen der Zeit antwortet“¹⁸.

Diese Hinwendung gibt uns ein globales Bewusstsein und eine globale Sichtweise. Wir fangen an, Zeitungen, Schlagzeilen, Fernsehprogramme und Rundfunkdebatten mit anderen Augen zu sehen und mit anderen Ohren zu hören. Das sind unsere Brüder und Schwestern, die leiden und sterben, die vergewaltigt und missbraucht werden, Opfer sinnloser Kriege, ausgebeutet von Regierungen, die fett und reich werden. Es ist unsere Erde, unsere einzige Heimat, die wegen der Politik und des Lebensstils einer Minderheit der Weltbevölkerung ernsthaft bedroht ist.

¹⁷ Schillebeeckx, *Jesus in our Western Culture*, p 75 [Zitat übersetzt].

¹⁸ Susan Rakoczy, *Great Mystics and Social Justice: Walking on the Two Feet of Love* (New York: Paulist Press, 2006), p 204 [Zitat übersetzt].

Im 21. Jahrhundert verlangt Nächstenliebe nicht nur Bewusstsein, sondern auch Taten. Der Spruch „global denken, lokal handeln“ gibt uns die Richtung für unser Engagement der Nächstenliebe vor, sei es in der Ferne oder in der Nähe. Globale Probleme wie HIV/AIDS, Klimawandel, wirtschaftliche Ungerechtigkeit zwischen reichen und armen Ländern infolge der Welthandelspolitik, Krieg und Gewalt und vieles mehr verlangen, dass wir ein Bewusstsein entwickeln und entsprechend handeln.

Es gibt den so genannten Schreibtischaktivismus – Briefe schreiben, sich an Internetaufrufen beteiligen –, der ein globales Bewusstsein fördern kann. Wir müssen unsere bedürftigen Brüder und Schwestern ebenso in unser tägliches Gebet einschließen wie die Regierenden, die die Politik bestimmen und die Kriege führen, unter denen die Menschen leiden.

„Lokal handeln“, das bedeutet, in unserer eigenen Umgebung für unsere Nächsten in Not das Möglichste zu tun. Weil wir uns zu Liebe und Gerechtigkeit hinwenden, dürfen wir niemandem fremd bleiben.

Die Sichtweise des Ignatius von Loyola ist hier sehr hilfreich. Aus seiner eigenen Erfahrung der Einsamkeit während der neun Monate in Manresa hat er gelernt, „Gott in allen Dingen zu suchen und zu finden“. Er wollte damit sagen, dass „es die bleibenden Früchte der Exerzitien im Leben des Menschen sind, in allen Dingen nach der Gegenwart Gottes zu suchen, Gott in allen Dingen zu finden, im Leben stets Gott vor Augen zu haben und sich stets zu Gott hinzuwenden.“¹⁹

Wenn wir auf dem Fuß der Nächstenliebe gehen, werden wir von der Vision des Ignatius geleitet, stets die Bedürfnisse unserer Nächsten, seien sie nah oder fern, im Blick zu behalten, weil Gott in ihnen gegenwärtig ist. Manchmal ist uns der Nächste sehr nah

¹⁹ Rakoczy, *Great Mystics and Social Justice*, p 60 [Zitat übersetzt].

und ist dankbar für ein freundliches Wort, ein offenes Ohr, unsere Mithilfe in einem Heim für misshandelte Frauen und deren Kinder, unsere Betreuung beim Schreiben und Lesen lernen. In anderen Fällen ist uns der Nächste sehr fern: Brüder und Schwestern in anderen Ländern, die die Folgen der ungerechten Weltwirtschaftsordnung zu spüren bekommen, unter politischer Unterdrückung oder unter der HIV/AIDS-Pandemie leiden. Ignatius lehrt uns, in diesen Situationen dem Ruf des Heiligen Geistes zu folgen, die Gegenwart Gottes zu finden und „global zu handeln“, in welcher Weise es uns auch möglich ist.

Missionarische Spiritualität: Auf den zwei Füßen der Liebe laufen

Missionarische Spiritualität, auf den zwei Füßen der Liebe laufen, ist die Erfahrung der Liebe. In seiner ersten Enzyklika *Deus Caritas est* spricht Papst Benedikt XVI. von dieser Einheit der zwei Seiten der Liebe, wie sie im Ersten Johannesbrief (1 Joh 4) beschrieben wird:

„Beide gehören so zusammen, dass die Behauptung der Gottesliebe zur Lüge wird, wenn der Mensch sich dem Nächsten verschließt oder gar ihn hasst. Man muss diesen johanneischen Vers vielmehr dahin auslegen, dass die Nächstenliebe ein Weg ist, auch Gott zu begegnen, und dass die Abwendung vom Nächsten auch für Gott blind macht.“²⁰

Diese Einheit, auf den zwei Füßen der Liebe zu laufen, ist in jedem von uns gegenwärtig. Jeder ist aufgerufen und auserwählt, die Frohe Botschaft zu leben und das Evangelium in aller Welt zu verkünden. Gestärkt erheben wir uns vom eucharistischen Tisch,

²⁰ Papst Benedikt XVI., *Deus Caritas Est* (Nr. 16). http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_ge.html (22. März 2006).

um hinauszugehen, eine Gemeinschaft der Liebe, des Handelns und des Wandels zu bilden.

Franz von Assisi sagte seinen Anhängern: „Verkündet das Evangelium mit eurem Leben – und wenn nötig gebraucht Worte“. Er wollte, dass unser Leben ein so eindrucksvolles Gleichnis für die Gottes- und die Nächstenliebe ist, dass es kaum noch der Worte bedarf. Doch leider bedarf es heute immer noch zu vieler Worte.

Von unseren liebevollen Begegnungen mit anderen kehren wir von nah und fern wieder zur Eucharistie zurück, um zu berichten, was wir erlebt haben, und uns wieder, gestärkt am Tisch des Wortes und der Eucharistie, in dem einen Geist, der die Liebe ist, auf beiden Füßen der Liebe auf den Weg zu machen.

Die Dynamik des Weges des Glaubens und der Einheit mit Gott wird auch in der aufopfernden politischen Liebe gegenwärtig. Schillebeeckx beschreibt dies als die gleiche Erfahrung von „Buße und metanoia, Askese und Selbstentleerung sowie schwarzen Nächten und des Sichverlierens in dem anderen“.²¹

Der lateinamerikanische Theologe Segundo Galilea erklärt diese Einheit mit der Begegnung mit Jesu:

„Den Mystiker und den Politiker eint, dass sie beide zur Kontemplation aufgerufen sind, denn die Quelle ihrer christlichen Vision ist dieselbe – Jesus im Gebet und in unseren Brüdern (Schwestern) zu begegnen, ganz besonders in den „Geringsten“ (Mt 25,40).“²²

²¹ Schillebeeckx, *Jesus in our Western Culture*, p 74 [Zitat übersetzt].

²² Segundo Galilea, „Liberation as an Encounter with Politics and Contemplation,“ in *Theology of Liberation, Concilium*, vol. 6, no. 10. Edited by Claude Geffré and Gustavo Gutierrez (London: McGraw-Hill and Stichting Concilium, 1974), p 33 [Zitat übersetzt].

Oft ist es schwer, das Gleichgewicht zu halten. Manchmal hüpfen wir vielleicht auf dem Fuß des Gebets und manchmal auf dem Fuß der politischen Liebe. Doch so wie unser Körper nach einer weichen Gangart strebt, müssen auch unsere zwei Füße der Gottesliebe und der Nächstenliebe nach einem dynamischen Gleichgewicht streben.

Schluss

Missionarische Spiritualität ist demnach nicht eine Gesinnung derer, die ihre Heimat verlassen, um anderen Menschen in anderen Kulturen das Evangelium zu verkünden. Es ist die gemeinsame Erfahrung aller, die auf das Leben, den Tod und die Auferstehung Jesu Christi getauft sind.

Katharina von Sienas wunderschönes Bild vom „Laufen auf den zwei Füßen der Liebe“ ruft jeden von uns dazu auf, über unsere Erfahrung der Einheit von Gottesliebe und Nächstenliebe nachzudenken. Es fordert uns auch dazu auf, Wege zu finden, um die Einheit von Gebet und Gerechtigkeit in die Glaubensbildung der christlichen Gemeinschaft als Ganzes einzubringen – angefangen bei der Kinderkatechese, über die Verkündigung bis hin zu allen Formen der Erwachsenenkatechese.

Die Jahre, die ich in Afrika gelebt und gearbeitet habe, zunächst in Ghana und heute in Südafrika, lehrten und lehren mich immer noch, dass andere Kulturen bedeutende Erkenntnisse über das Leben und den Glauben vermitteln. Die afrikanische Weltsicht von der Untrennbarkeit von Leben und Religion, von der Person in der Gemeinschaft, unterstreicht die Bedeutung von Katharinas Überzeugung.

Dieses Bild ist auch in ökumenischer Hinsicht von Bedeutung. Gelebte Mystik und politisches Engagement motivieren zum Einsatz für eine größere Einheit von Glauben und Leben. Christen in

der ganzen Welt, aus allen christlichen Glaubensrichtungen, erleben ihr gemeinsames Gebet und gemeinsames Wirken für Gerechtigkeit und Frieden als eine konkrete Erfahrung des einen Geistes Jesu Christi. Für Südafrika trifft dies bestimmt zu, besonders in den Jahren des Kampfes gegen die Apartheid und heute im Kontext der HIV/AIDS-Pandemie.

In diesem Jahr begehen wir den 100. Geburtstag des lutherischen Pfarrers und Theologen Dietrich Bonhoeffer, der am 9. April 1945 im Alter von 39 Jahren wegen seines Widerstandes gegen Hitlers Ideologie und Kriegsmaschinerie gehängt wurde. Sein Buch „*Gemeinsames Leben*“, geschrieben als eine Anleitung zur christlichen Bildung, ist eine Synthese der christlichen Vision für das 20. Jahrhundert, die zu sozialem Engagement führt und zur Bereitschaft, sein Leben für das Evangelium hinzugeben. Die Grundlage für diese selbsthingebene Liebe ist das Geschenk der christlichen Gemeinschaft, denn wir gehen nicht alleine auf den zwei Füßen der Liebe, sondern mit anderen:

„Christliche Gemeinschaft heißt Gemeinschaft durch Jesus Christus und in Jesus Christus. Es gibt keine christliche Gemeinschaft, die mehr, und keine, die weniger wäre als dieses... Wir gehören einander allein durch und in Jesus Christus... (Christliche Liebe) weiß, dass der nächste Weg zum andern immer durch das Gebet zu Christus führt und dass die Liebe zum Andern ganz an die Wahrheit in Christus gebunden ist.“²³

Ich schließe mit einem Zitat von Alfons von Liguori (1696–1787) aus einem Brief an Schwester Brianna Carafa, in dem er ihr

²³ Dietrich Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*. Chr. Kaiser Verlag, München, 1979, S. 13, 28.

schrieb „höre nicht auf zu gehen“.²⁴ Wir sind in der Tat aufgerufen, niemals aufzuhören, auf den zwei Füßen der Liebe zu gehen.

Sr. Prof. Dr. Susan Rakoczy IHM stammt aus den USA und lebt seit 1982 in Afrika. Sie lehrt am St. Joseph's Theology Institute in Cedare und an der Universität of Kwa-Zulu-Natal, Südafrika, systematische Theologie und Spiritualität. Ihr Forschungsschwerpunkt liegt auf dem Verhältnis von Theologie, Sozialethik und Spiritualität. Aufgrund ihrer afrikanischen Erfahrung versuchen ihre Veröffentlichungen die Themen Afrikas (AIDS, Gewalt gegen Frauen) in einen theologischen Kontext zu stellen.

²⁴ Alfons von Liguori, Brief an Schwester Brianna Carafa, 4. August 1771, in Nancy Fearon IHM, *Never Stop Walking: The Life and Spirit of St Alphonsus Liguori* (Bangalore, Indien: Redemptorist Publications India, 1996), Titelblatt [Zitat übersetzt].

Evangelisierung im aktuellen Kontext – Wirklichkeit und Herausforderungen aus der Sicht Lateinamerikas

Obwohl die Evangelisierung kirchliches Handeln durch die Kraft des Heiligen Geistes ist, bleibt sie trotzdem auch menschliches Handeln, das wie jedes Handeln den Wechselfällen der Geschichte ausgesetzt ist. Im Falle Lateinamerikas und der Karibik war die Evangelisierung davon geprägt, wie der christliche Westen über fünf Jahrhunderte hinweg die Frage des „Anderen“ und insbesondere des Armen behandelte. Die Sichtweise der „Unterwerfung“, „Ablehnung“ oder „Vernichtung“ charakterisiert die Logik der Gewalt, welche die Mission im soziokulturellen Kontext sowohl der ersten als auch der zweiten Globalisierung kennzeichnete.

Die Theologie der lateinamerikanischen Kirche hat heute eine kritische Lesart ihrer Vergangenheit und ist sich der Tatsache bewusst, dass mit dieser Logik der Gewalt gebrochen werden muss. Anstrengungen und Versuche, Fortschritte und Rückschläge prägen diesen neuen Weg. Mission ist nur dann wirklich evangelisierendes Handeln, wenn sie den „Anderen“ als Ausgangspunkt hat. Der „Andere“ ist nicht jemand, der „Assimilation“ oder „Ablehnung“ erleidet, schon gar nicht eine reine Verlängerung des eigenen Selbst, des Ich, sondern der „völlig Andere“. Kurzum: Der Andere, im Sinne von der „Andersartige“, andersartig aber nicht im Sinne einer Bedrohung oder eines potenzieller Feindes, sondern als Bereicherung und Quelle für neue Möglichkeiten.

Vor dem Horizont des Zweiten Vatikanischen Konzils bricht die neue Missionstheologie mit dem theozentrischen Modell des Christentums, überwindet den Ekklesiozentrismus und verlässt einen Weg der Evangelisierung, der darin bestand, von der Kirche nach außen zu gehen, um „Bekehrte“ in ihren Schoß zu holen. Papst Paul VI. geht in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii*

Nuntiandi von einer Aufoktroyierung der Kirche über zur Verwirklichung des Evangeliums durch einen breit geführten Dialog. Ethnozentrismen, Regionalismen oder der Mythos einer überlegenen Kultur gehören dabei der Vergangenheit an. Die Lesart eines missionierenden Christentums, die im Schoße der eigenen Kultur erarbeitet wurde, ist weder Vorbild noch Ausgangspunkt für die Mission. Wäre der Ausgangspunkt nicht der Andere und seine Kultur, wäre die Evangelisierung auch weiterhin bewusst oder unbewusst kolonialistischen Modellen unterworfen und würde sich im krassen Widerspruch zum Evangelium befinden.

Für große Teile der lateinamerikanischen Kirche, die die Sichtweise des Konzils teilen und die neue befreiende Tradition einfordern, die in der Konferenz von Medellín (1968) ihren Ursprung hat, ergeben sich im Lichte der Erfahrungen der Vergangenheit und aufgrund des aktuellen Kontextes zu Beginn des dritten Jahrtausends ganz konkrete Herausforderungen für die Mission. Diesen Herausforderungen aus dem Glauben heraus zu begegnen, ist für das Christentum die einzige Möglichkeit, um inmitten der postsozialen und postchristlichen Gesellschaft auch weiterhin sinnstiftend und ein Ort des Schutzes und der Förderung des Lebens zu sein.

I. Evangelisierung im Kontext der Vergangenheit: die erste Globalisierung (Handelsglobalisierung)

Man kann über die „Mission in Lateinamerika und der Karibik“ nicht sprechen, ohne auf die Geschichte Bezug zu nehmen, die zwar weit zurückliegt, aber dennoch aktuell ist, vor allem auch aus Respekt gegenüber unserer indigenen und schwarzen Bevölkerung und gegenüber der großen Masse der Ausgegrenzten von heute und gestern, jedoch ohne jedes Gefühl der Bitterkeit oder Undankbarkeit, bewegt von ehrlichem Mitgefühl, das nicht Mitleid bedeutet. Obwohl seit Beginn dieser Geschichte der Eroberung

rung und des Glaubens bereits fünf Jahrhunderte vergangen sind, müssen wir manchmal zu den geschichtlichen Tatsachen zurückkehren, um ihre Auswirkungen auf die Realität zu begreifen. Die katholische Kirche hat durch Papst Johannes Paul II. für die Schattenseiten der Evangelisierung des Subkontinents um Verzeihung gebeten. Und mit der Hilfe Gottes, der reich an Barmherzigkeit ist, haben wir ihr bereits großzügig und von ganzem Herzen verziehen. Es gibt jedoch noch einige offene Wunden, die mit der Zeit heilen müssen. Andere Wunden sind zwar vernarbt, aber noch nicht vollständig verheilt. Vor allem, wenn wir uns in die Lage der indigenen und der afroamerikanischen Bevölkerung versetzen, die beklagt, dass der Bitte um Verzeihung bisher noch keine Änderung der Einstellung und konkrete Taten gefolgt sind. Und es gibt nur einen Weg: nämlich die Wunden zu heilen, auch wenn die Heilung schmerzlich ist. Für uns bedeutet Theologisieren in großem Maß auch, den Schmerz zum Thema zu machen.

1.1. Der soziokulturelle Kontext

Das Evangelium kam zusammen mit der *ersten Globalisierung* nach Lateinamerika und in die Karibik. In der Menschheitsgeschichte hatte es bereits vorher verschiedene Globalisierungsprozesse gegeben, so zum Beispiel die Expansion des babylonischen, syrischen beziehungsweise römischen Reichs oder die Verbreitung der hellenischen Kultur. Eine Globalisierung im eigentlichen Sinn des Wortes fand jedoch erst mit der Eroberung Amerikas im 16. Jahrhundert statt, als die Passage um die Südspitze des amerikanischen Kontinents die Umsegelung des ganzen Globus möglich machte. Damals war Europa gerade dem Druck der arabischen und türkischen Welt des Islam entkommen und verlegte

seinen Schwerpunkt vom Mittelmeer zum Atlantik.¹ Auf der Suche nach neuen Routen in Richtung Indien und China entdeckten Spanier und Portugiesen unbeabsichtigt und per Zufall den amerikanischen Kontinent. Der Name „Indios“ für die Ureinwohner dieser Gebiete, die diese Bezeichnung als beleidigend empfinden, ist der Beweis für diese außergewöhnliche Tatsache.²

Die Gegenwart der Konquistadoren in der Neuen Welt, die sie übrigens als „entdeckt“ und nicht als erobert bezeichneten, begann zunächst unfreiwillig und per Zufall. Sie glaubten sich mit einer Mission betraut, die in der Expansion „des Reiches und des Glaubens“ bestand. Die christliche Religion, die auf den amerikanischen Kontinent gelangt, ist eine Mischung aus Marktplatz und Erlösung. Völlig verschiedene Welten beginnen Bande der Interaktion und des Austauschs zu knüpfen, aber auch solche der politischen Unterordnung, der wirtschaftlichen Ausbeutung und der religiösen Dominanz. Die Konquista nahm sich das *Christentum* als Modell. Die iberische Halbinsel hat dieses Modell noch weit über den Beginn der Moderne hinausgetragen. Ein vom Glauben und von klaren wirtschaftlichen, sozialen und politischen Interessen durchdrungenes Modell, das sich als ein zweifelhaftes geschichtliches Projekt herausstellte: die Errichtung eines „Missionsstaates“, die Figur des Missionars als Beamter der Krone und der Konflikt zwischen Evangelisierung und Politik.³ Die Urein-

¹ Vgl. J. O. BEOZZO, „Globalisation en Amérique latine dans le contexte historique des interactions mondiales“, in H.A.M. MULLER – D. VILLEPELET, *Risquer la foi dans nos sociétés. Églises d'Amérique latine et d'Europe en dialogue*, Karthala, Paris 2005, S. 85–116, hier: S. 86–87.

² Zur Unterscheidung von den Indern nannte Kolumbus sie „Indios del Caribe“ (Anm. d. Ü.: Der spanische Begriff „indio“ ist mehrdeutig und kann sowohl Inder, als auch Indio oder Indianer heißen).

³ M. CARMELITA DE FREITAS, „América latina: 500 anos de evangelização“, in A. APARECIDO DA SILVA (Org.), *América latina: 500 anos de evangelização. Reflexões teológico-pastorais*, 2^a. Ed., Paulinas, São Paulo 1990, S. 14.

wohner wohnten in großen Städten, deren Einwohnerzahl in vielen Fällen wesentlich höher war als in den meisten Städten der iberischen Halbinsel oder Europas. Sie drückten sich in mehr als 2.200 Sprachen aus, wobei es allein in Brasilien 600 Sprachen gab.⁴ Doch genau diese Ureinwohner, die so große Zivilisationen wie die der Maya, Azteken, Inkas und Guaraní errichtet hatten, mussten sich unter anderem einer erniedrigenden Prüfung unterziehen, mit der man feststellen wollte, ob sie zivilisiert, beziehungsweise ob sie überhaupt Menschen waren. Diese Argumente wurden dann, wenn auch aus gutem Glauben heraus, als niedriger Vorwand dazu benutzt, ihre Versklavung zu rechtfertigen.⁵

Dasselbe Schicksal erlitten auch die Schwarzen, die aus ihren afrikanischen Ländern, Familien, Kulturen und Religionen herausgerissen und in der Neuen Welt zu Sklaven gemacht wurden.⁶ Vier Jahrhunderte lang waren sie zur Sklaverei verdammt; eine Situation, die durch die Gesetze zur Abschaffung der Sklaverei theoretisch überwunden wurde. Doch in der Praxis waren diese Gesetze wirkungslos. Und das reicht noch bis in die heutige Zeit

⁴ Vgl. J. O. BEOZZO, „Globalisation en Amérique latine dans le contexte historique des interactions mondiales“, op. cit., S. 89. Aus derselben Quelle geht hervor, dass es trotz allem heutzutage in Brasilien 130 verschiedene Sprachen gibt, die von den etwa 400.000 Mitglieder der indigenen Bevölkerung gesprochen werden, deren Zahl bis kurzem noch bei lediglich 250.000 lag.

⁵ Gemäß der oben zitierten Quelle von O. Beozzo hatte zur Zeit der Konquista das Inkareich 15 Mio. Einwohner, das Aztekenreich 20 Mio., im Vergleich zu 3,5 Mio. Spaniern, 3 Mio. Engländern und 1 Mio. Portugiesen. Tenochtitlán, die Hauptstadt des Aztekenreichs, hatte 300.000 Einwohner, wohingegen Sevilla nur 80.000 und Lissabon lediglich 100.000 Einwohner hatten.

⁶ Vgl. A. APARECIDO DA SILVA, „Théologie afro-américaine au Brésil: expression du pluralisme théologique“, in H.A.M. MULLER – D. VILLEPELET, *Risquer la foi dans nos sociétés. Églises d'Amérique latine et d'Europe en dialogue*, op. cit., S. 183–197.

hinein, in der die Schwarzen immer noch zu den Ärmsten der Armen gehören. Nach offiziellen Angaben sollen etwa 11,5 Mio. Sklaven auf Nord-, Mittel- und Südamerika sowie die Karibik verteilt worden sein. Die Hälfte von ihnen war für Brasilien bestimmt. Die ersten schwarzafrikanischen Sklaven kamen im Jahre 1508 und Brasilien war das letzte Land, das vor etwas mehr als hundert Jahren, im Jahre 1888, die Sklaverei abschaffte. Aus den Schilderungen der Schwarzen selbst über die historische Erlösung von ihrem Schicksal geht hervor, dass sie die ersten Einwohner der Neuen Welt waren, die getauft wurden. Aufgrund dieser Tatsache sind die schwarzen christlichen Gemeinschaften von heute keine reinen synkretistischen und verdächtigen Überbleibsel der Heterodoxie, sondern müssen als christliche Gemeinschaften betrachtet werden, die ihren Glauben in den schwierigen Zeiten der afroamerikanischen Diaspora lebendig hielten und Zeugnis von ihm ablegten.⁷

1.2. Die Missionierungsmethode

Es gibt keine neutrale und somit auch keine unschuldige Missionierungsmethode, ganz gleich wie bewusst oder unbewusst sie angewendet wird. Der Evangelisierung liegt stets eine bestimmte Vorstellung von der Welt, von Gott, von der Kirche und vom Menschen zugrunde. Im Kontext der *ersten Globalisierung* erfolgte die Mission unter dem Paradigma des *mittelalterlichen Christentums* und fügte sich in die Rahmenbedingungen, die Kultur und Theologie dieser Zeit ein. Es gab nur wenige Visionäre, Heilige und Propheten, die in der Lage waren, mit den Metierzählungen ihrer Zeit zu brechen. Glücklicherweise gab es in der Kirche immer solche Menschen, auch wenn ihre Stimmen oft am Rande und nur vereinzelt zu hören waren, und sie im Exil en-

⁷ Ebd., S. 188–189.

deten und in vielen Fällen als Märtyrer starben. Dies macht die Licht- und Schattenseiten der Evangelisierung der ersten Stunde in der Neuen Welt aus.

a) *Die Schattenseiten der ersten Stunde*

Ein grundlegendes Merkmal der Evangelisierung der ersten Stunde in der Neuen Welt ist, dass sie unter der „Obhut“ des Staates erfolgte. Sie ist eingebettet in das System des Christentums, das nicht nur die Kirche, sondern auch die Gesellschaft als Ganzes einschließt. Beispielhaft hierfür ist ein Logbucheintrag von Christoph Kolumbus, den er am 12. Oktober 1492, dem Tag des ersten Kontakts mit den indigenen Völkern des amerikanischen Kontinents, machte: *„Diese Menschen haben uns so freundlich empfangen. Es handelt sich um Leute, die man weit besser durch Liebe als mit dem Schwerte retten und zu unserem Heiligen Glauben bekehren kann.“*⁸ Bewusst oder unbewusst stellte dieser Seefahrer eine theologisch scharfsinnige Überlegung an, die während der gesamten Geschichte der Evangelisierung Lateinamerikas die zentrale Frage sein würde. Welche Methode ist für die Missionierung angemessen (wobei wir hier nicht fragen, welches die Methode wäre, die dem Evangelium am besten entspräche): den christlichen Glauben auf dem Weg der Liebe und der Überzeugung weiterzugeben oder ihn mit Gewalt durchzusetzen?

Getreu den Modellen des ekklesiozentristischen Christentums setzten die Evangelisatoren, die gleichzeitig Beamte des Reiches waren, den Glauben gewaltsam durch und wendeten systematisch die Methode von „Kreuz und Schwert“ an. Sie stützten sich dabei auf drei unanfechtbare Argumente. Erstens sind nach Meinung von Juan de Sepúlveda die indigenen Völker (später wurden auch

⁸ Zitiert von O. BEOZZO, „Histoire de l'Évangélisation. Ombres et lumières“, in *La foi et le Temps* 5 (1992) 391–404, hier S. 392.

die Schwarzen in diese Argumentation eingeschlossen) Barbaren, die unter den Menschen stehen und gemäß Aristoteles „von Natur aus Sklaven“ sind. Die Sklaverei ist demnach zu ihrem Besten, denn dadurch werden sie erzogen und zivilisiert. Zweitens: da sie (die Azteken) Menschenopfer praktizieren, kennen sie das Naturrecht nicht, und daher ist die Gewalt gerechtfertigt, damit sie zu einer menschlichen Natur gelangen. Drittens beten diese Völker Götzen an, ihre Religion ist demnach teuflisch. Da die christliche Religion die einzig wahre ist, bedeutet ihre Durchsetzung, diese Völker zu retten, denn der Irrtum hat keine Rechte.⁹

Diese Sichtweise der „Ablehnung“ und „Unterwerfung“ finden wir sogar bei Persönlichkeiten wie dem großen franziskanischen „Humanisten“ Sahagún, einem der so genannten zwölf Apostel der ersten Evangelisierung auf aztekischem Boden. In seinem monumentalen Werk *„Historia de la Nueva España“* schreibt er: *„Ich verfasste (dieses Werk) im Hinblick auf die Missionare, denn für die Evangelisierung ist es notwendig, die Kultur zu kennen. Um den Götzendienst bekämpfen zu können, muss man ihn von innen kennen.“*¹⁰ Für Sahagún ist es notwendig, die Kultur zu kennen, allerdings nicht um sie zu retten, sondern um sie besser bekämpfen zu können. Es geht nicht darum, die Kultur zu bewahren, sondern sie zu kennen, um sie zu zerstören. Ein Mayagedicht aus den vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts drückt diesen Schmerz sehr gut aus: *„Damit ihre Blumen überlebten, ließen sie die unsrigen verwelken. Sie zertrampelten und zerstörten unsere Blumen. Damit ihre Blumen überlebten, mussten unsere verschwinden.“*¹¹

In dieser Vorstellung der Missionare über das Christentum ist es so, als ob es nie die patristische Epoche gegeben hätte, die später vom

⁹ Ebd., S. 394–396.

¹⁰ Zitiert von O. BEOZZO, „Histoire de l'Évangélisation. Ombres et lumières“, op. cit., S. 395.

¹¹ Ebd., S. 394.

Zweiten Vatikanischen Konzil wieder aufgegriffen wurde. Zu Beginn der missionarischen Kirche nannte Justin die griechisch-römische Kultur in Bezug auf das Christentum „Saatkörner des Wortes“ (*logoi spermatikói*) und Eusebius von Cesarea sprach von einer „Vorbereitung für das Evangelium“ (*praeparatio evangelica*).

b) Die Lichtseiten der ersten Stunde

Die Kirche hatte jedoch zu allen Zeiten und in allen Kontexten auch immer ihre Heiligen und Propheten. Die Geschichte zeigt uns, dass immer dann, wenn die Kirche im tiefsten Morast versunken war, die schönsten und strahlendsten Lilien erblühten. Zu ihnen gehören Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga, Toribio de Mogrovejo, Valdivieso¹², Antonio Vieira, Antonio de Montesinos, Manuel de Nóbrega und einige andere, wenn auch nicht so viele.

Antonio Vieira, Provinzial der im Jahr 1661 aus Marañón y Gran Pará vertriebenen Jesuiten, erklärte 1662 in einer Predigt eindringlich, dass die Taufe nicht nur bedeutete, auf den Weg der Erlösung zu gelangen. Für die Ureinwohner (und auch für die Schwarzen) implizierte die Taufe auch, dass sie zu Vasallen des Königs von Portugal wurden und folglich ihr Land, ihre Freiheit und politische Unabhängigkeit verloren.¹³ In der Region Chiapas wandte sich der Dominikanerbischof Bartolomé de las Casas, der bekannteste der Apostel der indigenen Bevölkerung, prophetisch gegen jegliche Methode der Missionierung, die nicht, wie er sagte, auf dem „Weg der Apostel“ geschehe, das heißt, auf dem „Weg der Überzeugung, der Liebe und Sanftmut“. Er hatte den Mut, allen Besitzern von Sklaven die Absolution zu verweigern und sie

¹² Valdivieso, Bischof in Nicaragua, der dieselbe Haltung wie de Las Casas vertrat, wurde vom Sohn einer reichen Familie ermordet, die das Land von Ureinwohnern an sich gerissen hatte.

¹³ Vgl. A. VIEIRA, „Sermão da Epifania“, in A. PEIXOTO, *Os melhores sermões do Pe. Antônio Vieira*, Companhia Editora Nacional, Rio de Janeiro 1938.

somit aus der Kirche auszuschließen. Für den Jesuiten Manuel de Nóbrega aus der Region von San Pablo waren die Ureinwohner viel „christlicher“ als die portugiesischen Kolonisatoren. In Santo Domingo erhob der Dominikanerbruder Antonio de Montesinos ebenfalls seine Stimme für die Unterdrückten: *„Sagt, mit welchem Recht und mit welcher Gerechtigkeit haltet ihr jene Ureinwohner in einer so grausamen und schrecklichen Knechtschaft? Wer hat euch das Recht gegeben, so verabscheuungswürdige Kriege gegen diese Menschen zu führen, die ruhig und friedlich ihre Heimat bewohnten, von denen ihr unzählige durch Mord- und Gewalttaten ausgelöscht habt? ... Und all dies nur, um täglich Gold zu graben und zu scheffeln.“*¹⁴

Diese Stimmen genügen, um das wahrhaft evangelikale Bewusstsein zu spüren, das bereits sehr früh in Lateinamerika und der Karibik entstanden ist: im Werk der Evangelisierung ist nicht nur der Inhalt des Evangeliums die Botschaft, sondern auch die Art und Weise, wie evangelisiert wird. Auch der Überbringer der Botschaft selbst ist die Botschaft. So wie sich die Institution, die hinter dem Überbringer der Botschaft steht, darstellt und organisiert, ist auch die Botschaft. Mit anderen Worten, die Authentizität des Evangeliums wird am Respekt gegenüber dem Bewusstsein des Anderen gemessen, das uns heilig sein sollte und das in seiner Freiheit niemals herabgewürdigt werden darf; am Respekt gegenüber dem Werke Gottes, das in jeder Kultur und Religion allgegenwärtig ist; und am Einsatz für die Gerechtigkeit, insbesondere zugunsten der Ärmsten, damit das Evangelium glaubwürdig ist und die Frohbotschaft vom Leben in Fülle für die ganze Menschheit gilt.

Es sind Stimmen, die in der Tradition von Medellín wieder erklingen, wo auf die vom Zweiten Vatikanischen Konzil verkündete

¹⁴ Vgl. B. DE LAS CASAS, *Historia de las Indias*, T. II, Libro III, Fondo de Cultura Económica, México 1986, S. 441.

„Rückkehr zu den Quellen“ hingewiesen wird. Die Begründer der lateinamerikanischen Theologie haben nie einen Hehl daraus gemacht, dass ihre Haltung an diese Tradition anknüpft.¹⁵

2. Evangelisierung im heutigen Kontext: die zweite Globalisierung (Finanzglobalisierung)

Ein weit reichendes Ereignis in der Geschichte der Menschheit war die Entstehung und Konsolidierung des neuzeitlichen zivilisatorischen Projekts, das innerlich (durch die Reformation) und äußerlich (durch die Französische Revolution) mit dem Christentum des Mittelalters brach. Im kulturellen Bereich trugen Humanismus und Renaissance, Aufklärung und Idealismus zur Emanzipation der individuellen und subjektiven Vernunft bei, was in der Entstehung der von der Methode her areligiösen Wissenschaften ihren Niederschlag fand. Auf der soziopolitischen und wirtschaftlichen Ebene ersetzten die industrielle Revolution, die Entstehung der Nationalstaaten und des kapitalistischen liberalen Systems den Adel durch ein Bürgertum, das die Anhäufung von Kapital und den Konsum zum Maß aller Dinge machte. Anschließend versuchten der christliche Existenzialismus und der Personalismus, die Sinnfrage und die Frage der Ethik auf das Terrain der Rationalität zu bringen, wie es bereits Spinoza, Leibniz und andere getan hatten. Der utopische Sozialismus¹⁶ und der Marxismus¹⁷ versuchten ihrerseits, sich dem Raubtierkapitalismus zu widersetzen, indem sie die Arbeit über das Kapital stellten. Jedoch waren sowohl die

¹⁵ Vgl. P. RICHARD, *Raízes da teologia latino-americana*, Paulinas, São Paulo 1987; G. GUTIÉRREZ, *Em busca dos pobres de Jesus Cristo. O pensamento de Bartolomeu de las Casas*, Paulus, São Paulo 1997; L. BOFF, *Teologia do cativo e da libertação*, Vozes, Petrópolis 1978.

¹⁶ Bewegung, deren Hauptdenker Saint-Simon, Proudhon und Fourier waren.

¹⁷ Auch Realsozialismus genannt. Seine Hauptvertreter waren Feuerbach, Marx und Engels.

erste Aufklärung (Emanzipation der individuellen und subjektiven Vernunft) als auch die zweite Aufklärung (Emanzipation der praktischen Vernunft) Gegenbewegungen gegen die Werte der Moderne, indem sie die Rationalität auf die technische instrumentelle Vernunft reduzierten.¹⁸ Nichts sollte die Krise des Entwurfs der Moderne verhindern, die sich in der Krise der Utopien, der Metazählungen, der Ideologien und der Paradigmen der Wissenschaften äußert.¹⁹ Und am wenigsten die Krise des Kapitalismus, der vor allem nach dem Fall der Berliner Mauer als absolutes und alleiniges System zu einer *zweiten Globalisierung* führte, die vom Finanzsystem gesteuert wurde.²⁰ Aufgrund der Vorherrschaft des

¹⁸ Dies ist die Kritik und Haltung der Frankfurter Schule.

¹⁹ Zu dieser Frage wird verwiesen auf: Gianni VATTIMO, „Posmodernidad“, in A. ORTIZ-OSÉS Y P. LANCEROS, *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao 1998, S. 640–646; Ítalo GASTALDI, De la modernidad a la posmodernidad, in *Iglesias, Pueblos y Culturas* 30 (1993) 5–22; J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid 1989; J. HABERMAS, *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid 1988; J. F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid 1986; ID., *La postmodernidad (explicada a niños)*, Gedisa, Barcelona 1987; F. POBLET, *Contra la modernidad*, Ed. Libertaria, Madrid 1985; G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona 1986.

²⁰ Es handelt sich um ein komplexes und zudem ambivalentes Phänomen, vgl. O. OANNI, *Teorías de la globalización*, Siglo XXI, México 1998; M. ROLDÁN, *Globalización o mundialización*, Universitaria, Buenos Aires 2000; J. C. LAVIGNE, Mundialización y universalización, in *Christus* (México) 6 (1997) 50–60; B. ULRICH, *Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona, 1998; A. COMÍN I OLIVERES, „La mundialización: aspectos políticos“, in F. FERNÁNDEZ BUEY/X. ALEGRE et alii, *Mundialización o conquista?* Sal Terrae, Santander 1999; L. PAZOS, *La globalización. Riesgos y Ventajas*, Diana, México 1998. Jedenfalls spielte sich die erste Globalisierung im Bereich des Handels ab, während es sich bei der zweiten um eine finanzielle Globalisierung handelt, bei der die Macht nicht mehr in den Händen der Eigentümer des Kapitals, sondern im Finanzsystem, wie z. B. der Weltbank, dem Internationalen Währungsfond oder dem Pariser Club, liegt.

Kapitalismus und des ununterbrochenen und atemberaubenden Fortschritts der Technik – diese beiden Bereiche scheinen die einzigen zu sein, die inmitten dieser allgemeinen Krise einen Sieg verbuchen können – bereitet die Krise nicht etwa ein neues Zeitalter vor, sondern stimuliert und fördert in einer Bewegung der ausgrenzenden Hypermoderne auch weiterhin bestimmte Werte des Entwurfs der Moderne, die den Säkularisierungsprozess radikalieren. In diesem Kontext gibt es keine Änderung der Beziehungsmuster zwischen dem, was in der Vergangenheit Mutterland und Kolonien waren und in der Gegenwart das vorherrschende Zentrum und die Peripherie darstellen. Es ändern sich nur die Formen einer uralten Abhängigkeit, was jedoch nicht verhindert, dass von der „Kehrseite“ dieser Geschichte der Ausgrenzung und von der Peripherie des Systems Möglichkeiten erprobt werden „eine andere mögliche Welt zu verwirklichen“.

2.1. Der sozioökonomische und politische Kontext

Die Betrachtung des aktuellen sozioökonomischen Kontextes in *struktureller* Hinsicht zeigt, dass für die Länder der südlichen Hemisphäre, in unserem Fall für Lateinamerika und die Karibik, der Prozess des Einstiegs in die Moderne nicht mehr war als ein selektiver Modernisierungsprozess, der die Bedürfnisse der „Inseln des Wohlstands“ in den Machtzentren selbst und die Interessen des großen Fremdkapitals erfüllt hat und immer noch erfüllt.²¹ In gewissem Maße nutzte die Unabhängigkeit der bisherigen Kolonien von ihren jeweiligen Mutterländern nur bestimmten Teilen der Gesellschaft innerhalb der Struktur der Versklavung, die noch

²¹ L. R. BENEDETTI, „Quand un tissu social se déchire“, in H.A.M. MULLER – D. VILLEPELET, *Risquer la foi dans nos sociétés. Églises d'Amérique latine et d'Europe en dialogue*, op. cit., S. 17–18.

aus der Kolonisierung stammt.²² Die Ideale von Fortschritt, Demokratie und Wohlstand, Freiheit und Geschwisterlichkeit, Wissenschaft und Technik usw. waren für Lateinamerika und die Karibik in gewisser Weise der Übergang vom Kolonialismus zu einem Neokolonialismus, der unter dem Deckmantel des Fortschritts daherkam.²³ Das Monopol der Technik, das internationale Handels- und Finanzsystem und vor allem die Auslandsverschuldung bieten den Kolonialherren von damals die Mechanismen zu einer Verlängerung der Abhängigkeit der Länder der Peripherie von einem hegemonialen Finanzzentrum. So saugen transnationale Unternehmen und internationale Finanzmärkte Lateinamerika, der Karibik und der gesamten südlichen Hemisphäre auch weiterhin das Blut aus den Adern, wenn mit Zustimmung der „herodianischen Oligarchien“, die unsere Länder regieren, täglich eine Milliarde Dollar in die Länder des Nordens fließt.²⁴ Dieses Gedankenmodell, das auf dem Trugschluss gründet, dass das liberale kapitalistische System das „Ende der Geschichte“ ist,²⁵ legitimiert und unterstützt diese Situation in struktureller Hinsicht. Von einer Handelsglobalisierung gehen wir über zu einer Finanzgloba-

²² Vgl. J. O. BEOZZO, „Globalisation en Amérique latine dans le contexte historique des interactions mondiales“, o. cit., S. 104.

²³ Vgl. A. BRIGHENTI, *Dívida Externa e Neocolonialismo. Por uma globalização da Solidariedade*, Paulinas, São Paulo 2002. Dort werden die aktuellen Mechanismen beschrieben, in denen die Sichtweise der Kolonialisierung der Vergangenheit weiter besteht.

²⁴ S. VALADEZ FUENTES, *Globalización y solidaridad. Una aproximación teológico-pastoral desde América Latina*, Universidad Pontificia de México, México 2005, S. 21–48.

²⁵ Vgl. F. FUKUYAMA, *O fim da história e o último homem*, Rocco, Rio de Janeiro 1992.

lisierung. Beiden Arten der Globalisierung wohnt dieselbe Logik der Ausgrenzung inne.²⁶

Die Betrachtung des aktuellen sozioökonomischen Kontextes in *konjunktureller Hinsicht* zeigt, dass der Finanzsektor die Wirtschaft dominiert und die Einkommen der unteren und mittleren Bevölkerungsschichten an sich zieht, wobei es zu einer allmählichen Konzentration der Einkommen in den oberen Schichten der Bevölkerung kommt. Die Kluft zwischen Arm und Reich wird immer größer, sowohl zwischen den Hemisphären, als auch zwischen der Elite und der großen Masse der Bevölkerung innerhalb der Länder des Südens. Sebastião Salgado zeigt in seiner Fotoausstellung *Éxodos*, dass sich die Armut an allen Orten gleich darstellt: auf allen Kontinenten dieselbe schockierende Realität – Inseln des Wohlstands inmitten der Armut der Mehrheit der Bevölkerung. „*Wo bin ich? In Sao Paulo, Mexiko, Kairo? Überall gibt es eine Unzahl von Menschen, die in einer solchen Armut leben, dass ihnen keine andere Alternative bleibt, als zu betteln.*“²⁷ Oder schlimmer noch, es bleiben ihnen nur das organisierte Verbrechen und die Kriminalität. Was die Einkommensverteilung anbelangt, ist z. B. Brasilien eines der Länder in der Welt, in denen es die größte Ungleichheit und Ungerechtigkeit gibt.

Die Linksregierungen in Lateinamerika, deren Zahl in der letzten Zeit zugenommen hat, hatten weder die Kraft noch den Mut, mit dieser Struktur zu brechen. Sie haben innerhalb der von den bestehenden Institutionen geschaffenen Parameter gehandelt, deren deutlichster Indikator die Politik der steuerlichen Anpassung ist, wobei einer „nachhaltigen Verschuldung“ durch Zinszahlungen der Vorzug gegeben wird, so dass die Auslandsverschuldung inzwischen sinkt. Einige Länder, wie z. B. Brasilien, haben ihren

²⁶ Vgl. H. ASSMANN, *Crítica à lógica da exclusão. Ensaio sobre economia e teologia*, Paulus, São Paulo 1994.

²⁷ S. SALGADO, *Éxodos*, Cia. das Letras, São Paulo 2000, S. 11.

Schuldendienst bzw. ihre Zahlungen vorgezogen, um sich vom IWF oder dem Pariser Club frei zu machen, auch wenn dies mit hohen Sozialkosten verbunden ist. Es gibt kaum Handlungsalternativen in einer krisengebeutelten *repräsentativen Demokratie*, denn letztlich repräsentiert sie das Bürgertum, das keine nationalen Interessen hat und mit den großen Interessen des internationalen Finanzkapitals verbündet ist. Es fehlt nicht an gutem Willen, aber in unseren Ländern ist der Übergang von einer repräsentativen zu einer partizipativen Demokratie sehr schwierig, da unsere Demokratien unter Billigung jener Militärdiktaturen entstanden sind, welche die Länder des Subkontinents etwa zwanzig Jahre lang regiert haben. Die Militärs gaben zwar die Macht an die Zivilregierungen zurück, allerdings unter der Bedingung, dass sie Straffreiheit für ihre Verbrechen erhielten und als Wegbereiter der Demokratie fungieren dürfen, dass das Modell der liberalen Wirtschaft nicht angerührt wird und dass man sich der westlichen und christlichen Welt, sprich dem liberalen kapitalistischen System, anschließt. In diesem Kontext sind die Parteien nicht viel mehr als Wahlmaschinen. So sehr, dass die Linksparteien sich fragen, ob es sich lohnt, eine Wahl zu gewinnen, wenn sie danach gezwungen sind, innerhalb der bestehenden Institutionen zu agieren.

Zeichen der Hoffnung sind sowohl die Versuche einer lateinamerikanischen Integration als auch die Förderung von Handelsabkommen, vor allem mit anderen Ländern des Südens (Lateinamerikas, Afrikas und Asiens) und die Ablehnung der ihnen aufgezwungenen gesamtamerikanischen Freihandelszone (ALCA/FTAA). Weitere positive Signale sind die wachsenden Erfahrungen einer solidarischen Wirtschaft und die Ablehnung der neoliberalen Globalisierung durch die sozialen Bewegungen, auch wenn der Aufbau eines gemeinsamen Gesellschaftsprojekts unter der Diversität der Ansichten und Interessen leidet.

2.2. Zeit der Krisen und großen Veränderungen: Licht- und Schattenseiten der zweiten Stunde

Aufgrund der tief greifenden Veränderungen, die in allen Bereichen des Lebens und der Gesellschaft im Gange sind, gibt es heutzutage keine Stabilität; nicht einmal innerhalb der strukturellen Parameter des aktuellen Kontextes. Zwischen Bangen und Hoffen befinden wir uns alle in der so genannten „Krise der Moderne“, genauer gesagt in der Krise eines Modells der Zivilisation, das am Ende die Technik über die Vernunft stellt, den „Kleinbürger“ als Utopie schafft und die Suche nach dem Sinn und nach einer Ethik des Zusammenlebens für irrelevant erklärt. Inmitten der Wirren und Widrigkeiten ist noch nicht klar zu erkennen, wohin diese Krise führen wird. Alles scheint jedenfalls darauf hinzudeuten, dass sie noch nicht die „Postmoderne“ im Sinne einer völligen Überwindung der Errungenschaften der Moderne ankündigt und dass eine Erweiterung ihres Entwurfs nicht kurz bevorsteht. Zumindest wird weiterhin der scheinbar siegreiche liberale Kapitalismus aufgezwungen. Die Frankfurter Schule hat den aktuellen Prozess einer dritten Aufklärung festgestellt – die Emanzipation der kommunikativen Vernunft neben der individuellen und praktischen Vernunft. Obwohl es Anzeichen für diese Emanzipation gibt, befinden wir uns momentan immer noch in einer Bewegung der Hypermoderne, der Radikalisierung und Säkularisierung.²⁸

²⁸ Ein Überblick über die verschiedenen Entfaltungen der Krise der Moderne, in ihren unterschiedlichen Hermeneutiken und ihren antagonistischen historischen Entwürfen findet sich bei: A. BRIGHENTI, *A Igreja Perplexa. A novas perguntas, novas respostas*, Paulinas, São Paulo 2004, S. 45–65.

a) Die drei großen „Mauerfälle“

Symbolisch könnten wir diesen aktuellen Kontext der Krise der Moderne mit den drei großen „Mauerfällen“ beschreiben, die uns auch heute noch verblüffen:

Der Fall der Staatsgrenzen. Das ist eine Mauer, die zu spät fiel, obwohl es scheint, dass sie nun endgültig zusammengebrochen ist. Ihr Fundament wurde mit der *Entdeckung der Kulturen*, laut Mircea Eliade die wichtigste Entdeckung des 20. Jahrhunderts,²⁹ und mit dem Aufkommen eines *planetarischen Bewusstseins* zerstört.³⁰ Die Entdeckung der Kulturen bricht mit den Ethnozentismen und mit dem Mythos einer überlegenen Kultur. Sie macht es möglich, den Anderen als jemanden zu sehen, „der anders ist“. Nicht als Verlängerung des Ich, auch nicht als ein Ketzer oder potenzieller Feind, sondern als Geschenk, sozusagen als Sabbat der Existenz. Es gibt keine unzivilisierten Völker, jedes Volk hat seine eigene und andersartige Zivilisation. Das Aufkommen eines planetarischen Bewusstseins bricht auch mit den Regionalismen, Nationalismen und führt uns in eine Bewegung der Globalisierung, die wesentlich weiter gefasst ist als eine rein wirtschaftliche und unsolidarische Globalisierung, denn sie umfasst auch die Wissenschaften, insbesondere die Informatik und Robotik, die Ökologie, Ethik und Militärstrategie. Dieses planetarische Bewusstsein – die Noosphäre – ruft die Worte in Erinnerung, die der Astronaut John W. Young im Jahr 1972 bei seiner fünften Reise ins All aussprach: „*Da unten ist die Erde. Dieser blauweiße, herrliche, strahlende Planet – unsere menschliche Heimat! Aus dieser Perspektive gibt es dort weder Weiße noch Schwarze, gibt es keine*

²⁹ Vgl. J. COMBLIN, „Evangelização e inculturação. Implicações pastorais“, in M. FABRI DOS ANJOS (org.), *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*, Vozes/Soter, Petrópolis 1995, S. 57–89, S. 57.

³⁰ Vgl. L. BOFF, *Nova era: civilização planetária*, Ática, São Paulo 1994; ID., *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, Ática, São Paulo 1993.

Spaltung zwischen Ost und West, Nord und Süd. Alle bilden wir eine einzige Erde. „³¹

Der Fall der Berliner Mauer. Es ist der Fall der Mauer der Utopien, die auf einer falschen Geschichtsauffassung gründeten, als ob die Geschichte ein im Voraus geplantes Wesen oder Ziel wäre, auf das die Ereignisse zwangsläufig hinführen würden. Wie Robert Menasse sagt: Wenn es einen Müllhaufen der Geschichte gibt, bringt uns der Fall der Berliner Mauer dazu, unsere falsche Geschichtsauffassung darauf zu werfen.³² Der Berliner Mauerfall bedeutet das Ende der Utopien, die auf unbestimmte Zeit in die Zukunft verlegt worden waren, allerdings in einer Welt, in der die Menschen sich ihrer wichtigsten Bedürfnisse bewusst sind und diese auch in der Gegenwart erfüllt haben möchten. Die Menschen sind nicht mehr bereit, ein oder zwei Generationen zu opfern, damit ihre Enkel oder Urenkel Früchte ernten, die womöglich über Versprechungen nie hinausgehen werden.

*Der Einsturz der Zwillingstürme des World Trade Centers.*³³ Der Einsturz der Symbole des Kapitalismus ist Zeugnis dafür, dass das Wirtschaftssystem, das sich heute als einziges und absolutes System durchgesetzt hat, nicht das „Ende der Geschichte“ ist. Gegen die Utopie des „Kleinbürgers“, ein Privileg einiger weniger, tritt die Forderung des „Rechts für alle“ an. Das „Ende der Geschichte“ ist vielmehr das Ende der Geschichte des hegemonischen Kapitalismus. Auf tragische und absurde Weise wird mit Blut zum

³¹ Zitiert von L. BOFF, *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, Ática, São Paulo 1993.

³² Robert MENASSE, El mayor error histórico ha sido la „Historia“, in Humboldt 117 (1996) S. 17. Zu dieser Frage siehe auch: G. VATTIMO, El fin del sentido emancipador de la historia, Barcelona 1986.

³³ Ein interessanter Kommentar zu diesem Ereignis ist zu lesen bei: J. HABERMAS, Fé e conhecimento, *Caderno Mais, Folha de São Paulo*, São Paulo 2002.

Ausdruck gebracht, dass eine neue Welt nicht nur dringend notwendig, sondern auch möglich ist.

b) Bedeutung und Folgen

Seit diesen drei „Mauerfällen“ befinden wir uns in einer Zeit der Veränderung, die nicht notwendigerweise den Übergang ins „gelebte Land“ bedeuten muss. Damit sie zu diesem wird, muss es in einigen Bereichen zu einer Trendwende kommen.

*Der Übergang zu einer Gesellschaft des Wissens, das Zeitalter des Zugangs zu Wissen und Informationen.*³⁴ Die Wirtschaft wird mit der Entstehung der Wissensgesellschaft revolutioniert. Wir befinden uns in einer neuen Phase des Kapitalismus, in der nicht das Kapital, sondern das Wissen zählt. Und damit tauchen wir ins Zeitalter des Zugangs zu Wissen und Informationen ein. Die Macht liegt nicht mehr in den Händen der Eigentümer des Kapitals oder der Medien, sondern bei denen, die Wissen und Information produzieren. Zu Beginn der Moderne wurden viele Universitäten durch Laboratorien ersetzt. Heute werden die Universitäten selbst zu Laboratorien desjenigen Wissens, das zur Macht wird: die Technologie. Daher sind die neuen Ausgegrenzten jene, die „nicht online“ sind, also diejenigen, die keinen Zugang zum Wissen haben.

*Der Übergang von der Gesellschaft zur Masse.*³⁵ Das Hereinbrechen des Pluralismus und die Legitimierung der Unterschiede tragen zur Autonomie der Subjekte gegenüber den Institutionen

³⁴ Vgl. J. RIFKIN, *A era do acesso. A transição de mercados convencionais para networks e o nascimento de uma nova economia*, Markon Books, São Paulo 2001.

³⁵ Einen allgemeinen Überblick über die tief greifenden Veränderungen in der modernen Zivilisation und das Aufkommen eines neuen Paradigmas bietet die ausgezeichnete Arbeit von A. TOURRAINE, *El nuevo paradigma*, Paidós, 2006.

bei. In dem Maße wie die individualisierten und vereinzelter Menschen ihre Entscheidungen selbst treffen, werden die Institutionen bedeutungslos und verlieren die Kontrolle über die Setzung der Normen in der Gesellschaft. Die Kontrolle liegt nun bei jedem Einzelnen. Dies ist der Übergang von der Gesellschaft zur Masse. Der Begriff des „Volkes“ wird durch den Begriff der „Masse“ als eine Ansammlung von autonomen, individuellen Subjekten ersetzt, die so etwas wie „unsichtbare oder virtuelle Gemeinschaften“ bilden. Es ist der Bankrott des „Gesellschaftsvertrages“, dahingehend, dass die Vorstellung der Organisation der Gesellschaft schachmatt gesetzt wird. Mit dem Aufkommen der Masse ist die Zeit der „Führungspersönlichkeiten“ und Vorbilder zu Ende gegangen. Die Verantwortung geht auf das Kollektiv über, obwohl es sich aus unabhängigen Individuen zusammensetzt, die nicht unbedingt isoliert sein müssen, da sie integraler Bestandteil des Zeitalters des Zugangs zum Wissen sind.

Der Übergang vom Statischen zur ständigen Erneuerung. Die Dividenden und Gewinne aus der Produktion, die Frucht einer immer effizienteren Technik sind, werden nicht verteilt, sondern in die Entwicklung neuer Technologien investiert, die noch perfekter sind. Kaum kommt eine neue Erfindung auf den Markt, sind ihre Tage schon gezählt. Es ist die Welt des Vorläufigen, des Vorübergehenden, der Wegwerfmentalität und des Vergänglichen. Gegenüber dem Gefühl, dass nichts für die Ewigkeit ist, werden Begriffe wie Beständigkeit, Ausdauer und Beharrlichkeit gegenstandslos. Hoffnungen und Träume werden auf den Augenblick reduziert.

Der Übergang zu einer „postsozialen“ Gesellschaft. Mit Beginn der Moderne kam es im Zusammenhang mit der *ersten Aufklärung* und der Entstehung der Konzepte von Staat, Souveränität, Nation, Volk, politischen Parteien usw. zu einem Übergang vom Religiösen zum Politischen. Danach ereignete sich während der *zweiten Aufklärung* der Übergang vom Politischen zum Sozialen. Begriffe wie Klasse, gesellschaftliche Bewegungen, Sozialrechte, soziale

Subjekte kamen auf. Heute erleben wir einen Übergang vom Sozialen zum Kulturellen, wobei das Individuum über den Institutionen steht, das Individuum mit einer Überbetonung des Narzistischen, Individualistischen und des Konsumdenkens. Das ist einer der wichtigsten Gründe für den Übergang zur Massengesellschaft.

Der Übergang von der Säkularisierung zur Exkulturation des Christentums. Mit der Ankunft der Moderne geschah eine erste Säkularisierung: die Immanentisierung der christlichen Werte in die Werte und Strukturen der Gesellschaft, eine Art Dekonfessionalisierung des Christentums. Mit der Krise der Moderne, inzwischen Hypermoderne, kommt es zu einem Prozess der Exkulturation des Christentums im Sinne eines Verlusts der christlichen Werte in der Kultur und in den Strukturen der Gesellschaft. Man braucht das Religiöse nicht mehr, man muss das Transzendente nicht mehr immanent machen. In diesem Zusammenhang bedeutet die Rückkehr des Religiösen nicht notwendigerweise die Rückkehr des Heiligen, sondern vielmehr das Auftreten eines Neopaganismus, der zu Beginn der Moderne wieder auflebt, aber nicht den Humanismus besitzt, der dem griechisch-römischen Heidentum innewohnte.

*Der Übergang vom Mangel zum Überfluss, der Armut schafft.*³⁶ Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit besteht keine Gefahr des Mangels mehr: der Überfluss hat den Mangel besiegt. Jedoch wird zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit Armut durch Reichtum verursacht. Heute gibt es Mangel aufgrund der Tatsache, dass der Reichtum sich vom Mangel der Mehrheit nährt. Die Armen sind heute – noch mehr als früher – „Verarmte“, und die Armut hat viele Gesichter. Betroffen sind Mittellose,

³⁶ P. SALAMA, Riqueza y pobreza en América Latina. La fragilidad de las nuevas políticas económicas, Universidad de Guadalajara/Fondo de Cultura Económica, México 1999.

Schwarze, Mitglieder der indigenen Bevölkerung, Frauen, Kinder, alte Menschen, Ausländer.

Der Übergang von der Stabilität zu einer Risikogesellschaft. Die tief greifenden, raschen und ständigen Veränderungen machen aus uns eine Gesellschaft des Risikos und der Angst. Niemand ist sicher, ständig geht das Gespenst der Instabilität um, das Angst hervorruft. Dieses System nährt sich von unterwürfigen Menschen, die Angst vor Mangel, Gewalt, Krankheit usw. haben. Die Angst, die lähmt und feige macht, ist der Hauptgrund dafür, dass sich die Menschen einer ungerechten und ausgrenzenden Ordnung unterwerfen. Ganz davon zu schweigen, dass sie auch eines der profitabelsten Produkte dieses Systems ist.

2.3. Kulturelle und religiöse Auswirkungen und Implikationen

In den 60er Jahren bedeutete Säkularisierung die Schaffung von zwei gegensätzlichen Welten: die säkulare Welt auf der einen und die religiöse Welt auf der anderen Seite. Seit den 70er Jahren hat sich diese Tendenz trotz aller soziologischen und theologischen Prognosen umgekehrt. Heute wird die Religion unaufhörlich stärker. Die Gründe dafür scheinen auf der Hand zu liegen. Die funktionelle Vernunft, die von Produktivität und Gewinn geleitet wird, konnte die Fragen des Lebens – ein ureigenes Thema der Religion – nicht beantworten. Daher kam es zu einer „Rückkehr des Religiösen“, die allerdings nicht den Kirchen bzw. institutionellen Religionen zu verdanken ist, sondern vielmehr auf der Krise der Moderne beruht.³⁷ Folglich handelt es sich auch nicht Rückkehr zu

³⁷ Vgl. G. BALANDIER, *O contorno. Poder e Modernidade*, Bertrand, Rio de Janeiro 1997, S. 229 ff. Der Autor ist der Meinung, dass die traditionellen Religionen selbst für ihren Prestigeverlust verantwortlich sind, da sie eine Erlösung anbieten, die keinen Bezug zum täglichen Leben hat.

den traditionellen religiösen Institutionen, sondern vielmehr um das Aufkommen einer eklektischen und diffusen Religiosität, die den gelebten Glauben durch eine Mystik der Subjektivität ersetzt.³⁸ Entgegen dem Trend des aktuellen Auflebens der Religion werden die institutionellen Religionen sehr hart von der Krise der Moderne, das heißt konkret von der Dekonstruktion der Metaerzählungen, dem Untergang der Utopien und der großen sinnstiftenden Vorbilder getroffen.

Wie bei den Institutionen im Allgemeinen ist auch im Bereich der religiösen Erfahrung eine Autonomie der Subjekte gegenüber den Institutionen festzustellen, wobei die Entscheidungen religiöser Art auf die Ebene der Subjektivität transferiert werden. Inmitten der Krise der Moderne trägt die Fragmentierung des Wissens, eines säkularisierten Wissen, zum Entstehen vielfältiger sinnstiftender Quellen und eines Angebotes am Rande des Christentums bei, mit mehr Raum für Subjektivität, Freiheit und Partizipation. Dies führt zum Verschwinden eines „kulturellen Katholizismus“ des Christentums und zum Aufbrechen eines Katholizismus, der immer stärker auf persönlichen Optionen gegründet ist. Religion ist nicht nur ein Recht, sondern wird auch immer stärker zu einer Option. Dies führt im Innern der Kirche zu einer großen Vielfalt an christlichen religiösen Erfahrungen. Das Spektrum reicht von dem Teil der Katholiken, die stärker einer Massenkirche verbun-

³⁸ Zu den aktuellen Veränderungen in der Religion, siehe J. M. MARDONES, *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Edit. Verbo Divino, Navarra 1994, S. 151–163; A. N. TERRIN, *Despertar religioso: nuevas formas de religiosidad*, *Selecciones de Teología* 126 (1993) 127–137; R. CAMPICHE et alii, *Individualisation du croire et recomposition de la religion*, in *Archives de Sciences sociales des Religions* 81 (1993) 117–131; en América Latina, ver M. AZEVEDO, *América Latina. Perfil complexo de um universo religioso*, in *Medellín* 87 (1996) 5–22; sobre los cambios del cristianismo con relación a la modernidad, ver D. HERVIEU-F. CHAMPION, „Les manifestations contemporaines du christianisme et la modernité“, in Centre T. Moro, *Christianisme et modernité*, Cerf, Paris 1990.

den sind und sich nur sporadisch und oberflächlich beteiligen, bis zu denen, die aktiv am Leben der Kirche teilhaben. Es gibt diejenigen, die an einem traditionellen Katholizismus festhalten und solche, die sich in Gruppen außerhalb der Institution organisieren, so zum Beispiel in Bewegungen, und es gibt diejenigen, die sich in der Kirche als Gemeinschaft organisieren und sich aktiv an der Basis beteiligen.

Dies ist das Hervorbrechen des Religiösen mit einem großzügigen Angebot an Glaubensinhalten, die auf einer Art „Markt des Religiösen“ angeboten werden. Heutzutage ist die religiöse Erfahrung immer weniger eine Antwort auf die Frage nach dem „Sinn“ der Welt, nach Identität und Verwurzelung, sondern immer mehr eine Antwort auf die Angst, ein Hafen der Gewissheit, der sich in materiellem Wohlstand und religiöser Emotion ausdrückt.³⁹ Der kulturelle Individualismus und die Suche nach sofortigem Wohlstand bringen das Individuum dazu, auch die Religion in seinen Dienst zu stellen. Um auf die Erfordernisse des Marktes zu reagieren und ihre „Produkte“ besser verkaufen zu können, betreibt auch die Religion *Marketing* und ist immer effizienter und besser organisiert. Und genau diese diffuse, unsichtbare, implizite, verwässerte Religion ist heute zum profitabelsten Produkt des Kapitalismus geworden.⁴⁰

Viele Forscher haben darauf hingewiesen, dass die Rückkehr des Religiösen nicht notwendigerweise die Rückkehr des Heiligen ist. Dieses Aufblühen der Religiosität inmitten der Krise der Moderne wird immer deutlicher zu einer Radikalisierung der Säkularisie-

³⁹ D. TEIXEIRA MONTEIRO, Igrejas, seitas e agências. Aspectos de um ecumenismo popular, in *Diógenes* 2 (1982), S. 5–26.

⁴⁰ Vgl. J. RIFKIN, A era do acesso. A transição de mercados convencionais para networks e o nascimento de uma nova economia, op. cit. Vgl. auch A. P. ORO-C. A. STEIL (Eds.), Globalização e religião, Vozes, Petrópolis 1997.

rung,⁴¹ und zwar aus zwei Gründen: Zum einen ist die religiöse Erfahrung in den Kreislauf des Marktes eingetreten und zu einem profitablen Konsumgut geworden. Zum andern hat sich die Religion aufgrund der wachsenden Ausgrenzung großer Teile der Bevölkerung so sehr mit den materiellen Bedingungen des Lebens und der Existenz verbunden, dass sie lediglich zum „Spiegelbild“ der „Materialität“ der Überlebensbedingungen wurde. Religion hat heutzutage eine unmittelbare und pragmatische Bedeutung. Sie ist mit Magie, Wunderheilung, Exorzismus, Segen usw. verbunden. Aus ethischer Sicht ist sie wenig anspruchsvoll, aber auf der mystischen Ebene sehr effizient, wenn es um Jubel, Ekstase, Katharsis und Emotionen geht.⁴²

2.4. Auswirkungen und Implikationen in der Welt der Ausgegrenzten

Die Moderne bedeutete in Lateinamerika und der Karibik Modernisierung für einige wenige und Ausgrenzung der Mehrheit. Bei uns gibt es Inseln des Wohlstands, die von einem Meer der Armut umgeben sind. Die „Kultur des Kapitalismus“ hat jedoch nicht nur die 20 Prozent der Privilegierten dieser „Inseln“ erreicht, sondern alle Menschen und weckt unerfüllbare Wünsche.⁴³ Mit anderen Worten: Alle werden von der Moderne und ihrer Krise erfasst, wenn auch auf unterschiedliche Weise. Für die Minderheit hat die Krise der Moderne sogar etwas Gutes, denn es bedeutet mehr Autonomie für die Subjektivität, mehr Unabhängigkeit von den

⁴¹ L. R. BENEDETTI, „Quando un tissu social se déchire“, in H.A.M. MULLER – D. VILLEPELET, *Risquer la foi dans nos sociétés. Églises d'Amérique latine et d'Europe en dialogue*, op. cit., S. 29.

⁴² Vgl. L. AMARAL, *Carnaval da Alma*, Vozes, Petrópolis 2000.

⁴³ L. R. BENEDETTI, „Quand un tissu social se déchire“, in H.A.M. MULLER – D. VILLEPELET, *Risquer la foi dans nos sociétés. Églises d'Amérique latine et d'Europe en dialogue*, op. cit., S. 18.

Institutionen, mehr persönlichen Wohlstand bereits in der Gegenwart und schließlich die Möglichkeit, die eigene Identität auf der Grundlage jener Werte zu schaffen, die dieser Minderheit am meisten zusagen. Für die Angehörigen dieser Minderheiten bedeutet die Subjektivität eine Distanzierung von den Institutionen, einschließlich der institutionalisierten Religionen, denn es ist ihnen nicht nur möglich, sondern passt ihnen sogar ganz gut, weit weg von den Institutionen zu bleiben. Für die große Mehrheit haben die Moderne und ihre Krise jedoch ganz andere Auswirkungen.

Für die große Mehrheit der Ausgegrenzten heißt Entfernung von den Institutionen nicht Fluktuation, Autonomie oder mehr Freiraum für die Subjektivität, sondern Ausgeliefertsein und Schutzlosigkeit.⁴⁴ Es bedeutet nicht Schutz und Förderung von Subjekten, die sich den Luxus erlauben können, ihre Entscheidungen zu verinnerlichen, sondern vielmehr Verwaisung und Ablehnung. Denn es handelt sich um Subjektivitäten und nicht um Subjekte: im Gegenteil, es sind fragmentierte Subjektivitäten der Masse, einer überflüssigen Masse, auf die das System und die 20 Prozent der Privilegierten leicht verzichten können. Es wäre sogar besser, wenn diese Masse gar nicht existierte, dann wäre sie auch keine Bedrohung mehr für die Privilegien der Minderheit.

Für diese überflüssige Masse, die der organisierten Gesellschaft und ihren Institutionen unterworfen ist, sind die institutionellen Religionen mit ihren unzähligen Anforderungen Luxus von Wenigen. Unter diesen Rahmenbedingungen gibt es eigentlich für die Masse keine Möglichkeit, sich in die institutionellen Religionen zu integrieren. Im Alltag der marginalisierten Mehrheit lebt auch der

⁴⁴ Eine sehr gute Analyse der Krise der Moderne in Lateinamerika ist: L. Carlos SUSIN, „Le danger de vivre et la créativité de la foi“, in H.A.M. MULLER – D. VILLEPELET, *Risquer la foi dans nos sociétés. Églises d'Amérique latine et d'Europe en dialogue*, op. cit., S. 31–51.

Glaube mit Hilfe von Kreativität und Informalität. Er schwankt nicht und befindet sich „außerhalb und unterhalb“ der Institutionen. Eine Zeit lang waren die kirchlichen Basisgemeinden innerhalb der katholischen Kirche ein Raum der Inklusion und Partizipation, insofern sie ein ekklesiologisches Projekt von unten und von der Peripherie (Ekklesiogenese) darstellten, mit einer religiösen Erfahrung, die auch mit der Materialität des Lebens verbunden ist, mit dem Wunsch und der Forderung nach einer institutionellen Erneuerung, damit alle in ihr Platz finden können. Vom geoffenbarten Wort ausgehend, erwiesen sich dadurch kleine Lebensgemeinschaften als ein Hoffungsstreifen am Horizont und gaben der Welt und dem persönlichen und gemeinschaftlichen Leben einen neuen Sinn. Das Infragestellen der Befreiungstheologie und ihres Wesens als Spiegel des Glaubens, führte diese Gemeinschaften auf den Weg der Koalition mit einem vorherrschenden institutionellen Entwurf einer christomonistischen, ekklesiozentristischen und hierarchologischen Ekklesiologie und verurteilte sie damit zur Informalität. Demnach impliziert das Heraustreten aus Marginalität und Chaos auch ein Minimum an Institutionalisierung, etwas, das notwendig ist, um weiter zu existieren, aber in diesem Zusammenhang unmöglich ist, da es eine innere Anpassung an alte und überholte institutionelle Formen und somit die eigene Vernichtung bedeuten würde.⁴⁵ In Lateinamerika und der Karibik fühlen sich die Armen nicht nur als Waisen der Gesellschaft, sondern auch immer mehr als Waisen der Kirche.

Für den aktiven Glauben in der Marginalität der sozialen und religiösen Institutionen bleiben zwei Wege. Zum einen, aus der kirchlichen Erfahrung heraus, allerdings ohne den institutionellen Rahmen, in den sozialen Bewegungen, den NGOs, kurzum den vermittelnden Einrichtungen der Gesellschaft, aktiv zu werden. Da es sich um Organisationen handelt, die auch am Rande der Gesell-

⁴⁵ Ebd., S. 32–35.

schaft stehen, aber zumindest über einen semiinstitutionellen Rahmen und Schutz verfügen, bleibt man Waise, fühlt sich aber wenigstens nicht allein. Der zweite, bereits sehr ausgetretene Weg ist der, sich in den Schoß des Pentekostalismus zu begeben. Hier geht es nicht so sehr um den katholischen Pentekostalismus, der sich eher über der Institution bewegt, und daher ein Luxus der Minderheiten ist, sondern um den Pentekostalismus evangelikaler Prägung. Zwar bekennt sich auch der katholische Pentekostalismus zu einem säkularisierten Glauben, durch eine mit dem Leben verbundene religiöse Erfahrung (materieller Wohlstand, körperliche und seelische Gesundheit), ist aber noch ein „in der Tradition verwurzelter Glaube“, und zwar so sehr, dass sogar er in der Institution Platz findet. Der evangelikale Pentekostalismus ist jedoch ein „Glaube der Bekehrung“, für den Bereich „außerhalb und unterhalb der Institutionen“, also genau da, wo sich die ausgegrenzte Mehrheit befindet. Hier geht man „von Bekehrung zu Bekehrung“, von „Kirche“ zu „Kirche“. Es ist kein „spiritueller Pentekostalismus“ von Privilegierten, sondern ein „körperlicher Pentekostalismus“ der Armen, der zwar keinen alternativen Raum geistigen Aufblühens und der Inklusion darstellt, aber trotzdem die Würde rettet, Selbstwertgefühl gibt, ein moralisches Bewusstsein erkennen lässt und vor allem Hoffnung und den Willen zum Kämpfen weckt. Es ist eine Religiosität des Überlebens, die hilft, erhobenen Hauptes zu leben und trotz der Hoffnungslosigkeit immer noch zu hoffen, ob aus gutem Grund oder zu Unrecht, denn die Sinnfrage kann nicht die größte Sorge sein.⁴⁶

Ist diese Art der Informalität des Glaubens eine Ein- oder Ausgangstür der Religion? Einerseits ist es aufgrund der engen Verbindung zur Materialität des Lebens ein weiterer Schritt im aktuellen Radikalisierungsprozess der Säkularisierung und damit die schnellste Ausgangstür aus der Religion heraus. Es ist eine Form

⁴⁶ Ebd., S. 36–38.

der religiösen Erfahrung, eingebettet in dem aktuellen Markt des Religiösen, auf der Suche nach greifbaren, konkreten und positiven Ergebnissen und sofortigen Erfolgen. Eine Form der Religion, die mehr in mystischer als in ethischer Hinsicht effizient sein will. Unter diesem Gesichtspunkt wäre der katholische Pentekostalismus immer mehr eine Radikalisierungsbewegung der Säkularisation. Auf der anderen Seite kann der evangelikale Pentekostalismus, trotz seiner Informalität und aufgrund der für sein Überleben außerhalb der Institutionen erforderlichen Kreativität, eine neue Eingangstür für die Religion sein. Gott betrachtet das Leben vom Leib aus und die „Religion des Leibs“ kann ein privilegierter Raum für die Neuentdeckung einer Sinn gebenden religiösen Erfahrung sein, allerdings eines Sinns, der „den ganzen Glauben mit dem ganzen Leben“ konfrontiert. Ein Sinn, der der Faden ist, aus dem in einem harmonischen Ganzen die Globalität des Lebens im Rahmen des Schöpfungs- und Heilsplans gewoben ist, gemäß den Anforderungen der heutigen Zeit und den Umständen, unter denen die Armen versuchen, dem Evangelium Jesu treu zu sein. Dieses Evangelium ist stets Frohbotschaft für diejenigen, die lahm, blind, hungrig, taub, stumm, Fremde, Gefangene, Kranke, Prostituierte, ... kurzum die Legion des Lazarus sind, aber die Macht haben, den „Reichen“ zu „erlösen“, weil wir nur dann Jesus Christus aufnehmen, wenn wir den Armen zu Hilfe kommen (Mt 25,25 ff.).

3. Herausforderungen für die Evangelisierung im aktuellen Kontext

In allen Vorhaben fängt man am besten dort an, wo die Menschen sind. Dies gilt auch für die Evangelisierung. Christ zu sein, als Kirche zur Errichtung des Reiches Gottes beizutragen, und zwar auf der Grundlage unserer Geschichte, bedeutet weder, die eigene Realität zu ignorieren, noch vor ihr zu fliehen, wie hart und bestürzend sie auch sein mag. Wer an den Auferstandenen glaubt, weiß, dass

diese Realität, auch wenn sie noch so hart und widersprüchlich ist, nicht das letzte Wort hat. Das letzte Wort hat der Herr des Lebens, für den das Leben keinen Sonnenuntergang kennt.

Bei einer Analyse der sozioökonomischen, politischen und kulturellen Rahmenbedingungen in Lateinamerika und der Karibik lassen sich mindestens vier große Herausforderungen für die Mission in der heutigen Zeit feststellen. Es geht um die Herausforderungen, die aus der aktuellen Situation erwachsen. Es gibt noch weitere Herausforderungen anderer Art, die allerdings nicht Gegenstand dieser Ausführungen sind.

1. Die Kirche in der Welt ansiedeln. Aber, in welcher Welt?

Das Zweite Vatikanische Konzil stellte die Kirche „mitten“ in die Welt, weder darüber noch darunter, sondern mitten in die Gesellschaft, um in einer Haltung des Dialogs und der Suche den Menschen zu dienen. Es reicht jedoch nicht aus, mitten in der Welt zu sein. Angesichts der schockierenden wirtschaftlichen, politischen, sozialen und kulturellen Realität unserer Zeit muss man sich, vom Evangelium ausgehend, fragen, welchen Platz die Kirche in dieser Welt einnehmen soll. Die entscheidende Frage für die Kirche besteht heutzutage nicht einfach darin, ihren Platz in der Welt zu finden. Sie muss sich vielmehr fragen, wo sie stehen und mit wem sie solidarisch sein möchte. Mit den 20 Prozent der Privilegierten oder mit der ausgegrenzten Mehrheit? Und vor diesem Hintergrund muss sich die Kirche fragen, welche Entwürfe verteidigt und unterstützt werden sollen zugunsten einer Welt aller und nicht nur einiger weniger.⁴⁷

Die kirchliche Tradition, welche die Botschaft der Konferenz von Medellín weiterverbreitet und die in der lateinamerikanischen

⁴⁷ Dies sind Fragestellungen, die auch behandelt werden bei: G. GUTIÉRREZ, *A força histórica dos pobres*, Vozes, Petrópolis 1984.

Theologie ihr Wesen als Spiegel des Glaubens hat, positioniert sich von der „Kehrseite der Geschichte“ aus. Nicht auf der Seite und aus der Perspektive derer, die für die Ausgrenzung der Vergangenheit und Gegenwart verantwortlich sind, sondern an der Seite derer, die sie erleiden. „Eine Kirche der Armen, damit sie die Kirche aller ist“, wie Johannes XXIII. sagte, impliziert einen radikalen Wandel in der Art und Weise, wie der Westen den Anderen, den Andersartigen bisher behandelt hat: entweder mit Assimilierung oder mit Ablehnung. Weltmission bedeutet, mit dem Eurozentrismus, den Ethnozentrismen und Regionalismen zu brechen, um vom Evangelium, der Frohbotschaft der Erlösung, ausgehend für alle Zeugnis abzulegen.⁴⁸ Es ist dringend notwendig, alle Phantastereien und überkommenen Denkweisen des Christentums zu überwinden und ins Zeitalter der kommunikativen Vernunft⁴⁹ einzutreten, einer Vernunft des Dialogs und des Respekt vor dem Anderssein, nicht als ethischer Imperativ, sondern sozusagen als Sabbat der Existenz, als Horizont für neue Möglichkeiten. Wir werden weder die Skeptiker, noch die Kritiker des Christentums, und schon gar nicht die „Kirche der Armen“ für uns gewinnen können, wenn wir zu den alten Sicherheiten der Vergangenheit zurückkehren oder gar dazu, uns hinter unserer Identität zu verschanzen oder die Religion zu redogmatisieren.⁵⁰

Um sich in der Welt der Mehrheit zu positionieren, in der Welt derjenigen, die nicht die Geschichte voller Ungerechtigkeit und

⁴⁸ Wir alle erinnern uns noch sehr gut an die Frau aus der indigenen Bevölkerung Ecuadors, die dem Papst bei seinem Besuch in diesem Land eine Bibel gab, mit der Bitte, sie wieder mitzunehmen, da die Bibel für die Menschen in Ecuador nicht ein Symbol des Lebens, sondern ein Symbol für Unterdrückung und Tod war.

⁴⁹ Vgl. J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, Paris 1987.

⁵⁰ Vgl. R. LUNEAU-P. LADRIERE, *Le retour des certitudes*, Centurion, Paris 1988 y, también, de los mismos autores, *Le rêve de Compostelle*, Centurion, Paris 1990.

Sklaverei bestimmen, sondern sie erleiden, ist es vor allem notwendig, die Realität zu sehen. Was den Blick verstellt, ist nicht etwa die Tatsache, dass wir die Augen vor den Tatsachen verschließen, sondern vielmehr der Verlust des direkten und unmittelbaren Kontakts zu den Ausgegrenzten. Der Abstand macht uns immun, unsensibel und „hartherzig“, indem die Grausamkeit des Realen in eine virtuelle Realität verwandelt wird. Man muss es wagen, sich auszusetzen, um durch die Solidarität, auch mit Hilfe der Wissenschaften, über jegliches naive oder zynische Bewusstsein der Realität hinaus zu sehen.⁵¹ Es gibt zwar keinen schlimmeren Blinden, als den, der nicht sehen will, aber Sehen alleine genügt nicht. Um gewisse Realitäten sehen zu können, braucht man einen anderen Blick. Um sie zu verändern, ist es notwendig, sich selbst zu verändern, was auch eine Gnade ist.

2. Den Menschen zum Weg der Kirche machen

Das Ziel des Gottesvolkes unterscheidet sich nicht vom Ziel der Menschheit als Ganzes. Das Gottesvolk wandert in der Geschichte und teilt „Freude und Hoffnungen, Trauer und Ängste“ aller Menschen. Das Christentum versucht wie jede echte Religion, Antworten auf die grundlegenden Fragen der menschlichen Existenz zu geben – auf die Frage des Todes (Ostern – Auferstehung), des Lebens (Weihnachten – Menschwerdung) und des Zusammenlebens (Pfingsten – Communio). Daher ist es mehr denn je erforderlich, dass sich die Kirche nicht so sehr mit ihren inneren Fragen beschäftigt, sondern mehr auf die großen Sehnsüchte der Menschheit eingeht. Die Religion als Weg zur Erlösung bringt die Kirche dazu, sich nicht mehr so sehr auf sich selbst zu konzentrieren und eine Heilssendung anzustreben, die nicht exklusiv ist. Das Christentum hat die vollständigste Antwort, aber nicht die einzige.

⁵¹ Vgl. P. THION, Cinq siècles de non-rencontre. Quelques réflexions au terme d'un colloque, in *La foie et le Temps* 5 (1992) 470–478.

Die Heilssendung der Kirche als Zeichen und Werkzeug des Reiches Gottes im Herzen der Geschichte geht über den streng religiösen bzw. innerkirchlichen Raum hinaus. Gott will alle erlösen, und es ist erforderlich, dass die Kirche als privilegierte Mittlerin die Kirche aller ist, auch derer, die nicht Kirche sind.

Aus dem Menschen den Weg der Kirche zu machen bedeutet auch, das traditionelle ontotheologische und das hermeneutische Paradigma zu überwinden, aufgrund derer der Mensch nicht nur als universelle Kategorie, ohne Gesicht und Heimat, beziehungsweise als Wesen gesehen wird, das vom Hunger nach Sinn bestimmt ist. Aufgrund dieser Paradigmen, von denen das erste aus dem Christentum und das zweite aus der aktuellen europäischen Theologie stammt, kann das evangelisierende Handeln weder auf dem konkreten Boden der Geschichte Fuß fassen, noch den Widersprüchen des Umfelds begegnen. Gott will das Leben vom Leib aus, und heutzutage darf man nicht vergessen, dass so wie Reichtum Armut schafft, in gewisser Weise auch die Inkludierten Exkludierte schaffen. Wie bereits Don Hélder Câmara sagte, ist der Hunger in der heutigen Welt der Höhepunkt der Spirale der Gewalt. Und wer kann den Marsch eines hungrigen Volkes verhindern? Zwei Drittel der Menschheit schläft hungrig ein und das andere Drittel schläft mit der Angst vor denen ein, die hungrig sind.⁵² Da die lateinamerikanische Theologie die Wirtschaft ernst nimmt, hat sie die Forderung aufgestellt, den Anderen, dessen Anderssein im wirtschaftlichen Umfeld verleugnet wird, also den Armen beziehungsweise Verarmten, anzuerkennen,⁵³ obwohl sie

⁵² In der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts schrieb der brasilianische Soziologe Josué de Castro in *Geografia da Fome*: „die eine Hälfte der Menschheit schläft hungrig ein und die andere Hälfte schläft mit der Angst vor denen ein, die hungrig sind“. Heute hat sich die Situation noch verschärft.

⁵³ J. CROZIER, *L'Église catholique reconaitra-t-elle le génocide indien?*, in *Sens Magazine* 4 (1992) 15–18.

sich der Tatsache bewusst ist, dass es sich dabei nicht um den einzigen Faktor handelt, der Armut schafft.

Solidarität, Mitgefühl und die Option für die Armen sind der goldene Faden, der die ganze geoffenbarte Botschaft durchzieht und die „skandalöse“ Parteilichkeit Gottes zur Verteidigung der Unschuldigen zum Ausdruck bringt.⁵⁴ Es ist aus dem genau entgegengesetzten Grund ebenso ein Skandal, dass nach mehr als zwei Jahrtausenden Christentum die Option für die Armen in der Kirche manchmal nur halbherzig verwirklicht wird.⁵⁵ Es ist höchste Zeit, dass die Kirche die Konsequenzen aus dem sozialen Evangelium Jesu Christi zieht, damit die christliche Religion tatsächlich eine erlösende Erfahrung im Leben des Einzelnen und der Gesellschaft bewirkt. Die Glaubwürdigkeit nicht nur der Kirche, sondern auch des Evangeliums selbst steht auf dem Spiel. In diesem Sinne hat die Kirche in Lateinamerika und der Karibik einen wertvollen Beitrag geleistet. Davon zeugen die Märtyrer, die für soziale Ziele ihr Leben lassen mussten und eine deutliche Mahnung für die Weltkirche darstellen.

3. Den Pluralismus nicht als Öffnung, sondern als Voraussetzung sehen

Auf unserem Subkontinent besteht die Herausforderung darin, die kolonialistische und neokolonialistische Denkweise der Ablehnung und Assimilierung des Anderen, die von außen kommt, aber auch drinnen ist, zu überwinden und Räume für „andere“ Stimmen und Gesichter unseres archaischen und unterdrückten Pluralismus zu schaffen. Mehr als eine Öffnung ist der Pluralismus eher eine Voraussetzung. Im Westen ist der Pluralismus das Ergebnis einer Krise der Moderne, die die Metaerzählungen und die Uni-

⁵⁴ Vgl. J. SOBRINO, Aprender a unir lo divino y lo humano, in *Sal Terrae* 91 (2003) 817–829.

⁵⁵ J. I. GONZÁLEZ FAUS, Por una reforma evangélica de la Iglesia, in *Diafonía* 77 (1996) 11–34, hier S. 11.

versalien von innen heraus sprengte. Bei uns bedeutet es die Wiederentdeckung der Wesensarten, die von der kolonialistischen Sichtweise vom „Anderen“ unterdrückt und verdeckt worden waren. Eigentlich hat es in unseren Völkern immer Pluralismus und auch Widerstand gegen das Aufzwingen von Universalien des Zentrums gegeben, unabhängig davon, ob sie Ausdruck von Eurozentrismus oder kirchlichem Romanismus waren. In den religiösen Erzählungen, welche die Seele unserer einheimischen und indigenen Kulturen, wie die der Guaraní darstellen, bedeutet das Böse, dem „Einen“ unterworfen zu sein, ganz im Gegensatz zur griechisch-westlichen Vorstellungswelt. Für die Guaraní war am Anfang das „Vielfache“, so wie in der christlichen Weltanschauung der dreifaltige Gott und sein perichoretisches Paradigma, auf das auch das Paradigma der „neuen Physik“, der Quantenphysik zusammenläuft. Die „Erde ohne das Böse“ ist nicht die Erde des „Einen“, sondern die des „Vielfachen“; ihr *arjé* (*Anfang*) ist vielfach und daher nicht ihr *anarjé* (*Ursprung*), sondern im Gegenteil das Fundament einer vielfachen Ordnung (eines vielfachen Kosmos). Daher bedeutet Pluralismus im kulturellen und religiösen Sinn für uns nicht Verlust der Einheit, sondern ein Wiedertzusammentreffen mit den Ursprüngen. Das Fehlen eines Zentrums und von Universalien stellt keinen chaotischen Pluralismus, sondern eine pluralistische Ordnung dar.⁵⁶

Pluralismus ist daher nicht einfach Öffnung oder Zugeständnis, sondern eine Voraussetzung und bedeutet, dass es notwendig ist, sich auf das Anderssein zu beziehen, bevor man vom „Subjekt“ spricht. Da das Subjekt pluralistisch ist, gebührt dem Anderssein der Vorrang.⁵⁷ Es ist die Vorstellung vom Anderen, nicht als Verlängerung des „Ich“, als Selbstheit, sondern als das „Andersarti-

⁵⁶ L. Carlos SUSIN, „Le danger de vivre et la créativité de la foi“, op. cit., S. 38–39.

⁵⁷ Ebd., S. 48.

ge“, das vollkommen Andere.⁵⁸ Eine Verschiedenheit, die keine Bedrohung oder ein potenzieller Feind, sondern eine Bereicherung und Quelle für neue Möglichkeiten ist. Der Andere ist auch nicht als „ethischer Imperativ“ und damit als reines Objekt meines Handelns zu betrachten, aus dessen vertikaler Beziehung ich unverändert zurückkehre, sondern als Geschenk, sozusagen als Sabbat der Existenz zu sehen, als eine horizontale Beziehung des Dialogs, in dem das „Ich“ und das „Du“ sich gegenseitig bereichern.

Daher gibt es bei der Mission auch keine Empfänger, sondern Partner, wie es ja bereits bei der Offenbarung Gottes war. Damit es zu einer Offenbarung kommt, reicht es nicht aus, dass Gott sich zeigt. Es ist vielmehr notwendig, dass der Mensch antwortet und die Botschaft aufnimmt. Wenn man das Evangelium als Dialog begreift, ist der Ausgangspunkt einer Missionierung immer der Andere. Und daher beginnt die Kommunikation auch erst dann, wenn der Andere antwortet.⁵⁹ Dieser „Andere“ ist keine rein ontologische oder universelle Kategorie. Er ist aus Fleisch und Blut, ist sowohl in kultureller, als auch in religiöser Sicht ein pluralistisches Subjekt und befindet sich innerhalb derselben Konfessionalität. Er ist ein Wesen, das in einem eigenen und konkreten Umfeld lebt. Daher impliziert Missionierung den interkulturellen, interreligiösen - und zwischen Christen den zwischenkirchlichen – Dialog, dessen Endergebnis im Falle einer inkulturierten Evangelisierung das Entstehen oder die Konsolidierung kulturell neuer Kirchen ist, die das Evangelium vor dem Hintergrund einer vielfältigen Ekklesiologie inkulturieren.

⁵⁸ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, S. 409. Perspectiva puesta de relieve por E. LEVINAS, *Ethique et Infini*, Faard, Paris 1982; ID., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca 1987.

⁵⁹ J. COMBLIN, „Evangelização na atualidade“, in A. APARECIDO DA SILVA (Org.), *América latina: 500 anos de evangelização. Reflexões teológico-pastorais*, op. cit., S. 39.

Die Haltung, die das Zusammentreffen mit dem Anderen, dem Andersartigen bestimmt, ist nicht die der Manipulation oder gar der Verführung, die immer noch die subtilste Form der Gewalt darstellt, sondern die der Überzeugung, vor allem durch das Zeugnis. Wie kann man denn evangelisieren, ohne das Evangelium zu verkünden und wie das Evangelium verkünden, ohne selbst Zeugnis davon abzulegen? Das Zeugnis ist Ausdruck des diskreten und geheimnisvollen Handelns Gottes, der immer die Freiheit der Menschen respektiert, sich nie aufzwingt, sondern sich stets anbietet. Jeder expliziten Evangelisierung geht notwendigerweise eine implizite Evangelisierung voraus. Die erste Art, über Gott zu sprechen, besteht darin, ohne Worte über ihn zu sprechen. Bevor der Überbringer der Botschaft über Inhalte spricht, muss er selbst die Botschaft sein, denn im Werk der Evangelisierung ist auch die Methode Botschaft. Ein Missionierter ist immer das Ergebnis aus dem Zusammenspiel von zwei Freiheiten: der Freiheit Gottes, sich mitzuteilen und das Geschenk der Erlösung anzubieten, und der menschlichen Freiheit, auf das Angebot Gottes einzugehen. Dies sind die geheimnisvollen Bande, die den Glauben und die Werke verbinden. Die Werke sind keine reinen Spiegelbilder des Glaubens, denn um den Glauben wirklich aufzunehmen, ist es notwendig, sich vollständig und mit der ganzen Existenz auf ihn einzulassen, wobei die Freiheit weit mehr ist als reine Freiwilligkeit. Gemäß der Schrift lernt derjenige Gott kennen, der das Abenteuer und das Risiko wagt, sich persönlich auf Gott einzulassen.⁶⁰

⁶⁰ Vgl. J.-M. FERRY, *Les puissances de l'expérience*, T. I et II, Cerf, Paris 1991.

4. Eine Weltmission, die von der Ortskirche ausgeht

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Universalität des Christentums in der Besonderheit der Ortskirchen wiederentdeckt. Die Kirche des Christentums hatte die Tendenz gehabt, „Katholizität“ mit der Besonderheit Roms zu verwechseln; und „Universalität“ als eine bestimmte Form der Besonderheit zu betrachten, die sich über andere Besonderheiten ausbreitet, sie zerstört und absorbiert. Katholizität ist keine verallgemeinerte Uniformität. Die Universalität der Kirche ist nicht auf eine einzige Daseinsform zurückzuführen, sondern auf den Glauben selbst, auf seine dreifaltige Quelle und das Geschenk der Erlösung, das Gott der ganzen Menschheit anbietet.⁶¹ Gemäß der Apostelgeschichte bedeutet eine Gemeinschaft, alles gemeinsam zu haben (Apg 2,42 ff.).

Für das Konzil existiert Kirche nur dann, wenn es eine sichtbare Versammlung gibt, die sich in ihrer Apostolizität um die Person des Bischofs versammelt. Der Begriff „Ortskirche“ bezeichnet die Verwirklichung der Kirche an einem ganz konkreten Ort und der Terminus „Teilkirche“ bezieht sich auf die kulturellen, geographischen oder rituellen Besonderheiten einer bestimmten Kirche. Daher nannten sich die Kirchen im Altertum nicht „Kirchen von“ sondern „Kirchen in“, da sie kein Teilstück, sondern fester Bestandteil des Volkes Gottes sind. Die Kirchen haben unterschiedliche Entstehungsgeschichten, ohne dass sie sich deswegen gegenseitig ausschließen. Die Teilkirche umfasst nicht das Ganze, sondern ist nur ein Bestandteil. So ist die Ortskirche auch Gesamtkirche, wenn auch nicht die ganze Kirche. Sie ist „Gesamtkirche“, denn sie ist Trägerin des gesamten Heilsgeheimnisses. Sie ist aber nicht „die ganze Kirche“, da keine Ortskirche dieses Geheimnis alleine er-

⁶¹ Vgl. C. DUQUOC, „*Creo en la Iglesia*“. *Precariedad institucional y Reino de Dios*, Col. Presencia Teológica 112, Sal Terrae, Santander 2001, S. 125–129.

schöpft.⁶² Hieraus folgt, dass die Katholizität der Kirche, von der Ortskirche aus gesehen, in der Gemeinschaft der Kirchen liegt, während die Kirche Jesu Christi die „Kirche der Kirchen“ ist.⁶³

Aus diesem Blickwinkel ist die Kirche umso mehr inkulturiert, je mehr sie in jeder Kultur verwurzelt und je universeller und katholischer sie ist. Und umgekehrt, je mehr die Kirche in nur einer einzigen Kultur leibhaftig ist und sich auf diese Weise auch in den übrigen Kulturen präsentiert, umso weniger ist sie katholisch und universell. Aufgrund der Unterschiede zwischen den Völkern und Kulturen wird es eine Einheit nur geben, wenn die Verschiedenheit angenommen wird. Je mehr Raum es für die Unterschiede gibt, desto geeinter ist die Kirche. Es ist aber nicht so, dass die Einheit die Verschiedenheit lediglich toleriert. Wäre nämlich die Einheit keine Einheit der Verschiedenheit, wäre sie lediglich Einförmigkeit und die Kirche wäre nicht mehr katholisch. Man muss jedoch zugeben, dass man trotz der vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausgearbeiteten neuen Ekklesiologie und neuen Theologie der Ortskirche in der Praxis auf dem Weg zu einer wirksamen Dezentralisierung und stärkeren Autonomie der Teilkirchen nur wenig vorangekommen ist. Die Inkulturation des Evangeliums ist über die theologischen Überlegungen nicht weit hinausgekommen.

Gemäß dem Konzil wird die Ortskirche durch das Wort Gottes errichtet und gegründet. Die Kirche ist eine Institution des Wortes,⁶⁴ die der Gemeinschaft der Gläubigen vorsteht. Daher erinnert Papst Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Nuntiandi*:

⁶² Vgl. F. A. SULLIVAN, *La Iglesia en la que creemos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995, S. 15–16.

⁶³ Vgl. J. M. R. TILLARD, *Église d'Églises. L'écclésiologie de communion*, Les Éditions du Cerf, Paris 1987.

⁶⁴ Unter diesem Gesichtspunkt versteht das Konzil das Weihesakrament nicht als Amt der Verehrung, sondern als Amt des Wortes, auf dem die Sakramente gründen.

„Die Kirche ist da, um zu evangelisieren“ – „*Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!*“ (1 Kor 9,16). Sie selbst ist das Ergebnis der Evangelisierung. Daraus entspringt gerade die Weltmission der Kirche und der missionarische Charakter der Ortskirche, die dazu berufen ist, sich zunächst ständig selbst zu evangelisieren und sich ein eigenes Antlitz zu geben, um danach zu „allen Völkern zu gehen“ und Gemeinschaften zu schaffen, die den Glauben auf lokaler Ebene auf der Grundlage ihrer Besonderheiten inkulturieren. Das Zeugnis braucht die Gemeinschaft, denn Christsein ist nicht nur eine bestimmte Art des Denkens und Sehens, sondern eine Form des Lebens als Individuum und als Gemeinschaft.

Eine Evangelisierung, die kulturell neue Gemeinschaften mit einem eigenen Gesicht schafft, muss sich heutzutage über die Art der Gemeinschaft und ihre Größe Gedanken machen. Das neue kulturelle Paradigma, das durch die Emanzipation der Individuen, die gegenüber den Institutionen ihre Entscheidungen persönlich verinnerlichen, den Übergang der Gesellschaft zur Masse prägt, bringt die Kirche dazu, ihre eigene Vorstellung von Gemeinschaft zu überdenken. Das impliziert unter anderem, dass in ihrem Inneren Räume für mehr Autonomie der Subjektivitäten und die Aufnahme der Verschiedenheiten geschaffen werden müssen. Dadurch wird zwangsläufig eine institutionelle Reform notwendig. Die Kirche muss die Sprache, durch die der Glaube ausgedrückt wird und auch ihre Strukturen an den aktuellen soziokulturellen Kontext anpassen, damit die Kirche in der Geschichte kein Gesicht erhält, das der von ihr verkündeten Botschaft widerspricht.

Auch für die Lebendigkeit des Glaubens ist eine „humane“ Größe der Gemeinschaft erforderlich. In Lateinamerika und der Karibik sind die kirchlichen Basisgemeinden ein Modell von Gemeinschaft, das von der Struktur her Raum für Subjektivitäten und Verschiedenheiten bietet und auch eine „humane“ Größe hat. Dafür gibt es verschiedene Gründe. Erstens sind hier die „großen un-

persönlichen bzw. von der Masse geprägten Gemeinschaften“ dezentralisiert und in einfache und lebendige Teile gegliedert, in denen Identität, Würde und Selbstwertgefühl gefördert werden. Zweitens öffnen sie einen Raum für die Ausgegrenzten und Armen, unabhängig davon, ob diese aus wirtschaftlichen, ethnischen, altersbedingten, geschlechtsspezifischen oder kulturellen Gründen marginalisiert werden.⁶⁵ In den Basisgemeinden sind die Armen nicht mehr Objekte der Nächstenliebe oder der fremden Hilfe, sondern werden zu Subjekten einer anderen möglichen Welt, die alle einbezieht und solidarisch ist. Drittens vereinen die Basisgemeinden den Glauben mit dem Leben, indem sie die Religiosität an den Sinn binden, aber auch an die Materialität des Lebens, in dem Bewusstsein, dass Gott das Leben vom Leib aus betrachtet. Hier ist die Religion von Entfremdung weit entfernt und nimmt einen expliziten Charakter der Befreiung an, da diese Gemeinden die Parteilichkeit Gottes gegenüber den Armen und Leidenden verkörpern. Viertens machen die Basisgemeinden die Laien zu Protagonisten der Evangelisierung, wie es auch *Santo Domingo* vorgesehen hat. Die Laien werden in den Gemeinden mündig, indem sie sich in eine Kirche eingliedern, in der alle Christen durch Taufe und Firmung teilhaben am priesterlichen Amt Jesu Christi. Ekklesiologisch ermöglichen sie den Übergang vom Binom Klerus-Laien, das auf einer Ekklesiologie der Unterscheidung und Trennung von zwei ungleichen Kategorien von Christen beruht, zum Binom Gemeinschaft-Ämter. In diesem Binom gibt es eine Kirche der Mitverantwortung aufgrund der radikalen Gleichheit aller Ämter, einer Gleichheit in Würde.

⁶⁵ A. BRIGHENTI, „La mundialización de desafíos hasta entonces continentales. Interpelaciones para la inteligencia de la fe cristiana desde Brasil“, in *Concilium* 296 (2002) 419–426, aquí S. 423.

Schlussfolgerungen

Im Kontext der ersten und zweiten Globalisierung dominiert die Denkweise der Exklusion des Anderen, der kulturell oder religiös verschieden ist. In der ersten Globalisierung ist diese Haltung offensichtlicher, während sie in der zweiten subtiler und unterschwelliger vorhanden, dafür aber nicht weniger abwertend und ausgrenzend ist. Auch wenn es keine „dritte Welt“ mehr gibt, nicht etwa, weil wir in die erste Welt aufgestiegen wären, sondern weil einfach die zweite fehlt, gibt es weiterhin ein vorherrschendes Zentrum und eine sowohl in sozialer als auch kirchlicher Hinsicht ausgeschlossene Peripherie. Auf der kirchlichen Ebene zeigen ganz konkrete Schwierigkeiten in wichtigen Bereichen der lateinamerikanischen Kirche, dass diese Sichtweise weiter besteht: die Herabwürdigung, wenn auch mehr in der Praxis als im Diskurs, der ersten lokalen Theologie, nämlich der lateinamerikanischen, die sich von der zentralen und vorherrschenden Theologie unterscheidet; die häufige Nuancierung und Verwendung verschiedener Adjektive hinsichtlich der Option für die Armen (so heißt es zum Beispiel vorrangige „Liebe“ und nicht Option, vorrangig und nicht ausschließlich), die fehlende Öffnung für die Lebensweise der kirchlichen Basisgemeinden, die eine stärkere Inkulturation der Liturgie, der Schaffung der neuen Laienämter, einer Anerkennung der wirksameren Teilhabe der Frauen usw. im Blick haben. Die Entstehung einer dritten Aufklärung auf der Grundlage des Respekts und der Akzeptanz der Verschiedenheiten im Pluralismus als Voraussetzung für Identitäten und Subjekte führt dazu, dass solche verallgemeinernden und diskriminierenden Haltungen als geschichtswidrig gesehen werden. Die Kirche muss jedoch mitten im Schoße der Geschichte Trägerin der Erlösung der gesamten Menschheit sein, nicht nur, indem sie mit der Geschichte geht, sondern auch indem sie interagiert und zur Definition der Ziele der Menschheit beiträgt. Wäre die Kirche vom ersten Moment an im Gleichklang mit der Moderne gewesen und

hätte mit einem Geist des Dialogs, des Dienstes und der Prophetie mit ihr interagiert und dabei auf jegliche apologetische Haltung verzichtet, wären sicherlich viele der Irrtümer und Bitterkeiten des modernen zivilisatorischen Projekts abgemildert oder gar vermieden worden.

Um die von Johannes XXIII. geforderte „Kirche der Armen, damit sie die Kirche aller ist“ zu erreichen, muss auf die „Versuchung“ einer „barocken Kirche“ der Sichtbarkeit, der Massen und der Macht verzichtet werden. In der Sichtweise des Zweiten Vatikanums brauchen wir heute dringend eine Kirche, die eher Zeichen als Stärke und Macht ist; eine Kirche, die Zeugnis ablegt, damit das Evangelium glaubwürdig ist; eine Kirche, die auf die Versuchung eines Disputs mit dem Markt des Religiösen verzichtet und gegebenenfalls akzeptiert, dass sie eine Minderheit oder ein Rest ist, um ihre prophetische Berufung nicht zu verlieren. Mit anderen Worten erfordert der aktuelle Kontext, über den Diskurs hinaus, dass sich die Kirche mitten in der Welt der Ausgegrenzten ansiedelt, indem sie solidarisch mit ihnen ist und so die Parteilichkeit Gottes für die Armen, die Leiden des Gerechten und des Unschuldigen auch in Zukunft fortsetzt. Unser Kontext fordert das Zeugnis einer Kirche, die nicht nur soziales Subjekt ist, sondern auch den sozialen Platz der Armen einnimmt. Die öffentliche und offizielle Anerkennung der Märtyrer, die für soziale Ziele ihr Leben lassen mussten, das wichtigste Erbe der Kirche in Lateinamerika und der Karibik, würde der Evangelisierung auf dem Kontinent einen neuen Impuls verleihen.

Damit das Christentum seine Faszination wiedererlangt, muss die kirchliche Praxis von einem authentischen Humanismus, von Offenheit und Engagement zur Verteidigung und Förderung des Lebens, sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche, geprägt sein. Der soteriologische Ansatz von Medellín, dass Erlösung ein „Übergang von weniger humanen Situationen zu humaneren Situationen ist“, fordert ein Christentum, das sorgsamer mit dem Le-

ben umgeht, ökologischer, weiblicher, kulturell vielfältiger, demokratischer und mehr *Koinonia* ist. Kurz gesagt, es ist notwendig, die Erlösung sowohl mit den realen Wünschen und Bedürfnissen der Menschen, als auch mit den großen Themen der Völker zu verbinden, sodass das Schicksal des Gottesvolkes in das Schicksal der Menschheit als Ganzes eingebettet ist.

Dazu ist es notwendig, vor allem innerhalb der Kirche den Pluralismus zu einer Voraussetzung zu machen, die in einem theologischen, liturgischen und disziplinären Pluralismus ihren Niederschlag findet. Damit sich in Lateinamerika und in der Karibik beispielsweise die indigene und afroamerikanische Bevölkerung mehr als Kirche fühlt, muss das Christentum mit Hilfe seiner kulturellen Muster die Sprache, Riten, Strukturen, das heißt die historische Konfiguration der Kirche als Ganzes neu formulieren. Der „noch glühende Docht“ der Theologie der indigenen Völker muss geschützt und neu entfacht werden, ebenso die afroamerikanische, geschlechtsspezifische und die eschatologische Theologie sowie die Theologie anderer Konfigurationen, die auf den Spuren der lateinamerikanischen Theologie folgen.

Dieses „eigene Gesicht“ der Kirche in Lateinamerika, das von *Puebla* unterstrichen wurde und dem Geist von *Evangelii Nuntiandi* entspricht, hängt von einer legitimen und gesunden Autonomie der Ortskirchen innerhalb der Parameter des pastoralen Ansatzes der bischöflichen Kollegialität ab. Eine vielfältige Ekklesiologie setzt sich für Ortskirchen ein, die in der Verschiedenheit ihrer Kulturen und im Respekt und Dialog mit den vorhandenen religiösen Formen verwurzelt sind. Es ist eine Frage der Offenheit und des Respekts gegenüber dem Werke Gottes, das im Geist, im Herzen aller Kulturen und Religionen wirksam wird und dem das Christentum mit der Frohbotschaft von Jesus von Nazareth eine neue Dimension und Fülle gegeben hat, ohne diese Botschaft jedoch jemals aufzuheben. Die Ortskirchen, die mit ihrem Bischof an der Spitze mit den eurozentristischen und römischen Mustern

brechen, sind in dieser schweren Stunde der Völker Lateinamerikas und der Karibik dazu aufgerufen, kreativ zu sein und sich trotz aller Risiken für die Armen und Ausgegrenzten einzusetzen. Und zwar nicht in einer abenteuerlichen und einzelgängerischen Weise, sondern solidarisch, mit Hilfe menschlicher Urteilskraft und wissenschaftlicher Forschung, nach eingehendem Diskurs und unter Anrufung des Heiligen Geistes, auf der Suche nach den nicht verschiebbaren Antworten auf die legitimen Fragen derer, die aus den tiefen Gräben der Menschheit ihre Stimme erheben. Es geht darum, die große Anzahl derjenigen zu retten, die unter einer Philosophie der Ausgrenzung leiden, einer Philosophie, die den Prinzipien der Inklusion und der Solidarität des Evangeliums widerspricht, dessen Hüterin die Kirche ist.

Prof. Dr. Agenor Brighenti ist kath. Priester der Diözese Tubarão. Er ist Doktor der Theologie und der Religionswissenschaften (Katholische Universität Löwen, 1993), hat ein Lizenziat in Philosophie (UNISUL: Universität im Süden des brasilianischen Bundesstaates Santa Catarina, 1975) und ist Fachmann für Sozialpastoral (Lateinamerikanisches Institut für Pastoraltheologie ITEPAL des Lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM, Bogotá, Kolumbien, 1980). Von 1981 bis 1987 war Agenor Brighenti Koordinator der Pastoral im Bistum Tubarão (Santa Catarina) und von 1994 bis 1996 Akademischer Direktor des ITEPAL-CELAM in Bogotá. Zurzeit ist er Professor für Systematische Theologie am Theologischen Institut in Santa Caterina ITESC, für Philosophie an der UNISUL und für Pastoraltheologie an der Päpstlichen Universität Mexiko (UPM). Daneben ist er Direktor des Instituto Nacional de Pastoral da Conferência dos Bispos do Brasil. Einer seiner letzten Veröffentlichungen trägt den Titel: „Por uma Evangelização Inculturada“.

Mission im Kontext charismatischer und pentekostaler Bewegungen

Es ist inzwischen eine allgemein bekannte und auch akzeptierte – wenn auch bestimmt nicht immer wohlwollend akzeptierte – Tatsache, dass die Pfingstkirchen und die charismatische Bewegung zu den am meisten und schnellsten wachsenden Bewegungen unserer Zeit – vielleicht sogar der Kirchengeschichte – gehören. Und es ist auch eine Tatsache, dass die Pfingstbewegung die etablierten Kirchen – die katholische und die evangelischen gleichermaßen – vor große Herausforderungen stellt. Diese Herausforderungen werden uns inzwischen sogar von den Medien vorgehalten, wie es etwa in einem Artikel in der Wochenzeitung DIE ZEIT vom 12. April 2006 geschah, als im Kontext eines wohlwollenden Artikels über Papst Benedikt XVI gefragt wurde, ob dieser „erzabendländische Theologe“ denn in der Lage sei, „eine Weltkirche“ zu führen, „deren Wachstums- und Kampfzonen vielfach weit weg von Rom liegen, in Lateinamerika, Afrika und Asien“. „Ist das auch ein Papst für die Armen, für die Missionare, für den Wettbewerb mit den aggressiven protestantischen Freikirchen, die in den Favelas von Rio auf Seelenfang gehen?“, heißt es hier weiter.

Und selbst in meiner täglichen Arbeit in der Leitung eines evangelischen Missionswerkes kommen mir immer wieder Nachrichten auf den Tisch, aus denen hervorgeht, dass die pentekostale Bewegung eine große Herausforderung für die Mission unserer Partnerkirchen darstellt. So schrieb ein Bischof der lutherischen Kirche in Tansania erst kürzlich, dass er dringend einen Missionar für die Jugendarbeit in Mbeya City benötige, und die Begründung lautet: „We are very much challenged by the tendency of many of our people especially youths in town being easily fished by the Pentecostal Churches.“ Und im Reisebericht unserer Lateinamerika-Referentin las ich dieser Tage, dass die Auseinandersetzungen mit der charismatischen Bewegung viele Mitglieder der luthe-

rischen Kirche in Brasilien außerordentlich stark in Anspruch nehmen. Um eine Spaltung der Kirche zu verhindern, war es nötig, neben der theologischen Hochschule in Sao Leopoldo zwei weitere Ausbildungsstätten einzurichten, die eher einer evangelikalen und pentekostalen Richtung innerhalb der Kirche folgen.

Angesichts dieser Situation ist es deshalb durchaus angemessen, wenn die Deutsche Bischofskonferenz in ihrem Dokument „Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche“ aus dem Jahre 2004 im Zusammenhang mit der Skizzierung der „Konturen der Gegenwart“, mit denen die Mission der Kirche sich auseinander setzen muss, auch die enthusiastischen und charismatischen Frömmigkeitsbewegungen explizit erwähnt:

„Weltweit bestimmt nicht religiöser Niedergang die Zukunft, sondern das Wiederaufleben des Religiösen in allen möglichen Facetten. Im Bereich des Christentums verzeichnen enthusiastische und charismatische Frömmigkeitsformen das größte Wachstum. Sie sind oft eine Antwort auf soziale Not, aber auch auf die spirituelle Leere konsumistischer Gesellschaften. Ähnliches gilt für neue religiöse Bewegungen, die außerhalb oder mit Versatzstücken des Christentums auf allen Kontinenten entstehen und von denen sich einige auch in Europa verbreiten.

Modernisierung und Kulturwandel in der Gegenwart führen also nicht unausweichlich zur religiösen Austrocknung, sondern im Gegenteil zur neuen Suche nach den Ursprüngen und den Quellen der Identität, nach neuen Formen der Gemeinschaft und nach orientierenden Werten. Alle Missionsbemühungen der Kirche müssen daher das neue religiöse Umfeld berücksichtigen. Wenn wir in dieser Situation die Freiheit und die Wahrheit des Evangeliums bezeugen wollen, dann bedarf es eines gut ausgeprägten geistlichen Unterscheidungsvermögens und eines klaren Profils, das in

Anknüpfung und Widerspruch unmissverständlich die Katholizität unseres Glaubens zur Geltung bringt.“¹

Fragt man aber genauer danach, was man sich unter den pentekostalen und charismatischen Bewegungen vorzustellen und wie man sie zu interpretieren hat, so betritt man ein Feld sehr unterschiedlicher Wahrnehmungen und Urteile, in dem es nicht ganz leicht ist, sich zu orientieren. Schon eine genauere Definition ist nicht ganz einfach und zu jeder These, die man zur Interpretation dieses Phänomens und zur Beschreibung des Profils dieser Bewegung – oder Bewegungen, um genauer zu sein – aufstellt, könnte man sofort eine Gegenthese formulieren. Die Forschung über die Pfingstbewegung und der Dialog mit ihr ist zwar in den letzten Jahren ein gutes Stück weitergekommen², doch stehen wir m. E.

¹ „Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche“; Die deutschen Bischöfe, 76, 23. September 2004, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstr. 161, 53113 Bonn, 17.

² An dieser Stelle seien einige grundlegende Werke genannt, die eine Übersicht vermitteln können: W. J. Hollenweger, *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft – Situation – Ökumenische Chancen*, Göttingen 1997; Peter Zimmerling, *Die charismatischen Bewegungen. Theologie – Spiritualität – Anstöße zum Gespräch*, Göttingen 2001; A. F. Germeinhardt, *Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung*, Göttingen 2005; für eine knappe Übersicht vgl. auch K. Schäfer, *Pfingstkirchen und neo-pfingstliche Bewegungen als Herausforderungen für die Kirchen der Dritten Welt*; in: *Geistbewegt und bibeltreu. Pfingstkirchen und fundamentalistische Bewegungen – Herausforderungen für die traditionellen Kirchen* (EMW, Weltmission heute Nr. 19), Hamburg 1995, 91–107; für Entwicklungen im deutschen Kontext vgl. etwa R. Hempelmann, *Licht und Schatten des Erweckungschristentums. Ausprägungen und Herausforderungen pfingstlich-charismatischer Frömmigkeit*, Stuttgart 1998; D. Spornhauer, *Die Charismatische Bewegung in der Bundesrepublik Deutschland. Ihre Geschichte und Theologie* (Ökumenische Studien Bd. 18), Münster u. a. 2001. Aus einer ganzen Reihe interessanter Regionalstudien seien etwa die Werke von D. Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford 1990; A. Anderson, *Moya: The Holy Spirit in an African Context*, Pretoria

immer noch am Anfang einer sachlich-nüchternen Auseinandersetzung, die auch die sehr lebhaft inner-pentekostale Diskussion wahrnimmt, und erst Recht noch ganz am Beginn eines vertrauensvollen theologischen Gespräches, bei dem sich alle Seiten in gleicher Weise einbringen können.

Ich möchte in diesem Beitrag im Wesentlichen zwei Dinge tun. Ich möchte zum einen eine knappe, oft nur zu Stichworten neigende Übersicht über das theologische Profil der Pfingstbewegung geben, wobei ich insbesondere die missionstheologischen Aspekte herauszuarbeiten versuche. Und ich möchte dann zweitens einen kleinen, nur ausschnitt- und beispielhaften Einblick in einige Gesprächskontexte mit Pfingstlern geben, die mir verheißungsvoll für das weitere Gespräch und die m. E. notwendige Verständigung im Blick auf eine ökumenisch verantwortete Mission zu sein scheinen.

I. Zum Profil der Pfingstbewegung und ihrer Mission

I.1. Zur Geschichte der Pfingstbewegung

Es ist heute weithin üblich geworden, im Blick auf die Geschichte und die Typologie der Pfingstbewegung von *drei Wellen* zu sprechen, in denen sich die Pfingstbewegung und die charismatische Erneuerungsbewegung entwickelt und dabei auch ihr Profil verändert hat.

1991; ders., Bazalwane. African Pentecostals in South Africa, Pretoria 1992; H. Schäfer, Protestantismus in Zentralamerika. Christliches Zeugnis im Spannungsfeld von US-amerikanischem Fundamentalismus, Unterdrückung und Wiederbelebung „indigener“ Kultur, Frankfurt u. a. 1992; und M. Bergunder, Die südindische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert (Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums Bd. 113), Frankfurt a. M. u. a. 1998, erwähnt.

1. Am Anfang steht die Entstehung der sog. *klassischen Pfingstbewegung*, die man insbesondere auf die Erweckung in der Azusa-Street-Mission zurückführt, in der zwischen 1906-1909 der afro-amerikanische Pastor W. Seymour eine hervorragende Rolle spielte. Aus diesen Anfängen in Nordamerika sind dann die großen, konfessionell geprägten Pfingstkirchen wie etwa die Assemblies of God hervorgegangen, in denen die klassische Pfingsttheologie mit der Betonung der Geisttaufe und der Geistesgaben – insbesondere der Glossalalie – fest verwurzelt ist.

2. Einen zweiten, davon zu unterscheidenden Strang stellt die sog. *charismatische Bewegung* dar, die von manchen auch – m. E. zu Unrecht – als neopfingstliche Bewegung bezeichnet wird. Sie ist dadurch gekennzeichnet, dass sie eine charismatisch geprägte Erneuerungsbewegung innerhalb der traditionellen Großkirchen darstellt. Begonnen hat diese Bewegung in den 1960er Jahren in der Episcopal Church in den USA, doch sind davon auch bald alle anderen Großkirchen wie etwa die Lutheraner, die römisch-katholische Kirche, die Anglikaner, Methodisten und Baptisten usw. erfasst worden. Hier spielt zwar auch eine pfingstliche Erfahrung der Erneuerung durch das Wirken des Heiligen Geistes eine Rolle, doch bleibt diese Bewegung in ihrer theologischen Lehrorientierung grundsätzlich an den dogmatischen Traditionen ihrer jeweiligen Kirche orientiert.

3. Von einer sog. „*dritten Welle des Heiligen Geistes*“ begann man dann seit den späten 1970er Jahren zu sprechen. Einflussreich war hier unter anderem die von dem kalifornischen Pastor John Wimber gegründete und inspirierte Vineyard-Bewegung, in der man theoretische und praktische Konzepte von „*power evangelism*“, „*power healing*“ und „*power encounter*“ mit gesteigerten exorzistischen Praktiken im sog. Befreiungsdienst und in der geistlichen Kampfführung entwickelte und verbreitete. Zu nennen ist hier auch Peter Wagner, der den Begriff der „*dritten Welle*“ prägte und im Rückgriff auf evangelikale theologische Konzepte

und die Lehren der sog. „*Church Growth*-Bewegung“ aus den USA ein missionarisches Konzept einer „Evangelisation in der Kraft des Geistes“ entwickelte, in der besondere Betonung auf Zeichen und Wunder gelegt wird. Die großen Heilungsevangelisationskampagnen eines T. L. Osborn³, Reinhard Bonnke⁴ oder – in Indien – D. G. Dinakaran gehören in diesen Kontext, ebenso wie die weitreichende Pluralisierung der pentekostalen Bewegung, die erst jetzt richtig einsetzt. Im Blick auf diese „dritte Welle“ kann man auch von der *neo-pentekostalen Bewegung* sprechen, die heute das Bild der pentekostalen Bewegung weithin bestimmt.

Man wird diese – wie gesagt heute gängige – Kategorisierung durchaus als eine erste Annäherung benutzen können. Doch sei hier wenigstens erwähnt, dass eine genauere Betrachtung hier noch sehr viel weiter differenzieren müsste. So ist etwa in jüngerer Zeit öfter darauf aufmerksam gemacht worden, dass diese Betrachtungsweise sehr stark euro- oder amerika-zentrisch geprägt ist und kaum wahrnimmt, dass Formen einer spezifisch pentekostalen Frömmigkeit in anderen Teilen der Welt schon im 19. Jahrhundert aufgetreten sind.⁵ Außerdem lässt diese Beschreibung einige andere Kirchen

³ Zu den Evangelisationskampagnen von T. L. Osborn vgl. die kritische Betrachtung von K. Schäfer, Festival „Demonstration of the Spirit and of Power“ – A necessary critical note on the recent mass „Healing“ in Hyderabad, in: Bangalore Theological Forum Vol. XXV, June/Sept. 1993, 37–48.

⁴ Vgl. die kritische Auseinandersetzung mit R. Bonnke durch F. Kürschner-Pelkmann, Die Theologie Reinhard Bonnkes. Ein Pfingstprediger und seine Mission – eine kritische Analyse (Weltmission heute Nr. 43), hrsg. vom Evangelischen Missionswerk in Deutschland (EMW), Hamburg 2002.

⁵ Vgl. dazu etwa die Hinweise bei G. B. McGee, „Power from on High“: A Historical Perspective on the Radical Strategy in Missions, in: Pentecostalism in Context. Essays in Honor of William W. Menzies, hrsg. von Wonsuk Ma/Robert P. Menzies, Sheffield 1997, 317–336; oder bei R. Gerloff, Pfingstkirchen und charismatische Bewegungen in Afrika, Asien und Lateinamerika, in: dies., Das schwarze Lächeln Gottes. Afrikanische Diaspo-

außen vor, die man auch in einem weiteren Sinne als „Geistkirchen“ beschreiben kann und die manche Forscher durchaus der pentekostalen Bewegung zurechnen, obwohl sie – wie etwa die großen Afrikanischen Unabhängigen Kirchen – m. E. zu Recht deutlich zu unterscheiden sind von den spezifisch pentekostalen Kirchen. Schließlich sagt diese historische Kategorisierung auch noch nichts über die Wurzeln der Pfingstbewegung aus, die an dieser Stelle aber nicht weiter verfolgt werden können.⁶

1.2. Zum Profil der Pfingstbewegung und ihres Missionsverständnisses

Wichtiger als diese historischen Fragen ist mir, im Folgenden ein Bild von den wesentlichen Überzeugungen und Haltungen der Pfingstbewegung zu zeichnen. Versucht werden soll deshalb, in aller Begrenztheit den Phänotyp der Pfingstbewegungen zu konstruieren. Dabei kommt es nicht auf eine umfassende Darstellung der Glaubensinhalte der Pfingstbewegung an, sondern eher auf eine Skizze derjenigen Überzeugungen und Strategien, die für das Missionsverständnis der Pfingstbewegung von besonderem Interesse sind. Ich nenne acht Aspekte.

ra als Herausforderung an Theologie und Kirche, hrsg. von G. Egler und P. Löffler, Frankfurt a. M. 2005, 177–202.

⁶ Ich mache hier nur im Vorübergehen darauf aufmerksam, dass W. Hollenweger, der Doyen der Pentekostalismus-Forschung mit einem gewissen Recht fünf Wurzeln für die Pfingstbewegung wirksam sieht: 1. die schwarze Wurzel mündlicher Theologie, 2. die katholische Wurzel, 3. die evangelikale Wurzel, 4. die kritische Wurzel, die die Pfingstbewegung als eine Protestbewegung erscheinen lässt, und 5. die ökumenische Wurzel. Vgl. W. Hollenweger, a.a.O., 31 ff.

1. Geist und Geisterfahrung

Als ein allererstes Element wird man im Blick auf eine Erfassung der charakteristisch pentekostalen Variante des Christlichen die Betonung der realen Erfahrung des Heiligen Geistes zu nennen haben, deren besondere Rolle den Pfingstkirchen ja auch ihren Namen gegeben hat. Man wird die Pfingstkirchen und die charismatische Bewegung mit ihrer Akzentuierung der Geisterfahrung vielleicht als einen eigenen, vierten Typus im Verständnis von Kirche und Glaube bezeichnen können – in spezifischer Unterscheidung vom katholischen Typus, mit der Betonung auf die apostolische Verfassung und der sakramentalen Aneignung des Heils, dem protestantischen Typus mit der Akzentuierung der apostolischen Botschaft als dem entscheidenden Kriterium und dem orthodoxen Typus mit der Herausstellung der Rolle des eucharistischen Lobpreises.⁷

Allerdings ist die Art, wie die reale Erfahrung des Geistes konkret verstanden und in einem *ordo salutis* sowohl erfahrungsmäßig als auch terminologisch erfasst wird, auch innerhalb der Pfingstbewegung sehr unterschiedlich. In der klassischen Pfingstbewegung stand die Geisttaufe im Vordergrund als ein drittes Stadium nach der Bekehrung oder Wiedergeburt und der Heiligung. Als Kennzeichen der Geistbegabung und damit oft auch des wahren Christseins galt oftmals die Zungenrede, doch wird dies in seiner früheren Einseitigkeit von der Pfingstbewegung heute kaum noch so vertreten. Charakteristisch für die Pfingstbewegung und auch für die charismatische Bewegung ist und bleibt aber eine stark emotionale Orientierung des Verständnisses der Geisterfahrung, während auf die kognitiven Dimensionen weitaus weniger Gewicht gelegt wird. So zeigt sich die Geisterfahrung im anbetenden Lobpreis Gottes, wie es etwa im Sprachengebet zum Ausdruck

⁷ Vgl. R. Hempelmann, 21.

kommt, im Aufheben der Hände zum Himmel, in fröhlich-enthusiastischen oder auch hingebungsvoll-sanften Gesängen und bei einzelnen Menschen in dem Gefühl eines positiven Durchdringenseins, einer emotionalen, geistlich interpretierten Erhebung des Menschen.

Interessant zu notieren ist vielleicht an dieser Stelle noch der heute oft von Pfingstlern selbst gemachte Hinweis darauf, dass die Pfingstkirchen eigentlich gar keine richtige Pneumatologie ausgebildet haben, sondern eher an einer *Pneumatopraxis* orientiert sind, die ihrer theologischen Reflexion und ihrem missionarischen Handeln eine sehr pragmatische Ausrichtung geben. Über den Heiligen Geist, so könnte man sagen, reflektiert man nicht, sondern der Geist erweist sich in Krafttaten, die zu einer Veränderung und Verwandlung der Individuen und der menschlichen Beziehungen führen.⁸

2. Zeichen, Wunder und Heilungen

Die Erfahrung des Geistes ist nicht nur im emotionalen Bereich – sozusagen als innere Erfahrung – zu verstehen, sondern charakteristisch für die pfingstliche Frömmigkeit und Theologie ist auch die Rede von der Kraft des Heiligen Geistes. Sie knüpft biblisch an die Aufforderungen Jesu an, auch Dämonen auszutreiben und Kranke zu heilen, und findet ihre Andockstellen daneben in Aussagen, wie sie sich auch in den Briefen des Apostels Paulus finden.

Spielen diese Momente von Heilungen, Exorzismen, Krafttaten, Beweisen für die Kraft des Geistes auch in der pfingstlichen Frömmigkeit allgemein eine sehr große Rolle, so finden sie doch eine besondere Manifestation in den z. T. großen Evangelisations- und Heilungskampagnen großer pentekostaler Prediger, die schon

⁸ Zu den Diskussionen über eine pentekostale Pneumatologie vgl. etwa W. Hollenweger, a.a.O., 245 ff.

erwähnt worden sind. Gehören solche Prediger mit ihren Kampagnen auch durchaus zum Erscheinungsbild des Pentekostalismus – sie haben eine große Reichweite unter anderem auch dadurch, dass ihre Kampagnen und Predigten gelegentlich im Fernsehen übertragen werden –, so sind sie doch nicht unbedingt für das gesamte breite Spektrum der pentekostalen und charismatischen Bewegung repräsentativ. Das Gebet für die Kranken und die Bitte um Heilung findet im Kontext der pentekostalen Kirchen oft durchaus eher im Stillen statt, beim Besuch der Kranken oder auch in den regulären Gottesdiensten, die nicht immer als Inszenierungen von Heilungen nach Art großer Fernsehshows ablaufen. W. Hollenweger, der in seiner Untersuchung über das charismatisch-pfingstlerische Christentum stark auf die inner-pentekostalen Diskussionen eingeht, hat sogar die Meinung vertreten, dass die großen Heilungsevangelisten auch innerhalb der Pfingstbewegung außerordentlich umstritten sind und kritisch gesehen werden.⁹ Sehr viel repräsentativer sind seiner Ansicht nach die pentekostalen Gemeindeliturgien für Kranke und Gesunde. Und man wird hinzufügen müssen, dass auch eine Alternative zwischen medizinischer Behandlung und Heilung durch das Gebet oder durch den Glauben von den meisten Pentekostalen heute nicht mehr wirklich gesehen wird.

Trotz dieser möglichen Differenzierungen wird man allerdings festhalten können, dass die Dimensionen von Heilung und der Demonstration der Kraft des Geistes in Zeichen und Wundern eine der fundamentalen Grundüberzeugungen der Pfingstbewegung darstellen. Die Rolle des Heilungsdienstes der Kirche ist ein theologisches Spezifikum pentekostaler Missiologie.

⁹ W. Hollenweger, a.a.O., 257 ff.

3. Der „Frühling des Geistes“ als Zeichen der Endzeit und das Ende der Welt

Am Anfang des 20. Jahrhunderts konstatierte Ernst Troeltsch mit Blick auf die zeitgenössische Kirche und Theologie: „Das eschatologische Büro ist meist geschlossen.“¹⁰ In den Pfingstkirchen hat sich aber die Eschatologie auf unüberhörbare Weise zurückgemeldet. Dabei ist allerdings sofort festzuhalten, dass die Eschatologie gleich in mehrfacher Weise zum Zuge gebracht wird. Einerseits erscheint nämlich die Erfahrung des Geistes, die in der Pfingstbewegung gemacht wird, selbst als ein Zeichen für die Endzeit. Dies führt zur Erwartung endzeitlicher Massenerweckungen, wie sie nach Anschauung der Pfingstler in Erweckungsbewegungen Platz zu greifen scheint. In ekstatischen Geistererfahrungen wird nicht nur die Rückkehr in urchristliche Verhältnisse gesehen, sondern auch ein Zeichen endzeitlichen göttlichen Erweckungshandelns. Die rasante Ausbreitung pentekostaler Frömmigkeit deutet man als Hinweis darauf, dass Gott seinen Geist nun über alles Fleisch ausgießen wird (Joel 3,1 ff). Diese Erwartung einer massenhaften Erweckungsbewegung, die sich wie Feuer auf der Erde ausbreitet, führt pentekostale Prediger dann auch zu großangelegten Missionsbemühungen, von denen man sich – wie Reinhard Bonnke es genannt hat – eine „endzeitliche Seelernte“ erhofft.

Wird schon die Geistererfahrung als Zeichen für die Endzeit begriffen, so wird darüber hinaus auch allgemein die Hoffnung auf die Wiederkunft Christi ein beherrschendes Thema der pentekostalen Bewegung, die wiederum eine zusätzliche Triebkraft für ihr missionarisches Engagement wird. Darüber hinaus muss man zum Verständnis der eschatologischen Kontuierung pentekostaler Verkündigung aber auch die der deutschen theologischen Diskussion außerordentlich fremde Unterscheidung zwischen *Post-* und

¹⁰ Zitiert nach R. Hempelmann, a.a.O., 160.

Prämillenarismus berücksichtigen, die in der amerikanischen Diskussion bis heute virulent war und ist. Die entscheidende Frage, die mit dieser Begriffsunterscheidung thematisiert ist, lautet: Ist das 1000-jährige Reich, von dem der jüdisch-apokalyptische Menschensohn- und Messiasglaube und auch die Apokalypse des Johannes spricht, vor dem Kommen Jesu Christi oder erst nach dem Kommen Jesu zu erwarten? Ereignet sich die Wiederkunft Christi erst, nachdem es auf Erden bereits die Erfahrung des 1000-jährigen Reiches gegeben hat, ist für die Zukunft mit einer Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschen zu rechnen, die dann im 1000-jährigen Reich Platz greift. Wird aber das 1000-jährige Reich erst nach der Wiederkunft Christi anbrechen, so ist für die unmittelbare Zukunft vor der bald sich ereignenden Wiederkunft Christi eigentlich nur eine Zunahme von Chaos, Abfall von Gott, Glaubenslosigkeit, Kriegen und Krisen – also eine Zuspitzung der „apokalyptischen Wehen“ – zu erwarten.

Die meisten pentekostalen Repräsentanten heute sind Prämillenaristen, d. h. sie erwarten für die unmittelbare Zukunft und die innerweltliche Entwicklung nichts wirklich Positives mehr. Die Welt läuft auf eine Krise zu, die erst durch die Ankunft Christi überwunden werden kann. Nach dieser Anschauung sind die Welt und die Menschheit dann eigentlich unrettbar verloren; es kann in der Mission der Kirche deshalb eigentlich nicht um eine Besserung der Lebensbedingungen oder den Einsatz von Gerechtigkeit gehen, sondern nur noch darum, Menschen in dieser Endzeit zu retten und sie als apokalyptische Endzeitgemeinde auf die Wiederkunft Christi vorzubereiten. Der weltflüchtige und individualistische Ton, den man in pentekostaler Frömmigkeit immer wieder findet, hat in dieser prämillenaristischen Grundhaltung ihre tiefe Wurzel. Und auch das in manchen Gestalten pentekostaler Verkündigung zu findende Interesse an der Deutung der „Zeichen der Zeit“, am Lesen der Geschichte als unmittelbar auf die Wiederkunft Christi hinführende Situation hat hier ihre letzte Begrün-

dung. Der sog. *Dispensationalismus* – d. h. die Aufgliederung der Geschichte der Welt in eine Abfolge von bestimmten Heilsabschnitten – Dispensationen, von der Schöpfung bis hin zur apokalyptischen Endzeitkrise, der Wiederkunft Christi und dem Angriff des 1000-jährigen Reiches – ist beinahe die pentekostale „Normaleschatologie“.

4. Dämonologie und dualistisches Weltbild

Eine Konsequenz dieser eschatologischen Anschauungen ist ein dualistisches Weltbild, das die Welt als den Schauplatz eines Kampfes zwischen Gott und dem Satan und seinem Gefolge sieht. Die Welt erscheint als ein Kraftfeld, das von Dämonen besetzt ist, die mit der Macht Gottes, d. h. in der Kraft des Heiligen Geistes, von hier vertrieben werden müssen. Die mit dieser Anschauung verbundene Dämonologie und die damit verbundene Konzeptualisierung der Mission als ein „geistlicher Krieg“ (*spiritual warfare*) ist charakteristisch insbesondere für die neo-pentekostale Bewegung, wie sie in den verschiedenen Formen des „*power evangelism*“ zum Ausdruck kommt.

Die Anschauung, dass Dämonen für das Unheil verantwortlich sind, bezieht sich zunächst auf den individuellen Menschen. Zwar findet sich diese Anschauung nicht durchgängig und vor allem nicht immer konsequent, doch ist es ein in der neo-pentekostalen Pfingstbewegung weit verbreiteter Gedanke, dass Krankheiten und andere Formen von seelischen, geistigen oder physischen Belastungen nicht – oder zumindest nicht ausschließlich – auf gleichsam natürliche Faktoren zurückzuführen sind, sondern auf den Einfluss böser Mächte, die dann entsprechend auch durch exorzistische Maßnahmen bekämpft und ausgetrieben werden müssen.

Diese Anschauung findet sich aber in einigen pentekostalen Kreisen auch im Blick auf Völker und Nationen und auch im Blick auf

andere Religionen. Die Lehre von den sog. „territorialen Geistern“ (*territorial spirits*) und Versuche eines „*mapping of the evil*“ ist zwar innerhalb der Pfingstbewegung außerordentlich umstritten, doch hat die Grundaussage, dass Mission als „*power evangelism*“, „*power encounter*“ oder „geistliche Kriegsführung“ zu verstehen und zu praktizieren ist, innerhalb der neo-pentekostalen Pfingstbewegung eine sehr breite Akzeptanz.¹¹ Auch die Lokalisierung des Bösen, wie sie von der fundamentalistisch orientierten amerikanischen Rechten früher im Kommunismus und heute in der sog. „Achse des Bösen“ oder im Islam vertreten wird, hat hier ihren Anhaltspunkt.

Dass sich die Pfingstbewegung durch diese dualistische Weltsicht und die Dämonisierung des Anderen die Wahrnehmung für eine positivere Sicht der Welt und ihrer Kulturen und Religionen, in denen der Geist Gottes wirksam sein kann, verstellt, wird von hier aus evident. Und die Mission der pentekostalen Bewegung kommt aus dieser Perspektive nicht selten in einem Ton und einer Haltung daher, die von kämpferisch-aggressiven und militanten Tönen geprägt ist, was dann in den „Target“-Ländern einer solchen Mission, die die Dämonen vertreiben will, zu großen Konflikten führen kann. Die evangelistischen *crusades* eines Reinhard Bonnke im islamisch geprägten Norden Nigerias oder der Ansturm evangelikaler und pentekostaler Missionen auf Indien sind Bei-

¹¹ Zum Stichwort „geistliche Kampfführung“ oder „geistliche Kriegsführung“ (*spiritual warfare*) vgl. etwa A. Scott Moreau u. a. (Hg.), *Deliver Us from Evil. An Uneasy Frontier in Christian Mission*, Monrovia/California 2002. Die Beiträge dieser Dokumentation stammen im Wesentlichen nicht eigentlich von Repräsentanten der pentekostalen, sondern eher von solchen der evangelikalen Bewegung. Sie dokumentieren aber auch die wechselseitige Beeinflussung von pentekostaler und evangelikaler Bewegung, die für den Neo-Pentekostalismus charakteristisch ist. Man kann hier von einer „Pentekostalisierung des Evangelikalismus“ sprechen, das gleiche aber auch in der umgekehrten Richtung feststellen.

spiele für die Konflikte, die aus einer solchen Missionskonzeption heraus erwachsen können.

5. Interaktion mit der kulturellen Umwelt

Aus dem bisher Gesagten ist schon deutlich geworden, dass die Pfingstbewegung in einer kritischen Haltung zu ihrer kulturellen Umwelt steht. Die Welt wird dämonisiert.

Die scharfe Abgrenzung von der kulturellen und religiösen Umwelt ist aber nur die eine Seite der Medaille. Auf der anderen Seite ist nämlich zu beobachten, dass die Pfingstbewegung trotz dieser antagonistischen Haltung zur Kultur und vor allem auch zu den anderen Religionen durchaus in der Lage ist, an viele Elemente der einheimischen Kulturen der Menschen anzuknüpfen. Diese Fähigkeit zur Kommunikation mit der Umwelt ist sicher auch einer der wesentlichen Gründe für die Attraktivität der Pfingstbewegung.

Die Kommunikation mit der Umwelt ist dabei außerordentlich subtil und dialektisch zu verstehen. In der westlichen Welt steht die Pfingstbewegung einerseits in einem starken Antagonismus zu dem, was man „Modernismus“ nennen könnte. Auf der anderen Seite aber nimmt die Pfingstbewegung doch auch stark die Sehnsüchte der Menschen und die erlebnisorientierten Tendenzen unserer Kultur auf. Mit ihren Erfahrungsangeboten – von der Glosolalie bis zum Lachen, Schreien, Ruhen im Geist – gibt charismatische Frömmigkeit Antwort auf die Vergewisserungssehnsucht der Menschen in einem durch religiöse und weltanschauliche Vielfalt geprägten Lebenskontext.¹²

In Afrika knüpft die Pfingstbewegung stark an die Sehnsucht nach Heilung und Ganzheit an, in Indien gibt es eine sehr große Nähe

¹² Vgl. R. Hempelmann, a.a.O., 117.

zu Formen der hinduistischen Volksfrömmigkeit, in der durchaus auch von Geistern und Dämonen die Rede ist. Und die Nähe zum Schamanismus in Korea ist ebenso bekannt wie die auffällige Beobachtung in Lateinamerika, dass Pfingstfrömmigkeit und marianische Frömmigkeit durchaus ähnliche Züge zeitigen können.

Der Pfingstbewegung gelingt es so, das, was die früheren Missionare aufgrund ihrer – oft ihnen selbst nicht bewussten – Prägung durch den Geist der Aufklärung mit rationalen Gründen wegzuerklären suchten, anzuerkennen und doch zugleich wieder zu negieren: Es gibt durchaus andere Götter und es gibt auch die Welt der Dämonen und Hexen, aber sie haben gegenüber der übermächtigen Macht Christi und der Kraft des Heiligen Geistes keine Gewalt mehr über die Menschen.

Man wird von dieser dialektischen Interaktion mit den kulturellen und religiösen Traditionen der Umwelt her auch keinesfalls mehr behaupten dürfen – wie dies früher beinahe üblich gewesen ist –, dass die Pfingstbewegung immer eine von außen kommende Bewegung darstellt, die nur zur Überfremdung der einheimischen Kultur durch eine – zumeist aus Nordamerika – importierte Religion zurückzuführen ist. Die Interaktion zwischen den kulturellen Welten ist sehr viel komplizierter: Von außen kommende Einflüsse, wie sie im Zeitalter der Globalisierung zunehmen, sind zwar überall zu beobachten, zugleich aber können wir lokale Adaptionen erkennen und auch eine dialektische, von der Pfingstbewegung natürlich so nicht gewollte Revitalisierung gerade der volkstümlichen religiösen Elemente, die die Missionare früherer Zeit als (oft unbewusste) Träger der Modernisierung und des Geistes der Aufklärung negiert, die Befassung damit tabuisiert oder ihre Existenz einfach abgestritten hatten.

6. Gesellschaftliches Engagement

Die Pfingstbewegung hat als eine Bewegung der Armen und Ausgegrenzten begonnen und ist auch heute weithin noch eine Kirche der Armen. Cecilia Loreto Mariz hat dies einmal mit einer Kritik an der Katholischen Kirche Lateinamerikas und auch der latein-amerikanischen Befreiungstheologie so ausgedrückt:

„Die katholische Kirche entscheidet sich für die Armen, weil sie eben gerade keine Kirche der Armen ist. Die Pfingstler müssen sich nicht für die Armen entscheiden, denn sie sind schon eine Kirche der Armen. Und darum entscheiden sich die Armen für sie.“¹³

Allerdings wird man eine solche Aussage zu qualifizieren haben. Denn es besteht kein Zweifel, dass es in der Pfingstbewegung – insbesondere in der sog. Dritten Welle der Pfingstbewegung – auch außerordentlich reiche Gemeinden und auch eine Theologie des „Wohlstandsevangeliums“ gibt, das nicht selten die öffentliche Wahrnehmung der Pfingstbewegung bestimmt. Harvey Cox hat dies für Nordamerika einmal so beschrieben:

„In Amerika haben sich die meisten weißen Pfingstler sehr komfortabel eingerichtet in ‚dieser Welt‘. Sie begann einmal als ein Glaube, der den Verlierern und den Ausgestoßenen Hoffnung brachte. Heute sind ihre bekanntesten Vertreter offensichtlich sehr reich. Zwar predigen sie immer noch die Verbalinspiration der Bibel. Am Anfang sahen sie in den Zeichen und Wundern in ihren Gemeinden nicht ein spektakuläres Feuerwerk, sondern die Herolde einer neuen Zeit. Heute sind einige von ihnen so beschäftigt mit eschatologischen Theorien, dass sie ihre Anfangsbotschaft vergessen haben. Sie begannen als radikale Antagonisten zum Status quo. Sie lehnten das Blutvergießen ab. Viele sind aber heute

¹³ Zitiert bei W. Hollenweger, a.a.O., 234.

fahnenschwenkende Superpatrioten, leichte Opfer der Demagogen der religiösen Rechten. Sie begannen als eine radikale, alle umfassende geistliche Gemeinschaft, in der Rasse oder Geschlecht keine Rolle spielten. Heute ist dies kaum mehr der Fall, jedenfalls nicht in den weißen nordamerikanischen Pfingstkirchen.“¹⁴

Ähnliches könnte man sicher auch von einigen anderen Regionen der Welt sagen, wo man – wie Heinrich Schäfer es im Blick auf Guatemala einmal genannt hat – einen „neo-pentekostalen Geldadel“ antrifft.

Von dem Bild, das diese reichen und einflussreichen Pfingstler in der Öffentlichkeit – etwa durch ihre Fernsehsendungen – abgeben, kann man auch den Eindruck haben, als sei die Pfingstbewegung als solche und prinzipiell eine weltflüchtige Bewegung, die sich wenig um gesellschaftliche Veränderungen kümmert. Aber das Bild ist doch sehr vielschichtig und Simplifikationen helfen nicht wirklich weiter im Verständnis der Attraktivität dieser wachsenden religiösen Bewegungen.

Gewiss haben die Pfingstkirchen eher einen individualistischen oder – besser gesagt – personalen Ansatz, wenn sie in ihrer Verkündigung und auch in ihrer Ethik eher bei der Veränderung des Individuums als bei einer Transformation der Gesellschaft ansetzen. Ihr „Weltverständnis“, das von der Dämonisierung der Welt und der baldigen Wiederkunft Christi bestimmt ist, „entspricht (aber) der Erfahrung vieler Menschen, dass ihre *Lage* tatsächlich *nicht mehr zu verändern* ist“.¹⁵ Aber gerade diese Verkündigung gibt den Armen und zum Verstummen Gebrachten eine öffentliche Sprache, die letztlich eine Sprache des Protestes ist. Außerdem zeigt sich in den Pfingstkirchen auch eine wirkliche Veränderung des Lebens der Menschen im individual-ethischen und inter-

¹⁴ Zitiert bei W. Hollenweger, 237.

¹⁵ Heinrich Schäfer, zitiert bei W. Hollenweger, a.a.O., 235.

personalen Bereich. Männer vertrinken ihr Geld nicht mehr, kümmern sich um ihre Familien, denken an die Ausbildung ihrer Kinder, schlagen ihre Frauen nicht mehr. All dies sind ganz konkrete, wichtige Transformationen von Haltungen, die eine heilende Wirkung auf Beziehungen in der Familie und im nahen Umfeld haben. Außerdem sind auch Pfingstler heute durchaus an sozialen Projekten und konkreten Hilfsangeboten für Menschen – wie etwa dem Bau von Schulen – interessiert. Und vielleicht eine der interessantesten Entwicklungen in der pfingstlichen Theologie Lateinamerikas ist das Gespräch mit der Befreiungstheologie, das zwar nicht durchgängig, aber doch in weiten Kreisen zu einer Annäherung der Positionen geführt hat.¹⁶ So sieht etwa der chilenische Pfingstler Juan Selpúlveda die Pfingstgemeinde als eine „heilende Gemeinschaft“ und er erklärt: „Heilung soll nicht nur medizinisch, sondern auch sozial verstanden werden. Die Kirche wird so zu einer Alternative der Gesellschaft.“¹⁷

7. *Kirchenverständnis*

Ausgangspunkt für das in der Pfingstbewegung vorherrschende Kirchenverständnis ist die individuelle und gemeinschaftliche pfingstliche Erfahrung. Von diesem leitenden Gesichtspunkt her können die Pfingstler einerseits im Prinzip sehr flexibel im Blick auf kirchliche Organisationsstrukturen denken. So führte der freie Pfingstgeist der Frühzeit zur Gründung der klassischen Pfingstkirchen, die so etwas wie eine eigene Konfession darstellen. Die charismatische Bewegung suchte demgegenüber die pfingstliche Geisterfahrung als Ferment zur Erneuerung der etablierten Groß-

¹⁶ Vgl. dazu die instruktive Textsammlung: Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika. Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Theologie, hrsg. von Michael Bergunder (Weltmission heute Nr. 39), EMW, Hamburg 2000.

¹⁷ Zitiert bei W. Hollenweger, a.a.O., 234.

kirchen zu verstehen. Schon vor über 20 Jahren schrieb Walter Hollenweger dazu: „Die Anhänger der charismatischen Bewegung sehen in ihrer Bewegung eine Erweckung des Heiligen Geistes, ihre Gegner eine Irritation des normalen Kirchentums. Ich selber bezeichne sie als eine christliche Variante gegenwärtigen religiösen Aufwachens in allen Religionen und Kulturen.“¹⁸ Im Zuge der neopentekostalen Bewegung der sog. Dritten Welle kam es dann allerdings zu einer Fülle neuer Gemeindegründungen, die man sehr unterschiedlich deuten kann: negativ als Zersplitterung des Pentekostalismus oder auch als Ausdruck eines Pluralisierungsprozesses christlicher Frömmigkeit. Das Bild, das die Pfingstbewegung in dieser Hinsicht heute bietet, ist jedenfalls unübersichtlich und von widerstrebenden Tendenzen geprägt: Man findet – wie etwa in den Arbeiten von Miroslav Volf – außerordentlich interessante Konzeptualisierungen einer pentekostalen Ekklesiologie, die auf Versöhnung und Dialog mit den anderen Kirchen angelegt ist.¹⁹ Man kann daneben aber auch eine sich kritisch von den Großkirchen absetzende, missionarisch orientierte und nicht selten evangelikal oder fundamentalistisch aufgeladene Gemeindegründungsbewegung beobachten, die das ohnehin für Pfingstkirchen typische freikirchlich-kongregationalistische Denken mit der Betonung der Autonomie der Einzelgemeinde weiter verstärken. Fragen wie die nach der Bedeutung der Taufe, den Kriterien für Christ- und Kirchesein und nach der Ökumenizität der Kirche werden in der Pfingstbewegung kritisch und kontrovers diskutiert.²⁰

¹⁸ W. J. Hollenweger, Art. Charismatische Bewegungen, in: Ökumenelexikon, hrsg. von H. Krüger u. a., Frankfurt a. M. 1983, 213–215, hier 214.

¹⁹ M. Volf, Kirche als Gemeinschaft. Ekklesiologische Überlegungen aus freikirchlicher Perspektive, in: Evangelische Theologie 49/1, 1989, 52–76.

²⁰ Vgl. dazu etwa die Darstellung von W. Hollenweger, Charismatisch-pfingstliches Christentum, a.a.O., 289 ff.; zu den Gemeindegründungstendenzen, insbesondere in Deutschland, vgl. R. Hempelmann, a.a.O., 245 ff.

8. Missionstheologie und Missionsstrategien

Fragt man schließlich nach spezifischen Elementen der Missionstheologie und Missionspraxis der Pfingstbewegung, so sind mit den zuvor genannten Aspekten schon wichtige Bestandteile der missionarischen Praxis der Pfingstbewegung hervorgehoben. Wie der Heilige Geist die Apostel zu Pfingsten zur Mission inspirierte (Apg 1,8) und wie der Geist Gottes Paulus und Barnabas zur ersten Missionsreise aussandte (Apg 13,1–3), so sehen die Pfingstler sich auch heute vom Geist Gottes zur missionarischen Verkündigung des Evangeliums in die Welt gesandt. Die charakteristische Gestalt dieser Mission sind die Wunder, Zeichen und Heilungen, mit denen Gott seine Macht im Leben der Menschen demonstriert und die Völker zum antwortenden Lobpreis Gottes auffordert. Auch das Motiv der „geistlichen Kriegsführung“ (*spiritual warfare*), das Mission als Kampf gegen die bösen Mächte dieser Welt sieht, gehört in diesen Zusammenhang.

Darüber hinaus sind aber noch einige weitere Charakteristika pentekostaler Theologie und Praxis der Mission anzusprechen, die die neo-pentekostale Bewegung zumeist mit Grundüberzeugungen der konservativen evangelikalen Strömung innerhalb der Weltchristenheit teilt. Ich nenne hier wenigstens einige der wichtigsten Aspekte²¹:

1. Die pentekostale Bewegung hält die Aussendung von Missionaren für ein Gebot des Gehorsams gegenüber dem Missionsbefehl des auferstandenen Christus (Mt. 28,18–20) wie auch gegenüber

²¹ Eine instruktive Missionstheologie aus evangelikal-pentekostaler Perspektive ist etwa das Buch von A. Scott Moreau/Gary R. Corwin/Gary B. McGee: *Introducing World Missions. A Biblical, Historical and Practical Survey*, Grand Rapids 2004. Die folgenden Ausführungen finden sich alle in diesem Buch.

dem Wirken des Geistes, der seine Gemeinde zur Mission in die Welt sendet.

2. Das Hingehen zu den Menschen, das sich in der Mission vollzieht, folgt nicht dem planerischen, auch mit anderen abgestimmten Gesamtansatz einer Kirche oder einer großen Missionsorganisation, sondern wird der Führung des Geistes überlassen, der einzelnen Menschen und auch christlichen Gemeinschaften konkret den Weg zur Erfüllung des Gehorsams zeigt. Die Initiative zum Einsatz in der Mission und auch die Wahl des Ortes oder der Volksgruppe, unter der man missionieren möchte, geht vom Einzelnen aus, der in einer Haltung des Gebetes und in Auseinandersetzung mit Informationen über besondere Herausforderungen der Mission den Ruf Gottes hört und für sein konkretes Engagement die Unterstützung anderer sucht.

3. Zwar finden sich gerade bei jüngeren, im Gespräch mit anderen Kirchen stehenden pentekostalen Missionstheologen auch durchaus Hinweise auf den ganzheitlichen Charakter der Mission, doch wird das sog. „evangelistische Mandat“, das auf das „Jünger machen“ (*to disciple*) und das Pflanzen von Kirchen (*church planting*) zielt, in der Regel als Priorität gegenüber Formen sozialen und gesellschaftlichen Engagements angesehen.

4. Da Mission eine Sache des Geistes ist, wird nicht unbedingt eine langfristige oder gar permanente Präsenz von Missionaren angestrebt. Nach der von Roland Allen in seinem Buch „Missionary Methods: St. Paul's or Ours?“ (Erstausgabe 1926) ausformulierten Methode gilt es, möglichst schnell selbstständige christliche Zellen zu schaffen, die für ihre Selbstausbreitung unter Anleitung des Heiligen Geistes verantwortlich sind.

Die insbesondere von Gemeinden in den USA, aber auch von Korea aus unternommenen *short-term*-Einsätze missionarischer Teams sind im Horizont dieses theologischen Ansatzes zu sehen.

5. Fragt man nach Kriterien für die Schwerpunkte missionarischen Engagements, so weisen Pentekostale gemeinsam mit Evangelikalen auf eine Exegese von Mt. 28,19, wonach „alle Völker“ als „jedes Volk“ im Sinne einer „ethnischen Volksgruppe“ (*peoples* oder *peoples group*) verstanden wird. Von diesem Interpretationsansatz her wird dann gesagt, dass es der Mission heute insbesondere darauf ankommen müsse, die „unerreichten Volksgruppen“ (*unreached peoples*) mit dem Evangelium zu erreichen. Dies ist der Grund dafür, warum einerseits die Region des sog. „10/40-Window“ so große Faszination auf die evangelikale und pentekostale Missionsbewegung ausübt – es handelt sich dabei um die Weltregion, zu der Nordafrika und weite Teile Asiens, mit primär muslimischer, hinduistischer oder buddhistischer Bevölkerung gehören – und warum auch in der pentekostalen Missionstheologie der Kirchenwachstums-Ansatz (*church growth*) von Donald McGavran so populär ist, wonach Kirchen gerade dann wachsen, wenn man sich auf die Kontextualisierung des Evangeliums in nur einer einzigen Volksgruppe (*homogenous unit principle*) konzentriert.

Fasst man diese Aspekte zusammen, so zeigt sich im Blick auf die Elemente der pentekostalen Missionstheologie insgesamt ein ambivalentes Bild. Auf der einen Seite findet sich eine außerordentlich kohärente und für die Nöte der Menschen offensichtlich auch relevante Theologie, der es gelingt, wesentliche Elemente biblischer Tradition neu herauszustellen. Auf der anderen Seite aber begegnet hier auch eine ausgesprochen individualistisch orientierte Missionstheologie, die sich zwar auf den Geist beruft, die aber in der Praxis nicht selten den Eindruck einer ausgesprochenen „Freibeutermision“ macht. Fragen nach Abstimmung mit anderen Kirchen und das Problem des Proselytismus tauchen hier ebenso auf wie die Frage nach der kulturellen und religiösen Sensibilität, mit der eine solche Missionspraxis verwirklicht wird.

2. Auf dem Wege zu einem missionstheologischen Gespräch mit den pfingstlichen und charismatischen Bewegungen

Nach dieser Skizze über das Profil der Pfingstbewegung und ihrer missionstheologischen Motive soll jetzt in einem zweiten Schritt noch der Frage nachgegangen werden, wie man sich aus der Perspektive katholischer und auch evangelischer Missionstheologie und Missionspraxis mit der Pfingstbewegung auseinandersetzen kann. Die Antwort auf diese Frage ist nicht ganz einfach, denn die Situation ist außerordentlich komplex, unter anderem auch deshalb, weil man es nicht einfach nur mit theologischen Konzepten, sondern auch mit einer verwirrend großen Vielfalt von Stimmen und Akteuren und einer Reihe von praktischen Schwierigkeiten in der Verständigung zu tun hat. Nach meiner Meinung wird man sich um die Vertiefung des Gespräches zwischen den unterschiedlichen Typen des Verständnisses von Glaube, Kirche und Mission bemühen müssen. Eine der Grundvoraussetzungen dafür ist, die Pfingstbewegung in ihrer Vielfalt und auch in ihren inneren Spannungen und Auseinandersetzungen zunächst einmal nüchtern wahrzunehmen und anzuerkennen, dass auch in ihr etwas von Gottes Wirken erkennbar wird. Wichtig scheint mir, eine Atmosphäre zu schaffen, in der ein vertrauensvolles Gespräch möglich ist und in der die unterschiedlichen Traditionen auch voneinander lernen können. Auf der anderen Seite darf dies freilich nicht dazu führen, kritische Anfragen zu vermeiden oder gar zu tabuisieren. Die Unterscheidung der Geister ist ein biblisches Anliegen und auch die Kritik an Formen von Mission, die nicht dem Evangelium entsprechen, ist durchaus etwas, was schon den Apostel Paulus in seiner Auseinandersetzung mit anderen Missionaren und deren Missionsstrategien in Korinth beschäftigt hat. Weder eine pauschale Kritik noch eine Idealisierung der Pfingstbewegung und ihrer Mission führt weiter.

Im Folgenden möchte ich auf *drei Gesprächszusammenhänge* aufmerksam machen, in denen versucht worden ist, miteinander ins Gespräch zu kommen und dabei sowohl Unterschiede und kritische Anfragen als auch Gemeinsamkeiten zu formulieren – immer mit dem Ziel, zu einem Missionsverständnis zu kommen, das als ein ökumenisches, von Christen gemeinsam verantwortetes Missionsverständnis der Welt gegenüber Zeugnis gibt von der Hoffnung, die in den Christen lebt.

2.1. Dialog zwischen Pfingstlern und der Römisch-Katholischen Kirche zu Fragen der Mission

Es ist vielleicht weithin nicht bekannt, dass es seit über 30 Jahren einen losen, aber doch auch instruktiven Gesprächsfaden zwischen Repräsentanten der klassischen pfingstlichen Kirchen und der Römisch-Katholischen Kirche gibt.²² Interessant ist für unseren Zusammenhang der Bericht über die vierte Phase dieses internationalen Dialoges, der Fragen von „Evangelisation, Proselytismus und gemeinsamem Zeugnis“ gewidmet war.²³ Es ist hier nicht der Ort, auf alle Einzelheiten dieses Dialoges einzugehen.

²² Vgl. dazu etwa A. Bittlinger, Papst und Pfingstler. Der römisch katholisch-pfingstliche Dialog und seine ökumenische Relevanz (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 16), Frankfurt a. M. u. a. 1978; Veli-Matti Kärkkäinen, Spiritus ubi vult spirat. Pneumatology in Roman Catholic-Pentecostal Dialogue (1972–1989) (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 42), Helsinki 1998; W. Hollenweger, Charismatisch-pfingstliches Christentum, a.a.O., 188 ff. Die Abschlussberichte der einzelnen Dialogphasen finden sich in den drei Bänden der Dokumentensammlung „Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsens-texte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene“, hrsg. von H. Meyer/D. Papandreou/H. J. Urban/L. Vischer, Paderborn/Frankfurt a. M.

²³ Abgedruckt in H. Meyer/D. Papandreou/H. J. Urban/L. Vischer (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung, a.a.O., Bd. 3, Paderborn/Frankfurt a. M. 2003, 602 ff.

Aber ich möchte gerne herausstellen, dass in diesem Bericht all die Themen angesprochen sind, die ich oben bereits erwähnt habe. Herausgearbeitet wird hier zum Beispiel das gemeinsame Grundverständnis zwischen Katholiken und Pfingstlern über die Sendung der Kirche in der Welt, wenngleich auch terminologische Unterscheidungen – etwa bei der Verwendung des Begriffes Evangelisation – durchaus vorhanden sind. Interessant ist auch, wie unterschiedlich man auf beiden Seiten das Wirken des Heiligen Geistes in der Welt – vor allem auch der Welt der Religionen – bewerten kann. Während nämlich die Pfingstbewegung sehr stark dahin tendiert, „die dämonischen Elemente anderer Religionen herauszustellen“, betont die katholische Pneumatologie, dass es auch eine „Gegenwart erlösender Elemente in nichtchristlichen Religionen“ geben mag, die mit dem Heiligen Geist in Verbindung steht (Abschnitt 20 f.). Auch im Blick auf die Verhältnisbestimmung von Evangelium und Kultur werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede notiert. Besonders interessant ist der Abschnitt, der sich mit Fragen von „Evangelisation und sozialer Gerechtigkeit“ beschäftigt. Was hier besonders auffällt, ist ein Ton der Fairness in der wechselseitigen Darstellung der Positionen, ein Aufeinander-Hören, das Einblick in einen konkreten Lernprozess gibt. Fasst man diese Gedanken zusammen, kann man vielleicht grob formulieren: Während die Katholische Kirche von den Pfingstlern neu die Leidenschaft und Begeisterung für die Evangelisation und die Annahme des Glaubens durch die einzelnen Menschen lernen kann, mag die Pfingstbewegung von der katholischen Missions-theologie sehr viel stärker lernen, dass das Engagement für eine gerechte Gesellschaft ein wesentlicher und integraler Bestandteil des Sendungsauftrages der Kirche ist.

Auch die besonders schwierige Frage des sog. *Proselytismus* wird im Abschlussdokument dieser vierten Dialogphase ausführlich behandelt. Nach der Arbeitsdefinition, die das Dokument gibt, ist mit Proselytismus folgendes Phänomen gemeint, das die Bezie-

hungen zwischen der Katholischen Kirche und den Pfingstkirchen bis heute außerordentlich belastet: „Proselytismus ist der respektlose, unsensible und lieblose Versuch, die Zugehörigkeit eines Christen von einer kirchlichen Gemeinschaft zu einer anderen herbeizuführen“ (Abschnitt 83).

Schon in den Eingangsformulierungen wird auf die Sensibilität aufmerksam gemacht, die im Blick auf dieses Problem des Proselytismus besteht:

„Es ist sehr schwierig, Proselytismus als ein abstraktes Studienobjekt zu behandeln. Denn das pfingstlerisch-katholische Verhältnis in vielen Teilen der Welt ist manchmal mit Vorwürfen von Insensibilität gegenüber schon lange bestehenden christlichen Gemeinschaften, Klagen über Proselytismus und Gegenklagen über Verfolgung belastet. In beiden Traditionen haben einige Leute deutlich klar gemacht, dass sie Gespräche zwischen Katholiken und Pfingstlern ablehnen. Andere haben klar geäußert, dass sie das Thema, Proselytismus‘ gar nicht ansprechen möchten. Beide Teams haben untereinander und danach erörtert, ob es weise ist, eine solche Diskussion zu führen, und zwar angesichts möglicher Rückwirkungen auf unsere gegenseitige und wachsende Beziehung. In der Tat, wir fürchteten sogar, dass der Dialog selbst darunter leiden könnte.“ (Abschnitt 68)

Trotzdem werden hier all die wichtigen theologischen und praktischen Fragen angesprochen, die mit dem komplexen Problem des Proselytismus verbunden sind. Herausgestellt wird dabei gleich am Anfang, „dass Proselytismus zu einem großen Teil deshalb passiert, weil Pfingstler und Katholiken nicht ein und dasselbe Verständnis vom Wesen der Kirche/Gemeinde haben“, wobei etwa „die Beziehung zwischen Kirche und der Taufe als Ausdruck lebendigen Glaubens“ als Beispiel genannt wird. Angesprochen werden dann wechselseitige Klagen und auch Vorwürfe, auch der Zustand der Isolation, in dem die verschiedenen Glaubensgemein-

schaften oft neben- oder sogar gegeneinander operieren. Man wird nicht sagen können, dass man für alle Fragen gemeinsame Lösungen gefunden hat, und doch ist dieses Dokument m. E. ein wichtiges Zeugnis für das gemeinsame Ringen, das Konflikte und unterschiedliche Positionen oder auch Enttäuschungen und Klagen offen anspricht, das Verständnis füreinander einzuüben sucht und über die Konflikte hinaus in einer geschwisterlichen Weise zu einer wahrhaft glaubwürdigen Praxis der Mission kommen möchte, die von einem ökumenischen Geist durchdrungen ist und das gemeinsame Zeugnis aller Christen zu fördern sucht. Die Autoren des Berichtes fragen sich selbst, ob sie vielleicht eine zu „idealistische“ Sicht der Probleme oder ihrer Lösungen haben, weisen aber – und m. E. zu Recht – darauf hin, dass es zu dieser Suche nach einer ökumenischen Selbstverpflichtung der christlichen Mission keine wirkliche Alternative gibt.

2.2. Der Dialog mit den Pfingstlern auf der Weltmissionskonferenz in Athen 2005

Wie in der Katholischen Kirche hat es auch im Kontext des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) seit langem einen Gesprächszusammenhang zwischen den Mitgliedskirchen des ÖRK – d. h. den evangelischen, der anglikanischen und den orthodoxen Kirchen – und Repräsentanten der pentekostalen Bewegung gegeben. Schon bei der Weltmissionskonferenz, die 1952 im Willingen stattgefunden hat, ist mit dem Südafrikaner Dr. David J. Du Plessis ein Pentekostaler dabei gewesen, auch wenn dies in den Konferenzdokumenten kein Echo gefunden hat. Im Vordergrund der Reflexionen des ÖRK standen dann in den 1970er Jahren vor allem Gespräche im Blick auf die charismatischen Erneuerungsbe-

wegungen innerhalb der Mitgliedskirchen des ÖRK²⁴, und erst in den 1990er Jahren ist dann die Aufmerksamkeit für den Dialog mit den pentekostalen Kirchen selbst stärker in den Mittelpunkt getreten.

Ich will an dieser Stelle nur darauf hinweisen, dass eines der wesentlichen Anliegen der Weltmissionskonferenz, die der ÖRK im Mai 2005 in Athen durchgeführt hat, darin bestand, stärker mit der Pfingstbewegung ins Gespräch zu kommen.²⁵ Das Thema, unter dem die Konferenz stand, ist zwar keineswegs als eine Konzession an die Pfingstbewegung zu verstehen, zeigt aber, dass die von der Pfingstbewegung als zentral angesehenen Themen heute in der theologischen und missionstheologischen Diskussion einen großen Widerhall haben. „Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne! In Christus berufen, versöhnende und heilende Gemeinschaften zu sein“ nahm wichtige Anliegen der pentekostalen Bewegung auf und suchte sie in einem ökumenisch-missionstheologischen Diskurs, bei dem übrigens auch die Stimmen der orthodoxen und katholischen Tradition eine große Rolle spielten, innerhalb eines trinitarischen und ökumenisch verantworteten Referenzrahmen für das Verständnis von Mission im 21. Jahrhundert fruchtbar zu machen. Pentekostalen Vertretern und Vertreterinnen wurde hier – vielleicht zum ersten Mal auf einer großen ökumenischen Konferenz – Gelegenheit gegeben, ihre Erfahrungen in der Mission und ihr Missionsverständnis darzustellen, was etwa Wonsuk Ma aus Korea in seinem Referat zum Thema „Wenn die Armen entflammt werden“: Die Rolle der Pneumatologie in der Pfingst- und charismatischen Mission“ und auch einige andere pentekostale

²⁴ Vgl. dazu etwa A. Bittlinger (Hg.): *The Church is Charismatic. The World Council of Churches and the Charismatic Renewal*, WCC, Geneva 1981.

²⁵ Die im Folgenden genannten Vorträge und das Vorbereitungsdokument „Der Heilungsauftrag der Kirche“ (Vorbereitungspapier Nr. 11) sind leicht zugänglich auf der Internetseite der Weltmissionskonferenz unter: www.mission2005.org.

Repräsentanten durch ihre Lebensgeschichten und Zeugnisse von Heilungserfahrungen eindrucksvoll getan haben. Die von Pentekostalen auf der Konferenz veranstalteten Gottesdienste haben ebenfalls dazu beigetragen, einen Einblick in die Spiritualität der Pfingstbewegung zu geben.

Zu einer systematischen theologischen Aufarbeitung pentekostaler Pneumatologie und pentekostaler Theologoumena und einer kritisch-konstruktiven Auseinandersetzung über pentekostale Missionspraxis ist es freilich nur in Ansätzen gekommen. Die dramaturgische Anlage der Konferenz, die mehr Gewicht auf den Austausch von Erfahrungen und wechselseitiges Kennenlernen unterschiedlicher Traditionen legte als auf theologisch orientierte Grundlagenarbeit, ließ dies nicht wirklich zu. Aber dass es überhaupt zu diesem Austausch kam, kann schon in sich selbst als ein gewisser Durchbruch zu einer neuen Art der Begegnung gewertet werden, die hoffentlich in der Zukunft reiche Früchte tragen wird.

Am deutlichsten zeigte sich das Ringen um ein gemeinsames Verständnis von Mission wahrscheinlich in einem Vorbereitungsprozess, in dem unter starker Beteiligung von pentekostalen Repräsentanten unter dem Titel „Der Heilungsauftrag der Kirche“ ein Papier zum Verständnis von Heil und Heilung erarbeitet worden ist. Das Interessante an diesem Papier liegt darin, dass hier im Kontext eines ganzheitlichen Verständnisses von Heil und Heilung und auch in einer Unterscheidung von Heilung und Genesung zentrale Anliegen der Pfingstbewegung aufgenommen worden sind. Zwar finden sich auch kritische Aussagen zu manchen theologischen Überzeugungen der Pfingstbewegung – etwa eine Problematisierung der von vielen Pfingstlern vertretenen Dämonologie oder auch eine kritische Haltung gegenüber den Kampagnen großer Heilungsevangelisten –, doch ist hier vor allem das positive Anliegen aufgenommen, dass im christlichen Glauben heilende Kräfte sind und dass die Kirche in ihrer Mission sehr viel

mehr Mut im Blick auf den heilenden Dienst und das Gebet und die Segnung für die Kranken zeigen sollte.²⁶

Eine der kritischen Rückfragen kam auch in einem Vortrag im Plenum der Weltmissionskonferenz zur Sprache. Dr. Sam Kabue aus Kenia hat aus der Sicht eines Blinden – also eines Behinderten, der selbst leidvolle Erfahrungen in dieser Hinsicht hat – in seinem eindrucksvollen Beitrag zum Konferenzthema die Einseitigkeit und Problematik mancher pentekostal-evangelikaler Heilungspraxis angegriffen:

„Nehmen Sie den Fall eines bekannten ausländischen Evangelisten, der mit seinem ganzen Assistententeam in eine afrikanische Stadt einfliegt. Vor seiner Ankunft wird die gesamte Stadt zuplaktiert; Medien berichten von seinen heilenden Kräften und laden alle, die an Gebrechen irgendwelcher Art leiden, zur Heilung ein. Eine gesamte Schule für Körperbehinderte erscheint voller Hoffnung auf Heilung im Stadion, wo der evangelikale Kreuzzug stattfindet. Nach der Predigt erfolgt ein Altarruf für alle Heilungssuchenden, und die enthusiastischen Saaldiener schieben alle Kinder mit ihren Rollstühlen und Krücken nach vorn. Ein ergreifendes Gebet schließt sich an und alle werden dazu aufgerufen, Heilung zu empfangen und dazu aus ihren Rollstühlen zu springen und ihre Krücken abzuwerfen. Die Saaldiener helfen den Kindern, indem sie sie aus ihren Rollstühlen zerren und ihnen die Krücken wegnehmen. Zwar verletzen sich einige in dem Tumult schwer, aber eine Heilung findet nicht statt; die Menge strömt wieder auseinander, einige nehmen die Krücken als Beweis für eine einge-

²⁶ Zur Diskussion um Heil und Heilung auf der Weltmissionskonferenz in Athen vgl. ausführlicher K. Schäfer, Kann Glaube gesund machen? Heil und Heilung in der Ökumene, in: Deutscher Evangelischer Kirchentag Hannover 2005. Dokumente, hrsg. von E. Nagel/C. Quarch/ C. Begerau/ C. Fritsch, Gütersloh 2005, 466–476.

bildete Heilung mit, was die armen Kinder, die sich nicht rühren können und zurückbleiben, noch mehr leiden lässt.“

Man wird gespannt sein, wie das Gespräch nach Athen mit der Pfingstbewegung weiter gehen wird und ob das Vertrauen, das hier gewachsen ist, sich auch in einem größeren Zusammenhang durchsetzt. Athen jedenfalls ist mit seiner Zeitansage, wonach die Welt heute Heilung und Versöhnung aus der Kraft des Heiligen Geistes braucht, ein Beispiel dafür, dass pentekostale Themen die ökumenische Gemeinschaft insgesamt zu einer noch mehr ganzheitlichen, auf Heilung und Versöhnung zielenden Vision von ihrer Mission herausfordern kann. Umgekehrt ist zu hoffen, dass das ökumenische Gespräch auch Engführungen und Einseitigkeiten pentekostaler Missionstheologie und Missionspraxis zu überwinden hilft.

2.3. Das Dialogprogramm der Ev.-luth. Kirche von Papua-Neuguinea mit der lutherischen charismatischen Erneuerungsbewegung

Mit einem dritten Beispiel möchte ich schließlich noch auf Konflikte eingehen, die sich in der lutherischen Kirche in Papua-Neuguinea seit den 1980er Jahren um die charismatische Erneuerungsbewegung ereignet haben. Das Verständnis dieses Konfliktes wie auch der Versuch der Bearbeitung, den die lutherische Kirche in den letzten Jahren gemacht hat, kann für die Frage, welche Herausforderungen die pentekostalen und charismatischen Bewegungen für die Mission der Kirche darstellen, instruktiv sein. Ausgewählt habe ich dieses Beispiel, weil ein vom Nordelbischen Missionszentrum (NMZ) ausgesandter Missionar wesentlich an der Entwicklung des Dialogprogramms der Kirche mit den charismatischen Erneuerungsbewegungen beteiligt war und weil ich selbst im Januar 2006 diese Kirche besucht und die Diskussionen über den Versuch eines weitergehenden Dialoges und der Heilung

einer zersplitterten Kirche miterlebt und zahlreiche Repräsentanten der charismatischen Bewegung in Papua-Neuguinea kennen gelernt habe.²⁷

Am Anfang einer hier nur in Ausschnitten möglichen Darstellung des Konfliktes um die charismatische Missionsbewegung in der Kirche muss als Faktum genannt werden, dass in der lutherischen Kirche gegen Ende der 1970er/Beginn der 1980er Jahre ein tiefer Riss um etwas entstanden ist, was man eine charismatische Erneuerungsbewegung innerhalb der lutherischen Kirche beschreiben kann. Verantwortlich gemacht dafür wurde lange Zeit ein vom Missionswerk der Ev.-luth. Kirche in Bayern entsandter ausländischer Missionar, dem man vorwarf, mit seinen Bemühungen zur Einführung neuer Gottesdienstformen, der Betonung von Geistesgaben, der Partizipation von jungen Leuten im Gottesdienst und dem missionarischen Elan, den er in die Evangelisten-Ausbildung brachte, die lutherische Kirche zu spalten. Der Missionar wurde von der Kirchenleitung entlassen und in die Heimat geschickt und nicht wenige gerade der jüngeren Leute, die vom Impuls einer geistlichen Erneuerung der Kirche „angesteckt“ waren, haben sich, nachdem sie von Seiten der kirchenleitenden Autoritäten diffamiert und ausgegrenzt wurden, von der Kirche abgewandt und eigene Gemeinden und auch eigene Strukturen gegründet. Die meisten dieser jüngeren Leute, deren Gemeinden heute in verschiedenen Netzwerken – „Lutheran Renewal“, „Lutheran Reform“, „Lutheran Revival“ u. a. – existieren, wollten durchaus lutherische Christen bleiben, etliche sind allerdings auch zu anderen Kirchen – etwa den Pentekostalen und Baptisten – abgewandert und haben hier eine neue geistliche Heimat gefun-

²⁷ Den folgenden Ausführungen liegt der offizielle Abschlussbericht zu Grunde, den die Pastoren Martin Krieg und Igorir Sorum Saul im Januar 2006 im Namen des „Office for Dialogue with Renewal Movements“ der Synode der Evangelical-Lutheran Church in Papua New Guinea in Wasu vorgelegt haben.

den. Diese Erneuerungsbewegungen, die sich heute selbst weiterhin als lutherisch verstehen, machen beinahe ein Viertel der lutherischen Bevölkerung von Papua-Neuguinea aus, und diese Bewegung wächst weiterhin.

Die lutherische Kirche hat in der Vergangenheit gegenüber diesen Bewegungen eine harte Linie verfolgt. Zwar hat man schon im Jahre 1994 Versuche gemacht, zu einer Verständigung mit diesen Gruppen zu kommen, die zumeist immer noch nicht als eigenständige Kirchen in PNG registriert sind, doch war der außerordentlich defensive Ansatz und der anklagende Ton gegenüber dieser Bewegung, der man vorwarf, die lutherische Kirche zu spalten und ein sektiererisches Christentum zu vertreten, eher dazu geeignet, die Fronten zu verhärten als Versöhnung und Heilung zu befördern. Erst die Einrichtung eines eigenen Programms für den Dialog der lutherischen Kirche mit den charismatischen Erneuerungsbewegungen im Jahre 2001 trug dazu bei, dass sich beide Seiten doch langsam wieder aufeinander zu bewegen scheinen.

Was diese Dialogbemühungen für unseren Zusammenhang so interessant macht, sind wenigstens vier Aspekte, die ich hier kurz benennen möchte. An erster Stelle steht eine neue Wahrnehmung dessen, wie es zum Aufbruch der charismatischen Erneuerungsbewegung gekommen ist. Ein wesentlicher Faktor lag in einer demographischen Entwicklung innerhalb der Gesellschaft von PNG, die in den 1980er und 1990er Jahren zu einem dramatischen Zuwachs von jungen Leuten in der Bevölkerung führte. Hinzu kamen auch noch eine Verbesserung des Lebensstandards und die Ausbreitung einer gegenüber der Elterngeneration verbesserten Bildungssituation für die jungen Leute. Die lutherische Kirche reagierte darauf mit einem massiven Programm für die Jugendarbeit, die den bildungshungrigen und interessierten jungen Leuten Partizipationsmöglichkeiten bot. Dies wiederum führte zu erheblichen Konflikten mit der Elterngeneration, denn die gute Schulbil-

dung der jungen Leute, ihr daraus resultierendes Selbstbewusstsein und auch ihr vertieftes, eigenständiges Bibelstudium führte zu Spannungen mit einer stark von den Missionaren und ihren Vorgaben und Interpretationen abhängigen Eltern- und Großelterngeneration und auch mit den traditionellen Führern innerhalb der Kirche. Die Jugendbewegung führte so schließlich zu einer Protestbewegung, in der man sich kritisch mit der überkommenden Kirchlichkeit auseinandersetzte und etwa die fragwürdige Moral mancher Kirchenführer, ihre Verstrickung in Korruption, den autoritären Geist, die Starre der Gottesdienste, die Vernachlässigung der Mission und die Verachtung der Geistesgaben, die zu einem partizipatorischen Stil in der Jugendbewegung geführt hatten, kritisierte. Der ausländische Missionar Johann van Bruggen und die von ihm geleitete Ausbildungsstätte für Evangelisten wurden jetzt erst ein Kristallisationspunkt für eine geistliche Bewegung, die sich für ein lebendiges, erneuertes, missionarisch engagiertes Christsein einsetzte – was aber dann von der Kirche selbst unterdrückt wurde.

Daneben hat man ein zweites Moment zu erwähnen, das mit dem ersten eng zusammenhängt. Im Dialogprogramm ist durch die Auseinandersetzung mit der Geschichte, aber auch mit einer erneuten Beschäftigung mit biblischen und dogmatischen Traditionen wie auch mit der melanesischen Kultur herausgearbeitet worden, dass diese Erneuerungsbewegung in ihrem tiefsten Grund als eine Inkulturationsbewegung zu verstehen ist, in der die dritte oder vierte Generation von Christen – und es waren gerade die jungen, gut ausgebildeten und intelligenten jungen Leute – sich das Evangelium noch einmal ganz neu, in eigenen melanesischen Kulturformen – etwa mit der Betonung der emotionalen Dimension des Glaubens oder auch der Aufmerksamkeit für Träume und Visionen – anzueignen suchte. Dogmatisch jedenfalls, so ist in den Dialogen zwischen den Charismatikern und der lutherischen Kirche herausgearbeitet worden, steht die charismatische Bewe-

gung auf gesundem lutherischen Grund. Sie ist deshalb für den Bischof der lutherischen Kirche, Dr. Wesley Kigasung, nur die melanesische Gestalt einer weltweiten lutherischen Erneuerungsbewegung.

Es war drittens für diesen Dialog außerordentlich bedeutsam, dass man den Versuch machte, mit der charismatischen Bewegung in ein faires und sehr ernsthaftes Gespräch einzutreten, das gerade auch um der gemeinsamen Mission in PNG notwendig erschien. Indem man die Aufmerksamkeit auf das Gemeinsame lenkte und doch auch die Unterschiede achten wollte und indem man ernsthafte Bereitschaft auch für Veränderungen erkennen ließ, konnte das Verständnis füreinander und das Vertrauen zueinander wachsen. Gemeinsame theologische Arbeit, unendlich viele und mühsame Gespräche waren notwendig – und werden es sicher auch noch bleiben –, um der den Dialog leitenden Vision näher zu kommen, dass die Kirche eins sein möge, um ihre Sendung in der Welt glaubhaft erfüllen zu können.

Auf der Synode im Januar 2006 hat man den Abschlussbericht des Dialogprogramms außerordentlich lebhaft und auch kontrovers diskutiert. Aber man hat sich darauf geeinigt, dass es jetzt ganz konkrete Schritte geben soll, damit eine Zusammenführung der einzelnen Gemeinden und Gemeindeverbände der charismatischen Erneuerungsbewegung unter dem Dach der lutherischen Kirche möglich wird. Ob dies gelingt, bleibt freilich abzuwarten – auch wenn ich trotz der vielen kritischen Einwände von Seiten etablierter Kirchenführer und auch trotz einer gewissen, nicht zu übersehenden geistlichen Arroganz mancher charismatischer Führer zuversichtlich bin, dass dieser Weg zur Heilung und Versöhnung und der Beförderung eines gemeinsamen Zeugnisses in der Welt der richtige Weg ist.

3. Schlusswort

Zum Schluss möchte ich in der Zusammenfassung gar nicht mehr viel zur Abrundung hinzufügen, sondern nur zwei Aspekte als meine Überzeugung festhalten:

1. Die Pfingstbewegung ist eine religiöse Bewegung, die missionarisch außerordentlich vital ist und von der katholischen und evangelischen Mission sehr ernst genommen werden sollte.
2. Das Gespräch mit der Pfingstbewegung lohnt sich. Indem wir selbst Themen und Fragestellungen der Pfingstbewegung aufgreifen und Mission im Licht der pfingstlichen Erfahrung bedenken, wird unsere Mission relevanter werden und an ökumenischer Glaubwürdigkeit gewinnen; indem wir der Pfingstbewegung unsererseits Fragen stellen, leisten wir einen Beitrag zur Klärung missionstheologischer Motive und der missionarischen Praxis der Pfingstbewegung, die – nach allem, was man kritisch gegen sie sagen kann – eine Variante und Spielart des Christlichen in unserer Zeit ist.

Pastor Dr. Klaus Schäfer ist Direktor des Nordelbischen Zentrums für Weltmission und Kirchlichen Weltdienst. Geboren 1953 in Lünen, Westfalen; Studium der evangelischen Theologie am Missionsseminar des Ev.-luth. Missionswerkes in Niedersachsen (ELM) in Hermannsburg und an der Universität Hamburg; Promotion im Neuen Testament zu Aspekten des Kirchenverständnisses des Apostels Paulus an der Universität Hamburg, danach Vikariat in Hamburg und den U.S.A.; vom 1988 bis 1993 Dozent für Biblische Theologie und Biblische Sprachen am Andhra Christian Theological College in Hyderabad, Indien; von 1993 bis Sommer 2005 Referent für Missionstheologische Grundsatzfragen im Evangelischen Missionswerk in Deutschland (EMW), Hamburg, und seit 1. Juli 2005 Direktor des Nordelbischen Zentrums für

Weltmission und Kirchlichen Weltdienst, dem Missionswerk der Nordelbischen Ev.-luth. Kirche, in Hamburg. Klaus Schäfer war von 1995-2000 Generalsekretär der Internationalen Vereinigung für Missionswissenschaft (IAMS) und ist Stellvertretender Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft (DGMW); er ist Autor zahlreicher Artikel und Bücher, zuletzt etwa „Anstoß Mission. Impulse aus der Missionstheologie“ (Verlag Otto Lembeck), Frankfurt 2003, und Herausgeber des deutschen Dokumentationsbandes zur Weltmissionskonferenz des ÖRK in Athen 2005, der im Frühjahr 2006 erscheinen wird.

Zu einem „missionarischen Dialog“

Ich wurde gebeten – ausgehend von der missionstheologischen Beziehung zwischen Mission und Dialog – aufzuzeigen, wie „*ein missionarischer Dialog mit anderen Religionen vollzogen werden kann*“.¹

Mein erster Gedanke war, dass die theologische Beziehung zwischen Mission und Dialog, genauer gesagt zwischen Verkündigung und Dialog, ein Kapitel der Theologie ist, in dem die katholische Lehre seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und *Nostra Aetate* in einer Reihe grundlegender Dokumente eindeutig dargelegt ist und in einer weltweit geltenden Pastoral sowohl in der Weltkirche als auch in den Teilkirchen umgesetzt wird. Es ist also keineswegs notwendig, hier ausführlich aufzuzeigen, was jeder „gebildete Kleriker“ oder engagierte Laie weiß!

Dann sagte ich mir, dass ich Ihre Entscheidung, mich um einen Vortrag zu diesem Thema zu bitten, respektieren muss. Ich bin kein Theologe, obwohl ich mich – aus pastoraler Notwendigkeit heraus – mit dieser missionstheologischen Frage des Dialogs und der Verkündigung beschäftigt habe. Ich bin Seelsorger. Und ich habe zwei Ebenen kennen gelernt: zunächst als engagierter Pfarrer in der täglichen Begegnung mit Muslimen und dann viele Jahre lang als Förderer der Begegnung von Christen und Muslimen in N'Djamena. Schließlich als Hirte der Ortskirche Mongo, deren Apostolischer Präfekt ich seit 2001 bin, einer Kirche mit 95 Prozent Muslimen und 1 Prozent Christen.

¹ „Missionstheologisch lassen sich Mission und interreligiöser Dialog nicht voneinander trennen, dürfen aber auch nicht gleichgesetzt werden. Der Vortrag soll daher vermitteln, wie ein solcher missionarischer Dialog mit anderen Religionen vollzogen werden kann“ so das Thema meines Vortrags im Programm des Kongresses.

Daher möchte ich Ihnen so konkret und systematisch wie möglich meine Erfahrungen als Hirte in einem muslimischen Umfeld schildern und so – ausgehend von diesem speziellen Fall – die Frage beantworten, wie ein „*missionarischer Dialog*“ mit anderen Religionen vollzogen werden kann.

Beginnen werde ich mit einem kurzen Rückblick auf die allgemeine Theologie bezüglich „*Mission und interreligiöser Dialog*“, dem Thema dieses 5. Vortrages entsprechend.

In einem zweiten Teil werde ich über die Möglichkeiten sprechen, in einen „*missionarischen Dialog*“ mit den anderen Religionen einzutreten.

Schließlich werde ich auf den besonderen Fall der *Apostolischen Präfektur Mongo* – und kurz auch auf die anderen Diözesen im Tschad – als Beispiel für einen „*missionarischen Dialog*“ in Aktion eingehen.

I. Mission und interreligiöser Dialog

I.1 *Nostra Aetate*

Diese Erklärung, sagte Papst Benedikt XVI. vor kurzem, „*ist von höchster Aktualität, denn sie betrifft die Haltung der kirchlichen Gemeinschaft gegenüber nichtchristlichen Religionen. Von den Grundsätzen ausgehend, dass ‚alle Völker eine einzige Gemeinschaft sind‘, und dass die Kirche die Aufgabe hat, ‚Einheit und Liebe‘ unter den Menschen ... zu fördern* (Nr. 1), lehnt das Konzil ‚nichts von alledem ab, was‘ *in den anderen Religionen ‚wahr und heilig ist‘ und verkündet allen Menschen Christus als ‚den Weg, die Wahrheit und das Leben‘, in dem die Menschen ‚die Fülle des religiösen Lebens finden‘* (Nr. 2)“. Dann forderte er die Gläubigen auf, „*den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils stets wach zu halten, um in der Welt zur Entfaltung jener weltumspannenden*

Brüderlichkeit beizutragen, die dem Willen Gottes für den nach seinem Abbild geschaffenen Menschen entspricht“ (Angelus 30.10.2005).

Hierin ist bereits alles enthalten:

- Die Bekräftigung der *Einheit* des Menschengeschlechts,
- die *Anerkennung* und Achtung des Andersgläubigen als Träger der *Semina Verbi*,
- die Ankündigung der *einzigartigen Vermittlung* durch Christus und
- der *Aufruf* zur Verwirklichung der Brüderlichkeit unter den Gläubigen.

All das wird in den Jahren nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sowohl im ordentlichen Lehramt als auch in den pastoralen Entscheidungen der Kirche zur Umsetzung dieser Theologie sehr schnell weiter entwickelt.

Was das ordentliche Lehramt betrifft, sind in erster Linie die folgenden zwei sehr bekannten Dokumente zu nennen: *Haltung der Katholischen Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen. Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission* (Pfingsten 1984), herausgegeben vom Sekretariat für die Nichtchristen, und *Dialog und Verkündigung* (Pfingsten 1991), das von der gleichen Institution, inzwischen umbenannt in Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog, in Zusammenarbeit mit der Kongregation für die Evangelisierung der Völker herausgegeben wurde.

Bei den pastoralen Entscheidungen handelt es sich vor allem um die Gründung einer päpstlichen Institution für den Dialog mit den anderen Religionen (siehe oben).

In *Nostra Aetate* sind zwei wichtige Neuerungen in der Theologie und Pastoral des interreligiösen Dialogs festzustellen:

- Der Übergang von der dichotomischen Perspektive: entweder DIALOG oder MISSION, der Sichtweise des Dokuments „Dialog und Mission“² von 1984, zu einer ganzheitlichen Perspektive: DIALOG und VERKÜNDIGUNG als wesentliche und untrennbare Elemente des einen Evangelisierungsauftrages der Kirche, der Sichtweise des Dokuments „Dialog und Verkündigung“³ von 1991. Dieser Evangelisierungsauftrag beinhaltet all das, worin die Kirche ihre Berufung als „universales Heilssakrament“ sieht und ehrt.
- Die Entwicklung – äußerst bezeichnend dafür *wie sich die Sichtweise der Katholischen Kirche gegenüber den anderen Religionen geändert hat* – in der Benennung der geschaffenen Institutionen zur Förderung des Dialogs mit den Weltreligionen: statt des ‚ausgrenzenden‘ Begriffs „**Nichtchrist**“ [„Sekretariat für die *Nichtchristen*“ im Jahre 1964] verwendet man den eher einbeziehenden Begriff einer „interreligiösen“ Gesamtheit, die praktisch alle Religionen einschließt – stillschweigend doch wohl auch das Christentum? – [Päpstlicher Rat für den *interreligiösen Dialog* im Jahre 1988].

² Dieses Dokument bezeichnet den Sendungsauftrag der Kirche als „*eine einheitliche, aber komplexe und ausgeprägte Wirklichkeit*“. Es nennt die Hauptelemente der Mission: Präsenz und Lebenszeugnis, Einsatz im Dienst am Menschen und alles Wirken für sozialen Fortschritt, liturgisches Leben, Gebet und Kontemplation, interreligiöser Dialog und schließlich Verkündigung und Katechese.

³ Dieses Dokument bringt das vorherige zum Abschluss und geht über die noch dichotomische Perspektive in „*Dialog und Mission*“ hinaus. Es bekräftigt: „*Verkündigung und Dialog werden beide, je an ihrem Ort, als sich ergänzende Elemente und authentische Formen des einen Evangelisierungsauftrages der Kirche betrachtet. Sie wollen beide die Heilswahrheit mitteilen.*“

Dennoch bleibt ein *großes Fragezeichen*. Der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog wurde, wie Ihnen sicher bekannt ist, unlängst als eigenständiger Rat aufgehoben und dem Päpstlichen Rat für die Kultur unterstellt. Kurz vor dieser Entscheidung wurde sein Präsident, Erzbischof Fitzgerald, zum Nuntius in Ägypten und Vertreter des Heiligen Stuhls bei der Arabischen Liga ernannt. Was bedeutet diese Entscheidung? Ist es eine Übergangsregelung in Erwartung einer umfassenderen Umstrukturierung der Kurie, wie einige sagen? Ist es eine weitaus tiefgreifendere Maßnahme, die die Philosophie und Kultur über die „nichtchristlichen“ Religionen stellt? Hat nicht Kardinal Poupard erst vor kurzem bekräftigt, dass *„der interreligiöse Dialog ein interkultureller Dialog werden muss“*? Halten wir uns mit unserem Urteil zurück bis wir wissen, ob es sich um einen Rückschritt oder Vorgriff handelt.

1.2 Anmerkungen zur „MISSION“

Die – durchaus legitime – Frage nach der Möglichkeit oder gar Notwendigkeit eines „missionarischen“ Dialogs beinhaltet unausgesprochen auch die Frage, ob es auch einen nicht missionarischen Dialog geben könnte, einen Dialog um des Dialogs willen, einen beschämten Dialog, einen Dialog „für arbeitslose Missionare“?

Von allen Seiten werden Vorwürfe gegen den Dialog laut, Beschuldigungen von Schwäche, Naivität, ja sogar Anschuldigungen von Nachlässigkeit gegenüber dem heiligen Auftrag, Jesus Christus zu verkündigen, von Kapitulation gegenüber der allgemein verbreiteten spirituellen Demotivation, von „relativierender“ Unlust, die selbst die Möglichkeit ausschließt, Heiden „bekehren“ zu können usw. Alles Vorwürfe, die leider nicht immer unbegründet sind!

Aber: Da der Dialog und die Verkündigung beide wesentliche (Grund-)Bestandteile der einen Mission sind, muss, wenn der Dialog missionarisch sein soll, dies auch für die Verkündigung gelten. Doch dann scheint man sich im Kreis zu drehen: Die Verkündigung soll „missionarisch“ sein? Was soll das heißen? Ist die Mission in ihrem Kern nicht Verkündigung?!

Das Befremden wäre vielleicht geringer, spräche man von einem „evangelisierenden“ Dialog, dem eine „evangelisierende“ Verkündigung entspräche.

Es bedarf also einer Begriffsklärung:

a) Nein, die Mission ist nicht jenes – selbst heilige – Unterfangen, das darauf abzielt, Heiden zu bekehren, sie als Anhänger zu gewinnen; die Mission ist nicht Proselytismus.

b) Ja, die Mission – besser gesagt die Evangelisierung oder, wie es in DV heißt, der „*Evangelisierungsauftrag*“ – ist die Verkündigung einer Person, der Person Jesu Christi; durch die Begegnung und die Verkündigung wird der Mensch zu dieser Person hingeführt, die selbst das Heil ist („*Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben*“).

II. Ist ein „missionarischer Dialog“ mit den anderen Religionen möglich?

A – Ungünstige äußere Voraussetzungen für den Dialog:

Der Argwohn gegenüber dem interreligiösen Dialog scheint weit verbreitet. Vor allem gegenüber dem Islam, aber auch, allerdings aus anderen Gründen, gegenüber den östlichen Religionen. Als Argumente für eine Infragestellung des Dialogs werden angeführt:

- mangelnde wechselseitige Anerkennung des Andersgläubigen als wahren „Partner“,
- eine verbreitete Naivität,
- dass Dialogbereitschaft ein Zeichen von Schwäche sei,
- dass Dialogbereitschaft einen „beschämten“ Glauben zum Ausdruck bringe und
- dass Dialogbereitschaft ein Zeichen von Relativismus sei und somit von mangelndem Missionseifer zeuge, (wer sich für den Dialog einsetzt, wäre demnach ein „demissionierender Missionar“!).

Ein Beispiel für diesen Argwohn gegenüber dem Dialog findet sich in der Erklärung eines Vertrauten des Papstes, Bischof Velasio de Paolis, Sekretär des Obersten Gerichtshofes der Apostolischen Signatur: *„Wenn Respekt vor dem anderen Selbstaufgabe bedeutet, dann hat es keinen Sinn mehr, miteinander zu sprechen. Das Problem ist, dass der Islam so verschlossen ist, dass Gegenseitigkeit nicht möglich ist. Sobald sich die Kirche in ihrer Authentizität darstellt, wird sie in der islamischen Welt des Proselytismus beschuldigt“*. Man beachte die schwerwiegende Bedeutung dieser Aussage ...

... in Bezug auf den Islam, durch die Verwendung des verallgemeinernden bestimmten Artikels: er verdinglicht den Islam als „islamische Wesenheit“, die genau abgegrenzt und unantastbar ist und nicht unterschiedlich interpretiert und realisiert werden kann.

... in Bezug auf die Kirche, denn die Aussage besagt implizit, dass dort, wo die Christen aufgenommen werden – d. h. nicht des Proselytismus beschuldigt werden – diese Nichtablehnung ein Beweis fehlender Authentizität seitens ihrer Kirche sei!

B – Interne Voraussetzungen, Karikaturen des Dialogs

Kurze Typologie des „Dialogführenden“:

<i>Der Opportunist</i>	strategischer Rückzug angesichts des Widerstandes gegen die Evangelisierung (Vorstellung von: entweder Dialog oder Mission)
<i>Der Synkretist</i>	alle Religionen sind gleich gut oder schlecht! Die Zeit des „Außerhalb der Kirche kein Heil“ ist vorbei!
<i>Der Empathiker</i>	versteht den anderen intuitiv, versetzt sich spontan in seine Lage

C – Was der Dialog nicht ist

... der Dialog ist keine *Last der Mission*, bedingt durch gesellschaftliche (Säkularismus) oder religiöse (Widerstand des Islam) Zwänge.

... der Dialog ist kein *Luxus*, den wir uns in der freien Zeit leisten, die uns die Evangelisierung der „Christianisierbaren“ lässt.

... der Dialog ist kein *Privileg*, das der Kirche von den „großen Religionen“ (d. h. den „elaborierten“, niedergeschriebenen, mit universellem Anspruch, insbesondere dem Islam) abgerungen wurde.

... der Dialog zielt nicht auf eine Hervorhebung der *Gemeinsamkeiten*, wobei die *Unterschiede* vernachlässigt (oder gar nicht mehr zur Kenntnis genommen) werden. [vgl. Delorme papier Jomier (infra, III, C, 1); vgl. Titel *La Croix*: les „*Religions du Livre*“].

... der Dialog ist nicht zuerst und nur ein *Zeichen guten Willens* (er ist eine „**grundlegende Aufgabe**“) (Dialog und Verkündigung S. 51).

... der Dialog ist nicht nur ein *Freundschaftsbeweis* (vielmehr richtet er sich an uns selbst, wenn wir dem Geist Gehör schenken).

D – Was der Dialog ist

Der Dialog ist für die Mission der Kirche notwendig, um Zugang zum trinitarischen Austausch zu finden und mitzuwirken am tiefgreifenden Missionswerk des Sohnes. Wenn Gott „arm an Menschen“ ist (vgl. Irenäus von Lyon, M. Zundel, F. Varillon), dann gilt genauso, dass die Kirche „arm“ an allen anderen religiösen und kulturellen Traditionen ist.⁴

Die Natur des Dialogs ergibt sich aus der Natur der Mission. Der Dialog ist eine grundlegende Voraussetzung für unsere Teilhabe an der Liebesmission des Sohnes und betrifft von daher jede Reli-

⁴ Vgl. beispielsweise Maurice Zundel, in *Je est un autre*, und was er über die Trinität Gottes als radikale Selbstentäußerung schreibt: „Bei Gott ist das Ich reiner Altruismus, die Person erstrahlt ewig als reiner Blick zum anderen oder als reine Beziehung zum anderen: der Begriff Vater erklärt sich nur mit Blick auf den Sohn, Sohn nur mit Blick auf den Vater und Heiliger Geist nur in der Liebe zum Vater und zum Sohn. (...) Das christliche Denken hat diesen Relationsbegriff bis zum äußersten vervollkommen und ihn mit ebenso viel Respekt wie Liebe in die Trinitätslehre eingebracht. Da die Persönlichkeit Gottes nichts als ein reines Beziehungsgefüge ist, eine fortwährende gegenseitige Beziehung, bleibt es bei dem einen göttlichen Sein. Diese Beziehung ermöglicht lediglich die Hingabe seiner selbst in einer immerwährenden wechselseitigen Liebe. (...) Nun erkennen wir, dass es nur einen einzigen Weg gibt, zu einer Person zu werden: an der Wurzel des Seins ansetzen, um sich ganz hinzugeben. Damit das möglich ist, bedarf es aber einer ewigen und unendlichen Liebe, es bedarf der völligen Hingabe, aus der in den trinitarischen Beziehungen die Person des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes hervorgeht“ (S. 77 bis 82).

gion und jede Kultur (vgl. + Baba Simon in Kamerun bei den Kir-di; + Dom Luiz Gomes bei den Amazonasindianern. (*„Ihre Glaubensüberzeugungen respektieren und keine Katechese im Hau-ruckverfahren mehr; die Indianer selbst werden entscheiden, ob sie Christen werden wollen oder nicht“*).

Die Mission ist, wie gesagt, kein Proselytismus. Sie ist MISSION JESU⁵; daher ist sie in erster Linie

- Hingabe des Lebens (d. h. Anfang, Mitte und Ende der Mis-sion)
- in der Begegnung = Aufbau eines von Gegenseitigkeit ge-prägten Verhältnisses
- dann Verkündigung.

Als wesentliches Element der Mission folgt der Dialog mit der Verkündigung dem Weg, den das fleischgewordene Wort zu unse-rem Heil gegangen ist. Johannes Paul II. hat es in seiner ersten Enzyklika sehr eindringlich zum Ausdruck gebracht: „Der Mensch ist der erste Weg, den die Kirche bei der Erfüllung ihres Auftrags beschreiten muss“ (Enzyklika *Redemptor Hominis* Nr. 14).⁶

⁵ „Das Leben Jesu enthält alle Elemente der Mission. Nach den Evangelien stellen wir bei ihm Schweigen und Tätigkeit fest, Gebet, Dialog und Verkündigung. Seine Botschaft ist untrennbar von seinem Tun. (...) Er nimmt den Widerspruch hin, den Misserfolg und den Tod. Sein Sieg er-folgt durch die Hingabe seines Lebens (eigene Hervorhebung). Alles ist bei ihm Mittel und Weg der Offenbarung und des Heils. Alles ist Ausdruck seiner Liebe. So müssen es auch die Christen tun“ (Dialog und Mission, Nr. 15).

⁶ Dialog und Mission; Nr. 25: „Das Reich Gottes ist das Endziel aller Men-schen. Die Kirche ist als ‚Keim und Beginn‘ (LG 5, 9) darum bemüht, als erste diesen Weg auf das Reich hin zu gehen und den ganzen Rest der Menschheit in die gleiche Richtung sich bewegen zu lassen“.

In Dialog und Verkündigung heißt es: „*Die Sendung der Kirche besteht darin, das Reich Gottes, das auf Erden in Jesus Christus, durch sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung als Gottes endgültiges und allgemeines Heilsangebot an die Welt grundgelegt ist, zu verkünden. Aus diesem Grund, gibt es 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). *Es besteht eine strikte Kontinuität zwischen der Predigt Jesu vom Reich und der Verkündigung des Christusgeheimnisses durch die Kirche*“ (58).

Beachten wir hier die zentrale Stellung der PERSON JESU: das Heil gelangt über die Begegnung zu uns. Die Kirche, der Leib Christi, geht – bei der Erfüllung ihres Auftrages – den gleichen Weg der Begegnung, den ihr Herr und Meister gegangen ist. Was die Kirche sagt, hat Gültigkeit, weil sie ist.⁷

„*Es ist ein demütiger Ruf der Liebe, damit der andere wachsen kann und selbst lieben kann. ... (Gott) selbst begründet den Dialog, das ist (...) das Wunder der Trinität*“ (Pierre Claverie, *Petit traité de la rencontre et du dialogue*, Cerf, 2004, S. 83).

Wir, die Jünger Christi, sind *einzig* (einzigartig, maßgeblich, unumgänglich, notwendig usw.), aber wir sind *einer unter vielen*: daher ist die Beziehung zum anderen, die Begegnung mit ihm, der Dialog *essentiell, um unserer heilbringenden Einzigartigkeit in der von Gott gewollten Vielfalt Ausdruck zu verleihen*.

„*Die Kirche ist keine internationale Organisation, kein multinationales Unternehmen, das sich irgendwo niederlässt und sein Personal zurückruft, wenn es nicht mehr läuft. Sie ist die Stätte eines früheren Bundes zwischen dem Vater Jesu Christi und einem besonderen Menschengeschlecht. Die Christen dort sind dort, um in diesen Bund einzutreten. Was immer sie tun, sie sind da wegen*

7

Vgl. Kommentar zu *Mission der Kirche*, S. 67.

dieses Liebesbundes mit diesem besonderen Menschengeschlecht. Jeder Mensch weiß, wenn er diesen Bund eingeht, dass er getreu daran festhalten muss, in guten und in schlechten Tagen. Wenn man uns sagt: ‚Algerien will euch nicht haben!‘, dann stimmt das nicht! (...) Jesus ist dorthin gegangen, wo Uneinigkeit und Zwietracht herrschten, wo es Spannungen gab, und er ist dafür gestorben!“ (Pierre Claverie, 22.01.95, drei Wochen nach der Ermordung der Weißen Väter von Tizi-Ouzou).

III. Missionarischer Dialog – Die Apostolische Präfektur in Mongo

A – Das Projekt der Präfektur

- den Hirten der Christen nahe bringen
- die Pastoral der Situation als Minderheit in einem größtenteils muslimischen Umfeld anpassen
- die Kirche im Tschad im als muslimisch geltenden „Norden“ sichtbar und ständig präsent machen
- die christliche Alterität gegenüber dem Islam verdeutlichen (Kirche der Grenzen und der Begegnung)
- „*der missionarischen Berufung zum Zeugnis und Dienst*“ der ganzen Kirche Gestalt geben und jedem Christen ermöglichen, diese Berufung zu leben, und dies im Bewusstsein einer Minderheit, ohne deswegen von der lähmenden Angst eines Belagerten beherrscht zu sein.

Mutatis mutandis weist unser Projekt Parallelen zu dem der Kirche in Algerien auf, „*den Bund Gottes mit allen Menschen zu verwirklichen (...) die eine Minderheit in einer muslimischen*

*Gesellschaft sind“.*⁸ Drei Anmerkungen zum rechten Verständnis der Parallelen:

1. Algerien ist nicht gleich Tschad, auch nicht die Apostolische Präfektur von Mongo;
2. wir haben autochthone christliche Gemeinschaften und ihnen gilt unsere erste Sorge: so wurden beispielsweise gerade drei Kirchen gebaut (Abou Deïa, Haraze, Biltine, abgesehen von den bereits erbauten oder geplanten Kirchen);
3. aber ALLE MÄNNER UND FRAUEN in diesem Land sind Teil der Herde des Einen Hirten und Brüder der Christen: als solche stellen sie eine besondere Herausforderung an unsere Nächstenliebe und unser Geschick dar und auch sie sind Kirche, unterstehen somit der pastoralen Fürsorge des Bischofs und der Gemeinden.

⁸ „Wir wollen in Algerien den Bund erfüllen, den Gott mit allen Menschen geschlossen hat und dessen Bedeutung uns die Bibel in der gesamten Geschichte des Heils erschließt. Wir wissen, dass sich Gott in dieser Geschichte oft auf einen kleinen Rest seines Volkes gestützt hat, um die Nachwelt zu retten. Diese Berufung ist allen Christen gemeinsam, wo immer sie leben. Eine besondere Dimension erhält sie aber dadurch, dass wir als Minderheit in einer muslimischen Gesellschaft leben. Das Volk, für das wir berufen sind, unser Leben zu widmen, befindet sich auf einem anderen religiösen Weg, dem des Islam. Unser Opferweg führt über diese Schranke zwischen unterschiedlichen Religionen. Er ist zugleich Zeugnis für den Heilsplan Gottes für die gesamte Menschheit, seine Gemeinschaft unter den Menschen herbeizuführen“ (Erklärung der Bischöfe Algeriens, 25. November 1994).

B – Realisierung des Projekts

Unsere Präsenz in Mongo: Präsenz, die in jeder Beziehung NUR MISSION IST

- sowohl in der Pastoral der christlichen Basisgemeinschaften (CEB)
- als auch in der Sozialpastoral, die sich an alle richtet, ungeachtet der Religionszugehörigkeit

Jener sichtbare Ort sein, der bewusst in ALLEM was wir tun Zeugnis eines bereits existierenden BUNDES ist:

- die CEB, die entstehen,
 - beten und feiern
 - lesen das Wort Gottes und geben es weiter
 - leisten den Dienst der Nächstenliebe
- die sichtbare Gegenwärtigkeit dieses Bundes in „Kirche, Gesellschaft und Umwelt“ durch
 - die Huldigung des Glaubens
 - die Huldigung der ‚Erde‘ (Gesundheit, Bildung, Nahrung, Wasser).

Harnack bringt in seinem Buch *La mission de l'Eglise dans les trois premiers siècles* sehr trefflich zum Ausdruck, was wir mit diesen christlichen Minderheitengemeinschaften in größter Not sowohl im liturgischen Leben als auch im gegenseitigen brüderlichen Beistand zu leben versuchen. Er beschreibt darin, welche Anziehungskraft die alten Kirchen allein dadurch hatten, dass sie sich um die Kranken, die Armen, die Gefangenen und alle, die in Not waren, gekümmert haben, wie es Mt 25 beschreibt.

C – Doppelte Wachsamkeit

Die christlichen Gemeinschaften und die einzelnen Christen sind Diener dieses „missionarischen Dialogs“. Sie sind berufen, einander besser kennen zu lernen, die Unterschiede herauszufinden und den Mut zu haben, diese in einem von Liebe und Respekt geprägtem Zusammenleben anzusprechen. In der Praxis ist ein solches Zusammenleben keineswegs selbstverständlich, zum einen aufgrund des sehr ungleichen soziopolitischen und demographischen Verhältnisses und zum anderen aufgrund der Unkenntnis der muslimischen Rechtsvorschriften seitens der meisten Muslime oder auch aufgrund der Propaganda wahhabitischer Missionare usw.

Doch mit Geduld und Verständnis (Studium des Islam, Unterscheidungsvermögen zwischen ideologischen Strömungen, kulturellen und ethnischen Dimensionen etc.) und der Überzeugung, dass der Herr uns als Missionare hierher gesandt hat (vergleichbar dem Empfinden und der Begeisterung der Christen in den abgelegenen Gemeinschaften, wenn ihnen bewusst wird, dass ihre Entsendungsschreiben nur das konkret sichtbare Instrument einer unsichtbaren, aber realen ENTSENDUNG GOTTES ist, der sie als seine Jünger in den „muslimischen Norden“ schickt, damit sie dort das heilbringende, fleischgewordene Wort verbreiten), nimmt diese „Kirche des missionarischen Dialogs“ mit jedem Tag mehr Gestalt an. Unsere Missionstheologie ist die aus 1 Petr 3,14–15: *„Bemüht euch voll Eifer um das Gute ... Haltet in eurem Herzen Christus, den Herrn, heilig! Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“*.

Die gesellschaftliche und religiöse Gegenwärtigkeit dieser katholischen Gemeinschaften im Land des „*Dâr al-islâm*“ zeigt sich konkret

- im Bau von Kapellen und Kirchen
- in der Überlassung von Grundstücken

- in der Beilegung von Kontroversen über Friedhöfe (Mongo, Biltine)
- in der Schlichtung durch staatliche und religiöse Stellen von Streitfällen mit Privatpersonen (z. B.: der Imâm von Ati im Streit um das Kirchengelände; oder die Behörden in Mangalmé, als die Strohütte wiederholt brannte [seitdem wurde ein Gelände zugewiesen und eine kleine Kirche in Massivbauweise errichtet])
- in der Nutzung von kirchlichen Einrichtungen durch die einheimische Bevölkerung (insbesondere Schulen und Bibliotheken)
- in der zunehmenden Wertschätzung, die aus dem Süden stammenden christlichen Beamten und Soldaten mehr und mehr entgegengebracht wird.

Doppelte Wachsamkeit: Ein echter „missionarischer Dialog“ wird mit, wie ich es gerne nenne, „doppelter Wachsamkeit“ geführt:

1. Die Besonderheit unseres christlichen Glaubens ergründen, reifen lassen und bekräftigen:

a) erstens, weil dies ein *Geschenk ist, das Gott uns in der Begegnung mit dem anderen macht*, ein ungeschuldetes Geschenk, das wir staunend und freudig als Frucht eines echten missionarischen Dialogs mit unseren (in diesem Fall muslimischen) Brüdern annehmen sollen;

b) zweitens, weil dies für beide Parteien die *conditio sine qua non* für die fruchtbare Fortsetzung konstruktiver Beziehungen ist, die nur auf der Wahrheit aufgebaut werden können (vgl. das öffentlich von MSAZ ausgesprochene „*Danke, Henri*“, als ich deutlich gemacht habe, dass der muslimische *Issa* und der christliche *Jesus* nicht identisch sind, und daraus die Schlussfolgerung gezogen habe, dass ein Christ Mohammed nicht als Propheten anerkennen kann, ohne damit ipso facto seinem Glauben abtrünnig zu werden).

Keinesfalls darf man sich (aus falsch verstandener Sympathie für den Anderen oder aus dem Wunsch heraus, Konflikte zu vermeiden und den Frieden und Dialog zu fördern...) ...

... weder der Versuchung einer „Aufweichung der Lehre“ vom Christusgeheimnis hingegeben und bei den – für den Islam „skandalösen“ – Aspekten des Geheimnisses der Offenbarung in Jesus Christus einlenken...

... noch der Versuchung des Synkretismus hingeben, etwa indem das Christentum neben dem Islam in die Familie der „Religionen des Buches“ eingereiht wird (der kühnste und am weitesten verbreitete „synkretisierende“ Fehlschluss) oder indem in Zusammenhang mit Abraham von einer „prophetischen Botschaft“ gesprochen wird (C. Delorme in einem Interview), eine ausgesprochen islamische Sichtweise, die alle Propheten lediglich als Überbringer einer einzigen und unveränderlichen, von Noah bis Issa und Mohammed gleichen Botschaft sieht.

Ich z. B. habe:

- (in einer öffentlichen Sitzung vor dem CSAI⁹, einem hochrangigen Muslimen und vor dem Bruder des Präsidenten der Republik in Bahā'ī) deutlich bekundet, dass *Mohammed kein* Prophet ist, um – nach Jahren des „Dialogs“ über diesen Punkt – endlich den unbewussten Sophismus aufzuzeigen, der sich hinter dem reinen Gewissen der Muslime verbirgt, die uns vorwerfen: „Warum erkennt ihr Christen Mohammed nicht als Propheten an, während wir Jesus als solchen anerkennen?“

⁹ Conseil Supérieur des Affaires Islamiques = das zentrale Führungsorgan in muslimischen Angelegenheiten.

- *den Unterschied zwischen dem Issa des Koran und dem Jesus des Evangeliums* deutlich hervor-gehoben und darüber hinaus entschieden, den Begriff *Issa* (den es nur im Koran gibt) in den tschadischen Übersetzungen des Neuen Testaments und der liturgischen Gesänge ins Arabische durch *Yassu* zu ersetzen (wie er in den Schriften und der Liturgie seit jeher von den christlichen Arabern verwendet wird). Besonders zu erwähnen ist an dieser Stelle, wie erstaunt die Christen über die große Wirkung dieser Maßnahme um der Wahrheit und Richtigstellung ihres eigenen Glaubens willen waren, die zugleich ein missionarisches Zeugnis gegenüber ihren muslimischen Brüdern war, die von diesem neuen Sprachgebrauch überrascht waren und Fragen stellten, was wiederum Gelegenheit bot, die christliche Christologie darzulegen und die unheilvollen Unklarheiten im koranischen und neutestamentarischen Verständnis der Christologie aus dem Weg zu räumen.
- deutlich bekundet, dass ein Christ den Koran nicht als DAS Wort Gottes anerkennen kann, ohne damit unmittelbar seinen eigenen Glauben in allen Punkten zu leugnen, in denen der Koran die Besonderheit des christlichen Glaubens in Abrede stellt (Trinität, Christologie, Kreuz, Ankündigung Mohammeds usw.).

Ich stelle fest, dass diese Parrhesie nach vielen Jahren des Dialogs, der Freundschaft, der beständigen Treue in Zeiten, in denen wir die Gefahren des Krieges und die Freude über den Frieden geteilt haben, der interreligiösen Brüderlichkeit nicht im Gerings-ten schadet, im Gegenteil. Sie baut diese auf der Wahrheit auf,

macht sie frei von Denkmustern, die sich auf verschwommene, verfälschte theologische Vorstellungen stützen und ermöglicht endlich (natürlich langfristig) die Eingliederung der Christen vor Ort in das mehrheitlich muslimische Umfeld, in dem sie als Minderheit leben.

Festzustellen ist auch, dass das gleiche für viele unbestreitbar herausragende Personen des islamisch-christlichen Dialogs gilt: Mgr. Pierre Claverie (ermordet 1996 in seinem Bischofshaus in Oran); Christian de Chergé, Prior der Trappisten von Tibhirine, der im gleichen Jahr ermordet wurde; Jacques Jomier, Dominikaner aus Kairo; Maurice Borrmans, Weiße Väter; Mgr Henri Tessier, Erzbischof von Algier; Jean-Louis Déclais, Priester aus der Diözese Oran.¹⁰ Zum Beispiel:

- Claverie: *Petit traité de la rencontre et du dialogue*, Cerf, 2004, S. 47–48 über den Gott der Liebe und den einzigartigen Gott; S. 54 über den einen Gott, der sich jede Möglichkeit der Begegnung verschließt; S. 73 über *Allâhu akbar* und die Demut Gottes in Jesus Christus usw.
- Jomier: Seine Kritik an den unklaren Aussagen von Père C. Delorme in seinem Buch *Nous avons tant de choses à nous dire*, geschrieben als Dialog mit einem muslimischen Freund, Rached Benzine („*Deuxième danger des rencontres islamo chrétiennes*“, unveröffentlichter Text, Toulouse, September 1997), in dem er diese „zweite Gefahr“ wie folgt definiert: „*Geblendet sein von dem Schönen, was wir bei den Muslimen*

¹⁰ Ich nenne hier nur bekannte Persönlichkeiten. Genannt werden müssten aber auch mehr als nur ein Christ aus dem Tschad, Mitglieder der Apostolischen Präfektur, deren Treue zur Lehre und Aufgeschlossenheit gegenüber den Muslimen ein sehr ermutigendes Beispiel für den von den Christen an der Basis begonnenen und realisierten „missionarischen Dialog“ sind. Es sind oft einfache Katecheten aus den Dörfern, die Mut und eine feste Glaubensüberzeugung beweisen.

sehen (was wirklich schön ist) und glauben, dass dies genügt, ohne bescheiden genug zu sein, die ganze Wirklichkeit kennenlernen zu wollen“.

- J. L. Déclais: Sein Briefwechsel mit dem Herausgeber der Zeitschrift *Le Monde de la Bible*, in dem er ihm vorhält, wie schwerwiegend die Änderungen in seinem Artikel und in zwei Artikeln von A. M. de Prémare (in der Sonderausgabe „Bibel und Koran“) sind, Änderungen, die einer echten Zensur in wichtigen theologischen Punkten gleichkommen, die das Missfallen der Muslime erregt hätten.

2. *Sich von der Heiligkeit des anderen mitreißen, bereichern und aufbauen lassen:*

Hier gibt es dank des kostbaren und ungeschuldeten Geschenks Gottes Beispiele im Überfluss aus meinem Leben:

- Mahmûd Muhamma Taha, Märtyrer, gestorben im Januar 1985 in Khartum, weil er Nichtmuslimen aus dem Sudan zur Flucht vor dem Gesetz der Sharia geholfen hat und weil er seinen reformerischen religiösen Überzeugungen im Sinne von Toleranz, Frieden und Spiritualität treu geblieben ist
- Amadou Hampaté Bâ und sein Werk der Verbreitung des spirituellen Gedankenguts seines Meisters Thierno Bokar sowie sein Zeugnis am Ende seiner Krankheit
- Muhammad Youssouf „Tals“ und seine spirituelle Unverzagtheit, die er während seiner Zeit im Gefängnis und der erlittenen Folterqualen unter Hissène Habré bewiesen hat
- H. M. I. und das unermessliche Zeugnis seines hingegebenen Lebens
- A. D. C. und sein Mut, sich für Recht und Gerechtigkeit einzusetzen, unter ständiger Gefahr für sein Leben, das in die Hände Gottes zurückgegeben wurde

- S. S., ein Mann, der sich für die Anderen und für die unveräußerliche Religionsfreiheit einsetzt und dafür eine lange Zeit gesellschaftlicher Isolation in Kauf genommen hat
- A. H. und die Klarheit seines ganz einfachen Lebens, das den Glauben und den Geist freudigen Dienens ausstrahlt
- H. K. und das Zeugnis seines Glaubens und seiner Treue, seiner Achtung vor den Anderen und dem gegebenen Wort, wofür er größtes Leid ertragen hat.

Ohne diese Männer und Frauen wäre ich weniger Mensch, weniger Christ. Denn auf ihren Weg hat Gott mich geführt, damit ich, ein wenig unvollkommener, seinem Sohn nachfolge. Wie der heilige Franz von Xavier unter der Feder von Fabrice Hadjadj in seinem „*A quoi sert de gagner le monde. Une vie de saint François Xavier*“ erklärt: „*Sie werden glauben, dass ich Christus zu den Chinesen brachte, dabei wart in erster Linie ihr es (mein Herr), der ihn über sie zu mir brachte, und meine Aufgabe war es, zunächst in die Tür des Nächsten einzutreten, um dann alle zusammen durch die Tür Gottes, durch deine Tür, herauszutreten.*“

Diese „**Erbauung**“, um den Ausdruck des heiligen Paulus zu verwenden, ist zunächst eine **gegenseitige Erbauung**. Die Muslime, mit denen wir diesen missionarischen Dialog zusammen leben, bekunden, was sie von uns Christen in den Begegnungen und dem gemeinsamen Wirken empfangen haben:

- Hamid: „Die Christen haben mich dazu gebracht, mich für das Gemeinwohl zu engagieren, ungeachtet der Rasse oder Religion“; diese Aussage belegen seine langjährige Zusammenarbeit mit uns und sein unermüdliches und effektives Engagement für die Entwicklung aller unter meist schwierigsten Bedingungen;

- die Vereinigung „*Am Tiné*“ (unser Wasser in Migama) begann gemeinsam mit den Katholiken von Baro und breitete sich dann auf alle muslimischen Dörfer in der Region Abou Telfan aus, die gemeinsam für den Erhalt der Wasserreserven in diesem Gebiet kämpfen.
- in Bokoyo öffnen die Katholiken ihren Getreidespeicher für alle Dorfbewohner, in der Mehrheit Muslime; einige Monate später helfen ihnen die Muslime des Nachbardorfes Djéguéré, wo die Katholiken ihre Kapelle bauen und Felssteine aus dem Berg hauen, beim Transport der Steine.

Dieses Beispiel verdeutlicht auf einzigartige Weise die jüngsten Worte von Benedikt XVI.: *„Die Liebe in ihrer Reinheit und Absichtslosigkeit [ist] das beste Zeugnis für den Gott, dem wir glauben und der uns zur Liebe treibt. Der Christ weiß, wann es Zeit ist, von Gott zu reden, und wann es recht ist, von ihm zu schweigen und nur einfach die Liebe reden zu lassen. Er weiß, dass Gott Liebe ist (vgl. 1 Joh 4,8) und gerade dann gegenwärtig wird, wenn nichts als Liebe getan wird“* (*Deus caritas est*, Nr. 31).¹¹

- Auch in Algerien – um den engen Kreis unserer kleinen Kirche zu erweitern – hat ein Muslim, ein Freund von Bischof Claverie, nach dessen Ermordung ein besonders beeindruckendes und bewegendes Zeugnis gegeben: *„Die Kirche (ist ein) Hoffnungsschimmer für die Muslime in Algerien. (...) Die Ablehnung der anderen Religionen ist ein neues Phänomen in unserem Land, und gerade deshalb kommt der Präsenz der Kirche auf islamischen Boden eine entscheidende Bedeutung bei der Förderung und Achtung vor den Unterschieden zu. Das Leben des Anderen, seine Präsenz, sein Anderssein muss*

¹¹ Das entscheidende Wort in diesem Abschnitt ist „*Er wird gegenwärtig*“ (in der Liebe).

als etwas ganz Normales, Selbstverständliches gesehen werden. (...) Die Kirche in Algerien hat sich entschieden: unsere (sic) Kirche hat verstanden, dass Aufgeben keine Lösung ist. Für Außenstehende ist diese Entscheidung nicht immer nachvollziehbar. Warum so viele Priester dort lassen, wenn die christliche Gemeinschaft nahezu nicht mehr existiert? Man denke an eine eigene und spezielle Kirche für muslimische Länder. Sie hätte zwei Dimensionen:

- *Kirche für die Religion, mit den Ordensleuten und Laien: das ist der Raum, in dem sie ihr Glaubensleben nährt und belebt*
- *Kirche in Beziehung zu der Welt, die sie umgibt und in der sie ihren Glauben verbreitet (keine Kirche im Sinne einer ‚Botschaft‘)*

(...) Gelegentlich ist man versucht, sich von Gott abzuwenden, aber die Präsenz der Kirche ruft uns wieder zur Ordnung und lässt uns erkennen, dass Gott am Werk ist und uns zur Rechenschaft zieht. (...) Danken wir der Kirche, dass sie ihre Tür offen gelassen hat: sie gibt den Blick frei auf den neuen Menschen. Und gemeinsam erblicken wir Gott. Denn Gott ist kein Privateigentum“ (Spiritus, Nr. 152, September 1998, S. 271–273).

Auf diese Weise entsteht ein **spiritueller Wettstreit**, über den ich bei zwei besonders feierlichen Anlässen in Anwesenheit zahlreicher muslimischer Gäste, darunter auch einige Religionsführer, öffentlich gesprochen habe. Zunächst bei meiner offiziellen Einsetzung als Apostolischer Präfekt am 3. März 2002 in Mongo und ein Jahr später bei der Fünfhundertjahrfeier der katholischen Kirche in Abéché: *„Mein Anliegen ist, dass wir Christen uns darum bemühen, immer bessere Christen zu werden und dass wir auf diese Weise euch helfen, bessere Muslime zu werden. Und umge-*

kehrt, dass ihr Muslime euch bemüht, immer bessere Muslime zu werden und uns damit hilft, bessere Christen zu werden.“¹²

Hierzu eine wichtige Anmerkung: Nachdem ich dieses Programm eines „missionarischen Dialogs“(!) öffentlich dargelegt hatte, kam ein Freund, Mitglied einer islamischen NGO aus der Golfregion, zu mir und kritisierte offen mein Zitat von Sure 5, Vers 48 aus dem Koran über den interreligiösen Wettstreit. Dabei berief er sich auf die „Abrogation“¹³ dieses Verses; durch diese „Aufhebung“ werde der Vers praktisch hinfällig, jedenfalls könne damit nicht die bestehende Vielfalt der Religionen im Heilsplan Gottes gerechtfertigt werden!! Löbliche *Parrhesie*, ganz in meinem Sinne, ... die weder ihn noch mich daran hindert, gute Freunde zu bleiben ... „unbequeme Freunde“, wie ich gerne sage!

¹² Ich fügte hinzu: „*So lautet auch die Goldene Regel des Evangeliums (...): ‚Alles, was ihr also von den anderen erwartet, das tut auch ihnen! Darin besteht das Gesetz und die Propheten‘ (Mt 7,12). Und Petrus ermahnt in seinem ersten Brief die Christen: ‚Seid voll Eifer um das Gute bemüht (...) Haltet in euren Herzen Christus, den Herrn, heilig. Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt‘ (1 Petr 3,14–15). Zu diesem spirituellen Wettstreit ruft der Koran die Muslime ausdrücklich auf (...): ‚Wenn Gott gewollt hätte, so hätte er euch zu einer einzigen Gemeinde gemacht. Doch er wollte euch auf die Probe stellen durch das, was er euch gegeben hat. So wetteifert miteinander in den guten Dingen. Zu Gott ist euer aller Heimkehr, und dann wird er euch über das aufklären, worüber ihr uneinig wart‘ (Koran 5,48).*“

¹³ In der vorherrschenden muslimischen Theologie bezieht sich die „Aufhebung“ [*naskh*] auf die Art der „Offenbarung“ des Koran als im Laufe der Zeit erfolgte Niederschrift der verschiedenen Teile, aus denen sich der Koran schließlich zusammensetzt. Daher können einige autoritative Verse die Gültigkeit der einen oder anderen früher „geoffenbarten“ Aussage aufheben.

*D – Die Errichtung und Entwicklung der Apostolischen Nuntiatur
wurde von den Muslimen sehr gut angenommen*

Diese simple Tatsache sagt sehr viel aus über die Möglichkeit eines „missionarischen Dialogs“ – unter gewissen Voraussetzungen, die es genau zu prüfen gilt – auch auf institutioneller Ebene. Um dieses Fehlen von Feindschaft richtig zu würdigen, muss man sich vor Augen halten, dass dieser neue Kirchenbezirk Abéché zur Hauptstadt hat, die historisch gesehen bis in die jüngste Vergangenheit zu recht als die arabisch-islamische Metropole des Landes bezeichnet werden kann. Bei der Volkszählung von 1993 waren 95 Prozent der Bevölkerung des Gebiets der Apostolischen Präfektur Muslime und weniger als 1 Prozent Christen, Katholiken und Protestanten zusammen gerechnet. Und dennoch ist die katholische Kirche dort keinen Anfeindungen ausgesetzt, sondern genießt vielmehr ein großes Maß an Sympathie seitens der Menschen und Behörden.

Freilich haben die Christen nicht selten Anlass, sich über die „alltägliche Intoleranz“ von Muslimen zu beklagen. Grund dafür ist, dass der Islam die Religion fast aller Bürger des Landes ist, dass in ihrem täglichen Leben nicht zwischen Religion und Politik und Gesellschaft unterschieden wird und dass man wenig über ihre Religion weiß. Die jungen Christen aus Hadjeray beispielsweise, die zum Studium nach N'Djamena gehen, werden in den muslimischen Gastfamilien oft heftig bedrängt, zum Islam zu konvertieren, andernfalls verweigert man ihnen das Essen oder ganz einfach die Unterkunft. Bei einer Heirat mit einem Muslimen sind die christlichen Ehefrauen normalerweise gezwungen, zum Islam überzutreten, wenn sie eine glückliche Ehe führen und vor allem mit dem Rest der Familie in Frieden leben wollen.

Auch wenn diese „alltägliche Intoleranz“ den einzelnen Christen das Leben schwer macht, die Kirche als solche wird sehr respektiert. Politik und Verwaltung üben ihr gegenüber religiöse Neutralität. Was die Bevölkerung betrifft, so kennen und nutzen sie ent-

weder bereits die sozialen und kulturellen Dienste, die wir überall anbieten, oder aber sie haben schon davon gehört. Anders bei den protestantischen Kirchen, deren Proselytentum (selbst uns, ihren katholischen „Brüdern“ gegenüber) hier und da oft Verwirrung und Unruhe stiftet.

Ein Anfang

Andernorts mag man den einen oder anderen Punkt meines Vortrages beanstanden und ihm vielleicht unterstellen, er sei von einem übertriebenen Irenismus geprägt. Aus der Sicht von N'Djamena, wo das beispiellose Handeln der islamischen Organe besonders spürbar wird, aus der Sicht des Südens, wo die sozioökonomischen und religiösen Faktoren so eng miteinander verschmolzen sind, mag die Einschätzung über die Möglichkeiten eines solchen „missionarischen Dialogs“ weniger ermutigend sein und die Bewertung des derzeitigen islamisch-christlichen Verhältnisses im Land weniger optimistisch ausfallen.

Das mag zutreffen, doch auch die unwiderlegbaren Fakten müssen hier deutlich hervorgehoben werden:

1 – Wer könnte bestreiten, dass meine Aussagen über das Leben unserer Kirche in Mongo im fünften Jahr ihres Bestehens in einem Land, in dem im Zentrum, im Osten und im Norden der Islam überall gegenwärtig ist, der Wirklichkeit entsprechen?!

2 – Wen versetzt die vielerorts gelebte Begegnung und jener spirituelle Wettstreit zwischen Christen und Muslimen in einem von Brüderlichkeit und Wahrheit geprägten Geist in N'Djamena noch in Staunen – in jenes *tomazein*, das der Beginn des Denkens ist, wie Sokrates sagt! – (vgl. die „doppelte Wachsamkeit“, von der ich weiter oben gesprochen habe)?! Das Centre Al Mouna – um nur eines von vielen Beispielen zu nennen – ist der Beweis dafür, zu welch außergewöhnlichen Ergebnissen ein Kolloquium vor

zehn Jahren geführt hat, bei dem es um die „Zweisprachigkeit“ im Tschad ging, ein Thema, das die Französisch sprechenden und die Arabisch sprechenden Bewohner, den Norden und Süden des Tschad, Muslime und Christen spaltet. Wen wundert es, dass bei einem wissenschaftlichen und zugleich brüderlichen Treffen Emotionalitäten überwunden werden konnten, alle historischen und religiösen Aspekte angesprochen wurden und kein strittiges Thema ausgelassen wurde? Das Ergebnis all dessen war ein Dokument, dessen wissenschaftliche Bedeutung in einem solch zerrütteten und emotionsgeladenen Kontext einem Wunder gleichkäme, wäre in dieser Institution Kirche nicht seit langem jener „missionarische Dialog“ geführt worden, von dem wir hier sprechen!

3 – Ebenfalls in N'Djamena hat das in den letzten Jahren in allen Gemeinden und Bewegungen systematisch geförderte Wissen über den Islam die negative Einstellung, die die meisten Christen vorher gegenüber den Muslimen hatten, merklich verändert. Ablehnung ist kein Thema mehr. Im Gegenteil, viele wollen sich weiter bilden und andere wollen sogar Arabisch lernen. Die Nachbardiözesen Laï, Pala et Sarh, die diese Entwicklung miterlebt haben, wünschen sich nun das gleiche Bildungsangebot auch bei ihnen.

Gestatten Sie mir zum Schluss ein paar Worte über meine ganz persönlichen Erfahrungen. Durch die Begegnung mit den Muslimen hat der Islam meine ungeheuerliche Liebe zu Gott in Jesus Christus immer stärker werden lassen. Als sollten dadurch der Weise und der Theist in mir sterben. Für mich reifte daraus die vielleicht kostbarste Frucht dieser Begegnung; aus reiner Gnade zu erfahren, dass der Gott der Liebe sich in Jesus den Menschen ganz hingibt, dass sich seine allmächtige Liebe auf ungeheuerliche Weise am Kreuz offenbart und dass sein Geist die Welt aufgehen lässt wie einen Sauerteig, um daraus den Leib seines Sohnes zu formen. Offenes Tor zu unbändiger Freude, die nichts zähmen kann, zu unendlicher Dankbarkeit, in der Kirche zu sein, und zu dem festen und demü-

tigen Versprechen, in den zerbrechlichen Gefäßen, die wir unverdientermaßen sind, „diesen Schatz des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi“ zu tragen (2 Kor 4,6–7).

Wie könnten wir nach all dem den „missionarischen Dialog“ nicht als eine unerlässliche Aufgabe sehen, die uns die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Treffens von Assisi beharrlich überträgt? Eine Aufgabe, die umso unerlässlicher ist, als unsere Empfindungen durch die Verhärtung der muslimischen Welt gekränkt werden und unsere Entschlossenheit durch eine restaurative Strömung innerhalb unserer Kirche geschwächt wird.

Msgr. Henri Coudray SJ (geb. 1942) ist seit 2001 Apostolischer Präfekt der Präfektur Mongo (Tschad) in der Grenzregion zum Sudan. 1961 trat Msgr. Coudray in den Jesuitenorden ein, in dem er 1973 zum Priester geweiht wurde. Er studierte klassische Philologie und Philosophie an der Sorbonne sowie Theologie in Lyon und an der Gregoriana in Rom. Daneben schloss er ein Studium der Arabistik und Islamwissenschaften mit einer Promotion ab. Seit 1974 lehrte Msgr. Coudray in unterschiedlichen Positionen Arabisch und Litertaur im Sudan, Tschad und der Elfenbeinküste. Aufgrund seiner Studien, seiner Publikationen und seiner jahrelangen Arbeit in Afrika ist Msgr. Coudray ein ausgesprochener Kenner des christlich-islamischen Dialogs im arabisch-afrikanischen Kontext. In der Bischofskonferenz des Tschad ist Msgr. Coudray Verantwortlicher für die Beziehungen zum Islam. Sein Jurisdiktionsbereich liegt im Grenz- und Kriegsgebiet der Region Darfur.

Missionarische Seelsorge in Deutschland – von der Weltkirche lernen?

Auf der Suche nach pastoraltheologischen Anknüpfungen

I. Hinführung zur Ausgangsfrage

Als vor bald sechs Jahren – am 26. November 2000 – das Schreiben der Deutschen Bischöfe „Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein“ erschien, erreichte damals zunächst der darin angehängte Brief des Erfurter Bischofs Joachim Wanke Aufmerksamkeit. Er beginnt mit der Feststellung: „*Unserer katholischen Kirche in Deutschland fehlt etwas. Es ist nicht das Geld.*“ (Das hat sich inzwischen geändert!) „*Es sind auch nicht die Gläubigen.*“ (Auch hier stellt sich die Situation inzwischen differenzierter dar.) Nach wie vor zutreffend ist aber der weitere Satz des Erfurter Bischofs: „*Unserer katholischen Kirche in Deutschland fehlt die Überzeugung, neue Christen zu gewinnen. Das ist derzeit ihr schwerster Mangel. In unseren Gemeinden, bis in deren Kernbereiche hinein, besteht die Ansicht, dass Mission etwas für Afrika oder Asien sei, nicht aber für Hamburg, München Leipzig oder Berlin*“¹ (ZzA, S.35).

Diese zutreffende und zugespitzte Beobachtung hat in den vergangenen fünf Jahren ‚*via facti*‘ sehr zur Verbreitung und Zustim-

¹ Die deutschen Bischöfe, Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000, 35.

mung des Dokumentes der Deutschen Bischöfe beigetragen. Die Veränderungen im gesellschaftlichen Leben haben in den vergangenen 15 Jahren wesentlich dazu beigetragen, dass ein bei uns fremd klingendes Wort längst zu einem gängigen Begriff geworden ist. Häufig ist inzwischen die Rede von einer „missionarischen Perspektive für unsere Pastoral“. Was das ist, erscheint derzeit aber noch wenig konturiert. Noch scheinen es mehr Einzelprojekte als Konzeptionen zu sein, über die erkundet wird, was eine missionarische Seelsorge in Deutschland sein könnte. Der Wandel von einem für unsere Verhältnisse fern klingenden Fremdwort zu einem pastoralen Modewort macht zudem die Gefahr bewusst, dass der Begriff „Mission“ zu einer Stopfgans werden kann, wenn mit ihm auf alles reagiert wird, was im volkswirtschaftlich imprägnierten Rahmen unserer Seelsorge an Grenzen stößt.

In diesem Zusammenhang scheint mir aber eine Erinnerung erwähnenswert, die schon vor 55 Jahren den damaligen Bischof von Münster, Michael Keller, veranlasst hat, das Stichwort „Mission“ in vergleichender Perspektive in die Diskussion zu bringen. In seinem Vorwort zu dem bekannten Buch zweier französischer Priester aus der katholischen Arbeiterjugend (Abbé H. Godin und Abbé Y. Daniel) *„La France – pays de mission?“* schreibt Michael Keller: *„Gewiss können wir nicht ohne weiteres das in diesem Buch Gesagte auf deutsche Verhältnisse übertragen. Mit Dank gegen Gott werden wir auch feststellen können, dass die Entchristlichung in den ehemals geschlossenen katholischen Gebieten noch nicht (annähernd) das Ausmaß erreicht hat wie im Nachbarland. Wohl aber dürfte die Entchristlichung in den meisten nichtkatholischen Gegenden unseres Vaterlandes nicht weniger weit fortgeschritten sein.“*²

2

In: G. Bardy, Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten, Freiburg i. Br. 1988, 6–7.

Mit dieser Beobachtung, der volksskirchliche Parameter zugrunde liegen, reagiert der Bischof aber auf eine Stimmung, die schon beim Mainzer Katholikentag 1948 den Slogan propagierte: „*Deutschland als Missionsland*“. Ausgehend von der Betroffenheit über das Buch und die Frage in Frankreich kommt auch das Wort „Mission“ in einer neuen Konnotation nach Deutschland. Eine Art pastoraler Bumerang, den man seinerzeit nur unwillig zulassen wollte oder konnte, wo doch Missionare von Deutschland aus in großer Zahl in alle Welt aufgebrochen waren und noch aufbrachen.

Dass Bischof Michael Keller und alle, die sich mit ihm einer über Nacht artikulierten ungewohnten Herausforderung stellten, in vergleichender Abgrenzung durchaus latente Inspirationen wahrnahmen – oder sagen wir besser: ‚prophezeiten‘ – macht eine andere Konvergenz deutlich:

1996 reagieren die französischen Bischöfe mit ihrem Brief an die Katholiken des Landes „*Proposer la foi dans une société actuelle*“ auf eine so dramatisch veränderte pastorale Landschaft, die die Prognosen des Buches aus der Mitte des 20. Jahrhunderts bestätigt. Sie tun dies in einer nüchternen und prospektiven, einer theologischen und geistlichen Ausrichtung, so dass das Wort „Mission“ hier zu einem neuen pastoralen Paradigma wird. In diesem pastoralen Fluidum erscheint vier Jahre später das eingangs genannte Schreiben der deutschen Bischöfe „*Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein*“. In der Wahrnehmung der pastoralen Ausgangssituation ist dieses Schreiben – wie das französische – darum bemüht, scheinbare Zumutungen in der Pastoral auch als Zutrauen Gottes zu begreifen. In seiner inhaltlichen Ausrichtung versteht sich dieses Dokument als eine geistliche Motivation zu einem existentiellen Bewusstseinswandel in der Pastoral. Wer diese Initiative als Rekrutierungsstrategie verstehen will, wird der Aussaat dieser Gedanken nicht gerecht. „Mut zur Mission“ – so der Untertitel des Schreibens der deutschen Bischöfe – wächst in

diesem Sinne, wo es die Perspektive des Vergleiches gibt. Sie führt unmittelbar in den Kontext einer Lerngemeinschaft die uns die Ausgangsfrage noch grundsätzlicher stellen lässt:

- **Können wir in unserem Bemühen um die Entwicklung einer missionarischen Seelsorge in Deutschland von der Weltkirche lernen?**

Meine bisherige pastoraltheologische und -praktische Beschäftigung mit der Erkundung von missionarischen Perspektiven für unsere Seelsorge bewegt mich ausdrücklich in diese Denkrichtung. Dass mir von den Veranstaltern dieses Kongresses die Position des ‚Advocatus diaboli‘ zugeordnet wurde, bringt mich zunächst in eine argumentative Verlegenheit. Um kontrovers und konstruktiv diskutieren zu können, möchte ich deswegen den hermeneutischen Zusammenhang in der hier gebotenen Kürze skizzieren, der mich in dieser Frage pastoraltheologisch inspiriert.

II. Die Frage im Kontext einer Vergleichenden Pastoraltheologie

30 Jahre sind vergangen, seitdem der Münsteraner Pastoraltheologe Adolf Exeler erstmals innerhalb der Pastoraltheologie die Idee einer vergleichenden Methodologie als Anfrage an die klassische Missionswissenschaft aufgebracht hat. Seine Initiative war damals von dem Denken geleitet, „*die jeweilige zeit- und ortsspezifische Ökologie einer Theologie zu erkennen*.“³ Exeler bezieht sich in seiner Argumentation auf den vertikalen Vergleich, der schon innerhalb der Kirchengeschichte das Nacheinander unterschiedlicher Theologien erkennen lässt. Dadurch, dass diese bei

³ A. Exeler, Wege einer vergleichenden Pastoral, in: Theologie der Gegenwart, 23 (1980), 12–20, hier: 13.

uns immer schon in den Dialog miteinander gebracht wurden und so neue Inspirationen auslösten, kann auch im horizontalen Vergleich eine Perspektiverweiterung stattfinden. Exeler plädiert dafür, dass *„der Vergleich mit anderen kirchlichen Situationen dazu beitragen kann, dass falsche Selbstverständlichkeiten aufgebrochen werden, allzu ausgefahrene Denkgleise verlassen und neue Zusammenhänge und Möglichkeiten gesehen werden.“*⁴ Er sagt: *„Die Kenntnis von Alternativen sprengt provinzielle Enge und kann angesichts verfahrener Situationen neue Perspektiven eröffnen.“*

So sehr Exeler dazu rät in hermeneutischer Hinsicht dabei von anderen vergleichenden Wissenschaften zu lernen, hat für ihn die praktische Exploration doch den Vorrang. Mich erinnert dieses Plädoyer als eine Vorgehensweise, die in vergleichender Hinsicht gerade die Inspirationskraft der nordamerikanischen Pastoraltheologie für manche unserer Fragestellungen erklärt. Bei dem Besuch einer Delegation der Pastoralkommission in den USA vor sechs Jahren brachte ein Theologe dieses Prinzip dort so auf den Punkt: *„Just do it!“*

Schon an diesem Beispiel wird deutlich, dass in der Pastoral auch der Primat der Praxis ein guter Lehrmeister sein kann, wenn zu vermeiden ist, dass z. B. neue Wege in der Katechese schon im Keim durch eine Versammlung der Bedenkensträger erstickt werden. Exeler lässt aber zugleich keinen Zweifel daran, dass pastorale Praxis im Vergleich unbedingt das orientierende Tertium comparationis christlich-kirchlicher Offenbarung und Überlieferung voraussetzt. In diesem Zusammenhang bedeutet das *„Lernen von der Weltkirche“* sowohl eine differenzierte Wahrnehmung der eigenen wie der anderen Ausgangssituation im Dialog mit dem Evangelium und dem Zeugnis der Kirche. *„Lernen von der Weltkirche“* geht nicht als unkritischer Transfer von pastoralen Programmen sondern nur als Prozess einer Evangelisierung aller am

⁴ Ebd. 18.

Vergleich Beteiligten. ‚*Lernen von der Weltkirche*‘ bedeutet in der Hermeneutik einer vergleichenden Pastoraltheologie den Vierschritt⁵ von „*Deskription* (Beschreibung), *Interpretation* (Bedeutung), *Juxtaposition* (Gegenüberstellung) und *Komparation* (Vergleich)“ missionarischer Initiativen. Er steht im Dienst einer Lernerfahrung, die das Eigene als Gabe und Aufgabe im Dialog mit dem Anderen sieht, woraus Neues werden kann.

Eine missionarische Schrittfolge (auf dem Weg zum Glauben), die sich in dieser Lerndynamik als christlich-kirchliches Tertium comparationis im pastoralen Vergleich auftut, findet sich im Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* Papst Pauls VI.

Das zweite Kapitel dieses Dokumentes spricht im Kontext der Frage nach der „*Evangelisierung der Kulturen*“ (EN, Art. 20) von fünf Beweggründen, die überall in der Weltkirche zu einer missionarischen Seelsorge motivieren: „*Zeugnis des Lebens*“, „*Zeugnis des Wortes*“, „*Zustimmung des Herzens*“, „*Eintritt in die Gemeinschaft von Glaubenden*“, „*Beteiligung am Apostolat*“.

Dass sich diese Schrittfolge als Konvergenz der beiden bischöflichen Dokumente „*Zeit zur Aussaat – Missionarisch Kirche sein*“⁶ aus dem Jahr 2000 und „*Allen Völkern Sein Heil – Die Mission der Weltkirche*“⁷ von 2004 beobachten lässt, legt es nahe, darin ein verbindendes Vergleichparadigma aufzutun.

⁵ Vgl. M. Mathieu, Interkonfessionell, interkulturell, interreligiös. Denkanstöße zur Wissenschaftstheorie einer vergleichenden Religionspädagogik, in: K. Baumgartner u. a. (Hg.), Glauben lernen, leben lernen, St. Ottilien, 1985, 227–242, hier: 236 f.

⁶ Die deutschen Bischöfe, Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000.

⁷ Die deutschen Bischöfe, Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2004.

Weltkirche als „*Lern- Gebets- und Solidargemeinschaft*“⁸ nimmt auf und spiegelt wider, was den Weg Einzelner zum Glauben als Prozess einer umfassenden Evangelisierung begreift. Wenn „*Vorbild sein, Zeugniskraft, eine innere Ausstrahlung, eine ansteckende Gebetskultur und Liturgie sowie die Mitverantwortung im Dienst an Gerechtigkeit und Frieden*“ in einem jüngsten Beitrag für die Herder-Korrespondenz als die innere Qualität einer „*Lernbereitschaft in Bescheidenheit*“ genannt wird⁹, zeigt dies einmal mehr die Gültigkeit des strukturellen und geistlichen Vergleichsparadigmas aus *Evangelii nuntiandi*.

Pastoraltheologisch und -praktisch von der Weltkirche ‚missionarische Seelsorge‘ lernen, kann bedeuten, an dieser Schrittfolge konkrete Vergleichsparameter zu entwickeln. Im Blick auf die vier Grundfunktionen gemeindlichen Lebens möchte und kann ich abschließend nur kurz Chancen und Grenzen einer solchen Lernperspektive ansprechen, die die weitere Diskussion zu vertiefen hat.

III. Die Frage im Blick auf die Bereiche pastoralen Handelns

I. Diakonia

Nach dem missionarischen Vergleichsparameter von *Evangelii nuntiandi* beginnt der Weg zum Glauben mit dem „**Zeugnis ohne Worte**“. Die unmittelbar erlebte „*Solidarität in den Anstrengungen (Aller) für Alles, was edel und gut ist, (...) Zugesehensein und Anteilnahme*“ (vgl. EN, Art. 21) und damit auch der konkrete persönliche Einsatz für den Anderen in Not, schafft in den jungen

⁸ Ebd. 55–60.

⁹ Vgl. „Lernbereitschaft in Bescheidenheit. Ein Gespräch mit missio-Präsident Hermann Schalück“, in: Herder Korrespondenz, 60 (2006), 123–127.

Ortskirchen oft eine unmittelbare Plausibilität für die heilende Kraft und Wirkung des Evangeliums.

Gelebte Diakonia erscheint in unserem Land oft als professionelle und institutionelle, hoch kompetente und organisierte Caritas. Nicht selten entstehen im Gemeindeleben vor Ort neue Herausforderungen und auch das Bewusstsein (bzw. Bedürfnis), das **„Zeugnis des Lebens“** wieder unmittelbarer zur Erfahrung zu bringen. Die Enzyklika Papst Benedikts XVI. *Deus caritas est* benennt den wesenhaften inneren Zusammenhang aller Caritas, der bei steigenden gesellschaftlichen Organisationsgrad mitwachsen muss. *„Für alle, die in karitativen Organisationen der Kirche tätig sind, muss es kennzeichnend sein, dass sie nicht bloß auf gekonnte Weise das jetzt Anstehende tun, sondern sich dem Anderen mit dem Herzen zuwenden, so dass dieser ihre menschliche Güte zu spüren bekommt“*¹⁰ (DC, Art. 31a).

„Von der Weltkirche missionarische Diakonia zu lernen“ erscheint im Blick auf unsere institutionalisierte Caritas nur sehr bedingt möglich zu sein, wenn es um einen Vergleich so unterschiedlicher Strukturen geht. Wo eine missionarische Pastoral bei uns aber neu die Suche nach der Unmittelbarkeit des gelebten Zeugnisses aufwirft, kann den weltkirchlichen Impulsen auch eine systemkritische Bedeutung zukommen.

Eine vergleichbare Wahrnehmung ergibt sich, wo sich die missionarische Schrittfolge aus *Evangelii nuntiandi* vom **„Zeugnis des Lebens“** zum **„Zeugnis des Wortes“** bewegt.

2. Martyria

Glauben lernen im Sinne der Schrittfolge von *Evangelii nuntiandi* versteht sich als ein missionarischer Prozess innerer und äußerer

¹⁰ Enzyklika *„Deus caritas est“* von Papst Benedikt XVI., Vatikanstadt 2005.

Umkehr. In der frühen Kirche ist damit der Weg des Katechumenates aufs Engste verwoben. Zu dieser Zeit und auch in unterschiedlichen Lebenskontexten der Weltkirche ist heute damit eine grundlegende Herausforderung verbunden, gesellschaftlichen Lebensstilen von Mehrheiten eine Absage zu erteilen und stattdessen das unterscheidend Christliche zu erkennen und zu bekennen. Eine solche Entscheidung verbindet sich oft damit, in eine Minderheitenexistenz christlicher Nachfolge einzuwilligen. Die klare Gegensätzlichkeit von Lebensentwürfen, die dem Evangelium konturiert und profiliert gegenüberstehen, zeigt sich aber in unserer deutschen Lebenswirklichkeit noch nicht in der Deutlichkeit wie in anderen Ortskirchen. Damit stellt sich bei uns die Frage, ‚wo‘ und ‚wie‘ wir zu einer Authentizität finden, die eine missionarische Attraktivität bewirkt.

Gleichzeitig verdanken wir die anfanghafte Wiederbelebung des Erwachsenenkatechumenates als ein anschauliches Paradigma missionarischer Pastoral Inspirationen und Ermutigungen aus dem Vergleich mit den USA und Frankreich. Schon in dieser Ambivalenz wird bewusst, wie komplex sich die Frage des Lernens von der Weltkirche im Einzelfall darstellt. Je eigene **Deskriptionen** bedeuten eigene **Interpretationen**, wodurch **Juxtapositionen** auf den ersten Blick umso größer erscheinen können. **Komparation** wird in solchen Kontexten zur Erkundung der differenzierten Details.

An einer anderen aktuellen Frage der Entwicklung einer missionarischen Pastoral in Deutschland im Bereich der Martyria möchte ich die Ambivalenz und damit die Bedingtheit solcher Lernvergleiche problematisieren:

Die momentane Aufmerksamkeit für die Sinus-Studie¹¹ verbindet sich (bei nicht Wenigen) in der Pastoral mit dem Interesse, die beobachteten Eigenmilieus dadurch missionarisch anzusprechen, dass versucht werden soll, ihre Erwartungen an Glaube und Kirche aufzugreifen bzw. zu bedienen. Im Unterschied zu Formen christlicher Gemeinschaftsbildung in anderen Ortskirchen (z. B. durch „small Christian communities“) in denen sich die *Communitio* des Glaubens als eine gesellschaftliche Milieugrenzen übersteigende Kontrasterfahrung versteht, dominiert bei uns die Versuchung zur einer schnellen Rezeption. Was damit im Lernvergleich aufgrund unterschiedlicher gesellschaftlicher Differenzierungsgrade als inkompatibel erscheint, kann in einer profunderen Auseinandersetzung aber auch zu einem prophetischen kritischen Anregungspotential werden. Auch in diesem pastoralen Kontext stellt sich die vorrangige Frage, ob nicht eher das ‚unterscheidend Christliche‘ das ‚missionarisch Profilierte‘ ist.

Diese vielschichtige Bandbreite eines „*Lernens von der Weltkirche*“ in Kernbereichen der Suche nach einer missionarischen Seelsorge in Deutschland lässt sich in einem anderen Themenbereich exemplarisch aufgreifen:

3. Liturgia

Es ist die neue Suche der Menschen nach ‚Wurzeln und Kontinuität‘, die auch eine neue Aufmerksamkeit für tragende und verbindende Riten mit sich bringt. Die Erkenntnis, dass Glaube eine identifizierbare Gestalt (und damit auch Gestaltung) braucht, wird zur Erwartung an die Liturgie der Kirche. Liturgie und Mystago-

¹¹ Vgl. Milieuhandbuch. „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005“. Ein Projekt der Medien-Dienstleistung GmbH in Kooperation mit der Katholisch Sozialethischen Arbeitsstelle e. V. Hamm, Heidelberg 2005.

gie bekommen für die Erfahrbarkeit und Identifizierbarkeit des christlich-kirchlichen Glaubens eine immer größere Bedeutung. Der Weltjugendtag mit seinen Gottesdiensten, aber auch andere Liturgien, wie z. B. die Heiligsprechung von Arnold Janssen und die Seligsprechung von Mutter Teresa haben gezeigt, wie dieser Anspruch weltkirchlich aufgenommen werden kann. Gleichzeitig erscheint die Herausforderung zur Inkulturation auf allen Kontinenten als eine Aufgabe, die den weltkirchlichen Lernvergleich bei wachsender Unterschiedlichkeit eher schwieriger macht.

„*Lernen von der Weltkirche*“ als Erkundung, wie verbindende Einheit in Vielfalt und Vielfalt in Einheit gelingen kann, bleibt damit ein konziliarer Auftrag, der auch eine Besinnung auf liturgisch konstitutive Vergleichsparameter braucht.

4. *Koinonia*

Communio und Gemeindebildung sind die Schritte, die nach *Evangelii nuntiandi* aus der „**Zustimmung des Herzens**“ und dem „**Eintritt in die sakramentale Gemeinschaft der Kirche**“ erwachsen. Wie sehr hier Gabe und Aufgabe zusammengehören, wird uns gegenwärtig in den pastoralen Prozessen von Gemeindebildung im größeren Raum bewusst. So sehr wir in allen unseren strukturellen Überlegungen ausdrücklich die missionarische Dimension einbeziehen, zeigt sich doch, wie sehr Gemeindebildung oft mehr über territoriale Versorgung und weniger über die Erfahrung sakramentaler Sammlung als Communio wahrgenommen wird. Während die Beispiele der jungen Kirchen aufgrund anderer Voraussetzungen ein „*Lernen im Vergleich*“ nur bedingt ermöglichen, ergibt sich z. B. aus dem Blick auf das französische „*réaménagement des paroisses*“ und den US-amerikanischen Weg des „*clustering parishes*“ eine in diesem Fall unmittelbarer anregende Vergleichsperspektive.

Eine so an den gemeindlichen Grundfunktionen kurz skizzierte Vielschichtigkeit von „*Lernen im Vergleich*“ führt mich abschließend zur folgenden These für unsere weitere Diskussion:

IV. Die Frage als These für die Diskussion

- Die Entwicklung einer missionarischen Seelsorge in Deutschland braucht den Kontext einer vergleichenden Pastoraltheologie, um volksgemeinschaftlich bestimmende Denkmuster zu öffnen.
- Die missionarische Schrittfolge in *Evangelii nuntiandi* bietet sich in diesem Zusammenhang als ein pastorales und weltkirchliches Vergleichsparameter an, um verwandte Herausforderungen wahrzunehmen und den Mut zu je eigenen Antworten zu finden.
- Solche Korrelationen gelingen leichter, wo die kulturellen und pastoralen Vergleichsräume über geschichtliche Gemeinsamkeiten und seelsorglich verwandte Sichtweisen verfügen (*Plädoyer für eine zusätzliche Förderung kontinentaler Pastoraltheologie im Vergleich*).

Lassen Sie es mich abschließend in einem Bild so zum Ausdruck bringen: „Je weiter das Feld, desto größer die Aussaat und desto reicher die Ernte!“

Weihbischof Dr. Franz-Peter Tebartz-van Elst, geboren 1959 in Kevelaer, wurde am 26. Mai 1985 zum Priester der Diözese Münster geweiht. 1996 erhielt er einen Lehrauftrag für Pastoraltheologie und Homiletik an der Westfälischen-Wilhelms-Universität Münster, wo er 1998 Privatdozent wurde. 2002 übernahm er den Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Liturgiewissenschaft an der Universität Passau. 2003 wurde Prof. Dr. Tebartz-van Elst von Papst Johannes Paul II zum Weihbischof in Münster ernannt. Im Bistum Münster ist Weihbischof Dr. Tebartz-van Elst zuständig für die Region Steinfurt/Borken. Seit Herbst 2006 ist Weihbischof Tebartz-van Elst Vorsitzender der Unterkommission für Missionsfragen der Deutschen Bischofskonferenz.

Von der Weltkirche lernen?

Ein kleines globales Zahlenspiel mag die Lage der Weltkirche zu Beginn des 21. Jahrhunderts vor Augen führen. Von den mehr als eine Milliarde Katholiken in aller Welt leben etwa 280 Millionen in Europa (27 Prozent), mehr als in ganz Afrika (12 Prozent) und Asien (10 Prozent) zusammen, wo aber drei Viertel der Weltbevölkerung (74 Prozent) zu Hause sind.

Der Eindruck des europäischen Schwergewichts ändert sich sofort, wenn man auf den amerikanischen Kontinent blickt, wo etwa die Hälfte aller Katholiken (50 Prozent) zu Hause ist. Das Bild ändert sich erst recht, wenn man auf die Entwicklung der letzten fünfzig Jahre schaut und diese Tendenzen fortschreibt. In diesem Zeitraum eines halben Jahrhunderts wuchs die Zahl der Katholiken in Europa um 32 Prozent und hinkte damit dem Wachstum der Bevölkerung (58 Prozent) weit hinterher.

Ganz anders stellt sich dagegen die Situation auf den anderen Kontinenten dar: Wuchs die Gesamtbevölkerung in Afrika um 313 Prozent und in Asien um 104 Prozent, so schnellten die Wachstumsraten der Katholiken in Afrika auf über 700 Prozent und in Asien auf fast 280 Prozent hoch. Ähnliche Zahlen gelten für Amerika (187 Prozent) und Ozeanien (3600 Prozent).¹

Es kann also kein Zweifel daran bestehen, dass der Katholizismus auf allen Erdteilen außer Europa eine enorm wachsende Größe darstellt, während er in Europa, nicht zuletzt aufgrund der demographischen Entwicklung, langsam, aber sicher quantitativ abnimmt. In Deutschland ist der Saldo der Zugänge (Taufen, Übertritte, Wiedereintritte) und Abgänge (Todesfälle, Austritte) schon seit den 70er Jahren negativ.

¹ Zu den statistischen Zahlen vgl. Bryan T. Froehle / Mary L. Gautier, *Global Catholicism. Portrait of the World Church*, Maryknoll 2003.

Die Zahlen signalisieren einen dramatischen Wandel in der Katholischen Weltkirche, ihre quantitative Verlagerung in die Länder des Südens, den Wandel von der Westkirche zur Weltkirche. Die Zahlen zeigen aber auch die wachsende Bedeutung der Weltkirche für Europa und die weltkirchliche Verantwortung Europas. Vielleicht ist es providentiell, dass Papst Benedikt XVI. den gekrönten Mohr aus dem Wappen der Freisinger Bischöfe in sein Papstwappen übernommen hat.²

Was können die in der einen Kirche Jesu Christi geeinten und in den Kulturen der Welt verwurzelten Kirchen voneinander lernen? Solche Lernprozesse, die schon mit dem Apostelkonzil begannen (Apg 15, 1–35), waren nie einfach, weder in den zwei Jahrtausenden der Geschichte des Christentums noch in der Gegenwartssituation. Das hat auch der große christliche Missionar der frühen Neuzeit erfahren, dessen 500. Geburtstag in diesem Jahr begangen wird: Francisco de Javier (1506–1552). Ihn sandte Ignatius von Loyola, der Gründer der Gesellschaft Jesu, 1540 nach Asien mit den Worten: „Esta es vuestra empresa; a vos toca esta misión.“ (Das ist Euer Unternehmen; diese Mission betrifft Euch.)³ Aus solchen Zusammenhängen entstammt übrigens das Wort „Mission“, das erstmals in der frühen Neuzeit im heutigen religiösen Sinn durchsetzte.

Bei Xaver können wir im Spiegel seiner Briefe⁴ einen interkulturellen und interreligiösen Lernprozess erkennen: Zunächst wirkte Xaver in den Küstenregionen Indiens, wo er auf den Hinduismus stieß, dessen bunten Polytheismus er verabscheute. Dann ging er

² Vgl. Der Mohr kann gehen. „Der Mohr von Freising“, Lindenberg im Allgäu 2002.

³ Petrus Ribadeneira, Vita Ignatii Loyolae (Fontes narrativi IV, MHSJ 93), ed. Candido de Dalmases, Rom 1965, 303.

⁴ Franz Xaver, Briefe und Dokumente 1535–1552, hg. von Michael Sievernich, Regensburg 2006.

auf weitere Erkundungsreisen nach Osten, die ihn nach Malakka (heutiges Malaysia) führte und zu den Molukken (Amboina westlich von Neu-Guinea), wo er den Islam in seiner südostasiatischen Prägung kennen lernte. Schließlich führte ihn sein Weg nach Japan, wo er sich für die hohe Kultur und Disziplin der Japaner begeisterte. Sie seien zwar ungläubig, aber doch gut und nicht boshaft, ehrenhaft und höflich, mit eigener Schrift und viel Wissbegier, mit Monogamie und wenig Dieben, mit gesundem Lebensstil und vielen alten Leuten, mit Vernunftgebrauch und Universitäten. Und er trifft dabei auf den Buddhismus in seinen verschiedenen Schulen, befreundet sich mit dem Abt (Ninjitsu) eines buddhistischen Klosters und führt Religionsgespräche über Gott und die Welt.

Als er aber vom großen Reich der Mitte hörte, plante er sofort eine neue Reise, starb aber erschöpft vor den Toren Chinas, dem er eine Schlüsselstellung für die Missionierung Asiens einräumte. Damit sind wir wieder in der Gegenwart angelangt, in der für die Katholische Kirche in Deutschland entscheidende Lernprozesse anstehen: Die Wahrnehmung des religiösen Wandels und die Gestaltung des missionarischen Wandels.

I. Wahrnehmung des religiösen Wandels in der Gegenwart

Im Kontext der späten Moderne erfährt die Kirche in Europa einen tief greifenden Wandel. Der religiöse Bezug wird immer diffuser, weniger auf einen personalen Gott ausgerichtet, weniger kirchlich orientiert. Der Wandel spiegelt sich in stark rückläufigen Zahlen, die als „Erosion der Gnadenanstalt“⁵ gedeutet werden: Der Rückgang kirchenbezogener Religiosität äußert sich zum Bei-

⁵ Michael N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt 1998.

spiel in Deutschland im Rückgang der Teilnahme am Sonntagsgottesdienst von über 50 Prozent am Anfang der 50er Jahre auf 15 Prozent im Jahr 2002. Die Teilnahme an den sakramentalen Ritualen zu den Lebenswenden wie Taufe, Hochzeit und Beerdigung erfreuen sich dagegen auch bei jüngeren Leuten relativ hoher Wertschätzung und bilden nicht selten den Hauptgrund für die Kirchenmitgliedschaft.

Bestätigt dieser Wandel die These der zunehmenden Säkularisierung? Führt die Zunahme des wissenschaftlich-technischen Fortschritts zu einer weitgehenden „Entzauberung“ der Welt? Geht Modernisierung mit Säkularisierung einher, so dass sich die Religion als vormoderne Erscheinung erweist, die am Ende überflüssig wird?

Auf der anderen Seite erwacht gerade in der technologisch durchgestylten Welt das Bedürfnis nach „Wiederverzauberung“, ob durch den Kleinen Prinzen oder Harry Potter. In der Tat deuten esoterische Lebenshilfe und spiritistische Kulte, das Aufblühen von Mythos und Magie, psychoreligiöse Therapie und ökoreligiöser Holismus, aber auch das wachsende Interesse an Spiritualität und Mystik auf eine Revitalisierung der Religion hin. Freilich ist diese neu komponierte Religiosität eher auf die unmittelbaren Lebensbedürfnisse zugeschnitten und weniger am kultischen, dogmatischen und ethischen Kanon des Christentums orientiert.

Inzwischen drängt sich den Fachleuten eine andere Deutung der Säkularisierung auf: Von einer abnehmenden Bedeutung der Religion kann gerade in globaler Perspektive überhaupt nicht die Rede sein. Im Gegenteil gewinnt die Religion in allen Facetten und bisweilen ambivalenten Formen (Islamismus) neues Gewicht. Daher nehmen diejenigen Religionssoziologen, die vehement die These vertreten hatten, Modernisierung gehe quasi automatisch mit Säkularisierung einher, von ihrer These Abschied, bezeichnen sie als „wishful thinking“ (Peter Berger). Auch die empirischen

Daten sprechen dagegen. Religion kehrt nicht wieder zurück, sie war nie verschwunden, wenn man von dem weltweit einmaligen Sonderfall des „religiös unmusikalischen“ Ostens Deutschlands einmal absieht, der zwei religionsfeindliche Diktaturen erleben musste.⁶

Der religiöse Wandel allerdings ist unübersehbar. Das klassische volkskirchliche Modell des „praktizierenden Katholiken“, der seine religiöse Identität volkskirchlich ausbildet und „von der Wiege bis zur Bahre“ auslebt, ist gewiss nicht mehr der Normalfall. Statt dessen erscheinen, wie die französische Soziologin Danièle Hervieu-Léger plausibel aufzeigt, zwei andere typische Figuren am Horizont: Es sind der Pilger (*pélerin*), der seinen persönlichen spirituellen Weg sucht, und der Konvertit (*converti*), der sich seine eigenen Glaubensvorfahren wählt.⁷ Wenn die Kirche den Kulturwandel aus der Kraft des Evangeliums offensiv mitgestalten und sich nicht auf „Altbausanierung“ beschränken will, dann wird sie den religiös Suchenden entgegenkommen. Nicht den status quo um jeden Preis bewahren, sondern sich im Wandel der Gegenwart bewähren, dieses Pensum gibt uns die Gegenwart auf. Die heutigen Erwartungen an die Kirche und ihre Mission wachsen eher, aber nicht wenige Christen verharren noch in der Defensive.

2. Gestaltung einer missionarischen Weltkirche

Dass Deutschland ein Missionsland sei, haben wache Zeitgenossen wie Alfred Delp schon in den 40er Jahren festgestellt. Allerdings geriet diese Einsicht in der Aufbauzeit nach dem Krieg eher

⁶ Vgl. Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion?* Freiburg 2004. Joachim Wanke (Hg.), *Wiedervereinigte Seelsorge. Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland*, Leipzig 2000.

⁷ Danièle Hervieu-Léger, *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*, Würzburg 2004.

in Vergessenheit und wurde in den 60er Jahren vom Kulturbruch der Zeit überlagert. Er ließ den Missionsgedanken im Strudel der Entkolonialisierungsdebatte verschwinden und diskreditierte ihn derart, dass öffentlich nur noch schlechten Gewissens von christlicher Mission die Rede sein konnte.

Gleichwohl entwickelte sich in der deutschen Kirche auf pragmatischer Ebene durchaus weltkirchliches Bewusstsein, das nicht zuletzt in der weitsichtigen Gründung der Hilfswerke (*Misereor*, *Adveniat*) schon vor dem Konzil zu Tage trat und die Arbeit der klassischen Missionswerke (*Missio* Aachen und München) ergänzte. Auch auf der Ebene der Diözesen und Gemeinden gab und gibt es zahlreiche weltkirchliche Initiativen, von den diözesanen Partnerschaften bis zu den gemeindlichen Ausschüssen *Mission – Entwicklung – Frieden* oder der neuen Initiative der *Missionare auf Zeit* (MaZ). Auch die Ordensfrauen und Ordensmänner stellen erhebliche personelle und materielle Ressourcen für die Weltkirche zur Verfügung.

Der große Theologe Karl Rahner forderte in einem noch immer lesenswerten prophetischen Büchlein, dass die Kirche „den Schwerpunkt auf eine offensive Haltung für die Gewinnung neuer Christen aus einem unchristlichen Milieu legen [muss], und nicht auf eine defensive Verteidigung ihres traditionellen Bestandes“.⁸

Die theologische Basis für neues missionarisches und weltkirchliches Bewusstsein legte das II. Vatikanische Konzil, in dem sich die Weltkirche erstmals als solche konstituierte, weil Bischöfe aus allen Kontinenten anwesend waren und so die Sendung der Kirche zum Heil aller Völker anschaulich deutlich wurde. Zudem begrün-

⁸ Karl Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg 1972, 35.

dete das Konzil die Sendung der Kirche trinitarisch.⁹ Danach ist die Kirche ihrem Wesen nach missionarisch, „da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters“ (*Ad gentes* 2).

Diese Sicht einer missionarischen Weltkirche ist folgenreich für die Einheit der Ortskirchen als *communio ecclesiarum* und für die Respektierung der Pluralität der Kulturen. Denn einerseits erweitert sich die über Jahrhunderte währende Missionstätigkeit der europäischen Kirchen hin zur wechselseitigen Verantwortung aller Ortskirchen füreinander. Die bisherige Einbahnstraße von der Westkirche erhält Gegenverkehr. So hegt das Konzil die Hoffnung, dass die „jungen Kirchen“ (*ecclesiae novellae*) nicht nur Empfänger bleiben, sondern „so bald wie möglich an dem gesamten Missionswerk der Kirche aktiven Anteil nehmen, indem sie selbst Missionare ausschicken, die überall auf der Welt das Evangelium verkünden sollen“ (*Ad gentes* 20). Und andererseits wachsen Ortskirchen unter allen Völkern, deren plurale Kulturen keineswegs eingeebnet werden sollen. Vielmehr soll Inkulturation gewährleisten, „dass aller Same des Guten, der sich in Herz und Geist der Menschen oder in den eigenen Riten und Kulturen der Völker findet, nicht nur nicht untergehe, sondern geheilt, erhoben und vollendet werde“ (*Lumen gentium* 17).

In diesem Zusammenhang hält das Konzil fest, ein Paradigmenwechsel sondergleichen, dass auch diejenigen „ewiges Heil erlangen“ können, die das Evangelium und die Kirche ohne eigene Schuld nicht kennen, Gott aber aus ehrlichem Herzen suchen und ihrem Gewissen folgen (*Lumen gentium* 16). Damit löst das Kon-

⁹ Vgl. Karl Lehmann, „Darum geht hin und macht alle Völker zu meinen Jüngern“ (Mt 28,19). Perspektiven zur theologischen Grundlegung christlicher Mission, in diesem Band S. 19–52.

zil das alte Problem des Exklusivismus, mit dem Missionare, auch Franz Xaver, zu kämpfen hatten.

Damit trägt das Konzil dazu bei, zwei Einstellungen zu überwinden, welche die Mission immer beeinträchtigt haben: Überwunden wird der Eurozentrismus, eine Spielart des auch anderswo anzutreffenden Ethnozentrismus, demzufolge das eigene Volk den Nabel der Welt bildet, während die anderen Völker als minderwertig eingestuft werden.

Überwunden werden überdies alte Alteritätsmuster, Wahrnehmungsmuster des Anderen, welche die Andersheit des Anderen beargwöhnen oder diskriminieren. Solche auch heute noch anzutreffenden Alteritätsmuster sind auf der Ebene der Kultur die Inferiorität der fremden Anderen als „Barbaren“ oder „Wilde“; auf der Ebene der Moral die Immoralität der fremden Anderen; auf der Ebene der Religion die Idolatrie, der Götzendienst der fremden Anderen als ungläubige „Heiden“.

Diese Deutung der Andersheit als Inferiorität, Immoralität und Idolatrie, die bis in die Debatten der Gegenwart nachwirkt, wird christlich durch eine doppelte Similarität, Ähnlichkeit überwunden, die schon Francisco de Vitoria in der frühen Neuzeit festhält:¹⁰ die anthropologische Similarität, nach der alle Anderen als Menschen in ihrer Würde anzuerkennen sind; die theologische Similarität, nach der alle Anderen als „Nächste“ zu lieben sind.

Kirche als „universales Heilssakrament“ (*Lumen gentium* 48) ist Zeugin und Anwältin dieser doppelten Similarität. Durch ihre Präsenz in allen Kulturen wirkt sie wie ein Ferment oder Sauerteig, ökumenisch mit den anderen Christen verbunden und offen für den kritischen Dialog mit anderen Religionen.

¹⁰ Michael Sievernich, Andersheit und Kommunikation. Das Missionsverständnis Francisco de Vitorias (+ 1546), in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 53 (1997) 81–98.

Seit dem Beginn des neuen Jahrhunderts nun kehrt das lange vergessene, verdrängte, beargwöhnte oder verdächtige Grundwort „Mission“ ins kirchliche Leben zurück, wie Kardinal Lehmann im Jahr 2000 konstatierte (Geleitwort zum Dokument *Zeit zur Aussaat*). Die Bischöfe waren gut beraten, ein Dokument über die Weltmission der Kirche folgen zu lassen, weil beide Dimensionen des Missionarischen zusammengehören wie die beiden Seiten einer Münze.

Das neue Grundsatzdokument *Allen Völkern Sein Heil*¹¹ das inzwischen auch in Englisch, Französisch und Spanisch vorliegt, öffnet den Horizont zur Weltkirche und schärft den Sinn für das Missionarische in drei Schritten: Zunächst durch die Wahrnehmung der Chancen und Probleme christlicher Mission im Kulturwandel der Gegenwart, sowie durch einen Rückblick auf die Licht- und Schattenseiten der Missionsgeschichte. Sodann entwirft es das theologische Profil eines heutigen Missionsverständnisses, das in der Sendung Jesu Christi und des Heiligen Geistes als Grund aller Mission gründet und als Dienst an der Freiheit und an der Wahrheit durchzubuchstabieren ist. Auf diesem Hintergrund schließlich enthält es praktische Hinweise zur Gestaltung einer missionarischen Weltkirche. Es ist gut, dass der deutsche Katholizismus mit all seinen Institutionen und Akteuren nun über ein Leitdokument verfügt, das hoffentlich dazu verhilft, „unsere Potentiale zu nutzen“ und den wechselseitigen Lernprozess zu intensivieren.

Für unsere missionarische Aufgabe in Deutschland können wir von der Weltkirche lernen, wie andere Ortskirchen, meist ohne große personelle und finanzielle Ressourcen in ihren Kulturen präsent sind durch das öffentliche Zeugnis des Glaubens bis hin zu Verfolgung und Martyrium. Dieses Zeugnis „bis an die Gren-

¹¹ Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche (Die deutschen Bischöfe 76), Bonn 2004.

zen der Erde“ (Apg 1,8) kann uns beschämen und ermutigen, der Verdrängung der Religion ins Private zu widerstehen und auch in spätmodernen Zeiten unseren Glauben öffentlich zu bekennen.

Lernen können wir auch – man könnte fast neidisch werden – vom Reichtum der Berufungen zu den verschiedenen Diensten der Kirche. Berufungen hängen auch von der Wertschätzung ab, die sie im Volk Gottes haben oder nicht haben. So geht die Herausforderung nicht nur an die jungen Leute, sondern auch an alle, ein familiäres oder ekklesiales Umfeld zu schaffen, in dem Berufungen zum Christsein und Berufe der Kirche wachsen und gedeihen können.

Lernen können wir auch von der Art und Weise, wie die Ortskirchen anderer Kontinente mit der oft bitteren materiellen Armut der Völker umgehen. Wie Johannes XXIII. für eine „Kirche Aller, besonders der Armen“ plädierte, so haben die lateinamerikanischen Bischöfe in ihr Pastoralprogramm einer befreienden Evangelisierung eine „vorrangige Option für die Armen“ aufgenommen (Dokument von Puebla Nr. 1134). Sie wurde von den Ortskirchen anderer Kontinente aufgegriffen und verweist auf den unlösbaren Zusammenhang von Verkündigung des Evangeliums und Förderung integraler Entwicklung.

Das Dokument *Allen Völkern Sein Heil* versteht die Weltkirche als kommunikative Lerngemeinschaft im Glauben, als spirituelle Gebetsgemeinschaft in der Hoffnung und als diakonische Solidargemeinschaft in der Liebe. Missionarische Seelsorge bei uns muss immer den Blick zur Weltkirche weiten, um nicht selbstgenügsam zu werden, wie umgekehrt weltkirchliches Engagement immer die lokalkirchliche Rückbindung braucht, um nicht die Bodenhaftung zu verlieren.

Im Zeitalter der Globalisierung wächst das Interesse am Verhältnis der Kulturen und Religionen zueinander, an der Interaktion mit dem „Anderen“, am interkulturellen Wissenstransfer, an der Konvivenz der Religionen, am Dialog der Kulturen. Als der pro-

testantische Universalgelehrte Gottfried Wilhelm Leibniz im 17. Jahrhundert ausführlich mit den Jesuitenmissionaren in China korrespondierte, sprach er von einem „commerce de lumière“¹², dem wechselseitigen Austausch von Licht, Einsicht und Aufklärung zwischen Ost und West. Das könnte in unserer späten Moderne das Motto sein für die Begegnung der Kulturen und Religionen zwischen Ost und West, Nord und Süd. Da der Weltkirche die Botschaft von Christus, dem „Licht der Völker“ (*Lumen gentium* 1), anvertraut ist, soll sie dieses Licht nicht unter den Scheffel stellen, sondern bei allen Begegnungen zeugnishaft leuchten lassen, hierzulande und weltweit.

Prof. Dr. Michael Sievernich SJ, geb. 1945, Studium in München, Frankfurt und Münster. Professor für Pastoraltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Honorarprofessor an der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt Main (1996-2000 Rektor). Gastprofessuren in Argentinien und Mexiko.

¹² Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689–1714), hg. von R. Widmaier, Frankfurt 1990 (Brief an Antoine de Verjus vom 2. Dez. 1697).

Pressestatements

Pressegespräch zum Kongress WeltMission am 02. Mai 2006 in Freising

Statement Karl Kardinal Lehmann

Liebe Mitbrüder,
sehr geehrte Damen und Herren!

Einen Kongress unter den programmatischen Titel „WeltMission“ zu stellen, mag manchem Zeitgenossen anachronistisch anmuten. Scheinen doch die Zeiten vorüber zu sein, in denen europäische Missionare in alle Welt zogen, um den Menschen das Christentum zu bringen. Aber der Titel „WeltMission“ steht für mehr. Er mahnt und erinnert uns daran, dass die Christen einen welt-missionarischen Auftrag zu erfüllen haben. Die Kirche hat eine universale Mission, weil Gott sein Heil allen Völkern zugedacht hat. Diese Einsicht hat die Christen von Anfang an bewegt, ihren Glauben an Jesus Christus öffentlich zu bezeugen und das Evangelium vom Reich Gottes „bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1,8) zu verkünden. Alle Völker und alle Menschen haben ein Recht zu erfahren, dass Gott sich der Menschheit aller Epochen und Kontinente in Jesus Christus unwiderruflich zugewandt hat. Jesus Christus ist das „Licht der Völker“, so sagt das Zweite Vatikanische Konzil und fügt hinzu, dass dieses Licht „alle Menschen“ erleuchten soll (vgl. *Lumen gentium* 1).

Die Verpflichtung, dieses Zeugnis des Glaubens zu geben, obliegt der Kirche heute nicht weniger als in früheren Zeiten. In einem Rundschreiben aus dem Jahr 1990 über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags betonte der verstorbene Papst

Johannes Paul II. gleich zu Beginn: „Die Sendung Christi, des Erlösers, die der Kirche anvertraut ist, ist noch weit davon entfernt, vollendet zu sein.“ Ein Blick auf die Menschheit zeige, „dass diese Sendung noch in den Anfängen steckt und dass wir uns mit allen Kräften für den Dienst an dieser Sendung einsetzen müssen“ (*Redemptoris Missio* 1).

Die historischen Leistungen der christlichen Mission in aller Welt und die weltkirchlichen Anstrengungen der Kirche in Deutschland dürfen uns darum nicht selbstzufrieden machen. Vielmehr können sie uns anspornen, zusammen mit allen anderen Ortskirchen und mit neuem Elan der Verantwortung für die Mission der Kirche in einer global zusammenwachsenden Welt gerecht zu werden. Diese neue weltgeschichtliche Situation, mit der die Kirche konfrontiert ist, wirft schwierige Fragen auf. Sie verleiht unserer Sendung zugleich aber auch eine neue Dringlichkeit.

Sind wir als Kirche in Deutschland gerüstet, diese Herausforderung anzunehmen und unseren Beitrag zur weltweiten Mission der Kirche zu leisten? Hier geraten verschiedene und gegenläufige Tendenzen in den Blick. Einerseits ist vielfach eine große Missionsmüdigkeit in unserer deutschen Ortskirche festgestellt worden. Die trotz aller religiösen Aufbrüche sich in der Gesellschaft vertiefende Säkularisierung, die zunehmende religiöse Individualisierung und ein verbreitetes relativistisches Wahrheitsverständnis haben auch in der geistig-religiösen Verfassung unserer Kirche Spuren hinterlassen. Welche Auswirkungen dies auf die Gestalt des Christentums in Europa – und weltweit – haben wird, wird sich erst noch zeigen. Der Vortrag von Prof. Dr. Jenkins heute Abend wird dieser Frage nachgehen.

Es kann jedoch nicht übersehen werden, dass die Kirche seit dem II. Vatikanischen Konzil besser verstanden hat, dass die missionarische Aufgabe Sache des ganzen Volkes Gottes ist, auch wenn besonders ausgebildete Missionare und Missionarinnen nach wie

vor vonnöten sind. Da die ganze Kirche missionarisch ist, können und sollen alle im Maß ihrer Möglichkeiten am großen Werk der Verbreitung des Evangeliums mitwirken. Mission ist daher bereits seit langen keine Einbahnstrasse mehr, der Wandel von der West- zur Weltkirche hat sich deutlich vollzogen. Die so genannten jungen Kirchen des Südens tragen heute ganz wesentlich zum missionarischen Auftrag der Kirche bei. Sie sind selbst zum Träger der Weltmission geworden. Diese Einsicht dringt, so scheint es, immer mehr in das Bewusstsein vieler Gläubiger auch in unserem Land, die gerne mehr wissen wollen über den spirituellen Reichtum anderer Kirchen, die aber auch bereit sind Anteil zu nehmen an deren Nöten und Sorgen. Es freut mich daher ganz besonders, dass wir insgesamt sieben Bischöfe aus vier Erdteilen haben gewinnen könne, uns von ihren Erfahrungen einer missionarischen Kirche zu berichten. Der heutige und morgige Tag werden Gelegenheit geben, ausgiebig zu erfahren, was es heißt in Asien, Afrika oder Amerika missionarisch Christ zu sein. Es soll zum Austausch kommen über die unterschiedlichen Kontexte und Lebenswelten, in denen Mission verwirklicht wird, aber auch über die spirituellen Grundlagen missionarischen Handelns. Die Vorträge der Experten aus Übersee werden hierzu die Grundlage bilden. Alle anwesenden Referenten stehen Ihnen gerne für Interviews und Fragen im Anschluss an dieses Gespräch zur Verfügung.

Viele Christen in Deutschland lassen sich von der Frage bewegen, wie ein missionarisches Kirchesein hierzulande aussehen müsste. Dafür spricht auch das positive Echo, welches das Wort *Allen Völkern Sein Heil* unserer Bischofskonferenz aus dem Jahr 2004 gefunden hat.

Allen Völkern Sein Heil war und ist eine Einladung zum weltkirchlichen Dialog über die verschiedenen missionarischen Handlungsfelder kirchlichen Lebens. Es wurde daher in mehrere Sprachen übersetzt. Der Kongress „WeltMission“ nun ein Forum für einen solchen Dialog bieten und damit die missionstheologischen

Impulse unseres Wortes in den internationalen Diskurs einbringen. Der Kongress fragt aber zudem danach, welche Impulse für eine missionarische Seelsorge die Kirche in Deutschland aus der Weltkirche erhalten kann. Die Erfahrungen der Weltkirche bilden daher den Schwerpunkt des Tagungsprogrammes.

In *Allen Völkern Sein Heil* haben wir Bischöfe daran erinnert, dass ein missionarisches Bewusstsein nur durch eine Rückbesinnung auf die wesentlich weltkirchlich verfasste Struktur der Kirche als universaler Lern-, Solidar- und Gebetsgemeinschaft geschehen kann. Der Kongress ist somit aktiver Ausdruck und konkrete Umsetzung dessen, was das Wort erklärt, wenn es von der Kirche als einer „interkulturellen und interekklesialen Lerngemeinschaft“ (55) spricht. Denn als universale Kirche verwirklicht sie sich in den zahlreichen Ortskirchen und wurzelt mit diesen in den jeweiligen Kulturen. Eine Lebensweisheit, die in asiatischen Ortskirchen überliefert wird, bringt es auf den Punkt: „Niemand ist so reich, dass er nichts zu empfangen hätte, und niemand ist so arm, dass er nichts zu geben hätte.“ In diesem Sinn leben alle Ortskirchen vom Empfangen und Geben und können voneinander lernen. Die wichtigsten ersten Schritte bestehen darin, Interesse für die Anderen zu entwickeln. Der Kongress WeltMission will diese Schritte wagen und damit ein Beispiel geschwisterlicher Communion geben!

Mein besonderer Dank gilt an dieser Stelle der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz und ihrem Vorsitzenden Bischof Dr. Franz Kamphaus sowie dem Präsidenten des Deutschen Katholischen Missionsrat (DKMR), Pater Eric Englert OSA, für die Ausarbeitung dieses Kongresses.

Statement Bischof Dr. Franz Kamphaus

Mission ist ein zentraler, ja wesentlicher Begriff christlicher Theologie – wie Kardinal Lehmann gerade ausgeführt hat. Mission ist aber auch ein bleibender Auftrag für die Kirche, ein Aufgabe, die es im Alltag des Glaubens zu leben gilt. Dies scheint theoretisch klar zu sein. Dennoch kann man nicht behaupten, dass die Mehrheit der Christen in Deutschland von einem starken missionarischen Sendungsbewusstsein geprägt ist. Tatsächlich haben Kirche und Christen in den letzten Jahrzehnte einer meist langsam fortschreitenden Erosion der traditionellen Volkskirche und einen massiven Gläubigen-Schwund erlebt. Und so sehr es immer wieder beachtliche Neuaufbrüche gab, so wenig hat sich doch – aufs Ganze gesehen – in der Kirche in Deutschland ein missionarisches Bewusstsein entwickelt. „Wir werden weniger und richten uns in dieser Lage ein“. Uneingestandener Maßen scheint dies zum Leitmotiv unseres kirchlichen Lebens geworden zu sein. Schon 1948 fragte der Jesuit Ivo Zeiger: „Wie viel getaufte Katholiken sind denn noch katholisch, wie weit ist der Mensch heute dem christlichen Leben geöffnet?“ Und er kam zu dem Schluss: „Deutschland ist Missionsland geworden. Denn auch unsere noch scheinbar geborgenen Katholiken sind ungeborgen, sie sind in die Gefährdung geworfen, sind erst wieder zu erwerben, wenn wir sie unser Eigen nennen wollen“.

Deutschland – ein Missionsland?!

Vor diesem Hintergrund hat die Deutsche Bischofskonferenz im Jahre 2000 das Wort „Zeit zur Aussaat“ an die Gemeinden und die für die Pastoral Verantwortlichen gerichtet. Sein Untertitel lautet: „Missionarisch Kirche sein“, und die Grundfrage, die die Bischöfe sich und allen Gläubigen zumuten, heißt: Glauben wir daran, auf dem Weg Jesu und mit Hilfe des Heiligen Geistes neue Christen gewinnen zu können? Oder ergeben wir uns resignativ dem ge-

mächlichen Verschwinden des Christentums in unserem Land und verwalten – immerhin mit einer gewissen Organisationsstärke – die noch verbliebenen Restbestände? Sollen und wollen wir als Kirche auch heute „Menschenfischer“ für Gott sein, oder ist unsere Aufgabe am Ende nur noch das reibungs- und möglichst schmerzlose Abwickeln einer großen Tradition, für die wir selbst keine Zukunft und keinen Bedarf mehr sehen?

Von einer Veränderung der vorherrschenden resignativen Mentalitäten sind wir zweifellos noch weit entfernt. Vielleicht aber ist mit dem Bischofswort immerhin ein erster Schritt getan, weil die tatsächlichen Zustände ins Wort gefasst wurden.

Die Veränderung, mit der wir es hier zu tun haben, berührt die Mitte des Christentums selbst. Von M. Delbrel stammt das Wort, dass die Christen vor der Alternative stehen, zu missionieren oder zu demissionieren. Das will sagen: In der Frage nach der Mission entscheidet sich unsere Identität. Uns ist eine Botschaft anvertraut, die prinzipiell an alle Menschen gerichtet ist, und wir können deshalb aus dieser Botschaft nicht leben, wenn wir sie nicht weitertragen. Wir können nicht das neue Leben in Christus leben, ohne dieses Leben anderen mitzuteilen. Die Privatisierung des Glaubens verfehlt somit nicht irgendetwas am Glauben, sie verfehlt den Glauben selbst: Weil Gott in Jesus Christus sein Leben allen Menschen mitteilen will, kann man nicht glauben, kann man nicht Anteil haben am göttlichen Leben, wenn man sich der Mitteilung dieses Lebens an andere prinzipiell entzieht.

Diese Überlegungen haben viel mit jenem Thema zu tun, das uns heute hier zu diesem Kongress zusammengeführt hat, der den Titel WeltMission trägt. Hinter dem Thema „Weltmission“ steckt ja – auf den globalen Maßstab bezogen – die gleiche Frage, die sich, je länger je mehr, auch unserer Kirche-Sein in Deutschland stellt: Kann es gelingen und *wie* kann es gelingen, Menschen für Chris-

tus zu gewinnen, die nicht von Geburt an in christlichen Milieus aufgewachsen sind?

Es dürfte kaum verwunderlich sein, dass eine Kirche, die der Missionsfrage im eigenen Land ausweicht, auch zur Mission in ihren internationalen Bezügen ein bestenfalls gespaltenes Verhältnis hat. Tatsächlich drängt sich der Eindruck auf, die weltweite christliche Mission *Ad gentes* erscheine den Christen hierzulande als eine fragwürdige Praxis vergangener Zeiten, aber keineswegs aber ein Programm – und noch dazu ein verpflichtendes – für Gegenwart und Zukunft.

Aus diesem Grund haben die deutschen Bischöfe im Jahre 2004 das Wort „Allen Völker Sein Heil. Die Mission der Weltkirche“ veröffentlicht, das in grundsätzlicher Weise die Fragen der internationalen Mission aufgreift. Vorrangig an die kirchlichen Multiplikatoren – an die Pfarrer und die anderen Hauptamtlichen in der Pastoral, an die Religionslehrer und die Sachausschüsse für Mission, Entwicklung und Frieden in den Diözesen – gerichtet, soll es in den Gemeinden zur Überwindung von Missverständnissen und zur Veränderung eingeschliffener Mentalitäten beitragen. Wir wollen klären, was Mission heute bedeutet und was sie von uns als Kirche in Deutschland verlangt. Worin liegt der unaufgebbare Heils- und Wahrheitsanspruch, der uns zu bezeugen aufgetragen ist? Wie steht es um das Verhältnis zwischen dem Dialog der Religionen und dem missionarischen Anspruch der Kirche? Was heißt Weltmission in einer Zeit, in der fast überall auf der Welt eigene kirchliche Hierarchien bestehen? Wie wirkt sich die Globalisierung, die weltweite Vernetzung auf das Selbstverständnis und auf die Praxis der christlichen Mission aus?

Viele Christen in Deutschland lassen sich – auch angestoßen durch unsere Hirtenworte – von der Frage bewegen, wie ein missionarisches Kirchesein hierzulande aussehen müsste. Dafür spricht

das positive Echo, welches das Wort *Allen Völkern Sein Heil* unserer Bischofskonferenz aus dem Jahr 2004 gefunden hat.

Allen Völkern Sein Heil war und ist eine Einladung zum weltkirchlichen Dialog über die verschiedenen missionarischen Handlungsfelder kirchlichen Lebens. Es wurde daher in mehrere Sprachen übersetzt. Der Kongress „WeltMission“ wird nun ein Forum für einen solchen Dialog bieten und damit die missionstheologischen Impulse unseres Wortes in den internationalen Diskurs einbringen. Der Kongress fragt aber zudem danach, welche Impulse für eine missionarische Seelsorge die Kirche in Deutschland aus der Weltkirche erhalten kann.

Der Kongress dient damit im Wesentlichen 2 Zielen:

- Wir wollen unser Verständnis von Mission, wie wir es in *Allen Völkern Sein Heil* formuliert haben, in den theologischen Diskurs der Weltkirche einbringen. Der Kongress soll somit die Rezeption des Textes vorantreiben.
- Zum anderen aber erhoffen wir uns wichtige Beiträge und Hinweise für unsere heimische Pastoral aus dem, was uns unsere Brüder und Schwestern zu berichten haben. Es geht also um ein wechselseitiges Geschehen.

Die Erfahrungen der Weltkirche bilden aber den Schwerpunkt des Tagungsprogrammes, weil wir deutlich mehr hören wollen, als selber anderen mitteilen. Es freut mich daher ganz besonders, dass wir insgesamt sieben Bischöfe aus vier Erdteilen haben gewinnen könne, uns von ihren Erfahrungen einer missionarischen Kirche zu berichten: Erzbischof Theodore Edgar Cardinal McCarrick aus Washington (USA), Erzbischof Buti Joseph Tlhagale OMI aus Johannesburg (Südafrika), Bischof Wiktor Skworc aus Tarnòw (Polen) sowie Weihbischof John Tong von Hong Kong (China). Bischof Leonel Alvaro Ramazzini aus San Marcos in Guatemala

musste leider kurzfristig absagen; sein Beitrag liegt aber schriftlich vor. Der heutige Kongresstag wird Gelegenheit geben, ausgiebig zu erfahren, was es heißt in Asien, Afrika oder Amerika missionarisch Christ zu sein.

Auch der morgige Tag wird uns das missionarische Handeln anderer Kirchen vor Augen führen. Es soll zum Austausch kommen über die unterschiedlichen Kontexte und Lebenswelten, in denen Mission verwirklicht wird. Aber auch von den spirituellen Grundlagen missionarischen Handelns wird die Rede sein in den vier Vorträgen der Experten aus Übersee, die aus Südafrika, Brasilien, dem Tschad und Südostasien berichten werden. Pastor Dr. Klaus Schäfer vom Nordelbischen Zentrums für Weltmission und Prof. Jenkins von der Pennsylvania State University werden zudem dazu beitragen, dass unsere Debatten auch eine ökumenische Dimension erhalten.

Der abschließende dritte Tag des Kongresses WeltMission will den Transfer wagen: Was können wir von der Weltkirche lernen, welche Impulse unserer Schwesterkirchen können auch für unserer Seelsorge in Deutschland von Nutzens ein? Diesen Fragen wollen wir eingehend in Vorträgen und einer Podiumsdiskussion nachgehen. Die Impulsreferate von Weihbischof Dr. Tebartz-van Elst und Pater Prof. Dr. Sievernich, die sich beide bereits eingehend in ihren wissenschaftlichen Studien mit diesen Frage beschäftigt haben, werden dazu die Grundlage bilden. Ich erhoffe mir gerade von diesem letzten Tag des Kongresses jenen Transfer von Erfahrungen, der auch zu neuen Impulsen für das kirchliche Leben in unserem Land beitragen kann.

In *Allen Völkern Sein Heil* haben wir Bischöfe daran erinnert, dass ein missionarisches Bewusstsein nur durch eine Rückbesinnung auf die wesentlich weltkirchlich verfasste Struktur der Kirche als universaler Lern-, Solidar- und Gebetsgemeinschaft geschehen kann. Der Kongress ist somit aktiver Ausdruck und konkrete Um-

setzung dessen, was das Wort erklärt, wenn es von der Kirche als einer „interkulturellen und intereklesialen Lerngemeinschaft“ (55) spricht. Denn als universale Kirche verwirklicht sie sich in den zahlreichen Ortskirchen und wurzelt mit diesen in den jeweiligen Kulturen. Eine Lebensweisheit, die in asiatischen Ortskirchen überliefert wird, bringt es auf den Punkt: „Niemand ist so reich, dass er nichts zu empfangen hätte, und niemand ist so arm, dass er nichts zu geben hätte.“ In diesem Sinn leben alle Ortskirchen vom Empfangen und Geben und können voneinander lernen. Die wichtigsten ersten Schritte bestehen darin, Interesse für die Anderen zu entwickeln. Der Kongress WeltMission will diese Schritte wagen und damit ein Beispiel geschwisterlicher Communion geben!

Teilnehmerliste

Name	Vorname	Institution	Ort
Albert	Dr. Gerhard	Renovabis	Freising
Anders	Christoph	Evangelisches Mis- sionswerk	Hamburg
Arnold-Rammé	Pia		Frankfurt a. M.
Arockiam	P. Stephen		Vallendar
Bachmann CJ	Sr. Xaveria		Mainz
Barthenheier	Pfr. Heinz-Walter		Montabaur
Bartsch	Pfr. Detlef		Köln
Bauer	Gerhard M.	Bischöfliche Aktion Adveniat	Essen
Becker SVD	P. Heinz		Essen
Begic	Branka	Missio München	München
Bereuter	Pfr. Anton	Pfarre St. Gallus	Bregenz / Öster- reich
Bernet	Martin	Missio Missionsrat	Fribourg / Schweiz
Bielefeld	Johannes	Bischöfliches Ordi- nariat Hauptabtei- lung Weltkirche	Rottenburg
Bischof	Gertrud		Balingen
Bogner	Dr. Daniel	Deutsche Kommis- sion Justitia et Pax	Bonn
Brighenti	Padre Prof. Dr. Agenor		Brasilien
Brosse	Dr. Richard	Missionswissen- schaftliches Institut	Aachen
Brunner	Rüdiger	Steyler Missionare	St. Wendel
Bünker	Dr. Arnd	Institut für Missi- onswissenschaft	Münster
Büth	Wolfgang		Köln
Calles	Karl Heinz		Eupen
Coudray SJ	Msgr. Henry	Apostolische Prä- fektur	Mongo, Tschad
Dahmen	Claudia		Zornheim

Daun	Sr. Christel		Mainz
Dawo	Sr. Christel		Mölnal
Demuth CSsR	P. Dietger	Renovabis	Freising
Diekmann ofm	Br. Augustinus		Dortmund
Dillmann	Sr. Julia		Dernbach
Dürr	Sr. Veridianan	Dienerinnen der Hl. Kindheit Jesu	Zell am Main
Eichinger	Msgr. Hans	Bischöfliches Ordinariat Referat Weltkirche	München
Eigner	Br. Hans		Nürnberg
Eirich	Maria		Pfaffenhofen
Ellmer	Marie-Anna	Missio-Diözesanstelle	Bad Urach
Elsner	Brigitta MSC	Missionsprokur	Münster-Hiltrup
Englert OSA	P. Eric	Missio München	München
Esser	Dr. Thilo	Bischöfliches Generalvikariat	Essen
Ettner	Judith		Aichbach
Fäh OFMCap	P. Linus		Luzern / Schweiz
Ferstl	Diakon Franz		Wien
Feser	P. Aurelian		Ockenheim
Festl	Maria		Pfaffenhofen
Fichtl	P. Georg		Pfarrkirchen
Fink	Reinelde	Missio München	München
Förg	Peter	Kindermissionswerk „Die Sternsinger“	Aachen
Freitag	Elisabeth	Bischöfliche Aktion Adveniat	Essen
Frey	Ulrich	Aktion Schenken und Helfen	Arzberg-Röthenbach
Frisch	Sr. M. Wilma		Neuwied
Fuhrbach	Christoph	Bistum Speyer	Speyer
Garcia Gonzáles	Prof. Dr. Jesús	Universidad Iberoamericana in Mexico City	México D. F.
Garrett	Fr. John	Catholic Presbytery	Saffron Walden Essex / Großbritannien

Gawaz	Georg	Pastorale Konzeption des Bischöfl. Ordinariats	Rottenburg
Gawnik	Claudia	Renovabis	Freising
Geißler	Sr. Ingrid	Netzwerk Afrika Deutschland e. V.	Bonn
Glock	Sr. M. Elia	Marienkrankenhaus	St. Wendel
Glotzbach	Sr. Gertrud		Köln
Götz	Chantal	Fidel Götz Stiftung	Eschen / Lichtenstein
Graffy	Rev. Dr. Adrian	Clergy House	Brentwood Essex / Großbritannien
Haselberger	Sr. Elisabeth	Missionarinnen Christi	München
Heerde-Hinojosa	Eva-Maria	Misereor	München
Heidemanns	Katja	Missio Aachen	Aachen
Heinrich OSF	Sr. M. Roswitha	Dillinger Franziskanerinnen	Dillingen
Heintze	P. Alfred	Weißer Väter	München
Hilgers	Jörg	Exposure u. Dialogprogramme	Bonn
Hillenbrand	Generalvikar Dr. Karl		Würzburg
Himmel	Max	Bischöfliches Ordinariat Rottenburg	Rottenburg
Hinkelmann	Sr. M. Nikodema		Neuwied
Hintersteiner	Mag. Karin	Missio Austria	Wien
Höffmann	Sr. Cäcilia	VOD	Bonn
Hofmann	Sr. Maria		München
Icking	Irmgard	Missio Aachen	Aachen
Jansen	Sr. Inge		Essen
Janßen MSC	Sr. Bartholomäa	Redak. Kontinente	Münster-Hiltrup
Jenkins	Prof. Dr. Philip	The Pennsylvania State University Department of History and Religious Studies	University Park, PA 16802
Jost-Blome	Uli	Bistum Münster	Münster
Kamphaus	Bischof Dr. Franz	Deutsche Bischofskonferenz	Limburg

Karch OSB	Br. Patrick		Münsterschwarzbach
Kiefer SAC	P. Rüdiger	Haus der Orden	Bonn
Kiener	Sr. Barbara	Missionarinnen Christi	München
Kirsch	Prof. Dr. Hans		Landau
Kleine	Dr. Gotthard	Kindermissionswerk „Die Sternsinger“	Aachen
Kopp	Adalbert	Erzbischöfliches Generalvikariat	Bamberg
Köß	Dr. Hartmut	Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz	Bonn
Kößmeier	Norbert	Forum Weltkirche	Breisach
Krämer	Domkapitular Prälat Dr. Klaus	Bischöfliches Ordinariat Hauptabteilung Weltkirche	Rottenburg
Krauß	Christoph		Mainz
Krautscheid	Sr. Ilga	Haus Bethanien	Waldbreitbach
Kreilinger	Marie-Ange		Greisheim
Kriegisch	P. Rudy	Weißer Väter	München
Krumpelmann	Sr. Hildegard	Weißer Schwestern	
Kumpfmüller	Franz u. Elfriede	MIVA Austria	Stadl-Paura / Österreich
Lamza	Prälat Dr. Lucian	Bischöfliches Generalvikariat	Fulda
Lautenschlager CMM	P. Dr. Georg	The Monastery	Marianhill, Südafrika
Lehmann	Karl Kardinal Lehmann	Deutsche Bischofskonferenz	Bonn / Mainz
Lenz	Martin	Renovabis	Freising
Lex	Luciana	Missio München	München
Link	Sr. Paulin		Bad Waldsee
Maasburg	Dr. Leo	Missio Austria	Wien
Mansilla	Andres	Haus der Orden	Bonn
Marcus	Dr. Franz	Kindermissionswerk „Die Sternsinger“	Aachen
Mayer	Dr. Anneliese	Erzbischöfliches Ordinariat München	München

McCarrick	Theodore Edgar Cardinal	Erzdiözese Washington	Washington DC / USA
Meier	Domkapitular Prälat Dr. Bertram	Bischöfliches Ordinariat	Augsburg
Meyer	Pascale		Saarbrücken
Meyer zum Farwig	Werner	Missio Aachen	Aachen
Mikus	Sr. M. Magdalena		Paderborn
Mitterberger	Sr. Birgit		Unterreit
Montz	Winfried	Diözesanstelle Weltkirche	Limburg
Müller	Dr. Wolfgang	Seelsorgeamt	Salzburg
Müller	Bischof Georg	Prälatur Trondheim	Trondheim / Norwegen
Muller SDB	Br. Jean-Paul	Don Bosco Mission	Bonn
Müller-Boehr	Thomas	Renovabis	Freising
Nidetzky	P. Dr. Werner	Bildungshaus der Comboni-Missionare	
Nöscher	Klaus	Diözesanstelle für MEF	München
Offner	Markus	Kindermissionswerk „Die Sternsinger“	Aachen
Ozankom	Prof. DDr. Claude	Uni Salzburg, FB Systematische Theologie	Salzburg / Österreich
Pankoke-Schenk	Dr. Monika	Frauenmissionswerk	Koblenz
Penkert	Judith	Missio München	München
Perger	Markus	Erzbischöfliches Generalvikariat	Köln
Peters	Sr. Rita	Missionsprokuratur	Rottenbuch
Pilz	Prälat Winfried	Kindermissionswerk „Die Sternsinger“	Aachen
Pinzka	Thomas		Erlangen
Poddig	Georg	Bischöfliches Generalvikariat	Hildesheim
Poirel	Ralph	Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz	Bonn
Poncelet	Sr. M. Antonia	St. Elisabeth Klinik	Saarlouis
Pöner	Ulrich	Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz	Bonn

Priharyati	Sr. M. Magdalena	Missionsprokuratur	Thuine / Emsland
Radtke	Wolfgang	KNA-Bild	Bonn
Rakoczy IHM	Sr. Prof. Dr. Susan	St. Joseph's Theological Institute	Südafrika
Rappel	Simone	Missio München	München
Rasinger	Mag. Susanne		Salzburg / Österreich
Reik	Susanne		Winningen
Rhotert	Sr. M. Samuela		Lingen
Rombach SCJ	P. Edwin		Neustadt
Rosenzweig	Dr. Burkhard	Exerzitienhaus Himmelspforten	Würzburg
Sax	Theresia		Haag
Sayer	Prälat Dr. Josef	Misereor e. V.	Aachen
Schäfer	P. Dr. Klaus	Nordelbisches Missionszentrum	Hamburg
Schalück	P. Dr. Hermann	Missio Aachen	Aachen
Schelkshorn-Magas	Mag. Maria	Missio Austria	Wien
Schick	Sr. M. Elfriede		Neuwied
Schirmer OSF	Sr. M. Pernela	Dillinger Franziskanerinnen	Dillingen
Schmidt	Sr. Gabriele Maria		Neuwied
Schmitt O.P.	Sr. M. Yvonne		Speyer
Schneider	Sr. Heike-Maria		München
Schneider	Sebastian	Arbeitsstelle für Gemeindeentwicklung	Salzburg
Schober	Pfr. Walter	österr. Tageszeitung	München
Schönhöffer	Peter		Ingelheim
Schüller	Stephanie	Missio München	München
Schurr-Schöpfel	Ulrike		Eichstätt
Schwarz	Mag. Wolfgang	Missio Steiermark	Graz / Österreich
Schwarzbach	Jürgen	Asociation Loyola Gymnasium	Starnberg
Sievernich SJ	Prof. Dr. Michael	Phil.-Theolog. Hochschule St. Georgen	Frankfurt a. M.
Skworc	Bischof Wiktor	Diözese Tarnów	Tarnów, Polen
Sommer	Michael P.	Bischöfliche Aktion Adveniat	Essen

Stegmair	Anton	Bischöfliches Ordinariat	Augsburg
Steinacher	Elke	Missionarin	Kirchzarten
Tebartz-van Elst	Weihbischof Dr. Franz-Peter	Bischöfliches Generalvikariat	Münster
Tewes	Dieter	Bischöfliches Generalvikariat	Osnabrück
Tlhagale O.M.I.	Erzbischof Buti Joseph	Erzdiözese Johannesburg	Doornfontein, Südafrika
Tong Hon	Weihbischof Bishop John	Diözese Hongkong	Hongkong, China
Üffing SVD	P. Prof. Dr. Martin		St. Augustin
Uhl	Georg	Aktion Hoffnung	Augsburg
van Lay-Exeler	Michael	AGEH	Köln
Veeh	Klaus	Bischöfliches Ordinariat	Würzburg
Voß	Dr. Klaus Peter	Ökumenische Zentrale	Frankfurt
Walchofer	Prälat Martin		Salzburg
Waschbusch	Anne		Saarbrücken
Weber cmm	P. Damian		Rom
Willmann	Agnes und Franz Xaver	Caritas	Kirchzarten
Willmes	Sr. Philothea		Paderborn
Winter	Sr. Gabriele		Untermarchtal
Wismeth	Eugen		Kösching
Zabel	Dieter	Missio München	München
Zeimantz	Bärbel	Missio München	München
Zerche	Ernst	Missio Steiermark	Graz
Zumbrägel	Andrea	Missionsärztliches Institut	Würzburg