

Die Flamme wachhalten

**Zum Text der Deutschen Bischöfe
*Evangelisierung und Globalisierung***

von Mariano Delgado

Einhundert Jahre nach der großen Missionsenzyklika *Maximum illud* (30.11.1919) Benedikts XIV. und als Beitrag zum außerordentlichen Monat der Weltmission (Oktober 2019) haben die Deutschen Bischöfe am 1.9.2019 den Text *Evangelisierung und Globalisierung*¹ publiziert. Im Geleitwort machen sie auf das zentrale Anliegen aufmerksam: dass die Anerkennung der Religionsfreiheit und der anderen Religionen »Mission und Evangelisierung« nicht überflüssig macht, »wie viele, geleitet durch einen relativistischen Wahrheitsbegriff, heute meinen [...]. Denn das Heil eines jeden Menschen ist allein in Jesus Christus grundgelegt. Ihn, den Herrn, zu verkünden, ist und bleibt deshalb die zentrale Aufgabe der Kirche in jedem Zeitalter« (EuG 5, vgl. auch 26). Dementsprechend wird in der Einleitung mit *Ad gentes* 2 betont, dass die Kirche »ihrer Natur nach missionarisch« ist (EuG 9, auch 17, 27).

Dies ist auch in der derzeitigen Etappe des Christentums geboten, die, mit Hans Joas, als eine »der intensivsten Ausbreitungsphasen« (EuG 9) in seiner Geschichte gekennzeichnet wird. Sie ist geprägt »von den ambivalenten Prozessen« (EuG 12) der Globalisierung und Säkularisierung, die zu drei zentralen Fragen führen: der Frage nach der sprachlichen und kulturellen Übersetzung des Evangeliums; der Frage nach den Herausforderungen, die Globalisierung und Säkularisierung für die Kirche bedeuten; der Frage nach missionarischen Perspektiven

und konkreten Optionen der Kirche »als Gebets-, Solidar- und Lerngemeinschaft« (EuG 13).

In der Einleitung ist vom »Lauffeuer« als Metapher für die Verbreitung des Evangeliums »unter den Völkern und Kulturen der Menschheit« (EuG 9) seit den Anfängen die Rede. An solchen Formulierungen merkt man, dass es sich eher um einen Text *ad intra* denn *ad extra* handelt. Sinn und Zweck ist, angesichts missionarischen Defätismus, im heutigen kulturellen Kontext von Globalisierung, Säkularisierung und Religionsfreiheit die missionarische Flamme wachzuhalten.

Eine lange Tradition

Mit diesem roten Faden steht der Text in der Tradition anderer Missionsappelle sowohl Roms (*Evangelii nuntiandi*, 8.12.1975; *Redemptoris missio*, 7.12.1990) als auch der deutschen Bischöfe (*Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein*, 2000; *Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche*, 2004) seit dem Konzil.

Auf den missionarischen Defätismus der ersten Phase der Konzilsrezeption ging Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* ein: »Im übrigen, so fügt man hinzu, wozu überhaupt das Evangelium verkünden, wo doch die Menschen durch die Rechtschaffenheit des Herzens zum Heil gelangen können. Außerdem weiß man doch, dass die Welt und die Geschichte erfüllt sind von ›semina Verbi‹: wäre es da nicht eine Illusion zu behaupten, das Evangelium dorthin zu bringen, wo es schon immer in diesen Samenkörnern anwesend ist, die der Herr selbst dort gesät hat? Wer sich einmal die Mühe macht, in den Konzilsdokumenten den Fragen auf den Grund zu gehen, welche diese ›Alibis‹ hier allzu oberflächlich verwerten, der findet dort eine völlig andere Sicht der Dinge« (*Evangelii nuntiandi* 80). Bekräftigt wird sodann die Pflicht zur Mission auf der Grundlage des

Konzils, d. h. eingedenk der Religionsfreiheit »und in absolutem Respekt vor den freien Entscheidungen, die das Gewissen trifft« (vgl. *Dignitatis humanae* 4).

Ebenso möchte die Enzyklika *Redemptoris missio* dem missionarischen Defätismus entgegenwirken, wonach der interreligiöse Dialog die Mission obsolet mache. Demgegenüber betont sie die Universalität des Heilsangebots und der Mittlerschaft Jesu sowie die Heilsnotwendigkeit der Kirche, in der der Heilige Geist »in besonderer Weise« wirkt (*Redemptoris missio* 28). Die Enzyklika verbindet den Missionsauftrag mit dem vollen Respekt der Religionsfreiheit: »Die Kirche schlägt vor, sie drängt nichts auf. Sie respektiert die Menschen und Kulturen, sie macht Halt vor dem Heiligtum des Gewissens« (*Redemptoris missio* 39).

Der missionarische Defätismus, nun unter der Chiffre Indifferentismus/Relativismus, ist auch die Negativfolie im Text der Kongregation für die Glaubenslehre *Dominus Iesus* (6.8.2000), der vor dem Hintergrund mancher Irrwege in der neuen Theologie der Religionen entstanden ist. Daher werden erneut die Einzigkeit und die universale Mittlerschaft Jesu sowie die notwendige Aufgabe der Kirche im göttlichen Heilsplan und deren bleibender Missionsauftrag nachdrücklich betont.

Man könnte also sagen, dass der Text der Deutschen Bischöfe nichts Neues enthält. Doch es handelt sich um eine lesenswerte Analyse der heutigen Etappe des Christentums mit wichtigen Anregungen. So wird u. a. zum Lernen aus der Missionsgeschichte eingeladen, was auch Folgen für das Theologiestudium haben sollte. Wenn die Kirche »ihrer Natur nach missionarisch« ist, dann ist Kirchengeschichte wesentlich »Missionsgeschichte«, d. h. Geschichte der Verkündigung der Botschaft vom Heil in Jesus in der Begegnung mit den Kulturen und Religionen der Menschheit- und Geschichte der Gestaltung der Welt im Sinne der messianischen Werte des Reiches Gottes.

Sprachlich-kulturelle Übersetzung

Von Anfang ist die sprachliche Translationsfähigkeit und die Berücksichtigung des kulturellen Kontextes ein Grundmerkmal des Christentums. Die persönliche Begegnung mit Jesus Christus mithilfe der Evangelisierung in der eigenen Sprache bleibt das Leitmotiv in der vom Konzil diagnostizierten neuen Epoche der Menschheits- und Kirchengeschichte (vgl. *Gaudium et spes* 4), in der die Kirche zur Welt von heute »eine positive Weltbeziehung« mit wachsender »Resonanz« (EuG 16) gestaltet. Nach einigen Pinselstrichen über den messianisch-prophetischen Charakter der Evangelisierung (vgl. Lk 4,18f.) werden die zwei Grundmethoden und Wege unterschieden: die kapillare Weise im sozio-kulturellen Umfeld und die professionelle Missionstätigkeit durch gesandte und dafür besonders ausgebildete Glaubensboten.

Bei der Beschreibung des Mittelalters als das glänzende Zeitalter, in dem die Kirche zwischen 500 und 1500 alle Völker Europas für das Christentum gewann, vermisste ich ein nachdenkliches Wort über die Tatsache, dass diese Zeit zwar eine räumliche Verlagerung der Grenzen der Christenheit (von Nordafrika und Palästina nach Nord- und Osteuropa) mit sich brachte, insgesamt aber keinen zahlenmäßigen Gewinn bedeutete. Denn die Ursprungsgebiete des Christentums gingen an den Islam verloren, der als »nachchristliche« Religion im chronologischen und vorsehungstheologischen Sinne das Christentum zu beerben versucht. Eine Geschichte der christlichen Mission muss den religionshistorischen Wandel im Wirkungsfeld des Christentums ernst nehmen.

Anschließend wird mit dem Entdeckungszeitalter die große Epoche der Weltmission in ihrem Licht und Schatten gewürdigt,

¹ Evangelisierung und Globalisierung, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2019. Im laufenden Text abgekürzt als EuG mit Seitenzahl.

wobei es im Duktus des bischöflichen Textes liegt, dass die positiven Aspekte (Beitrag zu den Menschenrechten und zur Einswerdung der Welt, Pflege der indigenen Sprachen, kulturelle Übersetzung des Evangeliums, Aufbau der Kirche) eher hervorgehoben und die Schattenseiten kaum genannt werden.

Mit Texten wie *Gaudium et spes*, *Ad gentes*, *Nostra aetate* und *Diginitatis humanae* eröffnet das Zweite Vatikanische Konzil neue Rahmenbedingungen für Missionstheologie und missionarische Tätigkeit, die den interreligiösen Dialog in der respektvollen Begegnung mit anderen Religionen und die Religionsfreiheit zu berücksichtigen haben – im Bewusstsein dessen, dass die Evangelisierung »dringlich wie eh und je« bleibt: »Denn das Heil eines jeden Menschen ist allein in Jesus Christus grundgelegt. Ihn, den Herrn, zu verkünden, ist und bleibt deshalb die zentrale Aufgabe der Kirche in jedem Zeitalter« (EuG 26) – wie es schon im Geleitwort hieß. In diesem Zusammenhang werden *Evangelii nuntiandi* (8.12.1975) und *Redemptoris missio* (7.12.1990) kurz gewürdigt, ebenso die missionarischen Aufrufe Benedikts XVI., bevor sich der Text mit der ›Freude‹ als Leitmotiv der Evangelisierung nach Papst Franziskus näher beschäftigt. Zusammenfassend wird nach diesem ersten Schritt das Christentum seit seinen Anfängen als »Übersetzungsgemeinschaft« (EuG 31) bezeichnet.

Im Kontext von Globalisierung und Säkularisierung

Der zweite Teil geht dieser Übersetzungsaufgabe im heutigen Kontext von Globalisierung und Säkularisierung nach. Die Globalisierung wird – unter Bezug auf kirchliche Texte – als »die Explosion der weltweiten wechselseitigen Abhängigkeit« bezeichnet (EuG 33) bzw. als »Verdichtung und Beschleunigung grenzüberschreitender Interaktionen [...] wechselseitiger, häufig

aber ungleichgewichtiger Abhängigkeiten miteinander« (EuG 34). Die ambivalenten Folgen der Globalisierung, die ökologische Krise, die Wechselwirkungen zwischen den Kulturen, der interkulturelle Dialog, die Suche nach neuen Governance-Strukturen für die Weltpolitik einschließlich des für die katholische Kirche typischen Plädoyers für den Aufbau einer »weltpolitischen Autorität« (EuG 3), die Rolle von NGOs und Zivilgesellschaft, Migration und Flucht, die Auswirkungen der globalen Wirtschaft »auf die ärmsten Menschen« (EuG 42), die Kapitalismuskritik von Papst Franziskus als »Wirtschaft der Exklusion« (EuG 42), Klimawandel und Klimapolitik, die ganzheitliche Entwicklung und die »Spiritualität der globalen Solidarität« (EuG 45) – das sind die Stichworte, die im Zusammenhang mit der Globalisierung gestreift werden.

Ich vermisse darin eine kritische Wahrnehmung der partikularen Identitätsfalle, zu der die Globalisierungsprozesse führen, und in die auch die Kirche manchmal tappt. Bereits in den 1980er Jahren machte Paul Ricœur auf die Dialektik von lokal und global aufmerksam (von lokal und global ist im Text schon die Rede, aber nicht in diesem Sinne): je mehr die Welt zusammenwächst, desto mehr wächst auch mancherorts das Identitäre und Regionale als Widerstand dazu, oft auch mit partikularistischen, fundamentalistischen Tendenzen in Politik und Religion. Francis Fukuyama hat dies neuerdings in Erinnerung gebracht (*Identität. Wie der Verlust der Würde unsere Demokratie gefährdet*, Wiesbaden 2019). Eine Weltkirche wie die katholische hat diese Identitätsfalle in ihrem eigenen Schoße – nicht zuletzt im Schatten eines partikularistisch verstandenen Inkulturationsdiskurses – und sie sollte über die ambivalente Verbindung von »Religion und Kultur/Nation« genauso nachdenken wie über die Möglichkeiten und Grenzen von Pluralismus in der Kirche – eine Frage, die im Schatten der Amazonassynode eine neue Aktualität bekommen hat.

Ähnlich gehalten ist die Analyse von Säkularisierung und Pluralisierung, die als »Strukturmerkmale moderner Gesellschaften« (EuG 45) bezeichnet werden. Mit Charles Taylor wird Säkularisierung als der Wandel von einer Gesellschaft, »in der der Glaube an Gott unangefochten ist, ja außer Frage steht«, zu einer Gesellschaft, »in der dieser Glaube eine von mehreren Optionen neben anderen darstellt, und zwar häufig nicht die bequemste Option«, verstanden (EuG 28). Die Kirche und ihre Werke werden ermahnt, auch im säkularen Zeitalter ihre Rolle als »einflussreiche Akteure der internationalen Zivilgesellschaft« (EuG 46) wahrzunehmen und das Bild des barmherzigen Samariters als Leitbild eines nicht ausschließenden christlichen Humanismus zu betonen.

Unter Verweis auf das Gespräch zwischen Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger 2004 in München wird darauf hingewiesen, dass spezifische Botschaften christlicher Verkündigung, »wie das Gebot der Nächstenliebe oder das Prinzip der Subsidiarität« (EuG 48), viele Gesellschaften prägen. Damals wurde festgestellt, »dass die Religion gerade durch ihre semantischen und symbolischen Potenziale nach wie vor ein wichtiger Bestandteil kulturellen und politischen Lebens säkularer Gesellschaften ist« (EuG 49). Die Übersetzung von religiösen Kategorien in die säkulare Sprache bleibt allerdings eine dringende Aufgabe, wie Habermas damals betonte.

Die Pluralisierung der Religion wird einerseits als ambivalentes Merkmal der modernen Gesellschaft verstanden, weil sie zu einer Fragmentierung der Religion führt, und andererseits als Strukturmerkmal der Religionsgeschichte, die einschließlich der Geschichte des Christentums »eine Geschichte der Ausdifferenzierung« (EuG 47) ist. Das legt natürlich die Überlegung nahe, dass Pluralisierung und Ausdifferenzierung als immanentes Gesetz der Religionsgeschichte eher positiv zu verstehen sind. Knapp erwähnt wird das

ambivalente Phänomen, dass »mit der starken Pluralisierung der Religion [...] eine oft radikale Re-Politisierung« verbunden ist, mit religiösen Fundamentalismen und Gegenbewegungen zur Moderne, was den oben vermissten Identitätsdiskurs indirekt tangiert. Betont wird mit Papst Franziskus, dass aus der Sicht der Kirche »jedwede fundamentalistische und extremistische Interpretation der Religion« (EuG 50) deutlich abzulehnen ist.

Der Säkularisierung zum Trotz, die sich in den verschiedenen Kulturen der Welt unterschiedlich auswirkt, so dass es nicht »die eine säkulare Gesellschaft« (EuG 51) gibt, bleibt der Mensch ein ›homo religiosus‹, weshalb auch heute die kontextuelle Übersetzung der Botschaft »in die gewachsene Wirklichkeit einer Gesellschaft« (EuG 51) weiterhin geboten ist. In diesem Zusammenhang wird abschließend für das intensive Studium der »Geschichte der Mission« plädiert, »um Fehler bei solchen Übersetzungsprozessen zu vermeiden und gelungene Modelle weiterzuentwickeln« (EuG 51).

Missionarische Perspektiven und konkrete Optionen als Gebets-, Solidar- und Lerngemeinschaft

Dies ist zweifelsohne der interessanteste Teil des Textes. Es geht um die missionarische Aufgabe der Kirche unter Berücksichtigung des erwähnten Kontextes und »der Aufgabe einer humanen Gestaltung der *einen* Welt« (EuG 52). Mit Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* 223 wird ein Evangelisierungskonzept favorisiert, das darin besteht, »Prozesse in Gang zu setzen, statt Räume zu besitzen«. Und diese Prozesse betreffen die Kirche als Gebets, Solidar- und Lerngemeinschaft.

Im Zusammenhang mit dem Gebet werden dann einige wichtige Stichworte erwähnt bzw. kurz gestreift: das sakramentale Beten, das Stundengebet, die Mystik

im Alltag, die Vielfalt von Spiritualitätstraditionen, die missionarische Spiritualität, die integrale Spiritualität, die Ökumene der Märtyrer. Es wird betont, dass es nicht um eine folgenlose Wohlfühlspiritualität (Papst Franziskus spricht viel krasser von »spirituellem Narzissmus«) gehen kann. Auch wird das Anti-Zeugnis der gespaltenen Christenheit beklagt.

Die Solidargemeinschaft wird als Folge des Doppelgebots der Liebe verstanden. Angemahnt wird eine samaritanische Spiritualität auf den Wegen der Barmherzigkeit und der Hinwendung »zu den Armen oder der Sorge für Flüchtlinge und Migranten«. Unter Verantwortung für die Weltkirche wird auf die große Arbeit der Hilfswerke der deutschen Christen verwiesen, aber auch auf einige spirituelle, missionarische und solidarische Aufbrüche in der Weltkirche der letzten Jahre (kirchliche Basisgemeinschaften, kleine christliche Gemeinschaften, Kommunität von Sant'Egidio). Schließlich wird betont, dass das Christentum in den Anfängen eine »urbane« Religion in den Städten des Römischen Reiches war und dass die Evangelisierung der Mega-Städte unserer Zeit eine große Aufgabe darstellt.

Die katholische Weltkirche wird als universale Austausch- und Lerngemeinschaft verstanden – mit einigen Aufgaben, die besondere Relevanz besitzen: der Einsatz für Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden, die Pflege einer ökologischen Spiritualität, die Verteidigung der Menschenwürde, die kulturelle Übersetzung des Evangeliums, wie dies immer schon in der Missionsgeschichte der Fall war, der respektvolle interreligiöse und ökumenische Dialog, »der heute zum Königsweg geworden ist« (EuG 71).

Am Ende wird mit Papst Franziskus (*Evangelii gaudium* 27) von einer missionarischen Entscheidung geträumt, »die fähig ist, alles zu verwandeln, damit die Gewohnheiten, die Stile, die Zeitpläne, der Zeitgebrauch und die kirchliche Struktur ein Kanal werden, der mehr der Evangeli-

sierung der heutigen Welt als der Selbstwahrnehmung [in *Evangelii gaudium* 27 heißt es eigentlich »Selbstbewahrung«: »autopreservación«]« (EuG 72) dient. Es fehlt auch nicht ein Appell an die Chance und Pflicht der Kirche in Deutschland, »sich selbst zu evangelisieren, um an der Sendung Jesu in der globalisierten Welt engagiert teilnehmen zu können« (EuG 72) – bevor zum Schluss an die Missionsaufträge in Apg 1,8 und Mt 28,19-20 erinnert wird, denn »das Evangelium Jesu Christi ist Frieden und Heil für alle Welt und alle Zeit« (EuG 72).

Das Nicht-Gesagte

Der Text der Deutschen Bischöfe lässt sich verstehen als Einladung zu der von Papst Franziskus erträumten »Kirche im Aufbruch« (»zu den Peripherien des eigenen Territoriums oder zu den neuen soziokulturellen Umfeldern«: *Evangelii gaudium* 30). Er bringt vieles deutlich formuliert auf den Punkt und enthält auch ein – gerade aus der Perspektive dieser Zeitschrift – wichtiges Plädoyer für die stärkere Berücksichtigung von Missionswissenschaft und Missionsgeschichte in der theologischen Ausbildung.

Aber verglichen etwa mit dem Synodenbeschluss *Unsere Hoffnung* (1975) der Würzburger Synode oder *Evangelii gaudium* vermisst man darin ein wenig mehr selbstkritische, prophetische Nachdenklichkeit, um die katholische Kirche in Deutschland mit ihrem riesigen Verwaltungsapparat »wachzurütteln«. Es wird zwar auf den Traum des Papstes von einer umfassenden kirchlichen Erneuerung verwiesen, aber es fehlt sein expliziter Reformaufruf, »die nötigen Maßnahmen zu ergreifen, um auf dem Weg einer pastoralen und missionarischen Neuausrichtung voranzuschreiten, der die Dinge nicht so belassen darf, wie sie sind« (*Evangelii gaudium* 25, Hervorhebung MD). Es fehlen seine Kritik des

»übertriebenen Klerikalismus« (ebd., 102) und sein Wunsch nach Hirten mit »Geruch der Schafe« (ebd., 24). Es fehlt die Thematisierung der notwendigen Reform der Strukturen der Weltkirche: Was ist in der deutschsprachigen Theologie und bei den Deutschen Bischöfen von den großen Träumen der 1970er Jahre geblieben, als von einer »polyzentrischen« Weltkirche (Johann B. Metz) oder von »Teilkirchen« (Karl Rahner) in den unterschiedlichen kulturellen Kontexten die Rede war und die Bischofskonferenzen oder die kontinentalen Bischofsversammlungen zu manchen Sonderwegen in Lehre, Leben und Kult unter Wahrung der Kommunion mit Rom ermutigt wurden? Franziskus selbst spricht von der Notwendigkeit »in einer heilsamen Dezentralisierung voranzuschreiten« (*Evangelii gaudium* 16). Bedeutet dies nicht, dass die Bischofskonferenzen und die Ortskirchen mehr paulinische Inkulturationskühnheit in ihren kulturellen Kontexten haben sollten, ohne in die oben genannte Identitätsfalle zu tappen? Ist das Nachdenken über die Kirchenreform aus der Perspektive der Deutschen Bischöfe nicht auch Teil der »Selbstevangelisierung« der Kirche in unserer Zeit?

In vielen Reden und Texten, angefangen mit seiner »Brandrede« am 9. März 2013 in einer der Kardinalskongregationen zur Vorbereitung des Konklave,² hat Franziskus die »Selbstgefälligkeit«, den »spirituellen Narzissmus«, die »mondäne Spiritualität« und den »ausgeklügelten Klerikalismus« als die Krankheiten der Kirche gebrandmarkt, die uns daran hindern, die »süße, tröstende Freude der Evangelisierung« wiederzugewinnen. Der missionarische Defätismus kommt nämlich nicht nur daher, dass wir Schwierigkeiten haben, die »Flamme« der Evangelisierung unter den Rahmenbedingungen dieser neuen Etappe des Christentums (Religionsdialog, Religionsfreiheit, Säkularisierung, Globalisierung) wachzuhalten. Er hat auch damit zu tun, dass die Glaubwürdigkeit der Botschaft heute mehr

denn je mit dem glaubwürdigen Zeugnis des Boten zusammenhängt. Glaubensinhalt (*fides quae*) und Glaubensvollzug (*fides qua*) bildeten immer schon die doppelte Dimension der Evangelisierung. Aber in einer medialen Gesellschaft, in der die Kirche im Glashauss sitzt und in der sie, wie Franziskus auch sagt, Gefahr läuft, ihre prägende kulturelle Kraft und ihre moralische Autorität einzubüßen, haben die Gegenzeugnisse der Amtsträger verheerende Folgen, weil heute zwischen der bleibenden Bedeutung des kirchlichen Amtes und der Fehlbarkeit der Person nicht mehr unterschieden wird.

Schließlich hat man den Eindruck, dass der missionshistorisch und pastoraltheologisch bereichernde Text der Deutschen Bischöfe nicht als »missionstheologischer« Beitrag zu einer Theologie der Religionen verstanden werden soll. Denn die zentrale Aussage, dass »das Heil eines jeden Menschen [...] allein in Jesus Christus« grundgelegt ist (EuG 5, vgl. auch 26), wird nicht religionstheologisch abgestützt und plausibel gemacht. Die Lesenden *ad intra*, die mit dem Diskussionsstand in der heutigen Missionstheologie und Theologie der Religionen vertraut sind, werden diese Aussage sicherlich im Rahmen des vom Konzil befürworteten christozentrischen Inklusivismus (vgl. *Gaudium et spes* 22 und *Ad gentes* 7) verstehen und einordnen können. Aber wie steht es mit anderen Lesenden, auch mit den Interessierten aus anderen Religionen oder der säkularen Kultur? Besteht nicht die Gefahr, dass sie diese unvermittelte Aussage mit dem ekklesiologischen Exklusivismus identifizieren, der zu den missions- und religionstheologischen Voraussetzungen anderer Etappen in der Ausbreitung des Christentums gehörte? ♦

² Vgl. den spanischen Originaltext und die deutsche Übersetzung in: <https://paterbernd.hagenkord.blog/die-kirche-die-sich-um-sich-selber-dreht-theologischer-narzissmus/> (25.3.2020).