

Mitverantwortung der Christen für die Missionen, die dritte Welt und den Frieden

Mariano Delgado

Die Synode 72¹ wurde in der Aufbruchstimmung der ersten Phase der Konzilsrezeption 1970/1971 geplant.² Deutlicher als in anderen Ländern begab sich die katholische Kirche in der Schweiz auf einen «synodalen Prozess», wie er heute, wenn auch mit anderen Vorzeichen, von Papst Franziskus angeregt wird. Die Forschungsliteratur hat auf die Reformhoffnungen, aber auch auf die Enttäuschungen über das tatsächlich Realisierbare und ebenso auf die Polarisierungen hingewiesen, zu denen die Synode geführt hatte.³ Als die Synode 72 eröffnet wurde, begann bereits in der allgemeinen Konzilsrezeption der Wandel vom «Überschwang» zur «Enttäuschung». Die Phase des Überschwangs war eher gekennzeichnet durch eine kritische Absetzbewegung zum Katholizismus der so genannten «pianischen Epoche» (ca. 1850–1960):

¹ In diesem Beitrag geht es um die im Titel erwähnten Themen im Bereich der deutschsprachigen Bistümer. Zu den Synodentexten vgl. Bistum St. Gallen, Die Synode 72 in der Diözese St. Gallen, in: <https://www.bistum-stgallen.ch/dokumente/synode-72/> [letzter Zugriff: 14.01.2022]; Bistum Basel, Synode 72, in: <https://www.bistum-basel.ch/de/Navigation1/Pastoral/Synode-72/Synode-72.html> [letzter Zugriff: 10.06.2022]; Synode 72. Bistum Chur. Hg. vom Sekretariat Synode 72, Bistum Chur, Januar 1976.

² Vgl. Ivo Fürer u.a., Synode 72. Aus der Vorbereitungsarbeit, in: SKZ 138 (1970), 509–512; Alfred Th. Dubach, Zur Synoden-Umfrage der Schweizer Bischöfe, in: SKZ 139 (1971), 6–10.

³ Vgl. Markus Ries u.a., Auf der Suche nach Ausgleich. Die Schweizer Synode 72, in: Joachim Schmiedl (Hg.), Nationalsynoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Rechtliche Grundlagen und öffentliche Meinung, Freiburg i. Üe.: Paulusverlag, 2013 (Theologische Berichte 35), 101–115; Erklärungen der Deutschschweizerischen Ordinarienkonferenz zu innerkirchlichen Auseinandersetzungen in der deutschsprachigen Schweiz, in: SKZ 141 (1973), 346; vgl. auch die Beiträge von Eva-Maria Faber und Rolf Weibel in: SKZ 190 (2022), 4–6.

«Von einigen wurde das Konzil dabei so verstanden, dass sie die Einebnung des kirchlichen Amtes und seiner besonderen Verantwortung, die völlige Autonomie der Ortskirchen, die Übernahme zeitgemässer Formen wie die Demokratie, das Aufgehen der Kirche in den sozialen Kämpfen, Weltdienst statt Kult und Gebet forderten. So entstand die Gefahr eines genauen Gegenbildes jenes Kirchenverständnisses, von dem man sich absetzen wollte».⁴

Das Konzil «erschien ihnen als ein absoluter Neubeginn; sie verloren aus dem Blick, dass das Konzil in einer Kontinuität steht und dieselbe auch wollte».⁵ Diese Phase hat Joseph Ratzinger karikiert als die Zeit der «unrealistischen Euphorie» oder von «Hans im Glück»,⁶ ein wenig übertrieben gewiss, aber zugleich zum Nachdenken anregend. Viele, so müsste man hinzufügen, haben aber ein glücklicheres Ende der Geschichte erlebt als «Hans im Glück». Dieser stand am Ende mit leeren Händen da, nachdem er seinen Goldklumpen (den Reichtum der Tradition für Ratzinger) der Reihe nach für leichtere, erträglichere Sachen getauscht hatte. Viele aber haben im Zuge der Konzilsrezeption am Ende doch den Glaubensschatz wiedergefunden, in neuer Gestalt gewiss, in einer zweiten, nüchternen Naivität, die durch das Feuer der modernen Kritik hindurch gegangen ist.

Die Phase der Enttäuschung ist geprägt vom Aufstand vieler Theologen gegen die kritische Absetzbewegung der ersten Phase. Die Gründung der *Internationalen Katholischen Zeitschrift Communio* 1971 gehört zu den markantesten Ereignissen dieser Zeit. Hans Urs von Balthasars Leitartikel im ersten Heft markiert den neuen Trend. Die Synodenzeit ist auch geprägt von wiederholten Schreiben des Lehramtes gegen Tendenzen in der Konzilsrezeption, die Gefahr liefen, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Paradigmatisch dafür steht das Apostolische Schreiben Pauls VI. aus dem Jahr 1974 *Über die Versöhnung in der Kirche*, das

⁴ Hermann-Josef Pottmeyer, Vor einer neuen Phase der Rezeption des Vaticanum II. Zwanzig Jahre Hermeneutik des Konzils, in: ders. u.a. (Hg.), *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf: Patmos, 1986, 47–65, 53.

⁵ Pottmeyer, Phase (Anm. 4), 54. Zu dieser Phase der Konzilsrezeption in der Schweiz vgl. u.a.: Alfred Stoecklin, *Schweizer Katholizismus. Eine Geschichte der Jahre 1925–1975 zwischen Ghetto und konziliarer Öffnung*, Zürich: Benziger, 1978, 223–236.

⁶ Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München: Kösel, 1968, 7f. (Vorwort).

ein Mahnwort über die Notwendigkeit und Grenzen des Pluralismus ist.⁷ Dazu gehört auch das nachsynodale Apostolische Schreiben *Evangelii nuntiandi* (8.12.1975), mit dem der Papst das immerwährende «missionarische Wesen» (AG 2) der Kirche gegen den nachkonziliaren Defätismus verteidigt (dazu mehr unten).

In diesem kirchlich-theologischen Humus der Konzilsrezeption versucht die Synode 72, den kritischen Rückblick auf die Missionsgeschichte und das nachdenkliche «wozu noch Mission?» mit dem «missionarischen Wesen» (AG 2) der Kirche auf dem Boden eines gewandelten Missionsbegriffs zu verbinden. Dies bedeutet eine Haltung der Wertschätzung gegenüber den nichtchristlichen Religionen (vgl. NA 2), einen unbedingten Respekt vor der menschlichen Freiheit (vgl. DH; RM 39), die Beteiligung der Kirche in der Schweiz am weltweiten «Austausch der Gaben» unter den einzelnen Ortskirchen «zur Bereicherung sowohl der Kirche wie der verschiedenen Kulturen» (GS 58) – mit Hilfswerken, Missionsinstituten, dem «Missionsrat» als Koordinationsinstanz und Strukturen für Friedens- und Entwicklungsarbeit. Denn zum nachkonziliaren Humus gehört ebenso, dass infolge der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und der Enzyklika *Populorum progressio* die Mission auch mit diesen Aufgaben verbunden wurde. «Entwicklung ist der neue Name für Frieden» – heisst es bekanntlich wiederholt in der genannten Enzyklika. Und das Konzil betonte, dass der Friede als «Werk der Gerechtigkeit» (Jes 32,17a) zu verstehen sei. So ist die Synode darum bemüht, den Nexus von Mission, Frieden und ganzheitlicher Entwicklung zu verteidigen und entsprechende Strukturen in der Ortskirche Schweiz zu fördern (Hilfswerke, Justitia et pax, Vorschlag zur Schaffung eines unabhängigen schweizerischen Friedensinstitutes). Die Kirche in der Schweiz muss versuchen, so die Botschaft der Synode, Mitverantwortung für Mission, Frieden und Entwicklung in der Welt und der Weltkirche wahrzunehmen.

⁷ Paul VI., Apostolisches Schreiben «Über die Versöhnung in der Kirche», in: Papst Paul VI., *Wort und Weisung im Jahr 1974*, Vatikan-Stadt, 1974, 512–528, 519f.

Weltkirchliche Strukturen der Ortskirche Schweiz im Wandel

Die Schaffung von weltkirchlichen Strukturen bekam durch das Konzil und die Synode 72 einen starken Schub. Manche, wie das Hilfswerk «Fastenopfer der Schweizer Katholiken» und der «Schweizerische Katholische Missionsrat», entstanden bereits 1962/1963 (der Schweizerische Evangelische Missionsrat entstand schon 1944!). Andere Institutionen wie die «Schweizerische Nationalkommission ›Justitia et pax›» sind als Folge von *Gaudium et spes* und *Populorum progressio* zu verstehen und wurden 1969 gegründet.⁸

In den letzten Jahrzehnten ist ein Wandel in diesen weltkirchlichen Strukturen zu beobachten, auf den ich hier nur kurz eingehen möchte. «Fastenopfer» (seit 2022 «Fastenaktion») wurde 1962 nach den Spendenerfolgen des Missionsjahres 1960/1961 quasi als «Missionshilfswerk» gegründet, um die Weltmission, aber auch die Inlandmission zu unterstützen. Unterdessen – nicht zuletzt infolge einer Arbeitsteilung mit dem Hilfswerk MISSIO Schweiz und der «inländischen Mission», aber auch aufgrund eines tiefgreifenden Mentalitätswandels im Verständnis von Mission, Frieden und Entwicklung – setzt sich die «Fastenaktion» eher für benachteiligte Menschen ein, für eine gerechtere Welt und die Überwindung von Hunger und Armut weltweit, und von Mission ist dabei nicht mehr die Rede.⁹ Ähnliches gilt für «Comundo», die getragen wird von den Vereinen «Bethlehem Mission Immensee», «Inter-Agire» und «Interteam».¹⁰ Diese Vereine entstanden ursprünglich auch zur Förderung der Verbindung der Weltmission mit der Arbeit an Frieden, Gerechtigkeit und Entwicklung. «Comundo» versteht sich als «das Schweizer Hilfswerk für Personelle Entwicklungszusammenarbeit» und engagiert sich «für Armutsbetroffene in den Bereichen Bildung, Gesundheit, Einkommens- und Ernährungssicherung sowie allgemeine

⁸ Vgl. Schweizer Bischofskonferenz, Schweizerische Nationalkommission Justitia et Pax, in: <https://www.bischoefe.ch/gremien/schweizerische-nationalkommission-justitia-et-pax/> [letzter Zugriff: 14.01.2022].

⁹ Vgl. Fastenaktion, in: <https://fastenaktion.ch/> [letzter Zugriff: 14.01.2022].

¹⁰ Vgl. Comundo, Eine Organisation mit vielfältiger Vergangenheit, in: <https://www.comundo.org/de/ueber-uns/tr%C3%A4gervereine> [letzter Zugriff: 14.01.2022].

Menschenrechte», aber auch für die Bewältigung der «Auswirkungen von Klimawandel und Umweltzerstörung».¹¹

Auch der «Schweizerische Katholische Missionsrat» geht auf Überlegungen zurück, die während des Missionsjahres im Frühling 1961 entstanden, als die päpstlichen Missionswerke (seit 1973 MISSIO Schweiz) und die schweizerischen Missionsinstitute und Missionshilfswerke beschlossen, enger zusammenzuarbeiten. Am 30. April 1963 wurde der «Missionsrat» konstituiert als «Arbeitsgemeinschaft aller in der Schweiz niedergelassenen Missionsinstitutionen» zur «Koordination der Missionsbestrebungen, die über den Wirkungskreis einzelner Institutionen hinausgehen und für die gesamte katholische Bevölkerung der Schweiz von Bedeutung sind».¹² Am 12. Dezember 2017 wurde der «Missionsrat» von der Schweizer Bischofskonferenz (SBK) aufgelöst und seine Aufgaben im Sinne eines ganzheitlichen Missionsverständnisses (Evangelisierung, Weltkirche, weltkirchliche Lerngemeinschaft, weltweite Solidaritätsarbeit, weltweite Partnerschaft) in die Pastoralkommission integriert. An seiner letzten Plenarversammlung am selben Tag hat der «Missionsrat» dafür plädiert, «dass der kritisch konstruktive Blick auf die Entwicklung im missionarischen Bereich der Kirche in der Schweiz in Zukunft im Rahmen verschiedener Umstrukturierungen und Prioritätensetzungen nicht einfach untergeht, sondern weiter geschärft wird».¹³ Und er hat einige Themen- und Aktionsfelder genannt, die im Auge behalten werden sollten. Darunter findet man u. a. die Auseinandersetzung auf verschiedenen Ebenen mit Fragen der Missionstheologie und Tagungen zu Themen und Fragen im Zusammenhang mit dem missionarischen Bewusstsein

¹¹ Comundo, Das Schweizer Hilfswerk für Personelle Entwicklungszusammenarbeit, in: <https://www.comundo.org/de/ueber-uns> [letzter Zugriff: 14.01.2022].

¹² So die ursprünglichen Statuten, vgl. Rolf Weibel, Missionarische Strukturen der Ortskirche Schweiz, in: NZM 51 (1995), 241–255, 242. Vgl. auch Urs Allematt/Josef Widmer, *Das schweizerische Missionswesen im Wandel. Strukturelle und mentalitätsmäßige Veränderungen im schweizerischen Missionswesen 1955–1962*, Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1988 (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft 32); Der Schweizerische Katholische Missionsrat, in: SKZ 15/2000, in: <https://www.kath.ch/skz/skz-2000/schweiz/sc15.htm> [letzter Zugriff: 14.01.2022].

¹³ Vgl. Schweizer Bischofskonferenz, Jahresbericht 2017, in: <https://www.bischoefe.ch/wp-content/uploads/sites/2/2020/05/JahresberichtsansFinanzbericht-2017-1.pdf> [letzter Zugriff: 14.01.2022], 64–67, 66.

und dem weltkirchlichen Austausch. Mit der Übergabe des Missionsthemas an die Pastoralkommission der SBK verbindet der «Missionsrat» den Wunsch, «dass sich darin auch der Paradigmenwechsel des Konzils im Blick auf Mission in der Schweiz vollziehe, dass nämlich die ganze Kirche ihrem Wesen nach missionarisch ist.»¹⁴ Schön wäre es, wenn der Wunsch der Wirklichkeit entspräche. Aber der nüchterne Blick auf die Realität der katholischen Kirche in der Schweiz kann über den «Verlust» zumindest an missionstheologischer und missionspraktischer Sichtbarkeit nicht hinwegtäuschen. So hat weder die SBK noch ihre Pastoralkommission in den letzten Jahrzehnten einen qualitativ vergleichbaren Text zu *Proposer la foi dans la société actuelle* (1994) der französischen oder *Zeit zur Aussaat* (2000) der deutschen Bischöfe verabschiedet. Viele Missionsinstitute müssen mangels Nachwuchs Standorte aufgeben und sich in die «ars moriendi» einüben. Das *Missionsjahrbuch der Schweiz* wurde 1991 eingestellt. Die renommierte *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* der Missionsgesellschaft Bethlehem erschien 2004 zum letzten Mal. Das Nachfolgeorgan *Forum Mission* erscheint seit 2014 nicht mehr. Tagungen, bei denen Fragen von Mission und Weltkirche im Zusammenhang mit Globalisierung, Gerechtigkeit, Frieden und Entwicklung auf wissenschaftlichem Niveau diskutiert werden, finden kaum statt – mit Ausnahme des seit 2009 jährlich stattfindenden «Freiburger Forum Weltkirche», das schöpferisch in der Tradition der vom «Missionsrat» mitgetragenen und bis 1973 organisierten «Freiburger Wochen für Weltkirche» steht. Dieses Forum, getragen vom Institut für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog und dem Zentrum für vergleichende Pastoraltheologie der Theologischen Fakultät Freiburg in Zusammenarbeit mit MISSIO Schweiz, möchte dazu beitragen, dass die Fragen, zu denen die vom Konzil festgestellte Dynamik zum Eine-Welt-Denken führt (Weltkirche, Globalisierung, Mission und Religionsbegegnung), in einem offenen Klima diskutiert werden.¹⁵

¹⁴ Schweizer Bischofskonferenz, Jahresbericht 2017 (Anm. 13), 67. Wir können hier auf die Gründe für die Auflösung des «Missionsrates» und auf den Wandel in seinem mehr als 50-jährigen Bestehen nicht eingehen. Vgl. dazu Weibel, Strukturen (Anm. 12); Altermatt/Widmer, Missionswesen (Anm. 12).

¹⁵ Vgl. Institut für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog, Freiburger Forum Weltkirche, in: <https://www.unifr.ch/ird/de/symp/freiburger-forum-weltkirche.html> [letzter Zugriff: 14.01.2022].

Dies alles führt zur Feststellung, dass der Aufschwung der Strukturen, die sich auf nationaler oder weltweiter Ebene mit Frieden, Gerechtigkeit, Menschenrechten und Entwicklung befassen, parallel zu einem Abschwung der missionstheologischen und missionspraktischen Dynamik und Reflexion verläuft. Daher möchte ich mich im Folgenden mit dem «aufgeklärten» Inklusivismus als religionstheologischer Basis eines gewandelten Missionsverständnisses beschäftigen und zu einer missionarisch-mystagogischen Seelsorge ermutigen.

Ein selbstkritischer, «aufgeklärter» Inklusivismus als Basis der Missionstheologie

Die katholische Theologie hat mit dem Zweiten Vatikanischen 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» vollzogen.¹⁶ Aber wer steht schon «extra Christum», wenn es in *Gaudium et spes* 22 heisst, dass der Sohn Gottes «sich in seiner Menschwerdung gewissermassen mit jedem Menschen» vereinigt hat? So versteht das Konzil das «extra Christum» nicht exklusiv, sondern als Wende zum Inklusivismus in der christlichen Theologie der Religionen.

Christliche Mission wurzelt im innertrinitarischen Sendungsprozess, in der liebevollen Hinwendung des dreifaltigen Gottes zu seiner Schöpfung (*Missio Dei* oder Heil von Gott her: AG 2): im Willen des Vaters, «dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen» (1 Tim 2,4); in der Sendung des Sohnes, der vom Vater als «das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet» (Joh 1,9), gesandt wurde, «damit die Welt durch ihn gerettet wird» (Joh 3,17), bzw. damit alle «das Leben haben und es in Fülle haben» (Joh 10,10), besonders die Armen und Bedrängten (Lk 4,18); in der Sendung der Jünger

¹⁶ Vgl. Internationale Theologenkommission, *Das Christentum und die Religionen*, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1996 (Arbeitshilfen 136), Nr. 11. Walter Kern hat nicht ohne Ironie diesen Wandel so kommentiert: «All jenen Personengruppen, denen das Konzil von Florenz 1442 die Heilsmöglichkeit ausdrücklich abgesprochen hat, wurde – in verschiedenem Frage- und Antworthorizont – vom Zweiten Vatikanischen Konzil 1964/65 die Heilsmöglichkeit ausdrücklich zugesprochen», Walter Kern, *Außerhalb der Kirche kein Heil?*, Freiburg i. Br.: Herder, 1979, 57.

durch den gesandten Sohn, «zu allen Völkern» zu gehen und «alle Menschen» zu seinen Jüngern zu machen (Mt 28,19) bzw. «das Evangelium allen Geschöpfen» zu verkünden (Mk 16,15) oder seine Zeugen zu sein «bis an die Grenzen der Erde» (Apg 1,8), womit die Kirche als «Sakrament des Heils» in der Geschichte wirkt (AG 1 und 5); in der Herabkunft des Heiligen Geistes am Pfingsttage auf die Jünger, um auf immer bei ihnen zu bleiben, auf dass die Kirche den Mut hat, «das Evangelium vom Reich» (Mt 24,14) auf der ganzen Welt zu verkünden, bevor der Herr wiederkommt. Wie das Konzil betont hat, darf dabei nicht vergessen werden, dass der Heilige Geist schon in der Welt wirkte, ehe Christus verherrlicht wurde, und dass er bisweilen sogar sichtbar der apostolischen Tätigkeit vorangeht, «wie er sie auch auf verschiedene Weisen unablässig begleitet und lenkt» (AG 4).

Die Missionstheologie hat also vier Grundprinzipien miteinander zu denken und zusammenzuhalten: den allgemeinen Heilswillen Gottes, die universale Mittlerschaft Christi, die Rolle der Kirche als Heilssakrament und schliesslich den pneumatologisch-eschatologischen Horizont.

Das Problem des Verhältnisses des Christentums zu den anderen Religionen ist heute das «Kardinalproblem»¹⁷ der christlichen Theologie. Gefragt ist heute ein «aufgeklärter», reflektierender Inklusivismus, der einerseits die quasi-religionswissenschaftliche Attitüde der «kritischen Theologie der Religionen» Wolfhart Pannenberg¹⁸ bzw. der pluralistischen oder der komparativen Religionstheologie unserer Zeit vermeidet und sich andererseits «mit der Bestimmung der Funktion der anderen Religionen in der vom Christentum her gedachten Heilsgeschichte»¹⁹ nicht begnügt.

¹⁷ Carsten Colpe, Die Funktion religionsgeschichtlicher Studien in der evangelischen Theologie, in: ders., *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unterscheidung*, München: C. Kaiser, 1980, 40–52, 46.

¹⁸ Vgl. Wolfhart Pannenberg, Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, 252–295.

¹⁹ Hans Waldenfels, Theologie der nichtchristlichen Religionen. Konsequenzen aus «Nostra aetate», in: Elmar Klinger/Klaus Wittstadt (Hg.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*. Für Karl Rahner, Freiburg i. Br.: Herder, 1984, 757–775, 765.

(1) Ein solcher Inklusivismus wird die «Faktizität» der Religionsgeschichte – einschliesslich der Geschichte des Christentums mit ihren Fehlentwicklungen – ernst nehmen. Im faktischen Verlauf der Religionsgeschichte 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».²⁰ Ein Problembewusstsein zeigen die Vertreter des heilsgeschichtlichen Ansatzes, wenn etwa Karl Rahner schreibt, dass für das Christentum «der faktische, bleibende, immer noch neu virulente Pluralismus der Religionen nach einer zweitausendjährigen Geschichte das grösste Ärgernis und die grösste Anfechtung»²¹ sein muss. Christliche Theologie muss daher die Glaubensaussagen, dass Christus «Alpha und Omega» (Offb 22,13), «Mitte und Ziel der Geschichte» (RM 6, vgl. GS 45) ist, mit dem dauerhaften Fortbestehen der Religionsgeschichte «nach» Christus zusammen zu denken versuchen, vor allem aber mit dem «Ärgernis» der Entstehung «nachchristlicher» Religionen und Synkretismen – nicht zuletzt als Folge der christlichen Mission selbst. Ebenso muss sie bedenken, dass Christen in der Religionsgeschichte eine Minderheit sind und wahrscheinlich bleiben werden.

(2) Dazu bedarf christliche Theologie nicht so sehr einer spekulativen, hegeli- nisch geprägten Theologie der Religionsgeschichte, als ob wir Gott in die Karten schauen könnten, sondern einer von 1 Petr 3,15 ausgehenden Fundamen- taltheologie angesichts religiöser und weltanschaulicher Vielfalt; und sie bedarf auch des Studiums der Religionsgeschichte und der konkreten Religionen. Die Auseinandersetzung mit diesen Religionen stellt immer einen Lernprozess dar, der Christen nicht zuletzt zur Explizitmachung und Klärung der eigenen Offen- barungstradition verhelfen kann. Man muss dabei dem Problem der «Metamor- phosen», des Wandels als Folge der Begegnung des Christentums mit den Reli-

²⁰ 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: Steiner, 1961, 53.

²¹ Karl Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: KRSW 10 (2003), 557–573, 558.

gionen, eine besondere Aufmerksamkeit schenken.²² Der aufgeklärte Inklusivismus wird Konvergenzen suchen sowie Divergenzen und Spannungen «ehrlich aushalten»²³ – und dabei wird er eher die Einladung von Mt 11,28–30 («Kommt alle zu mir [...]. Nehmt mein Joch auf 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») in den Vordergrund stellen als die apodiktische Heilsfrage im Sinne von Mk 16,16.

Dazu gehört auch dies: Wenn in der Wirkungsgeschichte einer Religion gewisse Pathologien des «homo religiosus» überwunden wurden – und sei es manchmal gegen den Widerstand der institutionellen Vertreter dieser Religion –, so ist diese Religion so etwas wie ein Lernraum zur Überwindung ähnlicher Pathologien in anderen Religionen. Hierzu hat die Christentumsgeschichte bei aller Bescheidenheit viel zu bieten: etwa bei der Kritik am Missbrauch Heiliger Schriften zur religiös begründeten Gewalt, bei der Entwicklung vom einseitigen Missionsrecht zum Menschenrecht auf Gewissens- und Religionsfreiheit, bei der Überwindung des Ketzerrechtes bzw. der Todesstrafe auf Glaubensabfall, beim Wandel vom ekklesialen Exklusivismus zum christozentrischen Inklusivismus oder beim heutigen weltweiten Einsatz für die Menschenrechte, für Frieden und eine ganzheitliche Entwicklung.²⁴

(3) Ebenso wird der aufgeklärte Inklusivismus – dem Beispiel des sterbenden Romano Guardini mit der Theodizeefrage («Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?») folgend²⁵ – viele Rückfragen der Religionen an das Christentum im Raum stehen lassen, ohne sie dogmatisch stillzulegen: Warum fand die Menschwerdung Jesu als Selbstmitteilung Gottes erst vor 2000 Jahren statt? Warum geschah sie in der Dialektik von

²² Vgl. Carsten Colpe, Nicht «Theologie der Religionsgeschichte», sondern «Formalisierung religionsgeschichtlicher Kategorien zur Verwendung für theologische Aussagen», in: ders., *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft* (Anm. 17), 278–288, 287.

²³ Hans Waldenfels, Die Spannungen ehrlich aushalten. Christliche Identität im Pluralismus der Religionen, in: HerKorr 47 (1993), 30–34.

²⁴ Vgl. Mariano Delgado, Das Lamm ist stärker als der Drache. Überlegungen zur Gewalt aus christlicher Sicht, in: Ina Wunn/Beate Schneider (Hg.), *Das Gewaltpotenzial der Religionen*, Stuttgart: Kohlhammer, 2014, 97–115.

²⁵ Eugen Biser, *Interpretation und Veränderung*, Paderborn: Schöningh, 1979, 133.

Enthüllung und Verhüllung, so dass sie den Menschen nicht unmittelbar einleuchtet und zudem der nachchristliche Anspruch des Islam entstehen konnte? Warum hat der überwiegende Teil der Menschheit Jahrhunderte lang keine Kenntnis von der Offenbarungsgeschichte im Alten und im Neuen Testament gehabt? Warum sind Christen in der Welt der Religionen bis heute eine Minderheit geblieben? Warum entstehen auch «nach Christus» neue Religionen, nicht zuletzt auch als Antwort auf die christliche Mission selbst? 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 Christentums-geschichte von vielen Pervertierungen und Depravationen nicht frei, die in der allgemeinen Religionsgeschichte vorkommen?

(4) Der aufgeklärte Inklusivismus sollte sich auf die noch lebenden Religionen konzentrieren, die das eigentliche Problem für das Christentum heute darstellen. Dabei wird kritisch zu fragen sein, ob für die Begegnung mit diesen Religionen «dieselben Divergenzverhältnisse» zum Modell genommen werden sollen, «wie sie sich bei der Entstehung des Christentums ergaben».²⁶ Nach den verheerenden Fehlern bei der Verkennung des paränetischen Charakters von Mk 16,16 oder des antiken «*extra ecclesiam nulla salus*» sollte man sich fragen, ob bei der Übertragung anderer Aspekte der neutestamentlichen oder patristischen Theologie auf die heutige religiöse Situation ähnliche Fehler vermieden werden könnten.

(5) Der aufgeklärte Inklusivismus wird mit einer differenzierteren Typologie und Theologie der Religionen als *Nostra aetate* oder der heilsgeschichtliche Ansatz arbeiten. Das rabbinische Judentum kann als Weiterleben des alten Israels verstanden werden, aber auch als eine «nebenchristliche» Religion, sofern es mit dem Christentum um die richtige Interpretation der Tora und der Propheten konkurriert. Nun, wo die Geschichtstatsachen, «die als christliche Macht

²⁶ Colpe, *Theologie der Religionsgeschichte* (Anm. 22), 283.

und jüdische Ohnmacht so lange zwischen ihnen gestanden haben»²⁷, endlich weggefallen sind, könnte das Gespräch zwischen Christen und Juden eine qualitativ neue Phase erreichen. Christliche Theologie muss heute die bleibende Aus erwählung 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 Christen, den bereits erwähnten Geschichtstatsachen von christlicher Macht und jüdischer Ohnmacht, «innerweltlich» genug Gründe hätten, die Plausibilität des kirchlich verfassten Christentums für immer abzulehnen.

Der Islam als Paradigma einer «nachchristlichen» Religion mit einem Beerungsanspruch 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 Adolf Darlap in seinem heilsgeschichtlichen Ansatz nur 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 «von einer «amtlichen», partikularen, kategorialen Offenbarungsgeschichte» sprechen können²⁸ – 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

²⁷ Hans-Joachim Schoeps, *Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten. Mit einem Nachwort von E. Brocke*, Königstein / Ts.: Athenäum, 1984, 196.

²⁸ Adolf Darlap, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, in: Johannes Feiner/Magnus Löhrer (Hg.), *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. 1, Einsiedeln: Benziger, 1965, 3–156, 141.

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, die ihre Faszination nicht verloren haben und die uns – ungeachtet der Heilsfrage – bereichern könnten. 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».²⁹

(6) Der aufgeklärte Inklusivismus wird 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, vergöttlichten 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 Heilswillen Gottes rühmen, den Geist durch alle Propheten reden lassen und ihn ausgegossen wissen über alles Fleisch».³⁰

(7) Der aufgeklärte Inklusivismus wird schliesslich die mystische Tradition der Kirche für eine christliche Theologie der Religionen fruchtbar zu machen versuchen. Dies gilt z. B. für die wichtigsten inklusivistischen Aussagen des Konzils, dass nämlich der Sohn Gottes «sich in seiner Menschwerdung gewissermassen

²⁹ Hans Waldenfels, *Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen*, Bonn: Borengässer, 2002 (Begegnung: Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen 10), 88.

³⁰ Karl Rahner, Aspekte europäischer Theologie, in: ders., *KRSW* 30 (2009), 161–177, 176f.

mit jedem Menschen vereinigt» hat; dass «es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche»; und dass «der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein» (GS 22). Hier bekommt der konziliare Inklusivismus «eine umfassendere, christologische, pneumatologische und soteriologische Perspektive»,³¹ die man in *Lumen gentium* 16 vermisst.³² Die religionstheologischen Konsequenzen von *Gaudium et spes* 22 für einen «aufgeklärten» Inklusivismus sind m. E. noch nicht ausgeschöpft worden.

Der Versuch, aus der Weite der mystischen Erfahrung religionstheologische Impulse zu schöpfen, kann mit Bezug auf den «doctor mysticus» Johannes vom Kreuz exemplarisch aufgezeigt werden. Er ist davon überzeugt, dass der nie versiegende Strom göttlicher Gnade auch die Hölle erreicht. Und zu denjenigen, die sich weitere Offenbarungen wünschen, lässt er Gott-Vater sagen:

«Wenn ich dir doch schon alles in meinem WORT, das mein Sohn ist, gesagt habe und kein anderes mehr habe, was könnte ich dir dann jetzt noch antworten oder offenbaren, was mehr wäre als dieses? Richte deine Augen allein auf ihn, denn in ihm habe ich dir alles gesagt und geoffenbart, und du wirst in ihm noch viel mehr finden, als du erbittest und ersehnt».³³

Für Johannes vom Kreuz ist Christus das letzte Wort Gottes, in dem «alle Schätze von Gottes Weisheit und Wissen» verborgen sind (Kol 2,3) wie in einem überreichen Bergwerk «mit vielen Gängen».³⁴ Daher findet man in ihnen niemals «einen Schluss- und Endpunkt, mag man sich noch so sehr in sie vertiefen, im Gegenteil, in jedem Gang findet man neue Adern mit neuen Reichtümern». Johannes vom Kreuz war davon überzeugt, «dass für die heiligen Gelehrten und heiligen Menschen das Allermeiste noch zu sagen und zu verstehen aussteht, wie viele Geheimnisse und Wunder sie auch aufgedeckt oder in diesem Leben ver-

³¹ Internationale Theologenkommission, *Christentum* (Anm. 16), Nr. 71.

³² Vgl. Joseph Ratzinger, Kommentar zum ersten Kapitel des Ersten Teils, in: LThK.E 3, 313–354, 353f.

³³ Johannes vom Kreuz, *Aufstieg auf den Berg Karmel*, hg. von Ulrich Dobhan/Elisabeth Hense/Elisabeth Peeters, Freiburg: Herder, 1999 (Gesammelte Werke 4), 262 (2 S 22,5).

³⁴ Johannes vom Kreuz, *Aufstieg* (Anm. 33), 264 (2 S 22,6).

standen haben».³⁵ Die Abgeschlossenheit der Offenbarung in Christus schliesst also nicht aus, dass wir deren Gehalt erst im Gang durch die Menschheits- und Religionsgeschichte nach Christus in der Kraft des Geistes verstehen lernen. Daher sagte Johannes XXIII.: «Nicht das Evangelium ändert sich, sondern wir fangen an, es besser zu verstehen».³⁶

«Aufgeklärter» Inklusivismus und Mission

Inklusivistische Ansätze standen und stehen immer im Verdacht, missionarischen Defätismus hervorzurufen. Aus dem Entdeckungszeitalter, als im Windschatten der engen Auslegung des «extra ecclesiam nulla salus» Scharen von eifrigen Missionaren bereit waren, die geliebte Scholle zu verlassen, um die Völker der Neuen Welt aus der «Finsternis» zu holen und für Christus und die katholische Kirche zu gewinnen, haben wir hierfür ein gutes Beispiel. Denn der Jesuit José de Acosta, einer der besten Missionstheoretiker der Frühen Neuzeit, kritisiert Ende des 16. Jahrhunderts unter Berufung auf Mk 16,16 die Lehre der Salmantiner Theologen über das Genügen eines «votum implicitum» äusserst scharf:

«Wenn ohne von Christus Kenntnis zu haben, Rettung oder Rechtfertigung erlangt werden kann, dann lohnt es nicht, Christus zu verkünden und Apostel in die ganze Welt auszusenden noch ihnen aufzutragen: «Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet» [Mk 16,16]. Sie antworten darauf: Christus zu verkünden erübrigt sich nicht, denn so erlangen die Rettung mehr Personen, und dies leichter und vollkommener. Aber ich habe immer daran geglaubt, dass die Verkündigung Christi, d. i. des Evangeliums, nicht so sehr notwendig ist, damit mehr Personen und leichter gerettet werden, sondern damit die Menschen überhaupt gerettet werden können. [...] Du wirst sagen, dass dies streng und hart ist. [...] Aber wir diskutieren hier nicht darüber, ob dies streng und hart, gültig und liberal, sondern ob es wahr sei».³⁷

³⁵ Johannes vom Kreuz, *Der geistliche Gesang* (Cántico A), hg. von Ulrich Dobhan/Elisabeth Hense/Elisabeth Peeters, Freiburg: Herder, 1997 (Gesammelte Werke 3), 226 (36,3).

³⁶ So der an seinen Sekretär Loris Capovilla diktierte Satz, in: Radio Vatikan, Tod eines großen Kardinals, in: http://de.radiovaticana.va/news/2016/05/27/tod_eines_gro%C3%9Fen_kardinals/1232784 [letzter Zugriff: 14.01.2022].

³⁷ José de Acosta, *De procuranda indorum salute*, 2 Bde., Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984–1987 (Corpus Hispanorum de Pace 23 und 24), hier Bd. 2, 186–197

Missionarischer Defätismus, der auch Rahners Theorie des «anonymen Christen» vorgeworfen wurde,³⁸ wird heute mit dem Inklusivismus assoziiert, weil die Mission «nicht mehr als unbedingt notwendig» betrachtet wird.³⁹ Darauf ging Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* vom 8. Dezember 1975 ein, nicht zufällig am 10. Jahrestag des feierlichen Abschlusses des Konzils. Gewiss könne Gott das Heil bei wem er will auf ausserordentlichen Wegen, «die er weiss» (AG 7), wirken. Doch sein Sohn sei gerade dazu gekommen, «um uns durch sein Wort und sein Leben die ordentlichen Heilswege zu offenbaren». Anschliessend gibt Paul VI. zu verstehen, dass die Evangelisierung nicht so sehr zum Heil der anderen unerlässlich ist, sondern zu unserer eigenen Rettung:

«Es wäre sicher nicht ohne Nutzen, wenn jeder Christ und jeder Verkündiger folgenden Gedankengang im Gebet vertiefte: Die Menschen können durch die Barmherzigkeit Gottes auf anderen Wegen gerettet werden, auch wenn wir ihnen das Evangelium nicht verkünden; wie 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».⁴⁰

Hier bekommt das paulinische «Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!» (1 Kor 9,16) eine Pointe, die dem aufgeklärten Inklusivismus entspricht: Missionarisches Zeugnis ist nicht so sehr nötig, damit die Menschen in der Breite und in der Tiefe der Menschheitsgeschichte überhaupt gerettet werden können, sondern eher zur Rettung derjenigen, die in Christus die kostbare

(Buch V, Kap. 3). Über die Lehre der Theologen Salamancas vgl. Teófilo Urdánoz Aldaz, La necesidad de la fe explícita para salvarse según los teólogos de la Escuela de Salamanca, in: Ciencia Tomista 59 (1940), 398–414; 529–553; 60 (1941), 109–132; 61 (1941), 83–107.

³⁸ Vgl. Belege in Nikolaus Schwerdtfeger, *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der «anonymen Christen»*, Freiburg i. Br.: Herder, 1982 (Freiburger Theologische Studien 123), 23–43.

³⁹ Internationale Theologenkommission, *Christentum* (Anm. 16), Nr. 24.

⁴⁰ Für alle Belege: *Apostolisches Schreiben «Evangelii nuntiandi» seiner Heiligkeit Paul VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute*, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1989 (Nachkonziliare Texte zu Katechese und Religionsunterricht, Arbeitshilfen 66), Nr. 80.

Perle, das sanfte Joch und die leichte Last gefunden haben (vgl. Mt 10,33; Lk 12,9).

Aber ein aufgeklärter Inklusivismus muss in der Begründung der Mission ein wenig weitergehen. Die in vielen lehramtlichen und theologischen Texten, aber auch im heilsgeschichtlichen Ansatz Adolf Darlaps und Karl Rahners vorhandene Dialektik zwischen der Fülle des Heils, der Gnade und der Wahrheit in der Kirche einerseits und der defizitären Lage in anderen Religionen andererseits, sodass die Evangelisierung nötig sei, um die dortigen Schattenseiten mit dem Licht des Glaubens «prophetisch» zu reinigen oder das in Jesus Christus allen immer schon angebotene Heil durch die Verkündung der «ordentlichen Heilswege» expliziter zu machen, müsste um folgende Perspektive erweitert werden: dass Christen sich ihres Glaubens und ihrer 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 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».⁴¹

Angesichts des immer deutlicheren Verschwindens der soziologischen Gestalt des Christentums, die seit der Konfessionalisierung der Normalfall war, wird immer klarer, dass im 21. Jahrhundert eine missionarische Pastoral unbedingt nötig ist. Gefragt ist heute nicht die Konservierung des Bestandes oder die bequeme Verwaltung der kleinen Herde, «sondern missionarische Existenz»,⁴² wie in der Antike:

«Wir treten jetzt in eine Zeit ein, in der christlicher Glaube missionarisch-evangelisierend in der Generationenabfolge weitergegeben werden muss. Damit nähern wir uns – freilich in einem völlig anderen gesellschaftlichen Umfeld – in bemerkenswerter Weise wieder der Situation des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten seines Bestehens an. Dort trafen die Menschen, die sich einer christlichen Gemeinde anschlossen, in der Regel die Entscheidung für Taufe und Nachfolge

⁴¹ Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets, in: Johannes Schütte (Hg.), *Mission nach dem Konzil*, Mainz: Matthias Grünewald, 1967, 21–27, 47.

⁴² Joseph Ratzinger, *Weltoffene Kirche?*, in: ders., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf: Patmos, 1969, 282–301, 300.

Christi eigenständig. Selbst wenn schon sehr früh auch Kleinstkinder (im Rahmen der antiken Grossfamilie) getauft wurden, so war der Anschluss an die christliche Kirche für den Einzelnen eben doch nicht selbstverständlich. Angesichts der ›Fremdheit‹ des Christlichen in einer religionsgesättigten Welt der Spätantike – übrigens eine interessante Parallele zum heutigen ›Religionsboom‹ in einer nachchristlichen Gesellschaft – waren die Interessierten immer wieder neu herausgefordert, sich bewusst für den ›Mehrwert‹ des Christlichen zu entscheiden». ⁴³

Wenn das so ist, dann ist es auch Zeit, dass wir uns im 21. Jahrhundert wieder auf die Stärken des Christentums in den Anfängen zurückbesinnen: auf den Universalismus des neuen Volk-Gottes-Begriffs, auf die Translations- und Inkulturationsfähigkeit, auf die neue Moral bzw. auf die Kultur der Barmherzigkeit und nicht zuletzt auch auf eine missionarische, samaritanische Spiritualität, die, wie das II. Vatikanische Konzil betont hat, vom Bemühen um die «Christusförmigkeit» und der Suche nach dem Antlitz Christi in den Armen und Leidenden geprägt ist (LG 8) und die «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art», als «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi» (GS 1) betrachtet; eine Spiritualität schliesslich, die mit der mystischen Theologie weiss, dass Gott der Haupthandelnde ist, der alle Menschen zu sich führen möchte und zu seinem Bild und Gleichnis innerlich bearbeitet, während wir nur Mitarbeitende an seinem Acker sind. 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 Weg stehen: «Das Wachsen und Gedeihen besorgt Gott selbst». ⁴⁴

Kleine Ermutigung zur missionarisch-mystagogischen Seelsorge

Dies bedeutet den Mut des Wandels zu einer missionarisch-mystagogischen Seelsorge. Das ist das Wichtigste – ungeachtet der bleibenden Strukturreformen. Wenn wir *Gaudium et spes* 22 ernst nehmen, wonach der Sohn bei seiner

⁴³ «Zeit zur Aussaat». *Missionarisch Kirche sein (vom 26.11.2000)*, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2000 (Die deutschen Bischöfe 68), 34.

⁴⁴ «Zeit zur Aussaat» (Anm. 43), 14.

Menschwerdung sich durch die Annahme der menschlichen Natur mit jedem Menschen vereinigt hat, dann ist heute eine Seelsorge nötig, die in der Weckung und Begleitung der göttlichen Berufung des Menschen ihre Hauptaufgabe sieht. Es geht darum, sich dieser Vereinigung bewusst zu werden, der Würde und Bestimmung des Menschen, und Gott entgegenzugehen. Für die «geistlichen Übungen» des Ignatius von Loyola ist dies «das Prinzip oder Fundament» und Teresa von Ávila nennt es «das Eingehen in die Burg». Ein pastorales Handeln, das dazu beitragen möchte, sollte von einigen Prinzipien ausgehen, die sich aus der mystischen Erfahrung, z. B. bei Johannes vom Kreuz, dem «doctor mysticus», ergeben:

(1) «Jeder weiss um Gott, ohne zu wissen wie»,⁴⁵ auch die «Einfältigen und Demütigen», ja, gerade sie, wie uns die mystische Theologie seit Pseudo-Dionysius zu verstehen gibt. «Gott ist wie die Quelle, aus der sich jeder so viel schöpft, wie sein Gefäss fasst»,⁴⁶ oder «Gott steht wie die Sonne über den Seelen, um sich ihnen mitzuteilen»⁴⁷ – sagt Johannes vom Kreuz. Daher wäre die erste Aufgabe einer mystagogischen Seelsorge, 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.⁴⁸ Dazu ist eine 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).

(2) Gott ist der Haupthandelnde. Er ist der erste Mystagoge, der den Menschen geheimnisvoll «belehrt», um sein Werk in jedem Menschen zu verrichten, wie

⁴⁵ Johannes vom Kreuz, *Aufstieg* (Anm. 33), 201 (2 S 14,11).

⁴⁶ Johannes vom Kreuz, *Aufstieg* (Anm. 33), 250 (2 S 21,2).

⁴⁷ Johannes vom Kreuz, *Die lebendige Liebesflamme*, hg. von Ulrich Dobhan/Elisabeth Henze/Elisabeth Peeters, Freiburg i. Br.: Herder, 2000 (Gesammelte Werke 5), 149 (LB 3,47).

⁴⁸ Unsere Hoffnung, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe, Bd. 1, Freiburg i. Br.: Herder, ⁴1978, 87.

und wann er will: «Gott führt jeden auf unterschiedlichen Wegen».⁴⁹ 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 sind für Johannes vom Kreuz wie eine Strasse durchs Meer, «deren Pfade und Spuren man nicht verfolgen kann».⁵⁰ Daher ist die zweite Aufgabe einer mystagogischen Seelsorge, die Menschen klug, diskret und geduldig zu begleiten und dem Handeln Gottes nicht im Wege zu stehen. Die Seelsorgenden sind nur Mitarbeitende des ersten Mystagogen und als solche «unnütze Diener» (Lk 17,10).

(3) Zum Wagnis des «sicheren und dunklen» Glaubens als Weg zu Gott einladen. Der einladende Charakter der christlichen Verkündigung ist in Zeiten der Religionsfreiheit besonders wichtig: «Die Kirche schlägt vor, sie drängt nichts auf. Sie respektiert die Menschen und Kulturen, sie macht Halt vor dem Heiligtum des Gewissens» (RM 39). «Sicher» ist der Glaube, weil er weiss, wie Gott ist, und uns so am besten zu ihm führen kann: «Wie gut weiss ich die Quelle, / die entspringt und fortfließt, / auch wenn es Nacht ist» – dichtete Johannes vom Kreuz.⁵¹ Nur dem Glauben können wir entnehmen, dass Gott «die Liebe» ist (1Joh 4,16), ja, dass er unendlich, dreifaltig und zugleich einzig ist. Der Glaube ist aber auch «dunkel», nicht nur weil es hier unter den Bedingungen der Endlichkeit «noch Nacht ist», sondern weil er, so der «doctor mysticus», von Dingen berichtet, «die wir weder in sich noch in ihnen ähnlichen Formen gesehen oder vernommen haben».⁵² Die dritte Aufgabe mystagogischer Seelsorge bestünde darin, zum Wagnis des Glaubens als Weg zur Wahrnehmung der göttlichen Berufung des Menschen zu ermutigen, «auch wenn es Nacht ist» und viele Fragen offenbleiben.

(4) Die Augen «allein auf Christus» richten,⁵³ das heisst zur Hinwendung zum «gütigen und demütigen» Jesus (Mt 11,29) einladen. Denn als «Mittler und Fülle

⁴⁹ Johannes vom Kreuz, *Liebesflamme* (Anm. 47), 159 (LB 3,59).

⁵⁰ Johannes vom Kreuz, *Die dunkle Nacht*, hg. von Ulrich Dobhan/Elisabeth Hense/Elisabeth Peeters, Freiburg: Herder, 1995 (Gesammelte Werke 1), 170 (2 N 17,8).

⁵¹ Nach meiner Übertragung in: Christ in der Gegenwart 47 (1995), 430.

⁵² Johannes vom Kreuz, *Aufstieg* (Anm. 33), 129 (2 S 3,3).

⁵³ Johannes vom Kreuz, *Aufstieg* (Anm. 33), 262 (2 S 22,5).

der ganzen Offenbarung» (DV 2) – ist er «der» Weg zu Gott, die einzige Leiter, wie die Mystiker und Kirchenreformer aller Konfessionen wussten. Die vierte Aufgabe mystagogischer Seelsorge wäre, die Menschen zum «Guten Hirten» (Joh 10,1-16) hinzuführen, und in der nachkonziliaren Kirche das alte Prinzip des «solus Christus» für die Kirchenreform einzuklagen, denn die Evangelisierung, das Christuszeugnis, ist der «Daseinsgrund» der Kirche.

(5) Den Sinn für die Kirche fördern, denn die Kirche hat trotz ihrer Sündhaftigkeit bzw. ihrer Fehler in Geschichte und Gegenwart, die uns in diesen Zeiten bitter bewusst werden, den Glauben überliefert; Und nur der Glaube hilft uns, die Selbstmitteilung Gottes in Jesus von Nazareth sinngemäss zu interpretieren. Eine Pastoral nach dem Motto «Jesus ja, Kirche nein» wäre dem Geist mystagogischer Seelsorge fremd. Daher wäre die fünfte Aufgabe, das richtige Gespür für die pilgernde Kirche zu wecken. Dieses ist nicht blind für ihre Fehler, aber es verbindet Kirchenkritik und Kirchenreform, damit die Kirche christusförmiger werde.

Um diesen fünf Prinzipien mystagogischer Pastoral gerecht zu werden, müssten die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen im Weinberg des Herrn als Geburtshelfer und Geburtshelferinnen des Glaubens ausgebildet werden: Gibt es denn einen schöneren Beruf? Ein wichtiges Prinzip heute wie immer schon in der Kirchengeschichte ist, dass das Evangelium nur in einer sehr expliziten Einheit mit dem persönlichen Glaubenszeugnis verkündet werden kann. Rührt die Krise der Weitergabe des Glaubens nicht auch daher, dass wir es im medialen Zeitalter mit einer tiefen Glaubwürdigkeitskrise der Kirche zu tun haben und ihre Fehler sofort angeprangert werden? Ist sie nicht auch eine Krise des gelebten Glaubens der Amtsträger, der Theologen und Theologinnen, der Seelsorgerinnen und Religionslehrerinnen? Sind wir uns wirklich dessen bewusst, dass Seelsorgende heute vor allem «Mystagogen» sein sollten und eine demütige Pastoral auf der Suche nach dem Herrn, der uns in allen Menschen voraus gegangen ist, heute an der Zeit ist?

Papst Franziskus hat in *Evangelii gaudium* seine Sicht des Christentums mit uns geteilt: Er versteht die Inkarnation des Sohnes Gottes als «Revolution der zärtlichen Liebe» (EG 88) und sendet als Bischof von Rom und Nachfolger Petri an

alle Glieder des Gottesvolkes ein sehr persönlich gehaltenes Apostolisches Schreiben, um uns davon zu erzählen und dafür zu begeistern. Der Cantus firmus ist die Rede von der Freude des Vaters, «der nicht will, dass auch nur einer seiner Kleinen verloren geht», und seinen Sohn als «guten Hirten» in die Welt sendet (EG 237). Die Initiative geht also von Gott aus, der «uns zuerst geliebt» hat (1Joh 4,19; EG 12). In der persönlichen «Begegnung» mit der göttlichen Liebe in Jesus Christus liegt «die Quelle der Evangelisierung» (EG 8). Franziskus möchte die Evangelisierung nicht primär mit so genannten «Missionsaufträgen» begründen, sondern mit der Erfahrung der Liebe: Wer in der Begegnung mit Jesus die zärtliche Liebe Gottes erfahren hat, wird nicht umhin können, an der Verwandlung der Welt im Zeichen dieser Liebe mitzuarbeiten. Das ist ein «mystagogisches» Christentumsverständnis, wie es uns z. B. in der Erfahrung grosser Mystiker begegnet. Dieser Erfahrung entspricht auch, dass Franziskus, letztlich ein Sohn des klugen Ignatius von Loyola, von einer dreifachen «Kunst» einer mystagogischen Evangelisierung spricht: von der «Kunst der Begleitung» (EG 169), von der «Kunst des Wartens» (EG 171) und von der «Kunst des Zuhörens» (EG 171).

Ausblick

Die Synode 72 fand in einer bestimmten Phase der Konzilsrezeption statt. Seine Texte und seine Rezeption sind von der Hoffnung, aber auch von der Nüchternheit und der Enttäuschung geprägt. Rolf Weibel sprach Mitte der 1970er-Jahre in Bezug auf die Schweiz von «Kirche in bedächtigen Aufbruch»,⁵⁴ aber 1984, im Jahr des Besuchs von Johannes Paul II., stellte er «zunehmende Ermüdungserscheinungen und Verengungen» fest.⁵⁵ Seit Anfang der 1990er-Jahre

⁵⁴ Vgl. Rolf Weibel, *Kirche im bedächtigen Aufbruch. Zur kirchlichen Situation der Schweiz*, in: *HerKorr* 30 (1976), 211–217.

⁵⁵ Urs Altermatt, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich: Benziger, 1989, 355; vgl. Rolf Weibel, *Eigener Weg mit Verunsicherungen. Der Schweizer Katholizismus vor dem Papstbesuch*, in: *HerKorr* 38 (1984), 287–292.

spricht er immer wieder vom «Umbruch» im Schweizer Katholizismus.⁵⁶ Umbruch will heissen, dass der Schweizer Katholizismus nach dem Konzil sich verändert, aber seine Gestalt noch nicht gefunden hat, weil Richtungskämpfe vorhanden sind und manche Reformen unvollendet blieben. Dazu gehört z. B. die kirchenrechtliche Synodalität. Versuche der Synode 72, mit Zustimmung der Bischöfe einen Gesamtschweizerischen Pastoralrat zu schaffen, um die synodale Arbeit zu institutionalisieren, scheiterten an der Zustimmung Roms: Die Kongregation für den Klerus teilte am 30. September 1977 mit, dass das von der Pastoralplanungskommission der SBK dafür erarbeitete Statut keine Genehmigung zu erwarten hatte. Im Sommer 1992 sprach sich die SBK für die Durchführung einer gesamtschweizerischen pastoralen Versammlung im Jahre 1995 aus. Aber auch dieser Plan wurde nicht gleich verwirklicht, weil sich die Bistümer dafür entschieden, zunächst diözesane Versammlungen als Schritte zu einer gesamtschweizerischen Versammlung durchzuführen. Es ist zu wünschen, dass der aktuelle synodale Prozess bessere Chancen hat und den Kairos zur Kirchenreform nicht verpasst. Hans Waldenfels hat die heutige kirchliche Stunde in einer prägnanten Frage erfasst: «Wann, wenn nicht jetzt?»⁵⁷

In der neuen Gestalt des Christentums dürfte der universale Einsatz für Gerechtigkeit und Recht, für Wahrheit und Freiheit, globale Solidarität und Frieden selbstverständlich sein, denn diese Werte sind – nicht zuletzt dank der Christentumsgeschichte selbst (man denke an die Enzyklika *Fratelli tutti*, 3.10.2020, aber auch im Kontext der Schweiz an die oben erwähnten Hilfswerke) – zentrale

⁵⁶ Vgl. u.a. Rolf Weibel, *Katholizismus: Kirche oder Sekte?*, in: Urs Allematt (Hg.), *Schweizer Katholizismus im Umbruch. 1945–1990*, Freiburg i. Üe.: Universitätsverlag, 1993 (Religion, Politik, Gesellschaft in der Schweiz 7), 325–342; ders., *Immer noch im Umbruch. Verbände und Bewegungen im Schweizer Katholizismus*, in: *HerKorr* 47 (1993), 355–360; ders., *Die Risse nehmen zu. Was hält den Schweizer Katholizismus zusammen?*, in: *HerKorr* 48 (1994), 517–522; ders., *Die Transformation des Schweizer Katholizismus als Ausdifferenzierung*, in: *SZRKG* 99 (2005), 61–77; ders., *Der Schweizer Katholizismus im Umbruch*, in: *StZ* 226 (2008), 521–534; Michael Krüggeler/Rolf Weibel, *Vom antimodernen Katholizismus zum vielgestaltigen «Volk Gottes». Die Entwicklung der katholischen Kirche in der Schweiz*, in: Martin Baumann/Jörg Stolz (Hg.), *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*, Bielefeld: transcript, 2007, 100–114.

⁵⁷ Vgl. Hans Waldenfels, *Wann, wenn nicht jetzt? Papst Franziskus in der Krise der Zeit*, Kevelaer: topos plus, 2019.

säkulare Werte geworden, die alle anziehen. Aber wie steht es mit dem berühmten Diktum Karl Rahners, wonach der Fromme von morgen ein «Mystiker» sein wird, einer, der etwas «erfahren» hat, «oder er wird nicht mehr sein», weil wir nicht mehr in eine christlich geprägte Kultur und Gesellschaft hineingeboren werden, die uns von der Wiege bis zur Bahre mit Hilfe religionssoziologischer Prothesen abstützt und durch das Leben trägt?⁵⁸ Diese treffende Diagnose zeigt, wie wichtig, ja notwendig, an den theologischen Fakultäten und in den pastoralen Zentren der Bistümer heute die Ermutigung zur missionarisch-mystagogischen Seelsorge und die entsprechende Ausbildung dazu ist.

⁵⁸ Karl Rahner, Frömmigkeit früher und heute, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 7, Einsiedeln u.a.: Benziger, 1966, 11–31, 22f.