

KARL RAHNER'S NEUINTERPRETATION DER MISSION

von Michael Sievernich SJ

Das Bonifatiusjahr 2004 koinzidiert mit dem Rahnerjahr, in dem die Erinnerung an den 100. Geburtstag des Meistertheologen Karl Rahner (1904–1984) einen guten und vielfältig genutzten Anlass zur *relecture* bietet. Als Schnittmenge der beiden Jubiläen lässt sich das Missionsthema ausmachen, auch wenn der Missionspraktiker des frühen Mittelalters und der Missionstheoretiker der späten Moderne zwar denselben Glauben, nicht jedoch dieselben Auffassungen über die Mission und ihre Vorgehensweise teilten.

Rahner entwickelte in den 60er und 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts seine Neuinterpretation der Mission in einem geistigen und theologischen Umfeld, das diesem Thema gegenüber eher ambivalent begegnete.¹ Auf der einen Seite kam es auf weltkirchlicher Ebene zur Weiterentwicklung des Missionsgedankens, wenn man nur an das Missionsdekret *Ad gentes* des II. Vatikanums oder an das ein Jahrzehnt nach dem Konzilsende veröffentlichte Schreiben *Evangelii nuntiandi* denkt, in dem Paul VI. Evangelisierung und Befreiung miteinander verknüpfte. Auf der anderen Seite entstanden im Rahmen der Kritik am europäischen Kolonialismus und am Eurozentrismus skeptische bis ablehnende Einstellungen gegenüber der »Heidenmission« in ihrer traditionellen Gestalt, die sich aber mit einer neuen Hinwendung zu den »Entwicklungsländern«, mit zahlreichen praktischen Initiativen und mit neueren missionstheologischen Entwürfen verband. Das Unbehagen am Thema hinterließ Spuren bis in die Überlegungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der damaligen Bundesrepublik Deutschland (1975).

Erst in den letzten Jahren hat sich ein Wandel der Wahrnehmung herausgebildet, der zu einer breiten Wiederentdeckung des kirchlichen Grundwortes der Mission zu führen scheint. Unübersehbare Zeichen sind in ökumenischem Gleichklang zwei Dokumente der Kirchen zu Beginn des neuen Millenniums, die auf eine überraschend positive Resonanz stießen. So veröffentlichten die deutschen Bischöfe das Wort *Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein* und die Evangelische Kirche in Deutschland *Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land*.² Haben Rahners Impulse angesichts der neuen Lage nur noch historische Bedeutung oder bringen sie zur Sprache, was von bleibender Gültigkeit ist?

¹ Vgl. Karl Josef RIVINIUS, Die Entwicklung des Missionsgedankens und der Missionsträger, in: *Katholiken in der Minderheit. Diaspora – Ökumenische Bewegung – Missionsgedanke*, hg. von Erwin GATZ (Geschichte des kirchlichen Lebens 3), Freiburg/Basel/Wien 1994, 215–305.

² »*Zeit zur Aussaat*«. *Missionarisch Kirche sein* (Die deutschen Bischöfe 68), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2000; *Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land*, hg. vom KIRCHENAMT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND, Hannover 2001.

1. Verortung und Perspektive

Im breiten Spektrum des theologischen Œuvres mag das Thema der Mission auf den ersten Blick als eines unter vielen anderen erscheinen, doch gibt »der unverkennbare missionarische Grundzug seines theologischen Denkens«,³ auf den Karl Lehmann verweist, ein deutliches Signal, dass es sich nicht um ein peripheres Zufallsthema handelt, sondern um eine durchgehende Perspektive seines theologischen Denkens, die zudem eng an das gnadentheologische Theorem vom »anonymen Christen« und an die ekklesiologische Grundbestimmung der Kirche als Ursakrament des Heils der ganzen Welt anschließt.

Rahner verortet das Missionsthema im Rahmen der Praktischen Theologie, wie aus der Konzeption des von ihm mitherausgegebenen *Handbuchs der Pastoraltheologie* (1964–1972) hervorgeht. In diesem Handbuch legt Rahner eine wissenschaftstheoretische Grundlegung der Praktischen Theologie vor, die das weite Feld systematisch ordnet und als Aufgabe der Pastoraltheologie die wissenschaftliche Reflexion auf den Selbstvollzug der Kirche in der jeweils gegenwärtigen Situation bestimmt. Im Rahmen einer theologischen Gegenwartsanalyse entwickelt er auch die Handlungsprinzipien und konkretisiert sie bis in Imperative hinein. In der Durchführung der Pastoraltheologie als Praktischer Theologie konzipiert Rahner an erster Stelle die Reflexion über den Selbstvollzug der Kirche als ganzer in der heutigen Welt vor, um anschließend über den Vollzug in der Gemeinde sowie in den allgemeinen Grundsituationen und spezifischen Situationen des Menschen in der Gegenwart nachzudenken. Zum Nachdenken über den Selbstvollzug der Kirche als ganzer in der heutigen Welt gehört nach Rahner außer der Verhältnisbestimmung der Kirche zur Welt, zur Gegenwartssituation, zu den Konfessionen und zu den Ideologien die Bestimmung der Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche (SW 19, 24).⁴ Wie wichtig Rahner diese Fragen einschätzte, erhellt sich aus der Tatsache, dass er im genannten Handbuch die Beiträge zu den missionstheologischen Themen selbst verfasst hat. Dazu gehören vor allem die Reflexionen über die »Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche« (SW 19, 343–373), über die »missionarische Predigt« (SW 19, 151–160), über den »theologischen Sinn der Einheit der Weltgeschichte« (SW 19, 279–283) und über die »missionarische Sendung des einzelnen Christen in Begegnung mit dem Ungläubigen« (SW 19, 430–436). Wenn man die praktisch-theologischen Optionen, die Rahner an verschiedenen Stellen aufführt, systematisiert und bündelt, dann zählt die Notwendigkeit der Mission der Weltkirche unter den Völkern in einer zusammenwachsenden Welt zu diesen grundlegenden Optionen.⁵ Weil Mission unabdingbar zu den wesentlichen Selbstvollzügen der Kirche in

³ Karl LEHMANN, Karl Rahner, in: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert* (IV). Bahnbrechende Theologen, hg. von Herbert VORGRIMLER / R. van der GUCHT, Freiburg 1970, 143–151, hier 149.

⁴ *Handbuch der Pastoraltheologie*, Bde. I bis IV, hg. von Franz Xaver ARNOLD / Karl RAHNER / V. SCHURR / L.M. WEBER, Freiburg i.Br. 1964–1969; die einschlägigen Beiträge Rahners in diesem Handbuch und an anderen Orten werden hier zitiert nach: Karl RAHNER, *Sämtliche Werke*, Bd. 19, Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie, bearb. von Karl-Heinz NEUFELD, Solothurn/Freiburg i.Br. 1995 (im Folgenden abgekürzt zitiert unter Sigel SW 19 und Seitenzahl).

⁵ Vgl. W. SCHMOLLY, Pastoral verantworten: Praktische Theologie, in: Andreas R. BATLOGG u.a., *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Mainz 2003, 242–261, hier 252–254.

den jeweiligen epochalen Situationen gehört, bildet die Missiologie für Rahner »ein inneres Moment der Pastoraltheologie« (SW 19, 343).⁶

Die Verortung des Missionsthemas in der Praktischen oder Pastoral-Theologie ergibt sich auch aus der Notwendigkeit, die epochale Situation der Vollzüge der Kirche im Sinn einer geschichtstheologischen Interpretation der Gegenwartssituation mit zu bedenken. Der epochale Horizont, in dem Rahners Überlegungen zur Mission der Kirche stehen, ist die wachsende Einheit der Weltgeschichte, die er in seiner theologischen Gegenwartsanalyse als entscheidendes Merkmal (SW 19, 262f) neben Technik, Zukunftsplanung, Massengesellschaft, Pluralismus, weltlicher Welt und uhrzeitlicher Koexistenz vieler Epochen benennt. Das Bewusstsein der mit der europäischen Expansion in der frühen Neuzeit beginnenden Vereinheitlichung der Weltgeschichte hat für Rahner im 20. Jahrhundert seinen irreversiblen Kulminationspunkt erreicht, wie die beiden *Weltkriege* dieses Jahrhunderts auf eindrucksvolle und erschütternde Weise zeigen. »Es gibt kein Volk und keine Zone mehr, die ihre Geschichte unabhängig von der anderer Völker und Zonen betreiben könnten. Alles hängt heute in der Geschichte der Menschheit an allem.« (SW 19, 263) In seiner geschichtstheologischen Interpretation dieses äußeren Datums sieht Rahner die Einheit der Weltgeschichte als Voraussetzung dafür, dass das Christentum sich an alle Völker richten kann. Auch wenn sich dieser Prozess historisch zwar so vollzog, »daß es den missionierenden Völkern der Neuzeit auch um Pfeffer und Kattun gegangen ist, daß faktisch die Missionierung der Neuzeit auf dem Weg des europäischen Kolonialismus in alle Welt hinausgegangen ist«, sei dies doch »nicht *nur* eine Schande der christlichen Völker, die Bibel sagten und Kattun meinten, sondern die sündig verzerrte Gestalt einer Notwendigkeit, die im Wesen der christlichen Missionierung begründet ist.« (SW 19, 281) Auch in historischer Betrachtung ist der Zusammenhang zwischen Mission und Expansion so eng, dass man Europa als den »missionarischen Kontinent« schlechthin bezeichnen könnte.⁷ Trotz der Verquickung ist nicht zu übersehen, dass die Kritik an Expansion und Eroberung sowie die Stärkung von Menschenrechten und Völkerrecht vielfach von Missionaren ausging.

Bei der theologischen Interpretation dieses historischen Prozesses zieht Rahner drei Momente in Betracht, zu denen an erster Stelle die Vereinheitlichung der Geschichte der Völker gehört, »die konkrete Weise der Durchführung der heilsgeschichtlichen Absicht Gottes, der Kirche eine reale geschichtliche Präsenz unter allen Völkern, die konkrete Möglichkeit wirklicher Mission zu schaffen.« (SW 19, 282) Demnach gibt es einen heilsgeschichtlichen Sinn der Profangeschichte, der freilich keine Sakralisierung historischer Prozesse bedeutet, weil als weiteres Moment die Ambivalenz zu berücksichtigen ist, die sich etwa in der Zerstörung des kulturellen Erbes, in tyrannischen Herrschaftsansprüchen äußerte, aber auch in einem militanten Weltatheismus, der sich in Form des Kommunismus

⁶ Vgl. Franz WEBER, *Mission –Gegenstand der Praktischen Theologie?* Die Missionstätigkeit der Kirche in den pastoraltheologischen Lehrbüchern von der Aufklärung bis zum Zweiten Vatikanum, Frankfurt 1999 (verfasst 1975), 163–224.

⁷ Vgl. W. REINHARD, Christliche Mission und Dialektik des Kolonialismus. In: *Historisches Jahrbuch* 109 (1989) 353–370, hier 353.

als »Gegenkirche« organisierte (SW 19, 283). Schließlich meint Rahner, das Christentum in seiner abendländischen Gestalt sei aufgrund der Vereinheitlichung der Geschichte und der daraus resultierenden Interdependenz der Völker schon im voraus zu seiner eigentlichen Mission zu einem Moment der geschichtlichen Situation der nichtchristlichen Völker geworden. »Die sich mehr und mehr vereinheitlichende Weltgeschichte hat faktisch ein Stück der Aufgabe der Mission, ein Stück Heilsgeschichte realisiert: die Konfrontation der Völker mit dem Christentum.« (SW 19, 353). Es gibt für Rahner mithin eine Art implizite oder anonyme Begegnung mit dem Christentum allein durch den Verlauf der Weltgeschichte und das Zusammenrücken der Völker, ohne dass damit die explizite Mission des Christentums überflüssig würde. Heilstheologisch interpretiert, besteht der Sinn der Weltgeschichte darin, »Weltmission zu ermöglichen« (SW 19, 301) und so zum expliziten Bekenntnis zu dem in Jesus Christus offenbaren Gott hinzuführen.

2. Weltkirche in pluraler Welt

Der geschichtstheologische Sinn der Neuzeit besteht für Rahner darin, dass diese Epoche der zusammenwachsenden Menschheit und der Interdependenz der Völker die Voraussetzung für den Übergang des europäischen Christentums zur Weltreligion und der abendländischen Kirche zur Weltkirche geschaffen hat. Daher kann es für Rahner kein historischer Zufall sein, »daß das Abendland, der konkrete Ursprungsort der jetzt erst beginnenden Weltkirche auch der historische Ursprungsort für diese Einheit der einen Weltgeschichte gewesen ist.« (SW 19, 282) Zeitlich und sachlich sind die Vereinheitlichung der Weltgeschichte und das Aktuellwerden der Weltkirche miteinander verbunden.

In seinem grundlegenden Aufsatz über die *Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils* begründet Rahner seine Auffassung, dass das Konzil, nach Anfängen in der frühen Neuzeit, »der erste amtliche Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche« gewesen sei (ST XIV, 288).⁸ Diese, wenn auch nur schüchterne Aktualisation der Weltkirche als solcher zeige sich im Weltepiskopat, der erstmals in Erscheinung getreten sei, aber auch in den Dokumenten des Konzils. So habe die Liturgiekonstitution (*Sacrosanctum concilium*) die Muttersprachen in der Liturgie zugelassen, die Weltverantwortung der Kirche betont (*Gaudium et spes*), erstmals die Weltreligionen positiv gewürdigt (*Nostra Aetate*) und aufgrund des universalen Heilswillens Gottes die »Möglichkeit eines eigentlichen heilshaften Offenbarungsglaubens auch außerhalb der christlichen Wortoffenbarung« (ST XIV, 293) zugestanden. Mit dem II. Vatikanum habe der Übergang von der Westkirche zur Weltkirche anfanghaft begonnen, der nicht nur quantitatives Wachstum oder geographische Ausbreitung bedeute, sondern einen schöpferischen Neuanfang des Christentums, vergleichbar mit dem von Paulus inaugurierten Übergang in die pagane Welt der hellenistisch-römischen Städtewelt. Bei diesem Neuanfang aber musste die Kirche mit mancherlei

⁸ Karl Rahners *Schriften zur Theologie* (Bde. I–XVI, Einsiedeln/Zürich/Köln 1954–1984) werden im Folgenden abgekürzt zitiert unter ST und Seitenangabe.

Plausibilitäten des Abendlands brechen, um in nichteuropäischen Kulturwelten ein Christentum zu ermöglichen, das nicht als westliche Exportware erscheint, sondern Weltkirche in allen Kulturen realisiert. »Entweder sieht und anerkennt die Kirche diese wesentlichen Unterschiede der anderen Kulturen, in die hinein sie Weltkirche werden soll, und zieht aus dieser Anerkennung die notwendigen Konsequenzen mit einer paulinischen Kühnheit, oder sie bleibt westliche Kirche und verrät so letztlich den Sinn, den das II. Vatikanum gehabt hat.« (ST XIV, 298).

Schon ein Jahrzehnt vor dem Konzil hatte Rahner das Werden der Weltkirche in den Blick genommen und in einem 1954 gehaltenen Referat über die *Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt* von der »planetarischen Diaspora« gesprochen. Wenn die Kirche einmal weltuniversal geworden sei, ein Prozess, der mit den Missionsunternehmen der frühen Neuzeit im Rahmen der europäischen Expansion faktisch begonnen habe, dann werde sie Weltkirche. »In dem Augenblick, da sie beginnt, Kirche *aller* Heiden zu werden, beginnt sie auch Kirche *überall unter Heiden* zu werden.«⁹ Rahner universalisiert damit den überkommenen konfessionell verengten Diasporabegriff, der die katholische Minderheitsposition in einem protestantischen Umfeld oder die evangelische Minderheitsposition in einem mehrheitlich katholischen Umfeld bezeichnete. Rahner bezieht sich dagegen auf die Minderheitssituation der Christen in der Welt. »Das Christentum ist (wenn auch in sehr verschiedener Dosierung) *überall* in der Welt und überall auf der Welt in der Diaspora: es ist als wirkliches *überall zahlenmäßig* eine Minderheit, es hat nirgends eine faktische Führerrolle, die ihm erlaubt, machtvoll und deutlich der Zeit den Stempel christlicher Ideale aufzuprägen. Wir sind sogar unzweifelhaft in einer Periode, wo diese Diasporaisierung noch weiter fortschreitet ...« (SG 27). Dieser Prozess ist nun keineswegs eine nur bedauerliche und zu überwindende Situation, sondern heilsgeschichtlich zu deuten: »Die christliche Situation der Gegenwart ist, soweit sie wirklich von heute und für morgen gilt, charakterisierbar als Diaspora, welche ein heilsgeschichtliches Muß bedeutet, aus dem wir für unser christliches Verhalten Konsequenzen ziehen dürfen und müssen.« (SG 24). Die Konsequenzen dieses »Muß« im biblischen Sinn (vgl. Mk 8,31) sind nun weder Fanatismus noch Quietismus, sondern eine nur dialektisch zu beschreibende Situation: Auf der einen Seite steht die geduldige Annahme der unausweichlichen und nur bedingt überwindbaren Diaspora- und Minderheitssituation des Christentums in der Welt und auf der anderen Seite die Verpflichtung zur Mission, zur Ausbreitung des Christentums unter den Völkern der Erde. Die Anerkennung der planetarischen Diaspora und des bleibenden Missionsauftrags gehören daher zusammen wie die beiden Seiten einer Münze.

Das Konzil machte mit seinem »pastoralen Prinzip« die Verhältnisbestimmung der Kirche ad extra (*Gaudium et spes* 1) zur Aufgabe und führte sie konkret durch, indem es das Verhältnis zu den verschiedenen Sachgebieten wie Ehe und Familie, Kultur, Wirtschaft, Krieg und Frieden (*Gaudium et spes*) bestimmte, aber auch zu den anderen christlichen

⁹ Karl RAHNER, Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt, in: *Sendung und Gnade*, eingeleitet von Karl-Heinz NEUFELD, Innsbruck/Wien ³1988, 13–47, hier 30 (im Folgenden abgekürzt: SG und Seitenangabe).

Kirchen (*Unitatis redintegratio*) und zu den nichtchristlichen Religionen (*Nostra aetate*). Damit aber kommt eine plurale Situation in den Blick, die Rahner über die Diasporasituation hinaus in einer theologischen Interpretation der Gegenwart reflektiert. Da das Christentum über seine Innerlichkeit hinaus immer auch eine geschichtliche und gesellschaftliche Größe sei, müsse es sich in einer pluralistischen Situation bewähren. »Das aber bedeutet, daß es einen gesellschaftlichen Pluralismus auch religiöser und weltanschaulicher und nicht bloß kultureller usw. Art geben muß: in einer heilsgeschichtlichen Notwendigkeit, die will, daß dem Christentum immer bis zum Ende der Zeiten widersprochen werde.« (SW 19, 287). Der Umgang mit dem Pluralismus kann christlich nur dialektisch auf den Begriff gebracht werden: Auf der einen Seite ist die pluralistische Situation auch im religiösen Bereich selbstverständlich und unbefangen anzunehmen und in Toleranz auszuhalten; auf der anderen Seite stehen die Bemühungen um Überwindung des religiösen Pluralismus, die immer gelassen sein müssen und niemals fanatisch werden dürfen.

Zu diesem äußeren Pluralismus, in dem sich die Weltkirche zu bewähren hat, kommt ein neuer Pluralismus in der Kirche selbst. Er ergibt sich aus der Akkomodation des Christentums an die nichteuropäischen Völker, vor allem in Afrika und Asien, eine »Anpassung«, die zu einem kulturell pluralen Christentum führt. Dies sei aber nur dann möglich, »wenn die Menschen dieser Kulturen selbst ernsthaft darüber befinden können, wie Christentum und Kirche in ihrer Welt aussehen müssen, um wirklich gelebt werden zu können« (SW 19, 324). Eine innerkirchliche Pluralisierung erwächst aber auch durch neue Gruppenbildungen und Differenzierungstendenzen in den Ortskirchen (vgl. SW 19, 289f). Schließlich plädiert Rahner auch für einen »prinzipiellen Pluralismus« in der Zukunft der Kirche, der sich auf die Formen der Spiritualität, der Gemeinden, der Orden, des Rechts bezieht, aber vor allem auf die Theologie, für die er einen »Tutorismus des Wagnisses« fordert. »Wenn dieser Pluralismus in der Zukunft nicht eintritt, wäre dies nur ein Beweis dafür, daß zum Schaden der Kirche in der Welt überall die abendländische Theologie herrscht und so zeigt, daß das Christentum nicht wirklich auch in den nichtabendländischen Kulturen einheimisch geworden ist« (SW 19, 292).

Unter den Bedingungen der zusammenwachsenden Welt konstituiert sich die Kirche nicht nur als eine in allen Kulturen verwurzelte Weltkirche, die ihr Verhältnis zu den Kulturen neu bestimmen muss (Inkulturation), sondern auch als Weltreligion, die angesichts des religiösen Pluralismus ihr Verhältnis zu den anderen Religionen so zu bestimmen hat, dass deren Heilsbedeutsamkeit deutlich wird. Unmittelbar vor dem Konzil entwickelte Rahner in einem Beitrag über *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen* seine später weiter entfaltete religionstheologische These von der Legitimität der anderen Religionen. Demnach enthalten diese Religionen »nicht nur Elemente einer natürlichen Gotteserkenntnis, vermischt mit erbsündlicher und weiter darauf und daraus folgender menschlicher Depravation, sondern auch übernatürliche Momente aus der Gnade, die dem Menschen wegen Christus von Gott geschenkt ist, und sie kann von daher [...] als, wenn auch in verschiedener Gestuftheit, legitime Religion anerkannt werden.« (ST V, 143) Nach dem Konzil verdeutlicht er in einem Aufsatz *Über die Heilsbedeutsamkeit der nichtchristlichen Religionen* diese Legitimität in Auseinandersetzung mit der konziliaren Erklärung über das

Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Diese Erklärung anerkenne in neuer Wertschätzung, »was diesen Religionen wahr und heilig ist« (*Nostra Aetate* 2), doch ziehe sie nicht die Konsequenzen, die bei anderen konziliaren Dokumenten zu beobachten ist. Danach kann Gott aufgrund seines universalen Heilswillens, unbeschadet der Heilsnotwendigkeit der Kirche, auch solche Menschen, die ohne eigene Schuld das Evangelium nicht kennen, auf nur ihm bekannten Wegen zum Glauben führen (vgl. *Ad gentes* 7, *Lumen gentium* 16, *Gaudium et spes* 22). Daher bemängelt Rahner, dass die theologische Qualität der nichtchristlichen Religionen in der Erklärung zu unbestimmt bleibe. Denn wenn ein Mensch den heilwirkenden Glauben auch haben könne, ohne von der geschichtlichen Botschaft des Christentums erreicht worden zu sein, dann sei zu fragen, ob sich »der eigentlich heilschaffende Glaube, den das Konzil [...] auch im Heiden und Atheisten als grundsätzlich möglich anerkennt, nur außerhalb des Lebens dieser Religionen als solcher, etwa in Treue gegenüber dem Spruch des Gewissens, in der Nächstenliebe usw.« vollziehe (ST XIII, 343).

In seiner theologischen Interpretation der Religionsgeschichte, die für das Missionsverständnis von weitreichender Bedeutung ist, will Rahner daher auch die nichtchristlichen Religionen so einbeziehen, dass sie »Wirklichkeiten in einer positiven Heils- und Offenbarungsgeschichte« sind, wenn auch unvollendete, anfanghafte und teilweise depravierte Wirklichkeiten (ST XIII, 348).¹⁰

3. Implizites und explizites Christentum

Im Zusammenhang der theologischen Bestimmung der nichtchristlichen Religionen bemüht Rahner auch das vielfältig abgewandelte und umstrittene Theorem des »anonymen Christen«,¹¹ dessen Kern er selbst zusammengefasst hat (ST VI, 545–554). Danach wäre es falsch, »den Heiden zu sehen als einen Menschen, der bisher in keiner Weise von der Gnade und Wahrheit Gottes berührt war. Hat er aber diese Gnade schon erfahren, [...] dann ist in ihm, schon bevor das missionarische Wort von außen auf ihn auftrifft, in einem wahren Sinn schon Offenbarung geschehen, weil diese Gnade als apriorischer Horizont aller seiner geistigen Vollzüge zwar nicht gegenständlich gewußt, aber subjektiv mitbewußt ist« (ST V, 154f). Das führte zur vielfach geäußerten Frage, ob das Bestehen eines anonymen Christentums das explizite Christentum nicht überflüssig mache. Nun kann man zu Recht darüber streiten, ob der Terminus glücklich gewählt ist oder mehr Fragen auslöst als Antworten gibt. Sachlich führt die Theorie im missionologischen Kontext zur Frage, ob sie

¹⁰ Zur Diskussion der religionstheologischen Thesen Rahners vgl. Reinhold BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1990, 174–197. Bernhardt beschreibt Rahners Ansatz als »Modell inklusiver Dualität« gegenüber zwei anderen Modellen der »dualistisch-exklusiven Alleingeltung« und der »hierarchischen Superiorität«.

¹¹ Zur Diskussion vgl. Nikolaus SCHWERTFEGGER, *Gnade und Welt*. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der »anonymen Christen« (FThS 123), Freiburg 1982; L. KANYIKE, *The Anonymous Christian and the mission of the Church*, Ann Arbor/Mich. 1981.

der Mission die theoretische Grundlage entzieht oder ob sie allererst ihre Voraussetzung bildet.

Der Sache nach wird die Frage nicht erst seit Rahner verhandelt, sondern taucht in der Christentumsgeschichte in unterschiedlichen Variationen immer wieder auf. Es sei biblisch nur an die Areopagrede erinnert, in der die implizite Verehrung Gottes in der Missionspredigt Pauli ihre Explikation erfährt (Apg 17,23), oder an die zunächst anonyme Begegnung mit Christus in den Bedürftigen der Welt, wie die Perikope vom Weltgericht sie erzählt (Mt 25,31–46).

Zahlreiche Missionare wurden durch das Bibelwort: »Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet« motiviert, rangen aber mit der Interpretation des folgenden Satzes »Wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden« (Mk 16,16). Die Frage nach dem Schicksal der vor Christus Lebenden führte zur patristischen Idee einer »ecclesia ab Abel«, die alle Gerechten von Adam an umfasst.¹² Thomas von Aquin entwickelte im Hinblick auf das Heil der Ungetauften die fiktive Figur des »Waldmenschen« (*De veritate* q. 14, a. 11), der dem natürlichen Sittengesetz und seinem Gewissen folgt. An diese Deutungen schlossen die Missionare der frühen Neuzeit an, als sie, wie Franz Xaver in Japan, bei der Frage in Erklärungsnot kamen, warum denn Gott mit den ungetauften Vorfahren der Bekehrungswilligen kein Erbarmen habe. Die Nachfolger Xavers in der japanischen Mission, Juan Fernández und Cosme de Torres, stellten daher ausdrücklich fest: Gott werde auch Ungetauften, die nach dem im Herzen eingeschriebenen Gesetz und nach ihrem Gewissen lebten, aufgrund seiner Barmherzigkeit auch die Gnade der Erlösung schenken.¹³

Rahners Theorie vom »anonymen Christen(tum)« hat eine breite Diskussion ausgelöst. Im Hinblick auf die Mission wurde ihr vorgeworfen, sie lähme den Missionseifer, vereinnahme die Nichtchristen gegen ihren Willen und reduziere den kirchlichen Glauben. Da diese Vorwürfe schwer wiegen, geht Rahner ausdrücklich auf sie ein und begründet in einem Aufsatz *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche* eigens die Vereinbarkeit beider Lehren (ST IX, 498–515). Dass die Terminologie vom »anonymen Christen« Schwierigkeiten mit sich bringe und man sich auch einen anderen Begriff vorstellen könne, gesteht Rahner durchaus zu. Der Sache nach aber besteht er auf dem Zusammendenken der Heilsnotwendigkeit der Kirche (*extra ecclesiam nulla salus*) einerseits und des allgemeinen göttlichen Heilswillens (vgl. 1 Tim 2,4) andererseits. »Es ist gar nichts anderes gemeint, als daß ein Mensch nach der Lehre der Kirche selbst die heiligmachende Gnade schon besitzen kann, also gerechtfertigt und geheiligt sein, Kind Gottes, Erbe des Himmels, gnadenhaft auf sein übernatürliches ewiges Heil positiv hingeeordnet sein kann, bevor er ein explizit christliches Glaubensbekenntnis angenommen hat und getauft worden ist« (ST IX, 502). Theologiegeschichtlich unterfüttert er die These, dass auch außerhalb des verfassten Christentums die Rechtfertigungsgnade gegeben sei, mit dem Hinweis auf die

¹² Yves CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, in: Marcel REDING (Hg.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (FS Karl Adam), Düsseldorf 1952, 79–108.

¹³ *Documentos del Japón 1547–1557*, editados y anotados por J. RUIZ-DE-MEDINA (MHSJ 137), Rom 1990, Dok. 44, p. 44–47, hier 47.

kirchlichen Lehren von der rechtfertigenden Kraft des Martyriums, des Taufwunschs (votum baptismi; vgl. DH 1524), des bloß impliziten votum ecclesiae (vgl. DH 3870) und auf das II. Vatikanum (*Lumen gentium* 16, *Ad gentes* 7). Wie es aufsteigende Grade der Kirchenzugehörigkeit geben könne, so auch absteigende Grade »von der Ausdrücklichkeit des Getaufteins in eine nicht-offizielle implizite Christlichkeit hinab«. ¹⁴

Dies besagt, »daß der Mensch in der Erfahrung seiner Transzendenz, seiner grenzenlosen Offenheit – wie unausdrücklich und unfäßlich immer – auch schon das Angebot der Gnade erfährt – nicht notwendig reflex als Gnade, als abhebbar übernatürlicher Anruf, aber wirklich dem Inhalt nach. Und dann ist die ausdrückliche Wortoffenbarung nicht etwas, das als gänzlich Fremdes von außen an uns herantritt, sondern in gewisser Hinsicht nur die Ausdrücklichkeit dessen, was wir immer schon aus Gnade sind und wenigstens in der Unendlichkeit unserer Transzendenz erfahren. Freilich ist diese ›Thematisierung‹ nicht bloß Explikation, auch nicht nur Erfüllung, sondern Über-erfüllung des bereits Gegebenen.« (SM III, 548f) Wer sich mithin dieser anonymen Bewegung auf Gott hin aussetzt, das Angebot der Gnade in der Annahme seiner selbst annimmt, der ist für Rahner ein »impliziter Christ«.

Diese implizite Christlichkeit dispensiert jedoch in keiner Weise »von der Sorge und dem Bemühen um die, die die notwendige Wahrheit noch nicht in der Ausdrücklichkeit der evangelischen Botschaft kennen«, sie mindert oder lähmt also nicht den missionarischen Einsatz, sondern muss im Gegenteil als seine Voraussetzung gelten: »Nur im Licht der Gnade kann man das Licht des Evangeliums sehen und annehmen.« (ST IX, 507). Auch folgt aus der These von der impliziten Christlichkeit nicht, dass es nur darauf ankäme, dass der Hindu ein besserer Hindu und der Buddhist ein besserer Buddhist wird, wie man fälschlicherweise folgerte. ¹⁵ Vielmehr fordert sie dazu heraus, durch die Dynamik der Mission das nur Implizite ausdrücklich, bekennnishaft und gesellschaftlich greifbar werden zu lassen.

4. *Universale Mission*

Zunächst unterstellt Rahner bei seinem Verständnis von Mission, dass es Aufgabe der Kirche sei, die Sendung Christi fortzusetzen, d.h. die Gnade Gottes als Wahrheit und Liebe in der Welt geschichtlich präsent zu machen. Ihr ganzer Selbstvollzug ist »›Sendung‹, ›Mission‹ von Gott durch Christus im Heiligen Geist« (SW 19, 346). Mission ist also in der inkarnatorischen Dynamik des Christentums begründet, der zufolge die Selbstmitteilung Gottes geschichtlich und gesellschaftlich greifbar sein soll. Dabei übersieht er nicht, dass der Begriff »Mission« geschichtlich belastet ist, vielen unsympathisch erscheint und überdies leicht mit Propaganda, Proselytismus und Kolonialismus assoziiert wird. Doch hält

¹⁴ Karl RAHNER, Mission und »implizite Christlichkeit«, in: *Sacramentum Mundi*, Bd. III, Freiburg 1967, 547–551, hier 548 (im Folgenden abgekürzt: SM III und Seitenangabe).

¹⁵ Vgl. Hubertus HALBFAS, *Religion*, Stuttgart 1976, 196.

er ihn für unersetzlich, zumal er biblischen Ursprungs sei und andere Begriffe wie Apostolat, Evangelisation oder Christianisierung die Sache auch nicht deutlicher aussagen (SW 19, 347).

Unter den verschiedenen missionarischen Tätigkeiten ragt die universale Mission heraus, die Rahner »äußere Mission« (SW 19, 346) nennt und die eine Kirchengründung in einem Kontext anzielt, der bis dahin noch nicht vom Christentum mitbestimmt war. Daher hält Rahner definitorisch fest: »Mit (äußerer) *Mission* ist also jene ausdrückliche und gezielte Tätigkeit der Kirche gemeint, durch die sie sich eine vollkommene Präsenz innerhalb eines Volkes, eines bestimmten geschichtlichen und kulturellen Raumes durch Bildung einer neuen, selbständigen, bischöflichen Teilkirche schafft, in dem sie bisher nicht existierte« (SW 19, 347).

Da durch die Einheit der Weltgeschichte die Kirche aktuell zur Weltkirche geworden ist und dadurch eine geschichtliche Unmittelbarkeit zu allen Völkern erlangt hat, ist für Rahner auch die Missionsverpflichtung aktueller und dringlicher geworden. Die universale Mission, so seine Neuinterpretation, richtet sich primär an die Völker oder Kulturkreise. Wurde in früheren Zeiten die Notwendigkeit der Mission primär von der Notwendigkeit der »Seelenrettung«, also vom individuellen Heil des einzelnen her begründet, so ist heute von gewandelten Voraussetzungen auszugehen: Zum einen könne man angesichts der Kenntnis von der Ausdehnung der außerchristlichen Menschheitsgeschichte nicht mehr davon ausgehen, dass ein Großteil der Menschheit verloren geht; und zum anderen sei heute deutlicher, »wie ein Mensch, der nicht mit der expliziten Predigt des Evangeliums konfrontiert ist, auch sehr unthematisch vor eine eigentliche Glaubensentscheidung gestellt werden kann und wie er so zu einer Rechtfertigung durch den Glauben gelangen kann« (ST IX, 513). Nach der These vom impliziten Christentum ist das individuelle Heil nicht mehr das erste und alleinige Ziel. Dieses Verständnis »befreit den Missionar von der Panik, um jeden Preis ›Seelen retten‹ zu müssen, die sonst alle verlorengehen, wobei diese Aufgabe immer aussichtsloser wird, denn er kann mit der wachsenden Masse der Nichtchristen immer weniger Schritt halten.«¹⁶ Mission richtet sich nach Rahner primär auf die Kulturen und die Präsenz der Kirche in diesen. Dabei beruft er sich auf den inkarnatorischen und kirchenbildenden Charakter der Gnade, demzufolge die Mission als Sendung zu allen Völkern die heilsgeschichtliche Aufgabe hat, »Christus, sein Evangelium und seine Gnade in allen Völkern als solchen in deren spezifischer Geschichte und Kultur präsent zu machen und so Christus selbst eine ganze neue inkarnatorische Gegenwart in der Welt zu gewinnen« (ST IX, 514).

Die Völker und nicht die einzelnen als unmittelbare Adressaten der Mission zu betrachten, ist für Rahner einerseits biblisch begründet, insofern die Sendung der Apostel »allen Völkern« gilt (vgl. Lk 24,47), und andererseits eschatologisch, weil die Völkergeschichten möglicherweise einen bleibenden Beitrag zum Reich Gottes leisten, jedenfalls aber eine heilsgeschichtliche Größe in der Geschichte darstellen. Ginge es bei der Mission nur um den einzelnen und seine individuelle Heilsgeschichte, dann gäbe es keinen

¹⁶ K. NEUMANN, Karl Rahner und die Mission, in: *Verbum* 41 (2000) 553–581, hier 562.

Unterschied zum Vollzug der Kirche in »christlichen« Ländern und es ginge nur um quantitative Ausbreitung der Kirche, ohne konstitutive Bedeutung der geschichtlichen Eigenart der Völker und Kulturen (vgl. SW 19, 362f).

Die Mission zielt also auf die Bildung einer neuen und selbständigen Ortskirche in einem geschichtlichen und kulturellen Raum. Dieser Prozess ist für Rahner dann abgeschlossen, wenn die Kirche mit ihrer Hierarchie einheimisch geworden ist und eine so eigenständige Präsenz gewonnen hat, dass sie als geschichtliche Größe zur Heilsfrage und größeren Heilchance für die einzelnen geworden ist. Das heißt wiederum nicht, dass ein Volk als ganzes oder in seiner Mehrheit getauft sein müsste, wohl aber, dass die Kirche sich zu einer wahrnehmbaren und wirksamen Größe im geschichtlichen Dasein eines Kulturraums entwickelt hat. Mission zielt also nicht bloß auf eine quantitative Ausbreitung, sondern auf ein neues eigenes Christentum, auf schöpferische Neugründung. In diesem Sinn kann Rahner sagen, dass Mission »einmalige, im Geist allein zu wagende Neuschöpfung ist (und nicht bloß Indoktrination einer alten Lehre in neue Subjekte, Ausbreitung schon immer gewußter und gelebter Sitte)«. Im Rückblick auf die Missionsgeschichte beweisen die Ritenstreite negative, »wie wenig man gewillt war, wirklich Neues schöpferisch zu wagen, etwas zu tun, was (unbeschadet der Selbigkeit und Kontinuität der einen Kirche) ein neuer Anfang in einem streng geschichtsphilosophischen und -theologischen Sinn ist« (SW 19, 352). Mit dieser Bestimmung der Mission als schöpferischer Neuanfang überschreitet Rahner die traditionelle Plantationstheorie der Löwener Schule;¹⁷ denn er sieht in der Begründung einer neuen Ortskirche eine geistgewirkte Neuschöpfung, nicht bloß die Einpflanzung und expansive Ausbreitung der bisherigen Ausformungen von Kirche. Diese Konzeption führt wie selbstverständlich zu Verhaltensweisen, die mit den Stichworten »Toleranz«, »Akzeptanz« und »Dialog« bezeichnet werden. Wenn es um wirkliche Neuanfänge geht, dann gilt Rahners Prognose: »Der eigentliche Ritenstreit steht uns noch bevor.« Denn das neue Christentum in Afrika oder Ostasien »wird nicht einfach die ein klein wenig adaptierte Übersetzung *unseres* Christentums sein, sondern etwas ganz anderes.« (ST XVI, 180). Daher bedarf es der Toleranz der Andersheit in der Kirche, die noch einzuüben sei. Es gehöre zum Menschen, »daß er den anderen annimmt *als* den irgendwie Unverstandenen, *als* den Fremden, den bis zu einem gewissen Grad Befremdenden« (ST XVI, 182). Über die Toleranz der Andersheit hinaus jedoch geht es auch um die Akzeptanz dessen, dass die schöpferische Neugründung der Kirche so einheimisch wird, dass sie – bei aller nötigen Reinigung – dem Wesen des Volkes und seiner Kultur entspricht und »daß sie einen positiven, qualitativ und nicht nur quantitativ *neuen* Beitrag zur Wirklichkeit und zum Leben der *Gesamt*kirche leistet, so daß die Missionskirche nicht nur empfängt, sondern auch gibt« (SW 19, 355).

Eine solche Akzeptanz des Fremden als Eigenes, wie es auch das Missionsdekret des Konzils vorsieht (*Ad gentes* 9, 11, 22), ist die Voraussetzung für die »dialogische Grundstruktur der Mission«, weil eben die nichtchristlichen Völker nicht mehr Objekt einer mit

¹⁷ Vgl. hierzu Giancarlo COLLET, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion* (TTS 24), Tübingen 1984, 101ff.

dem Kolonialismus verquickten Mission sind, sondern »selbständige, aktive Subjekte der einen Weltgeschichte und so auch als Gebende und nicht nur als Empfangende auftreten« (SW 19, 355). Der Adressat der Mission ist also »dialogisches Mitsubjekt des missionarischen Tuns der Kirche« (SW 19, 362). Daher erfordert die heutige Situation, in der die Einbahnigkeit der Mission überholt ist, »daß in der eins gewordenen Weltmenschheit jedes Volk jedes andere missioniert« (ST XVI, 184). Überdies betont Rahner angesichts der zunehmenden Globalisierungstendenzen in der einen Weltgeschichte, d.h. einer zunehmend übernationalen politischen und wirtschaftlichen Organisation der Menschheit, dass im Ringen zwischen »Weltzivilisation« und »Völkerindividualitäten« der Mission »die Hilfe einer die Volksindividualität rettenden Akkomodation« als Aufgabe zukomme, damit zugleich aber auch »eine Akkomodation des Christentums an die geschichtliche Zukunft, die den missionierenden und den zu missionierenden Völkern in gleicher Weise bevorsteht« (SW 19, 366) und die so zur Aufgabe der alten und der neuen Kirchen wird. »In der neuen Situation der Einheit der Weltgeschichte«, so fasst Rahner selbst zusammen, »muß die Kirche überall durch ihre reale Präsenz das Ursakrament des Heiles für alle Völker und in allen Kulturen sein und werden, auch wenn sie dabei *überall* ›die kleine Herde‹ ist oder sogar wird.“¹⁸

5. Lokale Mission

Von der globalen Mission als schöpferische Neugründung von Kirche unterscheidet Rahner deutlich die missionarischen Tätigkeiten in den Ländern und Kulturen, die, wie alle europäischen Länder, schon länger vom Christentum geprägt sind, auch wenn die religiöse Partizipation nachlässt. Die Rede vom »Missionsland« Deutschland oder Frankreich¹⁹ verwies schon mitten im Zweiten Weltkrieg darauf, dass in den europäischen Kernländern religiöse Wandlungsprozesse eingesetzt haben, die bis heute neue missionarische Herausforderungen an die Kirchen stellen und zu einer Neuevangelisierung drängen.

Rahner nennt diesen Typ bisweilen »innere« Mission (SW 19, 301) und meint damit »das Tun der Kirche, in dem sie eine neue Generation innerhalb eines schon ›christlichen Volkes‹ tauft, zu Christen erzieht und in der eucharistischen Gemeinschaft sammelt oder in dem sie ein neu paganisiertes ›christliches Volk‹ auch in der Dimension der Gesellschaft und Kultur wieder neu zu christianisieren versucht« (SW 19, 346). Adressaten sind hier nicht Völker oder Kulturen, sondern einzelne, denen durch das Lebenszeugnis aktiver Christen oder die missionarische Verkündigung ein neuer Zugang zum Glauben eröffnet wird. Die einzelnen stehen in einer sie prägenden Situation, auch wenn sie selbst religiös nicht (mehr) praktizieren. Daher darf man nicht übersehen, »daß selbst die Ex-Christen oder ›Neuheiden‹, d.h. die Abgefallenen und Nichtgetauften in den altchristlichen Ländern des

¹⁸ Karl RAHNER, Mission dringlicher denn je!, in: *Die Katholischen Missionen* 86 (1967) 3–4, hier 4.

¹⁹ Zu den Vordenkern des Wandels vgl. Michael SIEVERNICH, Neue Evangelisierung in der späten Moderne. Zu einem Leitbegriff gegenwärtiger Pastoral, in: *Lebendiges Zeugnis* 65/3 (2001) 165–175.

Westens, wenn auch nicht mehr ›religiös‹, so doch soziologisch, psychologisch, kulturell weiterhin vom ›Christlichen‹ geprägt sind« (SW 19, 350). Umgekehrt gilt dies selbstverständlich für Länder und Kulturen, die lange Zeit von anderen religiösen Traditionen wie dem Islam, Hinduismus oder Buddhismus geprägt wurden. Daher hält Rahner an den Unterschied der Missionssituation in christlich und religiös anders geprägten Ländern fest, auch wenn diese Unterschiede durch die wachsende Einheit der Weltgeschichte relativiert werden. »Man übersieht sonst, daß ein Ex-Buddhist und ein Ex-Christ eben doch zwei verschiedene Wesen sind« (SW 19, 354). Was die missionarische Situation hierzulande angeht, plädiert Rahner gegenüber dem volkskirchlichen Modell, in dem die Kirche durch die Kinder ihrer Glieder neue Mitglieder gewinnt, für die offensive Gewinnung neuer Christen: »Wären nicht 10 neue Christen, die durch eine missionarische Predigt gewonnen werden, wichtiger als 100, die wir einfach erben«, (SW 19, 154) so fragt er. In seinem Büchlein zum *Strukturwandel der Kirche*, das er anlässlich der Synode der deutschen Bistümer in den 70er Jahren verfasste, führt er dieses Plädoyer aus und fordert, die Kirche müsse den Schwerpunkt »auf eine offensive Haltung für die Gewinnung neuer Christen aus einem ›unchristlichen‹ Milieu legen und nicht auf eine defensive Verteidigung ihres traditionellen Bestandes.« Daher ist die »missionarische Offensive«, auch bei nur geringen Ergebnissen, »die einzig auf die Dauer Erfolg verheißende Defensive zur Bewahrung des alten Restbestands aus der Vergangenheit des abendländischen Christentums«. Folglich ist für ihn »der beste Missionar in einer nichtchristlichen Diasporasituation« derjenige, der sich unter Neuheiden Gehör verschaffen kann und sich so auch als »der beste Kandidat für ein kirchliches Amt« qualifiziert.²⁰

Da die Kirche ihrem Wesen nach missionarisch ist, wie das Konzil bekräftigt (*Ad gentes* 2), kommt die missionarische Aufgabe allen Christen zu, den Bischöfen, den Ordensleuten und den Laien, wobei letztere, wie Rahner immer wieder betont, eine besondere »Sendung zur Bekehrung der Ungläubigen in der Diaspora« (SW 19, 432) haben. Wenn diese eine personale Glaubensentscheidung getroffen haben, dann werden sie durch ihr Leben und Wirken in der profanen Gesellschaft Zeugnis für Christus und seine Gnade ablegen. Die »explizite Missionspflicht des christlichen Laien unter den Ungläubigen seiner Umgebung« (SW 19, 434) richtet sich auf die Begegnung von Mensch zu Mensch im persönlichen, familiären, beruflichen und nachbarschaftlichen Umfeld.

Darüber hinaus betont Rahner die amtliche »missionarische Predigt«, die sich an Menschen richtet, die der Kirche noch nicht angehören. In erster Linie geht es also um die Verkündigung an Nichtchristen, um die »Predigt der Bekehrung zum Glauben« (SW 19, 152). Die missionarische Verkündigung muss einerseits an den kontextuellen und zeittypischen Fragen des Hörers ansetzen und diese auf die absolute Frage hin dechiffrieren, d.h. auf das absolute Geheimnis hin, auf Gott, der sich in absoluter Nähe selbst mitgeteilt hat und mitteilen will. Für Rahner ist mithin der »anonyme Christ« im Hörer vorzusetzen, der, wie die Athener auf dem Areopag (Apg 17,23), schon verehrt, was er nicht kennt. Dabei ist die zuvorkommende Gnade vorzusetzen, und zwar als »›Horizont‹, innerhalb

²⁰ Karl RAHNER, *Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe*, Freiburg 1972, hier 35ff.

dessen jeder Mensch schon denkt, erlebt und leidet, auch wenn er diesen Horizont selbst nicht reflektiert und *als ungeschuldete Gnade erfasst*« (SW 19, 156). Allerdings gibt es einen Kairos für diese Missionspredigt, so dass sie nicht immer, überall und unter allen Umständen mit der gleichen Intensität vorgetragen werden kann. Zudem ist die Missionspredigt rückgebunden an den Glauben und das Leben der Kirche, das vom Ereignis Christi herkommt, aber auch an das glaubwürdige Dasein des Predigenden (vgl. SW 19, 159).

Überdies verlangt die Missionspredigt für Rahner eine Grundformel des Christentums, welche die Botschaft Christi zusammenfasst. Dieser Aufgabe hat sich Rahner selbst unterzogen, indem er einige »Kurzformeln des Glaubens« vorlegte, die dem gegenwärtigen Verständnishorizont entsprechen sollten (ST IX, 242–256).²¹ Ob in dieser Weise oder in anderen Formen, jedenfalls bleibt Rahners Postulat aktuell, das er mit biblischem Bezug auf den Missionar Philippus (vgl. Apg 8,26–40) anführt: »Eine wirkliche Missionspredigt von heute kann eigentlich nur der halten, der sich getraut, einem ›Heiden‹ seines eigenen Milieus in einer guten halben Stunde verständlich zu machen, was er eigentlich glaubt« (SW 19, 155).

Der missionarische Grundzug ist für Rahner nicht nur ein Erfordernis der Verkündigung, sondern muss auch die theologische Reflexion prägen, was für die künftige Theologie bedeutet, dass sie »viel missionarischer und mystagogischer« sein müsse als bisher (ST X, 49). Zudem muss die Theologie der konziliaren Forderung genügen, dass »in jedem sozio-kulturellen Großraum die theologische Besinnung angespornt werden« soll (*Ad gentes* 22), und künftig daher stärker interkulturell arbeiten. Dabei wird die europäische Theologie, »Hüterin und Bewahrerin der Glaubenstradition der zwei ersten Jahrtausende des ausdrücklichen Christentums sein und bleiben«, im Verhältnis zu den Theologien in anderen Kulturkreisen aber auch zu vermitteln, zu schützen und zu lernen haben. Dieser Lernprozess könnte im Blick auf eine mehr östlich orientierte Theologie zu einer pneumatologischen Denkform führen: »Vielleicht wird sie eine Pneumatologie, eine Lehre von der innersten, vergöttlichenden Begnadigung aller Menschen (als Angebot an ihre Freiheit) wegen des allgemeinen Heilswillens und wegen des legitimen Respektes vor allen großen Weltreligionen auch außerhalb des Christentums zum fundamentalen Ausgangspunkt ihrer Theologie machen und von da aus [...] ein wirkliches und radikales Verständnis der Christologie zu gewinnen versuchen.«²²

Karl Rahners neues Missionsverständnis gründet gnadentheologisch auf der Möglichkeit einer »transzendentalen Gotteserfahrung im Heiligen Geist«, selbst wenn sie nur anonym ist wie das »diffus ausgebreitete Licht einer Sonne, die wir nicht erblicken« (ST XIII, 237). Dabei ist zu berücksichtigen, dass die explizite Christlichkeit in Form von Taufe, Bekenntnis und Kult »nicht ein widersprechendes Anderssein gegen die Ungläubigen setzt, sondern gerade dessen innerste Daseinsverfassung selber [...] zur geschichtlichen und

²¹ Vgl. H. HOPING, Ein transzendentaltheologischer Begriff des Christentums. Rahners Kurzformel des Glaubens, in: Mariano DELGADO (Hg.), *Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert*. Vom »Wesen des Christentums« zu den »Kurzformeln des Glaubens«, Stuttgart 2000, 235–245.

²² Karl RAHNER, Aspekte europäischer Theologie, in: ST XV, 84–103, hier 95 und 103f.

gesellschaftlichen Erscheinung bringt: das Ja Gottes zum Ungläubigen und eventuell dessen geheimes Ja zu Gott.« (SW 19, 431) Geschichtstheologisch beruht Rahners neues Missionsverständnis auf der neuen Einheit der Weltgeschichte, durch welche die Weltkirche eine neue Unmittelbarkeit zu den Völkern, Kulturen und Religionen gewonnen hat. Dieses Verhältnis begründet ekklesiologisch eine neue, durch nichts zu ersetzende Missionspflicht, Kirche unter allen Völkern als »universales Heilssakrament« (*Lumen gentium* 48) präsent zu machen. Dabei steht nicht der quantitative, sondern der qualitative Aspekt im Vordergrund, insofern die Gründung von Ortskirchen in anderen, vom Christentum nicht oder kaum geprägten Kulturen nicht auf eine bloße Ausweitung zielt, sondern auf eine geistgewirkte Neuschöpfung der Kirche im jeweiligen Volk oder Kulturraum. Das aber bedeutet, dass der kulturelle und religiöse Reichtum der Völker durch Inkulturationsprozesse »aufgehoben« wird und es letztlich darum geht, die »Herrlichkeit ($\delta\delta\ \xi\alpha$) und die Ehre der Völker« in die Vollendungsgestalt der himmlischen Stadt Jerusalem (Offb 21,26) einzubringen. Dieses Missionsverständnis verbindet Rahner mit der Notwendigkeit missionarischer Aktivitäten auch in kulturell und religiös christlich geprägten Ländern, denen nach wie vor, nun aber zusammen mit allen Ortskirchen, die bleibende Aufgabe der universalen Mission obliegt. Angesichts der missionarischen Herausforderungen, vor die sich eine global wachsende Weltkirche durch die Globalisierungsprozesse der Gegenwart gestellt sieht, würde Karl Rahner mit Johannes Paul II. sicher einen »neuen missionarischen Advent« begrüßen.²³

Zusammenfassung: Karl Rahner hat die Mission im Selbstvollzug der Kirche verankert und die Missionstheologie konstitutiv im Rahmen der Praktischen Theologie oder Pastoraltheologie verortet. Dabei machen seine geschichtstheologische Interpretation der wachsenden Einheit der Weltgeschichte, seine gnadentheologische Deutung der Religionsgeschichte und sein Theorem eines impliziten Christentums auf dem Weg zum expliziten Christentum die Mission interkulturell, interreligiös und existentiell anschlussfähig an die späte Moderne. In dieser Situation sieht er die Weltkirche vor der missionarischen Herausforderung, in allen nicht christlich geprägten Völkern und Kulturen neue Ortskirchen zu begründen. Diese aber müssen ekklesiale Neuschöpfungen sein, die eine eigene Gestalt entfalten und konstitutiv auf eine Weltkirche in pluriformer Gestalt zurückwirken. Lokale Mission in christlich geprägten Ländern kann dabei die universale Mission indirekt fördern.

Summary: Karl Rahner anchored mission in the self-realization of the church and located the theology of mission within the framework of practical theology or pastoral theology. In the process, his historical-theological interpretation of the growing unity of world history, his exposition of the history of religion based on the theology of grace, and his theorem of implicit Christianity on the path to explicit Christianity make mission intercultural, interreligious and existentially capable of being connected to the late modern age. In this situation he sees the world-church placed before the challenge of establishing new local churches in all the nations and cultures not shaped by Christianity. These, however, must be new ecclesial creations which develop their own forms and in these

²³ JOHANNES PAUL II., *Enzyklika Redemptoris missio* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 1990, Nr. 86.

manifold forms constitutively affect the world-church in return. Local missionary work in countries shaped by Christianity can at the same time indirectly promote the universal missionary work.

Sumario: Karl Rahner ha anclado la misión en la misma actuación eclesial y ha ubicado la misiología como algo constitutivo de la teología práctica o de la teología pastoral. Su interpretación teológico-histórica de la creciente unidad de la historia de la humanidad, su explicación de la historia de las religiones dentro de su teología de la gracia, y su teorema de un cristianismo implícito que se encuentra en camino hacia un cristianismo explícito hacen de la misión cristiana desde el punto de vista intercultural, interreligioso y existencial algo compatible con la modernidad tardía. En la situación actual, Rahner ve a la Iglesia Universal ante el desafío de fundar nuevas iglesias locales en todos los pueblos y culturas aún no alcanzados por el cristianismo. Tales iglesias deben ser, sin embargo, nuevas creaciones eclesiales que adquieran una forma propia y repercutan constitutivamente en una Iglesia Universal pluriforme. La misión local en países de impronta cristiana puede potenciar así indirectamente la misión universal.