

von Hans Waldenfels SJ

Das Missionsverständnis der Kirche ist wesentlich geprägt vom Verständnis der Kirche selbst. Wer daher das Verständnis der Mission, wie es in der neuen, zum 25. Jahrestag der Verkündigung des Konzilsdekrets *Ad gentes*,¹ aber auch des 2. Vatikanischen Konzils selbst verkündigten Missionsenzyklika *Redemptoris Missio*² Papst Johannes Pauls II. vom 7. Dezember 1990 näher bestimmen möchte, tut gut daran, nach dem Kirchenbild der Enzyklika zu forschen.

Die Enzyklika selbst sieht sich in der Nachfolge des letzten Konzils, zumal des genannten Missionsdekrets, aber auch des Apostolischen Schreibens *Evangelii Nuntiandi* Pauls VI. vom 8. Dezember 1975, nennt aber dann ausdrücklich auch die Missionsschreiben seit Benedikt XV. (vgl. Nr. 2, Anm. 2). Das Missionsdekret *Ad gentes* steht seinerseits im Kontext der vom Konzil verabschiedeten Kirchenkonstitution *Lumen gentium*. Das legt nahe, daß die neue Enzyklika ekklesiologisch im Lichte der vatikanischen Ekklesiologie und deren Weiterführung in nachkonziliarer Zeit gelesen wird. In diesem Sinne erinnern wir im Folgenden zunächst in einigen Anmerkungen an die Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils (1). Sodann verfolgen wir in einem zweiten Schritt das Sprechen von Kirche in der Enzyklika (2). Das wird uns erkennen lassen, welche Momente der vatikanischen Ekklesiologie in der neuen Enzyklika betont werden bzw. ob nicht doch die Akzente am Ende anders gesetzt sind (3). Schließlich sind die Fragen zu bedenken, die sich nach der Lektüre der Enzyklika gerade aus der Sicht einer nachkonziliaren Ekklesiologie stellen (4).

1 Zur Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils

In einer kritischen Zwischenbilanz nach Vaticanum II hat Hermann Josef Pottmeyer mit anderen Autoren darauf aufmerksam gemacht, daß „das unvermittelte Nebeneinander zweier Ekklesiologien mit gegenläufiger Tendenz [...] die Ursache vieler Konflikte (ist), die wir heute in der Kirche beobachten“.³ Tatsächlich zeigt sich einmal die vor allem zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien verbreitete, beim hierarchischen Aufbau und dann noch einmal beim Primat des Papstes ansetzende Ekklesiologie. Ihr an die Seite tritt aber dann die in einem kurzen Begriff „*Communio-Ekklesiologie*“ genannte Lehre von der Kirche, die im *Schlussdokument der Außerordentlichen*

¹ Wir kürzen die Konzilsdokumente im weiteren Verlauf wie folgt ab: *Lumen gentium* = LG, *Ad gentes* = AG, weiterhin *Evangelii Nuntiandi* = EN, *Redemptoris Missio* = RM.

² Wir zitieren die Enzyklika nach der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn als *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100* veröffentlichten Übersetzung mit den in römischen Dokumenten gebräuchlichen Artikelnummern.

³ Vgl. H. J. POTTMEYER, *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums*, in: G. ALBERIGO u. a. (Hg.), *Kirche im Wandel*, Düsseldorf 1982, 89–110; Zitat: 90.

Bischofssynode 1985 ausdrücklich „die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente“ genannt wird (vgl. II.C.1).⁴

Um das Problem deutlicher zu sehen, muß tunlicherweise an zweierlei erinnert werden:

(1) Das 1. Vatikanische Konzil hatte in seiner lehramtlichen Behandlung der Kirche zunächst die Stellung und Autorität des Papstes behandelt, war aber dann durch die widrigen Umstände, die zur vorzeitigen Beendigung des Konzils führten, nicht zu Ende gekommen. Von daher lag es nahe, daß ein nachfolgendes Konzil, wenn es schon die Lehre von der Kirche aufgriff, dort fortfuhr, wo das alte Konzil aufgehört hatte. Konkret hätte das für Vaticanum II bedeutet, daß es nach der Lehre vom Primat die des Bischofsamtes und dann die der weiteren Stufen des Ordo bis zu den Laien und damit zum Gottesvolk hin vorgestellt hätte.

(2) Das genau tat das 2. Vatikanische Konzil nicht. Die Ekklesiologie setzte vielmehr neu an. So spricht *Lumen gentium* im *Kapitel 1* vom Mysterium der Kirche und entfaltet es trinitarisch aus der Sendung des Sohnes und des Geistes, die ihrerseits im ewigen Ratschluß des Vaters beschlossen sind. Die Konstitution greift sodann in der Aufzählung der verschiedenen biblischen Bilder für Kirche auf die Heilige Schrift zurück. Sie sieht mit der Enzyklika *Mystici Corporis* Pius XII.' vom 29. Juni 1943 im Gedanken des Leibes Christi ein vorzügliches Bild der Kirche, überspringt es dann aber doch, um selbst im Gedanken des Volkes Gottes einen neuen Ansatz zu wählen (*Kapitel 2*). Damit aber sieht das Konzil seinerseits die Kirche vor allem als wanderndes Volk in der Wüste der Zeit. Das Volk aber ist die Gesamtheit der Christusgläubigen in ihrer gemeinsamen Situation vor dem rufenden Gott und unter dem Ruf des lebendigen Gottes vor und in der Menschheit. Diese pilgernde Kirche als ganze ist – wie es später in AG 2 heißt – „ihrem Wesen nach ‚missionarisch‘ (d. h. als Gesandte unterwegs)“ (vgl. LG 17).

Erst dann, gleichsam in einem zweiten Schritt, kommen die je besonderen Gaben und Aufgaben innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden zur Sprache. So ist die Rede vom hierarchischen Aufbau der Kirche, vorweg in Wiederaufnahme des Gedankengangs im Vaticanum I vom Bischofsamt (*Kapitel 3*), dann von den Laien (*Kapitel 4*). Die Ordensleute werden später in *Kapitel 6* eigens behandelt. Dieses Kapitel ist eingebettet zwischen *Kapitel 5*, das von der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit handelt, und *Kapitel 7*, das den endzeitlichen Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche herausstellt. Die Konstitution schließt mit einem *Kapitel 8*, das die Gottesmutter „im Geheimnis Christi und der Kirche“ betrachtet.

Vergleicht man die Aussagen der beiden Konzilien inhaltlich, so ist nicht zu leugnen, daß die Aussagen des 1. Vatikanischen Konzils sich durchaus in der Kirchenkonstitution wiederfinden, wenngleich in einem anderen Rahmen. Zudem gibt es Akzente, die dem Vaticanum I zwar nicht widersprechen, dort

⁴ Wir zitieren das Schlußdokument nach: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 68* (Bonn 1985) mit den im Dokument verwendeten Bezeichnungen der Teile, Kapitel und Abschnitte.

aber noch nicht zu finden sind. Weil eine lehramtliche Aussage aber keinen theologischen Traktat darstellt, ist die argumentative Vermittlung der beiden Denkansätze nachträglich zu leisten.⁵ Dann aber stellt sich die Frage: Ist die *Communio-Ekklesiologie* im Horizont und Rahmen der Ekklesiologie von 1870 zu sehen, oder hebt die Ekklesiologie des Vaticanum II die des vorausgegangenen Konzils auf? Pottmeyer hält ein solches Entweder-Oder-Denken für gefährlich, wenn nicht gar für falsch. Entsprechend tritt er hinsichtlich des weiteren Fortgangs der Entwicklung für ein dialektisches, sich wechselseitig bedingendes Verhältnis von Kontinuität und Innovation ein.

Dann aber entspricht es nicht dem 2. Vatikanischen Konzil, wenn in einer später vorgetragenen Lehre die grundlegenden Momente der *Communio-Ekklesiologie* nicht mehr deutlich in Erscheinung treten. Für die *Communio-Ekklesiologie* des Vaticanum II aber ist die Fortentwicklung eines Kirchenverständnisses von grundlegender Bedeutung, nach der alle Menschen sich als Subjekte in die freie Antwort auf den Anspruch des sich mitteilenden Gottes eingesetzt sehen und aufgrund der grundlegenden Gleichheit aller Menschen vor Gott partnerschaftlich in ein geschwisterliches Verhältnis zueinander hineinwachsen. Aus dieser Sicht der Dinge formuliert Pottmeyer im Blick auf Vaticanum I die These:

Neurezeption des I. Vatikanums bedeutet, die Förderung des Subjektseins aller und der Kirche als *communio* in die Bestimmung des Primats aufzunehmen.⁶

2 „Kirche“ in der Enzyklika „*Redemptoris Missio*“

2.1 Die Vokabeln

Bei der Prüfung des sprachlichen Umgangs mit der Vokabel „Kirche“ fällt auf, daß in *Redemptoris Missio* in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle ganz allgemein von „Kirche“ die Rede ist, diese also die Kirche meint, wie sie zu allen Zeiten überall verstanden und verwirklicht wird. Gerade weil die Kirche aber stets in ihrer gesellschaftlich-geschichtlichen Gestalt räumlich-zeitlich zu sehen ist, kommt ihr selbst in ihrer allgemeingültigen Gestalt ein Raum-Zeit-Charakter zu. Das hat zwei Konsequenzen, die seit Vaticanum II auch

⁵ Vgl. etwa zum Thema der Unfehlbarkeit von der Gesamtheit der Gläubigen über das Kollegium der Bischöfe zum Papst und zu den gesetzten Grenzen H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1988, 475–481, aber auch meine weiteren Bemühungen um eine Neustrukturierung der fundamentaltheologischen Ekklesiologie ebd. Teil IV, teilweise auch V. Es sei daran erinnert, daß auch J. RATZINGER seine „Entwürfe zur Ekklesiologie“ unter das Thema: *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, gestellt hat.

⁶ H. J. POTTMEYER, in: G. ALBERIGO u. a. (Hg.), *Kirche* (Anm. 3) 109; zur Beachtung der Subjekthaftigkeit aller vgl. auch H. WALDENFELS, *Fundamentaltheologie* (Anm. 5) 76–80.144.359f.374f.469–472.488 u. ö.

weithin mitbedacht worden sind: a) Der Raum-Zeit-Charakter der Kirche läßt – synchron gedacht – konkret von einer Pluralität von Kirchen an verschiedenen Orten, von Ortskirchen, sprechen. b) Wenn sich aber die Ortskirche als genuine Gestalt der Kirche erweist, verbirgt sich hinter dem Begriff „Kirche“ ebenfalls leicht eine bestimmte, in Raum und Zeit gewordene Kirchengestalt. Diese ist katholischerseits mit gutem Grund die römische (*römisch-katholische Kirche*) oder, wenn wir diese nach ihrem Werdebereich benennen, die abendländische Kirche. Daß der Allgemeinbegriff „Kirche“ nicht ohne weiteres die Identifizierung mit der lange Zeit im katholischen Bereich maßgeblichen Gestalt von Kirche, eben der römischen, meint, muß daher beim heutigen Stand der geschichtlichen Entwicklung in einem Dokument für die Gesamtkirche ausdrücklich bedacht, gegebenenfalls auch gesagt werden. Andernfalls besteht die Gefahr, daß die Eigengestalten der Ortskirchen, die in der heutigen amtlichen Kirchenlehre ebenso wie theologisch vertreten werden, am Ende Schaden erleiden oder gar völlig mißachtet werden. Anders gesagt, es muß die Frage erlaubt sein, ob sich nicht hinter dem generellen Gebrauch des Singulars „Kirche“ Zentralisierungstendenzen verbergen, die die Kirchen der Welt weniger untereinander als vertikal auf eine Spitze Rom hin verbinden. Daß ein solcher Verdacht nicht unbegründet geäußert wird, zeigt sich spätestens, wo im *Kapitel VI* die Struktur der Verantwortlichkeit im Missionswesen angesprochen wird und die Kongregation für die Evangelisierung mit großer Selbstverständlichkeit als „Animations-, Leitungs- und Koordinierungszentrum“ für das Werk der Evangelisierung der Völker bezeichnet wird (RM 75). Interessanterweise werden hier nicht einmal die Kirche von Rom mit ihrem Oberhaupt oder der Apostolische Stuhl, sondern wird eine römische Behörde als koordinierendes Zentrum eingesetzt. Daß sich also hinter der Rede von „Kirche“ im Singular in geschichtlicher Gestalt letztlich die römische bzw. die europäische Kirche verbirgt, läßt sich schwerlich übersehen. Der Reichtum der Katholizität einer weltweit sich in der Vielfalt von Ortskirchen verwirklichenden Weltkirche kommt leider nicht zum Tragen.

Nun fehlt die Vokabel „Ortskirche“ keineswegs in der Enzyklika. Von „Ortskirchen“ oder einfach „Kirchen“ im Plural wird an folgenden Stellen gesprochen: RM 2.27–30.33f.37.39f.48–54.61–69.72f.83–86.91. Anerkannt wird, daß die Mission „in ihren Anfängen als Aufgabe der Gemeinde, als Verantwortung der Ortskirche angesehen worden“ ist (RM 27; vgl. 30.63 u. ö.). Doch selbst wenn der Begriff „Ortskirche“ relativ häufig erscheint, bedeutet das leider nicht, daß die Ortskirche in ihrer eigentümlichen Gestalt ein deutliches Profil erhalten hat. Was etwa im Abschnitt über die Bildung von Ortskirchen in *Kapitel V* (RM 48–50) gesagt wird, bleibt weit hinter dem zurück, was *Evangelii Nuntiandi* 61–64 über die Entstehung der Ortskirchen im Prozeß der Inkulturation ausgeführt hat. Erst wo die ganze Dramatik dieses Prozesses in ihrer Konkretheit in den Blick kommt und sich Konsequenzen im Bereich der liturgischen Ausdrucksformen, in der Katechese, der theologischen Formulierung, aber auch in den untergeordneten kirchlichen Strukturen und in den Dienstaufgaben (vgl. EN 63) ergeben, wird die mögliche Zerreißprobe erkennbar, der Ortskirchen im Spannungsfeld von kreativer Überset-

zung der Botschaft in den fremden Kontext und Wahrung der Identität des Textes in der Verbundenheit mit der Gesamtkirche ausgesetzt sind. Ausdrücklich sagt EN 63 von der Sprache, in die übersetzt wird:

„Sprache“ aber darf hier weniger im semantischen oder literarischen Sinn aufgefaßt werden, sondern vielmehr anthropologisch und kulturell.

Die Frage ist zweifellos schwierig. Die Evangelisierung verliert viel von ihrer Kraft und Wirksamkeit, wenn sie das konkrete Volk, an das sie sich wendet, nicht berücksichtigt und nicht seine Sprache, seine Zeichen und Symbole verwendet, nicht auf seine besonderen Fragen antwortet und sein konkretes Leben nicht einbezieht. Aber andererseits kann die Evangelisierung auch ihre Seele verlieren und innerlich leer werden, wenn man unter dem Vorwand, sie zu übersetzen, sie aushöhlt oder verfälscht; wenn man, um eine universale Wirklichkeit an Ortsverhältnisse anzupassen, diese Wirklichkeit selber opfert und die Einheit zerstört, ohne die es keine Universalität mehr gibt.

Wo die Ortskirchen ohne Konturen bleiben, braucht es nicht zu verwundern, daß auch der Unterschied zwischen der Gemeinde und der Ortskirche nicht deutlich markiert wird. Tatsächlich erscheinen die Vokabeln „Ortskirche“ und „Gemeinde“ gelegentlich austauschbar; sie sind zumindest unscharf. Beispiele belegen das:

Der Geist drängt die Gruppe der Glaubenden dazu, „Gemeinde zu bilden“, Kirche zu sein. (RM 26)

Die Mission ist also in ihren Anfängen als Aufgabe der Gemeinde, als Verantwortung der Ortskirche angesehen worden. Die Gemeinde braucht „Missionare“, um sich auszubreiten. (RM 27)

Es ist vor allem notwendig zu versuchen, überall christliche Gemeinden zu errichten, die „Zeichen der Gegenwart Gottes in der Welt“ sein und sich zu Kirchen entwickeln sollen. Trotz der großen Zahl der Diözesen gibt es weite Gebiete, in denen Ortskirchen entweder völlig fehlen oder angesichts der Weite des Territoriums oder der Bevölkerungsdichte bzw. –vielfalt unzureichend sind. Die kirchengeschichtliche Phase der *plantatio Ecclesiae* ist nicht abgeschlossen; sie ist vielmehr bei vielen Menschengruppen erst zu beginnen. (RM 49)

Abgesetzt von den „Gemeinden“ sind dann noch einmal die „kirchlichen Basisgemeinden“, denen ein grundsätzlich positiver, wenn auch verhältnismäßig kurzer Abschnitt (RM 51) gewidmet ist.

2.2 Orthaftigkeit

Wenn die Orthaftigkeit zum Wesen der sichtbaren Kirche gehört, muß sie sich, wenn sie in der Besprechung der „Ortskirche“ keinen hinreichenden Ausdruck finden, anderweitig bemerkbar machen. Tatsächlich tritt sie dort in Erscheinung, wo das Wesen der Mission selbst wieder in hohem Maße lokal-geographisch umschrieben wird. Der Sprachgebrauch knüpft hier deutlich an vorkonziliare Artikulationen der Mission an. Bekanntlich war der Plural „Missionen“ im 2. Vatikanischen Konzil weithin aufgegeben worden. In AG 6 kommt er ein einziges Mal vor, allerdings keineswegs mehr in eindeutig geographischer Bedeutung. Die Enzyklika kehrt dagegen unbekümmert zu diesem Sprachgebrauch zurück (vgl. RM 32.65.73.77.81f), obwohl klar ist, daß ein bestimmtes Missionsvokabular „als überholt und von negativen historischen Resonanzen belastet angesehen“ und daher dem Singular „Mission“ der

Vorzug gegeben wird (RM 32).⁷ Es wird sogar ausdrücklich der positive Gesichtspunkt der Option für den Singular „Mission“ herausgestellt:

Die sogenannte Rückkehr oder „Wiederbeheimatung“ der *Missionen* in die *Sendung* der Kirche, das Einfließen der *Missiologie* in die *Ekklesiologie* und die Einbindung beider in den trinitarischen Heilsplan haben die Missionstätigkeit selbst neu aufatmen lassen; sie wird nicht als eine Aufgabe am Rande der Kirche begriffen, sondern eingebunden in das Herz ihres Lebens; sie wird als wesentliche Verpflichtung des gesamten Volkes Gottes verstanden.

Wichtiger als diese großartige Sicht des Konzils erscheint aber dann die Feststellung, daß es trotzdem „eine spezifische Mission *ad gentes* gibt“ und daß es, obwohl „alle Katholiken Missionare sein sollen“, „aufgrund einer spezifischen Berufung ‚Missionare *ad gentes* und auf Lebenszeit‘ geben soll (ebd.). Man fragt sich hier, was für einen Sinn es hat, daß angesichts eines erneuerten missionarischen Bewußtseins, das alle Getauften zu Subjekten der Verkündigung heranreifen läßt, der Begriff „Mission“ in eine neue Zweideutigkeit überführt wird, anstatt das zu Recht Gemeinte in einer neuen, angemesseneren Sprache zu sagen.

Zu dieser Wiederaufnahme alter Terminologien paßt es, daß die aus AG 6 gewonnene Einsicht, nach der die missionarische Aufgabe der Kirche „überall und in jeder Lage ein und dieselbe (ist), auch wenn sie, je nach Umständen, nicht in der gleichen Weise ausgeübt wird“, terminologisch ebenfalls in gewissem Sinne rückgängig gemacht wird. Das geschieht vor allem dort, wo die Situationen der Evangelisierung in der heutigen Welt beschrieben werden. So ist einmal in RM 33 von drei Situationen der Evangelisierung die Rede:

- a) die Situation der „eigentliche[n] Mission *ad gentes*“: die Situation, in der der Glaube noch nicht wirklich Fuß gefaßt hat,
- b) die Situation der Seelsorgstätigkeit der Kirche: die Situation, wo es „angemessene und solide kirchliche Strukturen“ gibt,
- c) die Situation der Re-Evangelisierung: die Situation, in der Gruppen von Getauften ihren Glauben verloren haben und sich nicht mehr als Mitglieder der Kirche verstehen.

Mission, Pastoral und Re-Evangelisierung (vgl. auch RM 37) werden hier zu drei unterschiedlichen Tätigkeiten in der einen Kirche, deren „Orte“ sich geographisch, soziologisch und kulturell beschreiben lassen. So nimmt es denn auch nicht wunder, daß der dreifachen Situationsbeschreibung eine weitere Dreiheit von Bereichen folgt, die dann freilich nicht im Hinblick auf alle drei genannten Situationen, sondern nur noch im Hinblick auf die „Mission *ad gentes*“ formuliert werden. So ist in RM 37 die Rede von

- a) gebietsbezogenen Bereichen,
- b) neuen sozialen Welten und Phänomenen
- c) Kulturbereichen oder modernen Areopagen.

Von allen drei Bereichen, nicht nur dem ersten, wird aber wesentlich orthaft gesprochen, wengleich eine genauere Bestimmung dieser drei Bereiche

⁷ Vgl. dazu auch den Beschluß der Würzburger Synode: Missionarischer Dienst: L. BERTSCH u. a. (Hg.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland I*, Freiburg u. a. ²1976, 807–846.

zeigen würde, daß sie in der heutigen Weltsituation eben nicht mehr geographisch trennbar bzw. unterscheidbar sind unter dem alleinigen Gesichtspunkt einer „ad gentes“ gerichteten Mission.⁸ Die Unterscheidung von Mission, Pastoral und Re-Evangelisierung bedeutet zweifellos einen Rückschritt gegenüber den im Anschluß an das 2. Vatikanische Konzil entwickelten Konzeptionen kirchlicher Selbstverwirklichung. Das ergibt sich um so deutlicher, wenn zusammen mit den neuen Regionalisierungsversuchen kirchlicher Tätigkeit die für die unterschiedlichen Tätigkeiten zuständigen Subjekte bedacht werden. Das dieser Frage gewidmete Kapitel VI zeigt wenig von der zuvor genannten Orientierung an der *Communio-Ekklesiologie*, die nach der Subjekthaftigkeit aller Glaubenden in der Kirche ruft.

2.3 „Sakrament des Heils“

Zu den ausdrücklich im Rückblick auf die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* wiederholten Aussagen der Enzyklika gehört es, daß die Kirche „als Sakrament des umfassenden Heiles bestellt ist“ (RM 9; vgl. 20). Aus LG 13 wird in RM 9 zitiert:

„Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes . . . sind alle Menschen berufen. Auf verschiedene Weise gehören ihr zu oder sind ihr zugeordnet die katholischen Gläubigen, die anderen an Christus Glaubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heil berufen sind.“

Die Notwendigkeit der Kirche wird im Anschluß an LG 14 und AG 7 wiederholt (vgl. RM 55). Auch wird die Kirche „*der eigentliche Weg des Heiles*“ genannt und von ihr der „Besitz der Fülle der Heilmittel“ ausgesagt (vgl. ebd.). Das darf aber nicht übersehen lassen, daß die absolute, positive Zugehörigkeit zur Kirche als unumgänglicher Weg der Heilserlangung nicht mehr ausgesagt wird (vgl. u. a. RM 10). So wird zunächst innerchristlich ausdrücklich festgestellt, „daß alle jene, die die Taufe in Christus empfangen haben, untereinander eine gewisse, wenn auch unvollkommene Gemeinschaft bilden“ (RM 50). Hier wird die Gemeinsamkeit stärker betont als die Trennung, letztere auf jeden Fall nicht als heilsentscheidend angesprochen. Offen bleibt auch, was die Kirche, deren „Tätigkeit sich nicht auf jene beschränkt, die die Heilsbotschaft annehmen“ (RM 20), tatsächlich bei denen bewirkt, die sie nicht annehmen. Positiv gesagt wird, daß die Kirche die „treibende Kraft auf dem Weg der Menschheit auf das eschatologische Reich

⁸ „Ad gentes“ wird als Erinnerungsposten an das Dekret des 2. Vatikanischen Konzils immer wieder eingestreut, ohne daß es irgendwo grundsätzlich erörtert würde. Wenn „ad gentes“ aber zur Spezifizierung von Mission gebraucht wird und das nochmals in hohem Maße geographisch geschieht, müßte das Verständnis von „Heiden“ bedacht werden. Nimmt man „Heiden“ dann als Bezeichnung des Ungetauften, wie es traditionellerweise lange Zeit geschah, dann muß auch die Tatsache bedacht werden, daß die Zahl der Ungetauften in den traditionell christlichen Ländern Europas seit Jahren wächst. Damit aber kommt es dahin, daß die „Mission ad gentes“ nicht mehr auf bestimmte Reservate dieser Erde ausgrenzt werden kann, sondern inzwischen zu einem weltweiten Phänomen wird.

hin, [. . .] Zeichen und Förderin der evangelischen Werte unter den Menschen ist“ (ebd.).

Zu den eindrucksvollsten Partien der Enzyklika gehören die Ausführungen über die Gegenwart und das Wirken des Heiligen Geistes zu jeder Zeit und an jedem Ort (vgl. RM 28f). Erinnerung wird im Sinne des 2. Vatikanischen Konzils „an das Wirken des Geistes im Herzen jedes Menschen, durch ‚die Samen des Wortes‘, auch durch religiöse Anregungen, durch Anstrengungen allen menschlichen Handelns, sofern es auf die Wahrheit, auf das Gute, auf Gott gerichtet ist“ (RM 28). Für die weitere theologische Beschäftigung mit der Heilsfrage sind auch folgende Sätze aus RM 28 bedenkenswert:

Der Geist gibt dem Menschen „Licht und Kraft, um auf seine höchste Berufung zu antworten“; durch den Geist „kann der Mensch im Glauben zum Betrachten und Verkosten des Geheimnisses des Göttlichen Heilsplanes gelangen“; überdies „müssen wir annehmen, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit bietet, mit dem Ostergeheimnis in Berührung zu kommen in einer Weise, die nur Gott kennt“; in jedem Fall weiß die Kirche, „daß der Mensch, vom Geist Gottes angespornt, vom Problem der Religion nicht völlig unberührt bleiben“ und „daß er immer den Wunsch haben wird, wenigstens in Umrissen zu erkennen, was der Sinn seines Lebens, seines Tuns, seines Todes sei“. Der Geist steht also am Ursprung der Existenz und Glaubensfrage jedes Menschen, die sich ihm nicht nur in bestimmten Situationen, sondern aus der Struktur seines Daseins selbst stellt.

Die Gegenwart und das Handeln des Geistes berühren nicht nur einzelne Menschen, sondern auch die Gesellschaft und die Geschichte, die Völker, die Kulturen, die Religionen. Der Geist steht ebenso am Ursprung edler Ideale und guter Initiativen der Menschheit auf deren Wege: „In wunderbarer Vorsehung lenkt er den Weg der Zeiten und erneuert er das Gesicht der Erde“. Der auferstandene Christus „wirkt im Herzen der Menschen in der Kraft seines Geistes, indem er nicht nur den Wunsch nach einer zukünftigen Welt weckt, sondern dadurch auch jene großmütigen Gedanken inspiriert, reinigt und festigt, durch die die Menschheitsfamilie das eigene Leben menschlicher zu gestalten und die ganze Welt diesem Ziele unterzuordnen versucht“. Und nochmals: es ist der Geist, der „die Samen des Wortes“ aussät, die in den Riten und Kulturen da sind und der sie für ihr Heranreifen in Christus bereit macht.

In diesem Sinne heißt es in der Enzyklika, das Verhältnis der Kirche zu den anderen Religionen sei von einem doppelten Respekt bestimmt:

„dem Respekt vor dem Menschen bei seiner Suche nach Antworten auf die tiefsten Fragen des Lebens und vom Respekt vor dem Handeln des Geistes im Menschen“ (RM 29; vgl. 56).

Dem fügt der Papst in Ich-Form an:

Die Begegnung zwischen den Religionen in Assisi wollte unmißverständlich meine Überzeugung bekräftigen, daß „jedes authentische Gebet vom Heiligen Geist

geweckt ist, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen jedes Menschen gegenwärtig ist“.

Zwar werden die nichtchristlichen Religionen auch in dieser Enzyklika nicht als Heilswege angesprochen – hier sagt sie letztlich nicht mehr, aber auch kaum weniger als das 2. Vatikanische Konzil –, es fällt aber auf, daß die Freiheit des Menschen im Hinblick auf die Glaubensannahme nachdrücklich betont wird. Die Kirche ist und bleibt Instrument des Angebots von umfassendem Heil (vgl. RM 7f mit 9). Alle missionarische Tätigkeit ist nach der Enzyklika geprägt „vom Bewußtsein, die Freiheit des Menschen zu fördern, indem ihm Jesus Christus verkündigt wird“ (RM 39). So sollte es zumindest wohl sein. Wie aber steht es um die Freiheit und die wachsende Einsetzung des Menschen in sein Subjektsein vor Gott in der Kirche selbst?

3 „Lumen gentium“ und „Redemptoris Missio“

3.1 Erster Eindruck

Die drei Schneisen, auf denen wir uns einem Verständnis der Ekklesiologie von *Redemptoris Missio* zu nähern gesucht haben, ergibt ein zwiespältiges Bild. Zwar fehlt es nicht an Hinweisen auf das Spannungsfeld Universalkirche – Ortskirchen, Pluralität und Einheit der Kirche, doch ist die Diskussion um die damit gegebenen Fragen nicht vertieft worden. Das ergibt sich eindeutig aus der mangelnden Reflexion auf den Ortscharakter von Kirche. Es gibt keine Hinweise auf die Mehrzahl der Riten innerhalb der katholischen Kirche. Von den Eigentümlichkeiten der großen Kontinente und den dort entwickelten Theologien ist keine Rede. Weder die Theologien der Befreiung noch die Theologien der Religionen finden Erwähnung oder kritische Würdigung. Stattdessen wird für die Fortsetzung eines seit dem Konzil eher obsolet gewordenen Missionsvokabulars geworben. Im Gegensatz zur Mission als Wesenszug der Kirche immer und überall besteht die Enzyklika auf einer „spezifischen Mission *ad gentes*“ (RM 32), die dann ihrerseits situativ bzw. auch wieder geographisch bestimmt wird. „Evangelisierung“ als neuer Begriff für die inhaltliche Füllung der Mission ist kein Zentralbegriff der Enzyklika.

Als ein Ansatzpunkt vertiefter Reflexion bietet sich – wie gesagt – die Geisteswirksamkeit „zu jeder Zeit und an jedem Ort“ an, die zum Anlaß wird, auch nach dem Geisteswirken außerhalb der verfaßten Kirche zu suchen. Hier kommt es zu auffallend offenen Aussagen, die am Ende, wo in *Kapitel VIII* die missionarische Spiritualität, also die vom Geist geprägte Haltung des missionarischen Menschen, thematisiert wird, die Begegnung mit den fremden Traditionen gar zu einem Lernprozeß der Christen werden lassen. Ausdrücklich heißt es in RM 91:

Der Kontakt mit Vertretern der wichtigsten nichtchristlichen Traditionen, insbesondere mit jenen Asiens, hat mich darin bestärkt, daß die Zukunft der Mission größtenteils von der Kontemplation abhängt. Wenn der Missionar nicht kontemplativ ist, kann er Christus nicht glaubwürdig verkünden.

Das aber läßt uns an dieser Stelle fragen: Welche Bedeutung kommt in der Enzyklika dem *Communio*-Gedanken zu, der für die Neuformulierung der Ekklesiologie nach *Vaticanum II* so grundlegend geworden ist? Im Rahmen dieses ekklesiologischen Ansatzes ist ein Stichwort zu sehen, das gegenüber dem der Mission in den letzten Jahren eher zu einem kritischen Begriff geworden ist: Dialog.⁹

3.2 *Das Dialogische*

Es geht uns im Folgenden nicht darum, das Verhältnis von Dialog und Mission anhand der Enzyklika genauer zu bedenken. Wohl aber soll herausgestellt werden, daß die Bedeutsamkeit des Dialogischen ekklesiologisch sehr entschieden mit der Einsicht zu tun hat, daß die Ekklesiogenese, wie sie heute gesehen wird, wesentlich im Prozeß der menschlichen Subjektwerdung vor Gott besteht. Tatsächlich greift die Enzyklika diesen Gedanken insofern auf, als sie – wie schon gezeigt wurde – wiederholt darauf besteht, daß der Mensch in Freiheit auf das Geschenk göttlicher Zuwendung zu antworten hat (vgl. RM 7f.10.39). Entsprechend haben auch die Passagen, die der Bekehrung und der Taufe gewidmet sind, einen eher einladenden als zwingen wollenden Tonfall (vgl. RM 46f).

Dennoch darf dann zweierlei nicht übersehen werden:

(1) Bedauerlicherweise fehlt es in der Bestimmung des Dialogs an Konsistenz. So heißt es am Anfang von RM 55:

Der interreligiöse Dialog ist Teil der Sendung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums. Wenn er als Methode und Mittel zur wechselseitigen Kenntnis und Bereicherung verstanden wird, steht er nicht in Gegensatz zur Mission *ad gentes*, sondern hat vielmehr eine besondere Bindung zu ihr und ist sogar Ausdruck davon.

Dem steht wenig später die andere Aussage gegenüber:

Der Dialog entsteht nicht aus Taktik oder Eigeninteresse, sondern hat Gründe, Erfordernisse und Würde eigener Art. Er kommt aus tiefem Respekt vor allem, was der Geist, der weht, wo er will, im Menschen bewirkt hat. (RM 56)

(2) Die Unschärfe in der Bestimmung des Dialogs dürfte es damit zu tun haben, daß der Dialog in der Enzyklika weniger anthropologisch oder gar theologisch-ekklesiologisch begründet wird als pragmatisch im Hinblick auf die neue Situation menschlicher Kommunikation. So ändert sich nach RM 37.b) das Bild der Mission *ad gentes* insofern, als „zu den bevorzugten Orten [...] die Großstädte werden [müßten], in denen neue Gewohnheiten und Lebensstile, neue Formen der Kultur und der Kommunikation entstehen, die ihrerseits wieder die Bevölkerung beeinflussen“. Wo dann RM 37.c) von den modernen Areopagen spricht, wird als wichtigster Areopag „die Welt der Kommunikation“ ausgesondert, „die die Menschheit immer mehr eint und [...] zu einem 'Weltdorf' macht“. In diesem Zusammenhang fordert der Papst nicht nur dazu auf, die neuen Medien zur Verbreitung der christlichen Botschaft zu benutzen, sondern die Botschaft in die neue, von der modernen Kommunikation geschaffene Kultur zu integrieren.

⁹ Auf diesen Zusammenhang macht RM 4 ausdrücklich aufmerksam.

Die mangelnde anthropologische Verankerung des Dialogischen rächt sich aber dann insofern, als der Dialog letztendlich nur im Bereich zwischen Kirche und Welt, nicht aber in der Kirche selbst angesiedelt und verankert erscheint. Es ist nicht die in der Kirche selbst verwirklichte und erfahrene Gemeinschaft in Geschwisterlichkeit, die dahin drängt, daß die Christen, Männer und Frauen, Hierarchen bzw. Kleriker und Laien, Menschen der verschiedenen Kontinente, in derselben Haltung erfahrener Christusgemeinschaft auch anderen Menschen, die sich nicht zur Kirche bekennen, entgegengehen und ihnen begegnen. Der Dialog ist vielmehr ein Erfordernis der Zeitumstände und heutiger Zivilisation, das es zu berücksichtigen gilt. Damit aber wird der Dialog eben doch eher zu einer taktisch-strategischen Variante einer Mission, die letztlich eine Einbahnstraße bleibt, als zu einer aus der Christusbegegnung erwachsenden neuen Haltung der Menschen, die ihm folgen, weil sie ihn verstanden haben.

Die Enzyklika besteht sehr nachdrücklich auf der einzigartigen Stellung Jesu Christi (vgl. *Kapitel I*).¹⁰ Aus der Verbindung von christologischem und pneumatologischem Denken müßte aber ekklesiologisch folgen, warum gerade die christliche Glaubensgemeinschaft eine Gemeinschaft ist, die sowohl aus dem Dialog lebt und ihn untereinander und mit allen „Fremden“ zu verwirklichen sucht. Es wäre in diesem Zusammenhang auch eine theologische Frage, warum gerade das Christentum so nachdrücklich den interreligiösen Dialog zu fordern und zu fördern begonnen hat. Mit solchen Überlegungen verbindet sich die nüchterne Einsicht, daß das, was nicht im Innen der Kirche gelebt und erlebt wird, theologisch auch nicht nach außen vertreten werden kann. Es ist deshalb keine beckmesserische Kritik an der Enzyklika, wenn auf den Ausfall einer binnenkirchlichen Dialoghaltung im Zusammenhang mit dieser Enzyklika aufmerksam gemacht wird. Letztendlich geht es um nichts anderes als die Glaubwürdigkeit der Botschaft selbst, die der Papst so entschieden zu erneuern bemüht ist.

3.3 *Communio-Ekklesiologie?*

Fragt man nach dem Stellenwert ekklesiologischer Reflexion in der Enzyklika, so läßt sich leicht feststellen, daß diese keinen zentralen Platz einnimmt. Die Kirche ist nicht das zentrale Thema der Enzyklika. Wo sie apologetisch von der Kritik an der Ekklesiozentrik spricht, ist leicht erkennbar, daß diese sich in der Tat nicht mit der in der Enzyklika vertretenen Christozentrik auf eine Stufe stellen läßt (vgl. etwa RM 17–19). Das bleibt auch dann gültig, wenn die Enzyklika auf dem einzigartigen Band zwischen der jesuanischen Predigt von

¹⁰ In den Kapiteln 1 (RM 6) und 2 (RM 12–20) erinnert vieles an Rückfragen Kardinal Jozef Tomko an bestimmte christologische Positionen in heutiger Theologie; vgl. J. TOMKO, *Missionary Challenges to the Theology of Salvation*, nachgedruckt in dem Diskussionsband: P. MOJZES / L. SWIDLER (ed.), *Christian Mission and Interreligious Dialogue*, Lewiston, N.Y./Queenston, Ontario/Lampeter, Dyfed, Wales 1990, 12–32. (Der Band enthält zehn römisch-katholische und sieben protestantische Antworten mit einer abschließenden Stellungnahme Kardinal Tomkos und einem Vor- bzw. Nachwort der beiden Herausgeber.)

der Gottesherrschaft, Jesus selbst und der Nachfolge- und Verkündigungsgemeinschaft Jesu, der Kirche, besteht. Die Kirche ist und bleibt „Zeichen des Heils“ und steht im Dienst der Gottesherrschaft (vgl. RM 20).

Wenn aber in RM 11 die Mission als eine „Frage des Glaubens“ bezeichnet wird, die „ein unbestechlicher Gradmesser unseres Glaubens an Christus und seine Liebe zu uns“ ist, und Christen deshalb nicht schweigen können (vgl. Apg 4,20), dann ist nicht zu verstehen, daß dieser umfassende Ansatz zu einer Missionsbegründung in einer Kirche, die als ganze „missionarisch“ (d. h. als Gesandte unterwegs)“ ist (AG 2), am Ende aufgegeben wird. Von den Menschen unserer Zeit heißt es:

Die Menschen fühlen sich wie Seeleute auf der stürmischen See des Lebens, aufgerufen zu immer größerer Einheit und Solidarität. Lösungen für die existenziellen Probleme können nur unter Mitwirkung aller studiert, diskutiert und experimentiert werden. (RM 37)

Was für ein gewaltiges Bild war demgegenüber der Vergleich der Kirche mit dem in der Wüste wandernden Volk Gottes! Wie solidarisch zeigt sich eine Kirche, die selbst im Gleichnis immer wieder mit einem Schiffelein im Sturm auf dem Meere verglichen worden ist! Von all dem ist aber im weiteren Verlauf der Enzyklika keine Rede.

Nicht die Kirche als ganze muß und darf sich für die Sendung der Kirche verantwortlich wissen, sondern *Kapitel VI* beschreibt stattdessen in gewohnter Vollständigkeit die verschiedenen in der traditionellen Missionsarbeit Verantwortlichen in hierarchischer Folge. Die Laien stehen fast wieder am Ende (RM 71f). Der Gedankengang setzt nicht bei der gemeinsamen Verpflichtung aller Christen aufgrund von Taufe und Firmung an, obwohl sich die Aussage in RM 71 ausdrücklich findet, sondern bei den „Erstverantwortlichen“ (RM 63f). Nicht daß alles, was gesagt wird, gesagt werden kann, ist für die Beurteilung einer Ekklesiologie bedeutsam, sondern der Stellenwert, der bestimmten Einsichten zuerkannt oder nicht zuerkannt wird. Aus den gemachten Beobachtungen ergibt sich aber dann, daß die *Communio*-Ekklesiologie kaum als Leitbild gedient hat.

Es fällt auf, daß das *Schlußdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985* nicht zu den in der Enzyklika zitierten Dokumenten gehört. Dort wird unter den besonderen Themen der Synode an dritter Stelle „Die Kirche als ‚Communio‘“ genannt. Im Eingangsartikel dieses Kapitels heißt es zur Bedeutung von „Communio“:

Die „Communio“-Ekklesiologie ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente. Die *Koinonia/Communio*, die in der Heiligen Schrift gründet, genöß in der Alten Kirche und in den Ostkirchen bis heute hohes Ansehen. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geschah viel, damit die Kirche als „Communio“ klarer verstanden und konkreter ins Leben umgesetzt wurde.

Was bedeutet der komplexe Begriff „Communio“? Grundsätzlich ist damit die Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist gemeint. Diese Gemeinschaft geschieht im Worte Gottes und in den Sakramenten. Die Taufe ist Zugang und Grund der kirchlichen Gemeinschaft, die Eucharistie Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens (vgl. LG 11). Die Gemeinschaft des eucharistischen Leibes Christi bedeutet und bewirkt bzw. baut die innige

Gemeinschaft aller Gläubigen im Leibe Christi, der Kirche, auf (vgl. 1 Kor 10,16).

Deshalb kann man die „Communio“-Ekklesiologie nicht auf rein organisatorische Fragen oder Probleme reduzieren, die lediglich die Gewalten in der Kirche betreffen. Aber dennoch ist die „Communio“-Ekklesiologie die Grundlage für die Ordnung in der Kirche und besonders für die rechte in ihr bestehende Beziehung zwischen Einheit und Vielfalt. (II.C.1)

Vor dem Hintergrund dieser theologischen Grundlegung erinnert die Schlußsynode dann an die Themen: Einheit und Vielfalt in der Kirche (C.2), Ostkirchen (C.3), Kollegialität (C.4), Bischofskonferenzen (C.5), Teilhabe und Mitverantwortung in der Kirche (C.6), ökumenische Gemeinschaft (C.7), – Themen,¹¹ die – wie eine aufmerksame Lektüre der Enzyklika beweist – in ihrer Konkretheit weithin ausgeblendet bleiben. Von drei 1985 gegebenen Empfehlungen ist eine verwirklicht worden: Es gibt nach der Promulgierung des neuen Codex des kanonischen Rechts inzwischen auch das neue Ostkirchenrecht. Gefordert waren aber auch eine theologische Prüfung der Rolle der Bischofskonferenzen und schließlich eine Studie zur Klärung der Frage,

ob das für den Bereich der menschlichen Gesellschaft gültige Subsidiaritätsprinzip auch im Bereich der Kirche angewandt werden kann und – wenn ja – bis zu welchem Grade und in welchem Sinne seine Anwendung möglich bzw. nötig sei (II.C.8.c).

Zentralisierung und Dezentralisierung, verantwortliche Ausübung des Sendungsauftrags aller Christen überall kraft der in Taufe und Firmung verliehenen Vollmacht, die in den Ortskirchen zu verwirklichende Vielfalt als Ausdruck wahrer Katholizität, das Verhältnis von Einheit und Katholizität/Vielfalt, die innerkirchliche Kommunikation auf den verschiedenen Ebenen, zwischen den Ortskirchen und mit dem Zeichen der Einheit, der Kirche von Rom und ihrem Oberhaupt, – all das sind Themen im Anschluß an das *Schlußdokument 1985*, zu denen man in der neuen Enzyklika vergeblich nach einer weiterführenden, hilfreichen und ermutigenden Handreichung sucht. Darin liegt denn auch eindeutig ihre Grenze.

4 Abschließende Bemerkungen

Eine Enzyklika, die selbst in einer Reihe von gleichrangigen Aussagen zum gleichen Thema steht, hat ihren zeitgeschichtlichen und ihren theologischen Ort und muß auf diesen hin bedacht werden. Das gilt ganz besonders für eine Missionsenzyklika. Mission und Kirche gehören im Selbstverständnis der Kirche zusammen. Die Kirche als Nachfolgemeinschaft Jesu Christi im jeweiligen Heute hat aber stets ihren eigenen Zeitindex, inzwischen deutlich auch ihren Ortsindex, geographisch wie kulturell. Da die Kirche als Nachfolgemeinschaft Jesu sich stets im Dienste des Heilswerkes Jesu an den Menschen weiß, kann von Kirche nicht gesprochen werden, ohne daß zugleich auch die

¹¹ Die genannten Themen gehören fast alle auch zu den von J. Ratzinger in seinem in Anm. 5 genannten Buch (*Das neue Volk Gottes*) besprochenen Themenstellungen.

Welt, in der sie sichtbar Gestalt annimmt, in den Blick kommt. Wo die Zeitanalyse fehlt, bleiben aber die Konturen der Kirche unscharf. Es verwundert denn auch nicht, daß die Weltkirche deshalb nicht in den Blick kommt, weil die Ortskirchen in den verschiedenen Kontinenten, in Asien, in Afrika und Lateinamerika in ihrem Ringen und Mühen, aber auch in ihrer inspirativen und spirituellen Kraft kein Gesicht gewinnen. In RM 91 heißt es an die jungen Kirchen gewandt:

Und ihr werdet auch Sauerteig für die älteren Kirchen sein.

Im Grunde aber bleibt die europäische Kirche in dieser Enzyklika mit ihrem Zeit- und Ortsindex allein. Das zeigt sich auch, wenn vom Heil gesprochen wird.

Die Kirche ist Sakrament des umfassenden Heils. Wie kann sie es aber sein, wenn die konkreten Nöte der Menschen gar nicht in den Blick kommen, ihre Verzweiflungen, ihre Ausweglosigkeiten, ihre Armut, ihr Hunger, körperlich und geistig, ihre Krankheiten, ihre Ängste, auch ihre Schuld? Wie kann eschatologisch von umfassendem Heil die Rede sein, wenn Heil nicht in der Zeit erfahren wird: in Heilung und Trost, in Erfahrungen der Gerechtigkeit und der Versöhnung, in erlebter Befreiung, – Erfahrungen, die gerade auch in und an der Kirche konkret erfahren werden?

Fragen dieser Art werden an die Enzyklika gestellt werden, und sie werden zu Recht gestellt. In einer Zeit, in der die Erfahrung der Pluralität des Denkens und Handelns sich stärker einprägt als die Erfahrung von Übereinstimmung und Einheit, Zerrissenheit mehr als Heil, Ausweglosigkeit mehr als Wegweisung, muß die Kirche sich selbst in Geduld in den allgemeinen Diskurs der Menschen hineingeben, dialogisch-argumentativ und dialogisch-solidarisch. Das aber erfordert Konkretheit. Die Kirche muß zudem wissen, daß die Gläubigen, die Kirche von heute sind, Zeit-Genossen sind, die an den gleichen Erfahrungen leiden, die alle Menschen machen. Es stehen sich daher im Grunde auch nicht „die Kirche“ und „die Welt“ gegenüber, sondern Menschen, die sich in der einen und gemeinsamen Welt zur Kirche Jesu Christi zählen, und solche, die es nicht tun. „Seeleute auf der stürmischen See des Lebens“ (RM 37) aber sind sie alle.

Die Enzyklika hat dort ihre stärksten Stellen, wo sie sich zur Mächtigkeit des Geistes bekennt und im übrigen weiß, daß „seine Gegenwart und sein Handeln allumfassend, ohne Begrenzung durch Raum und Zeit“ ist (RM 28), und daß alle Menschen eingeladen sind, dieses Wirken zu entdecken:

Die Universalität des Heils bedeutet nicht, daß es nur jenen gilt, die ausdrücklich an Christus glauben und in die Kirche eingetreten sind. Wenn das Heil für alle ist, muß es allen zur Verfügung stehen. Aber es ist klar, daß es heute, wie dies früher der Fall war, viele Menschen gibt, die keine Möglichkeit haben, die Offenbarung des Evangeliums kennenzulernen und sich der Kirche anzuschließen. Sie leben unter sozio-kulturellen Bedingungen, die solches nicht zulassen. Oft sind sie in anderen religiösen Traditionen aufgewachsen. Für sie ist das Heil in Christus zugänglich kraft der Gnade, die sie zwar nicht förmlich in die Kirche eingliedert – obschon sie geheimnisvoll mit ihr verbunden sind –, aber ihnen in angemessener Weise innerlich und äußerlich Licht bringt. Diese Gnade kommt

von Christus, sie ist Frucht seines Opfers und wird vom Heiligen Geist geschenkt: sie macht es jedem Menschen möglich, bei eigener Mitwirkung in Freiheit das Heil zu erlangen. (RM 10)

Die christliche Heilsbotschaft ist im Blick auf Jesus von Nazaret die Botschaft von einem Heil, das Gott allen Menschen der Erde in der Kraft Seines Geistes anbietet. Sendung aller an Christus Glaubenden aber ist es, die Überzeugung von dem in Christus gewirkten Heil der Welt überall dort als Evangelium zu bezeugen, wo nach der Hoffnung gefragt wird, die Christen beseelt (vgl. 1 Petr 3,15).