

„Redemptoris Missio“ aus missionstheologischer Perspektive

von Giancarlo Collet

Einleitung

Am 7. Dezember des vergangenen Jahres veröffentlichte Johannes Paul II. seine neue Enzyklika „Redemptoris Missio“ über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages.¹ Äußerer Anlaß dieses Schreibens bilden zum einen die 25 Jahre seit Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils, das als ganzes und in seinem gleichzeitig verabschiedeten Dekret „Ad gentes“ die missionarische Dimension der Kirche in den Blickpunkt rückte, und zum anderen das vor 15 Jahren veröffentlichte Apostolische Schreiben „Evangelii nuntiandi“ von Paul VI. Zu den *inneren* Beweggründen des Missionsschreibens gehört nicht allein die durch die verschiedenen Papstreisen bestärkte Überzeugung, eine missionarische Aktivität sei dringlicher denn je, sondern vor allem eine Sorge leitet den Verfasser: „die eigentliche Sendung *ad gentes* scheint nachzulassen“ (RM 2). Die Gründe hierfür sind unterschiedlicher Art. Als eine „der schwerwiegendsten Ursachen des geringen Interesses für den Missionseinsatz“ diagnostiziert das Schreiben „jedoch eine Denkweise der Gleichgültigkeit, die leider auch unter Christen weit verbreitet ist und die ihre Wurzeln in theologisch nicht richtigen Vorstellungen hat. Diese Denkweise ist durchdrungen von einem religiösen Relativismus, der zur Annahme führt, daß 'eine Religion gleich viel gilt wie die andere'“ (RM 36). Das positive Anliegen des päpstlichen Dokumentes ist freilich die Kehrseite dieser Sorge: „die Erneuerung des Glaubens und des christlichen Lebens“ (RM 2). Die damit verbundene Hoffnung läßt den Papst von einem „neuen Frühling“ des Christentums“ (ebd.), von einem „großen christlichen Frühling“ (RM 86) sprechen, der Gott dem Evangelium bereitet (vgl. RM 36). Dazu muß sich aber die Kirche den heutigen Herausforderungen stellen, mit denen sie sich konfrontiert sieht; „sie muß zu neuen Ufern aufbrechen, sei es in ihrer Erstmission *ad gentes*, sei es in der Neu-evangelisierung von Völkern, die die Botschaft von Christus schon erhalten haben“ (RM 30).

¹ Der lateinische Wortlaut der Enzyklika findet sich in: *L'Osservatore Romano* 131 (1991) No. 18 (23 gennaio 1991), 1-10; Italienisch erschien der Text in: *Mondo e Missione* 120 (1991) 164-209; Französisch: *La documentation catholique* No. 2022 (17 février 1991) 152-191; Deutsch: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 100 (Hg.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn o. J. Im folgenden zitiere ich nach dieser Ausgabe. Vgl. auch J. M. VAN ENGELEN, *Papst Johannes Paul II. und die Sendung der Kirche heute* = *Pro Mundi Vita Bulletin* No. 103 (1985/4).

Der folgende Beitrag unternimmt zunächst eine terminologische Klärung zentraler Begriffe der Enzyklika. Diese Klärung ist aufgrund eines unterschiedlichen, teilweise widersprüchlichen Vokabulars, mit dem das missionarische Handeln der Kirche bezeichnet wird, notwendig. In einem weiteren Punkt soll dann kurz das theologische Verständnis von Mission, wie es der Enzyklika zugrunde liegt, zu eruieren versucht werden. Schließlich wird die Bestimmung des missionarischen Auftrages näher beleuchtet und in die missionstheologische Tradition der Jahre seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eingeordnet. Daß für eine *kritische* Sichtung der Enzyklika „Redemptoris Missio“ konziliare und nachkonziliare Äußerungen der Amtskirche zum Thema „Mission“ herangezogen werden, ist nicht ein willkürlich gewähltes Verfahren, sondern nimmt sowohl den äußeren Anlaß der Enzyklika wie auch den überaus reichen Rückgriff auf das Missionsdekret „Ad gentes“ und das Apostolische Schreiben „Über die Evangelisierung in der Welt von heute“ auf. Dabei ist nicht nur der explizite Rekurs auf diese beiden Dokumente von Interesse, sondern auch das, was nicht erwähnt wird, gilt es zu beachten.²

² Die folgende Zusammenstellung soll einen Überblick darüber ermöglichen, auf welche Dokumente und Nummern des Zweiten Vatikanischen Konzils und von „Evangelii nuntiandi“ in „Redemptoris Missio“ explizit Bezug genommen wird. Die in Klammern gesetzten Ziffern geben den entsprechenden Zitationsort in „Redemptoris Missio“ an. Die Reihenfolge der Dokumente entspricht der konziliaren Verabschiedung.

Lumen gentium: Nr. 1 (Nr. 90), Nr. 4 (Nr. 18), Nr. 5 (Nr. 18), Nr. 6–9 (Nr. 47), Nr. 8 (Nr. 39), Nr. 9 (Nr. 9), Nr. 13 (Nr. 9.85), Nr. 14 (Nr. 11.55), Nr. 16 (Nr. 29.55), Nr. 17 (Nr. 28.54), Nr. 14–17 (Nr. 9), Nr. 23 (Nr. 63), Nr. 28 (Nr. 42), Nr. 31 (Nr. 71), Nr. 35 (Nr. 42), Nr. 38 (Nr. 42), Nr. 48 (Nr. 9).

Unitatis redintegratio: Nr. 3 (Nr. 55).

Optatam totius: Nr. 20 (Nr. 67).

Nostra aetate: Nr. 2 (Nr. 55).

Apostolicam actuositatem: Nr. 6 (Nr. 71), Nr. 13 (Nr. 71).

Gaudium et spes: Nr. 2 (Nr. 6), Nr. 10–11 (Nr. 28), Nr. 15 (Nr. 37), Nr. 22 (Nr. 10.18.28), Nr. 26 (Nr. 28), Nr. 38 (Nr. 28). Nr. 39 (Nr. 20), Nr. 41 (Nr. 28), Nr. 43 (Nr. 9.42), Nr. 45 (Nr. 29), Nr. 92–93 (Nr. 28).

Presbyterorum ordinis: Nr. 10 (Nr. 67), Nr. 14 (Nr. 89).

Ad gentes: Nr. 2 (Nr. 48), Nr. 3 (Nr. 9.28), Nr. 4 (Nr. 29), Nr. 5 (Nr. 39), Nr. 6 (Nr. 33.34.36.50), Nr. 7 (Nr. 9.55), Nr. 9 (Nr. 41.55), Nr. 10 (Nr. 31), Nr. 11 (Nr. 28.55.56), Nr. 11–12 (Nr. 42), Nr. 13–14 (Nr. 44), Nr. 15 (Nr. 28.49.56), Nr. 17 (Nr. 73), Nr. 19–22 (Nr. 48), Nr. 20 (Nr. 37.62.68), Nr. 21 (Nr. 9), Nr. 22 (Nr. 52), Nr. 23 (Nr. 34.65.66), Nr. 24 (Nr. 88), Nr. 27 (Nr. 34.66), Nr. 28 (Nr. 75), Nr. 29 (Nr. 63.75), Nr. 30 (Nr. 63), Nr. 31 (Nr. 76), Nr. 33 (Nr. 76), Nr. 35 (Nr. 77), Nr. 35–36 (Nr. 71), Nr. 38 (Nr. 63.68), Nr. 39 (Nr. 67), Nr. 40 (Nr. 69), Nr. 41 (Nr. 55.57.71).

Dignitatis humanae: Nr. 2 (Nr. 8), Nr. 3–4 (Nr. 39), Nr. 14 (Nr. 39).

Evangelii nuntiandi: Nr. 15 (Nr. 44), Nr. 16 (Nr. 19), Nr. 18–20 (Nr. 34), Nr. 20 (Nr. 37), Nr. 27 (Nr. 44), Nr. 34 (Nr. 20), Nr. 41 (Nr. 42), Nr. 41–42 (Nr. 26), Nr. 53 (Nr. 8.55), Nr. 58 (Nr. 51), Nr. 60 (Nr. 45), Nr. 62 (Nr. 39), Nr. 63–65 (Nr. 54), Nr. 64 (Nr. 53), Nr. 69 (Nr. 69), Nr. 70 (Nr. 72), Nr. 70–73 (Nr. 71), Nr. 79–80 (Nr. 39), Nr. 80 (Nr. 36).

„Redemptoris Missio“ verwendet für das missionarische Handeln bzw. den missionarischen Auftrag der Kirche verschiedene Begriffe. Es ist die Rede von der Sendung bzw. Mission *ad gentes*, von Mission im eigentlichen Sinne, Evangelisierung, Neuer Evangelisierung, Verkündigung, erster Verkündigung, neuer Verkündigung. Mission *ad gentes* und Neue Evangelisierung werden gelegentlich gleichzeitig erwähnt (z. B. RM 2.3.30.32.37.63.72.85.86) und voneinander abgehoben. Auf diese Abhebung scheint die Enzyklika besonderen Wert zu legen, und daher werden im folgenden vor allem diese beiden Begriffe näher beleuchtet.³ Dabei ist ein Zweifaches zu beachten: Zum einen ergeben sich die „Unterschiede in der Tätigkeit im Rahmen der *einen Mission der Kirche* [...] nicht aus Gründen, die in der Sache selbst, also in der Sendung liegen, sondern aus den unterschiedlichen Umständen, in denen die Mission sich entfaltet“ (RM 33). Zum anderen: Es ist zu vermeiden, daß die „ausgesprochen missionarische Aufgabe [...] zu einer abgewerteten Wirklichkeit und folglich vernachlässigt oder vergessen wird“ (RM 34).

Unter Mission *ad gentes* versteht die Enzyklika (mit Rekurs auf AG 6 und 23 bzw. EN 18–20) die „spezifische Missionstätigkeit“, die „sich an ‚die Völker und die Gruppen, die noch nicht an Christus glauben‘ [wendet], an ‚jene, die fern von Christus sind‘, bei denen die Kirche ‚noch nicht Wurzeln geschlagen hat‘ und deren Kultur noch nicht vom Evangelium beeinflusst ist. Sie unterscheidet sich von den anderen kirchlichen Tätigkeiten, weil sie sich an Gruppen und Umfelder wendet, die aufgrund des Fehlens oder des Ungenügens der evangelischen Verkündigung und der kirchlichen Präsenz nicht christlich sind [...] Die Besonderheit dieser Mission *ad gentes* ergibt sich aus der Tatsache, daß sie sich an ‚Nicht-Christen‘ wendet“ (RM 34).

Zwar bleibt die Mission *ad gentes* grundsätzlich grenzenlos. Insbesondere ist es der Geist, der dazu drängt, „immer weiter zu gehen, nicht nur im geographischen Sinne, sondern auch dazu, ethnische und religiöse Barrieren zugunsten einer wahrhaft universalen Mission zu überwinden“ (RM 25). Jedoch umreißt die Enzyklika drei Bereiche näher, nämlich a) Gebietsbezogene Bereiche, b) Neue Soziale Welten und Phänomene und c) Kulturbereiche oder moderne Areopage (RM 37). Sie hebt hierbei nachdrücklich die weitere Gültigkeit des „geographische[n] Kriterium[s] [...] als eine[r] Richtlinie zur Absteckung der Grenzen, nach der sich [...] die Missionstätigkeit richten muß“, hervor (RM 37). Damit unterläuft das Missionsschreiben den konziliaren und nachkonziliaren Diskussionsstand in der Frage nach der Bestimmung des Missionsbereiches. Eine vermeintliche Kleinigkeit im Zitat des konziliaren Dokumentes verdient schon Beachtung, um dies anzudeuten. Während AG 6 von „Völkern

³ Zur Einordnung in den missionstheologischen Kontext vgl. F. KOLLBRUNNER, *Missionstheoretische Überlegungen zu Evangelii Nuntiandi*, in: NZM 32 (1976) 242–254, bes. 242ff; J. MITTERHÖFER, *Der Missionsbegriff: Werden und Wandel*, in: ThPQ 132 (1984) 249–262; H. RZEPKOWSKI, *Mission seit „Ad Gentes“ in den römischen Dokumenten*, in: Verbum SVD 32 (1991) 153–170.

oder Gruppen“ spricht, ist hier von „Völkern und Gruppen“ die Rede (Hervorhebung vom Verf.; vgl. dagegen RM 34). Damit wird m. E. der konziliare Ansatz, der hinter dieser Formulierung steht, Mission gerade nicht geographisch, sondern „religionssoziologisch“ zu interpretieren, verwässert und verkürzt.⁴ Die vorliegende Wiedergabe von AG 6 in „Redemptoris Missio“ 34 entstellt – wie sich schließlich im Blick auf das ganze Dokument zeigt – an dieser Stelle die Aussageabsicht des konziliaren Textes. Hinter dieser Formulierung verbirgt sich bekanntlich eine missionstheologische Kontroverse, wonach Vertreter der einen Richtung die Missionstätigkeit geographisch abzugrenzen suchten, Vertreter der anderen Richtung hingegen das Ungenügen einer solchen Abgrenzung monierten. Diese vertreten die Ansicht, daß es zwar ein christliches Volk geben kann, sich darin dennoch – soziologisch abgrenzbar – große Volksschichten finden lassen, die Christus noch nicht kennen.⁵ Das Konzil hat in diesem Punkt die Diskussion bewußt nicht zugunsten einer Richtung entschieden, sondern wollte in der Bestimmung des Missionsbereiches „dem territorialen Faktum einen Raum [...] geben, ohne dabei die Missionen von ihm aus zu definieren.“⁶ Diese Absicht wird jetzt geographisch reduziert. Y. Congar, der zu den theologischen Experten der Missionskommission gehörte, erklärt in seinem Kommentar zur Stelle: „Die Lehre des Konzils über die Missionstätigkeit geht von einem eindeutig soziologisch-anthropologischen Gesichtspunkt aus und keineswegs von einem geographischen. Ganz allgemein ist

⁴ Die „ursprüngliche Textfassung“ von RM, in der AG 6 zitiert wird, ist hier von Bedeutung. In der lateinischen Fassung ist zwar von „inter populos vel coetus“ die Rede, aber sie verkürzt den konziliaren Text: „populos vel coetus nondum in Christus credentes“ wird wiedergegeben mit „populos vel coetus non in Christum credentes“. Es fällt insbesondere auf, daß der italienische Text eine „Fehlermischung“ offenbart, die ihn als den ursprünglicheren nahelegt, und vermutlich die „Übersetzungsbasis“ bildete („L'attività missionaria specifica, o missione *ad gentes*, ha come destinatari i popoli e i gruppi che ancora non credono in Cristo“); vgl. auch die französische Fassung, 165 („L'activité missionnaire spécifique, ou mission *ad gentes*, s'adresse 'aux peuples et aux groupes humains qui ne croient pas encore au Christ“).

Zur missionstheologischen Relevanz dieses *vel* vgl. J. AMSTUTZ, Gestaltung der Missionstätigkeit nach dem Dekret „Ad Gentes“, in: *Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz* 35 (1968) 16–28, 22f; G. SCHELBERT, *Das Missionsdekret des II. Vaticanums im Gesamtwerk des Konzils*, Schöneck-Beckenried 1968, 18; vgl. auch A. BRONK, *Zur Begriffsbestimmung von „Mission“ im Dekret „Ad Gentes“ des II. Vatikanischen Konzils. Eine semiotische Analyse*, in: *Verbum SVD* 19 (1978) 322–339; H. RZEPKOWSKI, *Mission seit „Ad Gentes“ in den römischen Dokumenten*, 154f.

⁵ Vor allem Vertreter der sog. Pariser Schule brachten dies in die Diskussion. Das Besondere der Pariser Schule liegt in dem „Versuch, den Begriff der Mission aufgrund einer Analyse der soziologischen Verhältnisse, frei von vorgefaßten, festen Begriffen wieder neu zu bestimmen. Ausgangspunkt dieser Theologie ist, daß sie die strenge Scheidung zwischen ‚Missionsland‘ und ‚christlichem Land‘ als geographisch vorgegebenem Begriff aufgibt und als Gegenüber der christlichen Mission den ‚nichtchristlichen Raum‘ annimmt, der nicht mehr ‚geographisch‘, sondern ‚soziologisch‘ verstanden wird“ (G. EVERS, *Mission – Nichtchristliche Religionen – Weltliche Welt*, Münster 1974, 28).

⁶ Y. CONGAR, *Theologische Grundlegung* (Nr. 2–9), in: J. SCHÜTTE (Hg.), *Mission nach dem Konzil*, Mainz 1967, 134–172, 148.

heute die Sicht der Missionen aufgegeben worden, die im neunzehnten Jahrhundert sehr verbreitet war und der man selbst bei Pius X. noch begegnet. Man betrachtete die Missionen als Unternehmen, die von den bestehenden kirchlichen Zentren Europas und Nordamerikas aus in der Ferne aufgebaut wurden [...]. Das Konzil trägt der territorialen Realität Rechnung, definiert aber die Missionen nicht von den Territorien her. Die Missionen wenden sich *an Menschen*.“⁷ Die geographische Sicht von Mission schlägt in der neuen Missionsenzyklika verschiedentlich durch (vgl. RM 65.73); es ist die Rede von „in die Mission gehen“ (RM 80), von „Besuche[n] in den Missionen“ (RM 82). Die Herausstellung des geographischen Kriteriums zur Bestimmung des Missionsbereiches ist – trotz der oben angeführten Gründe, welche die Enzyklika zur Betonung der Mission *ad gentes* einführt – deswegen befremdlich, weil sie einseitig einen Punkt des konziliaren Nachdenkens über Mission herausgreift und nicht zu einer weiteren Klärung führt. Noch mehr: sie verfehlt m. E. bereits im Ansatz die fundamentale Aussage des Konzils, daß die Kirche „ihrem Wesen nach ‚missionarisch‘“ sei (AG 2; vgl. LG 2), eine Aussage, die in „Redemptoris Missio“ keinerlei Erwähnung findet (vgl. RM 32.62). Diese Sicht muß schließlich dazu führen, die Kirchen der Dritten Welt als „Missionskirchen“ (vgl. RM 83) zu betrachten und zu behandeln, was nicht nur eine Entwürdigung dieser Kirchen bedeutet, sondern faktisch auch einem weltkirchlichen Wirklichkeitsverlust gleichkommt. Denn „die katholische Kirche ‚hat‘ nicht mehr einfach eine Dritte-Welt-Kirche, sondern sie ‚ist‘ inzwischen selbst eine Dritte-Welt-Kirche mit einer abendländisch-europäischen Ursprungsgeschichte“.⁸

Der Begriff *Evangelisierung* findet sich verschiedentlich – ohne nähere Präzisierung –, um die Sache der „Mission *ad gentes*“ zum Ausdruck zu bringen (RM 30.32). Evangelisierung wird dann zum Synonym für Mission (vgl. RM 25.33.42.65.67). Sehr oft allerdings wird der Begriff Neue Evangelisierung (RM 2.3.33.73) oder Neuevangelisierung (RM 30.32.37.63.64.72.83.85f) verwendet. Auch von Wieder-Evangelisierung ist die Rede (RM 33). Darüber hinaus wird von Erster Verkündigung (RM 40), erstmaliger Verkündigung (RM

⁷ Ebd. 156. In diesem Zusammenhang ist auch daran zu erinnern, daß das Missionsdekret „Ad gentes“ im Kontext von „Lumen gentium“ zu interpretieren bleibt und folglich *gentes* nicht im Sinne von „Heiden“ bzw. „Nicht-Christen“ verkürzt werden darf (vgl. A. GRILLMEIER, *Kommentar zum I. Kapitel* [von „Lumen gentium“], in: *LThK.E* I, 156–176, 156, bes. Anm. 2; S. BRECHTER, *Kommentar* [zu „Ad gentes“], in: *LThK.E* III, 22–125, 22f), wie es RM mit dem Terminus von Mission *ad gentes* vornimmt. Vgl. W. KASPER, *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen*, in: ders., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 290–299, 295: „Als erstes Prinzip können wir formulieren: Die Texte des II. Vatikanischen Konzils müssen integral verstanden und verwirklicht werden. Es geht nicht an, nur einzelne Aussagen oder Aspekte isoliert herauszustellen. Gerade die Spannung, die zwischen einzelnen Aussagen besteht, bringt die pastorale Pointe zum Ausdruck.“

⁸ J. B. METZ, *Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche*, in: F. X. KAUFMANN / J. B. METZ, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg–Basel–Wien 1987, 93–123, 94.

44), neuer Verkündigung (RM 59) und Verkündigung allgemein (z. B. RM 20.44f.51.55) gesprochen.

Der geographischen Sicht bleibt auch der Terminus „Neue Evangelisierung“ verhaftet. Die „Neue Evangelisierung“ oder die „Wiederevangelisierung“ unterscheidet sich von der Mission *ad gentes* dadurch, daß sie Völker betrifft, „die die Botschaft von Christus schon erhalten haben“ (RM 30). Die Neuevangelisierung hat jene Situation im Blick, „vor allem in Ländern mit alter christlicher Tradition, aber manchmal auch in jüngeren Kirchen, wo ganze Gruppen von Getauften den lebendigen Sinn des Glaubens verloren haben oder sich gar nicht mehr als Mitglieder der Kirche erkennen, da sie sich in ihrem Leben von Christus und vom Evangelium entfernt haben“ (RM 33). Im Unterschied zur Mission *ad gentes* richtet sich also die Neue Evangelisierung nicht an die Nicht-Christen (RM 4), noch Nicht-Christen, sondern an die „christlichen Völker“ (RM 2.30), an die „Nicht-Praktizierenden“ (RM 37) in den „Gebieten der alten Christenheit“ (RM 32), „in den Ländern mit christlicher Tradition“ (RM 37).

Die Tendenz zum einschränkenden Gebrauch des Terminus Evangelisierung als Neuevangelisierung kontrastiert allerdings zum Apostolischen Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“, wo Evangelisierung in vielfacher Hinsicht *umfassender* verstanden wird.⁹ Denn nach „*Evangelii nuntiandi*“ richtet sich die Evangelisierung vornehmlich an diejenigen, die Jesus Christus „noch nicht kennen“ (Art. 51) und an die „entchristlichte Welt“ (Art. 52). Dieses Apostolische Schreiben sucht gerade die *Einheit* des grundlegenden Auftrages der Kirche unter den Begriff der Evangelisierung zu stellen, ohne die Verschiedenheit der Situation zu übergehen. „Evangelisierung ist [. . .] die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität“ (EN 14). Doch stellt die Evangelisierung eine so umfassende Wirklichkeit dar, daß „keine partielle oder fragmentarische Definition [. . .] der reichen, vielschichtigen und dynamischen Wirklichkeit [entspricht], die die Evangelisierung darstellt; es besteht immer die Gefahr, sie zu verarmen und sogar zu verstümmeln“ (EN 17).¹⁰ Ist es wiederum nicht auffällig, wenn „*Redemptoris Missio*“ die eben erwähnten Ausführungen von „*Evangelii nuntiandi*“ (Art. 14.17.51.52) stillschweigend übergeht, dem Leser jedoch

⁹ Der deutsche Text von „*Evangelii nuntiandi*“ findet sich in: *Papst Paul VI., Apostolisches Schreiben an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der katholischen Kirche „Über die Evangelisierung in der Welt von heute“ vom 8. Dezember 1975*. Lateinisch-Deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Mit Einführung und Kommentar von A. Brandenburg, Trier 1976; H. RZEPKOWSKI, *Der Welt verpflichtet. Text und Kommentar des Apostolischen Schreibens Evangelii Nuntiandi – Über die Evangelisierung in der Welt von heute*, St. Augustin 1976; *Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi“ Seiner Heiligkeit Papst Pauls VI. an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute (8. Dezember 1975)*, Hg.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2); vgl. NZM 32 (1976) Heft 4: „*Evangelii Nuntiandi*“ – *Kommentare und Perspektiven*. Zum Hintergrund der 3. Bischofssynode, die u. a. Anlaß dieses Schreibens war (vgl. EN 2.4), vgl. G. CAPRILE, *Il sinodo dei Vescovi. Terza assemblea generale (27 settembre – 26 ottobre 1974)*, Roma 1975.

¹⁰ Vgl. F. KOLLBRUNNER, *Missionstheoretische Überlegungen zu Evangelii Nuntiandi*, 244f; H. RZEPKOWSKI, *Mission seit „Ad Gentes“ in den römischen Dokumenten*, 156–159.

aufgrund des Anlasses des päpstlichen Lehrschreibens nahelegt, hier werde auf der Linie von „Evangelii nuntiandi“ („in Fortführung des Lehramtes meiner Vorgänger“ [RM 2]) missionstheologisch argumentiert? Zwar weiß auch „Redemptoris Missio“ um die Schwierigkeiten, die „komplexe [...] Realität in bezug auf den Auftrag zur Evangelisierung zu deuten“ (RM 32), doch scheint mir „Evangelii nuntiandi“ dabei einseitig rezipiert und interpretiert zu werden.

Zum Missionsverständnis

Das positive Anliegen verfolgt die neue Missionsenzyklika durch den Aufweis, was Mission ist und sein soll. Dazu gehört, daß „Zweifel und Unklarheiten bezüglich der Mission *ad gentes* [...] beseitigt werden“ sollen (RM 2). Die Adressaten des Schreibens sind dabei in erster Linie die Katholiken;¹¹ insofern handelt es sich um einen „innerkatholischen, innerkirchlichen Diskurs“ („Allein im Glauben kann die Sendung verstanden werden [...]“ [RM 4]). Und wie aus den verstreuten Elementen einer Situationsanalyse zurückgeschlossen werden kann, richtet sie sich vorwiegend an einen westlichen Leserkreis (vgl. RM 38). Diese Annahme verstärkt sich durch eine andere Beobachtung: Probleme außereuropäischer Kirchen, die nicht zuletzt mit der kolonialen Hypothek europäischer Mission zusammenhängen, werden kaum genannt oder sind nur allgemein angesprochen (vgl. RM 35f). Spannungen, die sich im nachkonziliaren Prozeß der Weltkirche-Werdung ergeben, erscheinen als nicht existent. Dies anzumerken ist deshalb notwendig, weil die Berücksichtigung solcher Elemente heute zur Beseitigung von „Zweifel[n] und Unklarheiten bezüglich der Mission *ad gentes*“ beiträgt. [So ist beispielsweise der synodale Beschluß „Missionarischer Dienst an der Welt“ der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland gleich in der Präambel darauf eingegangen.¹²] Die Enzyklika „Redemptoris Missio“ geht in ihrer missionstheologischen Argumentation auf solche Schwierigkeiten des Verstehens jedenfalls kaum ein (vgl. RM 24f).

Die missionarische Tätigkeit der Kirche wird als Fortsetzung der Sendung Jesu gesehen (vgl. RM 39.42), deren Gegenstand „die Verkündigung und Errichtung des Reiches Gottes sind“ (RM 13).¹³ „Zwei Tätigkeiten Jesu sind für

¹¹ Unverständlich bleibt die Anrede zu Beginn der Missionsenzyklika – „Ehrwürdige Brüder und geliebte Söhne“ –, welche die Frauen, die einen großen Teil des Missionspersonals schon im traditionellen Sinn stellen, nicht mit einbezieht (der italienische Text, 164, spricht allerdings von „Venerati Fratelli, carissimi Figli e Figlie“).

¹² Vgl. Beschluß „Missionarischer Dienst an der Welt“, in: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg–Basel–Wien 1982, 819–846, 821f (0.2 und 0.3).

¹³ Zur Bedeutung des Reich-Gottes-Gedankens für eine Missionstheologie vgl. K. BLASER, *Art. Reich Gottes*, in: K. MÜLLER / TH. SUNDERMEIER (Hg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 405–411; D. J. BOSCH, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll, NY 1991.

seine Sendung bezeichnend: heilen und vergeben. Die zahlreichen Heilungen zeigen sein großes Mitleid angesichts menschlichen Elendes; sie tun aber auch kund, daß es im Reich weder Krankheit noch Leid geben wird und daß seine Sendung von Anfang an darauf abzielt, die Menschen davon zu befreien. In der Sicht Jesu sind die Heilungen auch Zeichen für das geistliche Heil, die Befreiung von der Sünde“ (RM 14).

Das Reich Gottes ist gemäß der Enzyklika „vor allem *eine Person*, die das Antlitz und den Namen Jesu von Nazareth trägt, Abbild des unsichtbaren Gottes“ (RM 18). Jesu Auferweckung von den Toten durch Gott ist die Einsetzung seines Reiches in endgültiger Weise (vgl. RM 16). „Die Auferstehung gibt der Botschaft Christi, seinem Handeln und seiner Sendung universale Bedeutung“ (ebd.). Der Grund des Heiles aller Menschen ist also im „Ereignis der Erlösung“ (RM 4) gegeben. Die Enzyklika insistiert darauf, daß Jesus Christus der alleinige Erlöser ist (Kap. 1: RM 4–11) und stellt seine universale Bedeutung heraus. Die „endgültige Selbstoffenbarung Gottes ist der tiefste Grund, weshalb die Kirche ihrer Natur nach missionarisch ist. Sie kann nicht davon absehen, das Evangelium, d. h. die Fülle der Wahrheit, die Gott uns über sich selbst zur Kenntnis gebracht hat, zu verkünden“ (RM 5; vgl. auch RM 31). Das Heil in Christus, das die Kirche bezeugt und verkündet, ist „Selbstmitteilung Gottes“ (RM 7), „neue[s] Leben“. „Das Heil besteht darin, an das Geheimnis des Vaters und seiner Liebe zu glauben und es anzunehmen“ (RM 12). Was das neue Leben näherhin beinhaltet, wird verschiedentlich angedeutet und entfaltet: Es ist Jesus Christus selbst, „der die Sünde und den Tod besiegt und die Menschen mit Gott versöhnt hat“ (RM 11); er ist die „wahre Befreiung“. In Christus, „und in ihm allein, werden wir befreit von jeder Entfremdung und Verirrung, von der Sklaverei, die uns der Macht der Sünde und des Todes unterwirft“ (ebd.).

Auf das Ziel der missionarischen Tätigkeit kommt „Redemptoris Missio“ des öfteren zu sprechen, und dabei werden die Akzente unterschiedlich gesetzt: Zunächst sagt RM 2 ganz allgemein, die missionarische Tätigkeit habe nur ein Ziel, „nämlich dem Menschen zu dienen, indem man ihm die in Jesus Christus erschienene Liebe Gottes aufzeigt“ (vgl. auch RM 31). RM 44 nennt dann konkret „die Verkündigung [...] das Ziel jeder Missionstätigkeit“, und die „Verkündigung des Wortes Gottes [wiederum] hat die *christliche Bekehrung* zum Ziel, das heißt die volle und ehrliche Zugehörigkeit zu Christus und seinem Evangelium durch den Glauben“ (RM 46; vgl. RM 20). Damit ist schließlich die Taufe verbunden, die „nicht einfach die Besiegelung der Bekehrung“ ist, sondern „vielmehr das Sakrament“ der „Neugeburt im Geist bezeichnet und bewirkt [...] und die Getauften zu Gliedern Christi und seiner Kirche macht“ (RM 47). Nach dieser Argumentationsreihe bildet also die *Bekehrung* das Ziel der Mission.

In den Missionsenzyklika findet sich dann eine weitere Zielbestimmung, wonach die „*Implantation der Kirche*“ das Ziel missionarischen Handelns ist. So heißt es in RM 48: „Die Mission *ad gentes* hat das Ziel, christliche Gemeinden zu gründen und Kirchen zu entfalten bis zu ihrer vollendeten Reifung. Dies ist ein Hauptanliegen und bestimmt das missionarische Handeln in dem Maße, daß

es nur als erfüllt gelten kann, bis es gelingt, neue Ortskirchen zu errichten, die im lokalen Umfeld angemessen ihre Funktion wahrnehmen“ (vgl. RM 26). Diese doppelte Zielsetzung gibt der spezifischen Missionstätigkeit, wie sie „Redemptoris Missio“ versteht, ihren eigenen Charakter: „Sie [scil. die Mission *ad gentes*] hat den Charakter eines Werkes der Verkündigung Christi und seines Evangeliums, des Aufbaus der Ortskirche, der Verbreitung der Werte des Reiches Gottes“ (RM 34; vgl. RM 19 bzw. 17). Auf den letzten Punkt wird noch eigens zurückzukommen sein.

Wie die Kirche ihre Sache geltend machen will, verdient besondere Erwähnung. Zum einen wird herausgestellt, daß „der Glaube an Christus [...] ein Angebot an die Freiheit des Menschen“ ist (RM 7), d. h. daß die missionarische Verkündigung und das Zeugnis das Recht auf religiöse Freiheit zu respektieren, das Gewissen des Menschen zu achten haben. Zugleich wird auf die moralische Pflicht des Menschen verwiesen, die Wahrheit zu suchen (vgl. ebd.). Auch vom Heil wird gesagt, es sei ein Angebot an alle Menschen (RM 10). Es gibt in diesem Zusammenhang freilich Spannungen zwischen verschiedenen Aussagen: Einerseits wird gesagt: „Die Kirche schlägt vor, sie drängt nichts auf. Sie respektiert die Menschen und Kulturen, sie macht Halt vor dem Heiligtum des Gewissens“ (RM 39). Andererseits hat sich die Kirche im Gespräch mit den anderen in der Überzeugung einzubringen, „daß die Kirche der *eigentliche Weg des Heiles* ist und daß *sie allein* im Besitz der Fülle der Heilmittel ist“ (RM 55; Hervorhebung im Original). Trotz der offen bleibenden Frage, wie solche Aussagen näher zusammenzubringen und theologisch zu vermitteln sind (vgl. RM 9), bleibt das sich in der Rede vom Angebot äußernde missionarische Bewußtsein erwähnenswert.¹⁴

Zum anderen unterstreicht die Missionsenzyklika die Bedeutung des Zeugnisses: „Mission bedeutet noch vor aller Aktivität Zeugnis und Ausstrahlung“ (RM 26; vgl. RM 23). Das persönliche Zeugnis ist die erste Form der Evangelisierung: „Der Mensch unserer Zeit glaubt mehr den Zeugen als den Lehrern, mehr der Erfahrung als der Lehre, mehr dem Leben und den Taten als den Theorien. Das Zeugnis des christlichen Lebens ist die erste und unersetzbare Form der Mission“ (RM 42). Dieses Zeugnis, dessen Bedeutung für die Weitergabe des Glaubens sowohl „Ad gentes“ (vgl. AG 14f) als auch „Evangelii nuntiandi“ (vgl. EN 21.26.41.76) schon deutlich herausstellen, ist gewiß in der von der Enzyklika anvisierten Situation, für die eine Neue Evangelisierung gefordert wird, aktuell. Doch kann dies nicht „eine Wiederauflage missionarischer Methoden aus der jüngeren Vergangenheit des Christentums“ bedeuten,¹⁵ mit

¹⁴ Vgl. H. R. SCHLETTE, *Zur Theologie der Religionen. Grundzüge und offene Fragen*, in: *Orientierung* 51 (1987) 151–156, bes. 154f; ders., *Zum Universalitätsanspruch von Religionen. Religionsphilosophische Thesen*, in: *Orientierung* 54 (1990) 99–102.

¹⁵ J.-P. JOSSUA, *Art. Zeugnis*, in: *NHThG* IV, 332–342, 337; vgl. auch G. ADLER, *Von der Rückeroberung zur Kommunikation: Die Entwicklung des Missionsverständnisses in Frankreich*, in: *Katechetische Blätter* 111 (1986) 428–434.

denen in einer Zeit neuer Möglichkeiten das Ziel der Mission zu erreichen (vgl. RM 3,30) erhofft werden kann, sondern dieses Zeugnis braucht ein eigenes Profil. „Es leuchtet ein, daß in einem solchen Kontext (scil. des nachchristlichen Unglaubens) Worte als solche nicht den geringsten Wert haben. Wenn das Christentum wirklich lebendig ist, kann es [aber] als ‚neu‘ nur entdeckt werden durch ein ausdauerndes Miteinander im Leben, in Hoffnungen und Anfechtungen und auch in kritischen, einer Geringschätzung des Christlichen widerstehenden Anfragen an jede Ideologie. Auf diese Frage, die eines Tages sich stellen kann, wenn das Glück, das Gläubige in Glauben und Gebet finden, wenn der Wert eines durch das Evangelium umgestalteten Daseins entdeckt wird, mag ein Wort des Glaubens Antwort geben – vorausgesetzt, die Sprache des Glaubens hat zwischenzeitlich neu in ein Gleichgewicht zwischen Treue zur Vergangenheit und unwiderruflicher Distanz dazu gebracht werden können. Zum Zeugnis gehört viel Zeit, langer Atem, große Geduld“.¹⁶ Vielleicht ließe sich von da aus die „Nachlässigkeit gegenüber dem missionarischen Auftrag“ nicht als „Zeichen einer Glaubenskrise“ deuten (RM 29), sondern als Zeichen einer Läuterung seiner Motive in einer Zeit, die darum nicht weniger „missionarisch“ zu sein braucht. Voraussetzung für die Evidenz einer solchen Interpre-

¹⁶ J.-P. JOSSUA, Art. *Zeugnis*, 339; vgl. ders., *La condition du témoin*, Paris 1984; P. JACQUEMONT / J.-P. JOSSUA / B. QUELQUEJEU, *Le temps de la patience. Etude sur le témoignage*, Paris 1976; J. MARTÍN VELASCO, *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*, Santander 1988, bes. 107ff; E. ARENS, *Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens*, Düsseldorf 1989.

Vgl. EN 21: „Die Verkündigung muß vor allem durch ein Zeugnis erfolgen. Das geschieht z. B., wenn ein einzelner Christ oder eine Gruppe von Christen inmitten der menschlichen Gemeinschaft, in der sie leben, ihre Verständnis- und Annahmefähigkeit, ihre Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit den anderen, ihre Solidarität in den Anstrengungen aller für alles, was edel und gut ist, zum Ausdruck bringen. Ferner auch dadurch, daß sie auf ganz einfache und spontane Weise ihren Glauben in Werte bekunden, die über den allgemeingängigen Werten stehen, und ihre Hoffnung in etwas, das man nicht sieht und von dem man nicht einmal zu träumen wagt. Durch dieses Zeugnis ohne Worte wecken diese Christen in den Herzen derer, die ihr Leben sehen, unwiderstehliche Fragen: Warum sind jene so? Warum leben sie auf diese Weise? Was – oder wer – ist es, das sie beseelt? Warum sind sie mit uns? In der Tat, ein solches Zeugnis ist bereits stille, aber sehr kraftvolle und wirksame Verkündigung der Frohbotschaft. Es handelt sich hier um eine Anfangsstufe der Evangelisierung. Die Fragen nämlich, die vielleicht die ersten sind, die sich viele Nichtchristen stellen, seien es Menschen, denen Christus niemals verkündet worden ist, Getaufte, die nicht praktizieren, Menschen, die zwar in christlichen Ländern, aber keineswegs nach christlichen Grundsätzen leben, oder auch solche, die leidvoll etwas oder jemanden suchen, den sie erahnen, ohne ihn mit einem Namen benennen zu können. Andere Fragen werden sich noch erheben, die tiefer und anspruchsvoller sind. Sie werden durch dieses Zeugnis geweckt, das Zugewesen, Anteilnahme und Solidarität besagt und ein wesentliches Element, im allgemeinen das erste, in der Evangelisierung ist. Zu diesem Zeugnis sind alle Christen aufgerufen; unter diesem Gesichtspunkt können sie alle wirkliche Träger der Evangelisierung sein. Wir denken insbesondere an die Verantwortung, die die Auswanderer in ihren Gastländern tragen.“

tation wäre allerdings, nicht die Zahl traditioneller Missionsberufe zum entscheidenden Kriterium einer „missionsintensiven Zeit“ zu machen (vgl. RM 79).¹⁷

Zur Bestimmung des missionarischen Auftrages

In den nachkonziliaren kirchenamtlichen Dokumenten gewann die „soziale Problematik“ der Welt stark an theologischer Bedeutung, und sie ging in die Bestimmung des missionarischen Auftrages ein.¹⁸ Dies fand seinen Ausdruck in zentralen Begriffen wie Entwicklung bzw. Friede, Gerechtigkeit und Befreiung, welche vielfach in kirchlichen Dokumenten rezipiert wurden. Die Beschäftigung mit ihr findet sich nicht nur in dem, was „Soziallehre der Kirche“ genannt wird, sondern auch in anderen Dokumenten des kirchlichen Lehramtes.¹⁹ „Evangelii nuntiandi“ stellt in dieser Entwicklung einen entscheidenden Schritt dar, insofern dieses Schreiben die „Befreiung des Menschen“ als zur Sendung der Kirche gehörig reklamiert und das gegenseitige Verhältnis von „Verkündigung“ und „sozialem Handeln“ zu bestimmen versucht. Es liegt nahe, „Redemptoris Missio“ auch auf diesen Punkt hin zu befragen, zum einen wegen der Berufung dieser Enzyklika auf „Evangelii nuntiandi“ selbst und zum anderen wegen der Verschärfung und Bedeutung dieser Problematik gerade in den sog. „Missionskirchen“ (vgl. RM 58).

Die neue Missionsenzyklika wehrt sich einerseits gegen Reduzierungen des *Missionsverständnisses* – „Ist die Förderung im Bereich des Menschlichen nicht eines ihrer Ziele, das genügt?“ (RM 4) – und des *Verständnisses vom Menschen* – „In der modernen Welt neigt der Mensch dazu, sich auf die horizontale Dimension einzulegen“ (RM 8). „Die Versuchung heute besteht darin, das Christentum auf eine rein menschliche Weisheit zu reduzieren, gleichsam als Lehre des guten Lebens. In einer stark säkularisierten Welt ist ‚nach und nach eine Säkularisierung des Heiles‘ eingetreten, für die man gewiß zugunsten des Menschen kämpft, der halbiert und allein auf die horizontale Dimension beschränkt ist“ (RM 11). Auch wird eine Verkürzung des Verständnisses von *Heil* und *Sendung* angemahnt. „Es gibt Auffassungen über Heil und Sendung, die man ‚anthropozentrisch‘ in einem verkürzten Sinn dieses Begriffes nennen könnte, insofern sie auf die irdischen Bedürfnisse des Menschen ausgerichtet

¹⁷ Um dies praktisch zu veranschaulichen: Verfolgt man beispielsweise die Jahresberichte der Immenseer Missionare im Personalteil der letzten Jahre, so läßt sich zwar ein „Rückgang“ der traditionellen Missionsberufe feststellen (einerseits verringerte sich der Mitgliederbestand u. a. aufgrund der Altersstruktur der Gesellschaft, und andererseits war der Neuzugang neuen [herkömmlichen] Missionspersonals sehr gering). Um so auffallender ist jedoch der Zuwachs von Mitarbeitern/innen, die sich für Übersee-Einsätze zur Verfügung stellen. Kann ein solcher „Strukturwandel“ der missionarischen Berufung mit der Kategorie „Glaubenskrise“ interpretiert werden?

¹⁸ Vgl. G. COLLET, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*, Mainz 1984, 161ff.

¹⁹ Vgl. J. AMSTUTZ, *Auftrag der Kirche: Evangelisation und Befreiung*, in: NZM 32 (1976) 255–279; ders., *Zum Welt-Auftrag der Kirche*, in: NZM 34 (1978) 1–10.

sind“ (RM 17). Andererseits wird – gleichsam als Korrelat – eine „ganzheitliche“, „umfassende“ Sicht der Sendung, des Menschen, etc. herausgestellt. Es geht um eine „umfassende Befreiung“ (RM 23), um die „Gesamtentfaltung des Menschen“ (RM 42), „die ganzheitliche Entwicklung und die Befreiung von jeder Unterdrückung“ (RM 58). „Befreiung und Heil im Reich Gottes betreffen die menschliche Person in ihrer physischen und geistigen Dimension“ (RM 14). Jesus, dessen Sendung die Kirche weiterzuführen hat, ist gekommen, „um das umfassende Heil zu bringen, das den ganzen Menschen und alle Menschen erfassen soll“ (RM 11).

Bereits in „*Evangelii nuntiandi*“ spielte der Reich-Gottes-Gedanke eine zentrale Rolle, sowohl für die Bestimmung der „ganzheitlichen Befreiung“ als auch für die rechte Zuordnung von Verkündigung und „sozialem Handeln“ (vgl. EN 6ff.25ff). Auch „*Redemptoris Missio*“ nimmt diesen Gedanken auf, um die „Ganzheit des Heils“ zum Ausdruck zu bringen: „Das Reich aufbauen bedeutet arbeiten zur Befreiung vom Übel in allen seinen Formen. Das Reich Gottes ist letztlich die Offenbarung und Verwirklichung seiner Heilsabsicht in ganzer Fülle“ (RM 15). Die Enzyklika weist insbesondere auf die Notwendigkeit einer „im Gleichklang mit kirchlichem Denken“ zu stehenden Rede vom Reich Gottes hin (RM 17). Das bedeutet, daß das Reich Gottes „weder von Christus noch von der Kirche losgelöst werden“ kann (RM 18), also weder anthropozentrisch verkürzt noch gegen eine (vermeintliche) Ekklesiozentrik gerichtet werden darf – anders ausgedrückt: Das Reich Gottes ist „vor allem *eine Person*“ (ebd.; vgl. RM 16). Das Reich Gottes weist „der Kirche eine spezifische und notwendige Rolle zu [...]“ (RM 18). Demnach macht das Reich „gewiß die Förderung der menschlichen Güter und Werte erforderlich, die man passend als ‚evangelisch‘ bezeichnen kann, weil sie aufs engste mit der Frohen Botschaft verbunden sind. Aber diese Förderung, die auch der Kirche am Herzen liegt, soll nicht losgelöst werden von und nicht in Gegensatz gebracht werden zu ihren anderen grundlegenden Aufgaben, wie die Verkündigung Christi und seines Evangeliums, die Gründung und Entwicklung der Gemeinschaft, wodurch ein lebendiges Bild des Reiches unter den Menschen entsteht“ (RM 19). Die Enzyklika ist m. E. auf andere Weise – gegen ihre eigene Intention – in der Gefahr, den Auftrag der Kirche zu reduzieren, indem sie ausführt: „Es ist nicht Aufgabe der Kirche, direkt auf der wirtschaftlichen, technischen oder politischen Ebene bzw. der des materiellen Beitrags zur Entwicklung tätig zu werden. Es geht ihr wesentlich darum, den Völkern nicht ‚Mehr Haben‘ anzubieten, sondern ‚Mehr Sein‘, indem sie durch das Evangelium die Gewissen aufrüttelt. ‚Der wahre menschliche Fortschritt muß auf einer immer umfassenderen Verwirklichung des Evangeliums gründen‘ [...] *Die Mission* bringt den Armen Ansporn und Erleuchtung für die wahre Entwicklung. *Die neue Verkündigung des Evangeliums* unter den Reichen muß unter anderem das Bewußtsein schaffen, daß der Zeitpunkt gekommen ist, wirklich Brüder der Armen zu werden in der gemeinsamen Umkehr zur ganzheitlichen Entwicklung, die offen ist auf das Absolute hin“ (RM 58f; Hervorhebungen im Original).

Abgesehen davon, daß die Gegenüberstellung von Mehr-Haben und Mehr-Sein mittlerweile zu einer eingängigen Leerformel geworden ist, wirkt sie de-

nen gegenüber, denen die Mittel fehlen, um die elementarsten Lebensbedürfnisse befriedigen zu können, leicht zynisch. Die „Aufrüttelung der Gewissen“ kann nicht nur zu einem moralistischen Mißverständnis des Evangeliums führen, angesichts dessen man sich immer als Versager vorkommt, sondern auch den Verkündigungsauftrag auf reine Wortverkündigung verkürzen (vgl. RM 20: „Die Kirche dient dem Reich [...], indem sie auf der Welt die ‚evangelischen Werte‘ der Seligpreisungen bekanntmacht“).

Schon Art. 42 der pastoralen Konstitution „*Gaudium et spes*“, der in der Ausführung zur religiösen Sendung und zum gesellschaftlichen Engagement der Kirche zurückhaltend (einer älteren und einer jüngeren Lehrüberlieferung folgend) formuliert, nimmt eine differenziertere Position ein: „Die ihr eigene Sendung, die Christus der Kirche übertragen hat, bezieht sich zwar nicht auf den politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereich: das Ziel, das Christus ihr gesetzt hat, gehört ja der religiösen Ordnung an. Doch fließen aus eben dieser religiösen Sendung Auftrag, Licht und Kraft, um der menschlichen Gemeinschaft zu Aufbau und Festigung nach göttlichem Gesetz behilflich zu sein. Ja wo es nötig ist, kann und muß sie selbst je nach den Umständen von Zeit und Ort Werke zum Dienst an allen, besonders an den Armen, in Gang bringen, wie z. B. Werke der Barmherzigkeit oder andere dieser Art.“ Die Missionsenzyklika übergeht diese konziliare Aussage, was um so beklagenswerter ist, als nicht nur die weitere Entwicklung im nachkonziliaren Lernprozeß gerade an diesem Punkt – vgl. z. B. „*Octogesima adveniens*“ (OA 48), „*De iustitia in mundo*“ (IM 36.6) – unberücksichtigt bleibt, sondern darüber hinaus das Neue, das „*Evangelii nuntiandi*“ in der unauflöslichen Verknüpfung von Verkündigung und „sozialer Frage“ darstellt, verkennet und damit den missionarischen Auftrag *religiös* verkürzt. Das zeigt sich u. a. darin, daß die Frage nach der Armut in der Welt bzw. nach den Armen und der Option für sie nicht als Problem der Gerechtigkeit und einer praktischen Christologie thematisiert wird, sondern im Sinne herkömmlicher „*Caritas*“ und der Paränese verstanden wird (vgl. RM 14f.42.43.60). Daß die Liebe zu Gott unauflöslich mit der Liebe zum Nächsten verbunden bleibt und Gerechtigkeit fordert – wie es „*De iustitia in mundo*“ herausstellte –, kommt nicht in den Blick (vgl. RM 11).

Zwischen der Verkündigung des Evangeliums und der Förderung des Menschen wird zwar eine enge Verbindung reklamiert, ohne jedoch diese näher zu entfalten („Die Entwicklung des Menschen kommt von Gott – im Vorbild Jesu, des Gott-Menschen – und sie muß zu Gott führen“ [RM 59]). Die Missionsenzyklika tendiert dazu, von verschiedenen Aufgabenbereichen zu reden,²⁰ wobei „die Verkündigung [...] in der Mission jederzeit Vorrang“ hat (RM 44), ohne einen konstitutiven Bezug zwischen den beiden herzustellen und theologisch zu begründen. So wird beispielsweise der „Einsatz für den Frieden, die Entwicklung und Befreiung der Völker“ als ein „Beispiel“ eines Areopags „der modernen Welt, an denen sich die Missionstätigkeit der Kirche orientieren muß“, betrachtet (RM 37). Daß es sich hier nicht um einen *konstitutiven* Bezug han-

²⁰ Vgl. RM 31; 2. Zur Problematik einer solchen Redeweise vgl. J. AMSTUTZ, *Zum Welt-Auftrag der Kirche*, bes. 9f.

delt, zeigt sich weiter darin, daß das evangelische Zeugnis gegenüber den Armen gleichsam „werbetechnisch“ verstanden zu werden scheint („Das evangelische Zeugnis, das die Welt am ehesten wahrnimmt, ist jenes der Aufmerksamkeit für die Menschen und der Liebe zu den Armen und den Kleinen, zu den Leidenden“ [RM 42; vgl. RM 60]) und nicht primär aus Treue zur Sendung Jesu erfolgt.²¹ Bereits das Vatikanum II bringt wichtige Argumente einer anderen Sicht (vgl. *Presbyterorum ordinis* 6: „Obgleich die Priester allen verpflichtet sind, so sollen sie sich doch vor allem der Armen und Geringen annehmen. Denn der Herr selbst war ihnen verbunden, und ihre Evangelisation ist zum Zeichen messianischen Wirkens gesetzt“).²²

In dieser Frage sind sowohl das Schlußdokument der Bischofssynode von 1971 „*De iustitia in mundo*“ als auch „*Evangelii nuntiandi*“ entschiedener und klarer. So lautet der wichtige Passus von IM 6: Für die Kirche sind „Einsatz für die Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt wesentlicher Bestandteil der Verkündigung der Frohen Botschaft, d. i. der Sendung der Kirche zur Erlösung des Menschengeschlechts und zu seiner Befreiung aus jeglichem Zustand der Bedrückung“ (vgl. auch IM 36).²³ Und „*Evangelii nuntiandi*“ erklärt im Art. 30, die Kirche habe „die Pflicht, die Befreiung von Millionen Menschen zu verkünden, von denen viele ihr selbst angehören; die Pflicht zu helfen, daß diese Befreiung Wirklichkeit wird, für sie Zeugnis zu geben und mitzuwirken, damit sie ganzheitlich erfolgt. Dies steht durchaus im Einklang mit der Evangelisierung“ (vgl. zur Begründung EN 31ff.). Mit diesen kritischen Bemerkungen soll nicht einer Reduktion des missionarischen Auftrags auf die „soziale Frage“ das Wort geredet werden, im Gegenteil. Damit dieser Auftrag nicht auf andere Weise reduziert wird, ist die Herausstellung des konstitutiven Zusammenhanges von Verkündigung und sozialem Handeln, eines *ganzheitlichen* Verständnisses von Mission also, gegenüber „*Redemptoris Missio*“ geltend zu machen.²⁴

Schluß

J. Glazik, ebenfalls Mitglied der Missionskommission, die das konziliare Dekret „*Ad gentes*“ erarbeitete, hat mit verschiedenen Arbeiten zu einem besse-

²¹ RM 39 legt dies zwar mit Rückgriff auf AG 5 nahe, und das Schreiben kommt auch in RM 14 und 43 auf die besondere Bedeutung der Armen im missionarischen Handeln zurück, doch bleibt die Einstellung zwiespältig. In diesem Zusammenhang wäre auch die Rede von der „Kirche der Armen“ genauer zu analysieren (vgl. RM 60) und das ursprüngliche Verständnis Johannes' XXIII. mit dem Johannes Pauls II. zu vergleichen.

²² Vgl. J. DUPONT, *Die Kirche und die Armut*, in: G. BARAÚNA (Hg.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. 1, Freiburg-Basel-Wien-Frankfurt a. M. 1966, 313–345, bes. 315f.

²³ Der deutsche Text von „*De iustitia in mundo*“ findet sich in: *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*. Mit einer Einführung von O. von Nell-Breuning, hrsg. vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands, Kevelaer 1977, 525–547.

²⁴ Vgl. J. AMSTUTZ, *Auftrag der Kirche: Evangelisation und Befreiung*, 277ff.

ren Verständnis der Aussagen „Über die Missionstätigkeit der Kirche“ beigetragen.²⁵ Für ihn stellt das Missionsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils, das eine bewegte Geschichte hinter sich hat, keine „Magna Charta“ dar, vielmehr „eine Korrektur des bisherigen Missionsverständnisses“.²⁶ Die neue Missionsenzyklika hat an einigen Punkten diese Korrektur „korrigiert“, ohne daß daraus, so scheint mir, eine „Magna Charta“ entstanden wäre. Welche Schlußfolgerungen hieraus gezogen werden, wird sich vor allem in amtlichen Instruktionen für die missionarische Praxis zeigen. Ob die bitteren Erfahrungen von J. Glazik auch diesmal zutreffen: „Wer etwas genauer hinsieht, muß erkennen, daß man sich zwar immer wieder auf Konzilstexte beruft, sie aber fast immer um ihren eigentlichen Sinngehalt bringt. Zwar wird die Sprache des Konzils gesprochen und werden seine Begriffe verwandt, doch sind sie nicht selten mit vorkonziliaren Inhalten gefüllt.“²⁷ Bricht dann die Kirche wirklich zu neuen Ufern auf?

²⁵ Vgl. J. GLAZIK, *Mission im Zeichen des Konzils*, in: ZMR 48 (1964) 169–175; ders., *Die missionarische Aussage der Konzilskonstitution „Über die Kirche“*, in: ZMR 49 (1965) 65–84; ders., *Die Mission im II. Vatikanischen Konzil*, in: ZMR 50 (1966) 3–25; ders., *Das Konzilsdekret „Ad Gentes“. Bericht*, in: ZMR 50 (1966) 66–71.

²⁶ J. GLAZIK, *Eine Korrektur, keine Magna Charta*, in: J. CHR. HAMPE (Hg.), *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*, Bd. 3, München 1967, 543–553, 543.

²⁷ J. GLAZIK, *Vor 25 Jahren Missionsdekret „Ad gentes“. Erinnerungen eines Augenzeugen des Konzils*, in: ZMR 74 (1990) 257–274, 274.