
Missio inter gentes und Evangelii gaudium

Die Pragmatik des Apostolischen Schreibens
und seine missionstheologischen Implikationen

von Markus Lubert SJ

Zusammenfassung

Die in *Evangelii gaudium* auffällige Betonung einer von Affektivität geprägten kirchlichen Sendung trifft das Anliegen des Paradigmas *missio inter gentes* mit seiner Forderung nach empathischer Solidarität in der interreligiösen Begegnung. Die dem neuen Paradigma zugrundeliegende Synthese von Orthodoxie, Orthopraxis und Orthopathos bietet einen Schlüssel zum Verständnis der Missionstheologie des Apostolischen Schreibens. Umgekehrt tragen die aus der Analyse von *Evangelii gaudium* gewonnenen Kriterien Integralität, Humanität und Partikularität zu einer vertieften Bestimmung von *missio inter gentes* bei. Es kommt eine Missionspragmatik zum Ausdruck, die die Traditionslinie von *Gaudium et spes* fortschreibt.

Schlüsselbegriffe

→ *Evangelii gaudium*
→ *Missio inter gentes*
→ *Gaudium et spes*

Abstract

The striking emphasis on a church mission characterized by affectivity found in *Evangelii gaudium* captures the concern of the paradigm of *missio inter gentes* with its demand for empathetic solidarity in interreligious encounters. The synthesis of orthodoxy, ortho-praxis and ortho-pathos, which is the basis of the new paradigm, provides a key for understanding the missiology of the apostolic letter. On the other hand, the criteria of integrality, humanity, and particularity obtained from the analysis of *Evangelii gaudium* contribute to a deeper determination of *missio inter gentes*. A pragmatics of mission is expressed which continues the line of tradition of *Gaudium et spes*.

Keywords

→ *Evangelii gaudium*
→ *Missio inter gentes*
→ *Gaudium et spes*

Sumario

La clara acentuación en *Evangelii gaudium* de una misión eclesial marcada por la afectividad concuerda con la intención del paradigma *missio inter gentes*, que exige más solidaridad empática en el encuentro interreligioso. La síntesis de ortodoxia, ortopraxis y orthopathos que subyace al nuevo paradigma nos ofrece una clave para comprender la teología de la misión de la Carta Apostólica. Por otra parte, los criterios de integralidad, humanidad y particularidad que se desprenden del análisis de *Evangelii gaudium* ayudan a una mejor comprensión de la *missio inter gentes*. Esto expresa una pragmática de la misión que continúa la tradición de *Gaudium et spes*.

Conceptos claves

→ *Evangelii gaudium*
→ *Missio inter gentes*
→ *Gaudium et spes*

E *Evangelii gaudium* (EG) beschäftigt sich durchgehend mit Fragen der Evangelisierung und Mission¹, ist aber kein missionstheologisches Dokument. Das Apostolische Schreiben folgt einem pastoralen Impetus. Es reflektiert ausgehend von den spezifischen Lebenswirklichkeiten der Menschen die Gestalt der kirchlichen Sendung. In erster Linie stammen die inhaltlichen Impulse aus den *Propositiones* der Bischofssynode zur Neu-evangelisierung, die 2012 mit Vertretern aus allen Kontinenten über die Frage der Weitergabe des Glaubens beriet. Hierin macht sich bereits der weltkirchliche Bewusstseinshorizont bemerkbar, der in EG jedoch eine deutliche Ausweitung erfährt. Die Exhortation greift direkt auf Analysen und Antworten der Bischofskonferenzen aus allen Weltgegenden zurück. Insbesondere die Vertrautheit von Papst Franziskus mit den lateinamerikanischen Verhältnissen wird durch die wiederholte Bezugnahme auf die Ergebnisse der V. Generalversammlung der Bischöfe Lateinamerikas und der Karibik (CELAM) in *Aparecida* (2007) mit dem Thema »Jüngerschaft und Mission« erkennbar (10, 15 u. a.). Dabei ist EG weit davon entfernt, lediglich Ergebnisse zu kompilieren. Die Pluralität der Reflexionsprozesse in den Ortskirchen bildet die Grundlage zur Formulierung von Prinzipien eines evangelisierenden Habitus christlich-kirchlicher Existenz. EG dokumentiert einen »Geist der Evangelisierung« (260), der die Suche nach verfeinerten Strategien der Missionierung überschreitet.

Inhaltlich bestimmen die Themen Aufbau des Reiches Gottes, Option für die Armen, Dialog und Verkündigung, Volksfrömmigkeit, Stadtkultur und Inkulturation die ausführliche Abhandlung. Jeweils für sich genommen handelt es sich dabei nicht um neue Themen im missionswissenschaftlichen Diskurs. Neu ist allerdings die Pragmatik, die sich aus den Aussagen zu diesen Themen ablesen lässt. Sie erschließt sich durch eine Hermeneutik des Dialogs, die unter dem Primat der Pastoral neben Praxis und Inhalt den Aspekt der Motivation als konstitutiv für die kirchlicher Verkündigung erkennt. Die kumulative Verwendung der Begriffe »Freude«, »Zärtlichkeit«, »Herzlichkeit« usf. ist nicht einfach nur der typische literarische Stil von Papst Franziskus, sondern bestimmt Affektivität als integrales Moment kirchlicher Sendung. Entsprechend lautet die Schlussfolgerung, dass dort wo eine entsprechende Disposition und Praxis fehlt, auch Rückschlüsse auf eine mangelnde Erfassung und Durchdringung der christlichen Botschaft gezogen werden müssen. Am deutlichsten kommt die Verwiesenheit von inhaltlichen und formal-strukturellen Momenten zum Ausdruck, wenn von der »Option für die Armen« als einer »theologischen Kategorie« und von der Volksfrömmigkeit als »theologischem Ort« die Rede ist (198; 126). Den Armen wird eine »Lehrautorität« beigemessen (198), und auch den Phänomenen der Volksfrömmigkeit wird eine ähnliche lehrbildende Funktion zugewiesen. Damit werden neben kognitiven auch enaktiven und unitiven Realisierungen des Glaubens Maßgeblichkeit für die theologische Reflexion zugesprochen. Der in EG anvisierte Stil der Evangelisierung, dem das Höchstmaß an Ausdruckskraft für die Botschaft vom Reich Gottes zukommt (199), integriert empathische Disposition und pastorale Praxis. Dieses integrale Missionsverständnis², weist Parallelen zum missionstheologischen Paradigma *missio inter gentes* auf,

1 Evangelisierung und Missionierung wird sachlich nicht unterschieden. Das Paradigma Evangelisierung fand durch die nachkonziliare Reflexion Eingang in den Missionsdiskurs (vgl. Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, 148-150). Zur Rede von Neu-Evangelisierung vgl.

Giancarlo COLLET, »... bis an die Grenzen der Erde« – Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Freiburg/Basel/Wien 2002, 249-257. Nach dem Dafürhalten von J. Kavunkal lässt sich keine eindeutige Scheidung der Begriffe durchführen. Vgl. Jakob KAVUNKAL, Mission or Evangelization? in: *Mission studies* 21/1 (2004) 55-64.

2 G. Collet formuliert das Ziel eines integralen Missionsverständnisses, das in seiner Skizzierung einige entscheidende Momente mit EG teilt. Vgl. COLLET, *Grundfragen* (wie Anm. 1), 231.

das Jonathan Y. Tan als Synthese von Orthodoxie, Orthopraxis und Orthopathos entfaltet.³ Tan entwickelt sein Missionsverständnis zwar im asiatischen Kontext, er hat aber ebenfalls die aktuellen globalen Entwicklungen im Blick. Es bietet sich daher die Möglichkeit, durch das von ihm identifizierte Paradigma die Missionstheologie von *Evangelii gaudium* tiefer zu erschließen.⁴ Im Folgenden sollen in einem ersten Schritt das neue Paradigma und der Kontext seiner Entstehung beleuchtet werden, bevor in einem zweiten Schritt geprüft wird, ob es geeignet ist, die Missionspragmatik von EG zur Darstellung zu bringen.

1 Das Paradigma *missio inter gentes*

1.1 Mission im Horizont einer globalen Christenheit

Die Situation Asiens, die von ethnischer und kultureller Pluralität und der Präsenz »großer« religiöser Traditionen geprägt ist, bildet den Ausgangspunkt für die Überlegungen Tans zum Verständnis von Mission. In Asien leben zwei Drittel der Weltbevölkerung, aber die Zahl der Christen ist trotz christlicher Präsenz seit Beginn der Ausbreitung des Christentums und der immensen missionarischen Anstrengung über Jahrhunderte hinweg vergleichsweise gering. Tans Prognose lautet, dass sich am Minoritätenstatus der Christen auf diesem »religiösen« Kontinent in naher Zukunft keine großen Veränderungen ergeben werden. Ausschlaggebend für eine veränderte Sicht auf Evangelisierung sind letztlich aber nicht die Zahlenverhältnisse, sondern die Tatsache des nachbarschaftlichen Zusammenlebens zwischen Christen und Nichtchristen. Dort, wo asiatische Christen als Minderheit leben, stellt sich die Frage des Zusammenlebens mit Angehörigen anderer Religionen mit verstärkter Dringlichkeit. Der Minderheitenstatus fördert die Sensibilität für den Wert harmonischer Konvivenz. Tan weist vor diesem Hintergrund darauf hin, dass asiatische Christen die Religionen ihrer andersgläubigen Nachbarn, Freunde und Verwandten in der Regel nicht als zu überwindendes Heidentum betrachten, sondern als Heilswege ihrer Anhängerinnen und Anhänger respektieren. Demzufolge bauen Christen in Asien bei der Vermittlung des Evangeliums auf die »zärtlich-liebende und überzeugende Kraft des Geistes«, wie sie von der Inkarnation her sichtbar wird und deren wirksame Präsenz es in den anderen Heilswegen zu entdecken gilt.⁵ Statt von einem Konkurrenzverhältnis auszugehen, geht es in den Augen Tans primär darum, die Anhängerinnen und Anhänger anderer Religionen für den Kampf gegen Armut, Machtmissbrauch und Egoismus zu gewinnen. Dazu ist es nötig, dass sich asiatische Christen mit ihren jeweiligen Landsleuten solidarisieren können.⁶

3 Das Thema stand im Mittelpunkt der letzten Konferenz der *International Association of Catholic Missiologists* (IACM), die vom 15. bis 21. Juli 2013 in Nairobi stattfand. Die Veranstaltung hatte sich vorgenommen, die Herausforderungen und Chancen von *missio inter gentes* zu erschließen. IACM stellt eine Plattform der Begegnung und internationalen Vernetzung von missionswissenschaftlich Interessierten. Auf der Webseite finden sich weitere Details zum Ablauf der Konferenz: <http://www.iacmcatholic.com/?gt=africa#>, letzter Zugriff: 29.03.2014.

4 J.Y. Tan führte im Eröffnungsvortrag seine Überlegungen zur theologischen Fundierung der Rede von *missio inter gentes* aus. Ich beziehe mich hier auf das unveröffentlichte Vortragsmanuskript: *Missio inter gentes: Theologico-missiological foundations*, das er mir freundlicherweise vorab zur Verfügung gestellt hat. Der Vortrag wird 2014 in überarbeiteter Fassung erscheinen: Jonathan Y. TAN, *Mission Among The Peoples: The Future of Christian Mission in Asia*, Maryknoll. Tan folgt mit dieser Bezeichnung Michael R. Burrows, der damit die Einstellung zur Mission von Gläubigen im asia-

tischen Kontext kennzeichnet. Dass die Bezeichnung inzwischen eine gewisse internationale Etablierung erfahren hat, zeigt sich u. a. durch die Verwendung des Generaloberen der SVD Antonio M. PERNIA, in einem Brief an die Mitbrüder 2010, in dem er neuere Erkenntnisse zum Thema Mission unter der Überschrift »Von *ad gentes* zu *inter gentes*« ausführt. URL: <http://www.ssps.at/download/Mission%20inter%20gentes.pdf>, letzter Zugriff: 29.03.2014.

Für Tan rückt deshalb die Frage der kulturellen Beheimatung des Christentums im asiatischen Kontext in den Mittelpunkt, denn das Christentum wird nicht selten als »westliche« Religion wahrgenommen, die im Rahmen kolonialer Politik importiert wurde. Die Entfremdung asiatischer Christen von ihrem angestammten Umfeld durch die Assimilierung an die Kultur der Missionarinnen und Missionare und die Aneignung eurozentrischer Zivilisierungsdiskurse stellt die größte Herausforderung für die Kirchen in Asien dar. Dieser geschichtliche Kontext wird schematisierend mit dem Missionsparadigma *ad gentes* assoziiert. Mission wird demnach in erster Linie als Imposition von doktrinen Konzepte mit einer klaren Rollenverteilung von Gebern und Empfängern aufgefasst. Das »Geber-Syndrom«, das bei den Missionarinnen und Missionaren diagnostiziert wird, bringt diese Vorstellung auf den Punkt.⁷ Eine der Hauptforderungen Tans lautet, dass Christen aufgrund ihres Glaubens nicht Fremdkörper im postkolonialen Asien bleiben dürfen. Sie müssen stattdessen eine unmissverständliche Wertschätzung der unhintergehbaren Pluralität der kulturellen Phänomenologien Asiens durch Empathie und Solidarität mit ihren jeweiligen Landsleuten zum Ausdruck bringen. Die Konsequenz für die Missionspraxis ist, dass Evangelisierung vorrangig als ein Geschehen *mit* und *unter* den Menschen Asiens – *missio inter gentes* – zu erachten ist. Die Anerkennung dieser veränderten Situation hat zur Folge, dass ein Verständnis von Mission innerhalb eines Sender-Empfänger-Modells, das die Welt in Emissionsländer im Norden und Missionsländern im Süden aufteilt, prinzipiell und nicht nur aufgrund des mangelnden Nachschubs aus Europa obsolet ist. Mit dieser Perspektive rücken auch neue Weisen des Christseins in den Blickpunkt, die die Gläubigen vor Ort als Aktanten der Evangelisierung wahrnehmen. Vorbild sind in dieser Hinsicht die charismatischen und pentekostalen Bewegungen, in denen längst indigene Kräfte die Hauptträger der Mission sind und vor allem von Laien das Engagement ausgeht. Das heißt, das Geber-Empfänger-Schema wird auch binnenkirchlich durchbrochen.

In globaler Perspektive erfordert das Missionsparadigma *inter gentes* eine neue Bestimmung des Verhältnisses zwischen den Ortskirchen. Empathische Solidarität verwirklicht sich hier in partnerschaftlicher Zusammenarbeit, nimmt die gegenseitige Angewiesenheit wahr und löst paternalistische Verhaltensmuster ab, die aufgrund von Finanzstärke oder vermeintlichem Traditionsvorsprung entstehen. Der zentrale Begriff dieser Vision ist die *koinonia*.⁸ Für die Orientierung am Konzept *missio inter gentes* ist entscheidend, dass bei den Überlegungen zur Gestalt der kirchlichen Sendung auf die Erfahrungswirklichkeit asiatischer Christen nicht nur in opportunistischer Absicht Rücksicht genommen wird und die empathische Disposition nur strategisch zum Einsatz kommt. Vielmehr muss die Missionspragmatik auch durch die Bestimmung der christlichen Wahr-

5 Vgl. TAN, *Missio inter gentes* (wie Anm. 4), 2.

6 Diese Haltung drückt sich bspw. in der spirituellen Reflexion von Erzbischof Thomas MENAMPARAMPIL SDB über das Thema »Sharing the Gospel in Asia« aus. Vgl. <http://spirituality.ucanews.com/2014/03/07/sharing-the-gospel-in-asia>. Letzter Abruf: 31.03.2014.

7 A. Kalliath kennzeichnet *missio inter gentes* im Gegensatz zu *missio ad gentes* durch die begriffliche Unterscheidung von »missional« und »missionarisch«: »Being ›missional‹ means being open, and receptive to the Spirit that blows wherever it wills, and being obedient to *a-posteriori* revelations of the Spirit especially in a multi-religious scenario. Whereas being missionary implies built-into *a-priori* policies and agenda and it is often ridden with a ›donor-syndrome‹ of salvation.« Vgl. Anthony KALLIATH, Being Missional in the Meeting of Religions, in: *Jeevadhara* 42 (2012) 308–328, 310.

8 Vgl. TAN, *Missio inter gentes* (wie Anm. 4), 5–6. Bei den Ausführungen Tans konnte ich nicht ganz klar erkennen, inwieweit in dieser Vision konfessionelle Grenzen zu berücksichtigen sind. Das wäre allerdings eine neue Diskussion. Insgesamt wird in seinen Ausführungen eine christlich-ökumenische Perspektive deutlich. *Evangelii gaudium* thematisiert den ökumenischen Dialog in den Nummern 244–246, verfolgt aber keine ökumenische Stoßrichtung.

heit eingeholt werden. Jonathan Tan ergänzt dazu die Rede von Orthodoxie und Orthopraxis mit Orthopathos.⁹ *Missio inter gentes* lässt sich demnach als Synthese dieser drei Momente, die über die Gültigkeit der christlichen Botschaft entscheiden, charakterisieren.

1.2 Synthese von Orthodoxie, Orthopraxis und Orthopathos

Tan folgt bei seiner Bestimmung des Verhältnisses zu anderen Religionen der Linie der *Federation of Asian Bishops' Conferences* (FABC), die wiederholt erklärt hat, dass es nicht darum gehen kann, die religiöse Vielfalt Asiens durch Mission zu überwinden.¹⁰ Ihr Anliegen ist es, Respekt, Dialog, Solidarität, Harmonie und Zusammenarbeit zu fördern, um Religionskonflikte zu vermeiden. Die theologische Relevanz dieser Wertschätzung der »großen Religionen« Asiens schlägt sich in der Rede von der »Orthodoxie des Reiches Gottes« nieder. Um dieser Erkenntnis nachzukommen, muss der Missionsbefehl des Evangeliums auf die Universalität der Herrschaft Gottes hin gelesen werden. Verkündigung steht demnach im Dienst an der Vorbereitung des Reiches Gottes, während die religiöse Einheit aller Menschen als eschatologische Realität erkannt wird, die nicht durch Mission bewerkstelligt werden kann. Mit der Rede von der Orthodoxie des Reiches Gottes eröffnet sich eine neue Sicht auf die Rolle der Kirche im Kontext religiöser Pluralität. Kirchliche Mission steht unter dieser Rücksicht im Dienst der *Missio Dei* und entdeckt Gottes pneumatistisches Handeln *innerhalb* der asiatischen Realitäten. Orthopraxis verwirklicht sich konkret als interreligiöse Gastfreundschaft. Der missionstheologische Hauptakzent von *missio inter gentes* liegt jedoch auf der Interdependenz von Orthodoxie und Orthopraxis durch Orthopathos. Die Forderung nach einer empathischen Disposition rekurriert auf die göttliche Anteilnahme am Schicksal des Menschen, wie sie im christlichen Kerygma zum Ausdruck kommt. Die Wahrheit des Evangeliums zeitigt sich ebenso in der empathischen Hinwendung wie in der Weitergabe von Doktrin und ihrer Umsetzung. Orthopathos ist aber nicht nur mit Blick auf die interreligiöse Situation, sondern auch hinsichtlich der Herausforderung der Armut in Asien gefordert. Der Einsatz für bessere soziale Verhältnisse verlangt eine Haltung des Respekts und Mitgefühls, damit das Christentum nicht länger nur als Zivilisierungskatalysator in einem kolonialistischen Verständnis erscheint. Orthopraxis muss ebenso wie Orthodoxie durch Orthopathos ergänzt werden, damit es nicht zu einer materialistischen Verzerrung der Erlösungsaspekte kommt. In den Augen Tans reicht es nicht aus, sozio-kulturelle, politische und ökonomische Faktoren zu analysieren, sondern es bedarf auch einer *critical introspective*, die die kulturelle Verwurzelung und das »Lebensgefühl« der Menschen mit erfasst. Zu dieser empathischen Anerkennung der asiatischen Realität gehört es, dass insbesondere die spirituellen Traditionen, ästhetischen Maßstäbe und kulturellen Motive, die die Lebenswelt vor Ort bestimmen, bei humanitären Interventionen berücksichtigt werden. Ohne dass die Realität abgründiger Armutsverhältnisse ausgeblendet wird, kann der Reichtum an Lebenserfahrung und Weisheit, der sich in der kulturellen Diversität und religiösen Pluralität Asiens

9 Die Trias begegnet bisher vor allem im evangelikalen Umfeld. Dabei ist mit Blick auf Orthopathos die Forderung nach einem lediglich »holistischen« Konzept von Nachfolge, das auch Emotionalität mit einschließt, von einem kritischen Anspruch gegenüber Orthodoxie und Orthopraxis zu unterscheiden. Tan beruft sich diesbezüglich auf Samuel

SOLIVAN, *Orthopathos: Prolegomenon for a North American Hispanic Theology*, New York 1993.

10 Vgl. TAN, *Missio inter gentes* (wie Anm. 4), 7-9. Ausführlicher in einem früheren Beitrag: *Missio Inter Gentes. Towards a New Paradigm in the Mission Theology of the Federation of Asia Bishops' Conferences (FABC)*, in: *Mission Studies* 21/1 (2004) 65-95.

11 Vgl. TAN, *Missio inter gentes* (wie Anm. 4), 28-29.

12 Vgl. ebd., 25-27.

13 Vgl. ebd., 17-18.

14 Vgl. ebd., 7.

äußert, wahrgenommen werden. In theologischer Hinsicht ist dabei erneut das Pathos Gottes für alle Menschen ausschlaggebend, das insbesondere für die Armen und Marginalisierten gilt. Entsprechend versteht sich *missio inter gentes* als Mitfühlen und Mitwirken mit dem Gott, der sich nach biblischem Zeugnis immer wieder für diejenigen ohne Stimme eingesetzt und ihr Geschick verwandelt hat. Dabei meint »Pathos« nicht Mitleid, das Viktimisierung und passives Erdulden konnotiert. Orthopathos zielt vielmehr auf *empowering* und zeugt von der Kraft der Menschen, die trotz widrigster Umstände die Hoffnung nicht aufgeben. Durch die Synthese von Orthodoxie, Orthopraxis und Orthopathos entsteht ein integrales Missionsverständnis: »Hence, the *missio inter gentes* paradigm recognizes that while the witnessing of the Good News of Jesus is an important dimension of mission, in practice this witnessing is exemplified in the values of friendship and trust, relationality and relationship-building, dialogue and consensus, as well as solidarity and orthopathy as constitutive elements of the task of Christian mission in Asia.«¹¹

Tan spart nicht aus, dass asiatische Christen auch unter ihrem Minderheitenstatus und zuweilen unter einer christentumsfeindlichen Religionspolitik zu leiden haben. Der Dialog behält trotz aller Bemühungen um freundschaftliche Begegnung einen prophetischen Aspekt. Wertschätzung und Achtung kultureller Diversität und religiöser Pluralität in Asien bedeuten nicht, die Augen vor kulturell oder religiös induzierter Diskriminierung und Marginalisierung zu verschließen. Das Missionsverständnis *inter gentes* wendet sich gegen Überlegenheitsphantasien und Exklusivismus, ohne einem Indifferentismus das Wort zu reden. Dass es bei diesem missionstheologischen Entwurf nicht einfach um eine bedingungslose Anpassung an den asiatischen Kontext geht, wird schon darin deutlich, dass Jonathan Tan in letzter Konsequenz auch das Martyrium nicht ausschließt.¹² Eine Nachfolge Jesu bis hin zum Einsatz des eigenen Lebens verstärkt jedoch noch den orthopathischen Imperativ christlicher Mission, denn sein Kreuzestod offenbart, dass die liebende Zuwendung Gottes auch angesichts menschlicher Widersprüchlichkeit nicht in ihr Gegenteil umschlägt. Denn entgegen einer Adaptation als Überlebensstrategie setzt sich *missio inter gentes* zum Ziel, in einem pluri-religiösen Milieu nicht nur zu leben, sondern auch missionarisch fruchtbar zu sein. Garant der Fruchtbarkeit im Sinne von Einsatz für Frieden, Harmonie und Versöhnung zwischen den Religionen ist der Heilige Geist als Protagonist der Mission.¹³ Erneut greift an diesem Punkt die gegenseitige Verwiesenheit von Orthodoxie, Orthopraxis und Orthopathos einer *missio inter gentes*. Denn erst die pneumatologische Grundlegung schafft die Voraussetzung, sich in Offenheit von der Wirklichkeit des »Fremden« auch emotional berühren zu lassen, ohne die dialogische Begegnung aus verständlicher Sorge um die eigene Identität unter prinzipielle Vorbehalte zu stellen. In missionstheologischer Hinsicht werden zwei Motive erkennbar, die das Konzept *inter gentes* bestimmen. Mit dem Anliegen der interreligiösen Freundschaft greift es zum einen aus auf den Horizont des Reiches Gottes und bestimmt zum anderen die Sendung des Volkes Gottes als Partizipation am Wirken des Geistes.¹⁴

1.3 *Missio inter gentes* als neues Paradigma im postkolonialen Kontext

Das Paradigma *missio inter gentes* stellt durch die Synthese von Orthodoxie, Orthopraxis und Orthopathos ein begriffliches Instrumentarium zur Verfügung, das es erlaubt, missionarisches Geschehen insgesamt differenzierter zu betrachten. Die Minderheitensituationen christlichen Lebens und die lokalen kirchlichen Erfahrungen im postkolonialen Kontext Asiens schärfen den Blick für den Habitus christlicher Verkündigung und weisen

interreligiöse Konvivenz als missionstheologischen Ort aus. Darüber hinaus überwindet das neue Paradigma die Dichotomie von Subjekt und Objekt der Mission. Der von der *Missio Dei* her relational angelegte Missionsprozess lässt eine Reduktion der Adressaten auf eine passive Empfängerrolle, wie sie mit der Konzeption *missio ad gentes* assoziiert wird, nicht zu. Dabei gilt es im Gedächtnis zu behalten, dass es sich bei Tans Unterscheidung von *missio ad gentes* und *missio inter gentes* um Typisierungen vor einem spezifischen geschichtlichen Hintergrund handelt. Es wäre zu kurz gegriffen, jegliches kulturübergreifende Missionsgeschehen einem kolonialistischen Verdacht zu unterwerfen und dadurch zu desavouieren. Interkulturalität ist in der genetischen Struktur des Evangeliums angelegt. Deshalb ist es sinnvoll, eine unhintergehbare kulturelle Fremdheit des Evangeliums von kultureller Entfremdung zu unterscheiden.

Im asiatischen Kontext bestimmt nun nach einer Phase der Mission *ad gentes* durch Missionare von »außen« die Auseinandersetzung des gelebten Glaubens innerhalb der angestammten Lebenswirklichkeit die missionarische Szene. Hier haben wir es mit einem neuen Prozess der Identitätsbildung zu tun, denn für asiatische Christen stellt sich die Frage des Verhaltens zur eigenen kulturellen Tradition anders als für den Missionar als *Outsider*. Die durch die Kolonialgeschichte hervorgerufenen Assoziationen, die die Vorstellungen von Mission nach wie vor prägen, gilt es ernst zu nehmen. Der aktuelle postkoloniale Diskurs, der zunehmend auch in die theologischen Reflexionen Eingang findet, kann deshalb auch dazu beitragen, den Hintergrund, den Tan mit dem Missionsverständnis *missio inter gentes* identifiziert, weiter zu erhellen.¹⁵ Postkoloniale Theorie regt dazu an, ein latentes imperiales und ethnozentrisches Überlegenheitsdenken in Verbindung mit Mission zu entlarven, das auch mit dem Ende der Kolonialzeit nicht einfach verschwunden ist. Sie lenkt den Blick auf die Präsenz von paternalistischen Dominanzmustern, die trotz der zunehmenden Selbständigkeit der ehemaligen Missionskirchen perpetuiert werden. Gleichzeitig fördert die postkoloniale Perspektive auch die Vielschichtigkeit der Interaktionen des Missionsgeschehens zutage. Indem postkoloniale Theorie ihren Fokus auf die Peripherien lenkt und Subalternität in den Blick nimmt, wird ersichtlich, dass das Schema »aktive Verkündigung – passive Annahme« die Komplexität missionarischer Prozesse nicht ausreichend wiederzugeben vermag. Zentrale Momente postkolonialer Theoriebildung wie Subversion, Kollaboration und Interdependenz sind auch für die interkulturellen Kontakte im Rahmen von Mission zu veranschlagen.¹⁶ Selbst der »klassische« Missionar ist dem cross-kulturellen Feld zuzurechnen.¹⁷ Die Diskussion von Hybridität innerhalb postkolonialer Forschung, die auf die Interaktivität kolonialer Prozesse hinweist, ohne die grundsätzliche Oppositionalität

15 Vgl. Andreas NEHRING/Simon TIELESCH, *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, Stuttgart 2013.

16 »Missions and their role exemplify once again how colonized peoples could appropriate and subvert colonial institutions and bend them to their own ends even under the most unpromising of conditions.« (Bill ASHCROFT/Gareth GRIFFITHS/Helen TIFFIN, *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*, London/New York 2007, 129.)

17 A. Greer spricht in diesem Zusammenhang vom Missionar als »cultural cross-dresser« (Alan GREER, *Mohawk Saint. Catherine Tekakwitha and the Jesuits*, New York 2005, 83).

18 Vgl. »Hybridität« in: ASHCROFT/GRIFFITHS/TIFFIN, *Post-Colonial Studies* (wie Anm. 16), 108–109.

19 Vgl. Marion GRAU, *Rethinking Mission in the Postcolony*. Salvation, Society and Subversion, London/New York 2011, 22.

20 Die Begriffsdiskussion um Inkulturation und Interkulturation findet in *Evangelii gaudium* keine Berücksichtigung. Vgl. Hans WALDENFELS SJ, Fünfzig Jahre später, in: Mariano DELGADO/Hans WALDENFELS (Hg.),

Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche. FS für Michael Sievernich SJ, Freiburg i. Ue. 2010, 256–270, 266–268. Das liegt vermutlich daran, dass der Begriff sich längst etabliert hat und aufgrund seiner Genese immer schon die Aspekte transportiert, die mittels des Terminus »Interkulturation« neu gekennzeichnet werden (vgl. im selben Band: Francis D'SA, Können Kulturen evangelisiert werden? Ein Diskussions-Beitrag aus indisch-theologischer Perspektive, 34–46, 41–43). In EG sind sie offensichtlich berücksichtigt.

zu nivellieren und kulturelle Hierarchie herunterzuspielen,¹⁸ birgt deshalb das Potential, die originäre Gesetzlichkeit missionarischen Geschehens genauer zu erfassen. Bezeichnenderweise behält das neue Paradigma die Rede von Mission trotz der Diskreditierung des Begriffs durch die koloniale Vergangenheit bei. Die Vermeidung des Begriffs hätte zur Folge, dass die Verantwortung der Auseinandersetzung mit der belasteten Vergangenheit auf diejenigen Christinnen und Christen abgewälzt wird, zu deren Identitätsgeschichte Mission in der Kolonialzeit unabdingbar dazugehört. Stattdessen verlangt die orthopathische Bestimmung kirchlichen Verhaltens angesichts der weltkirchlichen Situation seine aktive Konfrontation, damit es möglich wird, Fehler einzugestehen, das Leid zu betrauern und der Opfer zu gedenken.¹⁹ Die Rede von »Mission« ist vor diesem Hintergrund im Gegensatz zu »Evangelisierung« besser geeignet, die grundlegenden Aspekte der Interrelationalität und Interkulturalität kenntlich zu machen, da der Sendungsgedanke die Gesandten und somit ein personal-relationales Vermittlungsgeschehen impliziert.

In einem nächsten Schritt soll nun der Frage nachgegangen werden, inwieweit die Neubestimmung von Mission, wie sie durch Tan im Paradigma *missio inter gentes* festgehalten wird, dazu dienen kann, das Missionsverständnis von *Evangelii gaudium* zu erfassen.

2 *Missio inter gentes* und *Evangelii gaudium*

2.1 *Missio inter gentes* als Interpretationsschlüssel

Evangelii gaudium (EG) thematisiert die Frage der Evangelisierung aus weltkirchlicher Perspektive und holt damit den globalen Horizont von *missio inter gentes* ein. Der Impetus zur (Neu-)Evangelisierung entstammt dem Bewusstsein, dass die geographische Bestimmung von Mission über Innen und Außen nicht mehr zutreffend ist. Viele ehemalige Entsende-Länder sind inzwischen selbst durch schwindende christliche Identität herausgefordert und ringen um einen missionarischen Neuanfang. Ein ausschließliches Verständnis von Mission innerhalb des Sender-Empfänger-Schemas ist in dieser Hinsicht ad acta gelegt. Ausdrücklich benennt EG die Teilkirche als Träger der Evangelisierung und wendet sich gegen eine eurozentristische Auffassung von Mission (30). Die Wertschätzung kulturell-kirchlicher Vielfalt begründet eine »authentische Katholizität« und bringt ein »(e)in Volk der vielen Gesichter« hervor (115-118). Dabei beabsichtigt die anvisierte Dezentralisierung keine Isolierung in lokalen Verhältnissen. Bildreich wird das Verhältnis von Lokalisierung und Globalisierung als Spannung zwischen einem »abstrakten und globalisierenden Universalismus« und einem »folkloristische(n) Museum ortsbezogener Eremiten« beschrieben. Das gilt analog auch für die Kirche und die Verkündigung des Evangeliums: »Das Ganze ist mehr als der Teil« (235). Mit der Rede von Katholizität wird in EG analog zur »global Christianity« im Paradigma *missio inter gentes* ein interkultureller Horizont eröffnet, ohne dass Partikularität negiert wird. Entsprechend widmet EG ganze Passagen der Frage der Inkulturation (EG 67-70) und nimmt kulturelle Segmente in Anerkennung der Vielfalt christlicher Realisierungen in den Blick (132-134).²⁰ Auch eine Aufmerksamkeit für die Phänomene zunehmender Entterritorialisierung ist erkennbar, indem EG die Peripherien, urbane Zentren (71-75) und »neue soziokulturelle Umfelder« als Räume der Mission benennt (30). Letztlich wird der missionarische Raum in EG von der Situiertheit spezifischer Gruppen bestimmt. Im Mittelpunkt stehen Menschen, die aufgrund fehlender materieller Mittel nicht zum gesellschaftlichen *Mainstream* gehören und deshalb keine öffentliche Stimme haben. Der Aufruf missionarisch die »Randgebiete« aufzusuchen, ist ein wiederkehrendes Motiv (20; 46; 59 u. a.). Dadurch rücken Menschen in den Fokus, denen das Recht auf Partizipation und Selbstbestimmung verweigert wird.

Konkret nennt EG Flüchtlinge, Migranten und Opfer von Menschenhandel (210; 211). Die Neubestimmung der Räume resultiert analog zum Verständnis von *missio inter gentes* in einem Gewahrwerden aller Gläubigen als Aktanten der Evangelisierung (111-121). Es wird deutlich, dass *Evangelii gaudium* den Horizont einer *missio ad gentes* innerhalb der genannten Schematisierung transzendiert.

Bei der Behandlung der Vielzahl der Themen, geht es letztlich um einen Stil der Evangelisierung, von dem Papst Franziskus sich wünscht, dass er »in allem, was getan wird« (Hervorhebung im Original) zur Anwendung kommt (18). Dieser Stil wird verdeutlicht durch das hohe Maß an affektiver Qualifizierung des pastoralen Anliegens. Dabei geht es nicht um sentimentale Gefälligkeit, sondern pastorale Affektivität wird im Sinne einer orthopathischen Bestimmung zum Kriterium für christliche Wahrheit. So ist ausdrücklich die Rede von Zärtlichkeit, die einen marianischen Weg der missionarischen Tätigkeit der Kirche kennzeichnet (288). EG fordert eine mütterliche Haltung im Gegensatz zu paternalistischer Bevormundung. Bei allem Eintreten für die Botschaft steht der Adressat an erster Stelle. Jede Weise des aggressiven Proselytismus und jegliche Form der sublimen Überredung wird durch diese Haltung verunmöglicht. Begründet wird diese Disposition durch die »Revolution der zärtlichen Liebe«, zu der uns »der Sohn Gottes in seiner Inkarnation eingeladen hat« (88). Wichtig ist hier zu beachten, dass von »Einladung« die Rede ist. Das inkarnatorische Moment ist kenotisch bestimmt. Inkarnation bedeutet kein unvermitteltes Einbrechen der göttlichen Wahrheit, sondern ihre »Auslieferung« an menschliche Kommunikation.²¹ Entsprechend beschränkt sich Evangelisierung nicht auf Verbreitung von Ideen, sondern fordert Kontextsensitivität. Doch auch die Kenosis erfährt eine Qualifizierung. Dienst und Hingabe sind kein Mittel zum Zweck, sondern sie entspringen einer grundlegenden Wertschätzung. Der Einsatz für Gerechtigkeit ist durch Geborgenheit und Zärtlichkeit charakterisiert (288), und Kommunikation steht in einer Reihe mit Begegnung und Solidarität (87). »(R)espektvolle und freundliche Verkündigung« verwirklicht sich konkret im persönlichen Gespräch, das die Hoffnungen, Freuden, Sorgen usw. der Mensch an erster Stelle zu Wort kommen lässt (128). Wiederholt werden eine leibhaftige Dimension und die emotionale Qualität des Geschehens genannt. Ursprung der Mission ist die Freude des Evangeliums, die das Herz erfüllt (1, 2). Der inflationäre Gebrauch dieser Metapher für die Personmitte des Menschen vermittelt die Bedeutung der integralen Begegnung. Das bestimmende theologische Moment äußert sich in der Herzlichkeit und Barmherzigkeit Gottes, die der Auferstandene offenbart (13, 142). Die durch Christus begonnene »Kommunikation der Herzen«, setzt sich durch die Verkündigung des Evangeliums fort (14) und kommt in der Zustimmung des Herzens zum Ziel (42, 45). Der Anspruch der Integralität kommt zudem durch den Hinweis auf ästhetische Dimensionen der christlichen Wahrheit zum Tragen. So kommt wiederholt die Schönheit des Glaubens zur Sprache (9, 34, 142 u. a.). Verkündigung beschreitet die *via pulchritudinis*, sofern sie

21 Zur Analogie von Inkarnation und Inkulturation vgl. COLLET, *Grundfragen* (wie Anm. 1), 186-191. Er weist darauf hin, dass ein »statisches« Verständnis von Inkarnation Vorstellungen über Inkulturation befördern könne, die lediglich die kulturelle Adaption einer transkulturellen »Substanz des Christentums« aussagt. In der Tat spricht EG vom »Kern des Evangeliums« (34, 43, u. a.) und seiner Transkulturalität (117). Aller-

dings lässt der Kontext der Aussagen nur eine »interkulturelle« Lesart zu. Vor allem die wiederholte Rede vom Kerygma legt dies nahe (160-162, 177 u. a.). Die Einsicht von Collet lässt sich einholen, indem zwischen »transkulturell« und »metakulturell« unterschieden wird. Ein »metakulturelles« Verständnis des Evangeliums ist auch EG fremd.

sich bemüht, die Attraktivität des Evangeliums zur Geltung zu bringen (167). Diese Sorge um eine integrale Begegnung christlicher Wahrheit mit der konkreten Lebenswirklichkeit der Menschen trifft das Anliegen einer *missio inter gentes*.

Auch die Interdependenz von Orthodoxie und Orthopraxis findet sich wieder. Das vierte Kapitel, das der sozialen Dimension der Evangelisierung gewidmet ist, bringt das orthopraktische Anliegen als »Option für die Armen« in aller Deutlichkeit zum Ausdruck. Die Option hat als »theologische Kategorie« auch doktrinale Konsequenzen, denn die Armen repräsentieren das Modell für die Implementation christlicher Liebe (198). Ihnen wird eine »inhaltliche Autorität« zugesprochen, die diejenige aller Gläubigen aufgrund ihrer Teilhabe am *sensus fidei* übersteigt, da sie in einer mystischen Verbundenheit mit dem leidenden Christus leben. Das Engagement für ihre Interessen entspringt einer Haltung der Freundschaft. Damit wird auch Orthopraxis auf Orthopathos verwiesen. Für die Armen zu optieren bedeutet, sie nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Depraviertheit wahrzunehmen, sondern als Subjekte mit einer eigenen Kultur und eigenen Formen gläubiger Praxis (199). Die Anerkennung der Subjekthaftigkeit verlangt, dass die Hinwendung zu den Armen vorrangig in religiöser Zuwendung geschieht (200). Erst empathische Solidarität bringt eine »authentische Option für die Armen« hervor, die frei ist von ideologischer Instrumentalisierung und Interessegeleitetheit. Die Einlösung des orthopathischen Anspruchs wird zum Kriterium für die Wahrheit des Glaubens, denn die wertschätzende Disposition stellt eine Bedingung für die Vergegenwärtigung des Reiches Gottes dar (199). In diesen Aussagen äußert sich eine Dialektik, die auch für das Verständnis von *missio inter gentes* kennzeichnend ist. Zum einen verlangt die Option für die Armen eine vorrangige religiöse Zuwendung, zum anderen sind sie die Träger der Evangelisierung der Kirche. Die Grenzen der Zugehörigkeit zum Volk Gottes sind hier bewusst nicht klar definiert. Offengehalten wird die Möglichkeit eines »anonymen« christlichen Zeugnisses der Armen. Denn sie partizipieren am Leiden Christi und bezeugen die Wahrheit der kenotischen Zuwendung Gottes, auch wenn sie nicht explizit den Glauben an Christus teilen. Dadurch erhält die Kirche eine Bezugsgröße außerhalb ihrer institutionellen Verfasstheit, die es nicht nur anzuerkennen, sondern positiv affektiv zu umfassen gilt, weil sich in ihr Gottes apriorische Zuwendung als Fundament des Heils zu erkennen gibt.

In analoger Weise wird das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen gefasst, das Dialog und Verkündigung gleichermaßen umfasst. Durch den aus »Liebe zur Wahrheit« gepflegten Austausch geschieht gegenseitige Reinigung und Bereicherung (250-254). In der Beschreibung der dialogischen Haltung wird erneut Orthopathos erkennbar. Mit Blick auf die Beziehungen zum Judentum ist ausdrücklich von Freundschaft und Zuneigung die Rede (247). Das für *missio inter gentes* zentrale Anliegen der interreligiösen Gastfreundschaft ist deshalb ganz im Sinne des Apostolischen Schreibens. Konsequenterweise liegt der Akzent bei der Begegnung mit anderen Religionen nicht nur in der inhaltlichen Erfassung des Glaubenssystems, sondern auch auf einem empathischen Zugang. Im Vordergrund steht dabei, was verbindet und harmonische Konvivenz fördert (253). Schließlich sind die Formen der praktischen Weisheit, die Sinn, Frieden und Harmonie bewirken, dem Heiligen Geist zuzuschreiben. Auch die Möglichkeit, die Religionen in ihren sozialen Ausdrücken als Orte der Weisheit zu erkennen ist pneumatologisch begründet: »Derselbe Geist erweckt überall Formen praktischer Weisheit, die helfen, die Unbilden des Lebens zu ertragen und harmonischer zu leben« (254). Damit wird eine Praxis gefördert, die der Erfahrung des nachbarschaftlichen Arrangements im interreligiösen Kontext Asiens nahekommt. Der Geist wird dort erkannt, wo Menschen positive, konstruktive Lösungen der Alltagsbewältigung finden.

Die Weise, wie EG das kirchliche Handeln mit dem Anspruch einer affektiven Zuwendung verknüpft und daraus Konsequenzen für die Durchdringung der christlichen Wahrheit zieht, lässt sich durch die Synthese von Orthodoxie, Orthopraxis und Orthopathos prägnant auf einen Nenner bringen. EG ergänzt im Gegenzug durch die konkrete Benennung von Räumen der Evangelisierung und ihren korrespondierenden theologischen Orten Kriterien, die dazu beitragen, den Syntheseprozess unterscheidend zu leiten.

2.2 Ergänzende Kriterien aus *Evangelii gaudium*

Die besonderen Räume der Evangelisierung, die in EG durch die »Option für die Armen«, »Volksfrömmigkeit«, »Stadtkulturen« und »interreligiösen Dialog« ausgewiesen werden, sind von einem integralen Anspruch eingefasst. Indem alle Menschen, und zwar in allen Dimensionen ihres Menschseins, angesprochen werden sollen (188), lässt sich in EG Integralität als erstes Kriterium für ein orthopathisches Verständnis von Mission ableiten. Zur theologischen Begründung dieser Voraussetzung veranschlagt EG eine Ubiquität der göttlich-trinitarischen Gnade, die sich von der Inkarnation her erschließt: »Einen himmlischen Vater zu bekennen, der jeden einzelnen Menschen unendlich liebt, [...] Bekennen, dass der Sohn Gottes unser menschliches Fleisch angenommen hat, bedeutet, dass jeder Mensch bis zum Herzen Gottes erhöht worden ist. Bekennen, dass Jesus sein Blut für uns vergossen hat, hindert uns, auch nur den kleinsten Zweifel an der grenzenlosen Liebe zu bewahren, die jeden Menschen adelt. Seine Erlösung hat eine soziale Bedeutung [...]. Bekennen, dass der Heilige Geist in allen wirkt, schließt die Erkenntnis ein, dass er in jede menschliche Situation und in alle sozialen Bindungen eindringen sucht: [...]« (EG 178). Pneumatologisch ist das menschliche Leben sowohl in seiner Individualität als auch in sozialer Verfasstheit potentieller Ort der Präsenz Gottes. Aus dieser theologischen Vision entspringt eine Verpflichtung zur Integralität. Sie verunmöglicht kirchliche exklusivierende Tendenzen, die Heil und Heilung auf kirchliche Grenzen oder elitäres Wissen beschränken. Die Konsequenz ist die Verurteilung einer Haltung des soteriologischen Besitztendens, die in kirchlicher Selbstbezogenheit und Introversion zum Ausdruck kommt. Sie verkennt die aktuelle Heilsdynamik, die ihre Vollendung erst erreicht, wenn die greifbare Gemeinschaft Gottes mit allen Menschen aller Zeiten offensichtlich wird. Missionarisches Teilen und Mitteilen der christlichen Botschaft hält die Aufmerksamkeit für diese Realität wach und bewahrt vor einer isolierten Heilsauffassung (113). Weder kann es um individuelle Heilssicherung gehen, die soziale Aspekte ausklammert, noch um kollektive Entwicklungsprogramme, die Menschen nur unter ökonomischen oder politischen Gesichtspunkten verhandelt.

Damit lässt sich direkt ein weiteres Kriterium anschließen, das für *missio inter gentes* ein Konstitutivum darstellt: Mission steht im Sinne von EG im Dienst der Verwirklichung von Humanität. Die »enge Verbindung zwischen Evangelisierung und menschlicher Förderung« lässt für die Evangelisierung eine soziale Verpflichtung entstehen, die, wenn sie nicht zum Tragen kommt, zu einer Entstellung der christlichen Botschaft führt (178). Da es die Annahme der Liebe Gottes ist, die die soziale Mission zu einer »Herzensangelegenheit«

22 Vgl. Federico ALTBACH, Sozio-semiotik und Diakonie in den latein-amerikanischen Großstädten, in: Knut WENZEL/Michael SIEVERNICH (Hg.), *Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexionen kirchlichen Handelns in der Stadt*, Freiburg/Basel/Wien 2013, 119-165, 125-136.

werden lässt, wird auch an diesem Punkt Orthopraxis orthopathisch untermauert. Diese Hinwendung zum anderen als Reaktion auf die Zuwendung Gottes erhält ihr Fundament in der »kontinuierlichen Fortführung der Inkarnation« im Mitmenschen, wie sie in Mt 25,40 biblisch bezeugt wird. Der Auftrag zur Humanisierung begründet sich aus einer *transzendenten Dimension* (179), denn das soziale Engagement ist der Ort der anonymen Begegnung mit dem Christusgeheimnis. Die inkarnatorische Grundlegung bestimmt den Einsatz für Humanität als Aktualisierung des Reiches Gottes, das präsentisch vorgestellt wird. Im Mittelpunkt steht »[d]as Reich, das unter uns vorweggenommen wird und wächst, [...]«. Zwar wird eine Dialektik zwischen zukünftiger Vollendung und geschichtlicher Aktualität veranschlagt, doch der Akzent liegt gegen eine Verlagerung ins Jenseits auf der raum-zeitlichen Gegenwart des Gottesreiches. Dort wo Humanität verwirklicht wird, manifestiert es sich geschichtswirksam: »Die wahre christliche Hoffnung, die das eschatologische Reich sucht, erzeugt immer Geschichte« (181).

Diese konkrete Hinwendung zu allen Menschen drängt auf die Respektierung der konkreten Lebenswirklichkeiten. Damit kristallisiert sich Partikularität als weiteres Kriterium heraus, das erfüllt werden muss, um dem orthopathischen Charakter der Mission gerecht zu werden. Wiederum ist es die »Logik der Inkarnation«, aus der sich die Präsenz des Geistes in der kulturellen Pluralität erschließt. So wie das Mysterium Christi unhintergebar auf die leibliche Konkretheit in geschichtlicher Partikularität hindeutet, findet das Volk Gottes seinen Bezugspunkt in der sozialen Gestaltnahme der Kultur. Das inkarnationstheologische Motiv stellt das Modell für die fortschreitende Inkulturation des Evangeliums dar. Evangelisierung ist immer Inkulturation und bringt immer neue Weisen der Tradierung und Konkretisierungen hervor. Sie zielt nicht auf kulturelle Vereinheitlichung, sondern sieht in den vielfältigen Synthesen von Kultur und Evangelium eine Bereicherung. Der Hinweis, dass das Evangelium niemals mit einer Kultur identifiziert werden kann, bedeutet nicht, dass es metakulturell abstrahierbar wäre. Missionarische Verkündigung führt den in Jesus Christus initiierten Kommunikationsprozess fort. Insofern handelt es sich bei der Verkündigung der christlichen Botschaft immer um einen interkulturellen Dialog (115). Die behauptete inhaltliche Transkulturalität erweist sich aufgrund der inkarnatorischen Qualifizierung als auf Kontextualität verwiesen. Die Volksfrömmigkeit erhält in diesen Prozessen aufgrund ihres leibhaften Charakters eine besondere Rolle (90). Ihr kommt eine »evangelisierende Kraft« zu (122-126). In ihren Phänomenen tritt eine mystische Dimension des Inkulturationsgeschehens zutage, so dass sie nicht durch rationalisierende Bewertung zensiert werden dürfen (124). Inkulturation kann vor diesem Hintergrund niemals nur eine akademische oder »von oben« verordnete Angelegenheit sein. Auch handelt es sich nicht um kulturtraditionalistisches Unterfangen, sondern um den Dialog mit der gegenwärtigen Lebenswirklichkeit auf allen Ebenen. Damit rücken wiederum die Gläubigen vor Ort mit ihrem partikularen Kontext ins Zentrum des Geschehens. Sie sind die Aktanten der Vermittlung von Evangelium und Lebenswelt. Dabei nimmt EG neben den traditionellen kulturellen Räumen auch neue Orte der Inkulturation wahr, die durch die globalen Entwicklungen wachsende Bedeutung bekommen. Zunehmende Urbanisierung lenkt den Blick auf die Stadtkulturen mit ihrer eigenen Semiotik und Symbolik.²² Städte werden in EG primär als Orte möglicher neuer kultureller Synthesen erachtet. Anstatt die Stadtkultur als Bedrohung einer imaginären kulturellen Reinheit zu verurteilen, wird ihr solidarisches Potential hervorgehoben, ohne jedoch die Ambivalenzen zu übergehen. Die Wahrheit des Evangeliums erweist sich in diesem missionarischen Raum durch seine integrative Kraft. Die Kulturtransformationen, die das urbane Leben hervorbringt, verlangen alternative Wege der Evangelisierung, indem die neuen Narrative aufgegriffen und mit der christlichen

Botschaft in Dialog gebracht werden. Erneut ist von einer aktiven Hinbewegung die Rede (74). Ihren Ermöglichungsgrund findet sie in der Vorgängigkeit der Konvivenz Gottes bei den Bewohnern der Stadt. Die Motivation zum Dialog mit den pluralen spirituellen und religiösen Ideen entspringt einer »kontemplativen Sicht«, die die göttliche Präsenz bei den Stadtbewohnern erfasst. Das bestimmende missionarische Prinzip ist die Immersion in die aktuelle kulturelle Realität, denn der Dialog auf der Ebene des Lebens bedeutet sowohl eine Bereicherung für die Stadt als auch für den Christen (75).

Dieser durch die Immersion in die jeweilige Lebenswirklichkeit ausgelöste »Rückkopplungseffekt« auf das christliche Selbstverständnis ist ein wiederkehrendes Thema in EG. Das Moment der Komplementierung der Erkenntnis der Offenbarung durch missionarische Aktivität gehört zum Grundtenor von EG. In dieser Linie bedeutet Inkulturation nicht nur ein Zugeständnis, sondern antwortet auf pneumatologische Prozesse, die in der kulturellen Dynamik entdeckt werden. Denn der Geist verschönert die Kirche, indem er ihr durch die Begegnung des Evangeliums mit der kulturellen Vielfalt neue Aspekte der Offenbarung zeigt und eine Vertiefung der Kenntnis Christi bewirkt (116). So entsteht ein geistgewirkter Reichtum in der Kirche (117). Die Entdeckung der Kultur als theologischen Ortes konfrontiert die Kirche mit der göttlichen Kreativität (11), deren Ergebnisse die Kirche um einer »authentischen Katholizität« willen nicht ignorieren kann. Im Horizont dieser ausständigen Katholizität wird in EG das Sender-Empfänger-Modell umgekehrt.²³ Der Heilige Geist ist auch die treibende Kraft hinter der Weiterentwicklung der Volksfrömmigkeit. Er gewährleistet die Authentizität der interkulturellen Kommunikation, so dass die Volksfrömmigkeit als Ort der Theologie gelten kann (126). In der Volksfrömmigkeit begegnet ein spiritueller Weg mit einem eigenen mystischen Zugang (124), der allen offensteht (236-237). Die Wahrnehmung alternativer Formen der Frömmigkeit bildet die Voraussetzung, um das »Kriterium der Vollständigkeit« zu erfüllen. Denn nur wenn alle Menschen in allen ihren Dimensionen durch die Frohe Botschaft heilswirksam sowohl auf gesellschaftlicher als auch individueller Ebene angesprochen werden, entsteht eine Ahnung vom unerschöpflichen Reichtum des Evangeliums (237).

Somit lässt sich festhalten, dass EG ein trinitätstheologisches Missionsverständnis entwickelt, das anhand der Kriterien Integralität, Humanität und Partikularität entfaltet wird. Zugleich gibt das Schreiben die zugehörigen theologischen Orte an. Durch die Thematisierung der »Volksfrömmigkeit« konkretisiert EG den Anspruch, einen Dialog mit allen Menschen führen zu wollen. Die »Option für die Armen« bringt die soziale Verpflichtung zur menschlichen Förderung unmissverständlich zum Ausdruck, und in der Weise, wie auf das Verhältnis von Weltkirche und lokalen kulturellen Räumen Bezug genommen wird, macht das Dokument eine Sensitivität für die partikularen Kontexte deutlich. Wenn nun der Habitus der Evangelisierung, der in EG deskriptiv zum Ausdruck kommt, als Matrix für die Konzeption von *missio inter gentes* zugrunde gelegt wird, dann

23 Vgl. Anand AMALADOSS, Mission ist keine Einbahnstraße, Interkulturelle Begegnung zwischen Hindus und Christen, in: Thomas SCHREIJÄCK/Knut WENZEL (Hg.), *Christus in den Kulturen*. Anstöße des II. Vatikanums für eine Theologie der Interkulturalität in Indien, Ostfildern 2014, 189-206.

24 Vgl. Robert N. BELLAH, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge/London 2011, 282.

25 So vereinigt bspw. der Hinduismus mehrere »Kosmologien«, die mit unterschiedlichen religiösen Szenarien korrespondieren. Vgl. Markus LUBER, Die Evolution der Göttin im Hinduismus. Eine dynamische Religionsbetrachtung, in: *ZMR*, 97/1 (2013), 73-90.

führt dies zu einer weiteren Vertiefung des orthopathischen Verständnisses. Orthopathos verlangt vor diesem Hintergrund nicht nur die Überwindung von Exklusivismen zwischen Religionen, sondern auch zwischen unterschiedlichen Realisierungsformen des Glaubens und letztlich auch gegenüber Säkularität.

2.3 »Ein Volk für alle« (EG 112-114) – Universalisierung von Orthopathos

Die Konzentration auf empathische Solidarität im interreligiösen Verhältnis, die Jonathan Tan angesichts der großen religiösen Traditionen Asiens im asiatischen Kontext zum Ausdruck bringt, wird in EG ausgeweitet zu einer Solidarität mit allen Menschen. EG universalisiert Orthopathos, indem es mit der Option für die Armen den Blick auf Diskriminierung und Marginalisierung lenkt; durch die Bedeutung, die der Volksfrömmigkeit zugemessen wird, inkludiert es religiöse Realisierungen, die in der Regel als »peripher« innerhalb von Religionssystemen erachtet werden, und durch die Weise, wie Inkulturation zur Sprache kommt, werden ethnozentristische Monopolansprüche zurückgewiesen. Damit wendet sich EG gegen eine Elitisierung von Religion, die durch die Restriktion von Heil auf Konformität mit Doktrin, kulturellen Standards und Sakralität hervorgerufen wird. Ein Blick in die Religionsgeschichte macht die Tragweite dieser Konzeption angesichts der Konzentration auf religiöse Virtuosen als Träger von Religionssystemen deutlich. Wenn beispielsweise Robert Bellah von der Entwicklung der achsenzeitlichen »Durchbrüche« spricht, dann stehen in seiner ideengeschichtlichen Betrachtung in der chinesischen Tradition Weise, in der indischen Tradition Asketen, in der buddhistischen Tradition Mönche, in der griechischen Tradition Philosophen und in der Tradition Israels Propheten im Zentrum. Letztlich handelt es sich dabei immer auch um die Bildung einer religiösen Elite, die eine Exklusivierung transportiert. Darauf weist auch die Ausnahmesituation der »achsenzeitlichen Durchbrüche« hin, die er in der Evolutionsgeschichte der Religionen analysiert. Die Einsichten dieser Durchbrüche blieben zwar in der Folgezeit bestimmend, aber sie hatten und haben nur begrenzte Geltung und fanden nur partielle Verwirklichung. Keineswegs handelt es sich um eine Geschichte der kontinuierlichen Durchsetzung, sondern immer auch der Rückschläge.²⁴ Ohne Zweifel stellen die achsenzeitlichen Einsichten wichtige Etappen in der Religionsgeschichte vor allem hinsichtlich der Universalisierung von egalitären Ideen dar, so dass die Erfassung religiöser Wirklichkeit nicht ohne die Berücksichtigung dieser »Durchbrüche« und ihrer doktrinellen Ausfaltung auskommen kann. Ohne diese Errungenschaften in irgendeiner Weise in Abrede stellen zu wollen, muss dennoch festgehalten werden, dass nur ein Bruchteil der Menschen in der Religionsgeschichte an diesen Entwicklungen Anteil hatte. Selbst dann, wenn diese Einsichten die Grundlage zur Entwicklung neuer Religionssysteme bildeten, konnten sie realistisch gesehen nur eine begrenzte Rolle innerhalb des religiösen Lebens der »breiten Masse« spielen. Die Notwendigkeit, die Papst Franziskus sieht, die Volksfrömmigkeit zu verteidigen, stellt darum auch ein beredtes Zeugnis hinsichtlich der christlichen Tradition dar. Die Reduktion von Religion auf kognitive Aspekte unterteilt die Gläubigen *eo ipso* in Eingeweihte und Nichteingeweihte. Unberücksichtigt bleibt bei einer Festlegung von Religion auf kognitive Inhalte beispielsweise die Korrelation von sozio-ökonomischer Situation und Frömmigkeitsformen und damit die Frage, wer es sich überhaupt leisten kann, »theoretisch« zu werden, und Zugang zu entsprechendem Wissen hat. Auch der Umstand findet keine Berücksichtigung, dass die sogenannten großen Traditionen trotz der Ausbildung von Lehrinstanzen ein breites Spektrum religiöser Phänomenologien vereinen und religiöse Traditionen deshalb nicht ohne Weiteres als homogene Entitäten verhandelt werden können.²⁵ In der aktuellen globalen Situation,

in der sich die Pluralität der religiösen Landschaften immer mehr aufdrängt, verstärkt sich diese Problematik. Neben den großen Religionen bestehen unzählige indigene Traditionen mit ihren Kosmvisionen, die alternative Weisen der Kommunikation ihrer Weltdeutung praktizieren. Die globale Perspektive lenkt außerdem den Blick auf religiöse Phänomene wie die charismatische Bewegung oder den Pentekostalismus, die sich dem Versuch der geographischen Zuschreibung völlig entziehen. Schließlich kann, wenn wirklich von Dialog, Nachbarschaft, Empathie und Solidarität im Sinne von *missio inter gentes* der Ausgang genommen wird, auch die Diastase von Religion und Säkularität nicht aufrecht erhalten werden.²⁶ Dabei kann dem Verdacht der willkürlichen Inklusion, der sich sofort einstellt, entgegengesetzt werden, dass sich der anvisierte Dialog auf eine Unterscheidung anhand der Kriterien Integralität, Humanität und Partikularität verpflichtet. Das primäre Anliegen muss es jedoch zunächst sein, die Dialogfähigkeit mit allen Menschen offenzuhalten. In diesem Punkt trifft sich das Anliegen einer *missio inter gentes*, in der Weise wie es sich in EG entfaltet, mit der Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt in *Gaudium et spes*.²⁷ Durch die Einsichten der Pastoralkonstitution ist deshalb eine weitergehende missionstheologische Integration des Paradigmas *missio inter gentes* zu erwarten, die im Folgenden nur angedeutet werden soll.

3 *Missio inter gentes* und *Gaudium et spes*

Gaudium et spes (GS) entpuppt sich durch die bereits im Titel anvisierte Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt als ein Dokument mit einem evangelisierenden Anspruch, das insgesamt die Pragmatik des Konzils widerspiegelt.²⁸ Während das ausdrücklich zum Thema Mission verfasste Dekret *Ad gentes* das Außen als Adressat der kirchlichen Verkündigung im Selbstverständnis als Religionsgemeinschaft im Blick hat, fragt die Pastoralkonstitution nach der theologischen Bedeutung des Außen für das Innen der Kirche im Horizont einer Pastoralgemeinschaft.²⁹ Vor allem die Verwendung des Begriffs »Menschheitsfamilie« kennzeichnet die Neuorientierung.³⁰ GS nimmt eine pastorale Ortsbestimmung vor, die sich als Orthopathos realisiert, wenn sie die Kirche in innigster Verbindung mit der Lebenswirklichkeit der gesamten Menschheit vorstellt (1). Ihre theologische Grundlegung findet diese innige Beziehung in einer »pastoralen Christologie«, die ein Prinzip des Nicht-Ausschließens für das Dialoggeschehen begründet.³¹ Die »intime« Einheit der Kirche mit Christus zeitigt sich zugleich als innige Verbindung mit allen Menschen. Der Angelpunkt ist Christus, in dem sich die innige Verbindung Gottes mit allen

26 Tan erwähnt »secularism« ausschließlich in negativer Abgrenzung als post-christliches Phänomen, das er mit Relativismus assoziiert. Damit trifft er allerdings nur einen Teilaspekt der europäischen Situation. Vgl. TAN, *Missio inter gentes* (wie Anm. 4), 11.

27 Dass das Apostolische Schreiben eine Fortschreibung dieser Traditionslinie beabsichtigt, wird allein schon durch den Untertitel des Apostolischen Schreibens ersichtlich: »Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute«.

28 Vgl. Roman SIEBENROCK, Größe und Grenze des Zweiten Vatikanischen Konzils – verdeutlicht an: *Gaudium et Spes*. Die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute des Zweiten Vatikanischen Konzils, https://asg-bildungsforum.de/kultur_und_bildung/schulen/religionsunterricht/steinfeld-tagung/vortraege/2012/Siebenrock/Manuskript_Prof._Siebenrock.pdf, letzter Abruf: 29.03.2014, ohne Seitenzählung, hier: Seite 1.

29 Vgl. Hans-Joachim SANDER, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes*, in: HThK Vat. II, Bd. IV, 581-886, 585.

30 M. Delgado spricht von einem »transversalen Motiv«, das in fast allen Konzilstexten in unterschiedlichen Umschreibungen vorkommt. (Vgl. Mariano DELGADO, Die Menschheitsfamilie oder die Mystik des Konzils, in: Mariano DELGADO/Michael SIEVERNICH [Hg.], *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg/Basel/Wien 2013, 422-443, 428.)

31 Vgl. SANDER, *Gaudium et Spes* (wie Anm. 29), 740-743.

32 Vgl. SIEBENROCK, *Größe und Grenze* (wie Anm. 28), 3.

Menschen konkret geschichtlich manifestiert hat.³² Auch die »säkularen« Orte erhalten konstitutive Bedeutung, weil sie vom vorgängigen Heilswirken Gottes im Heiligen Geist unterfangen sind. Der Hinweis auf die Vorgängigkeit des Geistwirkens stellt die theologische Voraussetzung für die Gültigkeit der Synthese von Orthodoxie, Orthopraxis und Orthopathos in GS dar. Die orthopathische Haltung findet ihren letzten Grund in der Annahme einer Umfänglichkeit der gesamten menschlichen Wirklichkeit durch die empathische und solidarische Zuwendung Gottes (10; 39). Erst von dieser Vision der Wirklichkeit her ist es legitim, dem »Außen« eine Autorität für das »Innen« zuzusprechen. Das Wissen um diese Wirklichkeit berechtigt die Jüngerinnen und Jünger Christi zur Unterscheidung aus dem Licht des Glaubens (11). Dabei liegt der Fokus in GS auf dem humanitären Charakter der kirchlichen Sendung. Die Suche nach humanen Lösungen kann aus kirchlicher Perspektive nur dann Genuität beanspruchen, sofern sie auf die Zuwendung Gottes zu allen Menschen antwortet. Die Kirche erkennt diese göttliche Berufung als vorgängige Wirklichkeit, denn wäre es an der Kirche, diese Berufung zu bewerkstelligen, dann könnte sie nur im Gefühl der Ohnmacht versinken, ihren Heilsoptimismus aufgeben oder auf eine rein jenseitige Vollendung verweisen, die die aktuelle Konkretheit menschlicher Realität degradiert. Jedoch vom Glauben an Christus her kann sie an einem Sinn der menschlichen Geschichte festhalten entgegen aller Widersprüchlichkeit der Dominanz des Inhumanen in der Menschheitsgeschichte, so dass das anvisierte universale Menschheitsprojekt seinen illusionären Charakter verliert. Durch ihr missionarisches Handeln liefert die Kirche ad extra einen unverzichtbaren Beitrag zu einer authentischen humanen Entwicklung, während ad intra die bleibende Hinordnung kirchlicher Sendung auf die Vollendung im Reiches Gottes zum Ausdruck kommt. ◆