
In Verbindung mit dem »Weinstock« bleiben

Missionarische Spiritualität
für eine Kirche im Aufbruch

von Mariano Delgado

Heute scheinen alle zu wissen, was mit dem Begriff »Spiritualität« gemeint ist. Denn ähnlich wie der Begriff »Mystik« wird er inflationär gebraucht, nicht nur im christlichen Kontext, sondern auch im interreligiösen und säkularen. Man versteht darunter das, was uns innerlich trägt und Kraft gibt. Der Begriff ist aus dem französischen Wort *spiritualité* abgeleitet, nachdem 1932 der erste Band des groß-angelegten *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire* (45 Bde. bis 1995) erschien. Aber im deutschen Sprachraum setzte er sich erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil langsam durch – was auch für die Verbindung mit dem Eigenschaftswort »missionarisch« gilt.¹ Die vielleicht erste explizite Rede davon findet sich in einem Artikel von Max Bierbaum mit dem Titel »Missionarische Spiritualität« 1951 in der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*.² Christliche Missionar:innen – vom Völkerapostel Paulus bis heute – wussten immer, dass sie grundsätzlich das Wort des Herrn im Johannesevangelium 15,5 bedenken sollten: »Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der bringt reiche Frucht; denn getrennt von mir könnt ihr nichts vollbringen«. Bei den Kirchenvätern – etwa bei Johannes Chrysostomus – und anderen Theologen finden sich heute noch gültige Ratschläge für die Glaubensprediger.³ Die eifrigen professionellen Missionar:innen aus den jeweiligen Ordensgemeinschaften haben ihre eigenen spirituellen Akzente bei der Arbeit im Weinberg des Herren gepflegt. Aber die explizite Rede von »missionarischer Spiritualität« ist in der theologischen und lehramtlichen Sprache jüngster Herkunft.

Im Missionsdekret *Ad gentes* 29 (7.12.1965) des Zweiten Vatikanischen Konzils taucht der Begriff »Spiritualität« nur einmal auf, im allgemeinen Sinne, weil dies zur missionarischen Berufung gehört. Im Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* (8.12.1975) kommt er gar nicht vor. Es wird eher vorausgesetzt, dass das neue Evangelisierungsparadigma des Konzils eine Spiritualität des Vertrauens in Gott und in den Menschen bzw. der Hingabe an Gott und des Dienstes am Menschen⁴ braucht. Erst die Enzyklika *Redemptoris missio* (7.12.1990),

1 Zur Begriffsgeschichte vgl. Michael MEYER, *Missionarische Spiritualität im lateinamerikanischen Kontext. Von den Missionshandbüchern des 16. Jahrhunderts bis Evangelii Gaudium* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 22), Fribourg/Stuttgart 2016, 39–55.

2 *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 35 (1951) 1–9.

3 Bartolomé de Las Casas bezog sich ausführlich darauf im Kontext der Evangelisierung der Neuen Welt. Vgl. Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, Bd. 1: *Missionstheologische Schriften*, hg. v. Mariano DELGADO, Paderborn 1994, 193–196, 203–223 u. a.

4 Vgl. die Schlussansprache Pauls VI. vom 7.12.1965: Vgl. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.pdf (Zugriff: 22.1.2025). Zur Spiritualität des Konzils vgl. auch Gustavo GUTIÉRREZ, *Die Spiritualität des Konzilsereignisses*, in: Mariano DELGADO / Michael SIEVERNICH, *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Freiburg i. Br. 2013, 405–421.

25 Jahre nach *Ad gentes* verlautbart, widmet dem Begriff »missionarische Spiritualität« einen eigenen Abschnitt (RM 87-91). Es geht um ein Leben »in voller Fügsamkeit gegenüber dem Geist«. Diese Spiritualität »verpflichtet dazu, sich innerlich von ihm formen zu lassen, um Christus immer ähnlicher zu werden« (RM 87).⁵ *Evangelii gaudium* (24.11.2013) ermutigt zur »missionarischen Spiritualität« gegen die drei »Übel«, die man »bei vielen in der Verkündigung Tätigen, obwohl sie beten,« feststellen könne: »eine Betonung des Individualismus, eine Identitätskrise und einen Rückgang des Eifers« (EG 78). Die Konturen der gesuchten »missionarischen Spiritualität« werden beschrieben im Kontrast zur »Spiritualität des Wohlbefindens« (EG 90) und zur »spirituellen Weltlichkeit« (EG 93). Es geht um »Evangelisierende mit Geist«, um »Verkünder des Evangeliums, die beten und arbeiten. Vom Gesichtspunkt der Evangelisierung aus nützen weder mystische Angebote ohne ein starkes soziales und missionarisches Engagement noch soziales oder pastorales Reden und Handeln ohne eine Spiritualität, die das Herz verwandelt« (EG 262).⁶ *Evangelii Gaudium* (119-121) geht davon aus, dass alle Christ:innen kraft der Taufe »missionarische Jünger:innen« sind und eine »missionarischen Spiritualität« pflegen sollten.

Zum besseren Verständnis »missionarischer Spiritualität« scheint mir nötig, sich mit der Evangelisierung, dem Christentum und den »Missionar:innen« in der heutigen Welt näher auseinanderzusetzen.

1 Welche Evangelisierung?

Evangelisierung ist, wie es in *Ad gentes* 2 heißt, das »Wesen« der Kirche, ihre Hauptaufgabe und ihre Daseinsberechtigung, die *Lumen gentium* so beschrieben hat: »Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (LG 1).⁷ Ich darf hier den Forschungsstand der heutigen Missionswissenschaft voraussetzen, die sich der Herausforderung der Inkulturation und des interreligiösen Dialogs unter der Bedingung der Religionsfreiheit bewusst ist. Zwei Prinzipien scheinen mir wichtig zu sein: Zum einen, dass die Kirche heute neue Wege suchen muss, den Menschen zu finden, sie muss sich immer wieder von neuem um die Menschen mühen, »um sie zu verstehen und sich so ihnen verständlich machen zu können«; und dabei darf sie »den glimmenden Docht nicht löschen und das geknickte Rohr nicht brechen«.⁸ Zum anderen »wird nicht die Bekehrung der Menschheit zu einer der christlichen Kirchen das Ziel der missionarischen Tätigkeit der Christenheit sein müssen, sondern die Bekehrung zu dem einen gemeinsamen Heilsziel der Menschheit, dem erhöhten Sohn Gottes und neuen Menschen Jesus Christus und seiner Frohen Botschaft. Das ›Wie‹ dieser Bekehrung wird

5 https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.pdf (Zugriff: 28.1.2025).

6 So auch das Papier: Evangelisierung und Globalisierung. 1. September 2019, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 106), Bonn 2019, 57. Zu Papst Franziskus vgl. Bernd HAGENKORD, Zeit für Mission! Die mutmachende Spiritualität von Papst Franziskus, in: Thomas ARNOLD / Michael MEYER (hg.), Seht, da ist der Mensch. Und Gott? Herausforderungen missionarischer Spiritualität (Edition Weltkirche 1), Mainz 2019, 143-151.

7 https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html (Zugriff: 28.1.2025).

8 Joseph RATZINGER, Kommentar zum ersten Kapitel des Ersten Teils, in: LThK.E 3, 313-354, 344.

9 Joachim G. PIEPKE, Ein befreiender Gott ist anders. Für Menschen, die an der Kirche verzweifeln, Sankt Ottilien 2017, 110f.

10 Vgl. ebd., 12.

nur auf dem Weg des ernsthaften Dialogs mit den Religionen, der immer aktuellen Kritik des Evangeliums an den von Menschen festgelegten Formen des religiösen Lebens und einem überzeugenden Zeugnis christlichen Lebens erfolgen können.«⁹ Eine Missions-tätigkeit, die diese zwei Prinzipien beachtet, bedarf heute eines angemessenen anthro-pologischen wie religionstheologischen Denkrahmens und einer passenden Hermeneutik der Evangelisierung.

1.1 Anthropologischer Denkrahm

Wenn wir die Denkform des Konzils ernstnehmen, bedeutet dies den Wandel von einer deduktiven Theologie zu einer induktiven,¹⁰ die mit *Gaudium et spes* »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art« (GS 1)¹¹ wirklich teilt und als *locus theologicus* wahrnimmt, als Ort theologischer Reflexion. Es bedeutet auch den Wandel von einer lehrenden zu einer hörenden, dialogalen Kirche. Das Dogma des Ersten Vatikanischen Konzils über die sichere Erkennbarkeit Gottes »mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen«¹² kann dann mit Karl Rahner als eine Art Menschenrechtserklärung der Kirche in Sachen Gottes verstanden werden bzw. als »das Recht aller vernunftbegabten und gutwilligen Menschen, bei der Gottesfrage gehört (und nicht nur belehrt) zu werden.«¹³ Darauf gründet letztlich Rahners Sicht des Menschen als »Hörer des Wortes« mit der These von der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes als Ausdruck seines universalen Heilswillens, die von vornherein immer und überall gegeben ist: Als eine transzendente, nicht-elitäre oder nicht-exklusive universale Basis-Offenbarung, die der inkarnatorischen Wort-Offenbarung vorangeht. Und darin wurzelt schließlich auch seine These von einer universalen »Mystik des Alltags«,¹⁴ die als »suchende Christologie«¹⁵ außerhalb des verbalisierten und institutionalisierten Christentums immer und überall – besonders in dem radikalen Akt der echten Nächsten-liebe (Mt 25,40) – gegeben ist. Die Sprache der christlichen Mystik, aus der Rahner letztlich die wichtigsten Impulse seiner Theologie gewonnen hat, drückt es anders aus, weniger verkopft, poetischer und deutlicher. Johannes vom Kreuz z. B. sagte: Jeder Mensch weiß um Gott, »ohne zu wissen wie«,¹⁶ oder »Gott steht wie die Sonne über den Seelen, um sich ihnen mitzuteilen«,¹⁷ oder »Gott ist wie die Quelle, aus der sich jeder soviel schöpft, wie sein Gefäß fasst.«¹⁸ Dies bedeutet auch: Jeder Mensch hat über Gott etwas zu sagen! Das gibt auch das Zweite Vatikanische Konzil zu verstehen, wenn es in *Gaudium et spes* heißt: a) Dass der Mensch »Zum Gespräch mit Gott [...] schon von seinem Ursprung her eingeladen« wird (GS 19), und dafür wurde er ausgestattet mit Vernunftfähigkeit und Ent-scheidungsfreiheit; b) dass sich Christus, der Sohn Gottes, »durch seine Fleischwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen« geeint hat (GS 22).

11 https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (Zugriff: 28.1.2025).

12 Heinrich DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum/ Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Lateinisch-Deutsch, hg. von Peter HÜNERMANN, Freiburg i. Br.

⁴³2010, Nr. 3026.

13 Johann Baptist METZ, Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen, in: *Stimmen der Zeit* 212 (1994) 383-392, hier 387.

14 Vgl. Karl RAHNER, *Erfahrungen des Heiligen Geistes*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. 13, Einsiedeln 1978, 226-251.

15 DERS., *Visionen und Prophezeiungen*. Zur Mystik und Transzendenz-erfahrung, hg. v. Josef SUDBRACK, Freiburg i. Br. 127.

16 JOHANNES VOM KREUZ, *Poesie und Prosa*. Gesamtausgabe. 2. Bände, hg. v. Ulrich DOBHAN/Elisabeth PEETERS. Mit einem Geleitwort von Bernhard Teuber, Freiburg i. Br. 2024, Bd. 2, 693 (2S 14,11).

17 Ebd., 1190 (LB 3,47).

18 Ebd., 735 (2S 21,2).

Daher wäre die erste Aufgabe bei der Evangelisierung die »Erfahrungs-Anamnese«, d. h. die Gotteserfahrung geduldig auszugraben, die in die Biographie eines jeden Menschen – in seine Alltagserfahrungen, in seine Hoffnungs- und Leidensgeschichte – »tief eingegraben« ist.¹⁹ Dazu ist eine mäeutische Gesprächskultur nötig, wie sie Jesus selbst immer wieder praktiziert, etwa mit der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4,1-26), mit dem reichen jungen Mann (Mt 19,16-23), beim Nachtgespräch mit Nikodemus in Jerusalem (Joh 3,1-21), oder mit den Jüngern unterwegs nach Emmaus (Lk 24,13-32). Es ist eine mystagogische Dialogkultur nötig, wie sie etwa der spanische Dichter und Agnostiker Antonio Machado auf den Punkt gebracht hat: »Um einen Dialog zu führen./fragt zuerst:/und dann ... hört auch gut zu.«²⁰ Dieser Dialog ist in der Evangelisierung nicht nur im Hinblick auf die Förderung des Menschen und die Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens beim Aufbau einer besseren Welt zu führen, sondern auch zur Bewusstmachung der göttlichen Berufung des Menschen; dann auch, um den christlichen Glauben überzeugend als Übergang von der wesenhaften Gott-einung anzubieten, die mit Schöpfung und Menschwerdung allen Menschen gegeben ist, zur Gleichgestaltung des Menschen mit Gott in Liebe durch die bewusste, gläubige Hinwendung zu ihm. Bei der Evangelisierung geht es darum, den Menschen den »unbekannten Gott« (Apg 17,23) klar vorzustellen, den Gott, der uns in Jesus sein wahres Antlitz gezeigt hat: »Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm« (1 Joh 4,16).

1.2 Religionstheologischer Denkraum

Religionstheologisch scheint mir in Anbetracht der zitierten Aussage aus *Gaudium et spes* 22 ein »aufgeklärter Inklusivismus« der passende Denkraum der Evangelisierung zu sein. Mit »aufgeklärt« meine ich einen nachdenklichen, selbstkritischen Inklusivismus, der sich »mit der Bestimmung der Funktion der anderen Religionen in der vom Christentum her gedachten Heilsgeschichte«²¹ nicht begnügt. Da ich dies anderswo ausführlich ausgeführt habe,²² werde ich mich hier darauf beschränken, einige Markierungen oder Aufgaben dieses Inklusivismus zu erwähnen.

Die katholische Kirche hat mit dem Konzil – etwa mit *Lumen gentium* 16, *Gaudium et spes* 22 oder *Ad gentes* 7 – den Wandel vom ekklesiozentrischen »extra ecclesiam nulla salus« zum christozentrischen »extra Christum nulla salus« vollzogen²³ und das Theologische Grundprinzip des christlichen Inklusivismus formuliert. Denn wer steht dann wirklich »extra Christum«, wenn es in *Gaudium et spes* 22 auch heißt, dass der Herr »für alle gestorben ist« und »dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, in einer Gott bekannten Weise diesem österlichen Mysterium zugesellt zu werden«? Eine Theologie der Religionen, die dem christlichen Inklusivismus gerecht wird, hat m. E. diesen vier Prinzipien Rechnung zu tragen: dem universalen Heilswillen Gottes, der Mittlerschaft Christi, dem

19 Unsere Hoffnung. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i. Br. 1978, 87.
20 Antonio MACHADO, *Poesía y prosa*. Bd. 1: *Poesías completas* (Clásicos Castellanos. Nueva Serie 12), hg. v. Oreste MACRÌ, Madrid 1989, 626.

21 Hans WALDENFELS, *Theologie der nichtchristlichen Religionen. Konsequenzen aus »Nostra aetate«*: Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner, hg. v. Elmar KLINGER/Klaus WITSTADT, Freiburg i. Br. 1984, 757-775, hier 765

22 Vgl. Mariano DELGADO, *Das Christentum in der Religionsgeschichte. Unterwegs zu einem aufgeklärten Inklusivismus*, in: DERS./Gregor Maria HOFF/Günter

RISSE (Hg.), *Das Christentum in der Religionsgeschichte. Perspektiven für das 21. Jahrhundert*. Festschrift für Hans Waldenfels (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 16), Fribourg/Stuttgart 2011, 15-31; DERS., Adolf Darlaps »Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte« im Lichte eines »aufgeklärten« Inklusivismus, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 140 (2018) 49-69.

Zeichencharakter der Kirche im Dienste der ersten zwei Prinzipien und schließlich dem eschatologischen und pneumatologischen Heilshorizont, da der Heilige Geist uns immer tiefer in die Wahrheit einführen wird. Ausgehend von diesen Grundprinzipien hat sich der aufgeklärte Inklusivismus angesichts der historischen Faktizität des Christentums wie der Religionsgeschichte selbstkritisch einige Fragen bzw. Aufgaben zu stellen:

1 Den faktischen Verlauf der Religionsgeschichte ernstnehmen. Darin ist – jedenfalls mit dem Auge des Religionshistorikers – eine evolutionistische oder teleologische Ausrichtung der Menschheit und ihrer Religionen auf Christus hin nicht erkennbar. Vielmehr ist die Tatsache festzustellen, »dass die Religionsgeschichte auch nach Christus und bis heute mit einem ungemein schöpferischen Elan weitergeht«. ²⁴ Christliche Theologie muss daher die Glaubensaussagen, dass Christus »Alpha und Omega« (Offb 22,13), »Mitte und Ziel der Geschichte« ist, ²⁵ mit einigen Rückfragen der menschlichen Vernunft und der Religionen an das Christentum verbinden, ohne sie dogmatisch stillzulegen: Warum fand die Menschwerdung oder Selbstmitteilung Gottes in Jesus von Nazareth erst vor 2.000 Jahren statt, während die Menschheits- und Religionsgeschichte sehr viel älter ist? Warum geschah diese Offenbarung zudem in der Dialektik von Enthüllung und Verhüllung, so dass das Licht der Menschwerdung den Menschen damals und heute nicht unmittelbar einleuchtet? Warum haben viele Völker Jahrhunderte lang keine Kenntnis von der Offenbarungsgeschichte im Alten und im Neuen Testament gehabt? Das war z. B. ein großes theologisches Problem bei der Entdeckung der Neuen Welt Amerika, wo Millionen von Menschen ohne Kenntnis der Fleischwerdung des Retters der Welt im Stall zu Bethlehem lebten. Warum sind Christ:innen in der gesamten Welt bis heute eine Minderheit geblieben? Warum entstehen auch »nach Christus« neue Religionen wie der Islam oder das Bahaitum, die sich als die letzte Offenbarung verstehen und die Bedeutung des Christentums anders interpretieren bzw. relativieren? Welche Heilsrelevanz kommt den anderen Religionen wirklich zu? Wann wären sie wirklich in Christus aufgehoben, wenn man bedenkt, dass es immer Menschen gibt, die in ihnen Halt und Trost finden? Gibt es nur in den anderen Religionen »Ambiguität«, während im Christentum alles klar ist? Warum ist die Geschichte des Christentums von vielen Pervertierungen und Depravationen nicht frei, die in der allgemeinen Religionsgeschichte vorkommen – wenn es auch wahr ist, dass Christ:innen unter Rückbesinnung auf die normative Kraft des Evangeliums und die Vernunft jene immer wieder in Frage stellten und überwandten?

2 Im Verhältnis zu den anderen Religionen Konvergenzen suchen sowie Divergenzen und Spannungen »ehrlich aushalten« ²⁶ und von einer differenzierteren Typologie der Religionen als *Nostra aetate* ausgehen. Ein aufgeklärter Inklusivismus wird kritisch fragen, ob für die Begegnung mit den heutigen Religionen »dieselben Divergenzverhältnisse« zum Modell genommen werden sollen, »wie sie sich bei der Entstehung des Christentums ergaben«. ²⁷ Der Schriftbefund hat manchmal zu leidvollen Folgen

23 Vgl. INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, Das Christentum und die Religionen (30. September 1996), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 136), Bonn 1996.

24 Ernst BENZ, Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1960, Nr. 5), Wiesbaden 1961, 53.

25 Redemptoris misio 6 (s. Anm. 6), vgl. auch Gaudium et spes 45 (s. Anm. 11).

26 Hans WALDENFELS, Die Spannungen ehrlich aushalten. Christliche Identität im Pluralismus der Religionen, in: HerKorr 47 (1993) 30–34

27 Carsten COLPE, Nicht »Theologie der Religionsgeschichte«, sondern »Formalisierung religionsgeschichtlicher Kategorien zur Verwendung für theologische Aussagen«, in: DERS., Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unterscheidung, München 1980, 278–288, hier 283.

im Umgang mit anderen Religionen und ihren Angehörigen geführt, so etwa wenn paränetische Ermahnungen im Kontext der jüdisch-christlichen Polemik im Divergenzprozess von Kirche und Synagoge als universale religionstheologische Maximen für die Begegnung mit anderen Religionen missverstanden wurden (vgl. Mk 16,16 oder Apg 4,12).

Das rabbinische Judentum kann als eine »nebenchristliche« Religion verstanden werden, mit der das Christentum um die richtige Interpretation der Tora und der Propheten konkurriert. Deswegen sagte Karl Barth 1966 in Rom, als er Paul VI. besuchte: »Wir sollen nicht vergessen, dass es schließlich nur eine tatsächliche große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehung zum Judentum.«²⁸ Nun, wo die Geschichtstatsachen, »die als christliche Macht und jüdische Ohnmacht so lange zwischen ihnen gestanden haben«,²⁹ endlich weggefallen sind, könnte das Gespräch zwischen Christ:innen und Jud:innen eine qualitativ neue Phase erreichen. Christliche Theologie muss heute die bleibende Auserwählung Israels respektieren und sich fragen, ob für die heutigen Juden nicht dasselbe gelten sollte, was Las Casas von den Indios sagte: Dass sie aufgrund des Gegenzeugnisses der Christ:innen, der bereits erwähnten Geschichtstatsachen von christlicher Macht und Ohnmacht anderer Menschen, »innerweltlich« genug Gründe hätten, die Plausibilität des kirchlich verfassten Christentums für immer abzulehnen.

Der Islam als Paradigma einer »nachchristlichen« Religion mit einem Beerbnungsanspruch gegenüber dem Christentum stellt die Letztgültigkeit der christlichen Offenbarung und ihres Gottesverständnisses radikal in Frage, verhält sich also deutlich »divergent« zum Christentum. Aber er weist auch in seiner Theozentrik, Eschatologie und Ethik wichtige Konvergenzen auf. Wie alle nachchristlichen Religionen betreibt er eine Christentumskritik, die als Fremdprophetie zu verstehen ist. Die ursprüngliche Wahrnehmung des Islams als »christliche Häresie« muss heute der nachdenklichen Frage nach dem weichen, was uns Gott mit dem Islam sagen möchte. Man könnte sich fragen, ob das, was die Theologie für die vorchristlichen Religionen gelten lässt, nicht auch für die nachchristlichen gelten sollte: Dass darin »Propheten« mit einer gewissen Autorität gegenüber dem einzelnen Menschen auftreten können, und wir daher für diese Religionen im Sinne Rahners und seines Schülers Adolf Darlaps »von einer ›amtlichen‹, partikularen, kategorialen Offenbarungsgeschichte«³⁰ sprechen können – ein Faktum, das wir dann mit der Fülle der Offenbarung im Christusereignis in Einklang bringen müssten.

Asiatische, afrikanische oder indianische Religionen sind als »außerchristliche« Religionen zu verstehen, die erst durch das missionierende Christentum mit der biblischen Offenbarungstradition in Berührung kamen, auch wenn sie zeitlich »vor Christus« entstanden sind. Sie machen uns darauf aufmerksam, dass es für weite Teile der Menschheit »ponderable« Alternativen zum Christentum gibt,³¹ die ihre Faszination nicht verloren haben und die uns – ungeachtet der Heilsfrage – bereichern könnten.³²

²⁸ Hier zitiert nach Hans Hermann HENRICH, Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie (Studien zu Kirche und Israel Bd. 23), Berlin/Aachen 2005, 7.

²⁹ Hans-Joachim SCHOEPS, Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten. Mit einem Nachwort von E. Brocke, Königstein/Ts. 1984, 196.

³⁰ Adolf DARLAP, Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, in: Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, hg. v. Johannes FEINER/Magnus LÖHRER, Bd. 1, Einsiedeln 1965, 3-156.

³¹ Zum Begriff »ponderable Religionen« vgl. Heinrich SCHOLZ, Religionsphilosophie, Berlin ²1922. Als ponderabel oder wägenswert betrachtet Scholz jene außerchristlichen Religionen, die nicht zuletzt für das philoso-

phische Nachdenken relevant sind: »Die ponderablen Religionen sagen religiöse Spezifika aus, die unverwechselbar religiös sind und sonst gar nichts. Der Fehler, der in der christlichen Theologie gemacht wird, ist der, dass immer sofort nach der Wahrheit gefragt wird. Da wiegen diese Ponderabilien nichts und können nur falsch sein. Aber sie haben ein spezifisches Gewicht und können unser Leben gültig bestimmen.«

3 Die Hoffnung Karl Rahners im Hinblick auf eine östlich-asiatische Theologie teilen, die das geschichtliche Denken der westlichen Theologie überwindet und deren Vorordnung der Christologie vor der Pneumatologie umkehrt: »Vielleicht wird sie eine Pneumatologie, eine Lehre von der innersten, vergöttlichenden Begnadigung aller Menschen (als Angebot an ihre Freiheit) wegen des allgemeinen Heilswillens und wegen des legitimen Respektes vor allen großen Weltreligionen auch außerhalb des Christentums zum fundamentalen Ausgangspunkt ihrer gesamten Theologie machen und von da aus – vielleicht gar nicht ohne erhebliche Anstrengungen – ein wirkliches und radikales Verständnis der Christologie zu gewinnen suchen. Einer solchen Theologie wird vielleicht ein Wort wie Joh 7,39 (Der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war) weniger naheliegen und verständlich sein als Sätze in der Schrift, die den allgemeinen Heilswillens Gottes rühmen, den Geist durch alle Propheten reden lassen und ihn ausgedossen wissen über alles Fleisch.«³³

4 Die mystische Tradition der Kirche für eine christliche Theologie der Religionen fruchtbar zu machen versuchen. Dies kann mit Bezug auf Johannes vom Kreuz exemplarisch aufgezeigt werden. Er ist davon überzeugt, dass der nie versiegende Strom göttlicher Gnade auch die Hölle erreicht. Zu denjenigen, die sich weitere Offenbarungen wünschen, lässt er Gott-Vater sagen: »Wenn ich dir in meinem WORT, das mein Sohn ist, schon alles gesagt habe und kein anderes mehr habe, was könnte ich dir dann jetzt noch antworten oder offenbaren, was mehr wäre als das? Richte deine Augen allein auf ihn, denn in ihm habe ich dir alles gesagt und offenbart, und du wirst in ihm noch mehr finden, als du erbittest und ersehnt.«³⁴ Für Johannes vom Kreuz ist Christus das letzte Wort Gottes, in dem »alle Schätze von Gottes Weisheit und Wissen« verborgen sind (Kol 2,3). Er ist »eine reichhaltige Mine mit vielen Schätzen in den Ausbuchtungen«. Darin findet man »weder einen End- noch einen Schlusspunkt«, sondern immer wieder »neue Adern mit neuen Reichtümern.« Johannes vom Kreuz war davon überzeugt, »dass eigentlich das meiste noch ungesagt und sogar unverstanden blieb, so viele Geheimnisse und Wunderbares die heiligen Kirchenlehrer auch aufgedeckt und die heiligen Seelen in diesem Lebensstadium auch erkannt haben.«³⁵

Die Abgeschlossenheit der Offenbarung in Christus schließt nicht aus, dass wir deren Gehalt erst im Gang durch die Menschheits- und Religionsgeschichte in der Kraft des Geistes verstehen lernen. Die in vielen lehramtlichen und theologischen Texten vorhandene Dialektik zwischen der Fülle des Heils, der Gnade und der Wahrheit in der Kirche einerseits und der defizitären Lage in anderen Religionen andererseits, die mit der Evangelisierung und dem Licht des Glaubens »prophetisch« zu reinigen wären, müsste um folgende Perspektive erweitert werden: Dass Christ:innen ihr Glaube und ihre Hoffnung im Angesicht der Anfechtungen und Standpunkte, ja, der »Fremdprophetie« der anderen besser bewusst werden können (vgl. z. B. GS 44). Das gehört auch zum kenotischen, inkarnatorischen

Carsten COLPE, Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt, in: DERS., Theologie (s. Anm. 26), 54-66, hier 64.

³² Bezogen auf die asiatischen Religionen hat Hans Waldenfels geschrieben: »Das Christentum kann aufgrund der Begegnung mit Asien einmal einen Prozess der Wiederentdeckung von Verlorenem und Vergessenem einleiten, sodann aber auch im Hinblick auf Asien neue Facetten des

eigenen Christusglaubens entdecken; die Stichworte »kenotische Christologie« und »kosmischer Christus« markieren zwei zu vertiefende Reflexionsprozesse.« Hans WALDENFELS, Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen (Begegnung: Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen 10), Bonn 2002, 88.

³³ Karl RAHNER, Aspekte europäischer Theologie, in: DERS., KRSW 30, 161-177, hier 176f.

³⁴ JOHANNES VOM KREUZ, Poesie und Prosa (s. Anm. 16), Bd. 2, 745 (25 22,5).

³⁵ Ebd., 234f. (CA 36,3).

Weg der Kirche durch die Geschichte. Joseph Ratzinger hat 1967 die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs ähnlich begründet: Weil der Glaube sich besser versteht, »indem er den anderen verstehen lernt«.³⁶

1.3 Hermeneutik der Evangelisierung

Für einen aufgeklärten Inklusivismus ist die Evangelisierung nicht nötig, damit die Menschen in der Breite und Tiefe der Geschichte »überhaupt« gerettet werden, sondern eher damit wir, die an Jesus Christus als Weg, Wahrheit und Leben glauben, durch unser Zeugnis gerettet werden können, wie es m. E. in *Evangelii nuntiandi* 80 nahegelegt wird: »Die Menschen können durch die Barmherzigkeit Gottes auf anderen Wegen gerettet werden, auch wenn wir ihnen das Evangelium nicht verkünden; wir aber können wir uns retten, wenn wir aus Nachlässigkeit, Angst, Scham – was der hl. Paulus ›sich des Evangeliums schämen‹ (Röm 1,16) nennt – oder infolge falscher Ideen es unterlassen, dieses zu verkünden? Denn das heißt, Gottes Anruf zu verraten, der durch die Stimme der Diener des Evangeliums den Samen wachsen lassen will; es hängt von uns ab, ob dieser zu einem Baum heranwachsen und reiche Frucht bringen kann«.³⁷

Gefragt ist heute Evangelisierung im Sinne der »kapillaren Mission«,³⁸ der Einladung des Herrn, der »gütig und von Herzen demütig« ist (Mt 11,29), sich ihm hinzuwenden und ihn zu suchen, wo er sich besonders verborgen hält: in uns selbst (vgl. Joh 14,23) sowie im Antlitz der Armen und Leidenden (vgl. Mt 25,40). Die *Plantatio ecclesiae* ist die Folge der Mission, aber nicht der primäre Zweck!

Ebenso muss die Evangelisierung von einer angemessenen Hermeneutik des Ganges der Kirche durch die Geschichte begleitet werden, die petrinische Einheitsverantwortung mit paulinischer Inkulturationskühnheit verbindet. Um dies zu verdeutlichen, genügt ein Blick auf das Jerusalem Konzil (Apg 15,1-35). Die darin getroffenen Entscheidungen der Öffnung der Kirche für die Nicht-Juden unter Verzicht auf »wichtige« Teile des jüdischen Gesetzes wie die Beschneidung und mit der konsequenten Entwicklung eines neuen Volk-Gottes-Begriffs, das ethnoreligiöse Schranken überwindet und aus den Heiden »Abrahams Nachkommen, Erben kraft der Verheißung« (Gal 3,29) macht, aber auch die gleichberechtigte Aufnahme von bekehrten Heiden als Nachfolger der Apostel vorsieht – dies alles ist Ausdruck einer petrinisch-paulinischen »Hermeneutik der Evangelisierung« als »lebendige Überlieferung«.³⁹ Angesichts der Zeichen der Zeit nehmen sich die Apostel in für die Juden sehr wichtigen Dingen die Freiheit, jene Entscheidungen zu treffen, die der Dynamik der Evangelisierung förderlich sind, ja als unumgänglich erscheinen, auch wenn dies, wie Rahner für die heutigen Aufgaben gefordert hat, »Abschaffungen und Unterbrechungen der heilsgeschichtlichen Kontinuität«⁴⁰ zugunsten der nötigen Innovationen bedeuten sollte. Bemerkenswert beim Jerusalem Konzil ist nicht nur die paulinische Kühnheit, auf einschneidige Ver-

³⁶ Joseph RATZINGER, Konzilsausagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets, in: Johannes SCHÜTTE (Hg.), *Mission nach dem Konzil*, Mainz 1967, 21-27, 47.

³⁷ https://www.vatican.va/content/paul-vi/de/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.pdf (Zugriff: 28.1.2025).

³⁸ Vgl. dazu Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, 28-30.

³⁹ Vgl. dazu Mariano DELGADO/ Michael SIEVERNICH, *Zur Rezeption und Interpretation des Konzils der Metaphern*, in: DIES. (Hg.), *Die großen Metaphern* (s. Anm. 4), 15-32, 31f.

änderungen zugunsten der Evangelisierungsdynamik zu pochen, sondern auch, dass Petrus die Fähigkeit erkennen lässt, Mentor oder Tutor des Wandels zu sein. Während das Papsttum der letzten Jahrzehnte eher von der petrinischen Einheitsverantwortung und der Sorge um die Wahrung der Kontinuität in den Grundsätzen geprägt war, wäre es angesichts der Zeichen der Zeit für die Evangelisierung heute nötig, mehr paulinische Kühnheit walten zu lassen, um neue Entwicklungen zu inaugurieren – auch wenn die heutigen Pharisäer wie beim Jerusalemer Konzil im Namen der Tradition die Innovationen ablehnen (vgl. Apg 15,5).⁴¹

2 Welches Christentum?

Jesu öffentliches Wirken begann mit dem Aufruf zur Umkehr oder Neuausrichtung auf das Reich Gottes hin. Bei seiner »Antrittsrede« in der Synagoge von Nazaret (vgl. Lk 4,16-21) verstand er das Reich Gottes in der messianisch-prophetischen Tradition Israels – ebenso wie seine Mutter Maria (vgl. Lk 1,46-55), als sie die Größe des Herrn gepriesen hat. In der Bibel finden wir zwei Formen von Verständnis des Reiches Gottes und der Beziehung des Menschen dazu: eine mehr ontologisch-kultische und eine eher messianisch-prophetische. Die erste neigt zum Ritualismus und Spiritualismus, die andere zu einem Verständnis des Reiches Gottes als Reich der Wahrheit und der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in dieser Welt. Das messianisch-prophetische Christentum in der Einheit von Mystik und Politik wird das Markenzeichen der Evangelisierung in unserer Zeit sein. Eine der zentralen Fragen ist die nach dem Ort, an dem der Herr wohnt und gesucht werden soll.

Auf die Frage »Meister –, wo wohnst du?« (Joh 1,38) gibt die christliche Tradition – abgesehen von der sakramentalen Gegenwart in der Eucharistie – grundsätzlich zwei Antworten. Eine Antwort beruft sich auf Joh 14,23: »Wenn jemand mich liebt, wird er an meinem Wort festhalten; mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen«. Demnach ist Gott in unserem Inneren, im »Seelengrund« zu suchen, denn hier hat er seine Wohnung aufgeschlagen und von hier aus lädt er zur Freundschaft ein, zum Liebesgespräch. Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis fallen hierbei zusammen.

Eine andere Antwort will – im Anschluss an Mt 25,40 (»Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan«) – Christus draußen, in den Armen und Leidenden suchen. Es ist das messianische, prophetische Christentum, das vom Tun der Liebe ausgeht. Diese Tradition hat das Zweite Vatikanische Konzil am Übergang zur neuen Kirchenepoche betont, wenn es in *Lumen gentium* 8 heißt, dass die Kirche in den Armen und Leidenden das Bild dessen erkennt, »der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war. Sie müht sich, deren Not zu erleichtern, und sucht Christus in ihnen zu dienen«. ⁴² Ähnliches sagt das Konzil in *Gaudium et spes* 1.

⁴⁰ Vgl. Karl RAHNER, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: Schriften zur Theologie Bd. 14, Zürich 1980, 287-302, hier 226.

⁴¹ Vgl. Mariano DELGADO, Un papado petrino y paulino, in: Vida Nueva vom 23.-30. März 2013 (Nr. 2841), 30.

⁴² https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html (Zugriff: 28.1.2025).

Diese zwei Formen der Gottesbegegnung sind nicht antithetisch, sondern komplementär. Bei der Evangelisierung wird man beide Antworten – die Liebesmystik zu Christus im Seelengrund und die Verbindung von Mystik und Politik und der »Mystik der offenen Augen« bei der Suche des Herrn in den Armen und Leidenden und im Kampf gegen jedes Unrecht, das wir ändern können, um das Reich Gottes aufzubauen – deutlicher als bisher miteinander verbinden müssen.⁴³

3 Welche Missionar:innen?

Als Träger der Evangelisierung ist der Mensch gemäß seiner Natur auch fehlbar: »Diesen Schatz tragen wir in zerbrechlichen Gefäßen; so wird deutlich, dass das Übermaß der Kraft von Gott und nicht von uns kommt« (2 Kor 4,7). Der Apostel Paulus fügt hinzu, dass er bei dieser Arbeit, »Gott zur Ehre«, nicht müde wird: »wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, der innere wird Tag für Tag erneuert« (2 Kor 4,16). Der fehlbare Mensch kann nur Träger der Evangelisierung bzw. »Missionar:in« werden, wenn er sich »Tag für Tag« innerlich erneuern lässt, d. h. wenn er mit dem »Weinstock« (Joh 15,5) verbunden bleibt und die Jesus-Freundschaft pflegt.

1 Die Missionar:innen sind zunächst »Berufene«, bevor sie zu »Gesandten« werden (Mt 10,7; 28,19-20; Mk 16,15; Apg 1,8), »Berufene«, die die Einladung Jesu ganz persönlich wahrgenommen haben: »Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt. Ich werde euch Ruhe verschaffen. Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir; denn ich bin gütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seele. Denn mein Joch drückt nicht und meine Last ist leicht« (Mt 11,28-30). Daher betont *Evangelii gaudium*: »Der erste Beweggrund, das Evangelium zu verkünden, ist die Liebe Jesu, die wir empfangen haben; die Erfahrung, dass wir von ihm gerettet sind, der uns dazu bewegt, ihn immer mehr zu lieben. Aber was für eine Liebe ist das, die nicht die Notwendigkeit verspürt, darüber zu sprechen, geliebt zu sein, und dies zu zeigen und bekannt zu machen?« (EG 264). Und wenig später heißt es: »Der wahre Missionar, der niemals aufhört, Jünger zu sein, weiß, dass Jesus mit ihm geht, mit ihm spricht, mit ihm atmet, mit ihm arbeitet. Er spürt, dass der lebendige Jesus inmitten der missionarischen Arbeit bei ihm ist. Wenn einer Jesu Gegenwart nicht im Herzen des missionarischen Einsatzes selbst entdeckt, verliert er schnell die Begeisterung und hört auf, dessen sicher zu sein, was er weitergibt; es fehlt ihm an Kraft und Leidenschaft. Und ein Mensch, der nicht überzeugt, begeistert, sicher, verliebt ist, überzeugt niemanden« (EG 266). Die »universale« Einladung Jesu wird man heute bei der Evangelisierung eher in den Vordergrund stellen als die apodiktische, exklusive Heilsformel im Sinne von Mk 16,16, die erst im 2. Jahrhundert eingefügt wurde und für manche Irrwege in der Missionsgeschichte verantwortlich ist: »Wer glaubt und

⁴³ Vgl. Johann Baptist METZ, *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*. Hg. v. Johann Reikerstorfer, Freiburg i. Br. 2011.

⁴⁴ Zum paränetischen Entstehungskontext vgl. Joseph RATZINGER, »Kein Heil außerhalb der Kirche?«, in: DERS., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 339-361. Doch daraus wurde mit der Zeit ein intoleranter Absolut-

heitsanspruch, und dieser führte »zur Aufrichtung einer heillosen innerweltlichen Absolutheit, die den anderen für Zeit und Ewigkeit in Frage stellt«. DERS., »Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges«, in: ebd., 363-375, 372.

⁴⁵ SIEVERNICH, *Mission* (s. Anm. 38), 21. Der Historiker Wolfgang Reinhard spricht von der »brutalen Eindeutigkeit« dieser Aussage. Vgl. Wolfgang REINHARD, *Mission im Wandel. Ein kursorischer Blick in die Geschichte*, in: Joachim WERZ (Hg.), *Erblast »Mission«? Interdisziplinäre Perspektiven auf gegenwärtige Herausforderungen*, Münster 2021, 33-48, 33.

sich taufen lässt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden«. Die – von ihrem paränetischen Entstehungskontext⁴⁴ isolierte – Rezeption dieser apodiktischen Stellen in der Missionsgeschichte entbehrt nicht einer gewissen Tragik: Sie führte zu einem übertriebenen Missionseifer und zu Zwangstauften, um Heiden vor der Verdammung zu bewahren; und sie stürzte auch Missionar:innen in tiefe Konflikte: »Waren sie bei ausbleibenden Missionserfolg etwa an der Verdammung der Nichtgetauften mitschuldig? Waren die ungetauften Vorfahren, die als Ahnen besonders in Asien und Afrika verehrt wurden, zu den Verdammten zu zählen?«⁴⁵

2 Die Missionar:innen sollten auch »Betende« sein. Denn das Gebet – als Schule der Gotteserkenntnis und der Selbsterkenntnis, als Freundschaftspflege mit dem Herrn und als persönliche Betrachtung des »pro me« seiner Menschwerdung und Erlösungstat, wie es etwa Teresa von Ávila verstanden hat⁴⁶ – ist der Weg zur Christusförmigkeit, damit wir »Tag für Tag« innerlich erneuert werden. Dabei sind der Aktivismus und die »spirituelle Weltlichkeit« eine große Versuchung – und dies nicht erst heute. Solche »Übel« hat der scharfe Zeitdiagnostiker Johannes vom Kreuz um 1590 bei diesem Lob der Kontemplation im Blick: »Es mögen deshalb die sehr aktiven Menschen, die glauben, die ganze Welt mit ihren Predigten und äußeren Werken umfassen zu können, beachten, dass sie – ganz zu schweigen vom guten Beispiel, das sie von sich gäben – der Kirche viel größeren Nutzen und Gott mehr gefallen bereiten würden, wenn sie auch nur die Hälfte dieser Zeit mit dem Verweilen bei Gott im Gebet verbrächten [...]. Andernfalls ist das alles Schaumschlägerei und nicht viel mehr als nichts, mitunter gar nichts, bisweilen sogar schädlich.«⁴⁷ Gewiss der *doctor mysticus* hat mit dieser starken Betonung der Kontemplation ein wenig übertrieben. Aber die Stoßrichtung stimmt. Auch Gustavo Gutiérrez, einer der Begründer der Theologie der Befreiung, betont nach der Auseinandersetzung mit Johannes vom Kreuz den Primat der Kontemplation: »Ohne Kontemplation gibt es weder Solidarität mit dem Armen noch christliches Leben.«⁴⁸

Gebet und Kontemplation verwandeln »eschatologische Ungeduld« und »Bekehrungseifer« in »Gelassenheit«. Man weiß dann, dass wir nur Werkzeuge, ja »unnütze Diener« (Lk 17,10) sind, während Gott der Haupthandelnde ist, der den Menschen »insgeheim belehrt«,⁴⁹ um sein Werk in jedem Menschen zu vollenden, »wie und wann er das will«⁵⁰. »Gott führt jede Seele auf anderen Wegen« zu sich,⁵¹ er formt unaufhörlich das Innere des Menschen zu seinem Bild und Gleichnis um und teilt ihm so seinen Geist und seine Weisheit mit. Die geheime Arbeit Gottes am Menschen und die verschiedenen Wege des Menschen zu ihm zu gelangen vergleicht Johannes vom Kreuz mit einer Straße durchs Meer, »wo man keine Pfade oder Fußspuren erkennt«. ⁵² In Gebet und Kontemplation geübte Missionar:innen werden zunächst und vor allem bemüht sein, dieser Arbeit Gottes am Menschen nicht im Wege zu stehen, sondern sie klug und diskret zu begleiten.

46 Vgl. dazu Mariano DELGADO, Das zarte Pfeifen des Hirten. Der mystische Weg der Teresa von Ávila, Kvelaer 2017.

47 JOHANNES VOM KREUZ, Poesie und Prosa (s. Anm. 16), 456f. (CB 29,3).

48 Gustavo GUTIÉRREZ, La evangelización de América Latina ante el año 2000, in: Ciencia Tomista 116 (1989) 365-378, hier 377.

49 JOHANNES VOM KREUZ, Poesie und Prosa (s. Anm. 16), 1004 (2N 5,1).

50 Ebd., 771 (2S 26,9).

51 Ebd., 1197 (LB 3,59).

52 Ebd., 1065 (2N 17,8).

4 Ausblick

Die Unterscheidung zwischen »christlichen Ländern« und »Missionsgebieten« ist heute obsolet geworden. Angesichts des Verschwindens der soziologischen Gestalt des Christentums, die seit der Konfessionalisierung der Normalfall war, wird immer klarer, dass heute auch in den alten christlichen Ländern nicht die Konservierung des Bestandes oder die bequeme Verwaltung der kleinen Herde, »sondern missionarische Existenz« gefragt ist,⁵³ wie in der Antike.

Wenn das so ist, dann ist es auch Zeit, dass Christ:innen die »Freude der Evangelisierung« wieder gewinnen, von der Papst Franziskus in seiner »Brandrede« vom 9. März 2013 in einer der Kardinalskongregationen zur Vorbereitung des Konklave sprach,⁵⁴ und die er in *Evangelii gaudium* weiter betont. Es geht um die Botschaft vom zarten Liebeswerben eines Gottes, der, weil er die immer sprudelnde Quelle der Liebe und der Gnade ist und »uns zuerst liebt« hat (1 Joh 4,19), die Initiative ergriffen hat, als guter Hirt bei uns zu wohnen und mit unendlicher Geduld und Barmherzigkeit auf die freiwillige Hingabe unserer Liebe zu warten; aber es geht genauso um den Einsatz für ein menschenwürdiges Leben für alle (Joh 10,10) gemäß den prophetisch-messianischen Traditionen Israels.

Wir brauchen heute ein Christentum in der Einheit von Mystik und Politik, das Gottesliebe mit Nächstenliebe glaubwürdig verbindet. Nötig ist ein Evangelisierungsstil, der das Recht der Menschen respektiert, zunächst gehört und nicht belehrt zu werden, denn alle Menschen haben eine Gotteserfahrung. Für die Kirche in der Welt von heute sollten der von Johannes XXIII. in seiner Ansprache zur Eröffnung des Konzils am 11. Oktober 1962 angemahnte »pastorale« Stil⁵⁵ und der von Paul VI. in seiner Klausuransprache am 8. Dezember 1965 skizzierte Stil einer »samaritanischen« Kirche prägend sein.⁵⁶

Dazu gehört das Bewusstsein, dass Gott der Haupthandelnde ist, der alle Menschen zu sich führen möchte und zu seinem Bild und Gleichnis innerlich bearbeitet, während wir nur Mitarbeiter an seinem Weinberg sind. Wir dürfen nicht vergessen, dass die Reben mit dem Weinstock verbunden bleiben müssen (Joh 15,1-8), wenn sie Frucht bringen wollen. Denn das Salz, das seinen Geschmack verliert, »taugt zu nichts mehr« (Mt 5,13). Allerdings sollten Christ:innen die Welt nicht »versalzen«, wie man es in Epochen intensiver »Verkirklichung« getan hat. Auf das richtige Maß kommt es an – und auf die in Wort und Tat glaubwürdige Einladung zur Nachfolge des »gütigen und von Herzen demütigen« Jesus (Mt 11,29).

Wir haben im Bewusstsein der Schattenseiten der Missionsgeschichte demütig und gelassen zu säen, und für eine gute Ernte zu beten, aber auch dafür zu sorgen, dass wir Gott mit unserem Gegenzeugnis nicht im Wege stehen: »Das Wachsen und Gedeihen besorgt Gott selbst«. ⁵⁷ Daher spricht Papst Franziskus von einer dreifachen »Kunst« der Evangelisierung oder der missionarischen Spiritualität: von der »Kunst der Begleitung« (EG 169), von der »Kunst des Wartens« (EG 171) und von der »Kunst des Zuhörens« (EG 171). ♦

⁵³ Joseph RATZINGER, *Weltoffene Kirche? Überlegungen zur Struktur des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: DERS., *Volk Gottes* (s. Anm. 44), 282-301, 300.

⁵⁴ Vgl. Originaltext auf Spanisch und deutsche Übersetzung in: <http://blog.radiovaticano.de/die-kirche-die-sich-um-sich-selber-dreht-theologischer-narzissmus/> (Zugriff: 28.1.2025).

⁵⁵ Vgl. Michael SIEVERNICH, *Zur »Pastoralität« des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: DELGADO / DERS. (Hg.), *Die großen Metaphern* (s. Anm. 4), 35-58.

⁵⁶ Zur »samaritanischen Kirche« beim Konzil und im Dokument von Aparecida 2007 vgl. GUTIÉRREZ, *Spiritualität* (s. Anm. 4), 405-421; und zur Spiritualität des Konzils vgl. Michael QUISINSKY, *Barmherzigkeit als Mission. Spiritualität des Zweiten*

Vatikanischen Konzils, in: ARNOLD / MEYER, *Mensch* (s. Anm. 1), 87-126.

⁵⁷ »Zeit zur Aussaat«. *Missionarisch Kirche sein*, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000 (*Die deutschen Bischöfe* 68), 14.