

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Das Missionsverständnis nach dem Zweiten
Vatikanum: Evangelisation, Inkulturation und
Prophetischer Dialog als praktische Verwirklichung
von Mission

Verfasser

Cirilo Boloron Jr.

Angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. Theol.)

Wien, im November 2010

Studienkennzahl: A011
Studienrichtung: Katholische Fachtheologie
Betreuer : Univ.-Prof. Dr. Johann Pock

Abstract

Diese Arbeit behandelt das Missionsverständnis nach dem II. Vatikanum, welches seine Schwerpunkte bzw. Dimensionen unter dem Begriff des „prophetischen Dialogs“ subsumiert. Zum Verständnis der Arbeit inkludiert der prophetische Dialog als praktische Verwirklichung von Mission die Dimension der Evangelisation als auch der Inkulturation und versteht sich als ein neues Missionsverständnis für heute. Das „Neue“ an diesem Konzept ist, dass damit nicht nur „traditionelle“ missionarische Strategien verfolgt werden, um z.B. anders- oder nichtgläubige Menschen für den christlichen Glauben zu gewinnen, sondern die Tatsache, dass es sich bei dieser Entwicklung in der Theologie der Mission in erster Linie um eine Haltung handelt bzw. sogar von einer Spiritualität gesprochen werden kann. Mission kann in der Praxis von „prophetischem Dialog“ verwirklicht werden, der die Dimension der Evangelisation, der Befreiung und der Inkulturation inkludiert und *Communio* bzw. „Zivilisation der Liebe“ zum Ziel hat. Dies geschieht in einem Prozess des Dialogs, in dem immer das Gegenüber wahrgenommen wird. Dieser Dialog ist dennoch prophetisch, weil er nicht von einer neutralen Position aus geschieht, sondern auf der *Grundlage christlichen Glaubens bzw. christlicher Überzeugungen*.

The understanding of mission after the Second Vatican Council experienced a radical turn. This new direction in mission is shaped by three major documents namely *Ad Gentes*, *Evangelii Nuntiandi* and *Redemptoris Missio*. These documents underline different perspectives of mission. While *AG* speaks of participation of the mission of the triune God, *EN*'s emphasis is that mission as the liberating service of the Reign of God, *RM*, on the other hand, focuses on the proclamation of Jesus Christ as the universal savior. If one may integrate these three models of mission into a single synthesis, mission can be defined as *proclaiming, serving and witnessing to God's reign of love, salvation, and justice*. This understanding of mission can be realized through prophetic dialogue. This Thesis tries to expound the concept of prophetic dialogue as the new understanding of mission for today, or at least for the first quarter of the 21st century. Prophetic dialogue is understood not primarily as mission's strategy, but more as an attitude, or even as spirituality. DIALOGUE, because it involves a process. However, this dialogue should be prophetic for it is done in the light of the Christian faith and convictions.

Danksagung

Ich danke **Univ.-Prof. Dr. Johann Pock** für die Betreuung und wohlwollende Unterstützung bei dieser Arbeit. Durch seinen Beitrag und seine Ideen rund um das Thema „Missionarisch Kirche Sein“ als auch seinen Zugang zur „Theologie des Anders-Seins“, konnte ich viele Anregungen für den weiteren Verlauf meiner Diplomarbeit und darüber hinaus gewinnen.

Christiane Babinetz, für ihre moralische und tatkräftige Unterstützung in verschiedensten Lebenslagen, ihre Geduld und ihre aufrichtige und konstruktive Kritik.

Dr. Martin Üffing SVD, der mir in vielen Gesprächen Klarheit zu dem Thema verschaffte und mir die Möglichkeit gab in der Bibliothek des Missionsinstituts St. Augustin bei Bonn Rechercharbeiten zu betreiben.

Dr. Winfried Glade SVD, der mir mit väterlichem Rat und tatkräftiger Unterstützung vor allem im Bereich der Literaturfindung behilflich war.

Meinen Eltern, **Cirilo Sr.** und **Fructuosa**, auf den Philippinen sei für ihre zahllosen Gebete und guten Gedanken gedankt.

Inhaltverzeichnis

Einleitung	1
Teil 1: Orientierung und Begriffsklärung	4
1. Ist es heute noch relevant von Mission zu sprechen?	4
1.1. Der Begriff „Mission“ – ein belasteter Begriff	5
1.1.1. Versuche, Mission zu definieren	7
1.1.1.1. Warneck und Schmidlin	7
1.1.1.2. Löwener Schule	9
1.1.1.3. Ausgewählte Weltmissionskonferenzen	10
1.1.2. Worum geht es bei Mission?	15
1.2. Mission in einer Krise?	17
1.3. Vorläufige Definition	19
2. Die Begriffe „Inkulturation“ und „Evangelisation“	22
2.1. Der Begriff „Evangelisation“	22
2.1.1. Modelle der Evangelisation	23
2.1.1.1. Als Methode und Stil	23
2.1.1.2. Im Hinblick auf ihre Resultate	23
2.1.1.3. Im Blick auf ihre Objekte	24
2.1.1.4. Als Mission und Zeugnis	24
2.1.1.5. Als missionarische Verkündigung	25
2.1.2. Evangelisation innerhalb der Mission der Kirche	26
2.2. Der Begriff „Inkulturation“	29
2.2.1. Entstehung und Bedeutung des Begriffs	30
2.2.1.1. Was bedeutet Kultur?	31
2.2.1.2. Was bedeutet Inkulturation?	33
2.2.2. Akkulturation – Enkulturation – Inkulturation	37
3. Das Grundverständnis von „Prophetie“ und „Dialog“	42
3.1. Was bedeutet Prophetie?	43
3.1.1. Zur allgemeinen Terminologie	43
3.1.2. Weitere alttestamentliche Wortbedeutungen	44
3.1.2.1. Als berufener Rufer (<i>Nābī'</i>)	45
3.1.2.2. Als Seher und Schauer (<i>Ro'æh</i> und <i>Hozæh</i>)	45
3.1.2.3. Als Gottesmann	47

3.1.3. Typologie und Soziologie der israelitischen Propheten	47
3.1.3.1. Ordens- bzw. Genossenschaftspropheten	48
3.1.3.2. Tempel- bzw. Kultpropheten	48
3.1.3.3. Hofpropheten	49
3.1.3.4. Freie, oppositionelle Einzelpropheten	49
3.1.3.5. Literarische Propheten	50
3.1.4. Die Bedeutung der Prophetie	51
3.2. Wie ist der Begriff „Dialog“ zu verstehen?	56
3.2.1. Zur allgemeinen Terminologie	56
3.2.2. Vielfalt möglicher Gesprächsformen	58
3.2.3. Eine gemeinsame Basis	59
3.2.4. Dialog als zentrales Stichwort der Erneuerung der Kirche	61
3.2.5. Dialog als Grundhaltung bzw. Stil der Offenheit	64
Teil 2: Das Missionsverständnis seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil	67
4. <i>Ad Gentes, Evangelii Nuntiandi</i> und <i>Redemptoris Missio</i>	68
4.1. Das Konzilsdekret <i>Ad Gentes</i> über die Missionstätigkeit der Kirche	69
4.1.1. <i>Ad Gentes</i> im Überblick	69
4.1.2. Im Blick auf die anderen Konzilsdokumente	71
4.1.3. Mission als Teilnahme an der <i>Missio Dei</i>	75
4.2. Das Apostolische Schreiben <i>Evangelii Nuntiandi</i> über die Evangelisierung in der Welt von heute	79
4.2.1. <i>Evangelii Nuntiandi</i> im Überblick	79
4.2.2. Mission als befreiender Dienst des Reichs Gottes	80
4.3. Die Enzyklika <i>Redemptoris Missio</i> über die fortdauernde Gültigkeit des Missionarischen Auftrags	87
4.3.1. <i>Redemptoris Missio</i> im Überblick	87
4.3.2. Mission als Proklamation Jesu Christi als der universale Erlöser	89
5. Prophetischer Dialog – ein neues Verständnis von Mission?	94
5.1. Im welchen Sinne kann ein Dialog prophetisch sein?	95
5.2. Ursprung und Kontext: Wie ist prophetischer Dialog entstanden?	98
5.2.1. Die Wahrnehmung des missionarischen Kontexts heute	100
5.2.2. Die Berufung zur Mission	103
5.3. Mission ist eine einzige, doch eine komplexe Wirklichkeit. Praktische Verwirklichung des Prophetischen Dialogs	104

5.3.1. Prophetischer Dialog in einer inkulturierten Evangelisation: Zeugnis und Verkündigung	105
5.3.1. Prophetischer Dialog in der Liturgie, im Gebet, und in der Kontemplation	108
5.3.3. Prophetischer Dialog in den Bemühungen für Gerechtigkeit, Frieden, und Bewahrung der Schöpfung	112
5.3.4. Prophetischer Dialog im Kontext vom Interreligiösen und säkularen Dialog	115
5.3.5. Prophetischer Dialog im Geist einer versöhnenden christlichen Gemeinschaft	119
Zusammenfassung und Schlussfolgerung	126
Bibliographie	132
Abkürzungen	142
Lebenslauf	143

Einleitung

Kommend aus einem Land, das von den Spanischen Eroberern mehr als dreihundert Jahre lang kolonisiert und christianisiert wurde und als einer jener, der die noch immer spürbare Auswirkung solcher Eroberung erlebt, ist für mich die Frage nach der Bedeutung von Mission zunehmend wichtiger geworden. Diese Gedanken und Überlegungen haben mich ermutigt, im Bereich der Missiologie einen weiteren Schritt zu gehen.

Missionsgeschichte hatte in den vergangenen sechs Jahrhunderten nicht nur positive, sondern auch negative Folgen. Die Verbreitung des christlichen Glaubens beziehungsweise die Verkündigung des Evangeliums war immer sehr eng mit der Kolonisierung verbunden. Die Ankunft von Christoph Kolumbus in Amerika im Jahre 1492 läutete eine neue Epoche der Entdeckung ein; für die indianische Urbevölkerung bedeutete dies allerdings den Beginn einer leidvollen Geschichte. Ähnliche Erfahrungen mussten zahlreiche andere Länder machen, die vom „Westen“ missioniert wurden.

Das Missionsverständnis hat jedoch im vergangenen Jahrhundert aus mehreren Gründen eine radikale Wende erlebt. Dieses Ereignis verdankt sich dem Zweiten Vatikanischen Konzil, dessen Abschlussdokumente das Selbstverständnis der katholischen Kirche immens verändert haben. Das Zweite Vatikanum ist im Wesentlichen richtunggebend für die missionarische Tätigkeit der Kirche. Es war schließlich ein missionarisches beziehungsweise ein pastorales Konzil.

Die vorliegende Diplomarbeit untersucht diese Wende im Missionsverständnis. Die Untersuchung legt ihren Schwerpunkt nicht auf die Perspektive der Kirchengeschichte, sondern auf die missionstheologische Sicht, wobei ihre praktische Verwirklichung pastoraltheologisch reflektiert und geprägt wird.

Der erste Teil der Arbeit wird in drei Kapitel aufgeteilt. Das erste Kapitel behandelt das Thema Mission und stellt die Frage, ob es heute noch relevant ist, von Mission zu sprechen. Diese Diskussion wird im nächsten Kapitel weitergeführt, welches sich jedoch in seinem Kern auf zwei Missionsmodelle konzentriert, nämlich Evangelisation und Inkulturation. Die Darstellung der beiden Begriffe will zeigen, dass Evangelisation durch „Zeugnis und Verkündigung“ und Inkulturation zur wesentlichen

Dimension der Missionstheologie der Gegenwart gehören. Aus diesem Grund stellt sich die Frage, wie Evangelisation und Inkulturation zu verstehen sind. Das dritte Kapitel unterbricht die Diskussion zum Thema Mission und analysiert schwerpunktmäßig das Grundverständnis von Prophetie und Dialog. Die beiden Begriffe bilden die Grundlage für die Thematik des prophetischen Dialogs als neues Missionsverständnis für heute. Hier wird sowohl die Bedeutung der Prophetie beziehungsweise des Dialogs als auch das Verhältnis zwischen den beiden untersucht.

Der zweite Teil beginnt mit der Diskussion über das Verständnis von Mission der drei kirchlichen Dokumente, die seit dem Zweiten Vatikanum veröffentlicht wurden, nämlich das Konzilsdekret *Ad Gentes*, das Apostolische Schreiben *Evangelii Nuntiandi* und die Enzyklika *Redemptoris Missio*. Diese Missionsdokumente sind äußerst umfangreich. Sie beinhalten verschiedene Themen, die mit ihren Schwerpunkten in unterschiedlicher Weise behandelt werden. Aufgrund dieser Komplexität ist eine ausführliche Diskussion derselben für die Arbeit nicht nötig. Was in diesem Kapitel dargestellt wird, ist die Antwort auf die Frage nach der Bedeutung von Mission und wie Mission in diesen drei Dokumenten zu verstehen ist.

Das letzte Kapitel versucht die bisherigen Diskussionen zu integrieren. Überdies unterstreicht es die Bedeutung von Prophetie und Dialog, welche schon im dritten Kapitel kurz dargestellt werden. Die Perspektive von Mission in den genannten kirchlichen Dokumenten wird zusammengefasst, um zu zeigen, wie solche Synthese praktisch verwirklicht werden kann.

Die Ausgangsfrage des Kapitels lautet: In welchem Sinn kann ein Dialog prophetisch sein? Um die Gedanken dabei besser zu verstehen, wird der ursprüngliche Kontext, in dem der Begriff entstanden ist, illustriert. Der letzte Teil des Kapitels widmet sich der Erläuterung des prophetischen Dialogs als praktischer Verwirklichung von Mission.

Der Begriff wurde von den Steyler Missionaren (SVD) entwickelt, wobei dies nicht bedeutet, dass das Konzept nur in ihrer missionarischen Tätigkeit anwendbar ist. Meines Erachtens ist der prophetische Dialog auch für andere missionarische Ordensleute von Bedeutung und allgemein sogar für jene, die in einem missionarischen bzw. pastoralen Gebiet unserer heutigen Zeit und Kultur tätig sind. Dies unterstreicht die Relevanz des Themas.

In diesem Zusammenhang werden die SVD-Dokumente und die damit zusammenhängenden Artikel im *Verbum SVD*¹ bearbeitet. Dazu werden auch die passenden Werke, die von den Missiologen der Steyler Missionare veröffentlicht wurden, kritisch analysiert und ihre Gedanken beziehungsweise ihre Kommentare übernommen. An dieser Stelle ist das Buch *Constants in Context: A Theologie of Mission for Today* von Stephen Bevans und Roger Schroeder in besonderer Weise zu erwähnen.

Abschließend möchte ich bemerken, dass zur besseren Lesbarkeit in der vorliegenden Arbeit von einer geschlechterspezifischen Schreibweise abgesehen wird. Es soll festgehalten werden, dass unter der männlichen Form, wenn nicht anders angegeben, sowohl Frauen als auch Männer zu verstehen sind.

¹ „Die Zeitschrift VERBUM SVD behandelt Themen aus der Missionswissenschaft und der Missionstheologie. Die ursprünglich ordensinterne Zeitschrift ist seit dem 11. Jahrgang (1970) für die breite Öffentlichkeit zugänglich. Was an Missionsspiritualität, Missionstheologie, Missionspastoral usw. in der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD) gedacht wird, was wir an Erfahrung bei unserer Arbeit und unserem Zusammenleben machen, kann für alle missionswissenschaftlich interessierten Kreise bedeutsam sein. VERBUM SVD hat sich inzwischen einen Platz unter den missionswissenschaftlichen Zeitschriften erworben und findet weit über Deutschland hinaus in aller Welt Beachtung. Die Mehrzahl der Beiträge erscheint in deutscher und englischer Sprache. Jedem Beitrag sind Abstracts in Deutsch oder Englisch und Spanisch beigelegt. Die Autoren kommen aus allen Kontinenten und behandeln die Themen von ihrem besonderen Kontext aus.“ Stand: 03.1.2011, URL: http://www.missionswissenschaft-augustin.de/svd/dcms/sites/svd/misswiss/publikationen/verbum_svd/index.html.

Teil I: Orientierung und Begriffsklärung

Erstes Kapitel: Ist es heute noch relevant von Mission zu sprechen?

*„Dass es dem Wort Mission heute so gehe,
wie einem Schulkind, das früher wegen Störung und Unartigkeit
im Unterricht zur Strafe in die Ecke gestellt wurde,
wo es sich schämen sollte“
- Klaus Schäfer*

Auf seiner ersten Fahrt landete Christoph Kolumbus am 12. Oktober 1492 auf einer von den Einheimischen Guanahani genannten Bahamainsel.² Er setzte seine Fahrt fort und entdeckte Kuba am 27. Oktober, zwei Monate später *La Espanola*, heute Haiti, wo die erste spanische Siedlung entstand. Damit öffnete er vor mehr als fünfhundert Jahren das Tor zur „Neuen Welt“.

Man kann sagen, dass mit diesem Ereignis eine neue Epoche der Welt- und Kirchengeschichte eingeleitet wurde. Für die Europäer war die Landung von Kolumbus der Beginn großer Entdeckungen. Aber für die indianische Urbevölkerung war sie der Anfang einer durch Unterwerfung, Gewalt, Völkermord und Raub gekennzeichneten leidvollen Geschichte.

Schon auf seiner zweiten Reise führte er zwölf Priester mit sich, um zur Erfüllung des Auftrages der katholischen Herrscher Spaniens „auf jede ihm mögliche Weise die Bewohner dieser Inseln und Festlandsgebiete zum Übertritt zu unserem heiligen katholischen Glauben zu bewegen“. Damit wurde jene große Missionierung und Evangelisierung eingeleitet, die die Geschichte der katholischen Kirche bis zur Gegenwart entscheidend geprägt hat.³ Bei dieser Missionierung und Evangelisierung hat es sowohl „Licht“ als auch „Schatten“ gegeben.

In diesem Zusammenhang kann gesagt werden, dass „Missionsgeschichte durchaus auch Schuldgeschichte“ war. „Woran denkst du, wenn du das Wort Missionar hörst?“ fragte „alle welt“⁴ Passanten auf der Straße. Die Antwort: „Ein Missionar ist alt,

² Es ist nicht geklärt, ob es sich dabei um San Salvador oder um das 150 km südöstlich gelegene Samana Cay handelt. Stand: 12.10.2010, URL: <http://www.unterweser-maritim.de/kolumbus.html>.

³ Vgl. „Einleitung“ in: Beiträge zur Wiener Diözesangeschichte, 33:3 (1992), 25; vgl. auch: Martin Maier, Inkulturation, in: Stimmen der Zeit 225 (2007), 505-506.

⁴ Die Illustrierte der Päpstlichen Missionswerke in Österreich.

trägt einen Bart und sammelt Geld.“⁵ Dieser recht nüchternen Beschreibung folgt des Öfteren eine viel harschere und es ist nur verständlich, dass angesichts der unangenehmen Vergangenheit das Thema Mission in der Öffentlichkeit nur ungern besprochen wird.

Hat christliche Mission mit ihrer geschichtlichen „Last des Kolonialismus“⁶ heute überhaupt noch eine Existenzberechtigung? Ist Mission heute wirklich noch zeitgemäß? Ist es heute überhaupt noch relevant von Mission zu sprechen?

1.1. Der Begriff „Mission“ – ein belasteter Begriff

Wenn man das Wort „Mission“ in eine Internetsuchmaschine eingibt, so erscheinen mehr als 200 Suchergebnisse. Diese geben vor allem eine sehr umfangreiche Definition, vom „religiösen Sinn“, wie „christliche Mission“ bis hin zum rein „profanen Kontext“, wie zum Beispiel „politische Missionen“, UN-Missionen in Krisengebieten“ oder Weltallmissionen bemannter Raumschiffe der NASA zur internationalen Weltraumstation, die von „Mission Control“ bemannt wird.⁷

Das Wort „Mission“ wird zumeist im Englischen oder auch im Französischen gebraucht und leitet sich wahrscheinlich von den lateinischen Wörter *missio* (Mission, Sendung), *missus* (Bote, Legat) oder *mittere* (senden, schicken) ab. Dies entspricht etymologisch dem griechischen *Apostolé* [ἀποστολή] (Sendung oder Apostolat).⁸ Sendung ist ein christlicher Begriff. Er umfasst die „Überzeugung der christlich glaubenden Menschen von der universalen Geltung des Evangeliums und von ihrer

⁵ Vgl. Jakob Mitterhöfer, Thema Mission, Wien 1974, 9-10.

⁶ Vgl. Sabine Demel, Von der Kulturmission zur Glaubensmission. Der Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Stimmen der Zeit 224 (2006), 435 – 449. hier: 435.

⁷ Vgl. Ibid; vgl. auch dazu: Michael Sievernich, Missionarisch Welt-Kirche sein. Konturen des heutigen Missionsverständnisses, in: zur Debatte Nr. 7 (2004), 21.

⁸ Was heute unter „Mission“ zu verstehen ist, wurde bis zur Wende des 16. und 17. Jahrhunderts mit verschiedenen Umschreibungen ausgedrückt. Anton Freitag nennt solche Begriffe im Lateinischen zum Beispiel: „Propagatio Fidei“, „Conversio Gentilium“, „Praedicatio Evangelii in universo mundo“, „Conversio infidelium“, „Praedicatio Apostolica“, „Procuratio religionis christianae“, „Procuratio salutis apud barbaros gentes“, „Novella Christianitatis plantatio“, „Procuranda omnium gentium salute“, „Dilatatio Ecclesiae“, Legatio Apostolica“, „Plantatio Ecclesiae“, „Propagatio Regni Christi“, usw. In ähnlicher Weise hießen bis dahin die Missionare „Ministri S. Evangelii“, „Peregrinantes propter Christum“, „Nuntii Evangelii“, „Praecones Fidei“, Plantatores Ecclesiae“, „Seminatores“, „Catechistae“, „Legatores“, „Plantatores“ usw. (vgl. Anton Freitag (Hrsg.), Der Missionsbegriff, in: Ders. (Hrsg.), Mission und Missionswissenschaft, 4 (1961), 21-66. hier: 21.

Verpflichtung, überall auf der Welt Zeugnis von Jesus Christus sowie die Praxis dieses Zeugnis“ abzulegen.⁹

Man unterscheidet (a) die Sendungsinstanz (= Gott, Christus, Kirche); (b) die Sendungsbotschaft (Lehre, Gnadenmittel, Hierarchie); (c) die Gesandten und (d) das Sendungsobjekt. In diesem Zusammenhang bedeutet christliche Mission die Sendung, die Christus selbst vom Vater zur Erlösung und Beseligung der Menschen empfangen und die er zur Mitteilung an die Kirche weitergegeben hat bis an das Ende der Zeiten (vgl. Jn 20,21; Mt 28, 18). Die tiefsten Wurzeln aller kirchlichen Sendungen liegen somit in den innergöttlichen Sendungen (*Missiones divinae*) der heiligsten Dreifaltigkeit.¹⁰

Die Jesuiten waren die erste Missionsgesellschaft, die das Wort „Mission“ im Sinne der Verbreitung des christlichen Glaubens unter Völkern einschließlich der Protestanten, die nicht zur katholischen Kirche gehören, verwendet haben.

Karl Müller erklärt, dass „die Schwierigkeiten einer exakten Definition von ‚Mission‘ nicht so sehr im Anliegen und Auftrag als solchem liegen, sondern in der Tatsache, dass Mission immer in einem konkreten Raum und in vorgeformten Kulturen geschieht und darum jeweils verschiedene Akzente erfordert.“¹¹ So gab es zum Beispiel die im Jahre 1622 von der römischen Missionsbehörde gegründete „De Propaganda Fide“, die zum Ziel hatte, „das hohe Gut des christlichen Glaubens auf der ganzen Welt zu verbreiten.“ „Bekehrung der Heiden“ war auch lange Zeit ein Synonym von Mission. Der Sinn dahinter war, „den Menschen, die die Frohbotschaft des Evangeliums noch nicht kannten, diese zu verkündigen und ihnen so die Zuwendung zu Jesus Christus, d. h. den Glauben zu ermöglichen.“ Der lutherische Hofprediger und Pfarrer Philip Nicolai (1556-1608) sprach vom „Reich Christi“ und war der Überzeugung, „dass Christus selbst sich überall zur Geltung bringe, auf welche Weise auch immer.“ Dies entspricht allgemein christlichem Gedankengut. Es handelt sich hier selbstverständlich um „den Aufbau von christlichen Gemeinden“, um „die Schaffung neuer Ortskirchen“, oder um „die Vermehrung christlicher Gemeinschaften in die Welt der anderen Religionen hinein“. Horst Bürkle und andere geben eine Umschreibung

⁹ Herbert Vorgrimler, „Mission“ in: Ders., Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg i. B. 2000, 417-419. hier: 417.

¹⁰ Vgl. Anton Freitag, Der Missionsbegriff, 22.

¹¹ Karl Müller, Die Mission der Kirche in systematischer Betrachtung, in: Horst Bürkle (Hrsg.), Die Mission der Kirche. AMATECA. Bd. XIII (Lehrbuch zur katholischen Theologie), Paderborn 2002, 95.

von Mission als „Grenzüberschreitung“. Papst Pius XII. charakterisierte die Missionare als „Herolde des Evangeliums“.¹²

David Bosch formuliert in ähnlicher Weise den obigen Gedanken von Mission um, wenn er schreibt:

[Mission] referred to (a) the sending of missionaries to a designated territory, (b) the activities undertaken by such missionaries, (c) the geographical area where the missionaries were active, (d) the agency which dispatched the missionaries, (e) the non-Christian world or 'mission field', or (f) the center from which the missionaries operated on the 'mission field'. In a slightly different context it could also refer to (g) a local congregation without a resident minister and still dependent on the support of an older, established church, or (h) a series of special services intended to deepen or spread the Christian faith, usually in a nominally Christian environment. If we attempt a more specifically theological synopsis of 'mission' as the concept has traditionally been used, we note that it has been paraphrased as (a) propagation of the faith, (b) expansion of the reign of God, (c) conversion of the heathen, and (d) the founding of new churches.¹³

1.1.1. Versuche, Mission zu definieren

1.1.1.1. Warneck und Schmidlin

Gustav Warneck, der Gründer der evangelischen Missiologie und Joseph Schmidlin, der Gründer der katholischen Missiologie, versuchten eine Definition von Mission zu formulieren. Gustav Warnecks Definition von Mission:

Unter christlicher Mission verstehen wir die gesamte auf die Pflanzung und Organisation der christlichen Kirche unter Nichtchristen gerichtete Tätigkeit der Christenheit. Diese Tätigkeit trägt den Namen Mission, weil sie auf einem Sendungsauftrag des Hauptes der christlichen Kirche beruht, durch Sendboten (Apostel, Missionare) ausgeführt wird und ihr Ziel erreicht hat, sobald die Sendung nicht mehr nötig ist.¹⁴

Für ihn richtet sich die Mission nicht an Christen, sondern an die nichtchristliche Welt, an die Welt der Juden, der Mohammedaner und der Heiden. Dies bedeutet, dass der Sinn und die Aufgabe der christlichen Mission die Ausbreitung des Christentums und auch die Pflanzung der christlichen Kirche sind. „Eine zufällige und sporadische Verkündigung ist für ihn noch nicht Mission, es müsse viel mehr eine ‚solche geordnete

¹² Ibid.

¹³ David Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York 1991, 1.

¹⁴ Gustav Warneck, *Evangelische Missionslehre* (Bd. I), 1 zitiert in: Karl Müller, *Missionstheologie*, 28.

Veranstaltung (sein), welche zur Gründung, Pflege und Organisation eines volklichen christlichen Gemeinwesens, einer Kirche führt.“¹⁵ Eine solche ordnungsgemäße Durchführung des Missionierungsauftrags erfordert „eine angeordnete und ordentliche Sendung“ (*missio*) und „berufene Boten“ (Missionare). Laut Karl Müller verschließt Gustav Warneck natürlich seine Augen nicht davor, dass das Wort „Mission“ auch im weiteren Sinn gebraucht wird, wie etwa in dem Herrenwort: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Jo 20,21). Er meint nur, dass „der allgemeine Sprachgebrauch ein engerer sei und dass dieser vorzuziehen ist“.¹⁶

Joseph Schmidlin berief sich weitgehend auf Warneck.¹⁷ Er sieht die verschiedenen Anwendungen dieses Terminus „Mission“ und hält es grundsätzlich für möglich, ihn (den Begriff) „ganz weit zu fassen und auf alle Menschen auszudehnen“. Es handelt sich dabei um „die einen, die ihr (der Kirche) bereits angehören und den kirchlichen Glauben schon besitzen, damit sie ihn bewahren und ihm gemäß auch leben, auf die anderen, die noch in der Nacht des Irrtums und außerhalb der Kirche stehen, damit sie sich ihr anschließen und bekehren.“¹⁸ Aber er selber entscheidet sich aus praktischen wie methodischen Rücksichten für eine engere Fassung und schreibt: „Mission im engeren Sinne, auch äußere oder auswärtige Mission genannt [...] ist somit die Mission unter Nichtchristen, also denjenigen, die vom christlichen Glauben und von der christlichen Religion ausgeschlossen sind.“¹⁹ Er unterstreicht „den Vorrang des religiösen Charakters von Mission als Ausbreitung des Reich Gottes, schließt aber kulturelle, intellektuelle, moralische, soziale, karitative, selbst wirtschaftliche Zwecke nicht aus.“ Seine Beschreibung von der missionarischen Sendung und Beauftragung lautet: „die in der Fülle der Zeiten vom Vater ausgegangene, von Christus beim Abschluss seiner Erlöserlaufbahn auf die Apostel und die Kirche übertragene Aussendung in die Welt und unter die Völker zur Verkündigung des Evangeliums.“²⁰ Er unterscheidet folgende Schritte: Der erste Schritt ist die Verkündigung des Evangeliums. Der zweite ist die innere Bekehrung, das heißt die Umwandlung des Herzens, wie auch die äußere Bekehrung, welche die Eingliederung in die Kirche und

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Vgl. Joseph Schmidlin, *Katholische Missionslehre im Grundriss*, Münster ²1923, 29-45 in: vgl. Karl Müller, *Missionstheologie*, 29.

¹⁸ Joseph Schmidlin, 35.

¹⁹ Ibid, 34.

²⁰ Ibid., 41.

den Empfang der heiligen Taufe bedeutet. Der dritte Schritt ist die Organisation der Kirche über die einfache Gemeindebildung bis hin zur Aufrichtung der vollständigen Hierarchie. In diesem Sinne wird dann Missionskirche zur konstituierten Kirche, wenn ein Volk als Ganzes den Glauben angenommen hat und die Kirche sich personell und finanziell selber trägt.²¹

1.1.1.2. Die Löwener Schule

Die Löwener Schule geht auf René Lange und Pierre Charles zurück. Die Kernthese dieser Schule ist die von der „Pflanzung der Kirche“, und wird deshalb auch „Pflanzungs- oder Plantationstheorie“ genannt. Das Formalobjekt dieser Theorie ist „die Einrichtung der sichtbaren Kirche in den Ländern, wo sie dies noch nicht ist.“²² Aus dieser Sicht ist Mission auch nicht an die Heiden allein gerichtet, sondern an all jene Gruppen, bei denen die sichtbare Kirche noch nicht dauerhaft eingerichtet ist. Dies bedeutet, die Kirche „da zu pflanzen, wo sie noch nicht gepflanzt ist, d. h. die Mittel des Heils (den Glauben und die Sakramente) in die Reichweite aller Seelen guten Willens zu bringen.“²³ Karl Müller kommentiert: „Es sei ungenau zu sagen, dass die Kirche lediglich Mittel der Seelenrettung ist; sie ist mehr, weil sie ‚die göttliche Form der Welt (ist), der einzige Berührungspunkt, wo das ganze Werk des Schöpfers heimkehrt zum Erlöser‘, weniger, weil es durchaus nicht genüge, zur Kirche zu gehören, um gerettet zu werden.“ In diesem Sinne wird die Aufgabe der Mission so verstanden, die Grenzen der sichtbaren Kirche weiter hinauszurücken, diese Arbeit des Wachsens bis zu ihrem Ende führen, die ganze Welt mit Gebeten und Anbetung zu besäen und dem Erlöser sein ganzes Erbteil zu erstatten.²⁴

²¹ Karl Müller, *Missionstheologie*, 29-30.

²² Pierre Charles, *Missiologie, Etudes, Conférences I*, Louvain 1939, 59 zitiert in: Karl Müller, *Missionstheologie*, 30.

²³ Vgl. auch Pierre Charles, *Missiologie*, 65.

²⁴ Vgl. auch Pierre Charles, *Missiologie* 84-87.

1.1.1.3. Ausgewählte Weltmissionskonferenzen

Die allmähliche Akzentverschiebung im neueren Missionsverständnis – das gilt mehr oder weniger auch für den katholischen Raum – lässt sich am besten an den ökumenischen Missionskonferenzen aufzeigen.²⁵

(a) *Edinburgh 1910: „Mission als Expansion“*

Im Juni 1910 berief John Mott die offiziellen Delegierten von 180 protestantischen Kirchen und Missionsgesellschaften zur Weltmissionskonferenz nach Edinburgh ein. Im Mittelpunkt der Konferenz stand das Bestreben, eine zeitgemäße Missionsstrategie zu entwickeln, die überkonfessionelle Zusammenarbeit zu fördern und die Mission in der nichtchristlichen Welt voranzutreiben. Von den 1200 Delegierten der Edinburgher Missionskonferenz stammten nur achtzehn aus sogenannten Missionsgebieten. Mission wurde eindeutig als „Einbahnstraße“ verstanden, von Europa und Amerika zu den anderen Erdteilen. Das Missionsmotiv war zweifellos die „Evangelisierung der Welt“, die Missionierung geschah aber parallel in enger Zusammenarbeit mit der Kolonialisierung und war in vielen Fällen auch von dieser abhängig.

Die Edinburgher Missionskonferenz gilt als „der Anfang eines universalen weltmissionarischen Bewusstseins“, welches bis heute nicht erloschen ist. Daraus erwuchs der „Internationale Missionsrat“ (IMR), später die „Kommission für Weltmission und Evangelisation“ (CWME), im Rahmen des „Ökumenischen Rates der Kirchen“ (ÖRK oder WCC).

(b) *Jerusalem 1928: „Mission als soziales Evangelium“*

Im Jahr 1928 lud der in Edinburgh beschlossene und 1921 in Lake Mohonk (USA) gegründete Internationale Missionsrat (IMR) zur Folgekonferenz in Jerusalem ein. Der Jerusalemer Weltmissionskonferenz gingen der Erste Weltkrieg und die bitteren Nachkriegsjahre voraus. Mit der Erfahrung des Weltkrieges zerbrach die Einheit des Christentums und der westlichen Kultur. Der Verfall christlicher Werte im Abendland war unübersehbar. Anders gesagt, die Säkularisierung nahm immer mehr zu, die nichtchristlichen Religionen gewannen an Selbstbewusstsein. Asien erlebte

²⁵ Karl Müller, *Missionstheologie*, 31-34; Gabriel Stängle, *Mission und Interreligiöser Dialog*, Frankfurt am Main 2003.

einen verstärkten Nationalismus und eine Renaissance der Religionen und gleichzeitig wurde die westliche Welt von schweren Wirtschaftskrisen geschüttelt.²⁶ Die Konferenz stellte die zentrale Frage: Was ist die Botschaft der Mission im Blick auf die soziale Frage und im Blick auf die anderen Religionen? Infolgedessen richtete sich die Entwicklung des Selbst- und Missionsverständnisses in Richtung der „Sozial-Gospel-Bewegung“, in dem die „echten Werte“ in den anderen Religionen vermehrt anerkannt wurden. Mit solchem sozialen Engagement im Vordergrund traten die direkte Predigt und Verkündigung, die den Einzelnen ansprechen sollte, in den Hintergrund. Es gab zwei verschiedene missionstheologische Ansätze. Zum einen wurde das Besondere des Christentums hochgehalten, mit einer stark christologischen Position. Zum anderen wurden die Berührungsfelder der anderen Religionen anerkannt.²⁷

(c) Tambaran 1938: „Mission als radikale Differenz“

Zur III. Weltkonferenz in Tambaran, Madras (Indien) kamen 471 Teilnehmer aus 69 Ländern. Die Hälfte der Delegierten kam aus den jungen Kirchen und diskutierte „über das Wesen der Kirche, über die Beziehung zwischen Kirche und Mission und über die Beziehung der alten zu den jungen Kirchen.“ Die Kirche war zu einem weltweiten Phänomen geworden.²⁸ Diese Konferenz, die im Dezember 1938 stattfand, war sich der weltweit sich zuspitzenden politischen Lage bewusst. „Im Hinblick auf den Nationalsozialismus, Faschismus und Kommunismus ersuchten die Mitglieder der ökumenischen Bewegung die jahrhundertealte Verbindung von Christentum und Theologie von der europäischen Kultur und Zivilisation zu lösen.“²⁹ Der holländische Missionstheologe Hendrik Kraemer, der unter dem Einfluss der Dialektischen Theologie Karl Barths und Emil Brunners stand, wurde mit der Vorbereitung der Konferenz betraut. Er unterschied zwischen der radikalen Differenz der Selbstoffenbarung Gottes in Christus und den außerchristlichen Religionen.

(d) Kanada 1947: „Mission als Zeugnis“

Andere bedeutsame Akzente setzte die Nachkriegskonferenz. Man sprach vom christlichen Zeugnis in einer sich wandelnden Welt. Es wurde vor allem der

²⁶ Vgl. auch dazu: Christine Linemann-Perrin, *Mission und Interreligiöser Dialog*, Göttingen 1999, S. 68.

²⁷ Vgl. auch dazu: Pius Helfenstein, *Grundlagen des interreligiösen Dialogs. Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Bewegung und die Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz*, Frankfurt am Main 1998, 30-35.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Gabriel Stängle, *Mission und Interreligiöser Dialog*, 21-22.

übernationale Charakter der Weltmission bewusst betont, und von Partnerschaft im Gehorsam gesprochen. So entstand eine neue Epoche der Beziehungen zwischen „Mutterkirchen“ und neuen Kirchen.³⁰

Es kann festgestellt werden, dass das Ende des Zweiten Weltkrieges auch für die Weltmission einen Einschnitt bedeutete. Mit der Gründung des Staates Israel und der Shoa im Hintergrund wurde die Frage nach der Beziehung der christlichen Kirchen zum Judentum aufgeworfen. Die kolonialisierten Länder forderten ihre kulturelle und religiöse Selbständigkeit. Diese Weltkonferenz und die Gründungsversammlung des ÖRK ein Jahr später in Amsterdam brachten keine tiefergehende missionstheologische Neubestimmung hervor. In der Folgezeit rückten neben den Weltmissionskonferenzen immer mehr die Vollversammlungen des ÖRK als Forum der missionstheologischen Diskussion in den Mittelpunkt.³¹

(e) Willingen 1952: „Mission als Missio Dei“

Nach dem Koreakrieg und der kommunistischen Machtübernahme in China mussten alle Missionare (über 10.000), die in diesen beiden Ländern tätig waren, diese verlassen. Die V. Weltmissionskonferenz in Willingen (Deutschland) stand ganz unter dem Schock der weltpolitischen Entwicklung. In dieser Konferenz „setzte eine tief greifende theologische Reflexion über die Begründung der Mission ein.“³² Der deutsche Missionswissenschaftler Karl Hartenstein prägte im Anschluss daran den Begriff der *missio dei*, der Mission Gottes. Dieser Begriff fasst das Ergebnis der Konferenz in einer Neubegründung der Mission zusammen:

Die Mission ist nicht eine Sache menschlicher Aktivität oder Organisation, ‚ihre Quelle ist der dreieinige Gott selbst‘. Die Sendung des Sohnes zur Versöhnung des Alls durch die Macht des Geistes ist Grund und Ziel der Mission. Aus der ‚Missio Dei‘ allein kommt die ‚Missio ecclesiae‘. Damit ist die Mission in den denkbar weitesten Rahmen der Heilsgeschichte und des Heilsplanes Gottes hineingestellt.³³

Folglich wurde Mission zur Grundfunktion der Kirche erhoben. Damit wurde es unmöglich, Menschen als „Missionsobjekte“ zu sehen.³⁴

³⁰ Karl Müller, *Missionstheologie*, 32.

³¹ Gabriel Stängle, *Mission und Interreligiöser Dialog*, 23.

³² *Ibid.*

³³ Karl Hartenstein, *Theologische Besinnung*, in: Walter Freytag (Hrsg.), *Mission zwischen gestern und morgen. Vom Gestaltwandel der Weltmission der Christenheit im Licht der Konferenz des Internationalen Missionsrates in Willingen, Stuttgart 1952*, 62.

³⁴ „In der Folgezeit standen sich das heilsgeschichtliche und das verheißungsgeschichtliche Modell der *missio dei* rivalisierend gegenüber. Geprägt durch die exegetischen Arbeiten Oscar Cullmanns hat im

(f) Accra 1957/58: „Mission als Integrierung“

Die Fragen nach einer Inkulturation des Christentums und die Beschäftigung mit anderen Kulturen und Religionen stießen auf zunehmendes Interesse und wurden auf der Vollversammlung des ÖRK in Evanston (USA) 1954 und auf der Weltmissionskonferenz des IMR in Accra, Ghana, aufgeworfen. Grundsätzlich sprach man vom „Verhältnis von Kirche und Mission, von sendender und empfangender Kirche, von Missionar und einheimischer Gemeinde, von Mission und zwischenkirchlicher Hilfe.“³⁵ Damit ist gemeint, „dass man beide nicht auseinanderdividieren dürfe, dass es um mehr als bloße Partnerschaft gehe, dass man um Integrierung der beiden bemüht sein müsse.“³⁶

(g) Neu-Dehli 1961 / Mexiko-City 1963: „Mission als Dialog“

Während der III. Vollversammlung des ÖRK Ende 1961 in Neu-Dehli (Indien) wurde der IMR als Kommission für die Weltmission und Evangelisation (KWME) in den ÖRK integriert. Laut Gabriel Stängle „stellt die Integration die logische Schlussfolgerung der Einsicht von Willingen dar, dass Mission eine Grundfunktion der Kirche sei.“³⁷ Mit der Überzeugung, dass Gott die Welt mit sich versöhnt hat, bekannten die Delegierten ihre „Solidarität mit allen Menschen“. Dies bedeutet Solidarität mit „jeglicher Nation, Klasse, Hautfarbe und Religion, ohne Unterschiede in unserem gemeinsamen

heilsgeschichtlichen Modell die Mission ihren Ursprung bei Gott und nicht bei den Menschen oder der Kirche. Ausgangspunkt von Gottes heilsgeschichtlichem Handeln ist die Berufung Abrahams. In der Zeit vor Christus erwählt Gott den einzelnen Menschen und handelt an ihm exemplarisch. Im Zentrum steht die Inkarnation und Sendung Jesu Christi, die im Kreuzgeschehen ihren Höhe- und Wendepunkt findet. Nach dem Kommen Christi bedeutet Heilsgeschichte zuerst die Erwählung der Apostel und die vom Heilige Geist initiierte Sendung der Kirche, die immer neue Grenzen überschreitet, bis die Botschaft vom Reich Gottes alle Menschen erreicht hat. Mission füllt somit das zeitliche Interim zwischen dem ersten und zweiten Kommen Christi aus. Das Modell neigt dazu den einzelnen Menschen zu sehen und ihn retten zu wollen. [Oscar Cullmanns, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Gesellschaftsauffassung, Zürich 1946]. Vertreter dieses Modells waren u.a. Hartenstein, Freytag und Kraemer. Und weiter: „Das verheißungsgeschichtliche Modell betont, dass Gottes Verheißung seit Abraham für alle Völker gilt. Gott macht Geschichte auch außerhalb der Heilsgeschichte. Deshalb wendet sich dieses Modell gegen eine Aufteilung von Heils- und Weltgeschichte. Mission wird als Prädikat Gottes verstanden, der sich selbst bekannt macht und die Versöhnung der ganzen Welt gibt und nicht nur der Kirche. Es tendiert dazu den gesellschaftlichen Aspekt und das Eintreten für Gerechtigkeit und die politische Befreiung des Unterdrückten zu betonen. Gott selbst ist der Missionar, der auch an der kirchlichen Mission vorbei arbeitet. Ist im heilsgeschichtlichen Modell die Reihenfolge ‚Gott-Kirche-Welt‘, so ist sie im verheißungsgeschichtlichen Modell ‚Gott-Welt-Kirche‘ [Vgl. Theo Sundermeier, Theologie der Mission, in: LMthG, 476-477.] ‚Gibt es im heilsgeschichtlichen Modell Geschichte letztlich um der Mission Willen, so gilt hier der umgekehrte Satz: Mission, ja Kirche gibt es nur um der Geschichte willen‘ [Vgl. Ibid., 477].“ Vertreter dieses Modells waren u. a. Johannes Christian Hoekendijk, Hans Jochen Margull. Vgl. auch hier: Gabriel Stängle, Mission und Interreligiöser Dialog, 24.

³⁵ Karl Müller, Missionstheologie, 32.

³⁶ Ibid.

³⁷ Gabriel Stängle, Mission und Interreligiöser Dialog, 25.

Menschsein.“³⁸ Also wird der Dialog empfohlen, „um zu erkennen, dass Christus durch uns zu den Gläubigen anderer Religionen redet und sie zu uns.“³⁹ Im Bericht heißt es dort:

In den Kirchen haben wir nur wenig Verständnis für die Weisheit, Liebe und Macht, die Gott den Menschen anderer Religionen gegeben hat, wie auch von den Wandlungen, die in anderen Religionen durch ihre ständige Berührung mit dem Christentum erfolgt sind. Wir müssen das Gespräch über Christus mit ihnen in dem Bewusstsein aufnehmen, dass Christus durch uns zu ihnen und durch sie zu uns spricht.⁴⁰

Auf der Missionskonferenz in Mexiko-City 1963 wurde die Forderung aufgestellt, statt „Westmission“ „Weltmission“ zu betreiben. Viel Verwirrung aber, argumentiert Karl Müller, stiftete auch in den katholischen Raum hinein die These von der „Mission in sechs Kontinenten“. Richtig daran ist ohne Zweifel, sagt er weiter, „dass durch die weltweite Säkularisierung in den traditionell christlichen Ländern ‚Situationen‘ eingetreten sind, die man als missionarische bezeichnen kann [...]“⁴¹

(h) Uppsala 1968: „Mission als Humanisierung“

Mitte der sechziger Jahre, beschreibt Gabriel Stängle, waren die meisten kolonialisierten Länder in ihre Unabhängigkeit entlassen worden. Das Gewicht der Christenheit verlagerte sich von der nördlichen in die südliche Hemisphäre.⁴² In der Vorbereitung zur IV. Vollversammlung in Uppsala (Schweden) 1968 wurde das Ziel der Mission als „Humanisierung der Welt“ und im „Bringen des Schaloms“ verstanden.⁴³ Die Vollversammlung nahm den Impuls zum Dialog mit den Religionen auf. In ihrem angenommenen Bericht über die Erneuerung in der Mission heißt es:

Die Begegnung mit Menschen anderen Glaubens oder ohne Glauben führt unausweichlich zum Dialog. Der Dialog eines Christen mit einem anderen Menschen impliziert weder eine Verleugnung der Einmaligkeit Christi, noch irgendeinen Verlust der eigenen Hingabe an Christus. [...] Als Christen glauben wir, dass Christus in diesem Dialog zu Wort kommt, dass er sich hier denen offenbart, die ihn nicht kennen. Dialog ist nicht das gleiche wie Verkündigung. Eines ergänzt das andere in der Gesamtheit des Zeugnisses.⁴⁴

³⁸ Vgl. Wilhelm Adolf Visser't Hooft (Hrsg.), Dokumentarbericht über die dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Stuttgart 1962, 89.

³⁹ Gabriel Stängle, Mission und Interreligiöser Dialog, 25.

⁴⁰ Wilhelm Adolf Visser't Hooft (Hrsg.), Dokumentbericht, 90.

⁴¹ Karl Müller, Missionstheologie, 32.

⁴² Gabriel Stängle, Mission und Interreligiöser Dialog, 26.

⁴³ Vgl. auch David Bosch, Transforming Mission, 382-383; Pius Helfenstein, Grundlagen des Interreligiösen Dialogs, 109-114.

⁴⁴ N. Goodhall (Hrsg.), Offizieller Bericht über die vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala 4.-20. Juli 1968, Genf 1968, 28 Par. 6.

(i) Melbourne 1980: „Mission als Solidarität mit den Armen“

Die IX. Weltmissionskonferenz in Melbourne (Australien) hatte das Thema „Dein Reich komme“. Dies stellte wiederum das Problem der Armut in den Vordergrund. Allerdings wurde der Unterschied zwischen geistlicher und materieller Armut aufgegeben. Auf der Konferenz wurde den reichen westlichen Kirchen eine neue Richtung gezeigt, um zu einem angemessenen Verständnis für Arme zu finden. Es kann ausgesprochen werden, dass in erster Linie nicht die Armen die Kirche bräuchten, sondern die Kirche braucht die Armen, wenn diese eng an ihrem armen Herrn bleiben möchte.⁴⁵ Es wurde auch unterstrichen, dass es in der Mission wesentlich darum geht, den ‚Namen Jesu zu nennen‘. Dies kann im Gebet, im Gottesdienst oder in der Liturgie konkretisiert werden. Man sah aber genauso deutlich, erklärt Karl Müller, „dass die politische und soziale Weltkrise auch die Kirche angehe, dass Ungerechtigkeit und Ausbeutung die Kirche fordere, dass die ‚Gute Nachricht‘ besonders den Armen gelte.“⁴⁶

In diesem kurzen Überblick soll gezeigt werden, „dass die Kirche in einer konkreten Welt missioniert, dass in einem guten Sinn die Welt ihre Agenda setzt, dass mit der sich wandelnden Welt auch die Mission sich wandelt, dass andere Akzente notwendig werden.“⁴⁷ Diese Elemente wurden auch vom II. Vatikanum zum Ausdruck gebracht. Dies bedeutet aber nicht, dass sich die Weltsituation heute so sehr verbessert hat, dass damit das Missionsverständnis als solches oder gar die Sache der Mission in Frage gestellt ist. Karl Müller fragt: Hat sich die Weltlage heute so radikal geändert, dass sich Mission im theologischen Sinne überlebt hat?⁴⁸

1.1.2. Worum geht es bei Mission?

Zur weiteren Behandlung des Themas wird diese Frage gestellt, deren Antwort als Wegweiser dienlich sein kann. Karl Müller nennt folgende Grundelemente⁴⁹, die helfen können, um eine weitere Sicht des Wortes zu haben. Erstens: „Mission gründet

⁴⁵ Vgl. Gabriel Stängle, Mission und Interreligiöser Dialog, 35.

⁴⁶ Karl Müller, Missionstheologie, 33.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Die Darstellung dieser Grundelemente wird von Karl Müllers Schema übernommen. Vgl. Ibid., 38-40.

zutiefst im Geheimnis des Dreifaltigen Gottes.“ Sie gründet in Gott selbst, dessen ganzes Wesen „Sich-Mitteilen und Sich-Verschenken“ ist. In diesem Zusammenhang handelt es sich bei Mission also in keiner Weise um „Expansionsgelüste der Kirche“, auch nicht um einen „Missionsbefehl“, der auf reiner Willkür beruht und theologisch ohne Fundament ist. Mission liegt viel mehr im ewigen Liebesplan Gottes mit der Welt beschlossen. Sie ist primär „Missio Dei“, und aus diesem Grund ergibt sich die Berechtigung zu sagen, dass die Mission Gottes ureigenstes Werk ist. Was Gott plant und will, dafür trägt er auch die Verantwortung. Zweitens: „Bei Mission geht es um Heil“, ein integrales Heil. Gott will Menschen von ihrer Schuld befreien und sie an seinem Leben teilhaben lassen. Für den einzelnen bedeutet es Abkehr von der Sünde und Hinwendung zu Gott. Dies bedeutet aber auch, dass diese Einzelnen sich in die Familie Gottes, die Gottes Volk ist, einfügen lassen. Wie Gottes Liebe den ganzen Menschen umfasst, so kümmert sich auch die Mission immer um den ganzen Menschen. Es ist auch hier zu merken, dass *Promotio humana*, Bemühen um Gerechtigkeit und Frieden in der Welt nicht mit Mission identisch sind, sie gehören aber als integraler Bestandteil zu „Mission“. Drittens: „Bei Mission geht es auch um Gemeinschaft.“ Gott schafft den Menschen auf Gemeinschaft hin und will, dass die zerstreuten Gotteskinder „Volk Gottes“ werden. Es gibt kein Christentum von lauter Individuen, die unabhängig voneinander ihren Glaubensweg gehen und ohne den Schutz und die tragende Kraft der Gemeinschaft zu Gott gelangen. „Wenn das Zweite Vatikanum von Kirche spricht, denkt es primär an die Gemeinschaft der Gläubigen und an ihre Funktion für das Heil der Welt.“ Viertens: „Mission hat auch immer mit ‚Welt‘ zu tun.“ Mission ist konkret. Sie geschieht in einem konkreten Raum. Sie ist eine „Begegnung von Gott und der Welt, von Göttlichem und Menschlichem.“ Sie ist ein Integrierungsprozess und vollzieht sich nach Art der Inkarnation. Von daher kann auch gesagt werden, dass sie nicht ohne Spannung und Auseinandersetzung vor sich geht. Fünftens: „Mission kümmert sich vornehmlich um die, die das Evangelium noch nicht kennen, und um die, die sich noch außerhalb der Sichtbarkeit des Volkes Gottes befinden.“ Es kann festgestellt werden, dass, wenn Mission als „reaching out“ oder als „Grenzüberschreitung“ bezeichnet wird, nicht der geographische Sinn gemeint ist. Dennoch bezeichnet das Wort denjenigen Missionar, „der Heroldsdienst tut, die Kunde von der Menschwerdung proklamiert, sowie am Werk der Sammlung der zerstreuten

Kinder Gottes mitarbeitet.“⁵⁰ Dies impliziert, dass ein Missionar nicht lediglich Meere überschreitet, sondern ‚Missionsarbeit‘ tut. Mission ist ein theologischer und nicht ein geographischer Begriff. Infolgedessen kann als Punkt Sechs festgehalten werden, dass das Wort Mission bestehen bleiben soll. Es hat einen tief biblischen Sinn und richtet sich an die gemeinsame Verantwortung aller Christen, aller Gemeinden und Kirchen.

1.2. Mission in einer Krise?

Mission befindet sich in einer Krise.⁵¹ Sie wird in Frage gestellt. Das geschieht nicht nur von „außen“, sondern auch von „innen“. Eines der frühesten Beispiele der „Selbstkritik“ der Mission ist Paul Schütz.⁵² David Paton⁵³ ist ein anderes Beispiel. Er übte aber mehr pointierte Kritik und nützte den Kontext in China als Basis seiner Betrachtung. Ähnliche Publikationen folgten. Binnen eines Jahres (1964), bemerkt David Bosch⁵⁴, erschienen vier weitere Bücher ähnlichen Inhalts. Alle wurden von Missiologen verfasst, nämlich *Missions in a Time of Testing*⁵⁵; *Missionary, Go Home!*⁵⁶; *The Unpopular Missionary*⁵⁷; *The Ugly Missionary*⁵⁸.

Die „Missionskrise“ hat natürlich mit der „Krise der Kirche“ oder sogar mit der „Krise der Welt“ zu tun. Diese Krise manifestiert sich in folgenden Punkten. Erstens: Es scheint, dass der Fortschritt in den Wissenschaften beziehungsweise in der Technologie und der Prozess der Säkularisierung der Welt den Glauben an Gott unnötig machen. Man fragt: *Why turn to religion if we ourselves have ways and means of dealing with the exigencies of modern life?*⁵⁹ Zweitens: In direktem Zusammenhang damit steht die Realität der „Dechristianisierung“ des Abendlandes. Die westliche Welt war traditionell nicht nur die geographische Position des katholischen und

⁵⁰ Ibid., 40.

⁵¹ Zur Literatur, vgl. dazu: Hans-Werner Gensichen, *Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission*, Gütersloh 1971; Karl Müller, *Missionstheologie. Eine Einführung*, Berlin 1985.

⁵² Paul Schütz, *Zwischen Nil und Kaukasus*, München 1930.

⁵³ David Paton, *Christian Missions and the Judgment of God*, London 1953.

⁵⁴ Vgl. David Bosch, *Transforming Mission*, 2-4.

⁵⁵ Ronald O. Orchard, *Missions in a Time of Testing. Thought and Practice in Contemporary Missions*, Philadelphia 1964.

⁵⁶ James A. Scherer, *Missionary, Go Home! A Reappraisal of the Christian World Mission*, New Jersey 1964.

⁵⁷ Ralph Dodge, *The Unpopular Missionary*, New Jersey 1964.

⁵⁸ John Carden, *The Ugly Missionary*, London 1964.

⁵⁹ Vgl. David Bosch, *Transforming Mission*, 3.

protestantischen Christentums, sondern auch die Basis des gesamten missionarischen Unternehmens. Mit dieser Erfahrung ist das Abendland ein „Missionsland“ geworden.⁶⁰ Drittens: Folglich kann gesagt werden, dass die Welt nicht mehr in „christliche“ und „nichtchristliche“ Territorien aufgeteilt wird.

Because of the dechristianization of the West and the multiple migrations of people of many faiths we now live in a religiously pluralist world, in which Christians, Muslims, Buddhists, and adherents of many traditional religions rub shoulders daily. This proximity to others has forced Christians to re-examine their traditional stereotypical views about those faiths. Moreover, the devotees of other faiths often prove to be more actively and aggressively missionary than the members of Christian churches are.⁶¹

Viertens: Auf Grund der „Komplizenschaft“ in der Unterwerfung und Ausbeutung von Menschen anderer Kulturen und Farben empfindet die westliche Welt, auch westliche Christinnen und Christen Schuldgefühle. Fünftens: Die Aufteilung der Welt in Arm und Reich manifestiert sich massiver.

More than ever before we are today aware of the fact that the world is divided – apparently irreversibly – between the rich and the poor and that, by and large, the rich are those who consider themselves (or are considered by the poor) to be Christians. In addition, and according to most indicators, the rich are still getting richer and the poor poorer. This circumstance creates, on the one hand, anger and frustration among the poor and, on the other, a reluctance among affluent Christians to share their faith.⁶²

Sechstens: Westliche Theologie beziehungsweise westlich-kirchliche Praxis war jahrhundertlang besonders in den sogenannten „Missionsländer“ normativ und unumstritten. Heute ist die Situation anders. Die Vorstellung solcher Superiorität kann nicht mehr akzeptiert werden.

The younger churches refuse to be dictated to and are putting a high premium on their 'autonomy'. In addition, Western theology is today suspect in many parts of

⁶⁰ Im Jahr 1982 veröffentlichte David Barrett sein Werk *World Christian Encyclopedia* und berechnete, dass es in Europa und Nordamerika ca. 53,000 Christen gibt, die von Sonntag zu Sonntag aus der Kirche austreten. Er bestätigte auch einen Trend, der von Godin und Daniel schon mehrere Jahre früher identifiziert wurde, als ihre Publikation *France: pays de mission?* die christliche Welt schockierte. Sie argumentierten, dass Frankreich ein „Missionsfeld“ ist, ein Land, wo sich „Neo-Heiden“ und Menschen befinden, die von Atheismus, Säkularismus, Unglauben und Aberglauben angegriffen werden (vgl. *Ibid*). Vgl. auch dazu: David Barrett, *World Christian Encyclopedia*, Nairobi 1982; H. Godin und Y. Daniel, *France, pays de mission?*, Paris 1943. Zwei Überlegungen sind auch hier zu erwähnen: (a) „Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein (26. November 2000) von der deutschen Bischöfe und (b) „Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land“ von der evangelischen Kirche Deutschlands. Beide Dokumente spüren der Aufbruchsstimmung nach und wissen, dass Deutschland und Europa wieder „Missionsland“ geworden sind (vgl. Michael Sievernich, *Mission der Weltkirche*, in: *Stimmen der Zeit* 222 (2004) 289-290.

⁶¹ David Bosch, *Transforming Mission*, 3.

⁶² *Ibid.* 3-4.

the world. It is often regarded as irrelevant, speculative, and product of ivory tower institutions. In many parts of the world it is being replaced by Third-World theologies: liberation theology, black theology, contextual theology, *minjung* theology, African theology, Asian theology, and the like. This circumstance has also contributed to profound uncertainties in Western churches, even about the validity of the Christian mission as such.⁶³

Diese Umstände, welche beim Thema Mission zu einer bestimmten Krise führten, erfordern und rechtfertigen sogar die Notwendigkeit einer ständigen Überlegung oder Reflexion über Mission als bleibenden Bestandteil der Theologie. Wenn Theologie eine reflexive Darstellung des Glaubens ist, so ist es die Aufgabe der Theologie, Mission als Ausdruck des christlichen Glaubens kritisch zu betrachten. Die Kirche braucht „sichtbare“ Fehler und Leidhaftigkeit, um völlig lebendig in ihrer Existenz und Mission zu werden. Hinsichtlich der Jahrhunderte, in denen die Kirche ganz wenig gelitten hat, denkt man daran, dass sie erfolgreich war. Es muss aber erwähnt werden, dass die Kirche viele Jahre eine „Krisenfreie Existenz“ hatte und sie somit einen „Zustand der Abnormalität“ erreichte. Wie ihr Herr soll die Kirche immer umstritten sein, „ein Zeichen sein, dem widersprochen wird“ (Lk 2,34), wenn sie ihrem Wesen treu bleibt.

Ist es also heute noch relevant von Mission zu sprechen? Die Antwort ist natürlich positiv. Bevor dieses Kapitel zu Ende geführt wird, ist es hilfreich, eine vorläufige Definition von Mission zu artikulieren.

1.3. Vorläufige Definition

Die Artikulation dieser Definition soll durch unterschiedliche Elemente und auch verschiedene Dimensionen des Begriffes geschehen. Sie werden helfen, das heutige Missionsverständnis als „Prophetischen Dialog“ zu verstehen. In seinem Buch *Transforming Mission* stellt David Bosch diese Punkte zusammen:⁶⁴

(a) Der christliche Glaube ist wesentlich missionarisch. Dieser Glaube sieht vor, dass alle Generationen auf der Erde berufen sind, Gotteskinder zu sein und zur Familie Gottes des himmlischen Vaters gehören; (b) Als Teil der Disziplin der christlichen

⁶³ Ibid. 4.

⁶⁴ David Bosch, *Transforming Mission*, 8-11. ich habe die meisten seiner Gedanken übernommen (Meine Übersetzung).

Theologie ist Missiologie keine desinteressierte, unbeteiligte oder neutrale Glaubensreflexion. Sie sieht die Welt aus der Perspektive der Hingabe an den christlichen Glauben; (c) Mission soll nicht zu scharf und zu selbstbewusst skizziert werden, weil Mission letztendlich undefinierbar ist. Man kann bestenfalls hoffen, einige Annäherungen zu formulieren, was Mission ungefähr bedeutet; (d) Christliche Mission drückt die dynamische Beziehung zwischen Gott und der Welt aus; (e) Die Bibel soll nicht als Magazin der Wahrheit behandelt werden, aus dem man willkürlich etwas herausziehen kann. Es gibt keine unveränderlichen objektiven und richtigen „Regeln der Mission“, die die Bibelauslegung anbietet und die man in allen Situationen verwenden kann. Die missionarische Praxis steht nicht in einer unterbrochenen Kontinuität mit dem biblischen Zeugnis. Sie ist insgesamt ein ambivalentes Projekt und wird im Kontext der Spannung zwischen göttlicher Providenz und menschlicher Verwirrung ausgeübt. Das kirchliche Engagement in der Mission bleibt ein Glaubensakt ohne irdische Garantien; (f) Die ganze christliche Existenz wird als missionarische charakterisiert. Jeder Christ ist ein Missionar. Die Kirche beginnt nicht durch ihre universale Verkündigung des Evangeliums missionarisch zu wirken, sondern durch die Universalität des Evangeliums, das sie verkündet; (g) Theologisch gesprochen sind „Auslandsmissionen“ nichts Abgesondertes. Das missionarische Wesen der Kirche ist nicht abhängig von der Situation, in der es sich in einem gegebenen Augenblick befindet, sondern es ist im Evangelium verankert; (h) Es gibt einen Unterschied zwischen „Mission“ (Singular) und „Missionen“ (Plural). Die Erste bezieht sich auf die *missio Dei* (Mission Gottes), das heißt Gottes Selbst-Offenbarung als der, der die Welt liebt. Sie ist Beteiligung Gottes in und mit der Welt. Sie ist Gottes „Aktivität“, die sowohl die Kirche als auch die Welt annimmt – eine Tätigkeit, in der die Kirche das Vorrecht hat, daran mitzuarbeiten. *Missio Dei* verkündet die Frohbotschaft, dass Gott ein Gott „für-die-Menschen“ ist. „Missionen“, *missiones ecclesiae*, beziehen sich auf einzelne Formen und sind verbunden mit einem spezifischen Kontext (Zeit, Ort usw.). Sie nehmen an der *missio Dei* teil; (i) Die missionarische Aufgabe ist so kohärent, umfassend und tief wie das Bedürfnis und die Erfordernisse des menschlichen Lebens. In diesem Fall kann formuliert werden, dass die Gesamtkirche das gesamte Evangelium in die Welt bringt; (j) Mission ist ein „Ja“ Gottes zur Welt; (k) Mission schließt

Evangelisation ein; (I) Mission ist auch Gottes „Nein“⁶⁵ zur Welt und (I) Die „Kirche-in-Mission“ kann im Sinne von Sakrament und Zeichen beschrieben werden.

⁶⁵ Damit meint David Bosch: „So if, on the one hand, we assert God’s ,yes’ to the world as expression of the Christian’s solidarity with society, we also have to affirm mission and evangelism as God’s ,no’, as an expression of our opposition to and engagement with the world. If Christianity blends with social and political movements to the point of becoming completely identified with them, ‘the church will again become what is called a religion of society... But can the Church of the crucified man from Nazareth ever become a political religion, without forgetting him and losing its identity?’ [Zitat aus: Jürgen Moltmann, *The Experiment Hope*, London 1975]” (vgl. *Ibid.*,11).

Zweites Kapitel: Die Begriffe „Evangelisation“ und „Inkulturation“

*„Den kulturfreien Glauben gibt es nicht...
die religionsfreien Kultur gibt es nicht“
- Joseph Ratzinger*

Das zweite Kapitel untersucht die theologischen Begriffe „Evangelisation“ und „Inkulturation“ und die damit verbundenen Konzepte.

2.1. Der Begriff „Evangelisation“

Der Begriff „Evangelisation“ ist von dem griechischen Verb εὐαγγελίζειν („*euangelizein*“) beziehungsweise εὐαγγελίζεσθαι („*euangelizesthai*“) abgeleitet. Das griechische Verb bedeutet sowohl „gute Nachricht oder das Evangelium verkündigen“ als auch „evangelisieren“. Infolgedessen wird seine Grundbedeutung im Neuen Testament als die Proklamation des anbrechenden Reich Gottes in Person und Dienst Jesu und der Ruf zu Buße und Glaube (vgl. Mt 1, 15) verstanden. Das Wort εὐαγγελίζεσθαι, häufig von Lukas gebraucht, ist wesentlich ein Synonym für κηρύσσειν („*Kēryssein*“) (Matthäus, Markus) und μαρτυρεῖν („*martyrein*“) [Johannes]. „Evangelisation“ wird am besten verstanden als „jene Aktivitäten, die mit der Ausbreitung des Evangeliums zusammenhängen“ und als „die theologische Reflexion über diese Aktivitäten“, während „Evangelisierung“ sich auf den „Prozess der Ausbreitung des Evangeliums“ bezieht oder auf das „Ausmaß“, in welchem es verbreitet wird.⁶⁶

⁶⁶ David Bosch, „Evangelisation, Evangelisierung“ in: Karl Müller / Theo Sundermeier (Hrsg.), *Lexikon Missionstheologischer Begriffe*, Berlin 1987, 102-105; Dieser Artikel ist auf Englisch zu lesen, in: Ders., „Evangelism, Evangelization“, in: Stephen Bevans / Richard Bliese / Karl Müller / Theo Sundermeier (Hrsg.), *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives*, Maryknoll 1999, 151-154. Ich übernehme die meisten seiner Gedanken.

2.1.1. „Modelle“ der Evangelisation

David Bosch stellt mehrere verschiedene oder einander sogar widersprechende Interpretationen von Evangelisation dar. Solche Interpretationen können auch als „Modelle“ bezeichnet werden.⁶⁷

2.1.1.1. Als Methode und Stil

Evangelisation wird manchmal nach „Methode“ und „Stil“ definiert. Damit wird sie vornehmlich als „öffentliche Erweckungspredigt“ verstanden, die vor großen Zuhörerschaften (oft im Freien oder über das Fernsehen) von speziell begabten „Evangelisten“ gehalten wird. Dies „zielt auf die Entlarvung der Rebellion des Sünders gegen Gottes gerechten Anspruch, ruft zu einer ‚Entscheidung für Christus‘ auf und manifestiert sich in einer persönlichen, geistlichen Erfahrung der Vergebung und des neuen Lebens.“ David Bosch weist darauf hin, dass der Zeitpunkt eines solchen Ereignisses oft große Bedeutung erhält. „Die durch diese Form der Evangelisation vermittelte Erlösung manifestiert sich als zukünftige, ewige Seligkeit (bzw. die Garantie dafür) oder als ‚Rettung der Seele‘.“⁶⁸

2.1.1.2. Im Hinblick auf ihre Resultate

Evangelisation wird im Hinblick auf ihre „Resultate“ definiert. Sie bedeutet „Menschen bekehren“. In diesem Fall wird erwartet, dass Menschen nach der

⁶⁷ Nach Horst Rzepkowski werden in der deutschen evangelischen Kirche unter Evangelisation die Verlebendigung und das Erwecken des Glaubens unter „toten“ Christen verstanden. In diesem Sinne findet der Ausdruck seine Verwendung in katechetischen Bewegungen der lateinamerikanischen und französischen Kirche, die unter Evangelisation die Verlebendigung und gründliche Unterweisung von nur getauften katholischen Christen meinen. Im vergangenen Jahrhundert findet sich im evangelischen südeuropäischen Raum ein weiterer Ansatz für die Begriffsbildung. Man meint damit die systematische Arbeit zur Gewinnung der nichtevangelischen Bevölkerung zum evangelischen Bekenntnis. Im angelsächsischen Raum bedeutet Evangelisation die eigentliche missionarische Verkündigung, das, was im engsten Sinne unter Mission verstanden wird. Damit ergeben sich für die Begriffe „Evangelisierung“ und „Evangelisation“ ganz unterschiedliche Inhalte und ein je anderer Begriffsumfang. Vgl. Horst Rzepkowski, „Evangelisierung“, in: Ders., Lexikon der Mission. Geschichte, Theologie, Ethnologie, Graz/Wien/Köln 1992, 148 -149.

⁶⁸ Für ihn bedeutet es aber einen gefährlichen Reduktionismus, die Evangelisation primär von ihrer Methode her in individuellen, geistlichen und transzendentalen Kategorien zu beschreiben. Vgl. David Bosch, „Evangelisation, Evangelisierung“, 102.

Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi zu Gott kommen und ihm vertrauen. Evangelisation ist die Übermittlung, das Kommunizieren des Evangeliums oder Erzeugen von KonvertitInnen. Diese Definition wird noch besonders von evangelikalen Kreisen praktiziert. Sie ist aber unakzeptabel, weil sie dazu tendiert, „Evangelisation mit ihrem Ziel oder einem ihrer Ziele zu verwechseln. Hier wird der Dienst der Christusverkündigung nur dann zur Evangelisation, wenn er positive Resultate erzielt.“ Der Dienst der Evangelisation soll als solcher bleiben unabhängig davon, ob Menschen positiv antworten oder nicht.⁶⁹

2.1.1.3. Im Hinblick auf ihre Objekte

Evangelisation wird noch häufiger im Hinblick auf ihre „Objekte“ bestimmt. In einem Kontext, wo dies geschieht, wird sie von Mission unterschieden. In diesem Zusammenhang kann verglichen werden, dass Mission dann mit solchen Menschen zu tun hat, die *noch nicht* Christen sind, während Evangelisation mit solchen zu tun hat, die *nicht mehr* Christen sind (vor allem im Westen). Weiter befasst sich Mission mit „Umkehr, Christianisierung, Anfang, *vocare*, den Fremden“, Evangelisation hingegen mit „Rückkehr, Rechristianisierung, Neuanfang, *revocare*, den Entfremdeten.“⁷⁰ Der Gedanke des *corpus Christianum* und auch die Idee vom *charakter indelibilis* der Taufe ist ein konstituierender Faktor dieser Unterscheidung. Vor diesem Hintergrund kann also von „Innerer Mission“ und „Volksmission“ als „Äußerer Mission“ die Rede sein und sie sollen auch theologisch unterschieden beurteilt werden. In den „dechristianisierten“ westlichen Ländern wird also „Evangelisation“ und nicht „Mission“ durchgeführt. Das „Objekt“ der „Inneren Mission“ (= Evangelisation) ist jeder, der schon getauft wurde, aber noch nicht „Gläubiger“ ist.

2.1.1.4. Als Mission und Zeugnis

Obwohl an den obigen Unterscheidungen heute noch in protestantischen und römisch-katholischen Kreisen weitgehend festgehalten wird, sind sie seit dem Zweiten

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid, 102-103; vgl. auch dazu: Thomas Ohm, Machet zu Jüngern alle Völker!, Theorie der Mission, Freiburg 1962; Karl Barth, Church Dogmatics, IV/3, Edinburgh 1962.

Weltkrieg zunehmend kritisiert worden. Bei der in Amsterdam im Jahr 1948 stattgefundenen Gründungsversammlung des *Ökumenischen Rates der Kirchen* (ÖRK) erkannten die Delegierten, dass „die Probleme der Verkündigung des Evangeliums in Ost und West grundsätzlich dieselben sind und dass die alten Unterscheidungen überholt sind.“ Vier Jahre später fand in Willingen (1952) die Versammlung des *Internationalen Missionsrates* (IMR) statt, wobei sich diese der Position von Amsterdam anschloss. Seither ist diese Sicht im Großen und Ganzen beibehalten worden. Der vormalige Generalsekretär des ÖRK, Philip Potter, hat laut David Bosch Recht, als er 1968 sagte, dass „die ökumenische Literatur seit Amsterdam (1948) die Worte ‚Mission‘, ‚Zeugnis‘ und ‚Evangelisation‘ austauschbar benutzt hat.“⁷¹

2.1.1.5. Als missionarische Verkündigung

Hans Jochen Margull⁷² (und zu einem gewissen Grad auch Johannes Verkuyl⁷³) schlägt eine Interpretation vor, die für eine Sichtweise zwischen den Positionen 3 und 4 steht. Es geht um eine Differenzierung zwischen „missionarischer Verkündigung“ und „heidenmissionarischer Verkündigung“. Für ihn ist Evangelisation eine Art „missionarische Verkündigung“, die im Westen ihren Ort hat, während für die „heidenmissionarische Verkündigung“ das Proprium in der Verkündigung dort besteht, wo noch keine Kirche ist, wo die Herrschaft Gottes – historisch – noch nie ausgerufen wurde“, oder dort, wo die *Heiden* die Frohe Botschaft über Jesus Christus noch nicht gehört haben. Eine solche Interpretation wird im nächsten Punkt näher erläutert, in dem der Unterschied zwischen Evangelisation und Mission dargestellt wird.⁷⁴

⁷¹ David Bosch bemerkt auch, dass es so ähnlich wie in evangelikalen Kreisen geschieht, abgesehen davon, dass Mission-Evangelisation hier enger gefasst wurde als in der Ökumene. Um mit Arthur Johnston zu sprechen: ‚Historisch gesehen ist die Mission der Kirche allein die ‚Evangelisation‘, wobei Mission-Evangelisation fast exklusiv als ‚Gewinnung‘ von Seelen‘ verstanden wird. Im Gegensatz dazu lautet das ökumenische Verständnis von Mission-Evangelisation: ‚Die ganze Kirche bringt das ganze Evangelium der ganzen Welt‘. Es bedeutet, sie ist der totale Dienst an der Welt außerhalb der Kirche (vgl. *ibid.* 103); auch dazu: Arthur Johnston, *The Battle for World Evangelism*, Illinois 1978.

⁷² Vgl. Hans Jochen Margull, *Theologie der missionarischen Verkündigung*, Stuttgart 1959; Ders., *Hope in Action: The Church’s Task in the World*, Philadelphia 1962.

⁷³ Vgl. Johannes Verkuyl, *Contemporary Missiology: An Introduction*, Grand Rapids 1978.

⁷⁴ „Even so, Margull affirms the necessity of ‘Synchronizing to a degree these two missionary activities in such a way that evangelism is subsumed within foreign evangelism.’“ Hans Jochen Margull, *Hope in Action*, 1962, 274-275.

2.1.2. Evangelisation innerhalb der Mission der Kirche

Nach der kurzen Präsentation verschiedenster Interpretationen von Evangelisation, wird noch der Unterschied zwischen Evangelisation und Mission (Margulls Interpretation) erörtert, um hier ein klares Verständnis von Evangelisation zu etablieren. Mission kann als umfassende Aufgabe verstanden werden, die Gott der Kirche um der Erlösung der Welt willen gestellt hat. Damit meint David Bosch:

It is indeed advisable to distinguish between evangelism and mission... in such a way that *mission* is understood as the total task God has set the church for the salvation of the world or as the church's ministry of stepping out itself, into the wider world, in this process crossing geographical, social, political, ethnic, cultural, religious ideological, and other frontiers or barriers. *Evangelism*, in contrast, may then be regarded as one of the several dimensions of the wider mission of the church, indeed the core, heart, or center of mission.⁷⁵

Im Hinblick auf das Verständnis von Mission – „die ganze Kirche bringt das ganze Evangelium der ganzen Welt“ – dürfte das Charakteristikum der Evangelisation unter anderem in folgendem liegen:

Zunächst bedeutet Evangelisation „die *Proklamation* der Erlösung in Christus für alle Nichtgläubigen, die Verkündigung der Sündenvergebung, der Aufruf an Menschen, Buße zu tun und an Christus zu glauben und zum Beginn eines neuen Lebens in Kraft des Heiligen Geistes.“⁷⁶ Dazu sagt *Evangelii Nuntiandi*: „Als Kernstück und Mittelpunkt seiner Frohbotschaft verkündet Christus das Heil, dieses große Gottesgeschenk, das in der Befreiung von der Sünde und vom Bösen, in der Freude, Gott zu erkennen und von ihm erkannt zu werden, ihn zu schauen und ihm anzugehören“ (EN 9; vgl. AG 13). Aber Evangelisation betrifft die Person als Ganzes. Sie ist mehr als die „Gewinnung von Seelen“. Sie betrifft die Rettung der Menschen hinsichtlich aller ihrer Verhältnisse.

Zweitens zielt Evangelisation darauf, Menschen in die *sichtbare Gemeinschaft* der Glaubenden zu bringen (vgl. AG 13). Evangelisation erzeugt Gemeinschaft und zum Kern christlicher Mission gehört es, „die Vermehrung der Ortsgemeinden in jeder menschlichen Gemeinschaft zu fördern.“⁷⁷ Sie ist keine „Form kirchlicher Propaganda“

⁷⁵ David Bosch, „Evangelism, Evangelization“, 152.

⁷⁶ David Bosch, „Evangelisation, Evangelisierung“, 104.

⁷⁷ Vgl. James A. Scherer / Stephen Bevans, *New Directions in Mission and Evangelization*, vol. 1, Basic Statements 1974-1981, Maryknoll 1992, 44.

und sollte niemals mit „Proselytenmacherei“ verwechselt werden und auch „niemals als ihr oberstes Ziel die Vergrößerung der Mitgliederzahl einer bestimmten Kirche oder die Verbreitung partikulärer Lehren haben.“⁷⁸ Weiter beinhaltet Evangelisation „das Zeugnis von dem, was *Gott* getan hat, tut und tun wird... und Christen tun dies in Wort und Tat, Verkündigung und Präsenz, Erklärung und Beispiel.“⁷⁹

Drittens bedeutet Evangelisation auch *Einladung*. In keinem Fall soll sie in „Überredungskunst“ oder „Drohgebärden“ ausarten. Evangelisation soll nicht sein wie

ein Angebot eines psychologischen Wundermittels gegen die Frustrationen und Enttäuschungen der Menschen, kein Einimpfen von Schuldgefühlen, damit sich die [tief verzweifelten] Menschen Christus zuwenden. Und sie will den Menschen nicht mit Geschichten über die Schrecken der Hölle Angst machen, damit sie Buße tun und sich bekehren. Weil sie von seiner Liebe angezogen werden, sollten sich Menschen Gott zuwenden, nicht weil sie zu ihm getrieben werden von der Angst vor der Hölle.⁸⁰

Des Weiteren ist Evangelisation nur möglich, wenn die „evangelisierende Gemeinschaft“ – die Kirche – „ein leuchtendes *Beispiel* des christlichen Glaubens ist und einen gewinnenden Lebensstil pflegt.“⁸¹ In den Worten der Apostelgeschichte heißt es dort:

Sie hielten an der Lehre der Apostel fest und an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und an den Gebeten. Alle wurden von Furcht ergriffen; denn durch die Apostel geschahen viele Wunder und Zeichen. Und alle, die gläubig geworden waren, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam. Sie verkauften Hab und Gut und gaben davon allen, jedem so viel, wie er nötig hatte. Tag für Tag verharnten sie einmütig im Tempel, brachen in ihren Häusern das Brot und hielten miteinander Mahl in Freude und Einfalt des Herzens. Sie lobten Gott und waren beim ganzen Volk beliebt. Und der Herr fügte täglich ihrer Gemeinschaft die hinzu, die gerettet werden sollten.⁸²

Die Kirche soll einen gewissen Lebensstil führen, der sich in ihrer Botschaft der Liebe und der Hoffnung, von Glauben, Gerechtigkeit und Frieden widerspiegelt. Sie selbst

⁷⁸ David Bosch, „Evangelisation, Evangelisierung“, 104.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ibid. Im Original steht: Evangelism “is not the same as offering a psychological panacea for people’s frustrations and disappointments; (2) inculcating guilt feelings so that people (in despair, as it were) may turn to Christ; or (3) scaring people into repentance and conversion with stories about the horror of hell. People should turn to God because they are drawn by God’s love, not because they are pushed to God for fear of hell.”

⁸¹ Ibid.

⁸² Apg 2, 42-47. (EÜ)

sollte sichtbar, hör- und fühlbar werden.⁸³ Hans-Werner Gensichen spricht von Merkmalen einer evangelisierenden Kirche. Er schreibt:

a) Auch Außenstehende sollten sich in sie einbezogen fühlen; b) Sie sollte sich selbst nicht in erster Linie als Gegenstand pastoraler Betreuung verstehen, wobei der Pfarrer das Amtsmonopol innehat; c) Sie sollte durch ihre Mitglieder mit der Gesellschaft verwoben sein; d) Sie sollte in ihren Strukturen flexibel und anpassungsfähig sein; e) Sie sollte nicht die Privilegien einer einzelnen Gruppe von Menschen verteidigen.⁸⁴

Letztlich bietet Evangelisation den Menschen „die Erlösung als ein gegenwärtiges Geschenk an, mit der Versicherung immerwährender Seligkeit.“⁸⁵ David Bosch warnt aber, „wenn dem Angebot all dessen die Hauptrolle in unserer Evangelisation zukommt, so wird das Evangelium zu einer Konsumware degradiert. Dann fördert die Evangelisation das Streben nach frommer Egozentrik.“⁸⁶ Eine solche persönliche Erfahrung der Erlösung ist nie das zentrale Thema biblischer Bekehrungsgeschichten.

The enjoyment of salvation is not wrong, unimportant, or unbiblical, but it is almost incidental and secondary. It is not simply to receive life that people are called to become Christians, but rather to give life. Therefore, to be called means to receive a commission; put differently: evangelism is calling people to become followers of Jesus; it is enlisting people for involvement in mission [...]⁸⁷

Darüber hinaus soll Evangelisation kontextuell sein. Sie enthält einen „Dialog“ zwischen der Situation und dem Kontext, in dem sich Menschen befinden, und dem Verkündiger der Heiligen Schrift.⁸⁸ Sie ist ein Zeugnis, das in einem gegebenen historischen Kontext geschieht und sich an Menschen in bestimmten sozialen und historischen Zusammenhängen richtet. Dies beteiligt nicht nur einzelne, sondern auch einzelne Gemeinschaften und Lebenssituationen. Für David Bosch kann Evangelisation zusammenfassend definiert werden als

that dimension and activity of the church's mission which, by word and deed and in the light of particular conditions, offer every person, everywhere, a valid opportunity to be directly challenged to a radical reorientation of her or his life, which involves, among other things, deliverance from slavery to the world and its powers; embracing Christ as savior and Lord; becoming a living member of his community, the church; being incorporated into his service of reconciliation, peace,

⁸³ David Bosch, „Evangelisation“, 104.

⁸⁴ Hans-Werner Gensichen, Glaube für die Welt, 170-172.

⁸⁵ David Bosch, „Evangelisation“, 105.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ David Bosch, „Evangelism“, 153-154.

⁸⁸ Vgl. Orlando E. Costa, Liberating News: Theology of Contextual Evangelization, Grand Rapids 1989.

and justice on earth; and being integrated into God's purpose of placing all things under the rule of Christ.⁸⁹

Diese Definition ist umfassend, weil es sich ja um „jene Dimension und Aktivität der kirchlichen Mission“ handelt. Die radikale Neuorientierung beinhaltet eine Befreiung nicht nur von Sünde, sondern auch von „der Sklaverei der Welt und ihrer Mächte“. Wie schon erwähnt, wird Mission als umfassende Aufgabe verstanden; Evangelisation kann andererseits auch als eine der verschiedenen Dimensionen der umfassenden Mission der Kirche gesehen werden.

2.2. Der Begriff „Inkulturation“

Inkulturation enthält die wichtige, aber auch schwierige Frage: Wie würde sich Jesus Christus verhalten und was würde er lehren, wenn er heute geboren wäre, wie zum Beispiel in Afrika oder in Asien?

Der Gedanke der Inkulturation ist so alt wie die Kirche selbst. Es war aber in der frühen Kirche kein Thema, dass die Kulturen, denen das Christentum begegnete, „Ausgangspunkt und Ausdrucksform des christlichen Glaubens“ wurden. Die Adressaten des Evangeliums, beschreibt Karl Müller, waren konkrete Menschen, die „von festen religiösen und sittlichen Vorstellungen geprägt, Gott auf ihre Weise verehrten und aus ihrer Lebens- und Gottesdienstordnung Sinn und Erfüllung ihres Lebens erwarteten.“⁹⁰ In solcher Begegnung zwischen Kirche und Kultur „konnten viele Elemente der traditionellen religiösen Kulturen kritiklos übernehmen, andere mussten entsprechend dem christlichen Glaubensverständnis umgedeutet werden, manche freilich mussten auch als dem Glauben widersprechend abgelehnt werden.“⁹¹ Durch diese Begegnung fand ein Prozess der Assimilation, der Transformation und des Widerspruchs statt, und in diesem Prozess entstand auch eine „Objektivierung des christlichen Glaubens“, die man als die christliche Religion bezeichnet.⁹²

⁸⁹ David Bosch, „Evangelism“, 154.

⁹⁰ Karl Müller, „Inkulturation“, in: Ders. / Theo Sundermeier (Hrsg.), Lexikon, 176-180 (hier: 176) oder die englische Fassung in: Ders., „Inkulturation“, in: Stephen Bevans / Richard Bliese / Karl Müller / Theo Sundermeier (Hrsg.), Dictionary of Mission, 198-201.

⁹¹ Karl Müller, „Inkulturation“, 176.

⁹² Karl Müller schreibt weiter: „Ein solcher Prozess vollzog sich zunächst in der Begegnung mit dem Judentum, dann mit dem Hellenismus und im Römischen Reich und schließlich auch im gallisch-germanischen Raum. Die Übergänge verliefen nicht reibungslos, aber doch organisch. Erst als das

2.2.1. Entstehung und Bedeutung des Begriffs

Es ist ein mühsamer Prozess, die Kirche von der dominierenden abendländischen Kultur abzulösen. Dieser Prozess ist gekennzeichnet durch Begriffe wie Anpassung, Adaptation,⁹³ Akkommodation,⁹⁴ und in unserer Zeit durch Wortprägungen wie Indigenisierung, Kontextualisierung,⁹⁵ Inkarnierung, Inkulturation. Diese Begriffe werden auch als „Modelle“⁹⁶ bezeichnet. Auch wenn die unterschiedlichen Wörter verschiedene Akzente betonen, haben doch alle das gleiche

Selbstbewusstsein der Kirche immer mehr wuchs – in der konstantinischen Ära, durch die weitere Entfaltung der Theologie in der Scholastik, durch die Eroberungen der katholischen Nationen Spanien und Portugal in den beiden Indien –, festigten sich die Lehre und die Formen wie auch Strukturen des Christentums“ (ibid.)

⁹³ Vgl. Ángel Santos Hernandez, *Adaptación Misionera*, Bilbao 1958. Der Verfasser unterscheidet hier die Adaptation der Missionare von der Verkündigung der Christlichen Botschaft.

⁹⁴ Louis Luzbetak hat folgendes zu sagen: „The principle of missionary accommodation presupposes the recognition of ‘neutral’ and ‘naturally good’ elements in non-Christian ways of life. It believes that the other cultures contain elements that are consistent with the Gospel. Accommodation insists that, inasmuch as such non-Christian elements can and indeed do exist, the universal Church and the sending churches may, and indeed should, allow local churches to incorporate such elements as part and parcel of the local Christian community’s behaviour. In fact, such ‘neutral’ and ‘naturally good’ elements may be employed as contact points with Christianity. They can form a useful and important bridge between Christianity and ‘paganism.’ In fact, they may be employed as the human foundation-blocks upon which the new Christian community might be built“ (Louis Luzbetak, *The Church and Cultures*, 67). Nach diesem Modell sind die Berufung und die Aufgabe des Missionars: “to make the beautiful in the so-called ‘pagan’ heart and even more beautiful, to seek out the naturally good in order to make it supernaturally perfect, to present Christianity not as an enemy of the existing way of life but as a friend possessing the secret that will enable the non-Christian culture to reach its God-intended perfection“ (Louis Luzbetak, *The Church and Cultures: An Applied Anthropology for religious workers*, California 1963, 352). Vgl. auch dazu: Pius XII, *Evangelii praecones*, 89; oder John XXIII, *Princeps pastorum*, 16).

⁹⁵ Ary Roest Crolius versucht, den Ursprung des Begriffs zu verfolgen und sagt: “this term occurs with a certain frequency in papers and documents emanating from the World Council of Churches in Geneva. It appears to have been coined around 1972 by the Staff members of the Theological Education Fund. Dr. Shoki Coe, General Director of the TEF, and Dr. Aharon Sapsezian, one of the four associate Directors, have been the first one to use it. In this original employment, the term referred primarily to theological education in non-Western countries, but soon it was felt that the concept could be used also for other aspects of the life and mission of the church. ‘Contextuality’ is another expression which made its first appearance in these circles [Cf. F. Ross Kinsler, *Mission and Context. The Current Debate about Contextualization*, *Evangelical Mission Quarterly* 14 (1978) n. 1]. The term received a wider acceptance at the Lausanne Congress of 1974, where one seminar studied the topic ‘The Gospel, Cultural Contextualization and Religious Syncretism’ [Cf. J.D. Douglas, ed., *Let the Earth Hear His Voice*. Minneapolis 1975. pp. 1216-1228]. At the Nairobi Assembly of the WCC in 1975, Bishop Mortimer Arias spoke of ‘contextual evangelism.’ [Cf. D.M. Paton, ed., *Briser les Barrières*. Nairobi 1975. Paris 1976. pp. 45ss., p.54]. ‘Contextualisation’ should be distinguished from ‘contextualism.’ The latter term occurred in discussions on Ethics among Reformed theologians in the United States towards the end of the 1950’s [Cf. R.B. Brandt, *Ethical Theory*. Englewood Cliffs 1959. p. 41ff., and P.L. Lehmann, *Ethics in a Christian Context*. London 1963. p. 245ff..] The Editorial in *IRM* 61 (1972) 321-325 appears to read a missiological significance also in this term. Unless referring to the writing and interpretation of texts, the expressions ‘contextualism,’ ‘Contextuality’ and ‘contextualisation’ are metaphors which do not necessarily add to the clarity and precision of the discourse.” (Ary Roest Crolius, *What is new about Inculturation?*, Rome 1986, 3: Siehe Fußnote 7).

⁹⁶ Vgl. Stefan Silber, *Die Befreiung der Kulturen*, Frankfurt am Main / Wien 2002, 83-85.

Anliegen, nämlich „die Integrierung der Kulturen und des christlichen Glaubensverständnisses.“⁹⁷ In diesem Punkt sollte zuerst die Frage nach der Bedeutung der Kultur gestellt werden.

2.2.1.1. Was bedeutet Kultur?

Etymologisch bezeichnet Kultur (von lat. „*colere*“ = pflegen, gestalterisch die Natur bearbeiten) „das Tun, durch das der Mensch mit seinen körperlichen und geistigen Kräften und auf die Umwelt einwirkt, diese zumindest teilweise verwandelt, sich selbst aber dabei zugleich als Individuum und Gemeinschaftswesen entfaltet und so seinem Menschsein eine entsprechende Lebenswelt errichtet, die mehr ist als bloße Natur.“ Man kann Kultur so als ein Wesensmerkmal menschlicher Existenz schlechthin bezeichnen: Wo Menschen sind, gibt es Kultur, weil der Mensch von Natur aus ein Kulturwesen ist.⁹⁸

Eine der frühesten Definitionen von Kultur wurde 1871 von Edward Tylor vorgeschlagen, der als „Vater der Anthropologie“ gilt. Für ihn bedeutet Kultur:

that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, customs and any other capabilities and habits acquired by man as a member of a society.⁹⁹

Robert Burns schreibt diese Definition von Kultur um. Er formuliert sie in folgender Weise:

The term culture denotes the set of customs, rules, institutions, and values inherent in the life of a community, which express the aspirations of the society and norms for the interactions of people and groups in that society.¹⁰⁰

Louis Luzbetak erweitert seine Definition von Kultur und erarbeitet neue Akzente.

To survive, a society must work out for itself set of norms, standards, and expectations for successful living. It must also develop a system of communication to enable the members to interact, to learn, and to transmit their shared behavior. Such a set of norms for successful living and such a system of communication is called *culture*.¹⁰¹

⁹⁷ Karl Müller, „Inkulturation“, 176-177.

⁹⁸ Eugen Nunnenmacher, „Kultur“, in: Karl Müller / Theo Sundermeier (Hrsg.), Lexikon Missionstheologischer Begriffe, Berlin 1987, 235-239 (hier 235).

⁹⁹ Edward Tylor, Primitive Culture, London 1871 zitiert in: Louis Luzbetak, The Church and Cultures, 134.

¹⁰⁰ Robert Burns, Roman Catholicism after Vatican II, Washington 2001, 84.

¹⁰¹ Louis Luzbetak, The Church and Cultures. New Perspectives in Missiological Anthropology, New York 1988, 64-65.

Als Alfred Kroeber und Clyde Kluckhohn versuchten, die ungenauen Anwendungen dieses Begriffs in eine Ordnung zu bringen, deckten sie fast dreihundert Definitionen von Kultur auf.¹⁰² Solche Definitionen sind „hilfreich“ und „legitim“. Dieses anthropologische Kulturverständnis ist ein wichtiger Beitrag zur Missiologie.¹⁰³ Dies zeigt aber, dass Kultur ein kompliziertes anthropologisches Konzept ist. Louis Luzbetak bringt zum Ausdruck, wie kompliziert es ist, eine Definition von Kultur zu geben.¹⁰⁴ Statt von einer Definition zu sprechen, scheint es verständlicher, wenn man von Modellen (von Kultur) ausgeht. Konkret heißt dies, dass eine anthropologische Definition heutzutage eine bestimmte theoretische Basis voraussetzt.¹⁰⁵ Obwohl es nicht die Absicht dieser Arbeit ist, eine ausführliche Diskussion über solche Modelle zu führen, genügt es, eine Arbeitsdefinition von Kultur darzustellen, in der Elemente zu finden sind, die helfen, den Begriff „Inkulturation“ in einem breiten Sinn zu verstehen. Aufgrund dessen wird das von Louis Luzbetak formulierte beziehungsweise vorgeschlagene „Definitionsmodell“ übernommen, welches Kultur als „gesellschaftlich akzeptiertes Design“ für das Leben beschreibt. Diese missiologische Perspektive definiert Kultur als:

(1) A plan (2) consisting of a set of *norms, standards*, and associated *notions and beliefs* (3) for *coping* with the various demands of life, (4) shared by a *social group*, (5) *learned* by the individual from the society, and (6) organized into a *dynamic* (7) *system* of control.¹⁰⁶

¹⁰² Vgl. Alfred Kroeber / Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Massachusetts 1952, 149. Louis Luzbetak kommentiert: „Many of these definitions were but echoes of Tylor, mere variations on a theme – the learned behavior of a society. Thus, Robert Lowie defined culture as ‘the sum total of what an individual acquires from his society – those beliefs, customs, artistic norms, food habits, and crafts which came to him not by his own creative activity but as legacy from the past, conveyed by formal or informal education’ [Robert Lowie, *The History of Ethnological Theory*. New York 1937, 3]. Kroeber defined culture as ‘the mass of learned and transmitted motor reactions, habits, techniques, ideas and values – and the behavior they induce’ [Alfred Kroeber, *Anthropology: Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*. New York 1948, 8]. Linton, another stalwart of Kroeber’s generation of anthropologists, defined culture simply as ‘social heredity’, once again echoing Tylor’s definition [Ralph Linton, *The Study of Man: An Introduction*. The Century Social Science Series. Student’s edition. New York 1936, 78]. Kluckhohn did not add much either when he defined culture as ‘the total life-way of a people, the social legacy the individual acquires from the group’, ‘the behavior acquired through learning’ [Clyde Kluckhohn, *Mirror for Man: The Relation of Anthropology to Modern Life*. New York/Toronto 1949, 17]; or finally, as Felix Keesing understood culture, ‘the behavior acquired through social learning’ [Felix Keesing, *Cultural Anthropology: The Science of Custom*, New York 1958, 18].“

¹⁰³ Vgl. Louis Luzbetak, *New Perspectives*, 133.

¹⁰⁴ *Ibid*, 223-374.

¹⁰⁵ *Ibid*, 135.

¹⁰⁶ *Ibid*, 156ff.

Diese umfassende Sicht und dieser „Betonungswechsel des Kulturverständnisses“ nehmen zur Diskussion über Inkulturation einen wichtigen Stellenwert ein. Das ist ein Wechsel von einer klassischen, philosophischen, deduktiven zu einer anthropologischen Bedeutung der Kultur, welche auch Forschungsergebnisse aus den Bereichen der Kulturanthropologie, Soziologie und Ethnologie berücksichtigt.¹⁰⁷ Das Merkmal in dieser anthropologischen Betrachtung ist dadurch gekennzeichnet, dass sowohl der geschichtliche als auch der soziale Kontext jeder individuellen Kultur oder jedes Individuums wahrgenommen wird.

Kultur umfasst alle Aspekte des Lebens in einer menschlichen Gesellschaft. Kultur ist wesentlich ein übermitteltes Muster von Bedeutungen, welches in Sinnbildern verkörpert und zur Entwicklung wie auch Veränderung fähig ist. Wenn Religion ein menschliches Phänomen beziehungsweise eine menschliche Aktivität ist, muss sie Kultur beeinflussen und von Kultur beeinflusst werden.

Vor einer solchen unfassenden Definition kann der Begriff Inkulturation richtig erörtert werden. Die nächste Frage, die sich stellt, ist: Was bedeutet Inkulturation?

2.2.1.2. Was bedeutet Inkulturation?

„Inkulturation“ ist ursprünglich kein theologischer, sondern ein „anthropologisch-sozialwissenschaftlicher Begriff“¹⁰⁸. Deshalb kann er, wie schon erwähnt, in der Theologie noch als „Neologismus“ bezeichnet werden und befindet sich an der Grenze zwischen anthropologisch-sozialen Wissenschaften und der Theologie. Die Implikationen von beiden Seiten sind also nicht leicht zu erkennen. Dies stellt die Problematik des Begriffs dar. Dieser „Neologismus“ geht auf das anthropologische Konzept „Enkulturation“¹⁰⁹ zurück, wiewohl bemerkt werden

¹⁰⁷ Vgl. Louis Luzbetak, *The Church and Cultures*; vgl. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York 1956.

¹⁰⁸ Vgl. Stefan Silber, *Die Befreiung der Kulturen*, 80; vgl. auch dazu: Mariasusai Dhavamony, *The Christian Theology of Inculturation*, 1-42.

¹⁰⁹ According to Ary Roest Crolius, the term “Enculturation” has been coined apparently by M. J. Herskovits. It describes “the aspects of the learning experience which mark off man from other creatures, and by means of which, initially, and in later life, he achieves competence in his culture, may be called ‘enculturation’” (M. J. Herskovits, *Man and His Works*, p. 39). In the English language, “Enculturation” is a right form, since the prefix “en-” can be used on nouns, which means putting an object into (See: *The Concise Oxford Dictionary*, London 1964. s.v. en-). In the analysis of Ary Roest Crolius, he thinks that M. J. Herskovits “may have preferred this form above ‘inculturation,’ because of

muss, dass dieses Konzept von Anthropologen nicht ganz akzeptiert wird; sie bedienen sich daher des Wortes „Sozialisation“.¹¹⁰ Es wird angenommen, dass der Ausdruck „Inkulturation“ 1962 vom belgischen Missionswissenschaftler Joseph Mason, Professor an der Päpstlichen Universität Gregoriana, erstmals in die missionswissenschaftliche Literatur eingeführt wurde.¹¹¹ Kurz vor dem Beginn des Zweiten Vatikanums schrieb er: *“Today there is a more urgent need for a Catholicism that is inculturated in a variety of forms (d’une façon polymorphe)”*¹¹² Es kann auch festgestellt werden, dass der Kontext, in welchem das Wort „Inkulturation“ damals oft auftrat, „missiologische Diskussionen“ beziehungsweise Konferenzen waren; gemeint war ein Ausdruck des Prozesses, in dem die Kirche in eine gegebenen Kultur eingefügt wird.¹¹³ Durch die 32. Generalversammlung der Kongregation der Gesellschaft Jesu erfuhr sie (Inkulturation) eine breite Annahme¹¹⁴ und mit der von dem Generalsuperior der Jesuiten bei der 1977 Römischen Bischofssynode eingereichten Petition gelangte sie in das päpstlichen

the possible equivocation given to the prefix ‘in-,’ which can also express a negation, as in the English word ‘incult.’ Since the same difficulty exists in several other languages, the form ‘enculturation,’ rather than ‘inculturation,’ has been adopted by anthropologists writing in these languages.” For example, in German: *Enkulturation* (W. Hirschberg, Wörterbuch der Völkerkunde, Stuttgart 1965. s.v.); French: *enculturation* (R. König, Soziologie, Paris, Flammarion, 1972, p. 54. – translated from German); Spanish: *enculturación* (H. Schoek, Dictionario de Soziología, Barcelona 1973. – translated from German). In Latin languages, however, the form “in-“ is also used: Italian: *inculturazione* (L. Gallino, Dizionario di Sociologia, Torino 1978, s.v. “socializzazione”); again also in French *inculturation* is employed denoting its anthropological sense as found in: P. Charles in *Missiologie et acculturation*. NRT 75 (1953), 15-32. here, p. 19).

¹¹⁰ The term “socialisation” is still often used, although it should be replaced by “enculturation” as proposed by Herskovits. The reason is that “since the process of becoming inserted in one’s culture is not only in view of an ‘adjustment to social living,’ but has also, and prominently, aspects which concern the growth of the individual.” (Cf. *Man and His Works*, 39ff). There are also who proposed “culturalisation.” (Cf. J.W.M. Whiting, art. *Socialization, anthropological aspects*. *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Mac Millan etc. 1968 Vol. 14, 545-551).

¹¹¹ Vgl. Kurt Piskaty, Mission und Inkulturation in Geschichte und Gegenwart, in: *Beiträge zur Wiener Diözesangeschichte*, 33: 3 (1992), 25-30. hier: 25.

¹¹² Joseph Mason, ‘L’Église ouverte sur le monde’ in NRT, Vol. 84 (1962), 1032-1043, zitiert in: Aylward Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, Oregon 1999, 10.

¹¹³ Ary Roest Crolius erklärt weiter: „It is not impossible that, in the sense meant here, the term has been introduced by J. Masson, *L’Église ouverte sur le monde*, NRT 84 (1962) 1032-1043; Here he uses the expression: ‘un catholicisme inculturé’ (p.1038). The Final Statement of the First Plenary Assembly of the Asian Bishops’ Conferences (Taipe, 22-27 April 1974) speaks of ‘a church indigenous and inculturated.’ ‘His Gospel to our people...’ Vol. II. Manila, Cardinal Bea Institute, 1976. p. 332. According to Yves Congar, the word ‘inculturation’ has been coined in Japan, as a modification of ‘acculturation.’ Y. Congar, O.P., *Christianisme come foi et comme culture. Evangelizzazione e Culture. Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia*, (Roma 5-12 ott. 1975). Roma 1976. Vol. I, 83-103. p. 100. No reference is given to Japanese Sources“ (Seite 2, Fußnote Nr. 3).

¹¹⁴ Die Generalversammlung fand von 1. Dezember 1974 bis 7. April 1975 statt. In den verabschiedeten Texten ist das Wort „Inkulturation“ in mehreren Stellen zu lesen, wie zum Beispiel im Vierten Dekret Nr. 36 (on „Our Mission Today“) und im Fünften Dekret Nr. 53-56 („On Promoting the Work of Inculturation of Faith and of Christian Life), oder sogar im Sechsten Dekret über Ausbildung (Formation), Nr. 29.

Dokument *Catechesi Tradende* (1979).¹¹⁵ Karl Müller erklärt: „Seitdem ist Inkulturation einer der meistgebrauchten Termini der katholischen Missionstheologie. Neben der ‚Inkulturation des Missionars‘,¹¹⁶ der ‚Inkulturation des Evangeliums‘,¹¹⁷ und der ‚Inkulturation der Kirche‘,¹¹⁸ wird sogar von einer ‚Inkulturation des Katechismus‘¹¹⁹ und der ‚Inkulturation des Kirchenrechts‘¹²⁰ gesprochen.“¹²¹ Das damit Gesagte ist auch der protestantischen Missionstheologie nicht fremd, dass, wie alles Kreatürliche, auch die Kultur ‚eine durch die Macht der Sünde gebrochene Größe‘ ist.“¹²² Weiters leugnet die katholische Theologie diese Dimension nicht, „legt aber einen stärkeren Akzent darauf, dass der nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch trotz der Sünde, ‚Achtung und Liebe‘ verdiene, dass seine Berufung eine hohe und erhabene sei, dass ‚etwas wie ein göttlicher Same in ihn eingesenkt‘ bleibe, dass darum auch ‚Dialog‘ mit ihm möglich sei“ (vgl. GS 3).¹²³ Aber ohne den Schöpfer versinkt das Geschöpf ins Nichts. Die irdischen Wirklichkeiten haben aufgrund ihres Geschaffenseins „ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die anzuerkennen sind, die aber, durch die Sünde in ihrer „Wertordnung verzerrt“ und mit Bösem „vermengt“, der Erlösung durch Christus bedürfen (Vgl. GS 36).¹²⁴ Nach Karl Müller erstreckt sich Inkulturation auf die verschiedensten Gebiete christlichen Lebens: Katechese,

¹¹⁵ Vgl. auch dazu den Teil des dritten Kapitel von Robert Burns, *Roman Catholicism after Vatican II*, Washington 2001, 91-98. Er stellt die geschichtliche Entwicklung dar, wie der Begriff „Inkulturation“ in den kirchlichen gelangt.

¹¹⁶ Lancy Lobo, *Christ sein unter Hindus. Die Inkulturation des Missionars als Voraussetzung für Mission*, in: *Missio, Internationales katholisches Missionswerk* (Hrsg.), *Wie der Glaube Wurzel schlägt. Inkulturation in der Weltkirche*, München 1993, 67-71.

¹¹⁷ Victor Corral Mantilla, *Die Inkulturation des Evangeliums in der Ortskirche von Riobamba. Erfahrungen und Zeugnisse des Dialogs zwischen Evangelium und Quechua-Indo-Kultur*, in: *Weltkirche* 16 (1996), 22-28.

¹¹⁸ Bénézet Bujo, *Verantwortung und Solidarität. Christliche Ethik in Afrika*, in: *StZ* 202 (1984), 795-804.

¹¹⁹ Javier Lozano Barragán, *Reflexiones para la inculturación del Catechismo de la Iglesia Católica. II Semana Latinoamericana de Catequesis*, in: *CELAM / DECAT* (Hrsg.), *Hacia una catequesis inculturada. Memorias de la II semana latinoamericana inculturada*, Caracas, 18-24 de Septiembre de 1994, Bogotá 1995, 61-86.

¹²⁰ John Baal, *Die Inkulturation des Kirchenrechts*, „Made in USA“, in: *Conc (D)* 32 (1986), 415-421; oder Robert Mwaungulu, *Inkulturation des römischen Kirchenrechts im Afrika*, in: *Conc (D)* 32 (1986), 438-442.

¹²¹ Stefan Silber, *Die Befreiung der Kulturen. Der Beitrag Juan Luis Segundos zur Theologie der inkulturierten Evangelisierung*, Frankfurt am Main 2002, 80.

¹²² Karl Müller, „Inkulturation“, 178; vgl. auch dazu: Siegfried Jakob, *Das Problem der Anknüpfung für das Wort Gottes in der deutschen evangelischen Missionsliteratur der Nachkriegszeit*, in: Julius Richter und Martin Schlunk (Hrsg.), *Allgemeine Missions-Studien*, im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft, Gütersloh 1935.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*, 178-179.

Gottesdienst, Disziplin und Kirchenordnung, Volksfrömmigkeit und Brauchtum, Sprache und Dichtung, Kunst und Architektur, Sitten- und Glaubenslehre usw. und wird am dringlichsten in der Erstverkündigung und Gründung neuer Kirchen empfunden, das heißt bei der ersten Begegnung mit neuen Kulturen.¹²⁵ Jedoch nimmt *Lumen gentium* kein einziges Gebiet aus. Es sagt: „Kraft ihrer Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so dass das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken“(LG 13).

Nach diesem kursorischen Überblick kann die Frage nach der Bedeutung der Inkulturation gestellt werden: Wie ist dann Inkulturation zu verstehen?

Ary Roest Crolius gibt seine Definition. Für ihn bedeutet Inkulturation

die Integrierung der christlichen Erfahrung einer Ortskirche in die Kultur des jeweiligen Volkes, und zwar so, dass diese Erfahrung sich nicht nur in Elementen der eigenen Kultur ausdrückt, sondern eine Kraft wird, die diese Kultur belebt, ihr Richtung gibt und sie erneuert, und auf diese Weise neue Einheit und Gemeinschaft geschaffen wird, nicht nur innerhalb der betreffenden Kultur, sondern als eine Bereicherung der Gesamtkirche.¹²⁶

Diese Definition zeigt, wie dynamisch das Verhältnis von Kultur und der christlichen Botschaft ist. Dies bestätigt auch Aylward Shorter, wenn er sagt: Inkulturation „ist die kreative und dynamische Beziehung zwischen der christlichen Botschaft und einer Kultur oder Kulturen.“¹²⁷ Papst Johannes Paul II spricht sogar von der „Inkarnation des Evangeliums in den einheimischen Kulturen – wie auch die Eingliederung dieser Kulturen in das Leben der Kirche.“¹²⁸ Ähnlich ist, was der ehemalige Generalsuperior der Jesuiten, Pedro Arrupe, schreibt. In seinem Brief an die Ordensgemeinschaft definiert er Inkulturation in folgender Weise:

Inculturation is the incarnation of the Christian life and of the Christian message in a particular context, in such a way that this experience not only finds expression through elements proper to the culture in question (this alone would be no more than a superficial adaptation) but becomes a principle that animates, directs and

¹²⁵ Ibid, 179.

¹²⁶ Ary Roest Crolius, What is new about inculturation?, 15-16. Vgl. auch dazu: Hervé Carrier, “Inculturation” in: Rene Latourelle / Rino Fisichella (Eds.), Dictionary of Fundamental Theology, New York 1984.

¹²⁷ Aylward Shorter, Toward a Theology of Inculturation, Oregon 1999, 11.

¹²⁸ Johannes Paul II., Enzyklika *Slavorum Apostoli*. In Erinnerung an das Werk der Evangelisierung der Heiligen Cyrill und Methodius vor 1100 Jahren (02. Juni 1985), Nr. 21.

unifies the culture, transforming it and remaking it so as to bring about a „new creation“.¹²⁹

Der Prozess der Inkarnation des Evangeliums erzeugt innere Transformation der authentischen kulturellen Werte,¹³⁰ und diese Transformation geschieht auf beiden Seiten. Das heißt, die christliche Botschaft verwandelt eine Kultur und wird aber auch von dieser verwandelt. Diese gegenseitige Wandlung „verfälscht die christliche Botschaft nicht, sondern sie (Botschaft) wird neu formuliert und interpretiert.“¹³¹

2.2.2. Enkulturation – Akkulturation – Inkulturation

Louis Luzbetak unterstreicht, dass die Begriffe Inkulturation, Kontextualisierung und Inkarnation synonym sind. Von dieser Voraussetzung ausgehend, wird dann Inkulturation von Akkulturation beziehungsweise Kontextualisierung unterschieden.

Zusammengefasst kann gesagt werden, dass man mit dem Begriff „Enkulturation“ jenen Prozess bezeichnet, in dem ein Individuum in seine Kultur eingefügt wird. Es ist ein Prozess des Lernens einer Kultur der eigenen Gesellschaft. Der Begriff „Inkulturation“ intendiert nicht einfach die Einfügung des Individuums in seine Kultur, sondern ist reserviert für den Prozess der Integrierung, in dem die Kirche Teil der Kultur der Menschen wird. Dieser Parallelismus kann in folgender Weise ausgedrückt werden: Ein „enkulturiertes Individuum“ ist jeder, der den Prozess der Einfügung in seine Kultur schon erlebt hat; und ein „inkulturiertes Individuum“ ist der, der nicht nur in eine Kultur eingefügt wurde, sondern auch schon ein Teil einer Kultur ist. Dies impliziert eine wesentliche Veränderung der Anwendung beziehungsweise der Intention des Konzepts der Inkulturation. Deshalb kann festgestellt werden, dass „Enkulturation“ ein *Terminus technicus* in der Kulturanthropologie ist und „die Lernerfahrung, durch die ein Individuum initiiert wird und in seine [eigene] Kultur hineinwächst“,¹³² meint; während „Inkulturation“ für den Prozess der Integrierung, in

¹²⁹ Pedro Arrupe, Letter to the whole Society on Inculturation, in: J. Aixela (Ed.): *Other Apostolates Today: Selected Letters and Addresses of Pedro Arrupe*, Vol. 3 (1981) 172-81, zitiert in: Robert Burns, *Roman Catholicism*, 84.

¹³⁰ Aylward Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, 83-87.

¹³¹ *Ibid.*, 14; vgl. auch dazu: MAriasusai Dhavamony, *The Christian Theology of Inculturation*, in: *Studia Missionalia* 44 (1995), 1-42.

¹³² Vgl. Stefan Silber, *Die Befreiung der Kulturen*, S. 80. (Das Zitat oben ist seine Übersetzung von: „the learning experience by which an individual is initiated and grows into his culture.“)

dem die Kirche in eine gegebenen Kultur eingefügt und Teil der Kultur wird, reserviert ist. „Akkulturation“ behaltet eine anthropologische Bedeutung als synonym für Kulturwandel, der durch Kulturkontakt hervorgerufen wird. Dazu sagt Ary Roest Crollius folgendes:

The main difference between enculturation and inculturation is that in the first case, the individual does not yet have a culture, and acquires his culture in the process of enculturation, whereas the Church, though it is bound to no particular culture, does not enter into a given culture unless already linked with elements of another culture. And even depending on the definition given to ‘culture,’ we can say that several elements which belong to the very nature of the Church are of a cultural character. Therefore, from the anthropological point of view, the process of inculturation has also the characteristics of a process of acculturation.¹³³

Als Prozess des Kulturkontakts verläuft Akkulturation, laut Horst Rzepkowski, in drei Phasen: Zunächst, die „Kontaktaufnahme, die wirklich, psychisch oder symbolisch geschieht und über die Wortvorstellungen abläuft“; (b) als zweite Phase stellt sich eine „Konfliktsituation“ ein – es kommt zur Krise; (c) die letzte ist die „Anpassung“. Die letzte Phase kann in verschiedenen Formen ablaufen. Damit meint er:

Die allgemeine Form ist die Integration und Assimilierung der hinzukommenden und beherrschenden Kultur. Es können aber auch Reaktionen erwachsen, die in Ablehnung und Widerstand gegen die neue Kultur enden. Der Rückzug und die absolute Trennung können andere Formen der Anpassung sein, die in den Rückzug in Reservate oder in neue messianische und nationale Bewegungen münden können. Eine letzte und extreme Form ist die Dekulturation. Der Gesellschaft ist es nicht möglich, den Kontakt zur eigenen Überlieferung zu halten, aber sie findet auch keine Wege, die neue, beherrschende Kultur zu übernehmen. Für den einzelnen bedeutet das Identitätsverlust, Entfremdung und ‚akkulturativen Stress‘. Für die Gruppe kann dies den Untergang und das Erlöschen des Stammes sein. Das Problematische dabei ist, dass der Prozess ganz allgemein abläuft und sowohl die kulturelle Gruppe wie die Einzelperson umgreift, so dass die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Kultur und der Werte verloren gehen.¹³⁴

Weiters liegt der Unterschied nicht nur darin, dass sie (En- und Inkulturation) unterschiedliche Subjekte haben nämlich das „Individuum“ und die „Kirche“, sondern in der Transposition selbst (von Kulturanthropologie zu Theologie), in der die Bedeutung des Begriffs oder der Gedanke der Inkulturation einen Transformationsprozess erlebt. Eine solche Transformation korrespondiert mit der

¹³³ Ary Roest Crollius, *What is so new about inculturation?*, 7. About the mentioned elements which belong to the very nature of the Church that are of cultural character, he continues: “As such can be considered rites and dogmas, spirituality, discipline and Church structures. In virtue of the reality of Incarnation (cf. LG 8), several of these elements have an absolutely universal value and cannot be exchanged for or transmuted into other elements in a process of inculturation” (Siehe: Fußnote Nr. 15).

¹³⁴ Horst Rzepkowski, „Akkulturation“ in: Ders., *Lexikon der Mission*, Graz/Wien/Köln 1992.

Dimension der Heilsgeschichte in Jesus Christus. Hier tritt das Element der theologischen Anthropologie ein. Das Verhältnis von Menschen und Kultur soll im Kontext der Heilsgeschichte verstanden werden. Die theologische Anthropologie betrachtet eine Realität, eine Dimension des menschlichen Daseins, welche im Bereich der Kulturanthropologie kein „relevantes“ Thema ist. Um diesen Parallelismus aber zwischen den beiden Begriffen „Enkulturation“ und „Inkulturation“ deutlicher zu illustrieren, sollen ihre Ähnlichkeiten auch verglichen werden. Dafür wird im Folgenden die Analyse von Ary Roest Crolius über die Erklärung der „Enkulturation“ von Melville Herskovits dargestellt. In dieser Analyse unterstreicht er die Berührungspunkte mit dem Konzept von „Inkulturation“. Mindestens zwei Elemente sind zu nennen:

Erstens: „Das Wachstum in der eigenen Kultur“. Wie schon erwähnt, versteht sich „Enkulturation“ als der Lernprozess, in dem das Individuum in seiner eigenen Kultur Kompetenz (Fähigkeit) gewinnt.¹³⁵ Dies unterscheidet sich von „Akkulturation“, die als Begegnung mit einer anderen Kultur als der eigenen verstanden wird. Was kann nun folglich „eigene Kultur“ in der Inkulturation der Kirche bedeuten? Da die Kirche „weiterhin kraft ihrer Sendung und Natur an keine besondere Form menschlicher Kultur gebunden ist“ (GS 42), ist hier zu beachten, dass die Diskussion der Inkulturation heutzutage im Kontext von Mission der Teilkirche situiert ist.¹³⁶ Das ist der Ort, wo Inkulturation gefördert aber auch gefordert wird. In einer völlig entwickelten Teilkirche ist von der Anpassung der örtlichen Kultur die Rede. Davon spricht *Ad gentes*: „Die Einpflanzung der Kirche in eine bestimmte Gesellschaft erreicht einen gewissen Abschluss, wenn die Gemeinschaft der Gläubigen im gesellschaftlichen Leben verwurzelt und der örtlichen Kultur in etwa angepasst ist und so schon Stetigkeit und Festigkeit besitzt“ (AG 19). Dieser Gedanke wird auch vom Abschlussstatement der ersten Versammlung der Föderation der asiatischen Bischofskonferenz übernommen. Dort heißt es:

The local Church is a church incarnate in a people, a church indigenous and inculturated. And this means concretely a church in continuous, humble and loving dialogue with the living traditions, the cultures, the religions – in brief, with all the

¹³⁵ Vgl. Melville Herskovits, *Man and His Culture*, New York 1949, 39.

¹³⁶ Vgl. John Witte, *Ecumenism and Evangelization*. In: Mariasukai Dhavamony (ed.), *Evangelization*. (Doc. Miss. 9) Rom 1975, 191-244. hier: 197ff.

life-realities of the people in whose midst it has sunk its roots deeply and whose history and life it gladly makes its own.¹³⁷

Die Teilkirchen, in ihrer einträchtigen Vielfalt, zeigen in besonders hellem Licht die Katholizität der ungeteilten Kirche und verpflichten sich zugleich, die Aufgabe der Inkulturation durchzuführen. Dies heißt nicht nur in der Ansicht der Kommunion, welche sie (Teilkirchen) mit den Menschen, unter denen sie leben, zu schaffen anstrebt, sondern auch aufgrund ihrer Katholizität, die Universalität und Einheit bedeutet. Darum kann festgestellt werden, dass der Begriff „Inkulturation“ primär die dynamische Beziehung zwischen der Ortskirche und ihrer „eigenen“ Kultur, das heißt die Kultur ihrer eigenen Menschen, bedeutet. Diese Dynamik fördert eine bestimmte Aufgabe der Teilkirche, welche von *Evangelii Nuntiandi* in dieser Weise beschrieben wird:

Die wahrhaft eingewurzelten Teilkirchen, die sich sozusagen verschmolzen haben mit den Menschen, aber auch mit den Wünschen, Reichtümern und Grenzen, mit der Art zu beten, zu lieben, Leben und Welt zu betrachten, wie sie für eine bestimmte Menschengruppe charakteristisch sind, haben die Aufgabe, das Wesentliche der Botschaft des Evangeliums sich tief zu eigen zu machen und es ohne den geringsten Verrat an seiner wesentlichen Wahrheit in eine Sprache zu übersetzen, die diese Menschen verstehen, um es dann in dieser Sprache zu verkünden.¹³⁸

Zweitens: Es handelt sich um „einen laufenden Prozess“. Das anthropologische Konzept der Enkulturation weist darauf hin, dass dieser Prozess nicht nur auf die frühe Kindheit des Individuums begrenzt ist, sondern das ganze Leben hindurch fortgesetzt wird. Damit meint Melville Herskovits:

Like any phenomenon of human behavior, the process of enculturation is a most complex one. In the earliest years of an individual's life, it is largely a matter of conditioning to fundamentals – habits of eating, sleeping, speaking, personal cleanliness – whose inculcation has been shown to have special significance in shaping the personality and forming the habit patterns of the adult in later life. Yet the enculturative experience is not terminated at the close of infancy. As an individual continues through childhood and adolescence to achieve adult status, he is continuously exposed to this process of learning, which can be said to end only with his death.¹³⁹

¹³⁷ Federation of Asian Bishops' Conference, *His Gospel to Our Peoples*, Vol. II. Manila 1976, 332.

¹³⁸ *Evangelii Nuntiandi*, Nr. 63.

¹³⁹ Melville Herskovits, *Man and His Culture*, 40.

Er betont, dass es sich hier nicht um die "Einführung" des Individuums in seine eigene Kultur handelt, sondern um die, in der späteren Phase des Lebens, neue Situation, in der Anpassungen im Denken bzw. Handeln gemacht werden müssen.

In ähnlicher Weise gilt dies auch für die Teilkirche, in der der Inkulturationsprozess ihr ganzes Leben hindurch fortgesetzt werden muss und nie aufhören soll. Es gibt keine so genannte „Erfüllung“ oder ein Ende von solcher Exploration oder Assimilation. Die Teilkirche soll in einer Kultur verankert sein, die „eine weite, komplexe und lebendige Realität“ ist, so dass von einem Abschluss dieses Prozesses keine Rede ist und der Prozess solcher Veränderung weitergehen muss. Diese Veränderungen in der lokalen Kultur, ihre Bräuche bzw. Werte, sind wiederum eine neue Herausforderung für die Kirche. Also kann festgestellt werden, dass Inkulturation nicht nur in der Entwicklungsphase einer Ortskirche, sondern auch während ihrer ganzen Existenz geschieht. Sie ist eine Hauptaufgabe jeder Ortskirche geworden. Dieser Gedanke kristallisiert den Sinn der Evangelisierung. Das heißt, die Kultur und die Kulturen des Menschen im vollen und umfassenden Sinn zu evangelisieren, soll nicht nur dekorativ wie durch einen oberflächlichen Anstrich sein, sondern mit vitaler Kraft in der Tiefe und bis zu ihren Wurzeln.¹⁴⁰ Nicht nur „junge Kirchen“ sollen dies ermöglichen, sondern es soll auch dort geschehen, wo die Kirche das Evangelium schon lange verkündet hat. In diesem Sinne ist der Begriff Inkulturation relevant für die „Evangelisierung der Kultur“ sowohl für die Teilkirche als auch für die ganze Universalkirche.

¹⁴⁰ Evangelii Nuntiandi, Nr. 20.

Drittes Kapitel: Das Grundverständnis von „Prophetie“ und „Dialog“

*„Prophetie und Dialog sind
zu unverzichtbaren Bestandteilen
eines heutigen Sprechens über Mission“
- Martin Üffing*

Die Begriffe „Prophetie“ und „Dialog“ nehmen einen besonderen Stellenwert in der heutigen Missionstheologie ein. „Sie helfen, das Thema ‚Mission‘ neu zu definieren und bringen auch im Kirchenverständnis neue Gesichtspunkte zur Sprache.“¹⁴¹ Seit dem II. Vatikanum spielen sie eine wichtige Rolle für die Wende im Missions- bzw. Kirchenverständnis und prägen nach wie vor sowohl die christliche Spiritualität als auch die Identität, das christliche „Tun“ und „Sein“ weiter.

Dieses Kapitel untersucht das Grundverständnis der beiden Begriffe. Das bedeutet, es kann nicht auf ihre ganze Thematik, wie zum Beispiel den Ursprung bzw. die Entwicklung der Prophetie¹⁴² oder die ausführliche Thematisierung ihrer Gestalten in beiden Testamenten der Bibel, eingegangen werden. Das Ziel soll *nur* das Grundverständnis sowohl der Identität eines Propheten als auch von Prophetie erläutert werden, damit eine Basis geschaffen wird, die man als Grundlage für das Verständnis von „Prophetischem Dialog“ verwenden kann.

Wie bei dem Begriff „Dialog“, der auch mehrere Nebenbedeutungen hat und sich im Laufe der Geschichte zu einer vielfach facettierten Idee entwickelt hat, ist diese Entwicklung stets von einer Situation bzw. einem Kontext geprägt. Aus diesem Grund soll der Begriff erläutert werden, um ein bestimmtes Verständnis zu haben, welches in dieser Arbeit gebraucht wird.

¹⁴¹ Heribert Bettscheider, „Vorwort/Editorial,“ in: *Verbum SVD* 47:1 (2006), 5.

¹⁴² Es ist auch hier festzustellen, dass Prophetie ein Phänomen des gesamten Alten Orients war. Dort waren nicht nur Propheten, sondern viele Prophetinnen namentlich bekannt. Im Alten Orient wurden magische Praktiken durchgeführt, im Alten Testament dominierte dagegen das Wort (JHWHs). Vgl. dazu Ulrike Bechmann / Joachim Kügler, *Biblische Prophetie. Exegetische Perspektive auf ein heikles Phänomen*, in: Rainer Bucher / Rainer Krockauer (Hrsg.), *Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität*, Münster 2002, 7.

3.1. Was bedeutet „Prophetie“?

3.1.1. Zur allgemeinen Terminologie

Nach *Jer 18,18* ist die Vermittlung der Offenbarung drei Kategorien oder Berufsgruppen von Mittlern übertragen, nämlich (a) den Priestern, (b) den Weisheitslehrern und (c) den Propheten.¹⁴³ Die *Priester* sind sowohl für die *Tora* als Weisung oder Anweisung, oft eine situationsbezogene Einzelweisung anhand des Gesetzes, zuständig, als auch für den Kult verantwortlich. Die Weisungen betreffen vor allem die Frage nach Reinheit bzw. Unreinheit. Aufgrund ihres Wissens, ihrer Erfahrung oder einer Überlieferung geben die *Weisheitslehrer* Rat. Sie sollten durch ihre Ratgabe und Wegweisungen für das Alltagsleben die Lebenswege der einzelnen Volksglieder zum Glücken vor Gott und den Menschen führen.¹⁴⁴ In diesem Zusammenhang können sie auch als eine Art Wissenschaftler, Berater in Politik und Diplomaten bezeichnet werden. Sie betrachten Dinge und erteilen aufgrund der Erkenntnis, die sie daraus gewinnen, eine Wegweisung oder einen Rat. Als Boten Gottes mussten die *Propheten* „den ‚dabar‘ als Gottes direktes Wort in eine bestimmte geschichtliche Situation hinein ausrichten.“¹⁴⁵ Einige Propheten haben diesen Beruf erlernt; die anderen aber wurden berufen - so entsteht ein Prophetenkonflikt, ein Kampf zur Unterscheidung zwischen „wahrer“ und „falscher“ Prophetie.¹⁴⁶

Normalerweise versteht man heute unter „Propheten“ Menschen, die die Zukunft vorhersagen, und die „Prophetie“ als eine Voraussage eines zukünftigen Geschehens durch Propheten.¹⁴⁷ Dabei ist das wohl nicht der ganze und größte Aspekt der Prophetie.

¹⁴³ „Sie aber sagten: Kommt, lasst uns gegen Jeremia Pläne schmieden! Denn nie wird dem Priester die Weisung ausgehen, dem Weisen der Rat und dem Propheten das Wort. Kommt, wir wollen ihn mit seinen eigenen Worten schlagen und Acht geben auf alles, was er sagt.“ (EÜ).

¹⁴⁴ Vgl. Alfons Deissler, *Dann wirst du Gott erkennen. Die Grundbotschaft der Propheten*, Freiburg 1987, 16.

¹⁴⁵ Vgl. *ibid.*

¹⁴⁶ Es gibt zahlreiche Studien über die Kriterien für „wahre“ oder „falsche“ Prophetie. Vgl. zum Beispiel: Gerhard Münderlein, *Kriterien wahrer und falscher Prophetie. Entstehung und Bedeutung im Alten Testament* (Europ. Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, 33), Bern-Frankfurt/M. 1974; oder der Artikel von: Gottfried Quell, *Wahre und falsche Propheten*, in: Peter H. A. Neumann (Hrsg.), *Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald (Wege der Forschung 307)*, Darmstadt 1979, 380-393.

¹⁴⁷ Vgl. „Prophetie“ in: *Duden Deutsches Universalwörterbuch*.

Das Wort „Prophet“ hat in den abendländischen Sprachen „eine beklagenswerte Bedeutungsverengung erfahren.“¹⁴⁸ Nach Alfons Deissler hat eine solche schiefe Sicht leider auch mit der christlichen Verkündigung zu tun, welche die Hauptaufgabe der Propheten zumeist so umschreibt, dass Gott die Propheten zu Israel gesandt hat, um den Messias zu weissagen. Die Bibel selbst aber, argumentiert Deissler weiter, „widerlegt diese Behauptung schon dadurch, dass sich bei den Prophetenbüchern nur wenige messianische Texte finden.“¹⁴⁹ In diesem Zusammenhang äußert auch Johann Pock einen ähnlichen Gedanken über die Vielgestaltigkeit des Prophetenverständnisses, indem er schreibt: „Ausgehend vom biblischen Befund, wo vor allem im AT die Propheten eine große Rolle spielen, wurde die Auffassung der ‚Propheten als Wahrsager‘ aufgegeben.“¹⁵⁰ Die Identität der Propheten gilt viel mehr. Sie dienen auch, laut Werner Schmidt, „als Gewissen der Nation, d. h. als Bußrufer bzw. Zeitkritiker... Nach dieser Ansicht erwachsen die prophetischen Voraussagen aus der Analyse der Gegenwart und der Kenntnis der Tradition.“¹⁵¹

3.1.2. Weitere alttestamentliche Wortbedeutungen

Im Hinblick auf die Prophetenforschung kann festgestellt werden, dass das Alte Testament eine gemeinsame inhaltliche Bestimmung dessen, was Propheten und Prophetinnen¹⁵² sind, nicht bietet; dort werden sie aber begrifflich als „Seher“ bzw.

¹⁴⁸ Alfons Deissler, Grundbotschaft, Freiburg 1987, 11; vgl. auch Hans-Joachim Kraus, Prophetie heute! Die Aktualität biblischer Prophetie in der Verkündigung der Kirche, Neukirchen-Vluyn 1986, 11-13.

¹⁴⁹ Alfons Deissler, Grundbotschaft, 11.

¹⁵⁰ Johann Pock, Für Kritiker kein Platz? Das „Fundament der Propheten“ (Eph 2,20) und die Frage nach einem Prophetenamt der Kirche, in: Rainer Bucher / Rainer Krockauer (Hrsg.), Prophetie in einer etablierten Kirche?, 24.

¹⁵¹ Werner H. Schmidt, Die prophetische „Grundgewissheit“. Erwägungen zur Einheit prophetischer Verkündigung, in: Peter H. A. Neumann (Hrsg.), Das Prophetenverständnis, zitiert in: Johann Pock, Für Kritiker kein Platz?, 24-25.

¹⁵² „Bislang galten als Prophetinnen nur die fünf Frauen, die explizit als solche bezeichnet wurden: Mirjam (Ex 15,19f.; Num 12; 20), Debora (Ri 4; 5), Hulda (2 Kön 22, 8ff.), Noadja (Neh 6, 14) und die ‚Prophetin‘, zu der Jesaja geht (Jes 8, 3). Eine eigene prophetische Schrift, die einer Prophetin zugeordnet wurde, ist nicht überliefert, so dass Prophetie in Israel als hauptsächlich männliches Phänomen galt.“ Ulrike Bechmann / Joachim Kügler, Biblische Prophetie, 10. Irmtraud Fischer hat eine geschlechterfaire Behandlung des Phänomens Prophetie eingefordert. Sie vertritt die These, dass vermutlich viel mehr Frauen an der prophetischen Tradition Israels beteiligt waren, als heute noch im Text sichtbar werden, weil sonst ein wichtiger Teil im Prophetieverständnis fehlt. Zur Literatur über die einzelnen Prophetinnen vgl.: Irmtraud Fischer, Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2002; Klara

„Visionär“ (*Ro'aeh*, *Hozæh*), „Prophet“ (*Nābī'*) oder „Gottesmann“ (*isch elohim*) zusammengefasst.¹⁵³ Diese Begriffe sollen nun kurz vorgestellt werden.

3.1.2.1. Als „berufener Rufer“ (*Nābī'*)

Der hebräische Ausdruck *nābī'* (נָבִי) ¹⁵⁴ kommt im Alten Testament ca. 315mal vor und ist die am häufigsten verwendete Prophetenbezeichnung.¹⁵⁵ Das Verb heißt „berufen“ und hier als Passiv gebraucht „der Berufene“. *Nābī'* bedeutet also nichts anders als „berufener Rufer“¹⁵⁶. Diese Bedeutung unterstützt die Ansicht, dass um einen Prophet rufen zu können, er erst selbst berufen sein muss. Berufung ist deshalb ein zentrales Element der Prophetie. Allerdings ist dies, wie schon eingangs erwähnt, nicht immer der Fall. Manche fühlen sich berufen, andere wiederum haben diesen Beruf einfach erlernt. Die Septuaginta übersetzt *nābī'* fast immer mit *prophétes* (προφήτης) und die Gegner der Propheten werden als *Pseudoprophétes* bezeichnet. Diese griechische Wiedergabe meint ursprünglich „Sprecher der Gottheit vor dem Volk.“¹⁵⁷

3.1.2.2. Als „Seher“ und „Schauer“ (*Ro'aeh* und *Hozæh*)

Die beiden Begriffe *roaeh* und *hozaeh* zählen ebenso zu den altertümlichen Bezeichnungen für Propheten. Das Verb *r'eh* (רָאָה) wird mit „sehen“, auch „visionäres Sehen“ übersetzt. *Roæh* als „Seher“ begegnet uns in älteren Texten beispielsweise im

Butting, Prophetinnen gefragt. Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie, Wittingen 2001. Überdies hat sich die Frauenforschung auf die Prophetinnen in den Erzähltexten einerseits und die weibliche Metaphorik in den Prophetenbüchern andererseits konzentriert. Zu feministischen Zugängen zu den Prophetenbüchern vgl. Luise Schottroff / Marie-Theres Wacker (Hrsg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1999 (= ³2007).

¹⁵³ Ulrike Bechmann / Joachim Kügler, Biblische Prophetie, 7.

¹⁵⁴ Vgl. Alfred Jepsen, Nabi, in: Peter H. A. Neumann (Hrsg.), Das Prophetenverständnis, 212-219.

¹⁵⁵ „Im Singular wird sie für herausragende Gestalten der Frühzeit (Mose, Mirjam, Debora, Samuel, Elija), für einflussreiche Hofpropheten (Natan, Gad) und für die jüngere Schriftprophetie (Jer, Hab, Ez, Hag, Sach) verwendet. Im Plural (*n^ebī'īm*) werden damit positiv konnotiert ekstatische Prophetengruppen (um Samuel) und ‚Ordenspropheten‘ (um Elischa) sowie negativ konnotiert die Gegner der Schriftprophetie (vgl. u.a. 1 Kön 22; Sach 13,2; Kgl 2,15 und besonders die ca. 30mal auftretende Wortverbindung ›Priester und Propheten‹) und die Baalspropheten (1 Kön 18,19f) bezeichnet.“ Erich Zenger, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 1995 (= ⁵2004), 418.

¹⁵⁶ Alfons Deissler, Grundbotschaft, 11.

¹⁵⁷ Vgl. Ibid.

Buch Samuel.¹⁵⁸ Das zweite Verb *hzh* (הִזִּיחַ) bedeutet „schauen“, vor allem „das visionäre Schauen“. In diesem Zusammenhang kann *hozæh* als „Schauer“, „Seher“ oder auch „Visionär“ verstanden werden.

Der Prophet Amos lehnte die Bezeichnungen *nābī'* (Prophet) und *bæn-nābī'* („Prophetensohn“ oder Mitglied einer Prophetengenossenschaft) ab, nicht aber die Bezeichnung *hozæh*. Er verstand sich weder als Prophet noch als Prophetenschüler (vgl. Am 7, 14). Zwischen den beiden Bezeichnungen gibt es also einen wichtigen Unterschied. *Hozæh* kommt im Alten Testament ca. 23mal vor und meint die „Vision“, aber auch das „Hören“, Beispiel sei der Empfang einer Offenbarung. Diese Erzählung von der Abgrenzung des Amos von den *nābī's* seiner Zeit ist typbildend, weil er auch als einer der ersten Schriftpropheten¹⁵⁹ gilt. Nach Bechmann und Kügler „ist ein/e „echte/r“ Prophet/in unabhängig, nennt sich nicht *nābī'*, hat eine Offenbarung JHWHs empfangen und wird deshalb Prophet/in, ob er/sie will oder nicht.“¹⁶⁰ Hinsichtlich der Ablehnung Amos kann dies als Grund gesehen werden. Der Herr hat ihn von seiner Herde weggeholt und zu ihm gesagt: „Geh und rede als Prophet zu meinem Volk Israel“ (vgl. Am 7,15). In einer „Vision“ und durch das „Hören“ des Wortes Gottes ist er ein Prophet geworden.

¹⁵⁸ 1 Sam 9,9: „Früher sagte man in Israel, wenn man hinging, um Gott zu befragen: Wir wollen zum Seher gehen. Denn wer heute Prophet genannt wird, hieß früher Seher.“ (EÜ).

¹⁵⁹ „Unter ‚Schriftpropheten‘ fasst man diejenigen zusammen, nach denen die Bücher des prophetischen Kanons genannt sind: die so genannten Zwölf Kleinen Propheten und die ‚großen‘, Jesaja, Jeremia und Ezechiel, wobei sehr früh der zweite Teil des Jesaja-Buches als Fortschreibung erkannt wurde. Deuterjesaja (Jes 4-55) und Tritojesaja (Jes 56-66) sind die Hilfsnamen, die dieser Prophetie gegeben wurden. Die Wirkungsperiode der Schriftpropheten datiert man herkömmlich zwischen 780-560 v. Chr., doch gehören Maleachi und Joël als Schriften, die prophetische Bücher aktualisieren, dem fünften bis dritten Jahrhundert an. Jona karikiert sogar die Prophetie. Bei einigen Schriften geben (zum Teil redaktionelle) Angaben zu Regierungszeiten von Königen oder von Ereignissen Anhaltspunkte für die Datierung... Als erste Schriftpropheten im achten Jahrhundert werden Amos und Hosea (im Nordreich Israel) und Jesaja und Micha (im Südreich Juda) angesehen. Dem siebenten/sechsten Jahrhundert werden Nahum, Zefanja, Habakuk, Obadja, Jeremia und Ezechiel zugerechnet. Die beiden letztgenannten Prophetenbücher begleiten thematisch am stärksten den Untergang Jerusalems und das beginnende Exil. Bisher konnte man der vorexilischen Prophetie im achten Jahrhundert in beiden Königreichen einen Schwerpunkt bei der Gerichtsprophetie zusprechen. Eine Bündnispolitik, die erst im Nordreich Israel (722 v. Chr.), dann im Südreich Juda (587 v. Chr.) zum Untergang führte, eine ausbeuterische Oberschicht und die Verarmung der Bevölkerung sowie die Verehrung anderer Gottheiten werden als Kontext der prophetischen Kritik rekonstruiert. Das vorausgesagte Unheil, das ‚Gericht‘ JHWHs, das durch den Verlust der Eigenstaatlichkeit eintraf, erwies die prophetische Kritik aus der Perspektive JHWHs und in Rückgriff auf alte Traditionen als wahres Gotteswort und ermöglichte deshalb die Tradierung.“ Ulrike Bechmann / Joachim Kügler, *Biblische Prophetie*, 8-9.

¹⁶⁰ Ulrike Bechmann / Joachim Kügler, *Biblische Prophetie*, 8.

3.1.2.3. Als Gottesmann

Der Begriff „Gottesmann“ wurde als alte Bezeichnung für Propheten verwendet. Nach Erich Zenger wird diese Bezeichnung vor allem bei Samuel, Elija und Elischa gebraucht, impliziert Wunderkraft, insbesondere das Charisma der Heilung (vgl. 2 Kön 5) sowie der Mantik (Gottesbefragung) und wird offensichtlich nur herausragenden Prophetengestalten der Frühzeit (Führungsfigur innerhalb einer Prophetengemeinschaft) gegeben. Diese Bezeichnung fehlt in der Schriftprophetie.¹⁶¹

In diesem kurzen Überblick wird verdeutlicht, wie vielfältig der Begriff „Prophet“ ist. Die allgemeine Bedeutung von Prophetie als eine „Voraussage eines zukünftigen Geschehens durch einen Propheten“ beziehungsweise den Propheten als Mensch, der die Zukunft vorhersagt, ist schon eine zugefügte Entwicklung. Eine solche Entwicklung ist im Kontext von Orakelstätten¹⁶² zu verstehen, weil man dort zumeist die Zukunft erfragte. Aber ursprünglich war diese Bedeutung nicht der Hauptsinn. Davon spricht Erich Zenger:

Wenn unter dem Oberbegriff ‚Prophetie‘ die vielgestaltigen Auftritte von Frauen und Männern in Israel, die im Auftrag JHWHs dem König und dem ganzen Volk, aber auch einzelnen Gruppen und Einzelpersonen ein ihnen intuitiv gegebenes ‚Wort JHWHs‘ übermitteln, zusammengefasst werden, ist dies vom biblischen Sprachgebrauch her eine Vereinfachung.¹⁶³

3.1.3. Typologie und Soziologie der Propheten Israels

Nach der Darstellung der weiteren Wortbedeutungen, die im Alten Testament für das Wort „Prophet“ verwendet werden, folgen nun die Typologien oder Differenzierungen der israelitischen Propheten. Erich Zenger nennt fünf entscheidende Typologien, die von den sozialen und geschichtlichen Kontexten, in denen die Propheten Israels damals wirkten, abgeleitet sind. Obwohl eine Klärung der Differenzierungen dazu nötig ist, können sie hier nicht eingehend präsentiert werden, weil sie, wie schon erwähnt, nicht der Schwerpunkt der Arbeit sind. Das Ziel des

¹⁶¹ Vgl. Erich Zenger, Einleitung, 418.

¹⁶² Dies sind Stätte besonders im alten Griechenland, wo bestimmte Personen (Priester, Seherinnen) Weissagungen verkündeten oder rätselhafte, mehrdeutige Aussagen über etw. machten. Ein berühmtes Beispiel dieser Art ist das Orakel von Delphi.

¹⁶³ Erich Zenger, Einleitung, 417.

Kapitels ist, die Vielgestaltigkeit der Propheten hervorzuheben beziehungsweise ihre Hauptaufgabe zu verdeutlichen.

3.1.3.1. Ordens- bzw. Genossenschaftspropheten

Sie werden auch „Prophetensöhne/Prophetenjünger“¹⁶⁴ genannt und bilden Prophetengemeinschaften („Prophetenkonvent“). Nach Ludger Schwienhorst-Schönberger¹⁶⁵ ist das besondere Merkmal dieser Art von Propheten durch ein „Schüler-Lehrer-Verhältnis“ erkennbar. Der Leiter einer solchen Gruppe wird *Vater* genannt, so ruft etwa Elischa Elija als seinen Vater an. Als Beispiel für diese Gruppe von Propheten sind Elija wie auch Elischa und Samuel zu nennen.¹⁶⁶ Durch Ekstase, Musik und Tanz suchen sie den Kontakt mit der Gottheit und agieren als Heilpraktiker, Erteiler von Gottessprüchen, volkstümliche „Seelsorger“ und Wundertäter, mischen sich aber auch in die Politik ein. Sie leben als Bauern und Hirten, treffen sich jedoch zu ihren prophetischen „Sitzungen“ bei ihrem Meister in der „Prophetenschule“¹⁶⁷

3.1.3.2. Tempel- bzw. Kultpropheten

Diese Propheten haben eine Verbindung zu den Heiligtümern, ihre Hauptaufgabe ist die Fürbitte ebendort und die Übermittlung des Gotteswortes im Rahmen des Gottesdienstes. Außerhalb der Heiligtümer wirken sie aber auch in einer Art „Krankengottesdienst“¹⁶⁸. In Jerusalem werden sie oft in Verbindung mit den Priestern erwähnt und gehören zum staatlichen/königlichen Beamtenapparat. Mit der ca. 30mal auftretenden Wortbindung „Priester und Propheten“ sind meist sie gemeint.¹⁶⁹

¹⁶⁴ Vgl. 1 Kön 20,35; 2 Kön 2,3.5.7.15; 4,1.38; 5,22; 6,1; 9,1; auch Am 7,14.

¹⁶⁵ Hier und in den anderen Zitaten unter diesem Punkt „Was bedeutet ‚Prophetie‘?“ übernehme ich von Prof. Ludger Schwienhorst-Schönberger aus seiner Vorlesung in Fundamentalexegese II: Bücher der Prophetie, Sommersemester 2009.

¹⁶⁶ Für ihre biblischen Grundlagen können die Folgenden genannt werden: Elija (vgl. 2 Kön 2, 1-8); Elischa (vgl. 2 Kön 4); Samuel (vgl. 1 Sam 19, 18-24).

¹⁶⁷ Vgl. 2 Kön 4,38-41; 6,17.

¹⁶⁸ Erich Zenger, Einleitung, 419.

¹⁶⁹ Vgl. Mic 3,11; Jes 28,7; Jer 2,8.26.

3.1.3.3. Hofpropheten

Die Hofpropheten stehen im Dienst des Königs und seiner Politik. Durch ihren „Gottesspruch“ fungieren sie als Berater in kritischen Situationen wie Krieg und Katastrophen, sind aber auch für die politische Stabilisierung wie Inthronisation und Jubiläum eines Königs, Hochzeit des Thronfolgers und Vertragszeremonien involviert. Von den Hofpropheten wird erwartet, dass sie den Frieden / das Heil sichern und Unheil abhalten. Nach dem Zeugnis der biblischen Tradition wirken auch Frauen als Hofprophetinnen (z.B. 2 Kön 22,14: Hulda; Jes 8,3: Jesajas Frau; Neh 6,14: Noadja).¹⁷⁰

3.1.3.4. Freie, oppositionelle Einzelpropheten

Erich Zenger behauptet, dass diese Propheten zahlenmäßig gesehen die kleinste und zur Zeit ihres Wirkens die am wenigsten angesehene Gruppe sind. Wirkungsgeschichtlich hingegen stellen sie die bedeutendste Gruppe dar.¹⁷¹ Zu ihnen gehören alle Schriftpropheten des Alten Testaments außer Hab, Nah und Joël, obwohl sie selbst nur wenig schriftlich festhalten. Unter ihrem Namen sind jedoch Schriften überliefert, die nach einer mündlichen Weitergabe später aufgezeichnet wurden. Im Vergleich mit den Hof- und Tempelpropheten, die nur noch vom Heil sprechen, sehen sie sich als die großen „Unheilspropheten“. Die oppositionellen Propheten, vermutet Erich Zenger, provozieren möglicherweise die Hof- und Tempelpropheten als solche und stellen bewusst eine Gegenbewegung dar. Auf Grund dessen entsteht wiederum ein Kampf „Prophet gegen Prophet“¹⁷² und die Frage nach dem echten Propheten – woran man einen echten Propheten erkennen kann. Dazu schreibt Frank Lothar Hossfeld, „[d]er innerprophetische Konflikt (Prophet gegen Prophet) ist die Achillesferse der Prophetie. Dieser leicht verwundbare Punkt legt ihre Gefährdung und Angreifbarkeit bloß. Denn der Prophet kämpft nicht nur gegen die Taubheit und Verstocktheit seines Verkündigung behindern, ja zeitweise lähmen.“¹⁷³ Ludger Schwienhorst-Schönberger weist darauf hin, dass, wenn heute von Propheten

¹⁷⁰ Vgl. Erich Zenger, Einleitung, 419.

¹⁷¹ Vgl. Ibid.

¹⁷² Vgl. Frank Lothar Hossfeld, Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten, Fribourg 1973.

¹⁷³ Ibid. 11.

gesprochen wird, meistens Oppositionspropheten gemeint sind, die damals institutionell völlig ungebunden und somit weder Tempel noch Hof unterstellt waren. Sie verkünden das, was niemand erwartet, aber auch niemand wirklich hören will. Sie treten dort auf, wo die Institutionen nicht in Ordnung bzw. schlecht sind. Im damaligen Kontext waren sie beispielsweise die Opposition zum Establishment, vor allem im Umfeld der Israelitischen Existenzkrisen im 8. (Eroberung des Nordreiches) und 6. Jahrhundert (Eroberung Jerusalems). Ferner sehen sie sich als Außenseiter und sind deshalb soziologisch eher peripheren als zentralen Kreisen zuzuordnen. Hans Walter Wolff schreibt diesbezüglich:

Selbst Jesaja, der dem Hof nahe steht, sieht sich gehindert, ‚den Weg dieses Volkes zu gehen‘ (Jes 8,11). Amos ist Ausländer in Bethel und vertritt die Sache der Ärmsten in Israel. Hosea wird im Familienleben prophetisch geschult. Micha tritt aus dem Landstädtchen Moreschet gegen die Führungskräfte der Hauptstadt an. Jeremia lebt vereinsamt und wird sogar von seinem Nächsten verfolgt. Man kann die Geschichte der klassischen Prophetie insgesamt als die Historie eines Martyriums betrachten.¹⁷⁴

Weiterhin kommen die Einzelpropheten auch aus unterschiedlichen soziologischen Milieus, aus denen sie durch ihre spezielle Berufserfahrung, die allein ihre Legitimation ist, herausgerissen werden. Beispielweise waren Amos und Micha Bauern; Jesaja unterrichtete als Weisheitslehrer an der Jerusalemer Akademie; Jeremia und Ezechiel waren Söhne angesehener Jerusalemer Priesterfamilien mit der Aussicht auf eine gute priesterliche Familie.¹⁷⁵ „Als oppositionelle Einzelkämpfer sind sie zugleich permanentes Opfer von Spott, Marginalisierung und Verfolgung“.¹⁷⁶

3.1.3.5. Literarische Propheten („Tradenten-Propheten“)

Die Propheten selbst haben keine Bücher verfasst. Das bedeutet, dass keines der Prophetenbücher in seiner Endgestalt auf eine historische Prophetenfigur zurückgeführt werden kann; damals spielten sie auch keine große Rolle. Üblich war die mündliche oder orale Verkündigung, um das Volk zu erreichen. Es ist wichtig zu beachten, dass der Kern der Prophetenbücher, immer „situationsbezogene

¹⁷⁴ Hans Walter Wolff, Propheten und Institution im Alten Testament, in: Trutz Rendtorff (Hg.), Charisma und Institution, Gütersloh 1985, 92-93.

¹⁷⁵ Vgl. Erich Zenger, Einleitung, 419.

¹⁷⁶ Vgl. Ibid., 420.

Einzelworte“, von Hörern und Schülern aufgeschrieben und auch ergänzt wurde. Die Betrachtung aus historischem Interesse war nebensächlich. Man glaubte, das punktuell gebrauchte Wort eines Propheten würde eine Bedeutung für eine bestimmte Situation haben. Dazu meint Erich Zenger:

Nach dem Wachstumsprozess der Prophetenbücher steckt demnach die Vorstellung, dass ein einmal ergangenes Prophetenwort, gerade insofern es auf eine geschichtliche Situation bezogen war, dieser Geschichte so konstitutiv eingebunden bleibt, dass es die Geschichte weiterhin gestaltend und deutend begleiten will – und *deshalb* aktualisierend fortgeschrieben werden muss. Man kann diese anonymen Propheten, die über die Jahrhunderte hinweg die Botschaft der namentlich bekannten ‚Schriftpropheten‘ überliefern, als *literarische Propheten* oder Tradenten- Propheten bezeichnet. Ihnen darf man keineswegs das prophetische Charisma absprechen, auch wenn sie uns als Einzelgestalten nicht greifbar werden. Vermutlich handelt es sich bei diesen Tradenten- Propheten ohnedies eher um prophetisch inspirierte, schriftgelehrte Gruppen als um Einzelgestalten.¹⁷⁷

3.1.4. Die Bedeutung der Prophetie

Zunächst muss festgehalten werden, dass das entscheidende Element der Prophetie beziehungsweise ihre „unaufhaltsame Wirkmächtigkeit“ weder in der Person eines Propheten noch in der „provozierenden Art ihres Auftretens“, sondern in der „Wirkmächtigkeit ihrer Botschaft selbst als einer Gottes-Botschaft manifestiert wird.“¹⁷⁸

Erich Zenger erwähnt das Geheimnis der biblischen Propheten. Dieses Geheimnis lässt sich auf folgenden Punkt bringen: Gott selbst kam und kommt zur Sprache in den und durch die Propheten. In dieser Kommunikation zeigt er sich „als einer, der sich konkret in die menschliche Welt einmischt, mehr noch: als einer, der sein Gott-Sein an die konkrete Welt- und Menschheitsgeschichte gebunden hat.“¹⁷⁹ Es ist, nach Ottmar Fuchs, „das Wort Gottes zu Wort zu bringen, und zwar in eine ganz konkrete Situation hinein“, und aus der Perspektive dieses Wortes sieht der Prophet „die spirituellen und sozialen Verhältnisse der Menschen“ und ruft deshalb „zur

¹⁷⁷ Vgl. Ibid., 421.

¹⁷⁸ Vgl. Ibid., 425.

¹⁷⁹ Erich Zenger, Einleitung, 425.

Umkehr und zur Veränderung der Verhältnisse“ auf.“¹⁸⁰ Mit ihnen und durch ihre Wirkungsgeschichte wird Gott näher zur menschlichen Welt sein. Diese Nähe Gottes zeigt, dass Gott nicht nur einmal geredet hat und dass mit dem Tod der Propheten ihre Botschaft weder überholt noch ungültig geworden ist, im Gegenteil.

[D]as Proprium der biblischen Prophetie besteht darin, dass das prophetische Wort einerseits ungeheuer konkret in eine einmalige Zeitkonstellation gesprochen ist, aber dass dieses Wort andererseits in diesem konkreten Zeitbezug nicht aufging, sondern so paradigmatisch war, dass es auch bzw. gerade für weitere Zeitläufe erneute, ja sogar neue Aktualität erhielt. Diese erneute Aktualität erhielt das prophetische Wort gerade und erst dadurch, dass es verschriftet wurde. Die bleibende Aktualität der biblischen Prophetie ergibt und erschließt sich erst und nur aus den Schriften, die die Propheten ausgelöst haben und die wir deshalb die ‚Schriftpropheten‘ nennen.¹⁸¹

Folglich kann also gesagt werden, dass durch die Prophetenbücher die biblische Tradition einen ethischen Akzent in Richtung Recht, Gerechtigkeit und Frieden beziehungsweise Harmonie bekommt, aber zugleich auch einen stark eschatologischen Akzent, eine auf die endgültige Vollendung der Welt bzw. der Heilsgeschichte hin ausgerichtete Perspektive. In der Diskrepanz zwischen *ist* und dem was *sein soll*, nimmt die Prophetie den Platz der sensibilisierten Form der Wahrnehmung – dem *soll* ein. Diese zwei Akzente betrachtet Ludger Schwienhorst-Schönberger als bleibende Bedeutung der Prophetie. Diese Bedeutung von Prophetie verliert ihre Relevanz weder zur Zeit des Alten Testaments noch des Neuen Testaments¹⁸², sie kann immer noch von bestimmten Menschen in einem bestimmten Kontext bzw. einer bestimmten Generation weiter getragen werden.

In seinem nachsynodalen apostolischen Schreiben *Vita Consecrata* (1996) schreibt Papst Johannes Paul II. über „ein prophetisches Zeugnis angesichts großer Herausforderung“, welches den prophetischen Charakter des geweihten Lebens ausdrückt.

Dieser [Charakter] stellt sich wie *eine besondere Form der Teilhabe an dem prophetischen Amt Christi* dar, die dem ganzen Volk Gottes vom Geist mitgeteilt wird. Es ist ein Prophetentum, das auf Grund der radikalen Christusnachfolge und

¹⁸⁰ Ottmar Fuchs, *Prophetische Kraft der Jugend? Zum theologischen und ekklesiologischen Ort einer Altersgruppe im Horizont des Evangeliums*, Freiburg im Breisgau 1986, 50.

¹⁸¹ Vgl. Erich Zenger, *Einleitung*, 425.

¹⁸² Ein Überblick über die Neutestamentliche Prophetie: vgl. Ulrike Bechmann / Joachim Kügler, *Biblische Prophetie*, 14-22.

der konsequenten Hingabe an die Sendung, die sie kennzeichnet, dem geweihten Leben als solchem innewohnt.¹⁸³

Ähnlich der biblischen Prophetie setzt die radikale Christusbefolgung des Ordenslebens und ihre Hingabe an die Sendung eine tiefe Beziehung zu Gott voraus, welche ihre [Ordensleute] Identität als „Propheten“ prägen soll. „*Die wahre Prophetie entsteht aus Gott, aus der Freundschaft mit ihm [und] aus dem aufmerksamen Hören seines Wortes in den verschiedenen geschichtlichen Gegebenheiten.*“ Als „Propheten“ der Gegenwart sollen die Ordensleute in ihrem Herzen eine brennende Leidenschaft für die Heiligkeit Gottes fühlen, und nachdem sie im Dialog des Gebets ihr Wort vernommen haben, verkünden sie es mit ihrem Leben, mit ihren Lippen und Handlungen, indem sie sich zum Sprecher Gottes gegen das Böse und die Sünde machen.¹⁸⁴

Das prophetische Zeugnis, von dem Papst Johannes Paul II. spricht, „erfordert die ständige, leidenschaftliche Suche nach dem Willen Gottes, die großherzige und unverzichtbare kirchliche Gemeinschaft, die Übung der geistlichen Unterscheidung und die Liebe zur Wahrheit.“ Ein solches Zeugnis fordert die *Übereinstimmung zwischen Verkündigung und Leben* (Nr. 85).

Überdies sind alle Christen potenzielle Propheten und Prophetinnen.¹⁸⁵ Die dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, hält Folgendes fest: „Das heilige Gottesvolk nimmt auch Teil an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe...“ (Nr. 12). Und weiter: „Christus, der große Prophet, der durch das Zeugnis seines Lebens und Kraft seines Wortes die Herrschaft des Vaters ausgerufen hat, erfüllt bis zur vollen Offenbarung der Herrlichkeit sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, die in seinem Namen und in seiner Vollmacht lehrt, sondern auch durch die Laien“ (Nr. 35).

Über die „Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt“ schreibt auch der schon erwähnte Papst Johannes Paul II. in einem anderen nachsynodalen apostolischen Schreiben *Christifideles Laici* (1988): „Die Laien [die christgläubigen

¹⁸³ Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben VITA CONSECRATA. Über das geweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 125), 1996, Nr. 84.

¹⁸⁴ Vgl. Ibid.

¹⁸⁵ Vgl. Johann Pock, Für Kritiker kein Platz?, 28.

Laien] nehmen auf ihre Weise Teil am dreifachen - priesterlichen, prophetischen und königlichen – Amt Christi.“¹⁸⁶

Durch die Teilhabe am prophetischen Amt ‚werden sie befähigt und verpflichtet, das Evangelium aufgrund des Glaubens anzunehmen, es durch ihre Worte und Werke zu verkündigen und nicht im geringsten zu zögern, unerschrocken auf das hinzuweisen, was in der Welt schlecht ist. Und mit Christus, dem ‚großen Propheten‘ (Lk 7, 16), zu einem Leib geworden nehmen sie ‚sowohl am übernatürlichen Glaubensinn der Kirche, die ‚im Glauben nicht fehlgehen kann‘, teil und werden auch der Gnade des Wortes teilhaftig.¹⁸⁷

Damit meint Johann Pock, „dass das Wort (und dieses ist es ja, das die Propheten in ihren Dienst nehmen) nicht exklusiv durch einzelne (geweihte) Personen spricht, sondern potenziell durch jede Frau und jeden Mann...“¹⁸⁸ Vor mehreren Jahren warf Ottmar Fuchs die Frage nach der „prophetischen Kraft der Jugend?“ auf. Was in dieser Überschrift enthalten ist, „sind vorsichtige Behauptungen und offene Erwartungen, dass gerade junge Menschen in der Auseinandersetzung um eine bessere Zukunft Entscheidendes mitzusagen und mitzutun haben.“¹⁸⁹ Dies greift das von Papst Johannes Paul II. verfasste apostolische Schreiben *Dilecti Amici* (1984) auf. Anlässlich des von den Vereinten Nationen erklärten internationalen Jahres der Jugend ruft der Papst die jungen Menschen auf, eine „prophetische Rolle“ im Kampf gegen die Probleme der Welt und gegen eine „Kultur des Todes“ zu spielen.¹⁹⁰

In einem Interview sagte der ehemalige Präsident von Caritas Österreich, Franz Küberl: „Propheten und die prophetische Botschaft steigern den Pegel der Unruhe, und das ist in Ordnung so. Es braucht ein gewisses Maß an Verunsicherung und Unruhe für die Aufnahmebereitschaft von Botschaften und als Impetus eines Aufbruchs und einer Veränderungsbereitschaft.“¹⁹¹ Hier stellt sich die Frage, ob die Unruhe produktive Energie freisetzt oder destruktive Angst provoziert. Als Beispiel sind die Besitzlosen zu nennen, die wenig zu verlieren und zu verteidigen haben. Was sie allerdings beachten, sind Erwartungen und Hoffnungen, so sind sie auch eher aufnahmebereit für Visionen und „Veränderungsbotschaften“. Dagegen können die

¹⁸⁶ Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben CHRISTIFIDELES LAICE. Über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt (=Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 87), 1996, Nr. 14.

¹⁸⁷ Johann Pock, Für Kritiker kein Platz?, 29.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ Ottmar Fuchs, Prophetische Kraft der Jugend?, 50.

¹⁹⁰ Vgl. Süddeutsche Zeitung von 16.4.1984 (Nr. 90), 6 zitiert in: Ibid.

¹⁹¹ Franz Küberl, Prophetie initiiert Aufbruch, in: Rainer Bucher / Rainer Krockauer (Hrsg.), Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität, Münster 2002, 275.

Besitzenden verlieren und sind schwerer empfänglich für eine „besitzstandsgefährdende Zukunftsoption“. Die Antwort auf die Frage – ob solche Unruhe produktive Energie freisetzt oder destruktive Angst provoziert – hängt wesentlich von den Adressaten der prophetischen Botschaft ab.¹⁹²

Ferner meint Franz Küberl auch, dass Prophetie Aufbruch initiiert. Er glaubt, dass sie (Prophetie) vielleicht heute noch mehr bewusst ist, als sie zur Zeit der biblischen Propheten war. Damit meint er, dass „Ungerechtigkeit, Not und Leid vielfach menschlich bedingt sind, dass es ‚Strukturen der Sünde‘ gibt, die unendliches Leid hervorbringen. Offen bleibt, ob die Richtigen, die Profiteure und Mitverursacher von Unrechtsstrukturen unruhig werden.“¹⁹³ Für ihn initiiert Prophetie einerseits Aufbruch, andererseits provoziert sie auch Widerstand und Abwehr. Weiters, „weil sie die oft bequemen Arrangements mit den gegenwärtigen Zuständen gefährdet und fast schicksalhaft angenommene ‚Marktmechanismen‘ aufdeckt und infrage stellt.“¹⁹⁴

Als Prinzip kirchlicher Identität, laut Franz Küberl, enthält Prophetie Kernpunkte: „Sendung“, „Klage“ und „Perspektive“.¹⁹⁵ Zum Kernpunkt „Sendung“ betont er, dass Propheten vom „Feuer ihrer Mission“, „ihres Auftrags“ leben. Eine Kirche, die prophetisch geprägt sein soll, müsste wohl stärker ihren Auftrag, ihre Mission in den Blick nehmen, ihr Gewicht verleihen und sich weniger in „Organisations- und Autoritätsfragen“ verzetteln. Eine solche Wahrnehmung ist der Kirche wichtig, um als „Werkzeug“ in der Welt funktionieren zu können. In diesem Sinne bemerkt er weiter:

Die Rückbesinnung auf ihre Mission wird wohl – um es mit den prophetischen Worten Alfred Delps zu sagen – ‚eine Rückkehr der Kirchen in die Diakonie, in den Dienst der Menschheit, und zwar den Dienst, den die Not der Menschheit bestimmt‘ bedeuten. Die Perspektive der Armen und Bedrängten ist die Perspektive des Evangeliums und daher auch Richtschnur für eine glaubwürdige prophetische Interpretation.¹⁹⁶

Zum zweiten Kernpunkt „Klage“ unterstreicht er, dass die Sakristei nicht die Welt der Propheten ist.

Sie ist die Kraftkammer, Ort der Vergewisserung der Mission mit dem Anspruch einer aktiven und vor allem solidarischen Weltgestaltung. Die Rede vom Gott des

¹⁹² Vgl. Ibid.

¹⁹³ Ibid.

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ Ibid., 277.

¹⁹⁶ Ibid.

Lebens und der Armen verbietet eine Selbstbeschränkung auf die eigenen vier Wände und die Preisgabe eines lebensgestaltenden Anspruchs. Die Unrechts- und Marginalisierungsprozesse der Gegenwart mit ihren vielen Opfern fordern Intervention – auf allen Ebenen: Sehen – Urteilen – Handeln. Ungerechte Zustände müssen bekämpft, Ursachen und Zusammenhänge benannt, beklagt und angeklagt werden.¹⁹⁷

Schließlich äußert er sich über den Kernpunkt „Perspektive“: „Es muss gelingen, aus der Klage über schwierige Zustände Zukunftsperspektiven einer aktiven Weltgestaltung zu entwickeln, die von Hoffnung und Zuversicht geprägt sind. Das Reich der Gerechtigkeit und des Friedens ist der strategische Auftrag und die Perspektive.“¹⁹⁸ Dies kann auch durch Solidarität, bedingungslose Unterstützung und Ermutigung ausgedrückt werden. Konkret heißt es: „Hinter denen stehen, die sich nach vorne wagen! Ermutigung vor Skepsis für jene, die Neues wagen!“¹⁹⁹

3.2. Wie ist der Begriff „Dialog“ zu verstehen?

Der Begriff „Dialog“ hat mehrere Nebenbedeutungen. Er „ist nicht nur für Philosophen und Theologen, sondern auch für Politiker, Journalisten und Geschäftsleute wichtig und überlebensnotwendig geworden.“²⁰⁰ In diesem zweiten Teil des dritten Kapitels soll er erläutert werden, um ein Verständnis wiederzugeben, das für die Arbeit eine wichtige Rolle spielt.

3.2.1. Zur allgemeinen Terminologie

Etymologisch kommt das Wort „Dialog“ aus dem altgriechischen Substantiv *diálogos* (διάλογος) „Unterredung“, „Gespräch“ beziehungsweise aus dem altgriechischen Verbum *dia-légomai* (διαλέγομαι) „sich unterreden“, „besprechen“ oder auch „miteinander sprechen oder reden“. Dieses wiederum lässt sich auf die griechischen Wortwurzeln *diá* (διά „[hin-]durch“) und *lógos* (λόγος) „Wort“, „Rede“

¹⁹⁷ *ibid.*

¹⁹⁸ *ibid.*

¹⁹⁹ *ibid.*

²⁰⁰ Josef Salmen, *Der Dialog, Seine Voraussetzungen und Ziele*, in: Bernhard Mensen (Hrsg.), *Dialog*, Nettetal 2002, 9.

zurückführen.²⁰¹ In diesem Zusammenhang wird das Wort Dialog als die „von zwei oder mehreren Personen abwechselnd geführte Rede und Gegenrede“ definiert. Es handelt sich dabei um „Gespräche, die zwischen zwei Interessengruppen geführt werden mit dem Zweck des Kennenlernens der gegenseitigen Standpunkte oder Ähnliches“.²⁰²

Zunächst ist Dialog „ein philosophisch qualifizierter Begriff, der im engeren Sinn nicht ein Streitgespräch oder eine Disputation meint, sondern davon ausgeht, dass *beide* Partner akzeptieren und anstreben, *voneinander* lernen zu können und das Risiko der eigenen Veränderung einzugehen.“²⁰³

Schon im 5. bis 4. Jh. vor Christus wurde allerdings diese Art der Kommunikation „zur Vermittlung von Erkenntnissen“ wie auch „zur Erörterung von Problemen“ von den griechischen Philosophen besonders den Sophisten, „die als Erste den Menschen in den Mittelpunkt philosophischer Betrachtungen stellten und als berufsmäßige Wanderlehrer Kenntnisse besonders in der Redekunst, der Kunst des Streitgesprächs und der Kunst des Beweises verbreiteten“²⁰⁴, verwendet. Die Dialoge des Sokrates, die Plato zu literarischen Meisterwerken ausgefeilt hat, verstehen sich als gemeinsame Wahrheitssuche von prinzipiell gleichen Partnern, wenn auch bei faktischer Wissensdifferenz und so bei möglichem Ungleichgewicht.²⁰⁵

Insbesondere erhält das Wort Dialog eine zusätzliche Bedeutung in der philosophischen *Dialogik* des 20. Jahrhunderts. Jürgen Habermas vertritt ein Verständnis von Dialog als „herrschaftsfreier Diskurs auf der Basis vernünftiger Einsicht.“²⁰⁶ Er versteht den herrschaftsfreien Diskurs „als eine bestimmte Weise des Dialogs, bei dem gemeinsam die Wahrheit gesucht wird. Dabei geht er davon aus, dass die Gesprächspartner Verständigung anstreben, aber auch, dass jeder Partner seine Auffassung in verständlichen Sätzen mit Geltungsanspruch vorträgt.“²⁰⁷

²⁰¹ Vgl. Wilhelm Gemoll, Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch, München/ Wien ⁹1965.

²⁰² Vgl. „Dialog“ in: Duden Deutsches Universalwörterbuch.

²⁰³ Herbert Vorgrimler, „Dialog“ in: Ders., Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg im Breisgau 2000, 129-30.

²⁰⁴ Vgl. „Sophist“ in: Duden Deutsches Universalwörterbuch.

²⁰⁵ Josef Salmen, Der Dialog, 10.

²⁰⁶ Ibid.

²⁰⁷ Ibid., 11.

Eine neue Qualität bekommt der Dialog eine neue Sicht, ein neue Qualität in der personalistischen Dialog-Philosophie und Dialog-Theologie.²⁰⁸

Das „neue Denken“ (Franz Rosenzweig), welches auf der ethischen Verpflichtung zum Dialog beruht, der die Partner nur in freier Zustimmung nachkommen können. Sie stehen sich dabei entweder gleichrangig gegenüber (Martin Buber) oder sie begegnen einander unter der Devise der Priorität des Anderen, die bei Emanuel Levinas den Inbegriff des gewaltlosen Dialogs darstellt, von dem her auch das Gebot der Nächstenliebe zu verstehen ist.²⁰⁹

3.2.2. Vielfalt möglicher Gesprächsformen

Wie schon erwähnt, ist Dialog in erster Linie ein Gespräch. Es gibt jedoch zahlreiche Formen von Gesprächen: ein liebevolles bzw. freundliches Gespräch, eine sachliche Besprechung oder wissenschaftliche Diskussion, ein Prüfungsgespräch oder ein Verhör usw. Jedwede Gesprächsform darf keinesfalls monopolartig sein, das heißt, dass sie nicht nur von einem Modell her zu interpretieren ist.²¹⁰

Wo nur das ‚Ergebnis‘ und das Ziel, nicht aber die besonderen Vorzüge eines Gesprächs (Offenheit, Frage- und Antwortspiel, ‚Mußecharakter‘) interessieren, da kann auch in Konfliktsituationen schwerlich ein echter Dialog gelingen. Je inflationärer das Wort ‚Dialog‘ benutzt und vernutzt wird, umso seltener wird die wahre Kunst des guten Gesprächs und der gemeinsamen Wahrheitsfindung.²¹¹

Zu bedenken gilt es, dass in jedem Gespräch die Funktion der jeweiligen Teilnehmer eine große Rolle spielt. Sei es das Gespräch beispielsweise zwischen Theologie und Lehramt oder zwischen Vorgesetzten und Mitgliedern einer Ordensgemeinschaft im Besonderen in einer Konfliktsituation. „Die Verhältnisbestimmung kann nach beiden Richtungen in Formen der Subsidiarität, der Kooperation, der einseitigen Abhängigkeit, der Unter- oder Überordnung, des

²⁰⁸ Vgl. Hermann Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Leipzig 1919; Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Frankfurt am Main 1988; Martin Buber, Ich und Du (1923), in: Werke, Bd. 1, München/Heidelberg 1962 oder in: Das dialogische Prinzip, 4. Auf. Heidelberg 1979; Gabriel Marcel, Metaphysisches Tagesbuch (Journal metaphysique), Frankreich 1927; Ferdinand Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten: pneumatologische Fragmente, Wien 2009; Emmanuel Lévinas, Dialog, in: Franz Böckle, Franz-Xavier Kaufmann, Karl Rahner, Bernhard Welt (Hrsg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Freiburg/Basel/Wien 1982.

²⁰⁹ „Nein zur Judenmission- Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen“ (Erklärung des Gesprächskreises „Juden“ und „Christen“ bei Zentralkomitee der deutschen Katholiken 9. März 2009). Stand: 23.7.2010. URL: <http://www.jcrelations.net/de/?item=3091>.

²¹⁰ Vgl. Karl Lehmann, Notwendigkeit und Grenzen des Dialogs zwischen Theologen und Lehramt, in: Wolfhart Pannenberg/Theodor Schneider (Hrsg.), Verbindliches Zeugnis II: Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption, Band 9, Freiburg i.B. 1995, 158.

²¹¹ Ibid.

Konflikts, aber auch des gleichgültigen Nebeneinanders beschrieben werden.“²¹² Wenn Dialog als geeignetes Instrument der Kommunikation vorausgesetzt wird, so liegt dieser Annahme wohl das Bewusstsein zugrunde, dass die unterschiedlichen Funktionen wahrgenommen werden müssen, um sich nicht völlig autonom gegeneinander abzukapseln, sondern gerade in ihrer jeweiligen „Andersheit“ eine komplementäre Zuordnung innezuhaben.²¹³ Oft passiert es aber, dass solche „Andersheit“ im Vordergrund steht und dass ein solches Gespräch folglich oftmals scheitert.

3.2.3. Gemeinsame Basis des Dialogs

Obwohl das Wort „Dialog“ als „Gespräch“ definiert werden kann, können Gesprächsformen aber nicht immer als „Dialog“ beschrieben werden. Er unterscheidet sich von den anderen Gesprächsformen. „Dialog“ geht über die Grenze des normalen alltäglichen Gesprächs hinaus. Die „Form des Sich-Öffnens“, welche in einem dialogischen Prozess präsent sein muss, richtet sich nach der gemeinsamen Anerkennung der objektiven Wahrheit. Bei Karl Lehmann heißt es:

Mindestens in der deutschen Sprache unterscheidet sich ein „Dialog“ von anderen Formen des Gesprächs dadurch, dass der Dialog dem gemeinsamen Finden und Anerkennen der Wahrheit dient *und* zu diesem Zweck – freilich in unterschiedlichem Grad – institutionalisierte Verfahrensweisen benützt. Ein Dialog ist also entschieden zielgerichtet und auf einen herzustellenden Konsens bezogen. Er strebt nach einer Einigung, die einem zuvor bestehenden Missverständnis oder einem Streit ein Ende macht, mindestens sucht er eine Verständigung, welche aufgetretene Gegensätze ausgleicht. Der Dialog zielt auf eine Einigung in einer strittigen Sache, wobei es nicht zuletzt um die solide Haltbarkeit des erreichten Konsenses geht, damit der Streit nicht bei nächster Gelegenheit wieder ausbricht. Andere Formen des Gesprächs haben eine lockere Fügung, sind direkt auf die Sache bezogen, wobei sich die angestrebte Einigung auf verborgene Weise vollzieht.²¹⁴

Im Prozess der Wahrheitsfindung erfordert die Dialogstruktur eine gewisse Regelung und Ordnung im Laufe des Gesprächs. Es ist wichtig zu beachten, dass die Elemente der Offenheit und Ehrlichkeit in jedem Dialogverfahren immer präsent sind, damit der Horizont jedes Dialogteilnehmers durch die Vertiefung der erkannten Wahrheit wie auch die vertretenen Überzeugungen erweitert wird.

²¹² Ibid., 157.

²¹³ Vgl. Ibid.

²¹⁴ Ibid., 159.

Im wechselhaften Hin und Her von Behauptung und Gegenbehauptung, Begründung und Gegenbegründung, Beweis und Gegenbeweis kann Denken wahrhaft schöpferisch und erkannte Wahrheit vertieft werden. Der Widerstand, den der dialogische Denkende und Forschende erfährt, drängt ihn, die von ihm vertretene Position und ihre Probleme neu zu überdenken und die beanstandeten Fehler zu korrigieren. Die Zustimmung der Dialogpartner bestätigt, dass man auf dem rechten Weg ist.²¹⁵

Der Prozess des Dialogs verläuft nach den Gesetzen der Wahrheit und der Freiheit, somit hat jeder Teilnehmer gleiche Chancen. Das Dialogverfahren wird gelingen, wenn „beide Parteien auf der Ebene grundsätzlicher Gleichberechtigung und Freiheit in voller Offenheit miteinander zu sprechen bereit sind.“²¹⁶ Es sollte keine äußere Überlegenheit oder Zwang des Mächtigeren geben. Auch bei der Wahrheitsfindung des Dialogs sollte dies keine Rolle spielen. „Wer sich auf einen Dialog einlässt, muss ferner ein gewisses symmetrisches Verhältnis von Hören und Sprechen zu wahren wissen und auf jede Form von ‚Gewaltanwendung‘ außer der Kraft der Argumente verzichten.“²¹⁷ Die unerlässlichen Voraussetzungen für einen Dialog sind „Redegleichheit“ und „Handlungsfreiheit“, auch und gerade wenn die einzelnen Partner unterschiedliche Funktionen ausüben.

Ein wichtiger Punkt in einem dialogischen Prozess ist die Dimension der Solidarität. Ohne sie in den Vordergrund zu stellen, wird das Dialogverfahren nicht realisiert werden. Deshalb argumentiert Karl Lehmann: „Damit ein solcher Dialog überhaupt gelingen kann, muss eine hohe Solidarität vorausgesetzt werden.“²¹⁸ Solidarität als wichtige Säule des Dialogs soll als eine „vorgefundene Gemeinsamkeit“ jedes Partners dienen. In jedem Dialogversuch, bei dem „diese Grundsolidarität nicht gegeben ist, wird der Dialog scheitern und – mit welchen Ergebnissen [auch] immer – ein Schattengefecht bleiben.“²¹⁹

²¹⁵ Ibid., 160.

²¹⁶ Otto Friedrich Bollnow, *Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis II* (Urban-Tb. 4), Stuttgart 1975, 66, zitiert in: Karl Lehmann, *Notwendigkeit und Grenzen des Dialogs*, 160.

²¹⁷ Karl Lehmann, *Notwendigkeit und Grenzen des Dialogs*, 160.

²¹⁸ Ibid., 161.

²¹⁹ Ibid.

3.2.4. Dialog als zentrales Stichwort der Erneuerung der Kirche

Sowohl im Zweiten Vatikanischen Konzil, in dem der Dialog „ein zentrales Stichwort“²²⁰ war, als auch in der Antrittsenzyklika von Papst Paul VI. *Ecclesiam suam* (1964), in der das Wort Dialog zum ersten Mal in einem kirchlichen Dokument auftauchte, war der Papst der Überzeugung, dass der Dialog sein Amt kennzeichnen muss (vgl. ES 67).

Deshalb spricht man heute mit Recht vom ökumenischen, jüdisch-christlichen und interreligiösen Dialog. Er geht von der Pluralität gelebter Überzeugungen aus, wird auf gleicher Augenhöhe geführt und ist von der gegenseitigen Anerkennung der Partner geprägt, was den Streit über Strittiges keineswegs ausschließt. So schafft der Dialog Raum, vom Anderen her die eigenen Glaubensüberzeugungen zu vertiefen und trotz fortdauernder und keineswegs geringerer Gegensätze jene Gemeinsamkeiten zu entdecken, die das menschliche Zusammenleben und die verantwortliche Mitgestaltung der Gesellschaft ermöglichen. Dabei wird ein nicht zu unterschätzendes Potential des Friedens freigelegt.²²¹

Eines der charakteristischen Merkmale in seiner ersten Enzyklika ist die von einer Haltung geprägte Vision der Kirche. Diese Haltung, von der die Kirche geprägt werden soll, ist gekennzeichnet durch das Bemühen um die Begegnung mit der Menschheit von heute (ES 58). Diese Begegnung mit der Welt ist von der Kirche zu erstreben, weil die Kirche eine Botschaft für die ganze Menschheit in sich trägt. In den Worten des Papstes lautet das: „Die Kirche muss zu einem Dialog mit der Welt kommen, in der sie nun einmal lebt. Die Kirche macht sich selbst zum Wort, zur Botschaft, zum Dialog“ (ES 65).

Die Erneuerung der Kirche durch das Motto „*aggiornamento*“, also ihre Öffnung sowohl nach innen wie auch nach außen, „sollte vornehmlich mit Hilfe des Dialogs erfolgen.“²²² Walter Weymann-Weyhe meint, „die Erneuerung der Kirche ist die Bedingung dafür, dass diese in einen Dialog mit der Welt eintreten kann.“²²³

[Es ist] ein Dialog grundsätzlich zwischen Kirche und Welt (vgl. GS 23, 43, 85, 90,92), in der Kirche zwischen allen (vgl. GS 92), der Priester und Ordensleute sowie der

²²⁰ Vgl. Karl Lehmann, Vom Dialog als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung in der Kirche heute. Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda, Bonn 1994 (Schriften des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz 17, 19. September 1994), 5. Der Artikel ist auch online abrufbar. URL: <http://www.alt.dbk.de/schriften/vorsitzender/index.html>; vgl. dazu John M. Amankwah, *Dialogue: The Church and the Voice of the Other*, Frankfurt am Main 2007.

²²¹ Erklärung des Gesprächskreises. Stand: 23.7.2010. URL: <http://www.jcrelations.net/de/?item=3091>.

²²² Vgl. Karl Lehmann, Eröffnungsreferat, 5.

²²³ Walter Weymann-Weyhe, *Ins Angesicht widerstehen. Über den Gehorsam in der Kirche*, Freiburg im Breisgau 1969, 64.

Bischöfe mit den Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche (vgl. GS 43, CD 13), mit Nichtchristen und Atheisten (vgl. AG 11, PO 19, GS 28, GE 11, AA 41), mit den getrennten Christen und Kirchen (UR 9, 11, 14, 18, 19, 21-23), mit allen Menschen guten Willens (vgl. AA 14), zwischen Juden und Christen (NA 4), überhaupt zwischen Andersdenkenden und Angehörigen nichtchristlicher Religionen (vgl. GS 28, NA 2, AG 41, DH 3). Die Fähigkeit zum Gespräch wurde als maßgebliches Erziehungsziel bestimmt (vgl. GE 1, OT 19), das für die Entfaltung der Menschheitsfamilie dringend notwendig erschien (vgl. GS 25). So ist es nicht verwunderlich, dass auch die Beziehung des Menschen zu Gott in vielen Konzilstexten vorwiegend in der Form des Dialogs zum Ausdruck kam (vgl. GS 19, DV 8, 21, 25). Diese universale Öffnung der Kirche zur Welt und zu allen Menschen wurde nicht selten in engster Verbindung mit der grundlegenden Beschreibung der Kirche als Grundsakrament für das Heil der Welt gebracht (vgl. LG 1, 9, 48, 59, GS 42, 45, AG 15, SC 5, 26). Die Sendung der Kirche sollte sich von Wesen des Heilsgeheimnisses her als dialogische Vermittlung vollziehen. Das Konzil selbst hat dafür, wie schon aus der Aufzählung hervorgeht, fast alle Bereiche des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens angesprochen.²²⁴

Diese Hinwendung zu einem dialogischen Kirchenverständnis kann auf eine dreifache Formel gebracht werden: Zeitgemäßheit, Interpersonalität und Wahrhaftigkeit.²²⁵ Zur „Zeitgemäßheit“: Papst Paul VI. lässt keinen Zweifel daran, dass obwohl die Kirche an der unverkürzten und unverfälschten Wahrheit festzuhalten hat, sie [Kirche] „die aus der verbindlichen Überlieferung kommende Wahrheit in der modernen Zeit neu einwurzeln und verankern muss. „Die Achtung vor der Würde und Freiheit des Partners verbietet ein Vorgehen, das ‚auf eine sofortige Bekehrung‘ des anderen abzielt (ES 59).“ Zur „Interpersonalität“: Damit meint Paul VI., „dass er die Ideologie des Atheismus für die ‚schlimmste Erscheinung unserer Zeit‘ hält (ES 69) und dass mit dem Kommunismus als politischem System eine friedliche Koexistenz unmöglich ist.“ Er ist aber der Meinung, dass trotz eines solchen Gegensatzes „ein Dialog mit den andersdenkenden Personen, selbst mit überzeugten Kommunisten, möglich ist (ES 71).“ Abschließend zu Wahrhaftigkeit: Bis zum Konzil war die Kirche der Überzeugung, dass sie allein im Besitz der Wahrheit ist. Aber durch die Konzilsbeschlüsse über den Ökumenismus und über die Religionsfreiheit ist zur offiziellen Lehre geworden:

Alle dürfen und sollen ihre weltanschaulichen Überzeugungen auch öffentlich vertreten, soweit dies nicht die Freiheit anderer verletzt oder den Rahmen des Gemeinwohls sprengt (vgl. DH 2); denn offene Begegnung und wahrhaftiger Dialog

²²⁴ Vgl. Karl Lehmann, Eröffnungsreferat, 5.

²²⁵ Vgl. Hanspeter Heinz, Kirche im Dialog – Dialog in der Kirche. Zur Aktualität der Enzyklika Pauls VI. „Ecclesiam suam, in: Annette Schavan (Hrsg.), Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche, Kevelaer 1994, 81-85.

mit anderen Konfessionen und Religionen sind der einzige mögliche Weg, um unter freien und denkenden Menschen der Wahrheit näher zu kommen.²²⁶

Natürlich gab es damals unterschiedliche Reaktionen auf die gerade erwähnte „Dialogkultur“. In der nachkonziliaren Situation erlebte diese Form der Öffnung der Kirche zur Welt eine große Krise. Da es hier nicht notwendig ist, die Ursachen dafür in einer ausführlichen Weise zu untersuchen,²²⁷ sollen nur ein paar Stichworte der Erinnerung und der Richtungsanzeige dienen. Karl Lehman beschreibt diese Krise auf folgende Weise:

Das Konzil hatte vielleicht in manchem das Risiko einer neuen Öffnung zur modernen Welt hin sowie die Sogwirkung der säkularen Gesellschaft unterschätzt; die innere religiöse und spirituelle Zurüstung des oft angefochtenen Christen für diesen Weltauftrag hat nicht Schritt gehalten mit dem Optimismus der Öffnung; die Bedingungen für den Dialog wurden schwieriger durch die tiefe Erosion der religiösen Kultur im Säkularisierungsprozess; der Gottesglaube selbst kam bald in eine tiefe Krise; der Bruch zwischen dem Evangelium und der modernen Kultur war tiefer als angenommen; das Jahr 1968 bedeutete einen unerwartet tiefen Einschnitt, der den Erneuerungsprozess in eine fragwürdige Richtung lenkte, aber auch die mangelnde Fähigkeit des Katholizismus zu einer schöpferischen Auseinandersetzung mit der modernen Welt offenbarte; es war doch schwieriger, von der Position einer ‚festen Burg‘, die sich gegen die Gefahren und Risiken der modernen Welt abschottete, über die ‚Schleifung der Bastionen‘ zu einem differenzierten Prozess des kritischen Dialogs zwischen Kirche und Welt zu gelangen.²²⁸

Andererseits gibt es noch weitere Gründe, warum die Wichtigkeit des Dialogs immer deutlicher geworden ist. Es hat natürlich auch mit dem immer größer werdenden bzw. erneuerten Ruf nach der Rettung des Menschen als Subjekt zu tun. „Manche Prozesse entmächtigen nämlich den Menschen als Menschen. Er scheint nur noch sein eigenes Experiment zu sein. Alles wird technisch reproduzierbar, am Ende auch der produzierende Mensch selbst.“²²⁹ In einer Welt, in der der Mensch lebt und stirbt, wird das Menschliche in den Beziehungen immer wieder infrage gestellt. „Der

²²⁶ Ibid, 83.

²²⁷ Vgl. dazu Karl Lehmann, *Neuer Mut zum Kirchesein*, Freiburg 1982, 3. Aufl. 1985; ders., *Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten. Reflexionen und Positionen*, Freiburg 1993, 308 ff., 316 ff., 328 ff., 343 ff.; Walter Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 149 ff., 290 ff.

²²⁸ Vgl. Karl Lehman, *Eröffnungsreferat*, 7; für die Phrase „Schleifung der Bastionen“, vgl. dazu das wegweisende kleine Buch desselben Titels von Hans Urs von Balthasar, *Einsiedeln* 1952, 4. Aufl. 1961; vgl. auch hierzu neben vielen anderen Arbeiten desselben Verfassers Franz-Xavier Kaufmann, *Das Zweite Vatikanische Konzil als Moment einer Modernisierung des Katholizismus*, erschienen im Rahmen der Veröffentlichung des Symposiums „Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil“ (17.-19.12. 1993) im Jahr 1995. Sehr lehrreich ist für den gesamten Zusammenhang Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg 2000.

²²⁹ Vgl. Ibid.

Mensch findet sich vielfach in einer Gesellschaft wachsender Sprachlosigkeit, zunehmender Vereinsamung und Beziehungslosigkeit vor.“²³⁰ Auf Grund dessen redet man heute von der „Subjektmüdigkeit“ oder von einem „sekundären Analphabeten“.²³¹ Folglich erwächst ein stärkeres Bedürfnis, einer solchen Form der Vereinsamung und der Isolierung des heutigen Menschen durch die Gemeinschaft, durch Kommunikation und Dialog zu entkommen.

Weitere Gründe, die genannt werden können, sind „Individualisierung“ und „Pluralisierung“. Diese beiden Begriffe erzeugen auch soziale Widersprüche, die das Leben des Menschen prägen. Während mit „Individualisierung“ die Bewusstseinslage des Menschen immer mehr atomisiert wird und der Mensch selber entdecken kann, was er eigentlich will, ohne die notwendige Rücksicht auf Andere zu nehmen, wird mit „Pluralisierung“ die Vielfalt so radikal, „dass sie zunehmend unüberschreitbar erscheint und weitgehend vorbehaltlos anerkannt wird. Die moderne Gesellschaft ist dadurch gekennzeichnet, dass in ihr eine Menge von Lehren, Richtungen und Wahrheiten, die untereinander sehr verschieden sind, in gleicher Weise anerkannt sind.“²³² Unter solchen Bedingungen sowohl in der Gesellschaft als auch in der Kirche kann also der Dialog eine neue Dimension und einen höheren Rang erhalten.

3.2.5. Dialog als Grundhaltung bzw. Stil der Offenheit

Ein Zufall war es nicht, dass Papst Paul VI. sich in seiner ersten Enzyklika, verfasst mitten im Konzil, dem Thema „Dialog“ zwischen Kirche und Welt widmete. Hanspeter Heinz schreibt: „Die Kirche bietet einen aufrichtigen Dialog an, der keinen Menschen und kein Thema von vorneherein ausschließt, und sie ist offen für die unabsehbaren Folgen dieses gewagten Anfangs, gewärtig der schöpferischen Einfälle des Heiligen Geistes.“²³³ Der Papst wollte die Devise ‚Mach die Fenster weit auf!‘ seines Vorgängers, Papst Johannes XXIII., in konkreter Weise verwirklichen. Er wusste natürlich auch, dass eine Verwirklichung eines solchen Dialogs bereits auf vielen

²³⁰ Vgl. Ibid.

²³¹ Vgl. dazu Franz-Xavier Kaufmann/Johann Baptist Metz, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum, Freiburg 1987, 124 ff.; Herta Nagl-Docekal u. Helmut Vetter (Hrsg.), Tod des Subjekts, Wien 1987; Eberhard Bolay / Bernhard Trieb, Verkehrte Subjektivität. Kritik der individuellen Ich - Identität, Frankfurt 1988.

²³² Vgl. Karl Lehman, Eröffnungsreferat, 8.

²³³ Hanspeter Heinz, Kirche im Dialog – Dialog in der Kirche, 79-80.

Ebenen passierte. Er schreibt: „Die Kirche lebt heute mehr denn je! Aber bei genauer Betrachtung scheint es, dass die Hauptarbeit erst noch zu leisten ist. Die Arbeit beginnt heute und hört nie auf. Das ist das Gesetz unserer irdischen, zeitlichen Pilgerschaft“ (ES. 109).

Papst Paul VI. spricht nicht einfach vom Dialog als *reines* Gespräch, „als einer heute allgemein üblichen Umgangsform oder einer neutralen Methode. Er meint, dass Dialog ein Sprechen und Handeln verlangt, das stets vom Tun Gottes und vom Glauben der Kirche geprägt ist.“²³⁴ Der Dialog, welcher immer vom Glaubens- und Heilsdialog geprägt ist, stellt als solcher eine Herausforderungen für die Beteiligten dar. „Es geht darum, auf den anderen zu hören, im Zeugnis sich selbst zu öffnen und zu lernen, aber auch darum, im Wagnis den Ausgang und die Fruchtbarkeit des Dialogs einem anderen zu überlassen.“²³⁵ In den Worten von Hanspeter Heinz heißt es:

Bezeichnend, dass der Papst den Begriff ‚Dialog‘ mehrfach mit den Worten Glaubensdialog und Heilsdialog variiert. Schon diese Wortwahl deutet an, was der Text bestätigt: dass der Papst nicht die unbesehene Übernahme einer heute allgemein üblichen Umgangsform bzw. einer gegenüber dem Glauben neutralen Methode für christliches Verhalten empfiehlt. Er fordert den christlichen Dialogpartner zu einem qualifizierten Dialog heraus, zu einem Sprechen und Handeln, das stets vom Handeln Gottes und vom Glauben der Kirche geprägt ist.²³⁶

In diesem Sinne versteht sich Dialog als Stil der Offenheit, als Grundhaltung und Gesprächsbereitschaft in allen Lebensäußerungen.

Es ist wohl weniger gemeint, dass wir mehr reden sollten. Es wird ja bei uns viel gesprochen, und doch verbessert das unsere Verständigung oft nicht. Mit Dialog ist eine Grundhaltung gemeint; eine Grundhaltung der Neugierde und des Verstehenwollens. Anstelle eines Lamentos über unzureichende Zustände in Kirche und Gesellschaft tritt die Selbstverpflichtung, gewissenhaft zu analysieren, Ideen und Interessen zusammenzutragen und abzuwägen und die visionäre Kraft der christlichen Botschaft in dieser Welt wirken zu lassen. Dialog ist in dieser Situation der Kirche keine Antwort auf alle Fragen und nicht schon Lösung aller Probleme. Aber: ‚Das dialogische Prinzip ist das Ferment einer sich wandelnden Kirche... Die Kirche hat sich selbst und der ganzen Welt eine neue Idee, ein neues Verfahren und eine neue Hoffnung gegeben‘.²³⁷

In diesem Zusammenhang wird Dialog also als eine wesentliche Dimension sowohl im kirchlichen als auch im gesellschaftlichen Leben verstanden. Die Fähigkeit und die

²³⁴ Karl Lehmann, Eröffnungsreferat, 6.

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Hanspeter Heinz, Kirche im Dialog – Dialog in der Kirche, 82.

²³⁷ Annette Schavan (Hrsg.), Dialog statt Dialogverweigerung, 15. (Zitat aus: Bernhard Hannsler, der erste Direktor des ZdK, zur Eröffnung des Katholikentages in Bamberg 1966).

Bereitschaft zum Dialog sind nicht einfach eine „Stilfrage“, sondern stellen eine Lebensfrage für Kirche und Gesellschaft dar. Dialog als Grundhaltung bzw. als Stil der Offenheit ist letztlich die Antwort auf die Frage: Wie ist der Begriff Dialog zu verstehen?

Teil 2: Das Missionsverständnis seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

„Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach ‚missionarisch‘
(d.h. als Gesandte unterwegs, da sie selbst ihren
Ursprung aus der Sendung des Sohnes
und der Sendung des Heiligen Geistes
herleitet...“
-AG Nr. 2

Das Zweite Vatikanische Konzil markiert einen Aufbruch von einer römisch-katholischen Ekklesiologie, die sich primär mit dem externen und institutionsmäßigen Aspekt der Kirche beschäftigte. Vor dem Konzil betonten die kirchlichen Lehren und Bücher, dass die Kirche grundsätzlich „eine ungleiche Gesellschaft“ war, bestehend aus „Hierarchie und Laien“. Die Kirchenbilder wurden auch nicht den biblischen Quellen entnommen, sondern der Zivilgesellschaft.²³⁸ In diesem Zusammenhang ist es nicht überraschend, dass das damalige Verständnis von Mission individuelles Heil unterstrich, welches entweder durch Eintritt in die Kirche (Münsteraner Schule) oder durch die Gründung einer kirchlichen Hierarchie in den Missionsländern (Löwener Schule) geschah.

Im Gegensatz dazu spricht *Lumen Gentium* von der „Kirche als Mysterium“, als „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk“ (LG 4). Von daher versteht sich die Kirche als Volk, als *Communio*, und Mission wird folglich als Teilnahme an der dynamischen Gemeinschaft und an dem dreieinigen Leben Gottes verstanden. Damit ist gemeint, dass die Kirche ein „Sakrament der Erlösung“, ein „Zeichen und Instrument der rettenden Gegenwart Gottes“ ist und sich an die ganze Schöpfung richtet.

Wie der Titel schon nahelegt, wird im zweiten Teil das Missionsverständnis seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil dargestellt. Die Darstellung wird ihren Fokus primär auf das Missionsverständnis in den Missionsdokumenten *Ad Gentes*, *Evangelii Nuntiandi* und *Redemptoris Missio* legen. Diese Dokumente beinhalten eine komplexe Thematik. Es handelt sich nicht nur um das „Was“, sondern auch das „Wer“, „Warum“ und „Wo“ der Mission. Ziel dieser Arbeit ist, die Kerngedanken beziehungsweise

²³⁸ Vgl. Pius X, *Vehementer Nos* (February 11, 1906) in: Michael Fahey, Church, in: Francis Schüssler Fiorenza / John Calvin (eds.), *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, Minneapolis 1991, 32, in: Stephen Bevans / Roger Schroeder, *Constants in Context. A Theology of Mission Today*, New York 2004, 286.

Perspektiven in ihrer Missionstheologie herauszuholen und zu systematisieren. Aus der Zusammenfassung dieser Kerngedanken von Mission entsteht ein „neues“ Missionsverständnis für heute, eine neue Missionstheologie mindestens für den Beginn des 21. Jahrhunderts. Diese Theologie der Mission wird „Prophetischer Dialog“ genannt (Kap. V).

4. *Ad Gentes, Evangelii Nuntiandi und Redemptoris Missio*

Aufbauend auf die Basis des Missionsdekrets des Zweiten Vatikanums, *Ad Gentes*, haben Papst Paul VI. in *Evangelii Nuntiandi* und Papst Johannes Paul II. in *Redemptoris Missio* das „neue“ Missionsverständnis ausgearbeitet und verfeinert. Es ist aber zu bemerken, dass diese Dokumente nicht einfach von heute auf morgen entstanden sind. Sie stellen, kommentiert Heribert Bettscheider, „einen Meilenstein in der Formulierung des modernen Missionsverständnisses“ dar und sind eine Fortführung dessen, „was schon früher begonnen hatte, etwa in der Enzyklika *Maximum Illud*²³⁹ Benedikts XV.“²⁴⁰ Es sind theologische Überlegungen, die aus der konkreten Praxis der Mission bezogen werden. Jedes Dekret betrachtet Mission von seiner eigenen Perspektive, die aber von der reichen christlichen Tradition geprägt wird. Gemeinsam tragen sie zum kirchlichen Verständnis von Mission bei und bieten ein gesamtes Bild der heutigen Herausforderungen, mit denen sich die Kirche konfrontieren muss, wenn sie ihrer Mission im heutigen Kontext treu bleiben soll.²⁴¹

²³⁹ Benedikt XV., Apostolisches Schreiben MAXIMUM ILLUD. Über die Verbreitung des Glaubens auf die ganze Welt (13. November 1919). Stand: 24.09.2010, URL: <http://www.svdcuria.org/public/mission/docs/encycl/mi-en.htm>. Das Ziel dieses Schreibens hat Papst Benedikt XV. so formuliert: „The pitiable lot of this stupendous number of souls is for Us a source of great sorrow. From the days when We first took up the responsibilities of this apostolic office We have yearned to share with these unfortunates the divine blessings of the Redemption. So We are delighted to see that, under the inspiration of the Spirit of God, efforts to promote and develop the foreign missions have in many quarters of the world increased and intensified. It is Our duty to foster these enterprises and do all We can to encourage them; and this duty coincides perfectly with Our own most profound desires. Before writing this letter, venerable Brethren, We begged the Lord for His light and His aid. While writing it, We had two purposes in mind: to encourage you, your clergy, and your people in these efforts, and secondly, to point out methods you can adopt to further the fulfillment of this momentous undertaking“(MI, 7).

²⁴⁰ Heribert Bettscheider, Mission für das 21. Jahrhundert in Europa, in: Ders. (ed.), *Reflecting Mission, Practicing Mission. Divine Word Missionaries Commemorate 125 Years of Worldwide Commitment*, Vol. 1, Nettetal 2001, 131.

²⁴¹ Vgl. Roger Schroeder, *What is the Mission of the Church? A Guide for Catholics*, New York 2008, 89-90.

4.1. Das Konzilsdekret *Ad Gentes* über die Missionstätigkeit der Kirche

4.1.1. *Ad Gentes* im Überblick

Ad Gentes („zur Völkerwelt“) sind die ersten zwei Wörter des lateinischen Textes des vom Zweiten Vatikanum verabschiedeten Dekretes „Über die missionarische Tätigkeit der Kirche“ und vollzieht einen Bruch mit einer sehr wesentlichen Haltung zur Mission. Seine feierliche Schlussabstimmung fand am 7. Dezember 1965 statt und ergab 2394 Ja- gegen 5 Neinstimmen. Am selben Tag wurde es feierlich verkündet.

Als Überblick ist es dienlich, einige wichtige Aussagen des Dekrets zu benennen. Zunächst behandelt *Ad Gentes* „die missionarische Tätigkeit der Kirche“; dass die Kirche „ihrem Wesen nach missionarisch (d.h. als Gesandte unterwegs)“ (AG 1) ist. Aufgrund dessen gehört Mission ihrem Wesen nach zum kirchlichen Handeln. Diese Mission und Sendung der Kirche wird als Fortsetzung von Mission, der Sendung Jesu Christi selbst verstanden. In diesem Sinne ist die ganze Kirche Trägerin dieser Mission.

Ad Gentes spricht von „mehr“ als zwei Milliarden Menschen, „die große, festumrissene Gemeinschaften bilden, die durch dauerhafte kulturelle Bande, durch alte religiöse Traditionen, durch feste gesellschaftliche Strukturen zusammengehalten sind und die das Evangelium noch nicht oder doch kaum vernommen haben. Die einen gehören einer der Weltreligionen an, andere bleiben ohne Kenntnis Gottes, andere leugnen seine Existenz ausdrücklich oder bekämpfen sie sogar“ (AG 10). Diese Situation macht Mission dringend. Allerdings geht es nicht mehr um die „Eroberung“, sondern um eine „inkulturierte Evangelisation“, um die Begegnung mit denen, die andere Glaubensrichtungen haben. Ein sehr wichtiger Punkt betrifft die Methode der Mission. So heißt es laut *Ad Gentes*: „Die Kirche verbietet streng, dass jemand zur Annahme des Glaubens gezwungen oder durch ungehörige Mittel beeinflusst oder angelockt werde, wie sie umgekehrt auch mit Nachdruck für das Recht eintritt, dass niemand durch üble Druckmittel vom Glauben abgehalten werde“ (AG 13). Dieser Punkt unterstreicht eine wesentliche Dimension des prophetischen Dialogs (5.1; 5.3).

Um zu verstehen, wie sich die Themen – zum Beispiel: Kirche, Liturgie oder Offenbarung - im Zweiten Vatikanum entwickelten, wurde von einigen Experten des Konzils empfohlen, dass solche Themen im Kontext der gesamten Konzilsdokumente ausgelegt werden sollen.²⁴² Dies ist auch der Fall bei dem Thema „Evangelisation“ oder „Mission“.

Das Zweite Vatikanische Konzil war ein „missionarisches Konzil“. Sein zentrales Thema war das „Geheimnis der Kirche“, sowohl in ihrer inneren Wirklichkeit als „sakramentales Zeichen“ als auch in ihrer Tätigkeit in der Welt als „Instrument des Heils“ (vgl. LG 1). Das bedeutet, die Intention des Konzils war es nicht, Lehrverurteilung aufgrund einer gefährlichen Häresie auszusprechen, sondern der Kirche eine Re-Orientierung zu geben, damit sie die christliche Glaubenslehre bewahrt und effektiv zeitgemäß lehren kann. Mission gibt folglich dem Konzil die Richtung.

Das Konzilsdekret *Ad Gentes* soll im Zusammenhang mit den anderen Konzilsdokumenten gelesen und interpretiert werden. Im Abschlussdokument der Bischofssynode (1985)²⁴³ wird ausgesprochen, dass die Auslegung des Konzils am besten durch die vier „Konstitutionen“ behandelt werden kann. Es sind dies: „Die dogmatische Konstitution über die Kirche“ (*Lumen Gentium*); „Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute“ (*Gaudium et Spes*); „Die Konstitution über die Heilige Liturgie“ (*Sacrosanctum Concilium*); „Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung“ (*Dei Verbum*). Jede dieser Konstitutionen hat Dimensionen, die das missionarische Wesen der Kirche beleuchten kann. In diesem Kontext soll *Ad Gentes* betrachtet werden.

Weitere Konzilsdokumente sind „die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ (*Nostra Aetate*) und „die Erklärung über die Religionsfreiheit“ (*Dignitatis Humanae*). Diese beiden „Erklärungen“ sind relevant für das Verständnis des missionarischen Auftrags der Kirche, weil das Konzil erkannt hat, dass Mission heute durch Dialog mit den anderen Religionen und mit Respekt für die „Freiheit des Gewissens“ und die „Auswahl des Menschen“ durchgeführt werden soll.

²⁴² Vgl. Stephen Bevans / Jeffrey Gros, *Evangelization und Religious Freedom. Ad Gentes, Dignitatis Humane*, New Jersey 2009, 3-10. hier, 3.

²⁴³ Vgl. Zweite Außerordentliche Generalversammlung der Weltbischofssynode in Rom (anlässlich) zum Thema "20. Jahrestag des Abschlusses des II. Vatikanischen Konzils", Schlussdokument *Exeunte coetu secundo*, „Die Kirche unter dem Wort Gottes feiert die Geheimnisse Christi zum Heil der Welt“, 24.-11. – 08.12. 1985.

4.1.2. Im Blick auf die anderen Konzilsdokumente

Gleich der erste Absatz der dogmatischen Konstitution über die Kirche, *Lumen Gentium*, spricht von der Mission der Kirche.²⁴⁴ Dort heißt es: „Christus ist das Licht der Völker. Darum ist es der dringende Wunsch dieser im Heiligen Geist versammelten Heiligen Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet“ (LG, 1). Dieser Absatz geht weiter und beschreibt die Kirche als „Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (Ibid.). Aufgrund dessen bedeutet diese Sakramentalität der Kirche „Leib des auferstandenen Herrn“ und wird durch „seinen lebendigmachenden Geist zum „allumfassenden Heilssakrament gemacht“ (LG, 84). Dieser Ausdruck wird auch im ersten Satz von *Ad Gentes* wiederholt. „Zur Völkerwelt von Gott gesandt, soll die Kirche, ‚das allumfassende Sakrament des Heils‘ sein“ (AG, 1).

In den folgenden Absätzen (2 – 5) wurzelt die Wirklichkeit der Kirche im Leben und der rettenden Tat der Dreifaltigkeit. „Von daher empfängt die Kirche, die mit den Gaben ihres Stifters ausgestattet ist und seine Gebote der Liebe, der Demut und der Selbstverleugnung treulich hält, die Sendung, das Reich Christi und Gottes anzukündigen und in allen Völkern zu begründen“ (LG, 5).

Joseph Ratzinger behauptet, dass der zentrale Text über den Grund, die Aufgabe und den Weg der Mission in den Absätzen 13 – 17 des *Lumen Gentium* zu finden ist.²⁴⁵ Erstens: Die Anerkennung der unterschiedlichen Riten, Sitten und Kulturen der Völker wird ausgesprochen. Sie werden vom Reich Gottes gefördert und übernommen, soweit sie gut sind, aber auch gereinigt, bekräftigt und gehoben (vgl. LG, 13) so dass „aller Same des Guten, der sich in Herz und Geist der Menschen oder in den eigenen Riten und Kulturen der Völker findet, nicht nur untergehe, sondern geheilt, erhoben und vollendet werde zur Ehre Gottes, zur Beschämung des Teufels und zur Seligkeit des Menschen“ (LG, 17). Zweitens: Die Rede von der Notwendigkeit einer ökumenischen Aktivität (vgl. LG, 15), und drittens: die Möglichkeit des Heils

²⁴⁴ Vgl. Stephen Bevans / Jeffrey Gros, *Evangelization and Religious Freedom*, 4-7.

²⁴⁵ Vgl. Ibid., 4.

außerhalb sowohl des expliziten Glaubens an Christus als auch der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche (vgl. LG, 16).

Die Wiederentdeckung eines missionarischen Bewusstseins ist auch ein charakterisches Merkmal des Dekrets, ausgedrückt durch den Begriff der „Kollegialität des Episkopats“. Damit ist gemeint, dass sich die einzelnen Bischöfe nicht nur um ihre jeweilige Diözese, sondern auch um die Gesamtkirche kümmern sollen.

Die kollegiale Einheit tritt auch in den wechselseitigen Beziehungen der einzelnen Bischöfe zu den Teilkirchen wie zur Gesamtheit in Erscheinung. [...] Die Sorge, das Evangelium überall auf Erden zu verkündigen, geht die ganze Körperschaft der Hirten an. [...] Daher müssen sie mit allen Kräften den Missionen Arbeiter für die Ernte wie auch geistliche und materielle Hilfen vermitteln, sowohl unmittelbar durch sich selbst wie durch Weckung der eifrigen Mitarbeit ihrer Gläubigen. Schließlich sollen die Bischöfe nach dem ehrwürdigen Beispiel der Vorzeit in umfassender Liebesgemeinschaft den anderen Kirchen, besonders den benachbarten und bedürftigeren, gern brüderliche Hilfe gewähren (LG, 23).

Diese Perspektive wird auch im „Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe“ ausgedrückt.

Als rechtmäßige Nachfolger der Apostel und Glieder des Bischofskollegiums sollen sich die Bischöfe immer einander verbunden wissen und sich für alle Kirchen besorgt zeigen. Durch göttliche Einsetzung und Vorschrift ist ja jeder einzelne gemeinsam mit den übrigen Bischöfen mitverantwortlich für die apostolische Aufgabe der Kirche²⁴⁶, Vor allem seien sie besorgt um jene Gegenden der Erde, in denen das Wort Gottes noch nicht verkündet ist oder in denen die Gläubigen, besonders wegen der geringen Anzahl der Priester, in der Gefahr schweben, den Geboten des christlichen Lebens untreu zu werden, ja den Glauben selbst zu verlieren. Mit allen Kräften seien sie deshalb bemüht, dass die Gläubigen die Werke der Verkündigung und des Apostolats freudig unterstützen und fördern. Weiter sollen sie mit Eifer dafür sorgen, dass geeignete Diener des Heiligtums sowie Helfer aus dem Ordens- und Laienstand für die Missionen und die priesterarmen Gegenden ausgebildet werden. Auch sollen sie, soweit möglich, dafür sorgen, dass einige ihrer Priester in die erwähnten Missionsgebiete oder Diözesen gehen, um dort den heiligen Dienst für immer oder wenigstens für eine bestimmte Zeit auszuüben (CD, 6).

Weiters unterstützt dieser Gedanke den Teil des *Ad Gentes*, in dem zu einer Reform für die Kongregation der Propaganda Fide aufgerufen wird (AG, 29). Die Aufgabe der Laien wird auch unterstrichen. Durch die Taufe ist jedes Kirchenmitglied gerufen in der Mission der Kirche „missionarisch“ mitzuwirken. Nach Stephen Bevans gibt es „keine passiven Christen“, weil die Kirche als solche eine „Communio-in-Mission“ ist (vgl. LG,

²⁴⁶ Vgl. Pius XII., Enz. *Fidei donum*, 21. April 1957: AAS 49 (1957) 237; vgl. auch Benedikt XV., Apost. Brief *Maximum illud*, 30. Nov. 1919: AAS 11 (1919) 440; Pius XI., Enz. *Rerum Ecclesiae*, 28. Febr. 1926: AAS 18 (1926) 68ff.

31).²⁴⁷ Dass „die ganze Kirche missionarisch und das Werk der Evangelisation eine Grundpflicht des Gottesvolkes ist“ (AG, 35). Im *Apostolicam Actuositatem*, Dekret über das Laienapostolat, ist zu lesen:

Die Laien hingegen, die auch am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teilhaben, verwirklichen in Kirche und Welt ihren eigenen Anteil an der Sendung des ganzen Volkes Gottes. Durch ihr Bemühen um die Evangelisierung und Heiligung der Menschen und um die Durchdringung und Vervollkommnung der zeitlichen Ordnung mit dem Geist des Evangeliums üben sie tatsächlich ein Apostolat aus. So legt ihr Tun in dieser Ordnung offen für Christus Zeugnis ab und dient dem Heil der Menschen. Da es aber dem Stand der Laien eigen ist, inmitten der Welt und der weltlichen Aufgaben zu leben, sind sie von Gott berufen, vom Geist Christi beseelt nach Art des Sauerteigs ihr Apostolat in der Welt auszuüben (AA, 2).

Als Ergänzung zum *Lumen Gentium* erkundet in soziologisch- zeitgemäßer Weise das „Dekret über die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute“, *Gaudium et Spes*, wie Christus durch die Kirche „das Licht für die Völkern“ ist. Der bekannte Satz – „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ (GS, 1) – zeigt, was die Kirche in der Welt sein sollte. Hier wird deutlich, was mit dem Satz „pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch, d.h. als Gesandte unterwegs“ gemeint werden kann.²⁴⁸ Christen werden „vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet“ (GS, 1), und verpflichtet, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (GS, 4). Sie sind im Dienst aller Menschen in der Welt von heute (GS, 40-44), nehmen das Gute und den Reichtum in den Kulturen der Welt wahr (GS, 53-62) und engagieren sich für Gerechtigkeit und Frieden (GS, I, IV u. V).

In den Konstitutionen über die heilige Liturgie, *Sacrosanctum Concilium*, und göttliche Offenbarung, *Dei Verbum*, ist auch vom „missionarischen Geist“ die Rede. Der erste Absatz von *Sacrosanctum Concilium* spricht von der Erneuerung der Kirche.

Das Heilige Konzil hat sich zum Ziel gesetzt, das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen, zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann, und zu stärken, was immer helfen kann, alle in den Schoß der Kirche zu rufen. Darum hält es das Konzil auch in besonderer Weise für seine Aufgabe, sich um Erneuerung und Pflege der Liturgie zu sorgen (SC, 1).

²⁴⁷ Vgl. Stephen Bevans, *Evangelization and Religious Freedom*, 5.

²⁴⁸ Vgl. *Ibid.*

Ein bedeutsamer Beitrag zur Entwicklung der Erneuerung der heiligen Liturgie ist auch im dritten Teil der Konstitution (GS, 21 – 40) zu lesen, der Respekt für das zeigt, was *Ad Gentes* „Reichtümer“ nennt, welche „der freigebige Gott unter den Völkern verteilt hat“ (AG, 11).

Des Weiteren beginnt *Dei Verbum* mit einem Zitat aus dem Ersten Brief des Johannes: „Wir künden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns erschien. Was wir gesehen und gehört haben, künden wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft habt mit uns und unserer Gemeinschaft. Gemeinschaft sei mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus“ (1 Joh 1, 2-3). Die Offenbarung Gottes wird so beschrieben, dass die Betonung der Artikulation implizit „missionarisch“ ist. „In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33,11; Joh 15,14-15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen“ (DV, 2). Bei Offenbarung, betont Stephen Bevans, handelt es sich letztendlich nicht um die „Mitteilung der Information“; sie ist eine „Äußerung eines Wortes“, das „ihrem Wesen nach missionarisch“ ist.²⁴⁹

Weitere Elemente, die von Mission beeinflusst sind, können auch in den zwei Dekreten: Die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis Humanae* beziehungsweise die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate* gefunden werden.

Dignitatis Humanae liefert eine wesentliche Perspektive von der missionarischen Tätigkeit der Kirche, nämlich die Anerkennung der Würde und der Freiheit des Menschen vgl. DH, 1). Dies dient als die „Bedingung der Möglichkeit“ für eine würdige Evangelisierung. Dazu schreibt Stephen Bevans:

There are two aspects to consider here. On the one hand, the commitment to religious liberty challenges nations and peoples who oppose any exercise of mission or possibilities of conversion to acknowledge the freedom of individuals to change their religious affiliation. On the other, the conviction of an individual's freedom leads necessarily to a refusal of any proselytism – of attempts to bring about conversion by threat or unworthy means of manipulating a person's decisions.²⁵⁰

²⁴⁹ Vgl. Ibid, 6.

²⁵⁰ Ibid.

Diesen Gedanken geht auch Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Redemptoris Missio* nach, wenn er in seiner Enzyklika *Redemptoris Missio* schreibt: „Die Mission bezwingt die Freiheit nicht, sondern begünstigt sie. Die Kirche schlägt vor, sie drängt nichts auf: Sie respektiert die Menschen und Kulturen, sie macht Halt vor dem Heiligtum des Gewissens“ (RM, 39).

Diese Haltung von Respekt vor Gewissen und Weltanschauung der anderen Religionen, argumentiert Stephen Bevans weiter, ist auch zentral in *Nostra Aetate* zu finden. Dieses Dekret nimmt wahr, was in den Weltreligionen als Wahrheit betrachtet wird.

Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muss sie verkündigen Christus, der ist "der Weg, die Wahrheit und das Leben" (*Joh 14,6*), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat (NA, 2).

Was bisher dargestellt wurde, ist eine Zusammenfassung der Thematik über das Thema Mission, wie es in mehreren Konzilsdokumenten zu finden ist und ausgelegt werden kann. In diesem Zusammenhang wird im nächsten Punkt versucht, das Missionsverständnis herauszustellen.

4.1.3. Mission als Teilnahme an der *Missio Dei*

Das Grundverständnis von Mission in *Ad Gentes* kann folgendermaßen erläutert werden.

Zunächst geht *Ad Gentes* davon aus, dass „die Trinität im Mittelpunkt der Mission steht und der Ursprung der missionarischen Tätigkeit der Kirche ist.“²⁵¹ Die Kirche nimmt an dieser Mission des Dreieinigen Gottes teil. Aufgrund dessen ist die Kirche ihrem Wesen nach „missionarisch“. Sie ist deswegen „missionarisch“, das heißt als „Gesandte unterwegs“, „weil sie ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters“ (AG, 2).

²⁵¹ Vgl. Roger Schroeder, *What is the Mission of the Church?*, 92- 94.

²⁵² Mission soll also so betrachtet werden, dass sie in der kontinuierlich „sich-schenkenden“ Offenbarung Gottes innerhalb der Schöpfungsgeschichte verankert ist. Am Anfang stand die „quellhafte Liebe“ des Vaters, in der sowohl die innertrinitarischen „Hervorgänge“ (*processiones*) als auch die „Sendungen“ (*missiones*) gründen, sie prägt diese Missionstheologie.²⁵³ Das heißt, in dieser bedingungslosen rettenden quellhaften Liebe finden solche „Bewegungen“ statt, die nicht nur im „Innenleben der Dreifaltigkeit“ geschehen. Diese Liebe ist auch als Gottes rettende Liebe in der Welt zu betrachten. Als ausgewähltes Volk Gottes ist die Kirche nicht nur Teilnehmerin an dieser trinitarischen Gemeinschaft (Einheit des Vaters, Sohnes und des Heiligen Geistes), sondern auch Beauftragte und Mitarbeiterin Gottes für seine ganze Schöpfung.²⁵⁴

Das „Liebeswollen“ Gottes des Vaters, „der ursprungslose Ursprung, aus dem der Sohn gezeugt wird und der Heilige Geist durch den Sohn hervorgeht, hat uns in seiner übergroßen Barmherzigkeit und Güte aus freien Stücken geschaffen und überdies gnadenweise gerufen, Gemeinschaft zu haben mit ihm in Leben und Herrlichkeit“ (AG, 2). Er tut dies in einer großzügigen Weise durch sein „Eintreten in die Geschichte der Menschen“ und „darum sandte er seinen Sohn“ („Mission des Sohnes“, vgl. AG, 3), und nie aufhörend tut er dies, während die Menschengeschichte weiter geht („Mission des Heiligen Geistes“, vgl. AG, 4). Als Gottes Schöpfung ist die ganze Menschheit gerufen, Anteil an Gottes Fülle zu haben, damit sie (die Menschen), wie Gott in seinem innersten Mysterium, in *Communio* versammelt werden, wo die Liebe der Dreifaltigkeit herrscht.

Gottes Beteiligung an der Geschichte konkretisiert sich in Jesus Christus. Er ist die Offenbarung Gottes. Durch ihn ist Gott Mensch geworden. Gott ist nicht mehr abstrakt. Diese Offenbarung Gottes durch das irdische Leben und Wirken Jesu soll nicht als „Sich Einmischen“ Gottes gesehen werden, um die Freiheit der Menschen einzuschränken, sondern um die Menschen zu rufen, damit sie die Fülle des Lebens haben können.

Denn Christus Jesus ist in die Welt gesandt worden als wahrer Mittler Gottes und der Menschen. Da er Gott ist, „wohnt in ihm leibhaftig die ganze Fülle der Gottheit“ (*Kol 2,9*); der menschlichen Natur nach aber ist er, „voll Gnade und Wahrheit“ (*Joh*

²⁵² Karl Müller, *Missionstheologie*, 35.

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ Vgl. Stephen Bevans / Roger Schroeder, *Constants in Context*, 287.

1,14), als neuer Adam zum Haupt der erneuerten Menschheit bestellt. So hat der Sohn Gottes die Wege wirklicher Fleischwerdung beschritten, um die Menschen der göttlichen Natur teilhaft zu machen; unseretwegen ist er arm geworden, da er doch reich war, damit wir durch seine Armut reich würden (vg. LG 44). Der Menschensohn kam nicht, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld hinzugeben für die vielen, das heißt für alle (vgl. Mk 10, 45). (AG, 3)

Damit diese von Jesus begonnene Tat einen ewigen Sinn hat, „hat Christus vom Vater her den Heiligen Geist gesandt, der sein Heilswerk von innen her wirken und die Kirche zu ihrer eigenen Ausbreitung bewegen soll“ (AG, 4), so dass sie (die gut gemeinte Kirche aber mit schwachen Anhängern) eine „Communio-in-Mission“ sein werde, welche die Gemeinschaft des überfließenden trinitarischen Leben widerspiegeln soll.

Dazu schreibt Karl Müller:

[I]m Liebeswollen des Vaters gründen die Schöpfung, die Berufung zur Teilnahme am göttlichen Leben, die Sammlung der zerstreuten Kinder Gottes zu einem Volk. Gott war immer in der Welt, er trat aber auf eine neue und endgültige Weise in die Geschichte der Menschen durch die Inkarnation des Wortes: Jesus Christus, der in die Welt Gesandte, Erbe des Alls, wahrer Mittler Gottes und der Menschen. Es war Christus der Herr, der vom Vater den Heiligen Geist sandte, damit dieser das Heilswerk von innen her wirke und die Kirche zu ihrer Ausbreitung bewege: die Kirche, die von Jesus Christus gegründet wurde, Sakrament des Heils ist und den Auftrag erhielt, alle Völker zu Jüngern zu machen.²⁵⁵

Diese Mission, diese Sendung, die die ganze Kirche angeht und in der *Missio Dei* begründet wird, ist also „nicht irgendeine Tätigkeit der Kirche neben anderen“, sondern sie „macht das Wesen der Kirche aus“. Sie ist „eine Grundpflicht des Gottesvolkes“ (AG, 35). Jedes Glied der Kirche muss „nach Gelegenheit, Fähigkeit, Gnadengabe und Amt am Evangelium mitwirken“(AG, 28).²⁵⁶ Das Dekret spricht auch vom Unterschied zwischen „Mission“ und „Missionen“, das heißt von der Missionstätigkeit der Kirche im engeren Sinn. Dort heißt es: „Gemeinhin heißen „Missionen“ die speziellen Unternehmungen, wodurch die von der Kirche gesandten Boten des Evangeliums in die ganze Welt ziehen und die Aufgabe wahrnehmen, bei den Völkern oder Gruppen, die noch nicht an Christus glauben, das Evangelium zu predigen und die Kirche selbst einzupflanzen“ (AG, 6).²⁵⁷

²⁵⁵ Karl Müller, Missionstheologie, 35.

²⁵⁶ Heribert Bettscheider, Mission für das 21. Jahrhundert in Europa, 132.

²⁵⁷ Karl Müller meint: „Mit dieser Formulierung [Evangelisierung und Einpflanzung der Kirche als Ziel] vermeidet es das Konzil, sich für eine der beiden „Schulen“, die Münstersche oder die Löwener, zu entscheiden, oder besser: es distanziert sich von der Exklusivität beider Schulen und entscheidet sich für eine „charaktervolle Synthese“, wie S. Brechter es ausdrückte [Das Zweite Vatikanische Konzil, in: LThk

Obwohl das Dekret von der „Evangelisierung“ und „Einpflanzung der Kirche“ spricht, wird das Ziel der Mission primär als die „Sammlung des Volkes Gottes“ herausgestellt, auch dass „das Ziel der Missionstätigkeit in der Gründung der Ortskirche nicht ihr Ende findet, sondern dass von der Gründung der Ortskirche erneut Mission ausgeht. Gott sammelt sich ein neues Volk, um von da aus erneut auf die Welt zu zielen.“²⁵⁸ Wenn die Gründung der Ortskirche Ziel der Missionstätigkeit sein sollte, wäre das zu ekklesiozentrisch oder „ein ekklesiozentrisch - expansives Verständnis von Mission“²⁵⁹ und „würde die Heilsabsicht der Mission verdunkeln“,²⁶⁰ meint Heribert Bettscheider.

In diese Sicht werden auch die Missionsgesellschaften mit einbezogen. Als Delegierte, Stellvertreter der Gemeinden, aus denen sie stammen, verfolgen sie „nicht institutseigene Ziele“. Sie „haben kein Monopol auf die Mission und auch kein besonderes Privileg. Sie nehmen lediglich ‚die Pflicht der Evangeliumsverkündigung, die der ganzen Kirche obliegt...als ihre ureigene Aufgabe auf sich‘ (AG, 23).“²⁶¹

Überdies spielt das „neue“ Kirchenverständnis eine wichtige Rolle. Als „pilgernde Kirche“ unterwegs zu Gott ist sie keine fehlerlose, vollkommene Gesellschaft. Aber weil sie Kirche Christi ist, ist die Kirche „das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG, 1), deren Mission ist „das Reich Christi und Gottes anzukündigen und in allen Völkern zu begründen“ (LG, 5). Die Kirche muss deshalb offen sein, wie die Gegenwart Gottes „hier und jetzt“ gespürt werden kann. Zur Erfüllung ihrer Mission „obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit

III, 35]. Y. Congar, der an der Formulierung des Textes maßgeblich beteiligt war, gab dazu die Erklärung: ‚Die Einpflanzung der Kirche lässt sich folglich nicht in einem rein juridischen Sinne interpretieren: Sie ist die Einpflanzung eines Volkes Gottes, das sich zunächst aus dem Glauben und damit durch die Verkündigung konstituiert‘ [Theologische Grundlegung, in: J. Schütte (Hrsg.), Mission nach dem Konzil, 156]. Genauso sieht es auch H. Döring, wenn er schreibt: ‚Als Grundrichtung des Missionsdekrets lässt sich mithin klar angeben: Einpflanzung der Kirche durch Evangelisierung der Völker. So hängen das Wesen der Kirche und die missionarische Tätigkeit engstens zusammen‘ [Erstverkündigung als Selbstvollzug der Kirche, in: P. Zepp (Hrsg.), Erstverkündigung heute Nettetal 1985], 38]. Kirche darf hier nicht als ‚Institution‘, in geographischer Abgrenzung, exklusiv juridisch-hierarchisch oder gar als Endzweck gesehen werden, sondern wie AG 6 es ausdrückt: Die Kirche ‚breitet ihren heilschaffenden Glauben aus, verwirklicht in der Ausbreitung ihre katholische Einheit‘“ (Karl Müller, Missionstheologie, 35-36).

²⁵⁸ Ibid.

²⁵⁹ Kar Müller, Missionstheologie, 37.

²⁶⁰ Heribert Bettscheider, Mission für das 21. Jahrhundert in Europa, 132.

²⁶¹ Ibid.

zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (GS, 4). Aufgrund dessen muss sie ständig in Dialog mit der Welt sein.

Zusammenfassend ist Mission zunächst *Missio Dei* (in der Schöpfung, Erlösung und kontinuierlichen Heiligung der Menschheit) und die Kirche nimmt an dieser Mission Gottes teil. Deshalb ist sie ihrem Wesen nach missionarisch.

4.2. Das Apostolische Schreiben *Evangelii nuntiandi* über die Evangelisierung in der Welt von heute

4.2.1. *Evangelii Nuntiandi* im Überblick

Auf der Bischofssynode 1974, der dritten nach dem Zweiten Vatikanum, diskutierten die Teilnehmer über das Thema Evangelisierung. Statt ein Dokument zu verabschieden, übergaben die Bischöfe ihre Konklusion Papst Paul VI., der dann ein Apostolisches Schreiben über die Evangelisierung in der Welt von heute, *Evangelii Nuntiandi*, veröffentlichte. Diese Veröffentlichung fand zehn Jahre nach Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils statt.

Evangelii Nuntiandi stellt „das grundlegende Problem“ dar, welchem die Kirche heute ins Auge sehen muss. Es lautet: „Ist die Kirche – ja oder nein – nach dem Konzil und dank des Konzils, das für sie in dieser geschichtlichen Wende eine Stunde Gottes gewesen ist, fähig geworden, das Evangelium zu verkünden und es überzeugend, im Geiste der Freiheit und wirksam in das Herz des Menschen einzusenken? (EN 4). Das Problem gliedert sich näherhin in drei Punkte. Erstens: Was ist heute aus dem Evangelium geworden? Zweitens: Wie und in welchem Maße vermag das die Kraft des Evangeliums den Menschen unserer Zeit umzugestalten? Drittens: Welchen Methoden sind bei der Evangeliumsverkündigung zu folgen?“²⁶² Überraschenderweise, kommentiert Giancarlo Collet, gliedert sich das Dokument jedoch nicht in den eingangs gestellten Fragen, sondern „reklamiert den Verkündigungsauftrag der Kirche und sucht diesen zu begründen und zu bestimmen.“²⁶³

²⁶² Giancarlo Collet, Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion, Mainz 1984, 124.

²⁶³ Ibid

In diesem kirchlichen Schreiben beginnt der Papst nicht mit der trinitarischen Überlegung wie in *Ad Gentes*, sondern verankert Mission der Kirche an der früheren Mission Jesu und seiner Verkündigung des Reichs beziehungsweise der Herrschaft Gottes. Zusammenfassend, das Verständnis von Mission in diesem Apostolischen Schreiben gründet sich in Jesus Christus und dem Reich Gottes.

Es weist darauf hin: „Jesus selbst, Frohbotschaft Gottes (vgl. Mk 1, 1; Röm 1, 1-3), ist der allererste und größte Kündler des Evangeliums gewesen“ (EN, 7). Aus diesem Grund ist die Aufgabe der Kirche, diese Mission Jesu fortzusetzen. Mit einem Wort setzt es „neue und wertvolle Akzente“.²⁶⁴ Es verzichtet auf die „geographische Festlegbarkeit des Missionsbegriffs“ und unterstreicht „die Partnerschaft aller, auch der jungen Kirchen“. Es stellt heraus, „dass Entwicklung, Friede, Freiheit, Befreiung authentische biblische Botschaften sind und darum auch die Mission angehen.“ Es wiederholt und bestätigt das Konzil, indem geschrieben wird „dass auch in den nichtchristlichen Religionen Heilselemente vorhanden sind“, und betont, „dass es der Mission wohl um den einzelnen gehe, dass dieser aber immer in seinem Milieu, seiner Kultur und seiner konkreten Gemeinschaft getroffen werde.“ Es verweist auch auf die konkreten Kontexte, die man als „Missionssituationen“ bezeichnen kann. Es befürwortet „eine Pluralität in der Theologie und Dialog mit den Religionen.“²⁶⁵ Diese Dimension kristallisiert die Bedeutung des prophetischen Dialogs.

4.2.2. Mission als befreiender Dienst des Reichs Gottes

Evangelii Nuntiandi beginnt mit dem konkreten Dienst und Amt Jesu Christi und der Darstellung seiner Verkündigung des Reichs Gottes. Diese Verkündigung fasst „die ganze Sendung Jesu“ (EN, 6) zusammen und deutet darauf hin, wie schon anfangs erwähnt, dass Jesus „der allererste und größte Kündler des Evangeliums“ (EN, 7) ist.

²⁶⁴ Karl Müller, *Missionstheologie*, 37.

²⁶⁵ *Ibid.*, 38. Karl Müller erklärt weiter: „Mancher glaubte, die Kirche habe mit diesem Schreiben den Terminus Mission überhaupt fallen gelassen und ihn durch Evangelisation ersetzt. So wenig man auf dem Wort als solchem insistieren soll, sei an dieser Stelle bereits gesagt, dass diese Behauptung unrichtig ist. Das Thema des Rundschreibens war ‚Evangelisation‘, betraf also die Sendung der Kirche in weiteren Sinn, in diesem Rahmen aber kam das Anliegen der Mission im spezifischen und traditionellen Sinn mehr als deutlich zum Ausdruck. Nicht nur, dass das Schreiben immer wieder und bewusst an *Ad Gentes* anknüpfte – das Missionsdekret wird allein vierzehnmal zitiert –, auch die Worte ‚Mission‘, ‚missionarisch‘, ‚Missionare‘ kommen wenigstens elfmal vor.“

Karl Müller kommentiert: „*Evangelii Nuntiandi* versteht die Evangelisierung universal-global. Sie richtet sich an die ganze Welt, in allen ihren Bereichen. Damit führt das Lehrschreiben eine Entwicklung fort, die im 20. Jahrhundert begonnen hatte und katholischerseits auf dem II. Vatikanum ihren vorläufigen Höhepunkt erreichte.“²⁶⁶ Die Rolle der Kirche - ob es im Kontext der pastoralen Tätigkeiten, der Re-Evangelisierung für die, die an Christus nicht mehr glauben, oder der Erstverkündigung – wird von ihrer eigenen Berufung hergeleitet, dass sie (die Kirche) die Mission Jesu in der Welt fortsetzen muss (EN 15).²⁶⁷ Als „allererster und größter Verkündiger“ ist es die Aufgabe Jesu, das Reich Gottes zu verkündigen. In dieser Verkündigung betont der Papst Paul VI. ihre Notwendigkeit beziehungsweise ihre Dringlichkeit. Er besteht darauf, dass das Reich Gottes „im Vergleich zu ihm alles ‚der Rest‘ wird, der ‚hinzugegeben wird‘ (vgl. Mt 6, 33). Nur das Reich ist ein absoluter Wert und relativiert alles andere“ (EN, 8). Bevens und Schroeder schreiben dazu:

It is of this Kingdom that Jesus speaks in his parables, witnesses to in his works of healing and nourishment, and embodies in the very mystery of his person. Key to an understanding of this Kingdom is the notion of salvation, which Jesus makes available to everyone he meets, on the sole condition that the person opens up fully to God's love.²⁶⁸

Das will also sagen, dass “dieses Reich und dieses Heil die Grundbegriffe der Evangelisierung Jesu Christi“ (EN, 10) sind, und jeder Mensch kann sie „als Gnade und Erbarmung“ erhalten“ (Ibid.). Allerdings soll diese „Verfügbarkeit“ hier nicht als „Untätigkeit“ verstanden werden. Man muss danach streben und sogar darum kämpfen. Ein jeder muss sie „mit Gewalt an sich reißen [...] durch Anstrengung und Leiden, durch ein Leben nach dem Evangelium, durch Verzicht und Kreuz, durch den Geist der Seligpreisungen“ (Ibid.). Das bedeutet eine Reorientierung des Lebens des einzelnen Menschen „durch eine totale innere Umkehr, die das Evangelium mit dem

²⁶⁶ Karl Müller, *Missionstheologie*, 133. Der Verfasser schreibt weiter: Dieser Wandel im Missionsverständnis wurde auf der Weltmissionskonferenz in Bangkok (1972/73) mit dem Schlagwort ‚Von der Westmission zur Weltmission‘ umschrieben. Damit ist zunächst gemeint, dass auch die sogenannten Jungen Kirchen missionarisch sein müssen. Zu demselben Ergebnis führt auch die Erfahrung in den sogenannten christlichen Ländern, dass diese nämlich durch den Prozess der Säkularisierung ebenfalls in eine Missionsituation geraten. Daher spricht man seit der ökumenischen Vollversammlung in Neu Delhi (1961) und der Weltmissionskonferenz von Mexiko City (1963) von ‚Mission in sechs Kontinenten‘.“

²⁶⁷ Vgl. Stephen Bevens / Roger Schroeder, *Constants in Context*, 305-307.

²⁶⁸ Ibid., 305.

Namen ‚metanoia‘ bezeichnet, durch eine radikale Bekehrung, durch eine tiefe Umwandlung in der Gesinnung und im Herzen“ (Ibid.; vgl. auch Mt 4. 17).

Es ist wichtig hier anzumerken, dass dieses Heil für die ganze Person gilt. Ein angemessenes Verständnis des Reichs Gottes und auch seines Heils braucht eine anthropologische Dimension des Betrachtens, welche alle Menschen sieht, die nicht nur innerliche beziehungsweise spirituelle Heilung nötig haben. Dies schließt auch die äußerliche und physische Heilung ein, wenn sie (die Menschen) zu einer Gemeinschaft gezogen werden, wo Gottes Gegenwart spürbar ist.

Papst Paul VI. stimmt zu, dass Gottes Heil, „Kernstück und Mittelpunkt“ der Frohbotschaft Jesu Christi, ein großes Gottesgeschenk ist (vgl. EN, 9). Dieses Heil, das Jesus Christus verkündet, ist eine Befreiung von allen, die die Menschen unterdrücken. Es ist aber auch die „Befreiung von der Sünde und vom Bösen, in der Freude, Gott zu erkennen und von ihm erkannt zu werden, ihn zu schauen und ihm anzugehören“(Ibid.). Dies bedeutet, Befreiung „kann sich nicht einfach auf die begrenzte wirtschaftliche, politische, soziale oder kulturelle Dimension beschränken“ (EN, 33). Dies ist nur ein Aspekt davon, ein Teil von dem Ganzen. Sie (Befreiung) „muss den ganzen Menschen in allen seinen Dimensionen sehen, einschließlich seiner Öffnung auf das Absolute, das Gott ist“ (Ibid.).²⁶⁹

Die Kirche weiß, was Jesus verkündet. Sie muss das auch verkünden. Nach dem Tod Jesu wurden die Jünger vom Heiligen Geist geführt, die Mission Jesu fortzusetzen – angefangen unter den Israeliten und dann in der ganzen Welt. Das Wort Jesu – „Ich muss die Frohbotschaft vom Reich Gottes verkünden“ (Lk 4, 43) – gilt nun voll und ganz auch für sie (EN, 14). Gemeinsam mit Paul bekennt sie sich und sagt: „Von der Verkündigung des Evangeliums bleibt mir kein Ruhm. Es ist meine Pflicht. Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündigte!“ (1 Kor 9, 16). Ins Dasein durch Glauben an den auferstandenen Herrn kommend, versteht die Kirche ihre Hauptaufgabe: „allen

²⁶⁹ “The appearance of the word *liberation* in an official church document for the first time is due to the influence of what the church was experiencing in Latin America and the link between justice and mission in an earlier bishops synod in Rome in 1971. Although he recognizes the validity of liberation language, his caution reflects concerns regarding some post-Vatican II developments (as perceived, for example, in some developing liberation theologies) that seem to overemphasize this worldly liberation to the detriment of the holistic liberation of body and soul [see Josef Tomko, *Mission for the Twenty-first Century: The Perspective of the Magisterium*, in: Stephen Bevans / Roger Schroeder (eds.), *Mission for the Twenty-first Century*, Chicago 2001, 21-31. hier 24]” (Roger Schroeder, *What is the Mission of the church?*, 96-97).

Menschen die Frohbotschaft zu verkündigen.²⁷⁰ Verkündigung ist also die wesentliche Aufgabe der Kirche.

...eine Aufgabe und Sendung, die die umfassenden und tief greifenden Veränderungen der augenblicklichen Gesellschaft nur noch dringender machen. Evangelisieren ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität. Sie ist da, um zu evangelisieren, d.h. um zu predigen und zu unterweisen, Mittlerin des Geschenkes der Gnade zu sein, die Sünder mit Gott zu versöhnen, das Opfer Christi in der heiligen Messe immer gegenwärtig zu setzen, welche die Gedächtnisfeier seines Todes und seiner glorreichen Auferstehung ist (EN, 14).

Da die Existenz der Kirche bedeutet, an der Mission Jesu teilzuhaben - das heißt zu verkündigen, zu dienen und Zeuge zu sein -, darf die Kirche von dieser Mission nicht getrennt werden, um ihre Identität nicht zu verlieren. Als „Trägerin der Evangelisierung“ soll die Kirche damit beginnen, „sich selbst zu evangelisieren“, weil sie keine perfekte Gesellschaft ist.

Als Gemeinschaft von Gläubigen, als Gemeinschaft gelebter und gepredigter Hoffnung, als Gemeinschaft brüderlicher Liebe muss die Kirche unablässig selbst vernehmen, was sie glauben muss, welches die Gründe ihrer Hoffnung sind und was das neue Gebot der Liebe ist. Als Volk Gottes, das mitten in dieser Welt lebt und oft durch deren Idole versucht wird, muss die Kirche immer wieder die Verkündigung der Großtaten Gottes (vgl. Apg 2, 11; 1 Petr 2, 9) hören, die sie zum Herrn bekehrt haben, von neuem von ihm gerufen und geeint werden, wenn sie ihre Lebendigkeit, ihren Schwung und ihre Stärke bewahren will, um das Evangelium zu verkünden (EN, 15).

Das Verkündigen, Dienen und Zeugesein als Dimensionen in der Mission Jesu werden in Zusammenhang mit der Vielschichtigkeit des Evangelisierungsprozesses behandelt. Das Ziel dieses Prozesses „besteht nicht in Proselytenmacherei, nicht in einer numerischen Vermehrung der Kirche, sondern in der Erneuerung der Welt und der Menschheit. Alle Bereiche der Welt des Menschen sollen vom Geist des Evangeliums durchdrungen und so umgestaltet werden.“²⁷¹ Es handelt sich um „den neuen Menschen“, um die „innere Umwandlung“ (EN, 18).

Der Prozess beginnt mit der „stillen Verkündigung der Frohbotschaft“,²⁷² das heißt, er soll „durch ein Zeugnis erfolgen“ (EN, 21). Wie geschieht das? Der Papst meint, „wenn ein einzelner Christ oder eine Gruppe von Christen inmitten der menschlichen Gemeinschaft, in der sie leben, ihre Verständnis- und

²⁷⁰ Vgl. Erklärung der Synodalväter, Nr. 4: *L'Osservatore Romano* vom 27. Oktober 1974.

²⁷¹ Heribert Bettscheider, *Mission für das 21. Jahrhundert*, 134.

²⁷² Stephen Bevans / Roger Schroeder, *Constants in Context*, 306.

Annahmefähigkeit, ihre Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit den anderen, ihre Solidarität in den Anstrengungen aller für alles, was edel und gut ist, zum Ausdruck bringen“ (Ibid.). Als Christen sollen sie „auf ganz einfache und spontane Weise ihren Glauben in Werte bekunden, die über den allgemeingängigen Werten stehen, und ihre Hoffnung in etwas, das man nicht sieht und von dem man nicht einmal zu träumen wagt“ (Ibid.). Weiter schreibt Paul VI.:

Durch dieses Zeugnis ohne Worte wecken diese Christen in den Herzen derer, die ihr Leben sehen, unwiderstehliche Fragen: Warum sind jene so? Warum leben sie auf diese Weise? Was – oder wer – ist es, das sie beseelt? Warum sind sie mit uns? In der Tat, ein solches Zeugnis ist bereits stille, aber sehr kraftvolle und wirksame Verkündigung der Frohbotschaft. Es handelt sich hier um eine Anfangsstufe der Evangelisierung. Die Fragen nämlich, die vielleicht die ersten sind, die sich viele Nichtchristen stellen, seien es Menschen, denen Christus niemals verkündet worden ist, Getaufte, die nicht praktizieren, Menschen, die zwar in christlichen Ländern, aber keineswegs nach christlichen Grundsätzen leben, oder auch solche, die leidvoll etwas oder jemanden suchen, den sie erahnen, ohne ihn mit einem Namen benennen zu können (Ibid.).

Alle Christen sind zu diesem Zeugnis aufgerufen und „unter diesem Gesichtspunkt können sie alle wirkliche Träger der Evangelisierung sein“ (Ibid.).

Sollte nach dieser Anfangsstufe der Evangelisierung noch die Frage nach den Motiven solchen Verhaltens gestellt werden, sollten die Christen mit einer spezifischen Verkündigung des Evangeliums antworten: „Die Frohbotschaft, die durch das Zeugnis des Lebens verkündet wird, wird also früher oder später durch das Wort des Lebens verkündet werden müssen. Es gibt keine wirkliche Evangelisierung, wenn nicht der Name, die Lehre, das Leben, die Verheißungen, das Reich, das Geheimnis von Jesus von Nazaret, des Sohnes Gottes, verkündet werden“ (EN, 22).

Eine weitere Stufe der Verkündigung, beschreibt Papst Paul VI,

erhält in der Tat ihre volle Dimension nur, wenn sie gehört, aufgenommen und angeeignet wird und in dem, der sie so annimmt, die Zustimmung des Herzens bewirkt. Zustimmung zu den Wahrheiten, die der Herr aus Barmherzigkeit geoffenbart hat, gewiss. Aber mehr noch, Zustimmung zu dem Lebensprogramm – dem eines nunmehr verwandelten Lebens –, das er vorlegt. Mit einem Wort, Zustimmung zu dem Reich, d. h. zur „neuen Welt“, zum neuen Zustand der Dinge, zur neuen Weise des Seins, des Lebens, des Zusammenlebens, die das Evangelium eröffnet. Eine solche Zustimmung, die nicht abstrakt und körperlos bleiben kann, offenbart sich konkret durch einen sichtbaren Eintritt in eine Gemeinschaft von Gläubigen. So treten also jene, deren Leben umgewandelt ist, in eine Gemeinschaft ein, die selbst ein Zeichen der Umwandlung, ein Zeichen des neuen Lebens ist: es ist die Kirche, das sichtbare Sakrament des Heiles (EN, 23).

Dieser Eintritt in die sichtbare Gemeinschaft wird „durch viele andere Zeichen zum Ausdruck, die das Zeichen der Kirche ausweiten und entfalten“ (Ibid.), konkretisiert. Aber das Prägende ist durch die Taufe und die Mitfeier mit der Gemeinschaft der Gläubigen das volle sakramentale Leben der Kirche.

Der Papst besteht weiter darauf, dass es eine vierte Stufe des Prozesses gibt, und zwar geht der evangelisierte Mensch, der in die Kirche eingegliedert wird, weiter, um den anderen Menschen zu verkünden durch sein eigenes Zeugnis.

Schließlich wird derjenige, der evangelisiert worden ist, auch seinerseits wieder evangelisieren. Dies ist der Wahrheitstest, die Probe der Echtheit der Evangelisierung: Es ist undenkbar, dass ein Mensch das Wort Gottes annimmt und in das Reich eintritt, ohne auch von sich aus Zeugnis zu geben und dieses Wort zu verkünden. Am Schluss dieser Erwägungen über den Sinn der Evangelisierung muss noch eine letzte Bemerkung gemacht werden, die Wir für die nachfolgenden Überlegungen als klärend erachten. Die Evangelisierung ist, wie Wir gesagt haben, ein vielschichtiges Geschehen mit verschiedenen Elementen: Erneuerung der Menschheit, Zeugnis, ausführliche Verkündigung, Zustimmung des Herzens, Eintritt in die Gemeinschaft, Empfang der Zeichen und Einsatz im Apostolat. Diese Elemente können als gegensätzlich, ja sogar als einander ausschließend erscheinen. In Wirklichkeit ergänzen und bereichern sie sich jedoch gegenseitig. Man muss jedes einzelne von ihnen stets in seiner integrierenden Funktion zu den anderen sehen (EN, 24).

Evangelii Nuntiandi greift einige Aspekte des trinitarischen Modells der Mission in Ad Gentes auf, etwa über die Rolle des Heiligen Geistes als „Erstbeweger der Evangelisierung“ (EN, 75). Damit meint der Papst: Der Heilige Geist „ist es, der jeden antreibt, das Evangelium zu verkünden, und er ist es auch, der die Heilsbotschaft in den Tiefen des Bewusstseins annehmen und verstehen lässt“ (Ibid.). An verschiedenen Stellen des Schreibens, kommentieren Bevans und Schroeder, werden schon irgendwie die Motive für Mission aufgegriffen, welche Johannes Paul II in seiner Enzyklika *Redemptoris Missio* (EN 53, 78) artikulieren will. Trotzdem sind die Motive, aber auch das Verständnis von Mission in *Evangelii Nuntiandi* ziemlich verschieden:²⁷³

Die Kirche entsteht aus der Evangelisierung durch Jesus und die Zwölf. Sie ist deren normales, gewolltes, ganz unmittelbares und sichtbares Ergebnis: „So geht denn hin und macht alle Völker zu Jüngern“ (Mt 28, 19). Oder, „die nun sein Wort annahmen, wurden getauft, und gegen dreitausend schlossen sich ihnen an . . . Und der Herr führte ihnen täglich jene zu, die das Heil erlangen sollten“ (Apg 2,41.47). – Geboren folglich aus der Sendung, ist die Kirche ihrerseits durch Christus gesandt. Die Kirche bleibt in der Welt, da der Herr der Glorie zum Vater heimkehrt. Sie bleibt als ein Zeichen, das gleichzeitig dunkel und leuchtend ist für seinen Hingang und sein Verbleiben. Sie führt seine Gegenwart ununterbrochen fort. Es ist vor allem seine

²⁷³ Vgl. Ibid., 307.

Sendung und sein Dienst der Evangelisierung, zu deren Fortsetzung sie berufen ist (vgl. LG, 8; AG, 5). Denn die Gemeinschaft der Christen ist niemals in sich selbst abgeschlossen. In ihr hat das eigentliche Leben – Leben des Gebetes, Hören auf das Wort und die Unterweisung der Apostel, gelebte brüderliche Liebe, Austeilen des Brotes (vgl. Apg 2, 42-46; 4, 32-35; 5, 12-16) – nur seinen vollen Sinn, wenn es zum Zeugnis wird, die Aufmerksamkeit auf sich zieht und zur Umkehr führt, zur Predigt wird und die Frohbotschaft verkündet. So ist es die ganze Kirche, die die Sendung zur Evangelisierung empfängt, und die Mitwirkung jedes einzelnen ist für das Ganze von Wichtigkeit (EN, 15).

Die Stärke des am Reich Gottes orientierten Modells entstammt seinem Ausgangspunkt, der konkreten Mission Jesu und seiner Verankerung in der Heiligen Schrift. Mission betrifft die ganze Person und die Verwandlung der Gesellschaft. Während das erste Modell ziemlich optimistisch hinsichtlich der Welt ist, kann bei diesem festgestellt werden, dass Mission prophetisch sein muss, weil sie zu der Gerechtigkeit und dem Frieden in der Welt steht. Man sollte aber vorsichtig sein, dass man sich nicht exklusiv auf die Thematik der gesellschaftlichen Gerechtigkeit konzentriert. In diesem Fall wird Mission auf ein säkulares Entwicklungsengagement reduziert. Die Rolle der Kirche, die das Reich Gottes zu zeigen hat, darf nicht verloren gehen.

Letztlich stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Evangelisierung und Mission. Auffallend ist es, sagt Karl Müller, dass Evangelisierung katholischerseits bis in die nachkonziliare Zeit wenig verwendet wurde, nun häufig benutzt wird, während Mission weniger vorkommt.²⁷⁴ D. Grasso versucht dies zu erklären. Er meint, dass der Begriff Evangelisierung weniger belastet ist als das Wort Mission. Ein Grund dafür ist natürlich die Belastung durch die kolonialistische Vergangenheit. Deshalb ist der Begriff Evangelisierung angemessener, weil er sich auch auf die ehemals christlichen Ländern verwenden lässt.²⁷⁵ „Hat Evangelisierung also den Begriff Mission verdrängt der ersetzt? Ist Evangelisierung das neue Wort für Mission? Hat der Missionsbegriff einen Wandel erfahren?“²⁷⁶ fragt Heribert Bettscheider. Es muss also festgehalten

²⁷⁴ Heribert Bettscheider, Mission für das 21. Jahrhundert in Europa, 135.

²⁷⁵ Vgl. D. Grasso, L'evangelizzazione. Senso di un termine, in: M. Dhavamony (Hrsg.), Evangelisation (Documenta missionalia 9), Rom 1975, 43 in: Heribert Bettscheider, Mission für das 21. Jahrhundert in Europa, 135.

²⁷⁶ Nach Karl Rahner ist der Begriff „Mission“ beizubehalten: „obwohl er erst seit dem 16. Jahrhundert zur Bezeichnung für die Bemühungen der Kirche um die umgetauften in ‚nichtchristlichen‘ Völkern verwendet wird, beizubehalten, weil er in biblischer Terminologie auf die letzten Grundlagen und die eigentliche Herkunft dieser Bemühungen von Gott und Christus her hinweist und weil andere vorgeschlagene Worte, wie z.B. ‚Apostolat‘, ‚Evangelisation‘, ‚Christianisierung‘ usw. entweder zu

werden, dass „der Begriff Evangelisierung nicht auf die reine Wortverkündigung beschränkt ist, sondern dass er die ganze Welt und den ganzen Menschen, die Humanisierung, mit einschließt.“ Das Wort „missio“ wird immer nur für das Gesandtein als solches, und nicht für eine konkrete Tätigkeit in der Ausübung dieses Gesandteins verwendet. Die Sendung (missio) Jesu Christi (EN, 6; 75; 77), die Sendung des Heiligen Geistes (EN, 12), die Sendung der Apostel (EN, 6) und schließlich die Sendung der Kirche sind damit gemeint. Mit anderen Worten bedeutet Evangelisierung im umfassenden Sinn die konkrete Verwirklichung der Sendung der Kirche.²⁷⁷

4.3. Die Enzyklika *Redemptoris Missio* über die fortdauernde Gültigkeit des Missionarischen Auftrags

4.3.1. *Redemptoris Missio* im Überblick

Fünfundzwanzig Jahre nach *Ad Gentes* und fünfzehn Jahre nach *Evangelii Nuntiandi* veröffentlichte Papst Johannes Paul II. seine achte Enzyklika, *Redemptoris Missio*, über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags. Zweifellos will diese Enzyklika die lehramtliche Reflexion über das Verständnis von Mission in der Reihe der schon erwähnten Dokumente in einer neuen Situation weiterführen.²⁷⁸ Sie greift das trinitarische Fundament von Mission des Zweiten Vatikanischen Konzils auf (RM 1; 7; 22; 23; 32) beziehungsweise das Reich Gottes in der Theologie Pauls VI. in *Evangelii Nuntiandi* (RM 12-20) und stellt die Frage: „Warum Mission?“. Der Papst betont das darunterliegende und primäre Motiv für Mission und zwar die Verkündigung Jesu Christi als der Universale Erlöser.²⁷⁹

Dass die weltweite Sendung der Kirche aus dem Glauben an Jesus Christus kommt (vgl. RM 4).

Wie schon erwähnt, fühlt sich *Redemptoris Missio* dem Konzilsdekret *Ad Gentes* und dem Apostolischen Schreiben *Evangelii Nuntiandi* verpflichtet und will ihre

allgemein, vielleicht sogar zu eng sind oder wenigstens die gemeinte Sache nicht deutlicher und verständlicher sagen.“ Siehe: Karl Rahner, Selbstvollzug der Kirche (Sämtliche Werke 19), Freiburg 1995, 347, in: Fritz Kollbrunner, Orientierung statt Mission? Eine Entgegnung, NZM 57 (2001), 52-53.

²⁷⁷ Ibid.

²⁷⁸ Stephen Bevans / Roger Schroeder, Constants in Context, 137.

²⁷⁹ Vgl. Roger Schroeder, What is new about Mission?, 99.

Ansätze und Leitlinien fortführen.²⁸⁰ Mission wird in der „missio“ des Sohnes begründet und auf dieser Basis ist die Verkündigung Jesu Christi Anfang und Fundament der Mission. Diese Verkündigung des Namens Jesu Christi hat in der Mission jederzeit Vorrang (RM, 3). Der Grund dafür ist, dass Menschen von der Wahrheit und der Frohbotschaft benachrichtigt werden sollen, dass sie von Gott geliebt werden und gerettet sind. Die „Dringlichkeit der Mission“ liegt darin, dass „die Zahl jener, die Christus nicht kennen und nicht zur Kirche gehören“ ständig im Wachsen sind (RM, 3). In der Mission geht es in allen Epochen immer um die eine und gleiche Aufgabe: „den Blick des Menschen, das Bewusstsein und die Erfahrung der ganzen Menschheit auf das Geheimnis Christi zu lenken“ (RM, 4).²⁸¹ Deswegen ist Johannes Paul II. gleich am Anfang der Enzyklika der grundlegenden Überzeugung, dass die weltweite Sendung der Kirche aus dem Glauben an Jesus Christus kommt (vgl. Ibid.). Durch den Glauben an Jesus Christus kann Mission verstanden werden und ihre Basis finden. Diese Perspektive versucht eine Antwort zu geben auf die schon anfangs gestellte Frage „Warum Mission?“.

Einer der Gründe warum diese Enzyklika geschrieben wurde, sagt Josef Tomko, war es, dass sich der Papst über eine von einigen Theologen und Missiologen entwickelten Christologie aussprechen wollte. Diese Christologie verschleierte die Vorstellung oder Überzeugung, dass Christus der einzigartige Vermittler zwischen Gott und der Menschheit ist.²⁸² Dazu schreibt Roger Schroeder:

This Perspective is in response to two possible dangers. Those who overstressed the teaching of *Ad Gentes* on the holiness of the world, cultures, and religions could advocate that Catholicism teaches that all religions are equally good ways of salvation and that cultures don't need to be transformed by the gospel.²⁸³

²⁸⁰ Vgl. Heribert Bettscheider, Mission für das 21. Jahrhundert in Europa, 137.

²⁸¹ Vgl. Ibid.

²⁸² Vgl. Josef Tomko, Proclaiming Christ the World's Only Savior, in: L'Osservatore Romano (April 15, 1991): 4. Siehe auch seine anderen Aufsätze über den Hintergrund und Inhalt der Enzyklika in: Mission for the Twenty-first Century: The Perspective of the Magisterium, in: Stephen Bevans / Roger Schroeder (eds.), Mission for the Twenty-First Century, 24-31.

²⁸³ Roger Schroeder, What is the Mission of the Church?, 99-100.

4.3.2. Mission als Proklamation Jesu Christi als der universale Erlöser

Johannes Paul II. baut seine Enzyklika auf die Lehre des Zweiten Vatikanums auf und anerkennt, dass die Nichtchristen gerettet werden können. Die Gnade Gottes, die durch den Heiligen Geist erfahrbar ist, bietet allen die Möglichkeit des Heils in einer Weise, die nur Gott kennt (vgl. RM, 6; 10; 28). Dies ist so, weil die „Samen des Wortes“ (RM, 3; 28), oder die „Saatkörner des Wortes“ (AG, 11; 15) und die „Strahlen der Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet“ (NA, 2) in menschlicher und religiöser Erfahrung zu finden sind (vgl. RM, 28; 56). Zugleich aber betont er immer wieder in der Enzyklika, „dass Christus der alleinige Erlöser von allen ist, jener, der allein Gott auszusagen und zu ihm zu führen vermag“ (EN, 5). Es kann aber festgehalten werden, dass interreligiöser Dialog in der Mission ein wesentliches Element ist, der Dialog muss aber geführt und realisiert werden in der Überzeugung, „dass die Kirche der eigentliche Weg des Heils ist und dass sie allein im Besitz der Fülle der Heilmittel ist“ (RM, 55; vgl. auch UR, 3; AG, 7). Hier wird die Bedeutung Christi bestätigt.²⁸⁴

Ein weiterer Punkt steht in Zusammenhang mit der Kultur. Der Papst unterstreicht die Wichtigkeit der Inkulturation des Evangeliums in allen Kulturen.

Durch die Inkulturation macht die Kirche das Evangelium in den verschiedenen Kulturen lebendig und führt zugleich die Völker mit ihren Kulturen in die Gemeinschaft mit ihr ein²⁸⁵ und überträgt ihnen die eigenen Werte, indem sie aufnimmt, was in diesen Kulturen an Gutem ist, und sie von innen her erneuert (vgl. EN, 20). Ihrerseits wird die Kirche durch die Inkulturation immer verständlicheres Zeichen von dem, was geeigneteres Mittel der Mission ist (RM, 52).

Er sagt aber auch, dass man vorsichtig sein muss, weil es sich um einen schwierigen Prozess handelt (vgl. Ibid.) und „die Eigenart und Vollständigkeit des christlichen Glaubens auf keine Weise geschmälert werden dürfen“ (Ibid.) oder keine Überbewertung der Kultur (RM 544) passieren soll.

Die zweite Gefahr, die Johannes Paul II. zu vermeiden sucht, so analysiert Roger Schroeder, ist die Betonung des Reich Gottes, welches schon in der Welt ist, und dass die Missionare nur als Sozialarbeiter verstanden werden könnten.

Heute spricht man viel vom Reich, aber nicht immer im Gleichklang mit kirchlichem Denken. Es gibt Auffassungen über Heil und Sendung, die man „anthropozentrisch“

²⁸⁴ Ibid. 100.

²⁸⁵ Vgl. Apostolisches Schreiben *Catechesi tradendae* (16. Oktober 1979), Nr. 53: AAS 71 (1979), 1320; Enzyklika *Slavorum Apostoli* (2. Juni 1985), Nr. 21: AAS 77 (1985), 802f.

in einem verkürzten Sinn dieses Begriffes nennen könnte, insofern sie auf die irdischen Bedürfnisse des Menschen ausgerichtet sind. In solcher Sicht wird das Reich eher zu einer rein irdischen und säkularisierten Wirklichkeit, in der Programme und der Kampf für sozioökonomische, politische und kulturelle Befreiung den Ausschlag geben, aber der Horizont bleibt der Transzendenz gegenüber verschlossen. Ohne zu leugnen, dass auch auf dieser Ebene Werte zu fördern sind, bleibt diese Auffassung doch innerhalb der Grenzen eines Reiches, in dem der Mensch um seine echten und tiefen Dimensionen gebracht wird und allzu leicht einer der rein irdischen Fortschrittsideologien verhaftet bleibt. Das Reich Gottes aber ist nicht von dieser Welt, es ist nicht von hier (vgl. Joh 18, 36) (RM, 17).

Es gibt Menschen, die über das Reich reden, ohne über Christus oder über seine Kirche zu reden. Aber das Reich Gottes „kann weder von Christus noch von der Kirche losgelöst werden“ (RM, 18).

Die Mission wird so verstanden als „eine einzige aber komplexe Wirklichkeit“ (RM, 41). Sie ist ein und dieselbe „mit demselben Ursprung und demselben Ziel; aber innerhalb von ihr gibt es verschiedene Aufgaben und Tätigkeiten“ (RM 31). „Die Unterschiede in der Tätigkeit im Rahmen der *einen Mission der Kirche* ergeben sich nicht aus Gründen, die in der Sache selbst, also in der Sendung liegen, sondern aus den unterschiedlichen Umständen, in denen die Mission sich entfaltet“ (RM, 33; vgl. auch AG, 6). Dies wiederholt die Perspektive, dass die ganze Kirche missionarisch ist. In diesem Fall wird nicht zwischen „sendender Kirche“ und „empfangender Kirche“ unterschieden. „Daraus folgt, dass die gesamte und jede einzelne Kirche zu den Völkern gesandt ist“ (RM, 62).²⁸⁶

Des Weiteren kann der Missionsbegriff von *Redemptoris Missio* in seiner „Ganzheitlichkeit“²⁸⁷ betrachtet werden. Es „besteht eine enge Verbindung zwischen der Verkündigung des Evangeliums und der Förderung des Menschen“ (RM 59). Das heißt, „auch der Einsatz für den Frieden, die Gerechtigkeit, die Menschenrechte und die menschliche Entfaltung ist ein evangelisches Zeugnis, wenn er Zeichen der Aufmerksamkeit für die Menschen ist, ausgerichtet auf die Gesamtentfaltung des Menschen“ (RM, 42).

Einen der wichtigen Akzente legt *Redemptoris Missio* auf die Mission *ad gentes*. Es ist das Hauptanliegen dieser Enzyklika, auf die Berechtigung und unveränderte Geltung der „Mission *ad gentes*“ hinzuweisen. Darunter versteht sie „die Verkündigung der Botschaft Christi durch die Kirche“

²⁸⁶ Vgl. Heribert Bettscheider, Mission für das 21. Jahrhundert in Europa, 138.

²⁸⁷ Ibid.

an Völker, Menschengruppen, soziokulturelle Zusammenhänge, in denen Christus und sein Evangelium nicht bekannt sind oder in denen es an genügend reifen christlichen Gemeinden fehlt, um den Glauben in ihrer eigenen Umgebung Fuß fassen zu lassen und anderen Menschengruppen verkündigen zu können. Das ist die eigentliche Mission *ad gentes* (vgl. AG, 6) (RM, 33).

Es gibt drei Bereiche für die Mission *ad gentes*. Erstens: Gebietsbezogene Bereiche (RM, 37a). Es geht um bestimmte Gebiete, in denen sich die Mission vollzieht. Hierbei steht das geographische Verständnis von Mission im Vordergrund.²⁸⁸

Es ist zwar wahr, dass einer Weltmission eine Weltperspektive entsprechen muss: die Kirche kann in der Tat keine Grenzen und politischen Hindernisse akzeptieren, die ihre Missionspräsenz eingrenzen. Aber es ist auch wahr, dass die Missionstätigkeit *ad gentes*, die von der Seelsorge der Gläubigen und der Neu-Evangelisierung der Nicht-Praktizierenden verschieden ist, in klar abgegrenzten Gebieten und bei bestimmten Menschengruppen ausgeübt wird. Man darf sich nicht täuschen lassen von der starken Zunahme der jungen Kirchen in letzter Zeit. In den diesen Kirchen anvertrauten Gebieten, besonders in Asien, aber auch in Afrika, in Lateinamerika und in Ozeanien gibt es ausgedehnte, nicht evangelisierte Zonen (RM, 37).

Weiter gibt es auch Gegenden in traditionell christlichen Ländern, Menschengruppen und nicht evangelisierte Bereiche, die der speziellen Leitung der Mission *Ad gentes* anvertraut sind. Auch in diesen Ländern ist nicht nur eine Neu-Evangelisierung, sondern in einigen Fällen eine erstmalige Evangelisierung geboten (Ibid.).

Deshalb gilt das geographische Kriterium weiterhin als eine Richtlinie zur Absteckung der Grenzen, nach der sich - auch wenn nicht sehr genau und immer vorläufig - die Missionstätigkeit richten muss. Es gibt Länder und geographische sowie kulturelle Räume, in denen einheimische christliche Gemeinden fehlen; anderswo sind diese Gemeinden so klein, dass sie kein eindeutiges Zeichen der Präsenz des Christentums sein können; oder es fehlt ihnen an Dynamik, in ihrer Umgebung das Evangelium zu künden, oder sie gehören Volksminderheiten an, die nicht in die vorherrschende nationale Kultur eingebettet sind (Ibid.).

Zweitens: Die Enzyklika spricht von neuen sozialen Welten und Phänomenen (RM, 37 b). Denn „die raschen und tief greifenden Umwälzungen, die heute die Welt charakterisieren, haben einen starken Einfluss auf das Bild der Mission“. Dazu sagt *Redemptoris Missio*: „Heutzutage verändert sich das Bild der Mission *ad gentes* zusehends: zu den bevorzugten Orten müssten die Großstädte werden, in denen neue Gewohnheiten und Lebensstile, neue Formen der Kultur und der Kommunikation entstehen, die ihrerseits wieder die Bevölkerung beeinflussen“ (Ibid.). Dazu gehören

²⁸⁸ Ibid.

verschiedene Themen wie zum Beispiel: Die Zukunft der jungen Nationen oder die Zukunft der Jugend, die in zahlreichen Ländern mehr als die Hälfte der Bevölkerung ausmacht. Zu dieser „großen Veränderung der Gegenwart gehören die Aus- und Einwanderer, durch die ein neues Phänomen entsteht.“ In die Länder mit alter christlicher Tradition kommen zahlreiche Nichtchristen und „es ergibt sich die Gelegenheit zu neuen Kontakten und kulturellem Austausch.“ Darunter „nehmen die Flüchtlinge einen ganz eigenen Platz ein und verdienen volle Aufmerksamkeit.“ Also sieht sich die Kirche zu „ihrer Aufnahme, zu Dialog, zu Hilfe, mit einem Wort, zu Brüderlichkeit herausgefordert“

Drittens: Es wird von Kulturbereichen oder modernen Areopagen gesprochen (RM, 37c). Es handelt sich um „die Welt der Kommunikation, der wissenschaftlichen Forschung und der internationalen Beziehungen.“ Was ist damit gemeint?

Der Papst greift die Pauluserzählung in der Apostelgeschichte auf. Dort heißt es, dass Paulus, nachdem er an zahlreichen Orten gepredigt hatte, nach Athen kam und sich auf den Areopag begab; dort verkündete er das Evangelium in einer Sprache, die für diese Umgebung geeignet und verständlich war (vgl. Apg 17, 22-31). Damals stellte der Areopag das „Kulturzentrum des gebildeten Volkes von Athen dar“; er kann heute, schreibt der Papst, „als Symbol für neue Bereiche aufgefasst werden, denen das Evangelium zu verkünden ist.“ Damit meint er: „Ein solcher erster Areopag der neuen Zeit ist *die Welt der Kommunikation*, die die Menschheit immer mehr eint und – wie man zu sagen pflegt – zu einem ‚Weltdorf‘ macht.“

Da Mission so als „eine einzige, aber komplexe Wirklichkeit“ (RM 41) verstanden wird, unterscheidet der Papst drei weitere Situationen, die im Rahmen dieser einen Mission der Kirche unterschiedliche Tätigkeiten mit sich bringen: (1) die eigentliche Mission *ad gentes*; (2) die Seelsorgstätigkeit der Kirche und (3) die Neu- oder Wiederevangelisierung.²⁸⁹

Die spezifische Missionstätigkeit oder die Mission *ad gentes* wendet sich an ‚die Völker und die Gruppen, die noch nicht an Christus glauben‘, an ‚jene, die fern von Christus sind‘, bei denen die Kirche ‚noch nicht Wurzeln geschlagen hat‘ (AG, 6; 23; vgl. 27) und deren Kultur noch nicht vom Evangelium beeinflusst ist (EN, 18-20). Sie unterscheidet sich von den anderen kirchlichen Tätigkeiten, weil sie sich an Gruppen und Umfeldler wendet, die aufgrund des Fehlens oder des Ungenügens der evangelischen Verkündigung und der kirchlichen Präsenz nicht christlich sind. Sie hat den Charakter eines Werkes der Verkündigung Christi und seines Evangeliums,

²⁸⁹ Ibid. 139.

des Aufbaus der Ortskirche, der Verbreitung der Werte des Reiches Gottes. Die Besonderheit dieser Mission *ad gentes* ergibt sich aus der Tatsache, dass sie sich an ‚Nicht Christen‘ wendet. Es ist deshalb zu vermeiden, dass diese ‚ausgesprochen missionarische Aufgabe, die Jesus seiner Kirche anvertraut hat und täglich neu anvertraut‘ (CL, 35) innerhalb der umfassenden Sendung des ganzen Volkes Gottes zu einer abgewerteten Wirklichkeit und folglich vernachlässigt oder vergessen wird (RM 34).

Die Enzyklika erklärt weiter, dass „die Grenzen zwischen der Seelsorge der Gläubigen, der Neu-Evangelisierung und der ausgesprochen missionarischen Tätigkeit nicht eindeutig bestimmbar sind“ (Ibid.). Nach Heribert Bettscheider zeigt sich hier eine gewisse Undeutlichkeit der Enzyklika.²⁹⁰

Letztlich kann festgestellt werden, dass die Perspektive der Enzyklika - die Zentralität und Einzigartigkeit und die Verpflichtung der Kirche - allen Menschen die Fülle des Lebens und der Wahrheit anbietet. Es ist die gleiche Perspektive wie die trinitarische Betonung in *Ad Gentes* und die Theologie des Reiches Gottes in *Evangelii Nuntiandi*. Alle drei Dokumente wollen die Mission der Kirche in der rettenden Liebe Gottes begründen, der Männer und Frauen gnädig gerufen hat, in der Bekundung dieser Liebe mitzuarbeiten. Trotzdem weist *Redemptoris Missio* eine reine, umfassende Erklärung eines theologischen Denkens auf, welches die Theologie der Mission auf die Zentralität und die Wahrheit der Person Jesu Christi gründet.

²⁹⁰ Vgl. Ibid.

Fünftes Kapitel: Prophetischer Dialog - ein neues Verständnis von Mission?

„Die Erklärung des Generalkapitels spricht nicht nur von Dialog, sondern fügt diesem Begriff noch ein Adjektiv hinzu, das zu einem untrennbaren Attribut wird. [Der Dialog muss] immer „prophetisch“ sein. IDW – II (2001), 30

Wie schon mehrmals erwähnt, bringt die Erneuerung des Zweiten Vatikanums Veränderungen in der Kirche hervor. Diese Veränderungen sind nicht nur in der Liturgie, im Kirchenverständnis oder im Bereich der ökumenischen Bemühungen beziehungsweise des Interreligiösen Dialogs sichtbar, sie markieren auch eine dramatische Wende im Missionsverständnis.²⁹¹

Das vierte Kapitel führt die Thematik der ersten zwei Kapitel weiter und öffnet zugleich einen Horizont, der als Kontext dafür dient, das neue Verständnis von Mission für heute zu verstehen. Diese Thematisierung des Missionsverständnisses, die aus den drei kirchlichen Dokumenten herauskristallisiert werden kann, bietet unterschiedliche Schwerpunkte und Perspektiven an, die die Missionstheologie im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts charakterisieren. Es sind: Mission als Partizipation im Leben und in der Mission der Trinität (AG); Mission als Fortsetzung der Mission Jesu an der Verkündigung, am Dienst und Zeugnis für das Reich Gottes, welches „schon“ aber „noch nicht“ in der Welt Einzug gehalten hat (EN), und Mission als die Proklamation oder Verkündigung Christi als der alleinige Erlöser der Welt (RM). Elemente aus den erwähnten kirchlichen Dokumenten sind Kerngedanken der Mission, die aber zu einer „Synthese“ eines Missionsverständnisses gebracht werden können, welche einer zugrunde liegenden Missionstheologie für den Beginn des 21. Jahrhundert dient. Wenn diese „Synthese“ in einem Satz formuliert werden darf, kann Mission folglich verstanden werden als das Verkündigen, das Dienen, das Zeugesein für Gottes Reich der Liebe, des Heiles und der Gerechtigkeit.²⁹² Dabei stellt sich die Frage, wie diese Synthese praktisch verwirklicht werden kann. Die praktische Verwirklichung dieses Missionsmodells geschieht durch den prophetischen Dialog.

²⁹¹ Vgl. Roger Schroeder, *What is the Mission of the Church?*, 2-6.

²⁹² *Ibid.* 112; vgl. auch dazu: Stephen Bevans / Roger Schroeder, *Constants in Context*, 348.

In diesem Kapitel wird die Diskussion über das Grundverständnis von Prophetie und Dialog (Kap. III) fortgesetzt. Es untersucht die beiden Begriffe weiter und führt sie zu einem neuen Verständnis, in dem sie als praktische Verwirklichung von Mission verstanden werden können. Dies bedeutet, dass sich die Weiterführung der schon begonnen Untersuchung des Themas Prophetie und Dialog einerseits auf die Frage: In welchem Sinne kann ein Dialog prophetisch sein, konzentrieren will und andererseits wird auch versucht zu zeigen, wie prophetischer Dialog als Missionsverständnis praktisch verwirklicht werden kann.

Beim Beantworten dieser Fragen wird versucht, eine Definition zu artikulieren, die nicht nur für eine Ordengemeinschaft gilt, sondern für alle Missionare und Seelsorger, besonders für diejenigen, die im pastoralen Bereich tätig sind. Dennoch ist es sinnvoll und hilfreich, wenn dieser Begriff in seinem Ursprung und Kontext erläutert wird.

Was bisher dargestellt wurde, sind Elemente, Perspektiven beziehungsweise Kerngedanken, die dieses letzte Kapitel versuchen wird zu systematisieren. Das Ziel des Kapitels aber auch der Diplomarbeit selbst ist die Artikulation dieser Synthese. Dass das Missionsverständnis seit dem Zweiten Vatikanum nicht nur durch einen einzigen Begriff ausgedrückt werden kann, liegt auf der Hand. Es ist eine Art Zusammenfassung oder Synthese von Perspektiven, die aber in einem konkreten missionarischen Kontext gründen. So wie der Kontext, die Welt, sich verändert, verwandelt sich auch das Missionsverständnis, weil neue Herausforderungen reflektiert werden sollen. Angesichts der neuen Herausforderungen entstehen neue Perspektive, neue Missionsmodelle und eine neue Haltung, die von dem Geist des Dialogs geprägt sein müssen. Dieser Dialog soll aber prophetisch sein.

5.1. In welchem Sinne kann ein Dialog prophetisch sein?

In der Diskussion über das Grundverständnis von Prophetie und Dialog (Kap. III) wird festgestellt, dass der Begriff Dialog, den die Diplomarbeit zu erklären versucht, nicht einfach als ein reines Gespräch zu verstehen ist, welches im normalen Alltag geschieht, sondern er soll im Kontext von Papst Paul VI. *Ecclesiam Suam* verstanden werden. Im *Ecclesiam Suam* spricht der Papst nicht einfach vom Dialog als reinem

Gespräch als einer heute allgemein üblichen Umgangsform oder einer neutralen Methode. Dialog, meint er, verlangt ein Sprechen und Handeln, welches stets vom Tun Gottes und vom Glauben der Kirche geprägt ist. Es ist ein Dialog, der immer von Glaubens- und Heilsdialog charakterisiert ist. Deshalb geht es darum, auf den anderen zu hören, im Zeugnis sich selbst zu öffnen und zu lernen, aber auch darum, im Wagnis den Ausgang und die Fruchtbarkeit des Dialogs einem anderen zu überlassen. Es ist ein Prozess des Lernens und auch Erlernens (Siehe 3.2.5.).

Die theologische Grundlage dieser Sicht liegt darin, dass der Dialog das Herz Gottes selbst ist. „In der traditionellen Dreifaltigkeitstheologie zeugt der Vater den Sohn, das ewige Wort, ‚indem er spricht‘. Aus der Liebesbeziehung beider stammt der Geist. Vater, Sohn und Heiliger Geist leben in der Liebe in vollkommener Einheit. Liebe verwirklicht sich im gegenseitigen Geben, in der Kommunikation und im Dialog“ (IDW-II, 15). Diese innere Kommunikation, diese dynamische Beziehung innerhalb des trinitarischen Lebens wird auch auf die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen übertragen. Das bedeutet, das Kernstück dieser Beziehung zwischen Gott und dem Menschen besteht im Dialog. „*Deus unus et trinus* wirkt in der Geschichte, indem er die Welt erschafft, sich den Menschen offenbart und uns durch die Mission des Sohnes (das Ewige Wort) und des Geistes (die Liebe) erlöst. All dies tut er in einer dialogischen Art und Weise, folglich entsteht Gemeinschaft. Die Beziehung Gottes zur Menschheit ist dialogisch und dieser Dialog entsteht aus der Liebe Gottes zur Menschheit“ (IDW-II, 16).

Die Haltung der Kirche bezüglich des Dialogs wird vom Zweiten Vatikanum geprägt. Die Erklärung *Nostra Aetate* über die Beziehung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen ist ein Meilenstein auf diesem Weg. Diese Erklärung „öffnet den Weg zu einer positiveren Antwort auf die Frage nach dem Heilswert anderer Religionen.“ Das bedeutet, „sie stellt ein Umdenken dar, was andere religiöse Traditionen angeht, die bis dahin als Verfälschungen und abgöttisch galten.“ Dazu sind andere Konzilstexte hinzuzufügen: die dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* über die Kirche, die Pastoralconstitution *Gaudium et Spes* über die Kirche in der Welt von heute, und die Erklärung *Dignitatis Humanae* über die Religionsfreiheit. „Die nichtchristlichen Religionen erscheinen in diesen Texten als Heilmittel. Die Christen

werden in diesen Texten dazu aufgerufen zu verstehen, dass sie nicht im exklusiven Besitz des Heils und der Wahrheit sind“ (IDW-II, 6).

Dieser Dialog soll aber prophetisch sein. Unter *Punkt 3.1.4* wird die Bedeutung der Prophetie dargestellt. Diese Darstellung zeigt folgende wichtige Punkte: Zunächst ist das Verständnis, dass das entscheidende Element der Prophetie beziehungsweise ihre „unaufhaltsame Wirkmächtigkeit“ weder in der Person eines Propheten noch in der „provozierenden Art ihres Auftretens“, sondern in der „Wirkmächtigkeit ihrer Botschaft selbst als einer Gottes-Botschaft manifestiert wird“. Gott selbst kam und kommt zur Sprache in den und durch die Propheten. Das Wort Gottes wird zur Sprache gebracht „und zwar in eine ganz konkrete Situation hinein“. „Ein Prophet ist jemand, der das Wort Gottes hört und verkündet. Diese Verkündigung schließt die Verurteilung der Ungerechtigkeit und der Elemente ein, die in einer Gesellschaft dem Willen Gottes entgegenstehen“ (IDW-II, 31). Das heißt, aus der Perspektive des Wortes sieht der Prophet „die spirituellen und sozialen Verhältnisse der Menschen“ und ruft deshalb „zur Umkehr und zur Veränderung der Verhältnisse“ auf. Mit den Propheten und durch ihre Wirkungsgeschichte wird Gott näher zur menschlichen Welt sein. Es wird klar, dass er nicht nur einmal geredet hat und dass mit dem Tod der Propheten ihre Botschaft weder überholt noch ungültig geworden ist, im Gegenteil. Durch die Prophetenbücher bekommt die biblische Tradition einen ethischen Akzent in Richtung Recht, Gerechtigkeit und Frieden beziehungsweise Harmonie, aber zugleich auch einen stark eschatologischen Akzent, eine auf die endgültige Vollendung der Welt beziehungsweise der Heilsgeschichte hin ausgerichtete Perspektive. In der Diskrepanz zwischen *ist* und dem *was sein soll*, nimmt die Prophetie den Platz der sensibilisierten Form der Wahrnehmung – dem *soll* ein. Diese beiden Akzente können als die bleibende Bedeutung der Prophetie betrachtet werden. Diese Bedeutung der Prophetie verliert aber ihre Relevanz weder zur Zeit des Alten Testaments noch des Neuen Testaments, sie kann immer noch von bestimmten Menschen in einem bestimmten Kontext beziehungsweise einer bestimmten Generation weiter getragen werden. Dies bedeutet, dass ein prophetisches Zeugnis nicht nur den Menschen des geweihten Lebens, die „eine besondere Form der Teilhabe an dem prophetischen Amt Christi“ haben, zugehört (vgl. VC, 84). Ein solches prophetische Zeugnis gilt für alle Christen als Volk Gottes. „Das heilige Volk nimmt auch Teil an dem prophetischen Amt

Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe..." (LG, 12).

Auf die Frage, - in welchem Sinne kann ein Dialog prophetisch sein könne-, kann die Antwort in folgender Weise zusammengefasst werden: Dialog als Haltung, als Stil der Offenheit oder als Spiritualität geschieht in einem Prozess, in dem Respekt, Achtung, Liebe, Zuhören, Voneinander-Lernen usw. eine Rolle spielen. Dieser dialogische Prozess ist prophetisch, weil er nicht von einer neutralen Position aus, sondern auf der Grundlage christlichen Glaubens und christlicher Überzeugungen geschieht.²⁹³

5.2. Ursprung und Kontext: Wie ist prophetischer Dialog entstanden?

Als Ergebnis zahlreicher Erfahrungen und eingehender Reflexion ist der Ausdruck „Prophetischer Dialog“ von den Steyler Missionaren²⁹⁴ entwickelt und bei ihrem 15. Generalkapitel²⁹⁵ im Jahr 2000 in Rom offiziell eingeführt worden. Dabei versteht sich dieses Konzept als Antwort auf die Frage: Was bedeutet Mission für die SVD im heutigen Kontext?²⁹⁶

Der Ausdruck „prophetischer Dialog“ ist auch für die Steyler in ihrer „SVD-Terminologie“ noch relativ neu und verlangt daher von allen Ordensmitgliedern eine

²⁹³ Vgl. Martin Üffing, „Prophetischer Dialog“, in: Verbum SVD 47:1 (2006), 7-26. hier, 7-9.

²⁹⁴ Die Steyler Missionare, offiziell „Gesellschaft des Göttlichen Wortes“ (lat. Societas Verbi Divini), sind eine römisch-katholische Ordensgemeinschaft, benannt nach dem kleinen Gründungsort Steyl, heute ein Stadtteil von Venlo (Stadtteil Steijl) in den Niederlanden. SVD ist das offizielle Ordenskürzel, das an die Namen der Ordensmitglieder angehängt wird. In englischsprachigen Ländern wird diese Ordensgemeinschaft „Divine Word Missionaries“ genannt. Zehntausend Steyler Missionare, Missionsschwestern und Anbetungsschwestern in über sechzig Ländern der Welt zählen heute zu dieser Ordensfamilie.

²⁹⁵ Im zweiten und dritten Absatz des Abschlussdokuments heißt es: „Das 15. Generalkapitel war der Höhepunkt eines langen Hinhörens auf den Geist mit dem Ziel, unsere missionarische Antwort heute zu erneuern. In den letzten drei Jahren haben wir uns alle bemüht, als Einzelne, als Gemeinschaften und auf allen Ebenen der Gesellschaft, die Zeichen der Zeit zu deuten, um zu erkennen, was der Geist uns in dieser unserer Zeit sagen will. Überzeugt, dass „alle Missionsarbeit ihrem Wesen nach Tat und Offenbarung des Heiligen Geistes ist“ (Konst. 105), waren wir dabei bemüht, „uns und unsere Gesellschaft ganz unter seine Führung und Leitung“ zu stellen (ebd.)“ (Nr. 3). Weiter: „Dieses Dokument ist eine Frucht unserer Suche nach der Führung des Geistes. Es ist der Versuch, unser missionarisches Charisma sowohl in schöpferischer Treue zum Erbe unseres Stifters und der Gründergeneration, als auch als Antwort auf die Herausforderungen von heute von neuem zu artikulieren. Im Vertrauen auf die bleibende Gegenwart des Geistes erneuern wir damit unsere Verpflichtung zum missionarischen Dienst in unserer Zeit“ (Nr. 3).

²⁹⁶ Vgl. Martin Üffing, Prophetischer Dialog, in: Verbum SVD 47: 1 (2006), 7-26.

ernsthafte Auseinandersetzung.²⁹⁷ Sie wissen, dass es andere Möglichkeiten gibt, ihre „spezifische missionarische Berufung auf verschiedenste Weise zum Ausdruck bringen“ zu können. Am treffendsten, glauben sie, wird sie (ihre Berufung) mit dem Wort ‚Dialog‘ oder, genauer, ‚prophetischer Dialog‘ definiert.²⁹⁸

Bei den Diskussionen auf dem Generalkapitel über diesen Entwurf entwickeln sich zwei Meinungsrichtungen. Einige Ordensmitglieder denken, dass es „eine komplexe und schwierige Angelegenheit“ ist, den Dialog als Form zu akzeptieren, in der die Kirche ihre Mission in der heutigen Welt aufzufassen hat.“ Es bedeutet, dass noch bestimmte Widerstände beseitigt werden müssen, die sowohl von innen als auch von außen kommen (vgl. IDW-II, 2).

Innen gibt es die Angst derer, die dachten oder immer noch denken, dass der Dialog das Engagement für die Mission auflöst oder verfälscht. Von außen kommen die Vorbehalte derer, die im Dialog eine simple ‚Strategie‘ sehen und die den Verdacht haben, dass [sie], gleich Wölfen, die sich als Schafe verkleidet haben, einen scheinbaren Dialog fördern, aber ohne in Wahrheit auf [ihr] Ausdehnungsbestreben zu verzichten (Ibid).

Diese Widerstände, geht das Dokument weiter, „erscheinen nicht nur in theoretisch-theologischen Abhandlungen, sie tauchen auch in praktischen Fragen auf.“ Auf die Frage wie ein Steyler Missionar seine Arbeit und seine Aufgaben unter dem Gesichtspunkt des Dialogs angeht, „würde manch einer in der Vielfalt seiner alltäglichen Aufgaben antworten, er sei nicht Missionar geworden, um Dialog zu führen, sondern um zu evangelisieren, um das Reich Gottes zu predigen, um für die Gesellschaft zu arbeiten“ (IDW-II,3). Wiederum wird der Begriff für andere nicht klar oder fundamntiert genug sein, um aus ihm ein Charakteristikum des Engagements zu machen (Ibid.).

Solche Reaktionen zeigen, dass (a) der Begriff selbst nicht selbstverständlich ist und (b) dass manche Ordensmitglieder nicht gänzlich bereit sind „etwas Neues“ anzufangen, besonders wenn es um das Loslassen ihres persönlichen Interesses geht. Dieser Punkt wird nicht ausführlich behandelt. Was für die Arbeit von Interesse ist, zeigt die Frage: Wie ist prophetischer Dialog entstanden? Die Reflexion darüber beginnt mit der Wahrnehmung ihres missionarischen Kontexts.

²⁹⁷ Antonio Pernia, „Zum Geleit: Der neue Name für Hoffnung“, in: IDW-II (2001).

²⁹⁸ SVD Generalkapitel 2000, in: IDW - I (2000), Nr. 53.

5.2.1. Die Wahrnehmung des missionarischen Kontexts heute

Die heutige Welt, in der Mission betrieben werden kann, ist vielschichtig geworden. Diese Vielschichtigkeit wird von den Trends charakterisiert, die die menschlichen Kulturen, Weltanschauungen sowie Lebensstile der Menschen verändern können. Die von solchen Trends geprägten Veränderungen in der Welt können in folgenden Punkten ausgedrückt werden: Globalisierung, Urbanisierung, Migration, Flüchtlingswesen und Vertreibungen, sowie Sehnsucht nach Freiheit.²⁹⁹

(a) *Globalisierung*: Die menschliche Gesellschaft befindet sich in einem steten Wandlungsprozess, woran vor allem die Kommunikationsebenen und das Transportwesen maßgeblich beteiligt sind. Am Beispiel der freien Marktwirtschaft werden diese drastischen Veränderungen veranschaulicht, gleichzeitig erkennt man, dass sich globale und lokale Lebensbedingungen immer mehr angleichen.

Das System der freien Marktwirtschaft stützt sich auf den Neoliberalismus. Hand in Hand damit geht die Gier nach Profit und Gewinn, die verheerende Auswirkungen z.B. in Form von totaler Ausgrenzung unterentwickelter Länder mit sich bringt. (vgl. IDW-I, 11).

(b) *Urbanisierung*: Die Ballungszentren der Weltbevölkerung sind insbesondere in großen Städten anzutreffen. Während die Stadt als solche gerade bei Jugendlichen einen regelrechten Boom erlebt, erfahren beispielsweise Gemeinden auf dem Land das Gegenteil. Als Auswirkungen sind Arbeitslosigkeit und Überbevölkerung zu nennen. Die Menschen passen sich unweigerlich dem schnellen Rhythmus der Stadt an.

Die steigende Attraktivität der Stadt für Jugendliche führt in drastischen Fällen zu Traditionsverlust, Wertewandel und im äußersten Fall zu Identitätsverlust (vgl. IDW-I, 12).

(c) *Migration, Flüchtlingswesen und Vertreibungen*: Die Ursachen der genannten Punkte gründen vor allem in der Suche nach einem besseren Leben unter menschenwürdigen Umständen. Dies führt zu einer Wanderbewegung der Armen, wobei diese nach besserer Gesundheitsvorsorge, Arbeits- und Ausbildungsmöglichkeit suchen, aber auch aufgrund von politischen, religiösen und ethnischen Konflikten aus

²⁹⁹ Das Dokument des 15. Generalkapitels beschreibt jeden Punkt dieser „Diagnose“ sehr prägnant; es gibt eine Zusammenfassung der wichtigsten Elemente und auch ihrer Folgen. Diese Zusammenfassung will ich hier übernehmen.

ihrem Heimatland fliehen (müssen). Auf internationaler Ebene kommt es aufgrund der bereits erwähnten Ursachen zu Migrationsbewegungen von Süd nach Nord, und von Ost nach West (vgl. IDW-I, 13).

(d) *Sehnsucht nach Freiheit*: Trotz politischer und wirtschaftlicher Veränderung bleibt es für zahlreiche Völker nach wie vor ein wesentliches Ziel, Freiheit und Autonomie zu erlangen. Im Kampf für dieses Ziel entsteht bei den Menschen oft ein Gefühl von Ohnmacht und Verdrossenheit. Durch manipulative Techniken der Medien wird versucht, Menschen davon zu überzeugen, dass es kein alternatives Modell zum Neoliberalismus gäbe.

Hier ist es den Steyler Missionaren vor allem wichtig nach einem weitreichenden, gerechten und vor allem menschlichen Wirtschaftssystem zu suchen (vgl. IDW-I, 14).

Das Dokument erkennt, dass die globale Integration auch positive Elemente beinhaltet. „Dennoch zeigt sich, dass im kulturellen und sozialen Bereich Kernelemente der dem wirtschaftlichen Prozess zu Grunde liegenden neoliberalen Ideologie im Tiefsten unmenschlich sind; sie können infolgedessen nicht dem Evangelium entsprechen“, weil es in dieser Ideologie vor allem um Profit und nicht um Gerechtigkeit oder um die Würde des menschlichen Lebens geht (vgl. IDW-I, 15). Unter diesen Umständen kann die Frage nach den Folgen gestellt werden. Als Folgen nennt das Dokument vier Punkte.

Erstens: *Soziale und politische Folgen*. Die globale Integration hat zur Folge, dass die Kluft zwischen Arm und Reich zunehmend größer wird, es wird von einem Mechanismus der Ausgrenzung, vor allem im wirtschaftlichen, politischen und sozialen Sektor, gesprochen.

Es herrscht das Prinzip, dass die Armen immer ärmer und die Reichen immer reicher werden. Menschen, die in diesem System überwiegend benachteiligt werden, sind Alte und Schwache, Frauen und Kinder. Jene die am Existenzminimum leben werden immer stärker ausgegrenzt und finden kaum Chancen zu einer Resozialisierung. Durch die Kluft entsteht Hass und eine große Gewaltbereitschaft, Korruption und der Handel mit Drogen sind nur einige der Folgen. Es gibt aber auch zahlreiche Formierungen, die sich der Solidarität verschrieben haben. Die Benachteiligten der Gesellschaft werden durch ihren Zusammenschluss und die Hilfe

von Nicht-Regierungsorganisationen zu einem wichtigen sozialen Faktor (vgl. IDW-I, 16-17).

Zweitens: *Ökologische Folgen*. Ein weiteres „Opfer“ des Neoliberalismus ist freilich die Erde. Ihre Ressourcen werden ausgebeutet und das führt zu einer enormen Schädigung des Ökosystems, welche sich bereits heute stark bemerkbar macht. Viele Erdenbewohner engagieren sich bereits für die Bewahrung der Schöpfung. Die Gesellschaft des Göttlichen Wortes ist bereit, ihre Stimme zu erheben, wenn der Respekt der Umwelt gegenüber nur unzureichend gewährleistet wird (vgl. IDW-I, 18-19).

Drittens: *Kulturelle Folgen*. Viele unterschiedliche Kulturen stehen heute in engerem Kontakt als früher. Die Ballungszentren beherbergen Menschen unterschiedlichster Kulturen. In rasantem Tempo wird durch die Globalisierung ein Kulturwandel bewirkt, wobei die Folgen nicht vorhersehbar sind und es unmöglich ist, sich diesen auch anzupassen. Die Steyler Missionare sehen als Auswirkung der postmodernen Gesellschaft ein bruchstückhaftes, entpersönlichtes Leben, verbunden mit einer konsequenten Vervielfachung von Weltsichten. Die Gefahr einer Einheitskultur wird jedoch von Gruppen aber auch von Einzelnen, die dabei ausgeschlossen werden, bekämpft. Wenngleich dadurch das Gemeinschaftsgefühl der Ausgeschlossenen gestärkt werden kann, was dazu führt, dass traditionelle Kulturformen, beispielsweise Musik, Sprache, Mythen neu belebt und ein tieferes Empfinden für Menschenrechte erweckt werden kann, kann es auch zu Ethnozentrismus kommen mit gewaltsamen Auseinandersetzungen (vgl. IDW-I, 20-21).

Viertens: *Religiöse Folgen*. Die Schnelllebigkeit in der heutigen Gesellschaft führt viele Menschen zu der Frage nach einem tieferen Sinn im Leben. Während ein großer Teil der Welt vollkommen säkularisiert ist, hat ein wachsender anderer Teil das Bedürfnis, Übernatürliches zu erfahren. Dadurch erfährt Religion einen Akt der Wiederbelebung. Es tummeln sich neben den großen Religionen unzählige religiöse, spirituelle Gruppen, ernstzunehmende aber auch Profitjäger. Es existieren religiöser Fundamentalismus und Säkularismus weltweit Seite an Seite. Die Wiederbelebung von Religion hat zwei Seiten, sie kann zu echter Befreiung, aber auch zu noch größerer Entfremdung der Armen und Unterdrückten führen. Die Mobilität der Menschen bringt auch verschiedene religiöse Gemeinschaften in engeren Kontakt zueinander. Hier sei

das Interesse am interreligiösen Dialog erwähnt und die interkonfessionelle Zusammenarbeit. Das Phänomen der gleichzeitigen Zugehörigkeit zu mehreren Religionen steht gegenüber der religiösen Intoleranz von bestimmten Religionsgemeinschaften, die bis zur Gewalt ausarten kann (vgl. IDW-I, 22-13).

5.2.2. Die Berufung zur Mission

Angesichts des veränderten und sich weiter ändernden Kontexts der heutigen Mission wird von der Kirche eine längst erwartete missionarische Antwort verlangt (vgl. IDW-I, 34). Die Steyler Missionare verspüren auch, dass eine Antwort von ihnen gefordert wird. „Der Ausgangspunkt dafür muss immer die Überzeugung sein, dass Mission an erster Stelle ‚Werk des Geistes‘ (RM 24) ist“ und dass die Berufung zur Mission „als Einladung zur Mitarbeit an der Mission des Dreieinigen Gottes zu verstehen ist“ (Ibid.). Die Kirche ist zur Teilnahme an dieser Sendung des Dreieinigen Gottes berufen (vgl. IDW-I, 42-45). Das heißt, die Mission der Kirche ist die Teilnahme an der *Missio Dei*. In diesem Zusammenhang wird auch die Mission der SVD an der Sendung der Kirche teilnehmen (vgl. IDW-I, 46-47).

Die Teilnahme an dieser Sendung bedeutet für die SVD, das Reich der Liebe Gottes zu verkünden (vgl. Ibid, 48). Das Zeugnis dafür wird von einer missionarischen Haltung geprägt, die universal und offen ist. Diese Berufung bedeutet, auch „zu anderen Kulturen zu gehen („*Passing-Over*“) und das Charisma der Internationalität zu leben. Das Zeugnis für das Reich Gottes besteht für die Steyler Missionare darin, den universalen Charakter und seine Offenheit für die Vielfalt ins rechte Licht zu rücken. (Ibid.). Die Identität der SVD „wurzelt in der Berufung, für Gottes Liebe gerade dort Zeugnis abzulegen, wo ihr allumfassender Charakter nicht anerkannt und ihre Offenheit für die reiche Vielfalt der Völker nicht geschätzt wird“ (Ibid).

Berufen zu sein, für diese universale und offene Liebe Gottes Zeugnis abzulegen, ist kein Aufruf zu bloßem Aktivismus. Unser Zeugnis beginnt damit, wie wir selbst in unserem persönlichen Leben und in der Gemeinschaft das Reich Gottes erfahren (Ko. 106); es findet seinen Ausdruck in unserer Nachfolge des Herrn auf dem Weg der evangelischen Räte. Unsere missionarische Berufung besteht deshalb nicht nur darin, im apostolischen Dienst für das Reich Gottes Zeugnis abzulegen. Sie beinhaltet gleichermaßen, unter uns selbst eine missionarische Ordensgemeinschaft zu formen, die ein glaubhaftes Zeugnis vom Reich Gottes darstellt. In einer solchen Gemeinschaft leisten wir alle, auch die, die krank oder im

Ruhestand sind, durch Gebet und Opfer unseren missionarischen Beitrag (IDW-I, 51).

Das Dokument spricht von vorrangigen missionarischen Verpflichtungen. Damit ist der vierfache prophetische Dialog gemeint. Das sind Wege, in denen die Steyler ihren missionarischen Einsatz für den prophetischen Dialog verwirklichen können. Wesentlich sind für die Steyler ihre Dialogpartner. Zunächst ist ein prophetischer Dialog mit den Menschen zu führen, die keiner Glaubensgemeinschaft angehören, und mit denen, die auf der Suche nach dem Glauben sind (vgl. IDW-I, 56-59). Der zweite Weg des prophetischen Dialogs ist mit jenen Menschen, die arm und an den Rand gedrängt sind (vgl. IDW-I, 60-63). Drittens wird der prophetische Dialog mit den Menschen verschiedener Kulturen geführt (vgl. IDW-I, 64-67) und letztlich mit den Menschen unterschiedlicher Glaubensstraditionen und säkularer Ideologien (vgl. IDW-I, 69-71).

Mit solchen intendierten Partnern „ist Dialog eine Aktivität, die immer notwendiger wird. Es handelt sich dabei nicht um eine Mode oder simple Taktik, sondern um einen Ausdruck der Liebe“ (IDW-II, 7).

5.3. Mission ist eine einzige, doch eine komplexe Wirklichkeit. Praktische Verwirklichung des Prophetischen Dialogs

Es ist schon darauf hingewiesen worden, dass Mission, nach *Redemptoris Missio*, „eine einzige, aber komplexe Wirklichkeit“ (RM, 41) ist. Es gibt ja nur eine Mission, sie ist die Mission Gottes (*Missio Dei*). Die Kirche nimmt nur daran teil. Aber diese eine einzige Mission kann sich in verschiedenen Formen entfalten. Daraus ergibt sich eine komplexe Wirklichkeit. Stephen Bevans und Eleanor Doidge schlagen eine Synthese vor, die sowohl ihre Vielfalt als auch ihre Ähnlichkeiten enthält. Für die beiden Autoren gibt es sechs wesentliche Bestandteile der Mission Gottes und die Kirche wird dazu berufen, daran teilzunehmen. Diese sind: (a) Zeugnis und Verkündigung, (b) Liturgie, Gebet, und Kontemplation, (c) Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, (d) Interreligiöser Dialog, (e) Inkulturation und (f) Versöhnung.³⁰⁰ Sie werden im nächsten Punkt präsentiert als Kontexte, Zugänge oder

³⁰⁰ Stephen Bevans / Eleanor Doidge, „Theological Reflections“, in: Barbara Kraemer (ed.), *Reflection and Dialogue: What Mission confronts Religious Life Today?*, Chicago 2000, 37-48. hier, 38-39; vgl. dazu:

Formen der komplexen Wirklichkeit von Mission, durch die die Haltung des prophetischen Dialogs möglicherweise praktisch verwirklicht werden kann.³⁰¹

Es muss aber zugleich erwähnt werden, dass das, was die beiden Theologen (Bevans und Doidge) mit „Zeugnis und Verkündigung“ meinen, gleichbedeutend mit dem ist, was David Bosch mit Evangelisation meint (siehe: 2.1.2).³⁰²

Da die Diskussion über Evangelisation und Inkulturation schon im zweiten Kapitel angefangen wurde, soll sie hier nicht mehr wiederholt, sondern weitergeführt werden. Diese Weiterführung will zeigen, dass eine inkulturierte Evangelisation durch Zeugnis und Verkündigung eine praktische Verwirklichung von Mission ist und auch in einer *prophetischen dialogischen* Haltung geschehen kann.

5.3.1. Prophetischer Dialog in einer inkulturierten Evangelisation: Zeugnis und Verkündigung

Evangelisation soll immer am Prozess der Inkulturation beteiligt sein, weil die Frohbotschaft, das Evangelium Gottes, in einer konkreten Kultur verkündet werden muss. Die Notwendigkeit für eine wirklich inkulturierte Evangelisation in Wort und Tat, durch Zeugnis und Verkündigung, ist ein charakteristisches Merkmal in der Missionstheologie heute.

Zeugnis und Verkündigung gehören zusammen. Das Zeugnis eines echten christlichen Lebens ist der erste Weg einer Verkündigung. Die Mission Jesu ist immer durch Worte und Taten charakterisiert. Sie ergänzen einander gegenseitig. Die Gleichnisse beziehungsweise die Lehren Jesu sind oft prophetische Aussagen die im Gegensatz zu den damals akzeptierten religiösen Weisheiten und Bräuche standen. Seine Heilungen und sein Exorzismus sind konkrete Beispiele von verwirklichten Gleichnissen. Das Handeln Jesu, welches Menschen an den Rändern der Gesellschaft

Stephen Bevans, „Unravelling a Complex Reality“: Six Elements of Mission, in: International Bulletin of Missionary Research 27/2 (April 2003), 50-53; vgl. auch dazu: Roger Schroeder, Mission as Prophetic Dialogue: The Six Components of Mission, Australia 2003.

³⁰¹ Vgl. Stephen Bevans / Roger Schroeder, Constants in Context, 352-394. Die meisten ihrer Gedanken habe ich hier übernommen.

³⁰² David Bosch meint: „that dimension and activity of the church’s mission which, by word and deed and in the light of particular conditions and a particular context, offers every person and community, everywhere, a valid opportunity to be directly challenged to a radical reorientation of their lives.“ David Bosch, Evangelism, 154; siehe auch: Stephen Bevans / Roger Schroeder, Constants in Context, 353.

als die Seinen einschließt, ist ein kräftiges Zeugnis seiner Lehre (vgl. DP 56-57).³⁰³ Vielleicht ist das größte Problem der Kirche heute, dass ihr Zeugnis ihrer Lehre nicht entspricht. Sie praktiziert nicht immer das, was sie lehrt. Der heutige Mensch, sagt Paul VI., „hört lieber auf Zeugen als auf Gelehrte, und wenn er auf Gelehrte hört, dann deshalb, weil sie Zeugen sind“ (EN 41).³⁰⁴

The authenticity of Christians, the vitality of the Christian community, the institutional integrity of the Church, the common witness of believers from different traditions – all point to the life-giving power and authenticity of the message and Person the church proclaims. The message of the gospel and the story of Jesus explain the reasons for the church's life together and the activity in its community and in the entire world.³⁰⁵

Was ist mit dem Zeugnis gemeint? Hier bedeutet es viel mehr als Lebensstil oder Lebensweise, auch als Anwesenheit oder Dasein. Zeugnis geschieht in mehreren Stufen. Grundlegend ist das persönliche Zeugnis des eigenen Glaubens.

This witness can be the extraordinary type of a Charles de Foucauld, who pioneered the idea of a ministry of presence, or that of Albert Schweitzer or a Mother Theresa, but it is also the witness of persons who live their ordinary lives with integrity.³⁰⁶

Es sind Menschen, die in ihrem Alltag – zu Hause, in der Nachbarschaft, in der Arbeit oder in den sozialen Institutionen - ein christliches Leben zu führen versuchen.

Zweitens: Zeugnis wird auch in der gemeinschaftlichen Ebene konkretisiert. Gemeint ist ein Zeugnis, welches in den christlichen Gemeinschaften, in den Pfarren oder in den Diözesen geschieht. In *Evangelii Nuntiandi* gibt Papst Paul VI. ein gutes Beispiel, welches Zeugnis eine christliche Gemeinde geben kann:

Das geschieht z. B., wenn ein einzelner Christ oder eine Gruppe von Christen inmitten der menschlichen Gemeinschaft, in der sie leben, ihre Verständnis und Annahmefähigkeit, ihre Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit den anderen, ihre Solidarität in den Anstrengungen aller für alles, was edel und gut ist, zum Ausdruck bringen. Ferner auch dadurch, dass sie auf ganz einfache und spontane Weise ihren Glauben in Werte bekunden, die über den allgemeingängigen Werten

³⁰³ Vgl. die folgenden biblischen Stellen: „Und in seinem Namen wird man allen Völkern, angefangen in Jerusalem, verkünden, sie sollen umkehren, damit ihre Sünden vergeben werden. Ihr seid Zeugen dafür“ (Lk 24, 47-48). „Aber ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch herabkommen wird; und ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an die Grenzen der Erde.“ (Apg 1,8). „Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.“ (Mt 28, 19-20).

³⁰⁴ Vgl. auch Papst Paul VI., *Ansprache an die Mitglieder des Laienrates* (2. Oktober 1974): AAS 66, 1974, S. 568

³⁰⁵ Stephen Bevans / Roger Schroeder, *Constants in Context*, 352.

³⁰⁶ *Ibid.* 353.

stehen, und ihre Hoffnung in etwas, das man nicht sieht und von dem man nicht einmal zu träumen wagt. Durch dieses Zeugnis ohne Worte wecken diese Christen in den Herzen derer, die ihr Leben sehen, unwiderstehliche Fragen: Warum sind jene so? Warum leben sie auf diese Weise? Was – oder wer – ist es, das sie beseelt? Warum sind sie mit uns? In der Tat, ein solches Zeugnis ist bereits stille, aber sehr kraftvolle und wirksame Verkündigung der Frohbotschaft. Es handelt sich hier um eine Anfangsstufe der Evangelisierung (EN 21).

In den frühchristlichen Gemeinden trug es sich auch zu, dass sie hinausreichten, um den Kranken, den Armen oder den Hilfsbedürftigen zu helfen. Heutzutage gibt es genug Menschen, die Hilfsbedürftige sind oder sich in der Ausweglosigkeit befinden. Norman Kraus beschreibt diese Art von Zeugnis: „*The life of the church is witness. The witness of the church is its life. The question of authentic witness is the question of authentic community.*”³⁰⁷

Der dritte Aspekt ist institutionell. Die Kirche ist mehr als eine lokale Gemeinde; sie ist von Natur her *katholisch* und *universal*. Während die kleinen christlichen Gemeinden wachsen, braucht die Kirche eine institutionelle Struktur und hat Institutionen wie Schulen, Krankenhäuser usw. Die Leitung beziehungsweise deren Mitarbeiter müssen auch ihr Zeugnis ablegen, ihre Integrität und ihr glaubenserfülltes Leben bezeugt die Wahrheit des Evangeliums.³⁰⁸

Letztlich ist es ein „gemeinsames Zeugnis“. Es ist ein Zeugnis, in dem die verschiedenen christlichen Traditionen zusammenarbeiten können.

Anyone who has been engaged in the church’s mission work knows that one of the most serious obstacles to evangelization throughout the world is the scandalous separation of Christian communities, their rivalry and even enmity, and their practice of gaining members in ways that ‘contradict the spirit of Christian love, violate the freedom of human person and diminish trust in the Christian witness of the church.’ [...] Churches witness together when they pray together, work together for justice offer common counter-cultural witness, help support each other’s worthy efforts, engage together in artistic ventures, exchange professors, participate in theological education and scholarly research, work together in projects that foster inculturation, share resources and personnel in common Bible translations, witness

³⁰⁷ Norma Kraus, *The Authentic Witness: Credibility and Authority*, Grand Rapids 1978, 156 zitiert in: *Ibid.* 355.

³⁰⁸ „Institutional witness is given through the presence of various church-sponsored institutions. Many young people have been attracted to Christianity through the witness of dedicated teachers in Christian schools throughout the world, particularly in those places where institutions of learning were almost nonexistent. In the same way, Christian hospitals that are more than places of physical healing offer a witness to the healing power of love in Jesus’ name. It is only when these institutions lose their charism as *Christian* institutions that they either make no difference at all to people or become counter-signs that cater to the rich or breathe a ‘culture’ [...] that can hardly be said to be a life-giving.” (*Ibid.* 355-356).

to the gospel in times of persecution and participate as Christians in interfaith dialogue.³⁰⁹

Verkündigung ist der Akt der Kommunikation des Evangeliums *über* Jesus und des Evangeliums *von* Jesus. Dies bedeutet, beim Kommunizieren über ihn wird die Geschichte über das Leben Jesu, seine Mission, seinen Tod und seine Auferstehung erzählt. Aber wenn es um das Evangelium *von* Jesus geht, wird primär behandelt, wie sein Evangelium das Leben der Menschen, die es gehört haben, verwandeln wird. Das heißt, es geht darum, wie seine Gleichnisse seine Jünger aufriefen, verzeihend und vergebend zu sein. Durch seine Wunder wurden sie (seine Jünger) ermutigt, Träger und Agenten der Heilung zu werden; oder darum, wie sein Exorzismus sie hieß, gegen das absolute Übel in jeder Form zu kämpfen; oder darum, wie sein inklusiver Lebensstil, seine inklusive Lebenshaltung seine Nachfolger aufrief, inklusiv und umfassend zu sein. Es kann folglich gesagt werden, dass eine solche Art von Verkündigung eine *dialogische* Haltung erfordert, damit das Evangelium Christi als der Inhalt der Verkündigung verstanden und im Herzen der Evangelisierten vertieft werden kann.

Letztlich soll der Verkündiger ein Zeuge sein. Wie schon erwähnt, gehören Zeugnis und Verkündigung zusammen. Wenn ein Individuum oder eine Gemeinde beziehungsweise eine kirchliche Gemeinschaft kein authentisches Zeugnis ablegen kann, hat diese Person oder Gemeinschaft kein Recht hat, das Evangelium zu verkünden und die anderen zu einer Gottesdienstgemeinschaft einzuladen. Zeugnis und Verkündigung sind also gute Beispiele für Mission als prophetischer Dialog. Zeugen zwingen die christliche Botschaft nie auf; die Menschen finden sie attraktiv und werden darauf neugierig sein. In den kirchlichen Institutionen können andere Glaubensrichtungen und säkulare Gruppen Inspiration bekommen, bei christlichen Aktivitäten, Initiativen und Projekten mitzumachen und auch gute Menschen zu sein.

5.3.2. Prophetischer Dialog in der Liturgie, im Gebet, und in der Kontemplation

Was geschieht eigentlich, wenn man betet? Kann ein Gebet missionarisch wirken? Auf den ersten Blick können Liturgie, Gebet und Kontemplation nicht als

³⁰⁹ Ibid. 356.

missionarisches Handeln gesehen werden. Persönliches oder gemeinsames Gebet wird oft nicht als Mission betrachtet. Aber wenn man diese Aspekte weiter betrachtet, bieten sie eine Bedingung der Möglichkeit an, in der sich der betende Mensch oder die betende Gemeinde zu Gott öffnet. Diese Öffnung zur Transzendenz wird das Bewusstsein einer betenden Person oder Gemeinde verwandeln, indem nur die Gegenwart Gottes im Zentrum steht. Da der in der Mitte der Liturgie stehende Gott seinem Wesen nach missionarisch ist, bezieht er diese Menschen in seine „grenzüberschreitende“ Mission ein. Dies bedeutet, dass die im Gebet versammelten Menschen nicht mehr für sich selbst, sondern auch für die anderen beten. Diese Art der Zuwendung zu den anderen, besonders denen, die die Gnade Gottes brauchen, geschieht nicht nur in der Stunde des Gebetes sondern auch danach. Bei der Entlassung am Ende einer Eucharistie – „*Go in peace to love and serve the Lord*“ (Gehet hin in Frieden, den Herrn zu lieben und ihm zu dienen) – wird die versammelte Gemeinde gesandt. Sie wird eine „Kommunität in Mission“. In diesem Zusammenhang kann die Liturgie nicht einfach als Zweck in sich selbst betrachtet werden.³¹⁰

Thomas Schattauer schlägt drei mögliche Beziehungen zwischen Liturgie und Mission vor: „*inside and out*“, „*outside in*“, und „*inside out*“. Er argumentiert, dass zwar alle drei Ansätze in gewissem Sinne gültig sind, jedoch nur der dritte Weg, in dem Liturgie Mission betrifft, volle Gültigkeit besitzt.³¹¹

Liturgy is both ‘inside and out’ in that, liturgy, ‘God acts to empower the Church for mission,’ [...] Liturgy is also ‘outside in’ in that events in the world, other peoples and cultures and social locations need to be in constant dialogue with the Christian assembly, stretching it beyond its comfort level and affording it an opportunity to grow in its vision. And liturgy is also ‘inside out’ in that, on the one hand, it is in the church assembled that God’s mission is constantly being accomplished in forming *this* community into a prophetic sign of God’s reign; on the other hand, liturgy needs always to be done with a missionary intent, recognizing that the word proclaimed, the meal shared, the vocation being celebrated, the reconciliation being offered are moments of evangelization – for the evangelized and the unevangelized in the congregation alike.³¹²

Christliche Liturgie („*on the inside*“) ermächtigt und rüstet die christliche Gemeinde für die Mission („*on the outside*“). Die Liturgie geschieht innerhalb der christlichen Gemeinschaft, damit die christliche Gemeinschaft durch ihr Leben in der Welt den

³¹⁰ Vgl. Thomas Schattauer „Liturgical Assembly as Locus of Mission,“ in: Ders. (ed.), *Inside out: Worship in an Age of Mission*, Minneapolis 1999, 1-21.

³¹¹ Vgl. *Ibid.*

³¹² Stephen Bevans / Roger Schroeder, *Constants in Context*, 362.

dreieinigen Gott anbeten kann. Dieser christlichen Gemeinschaft werden zugleich „wunderbar deren Kräfte“ gestärkt, dass sie Christus verkünden kann. „Dennoch ist die Liturgie der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (SC 10). „So stellt sie denen, die draußen sind, die Kirche vor Augen als Zeichen, das aufgerichtet ist unter den Völkern. Unter diesem sollen sich die zerstreuten Söhne zur Einheit sammeln, bis eine Herde und ein Hirt wird“ (SC 2).

Ein weiterer Punkt ist der, dass die Liturgie „*outside in*“ gefeiert werden kann. Die liturgische Feier ernährt und ermächtigt die feiernde Gemeinde für den Dienst Gottes in der Welt. Aber was in der Welt passiert, in den Zeitungen steht oder im Fernsehen berichtet wird, soll auch in die Liturgie eingebracht werden. In diesem Zusammenhang wird Liturgie nicht nur ein Mittel der Evangelisierung, sondern sie gibt der ganzen Gemeinde eine neue Vision davon, was es eigentlich bedeutet, Kirche zu sein.

Bringing the voices and concerns of the neighborhood and world into liturgy in various ways prevents the community from focusing too much on itself and opens its members to being attentive, nourished and challenged by God's movement in the wider world.³¹³

Der dritte Ansatz ist „*inside out*“. Wie schon erwähnt, ist Liturgie kein Zweck in sich selbst. Sie wird immer mit einem „Auge auf die Grenzen“ durchgeführt. Ihr Ziel ist, in einer Begegnung mit dem „missionarischen“ Gott umgewandelt zu werden.³¹⁴

[T]he seekers and the hesitant, the curious, and those who are passing by. Some of them have been alienated from the church and are cautiously testing the waters. Some are in the process of healing from past hurts. Some come once and are not seen again; others come back.³¹⁵

Damit ist gemeint, dass es, wenn Christen sich versammeln, um die Eucharistie zu feiern, immer wieder solche unter ihnen gibt, die keine „festen“ Mitglieder sind. Solche Menschen könnten möglicherweise immer wieder in die Kirche kommen. Ähnliches kann auch jenen passieren, die zu anderen Glaubensrichtungen gehören oder solchen, die keinen Glauben haben. Für jene, die noch nicht oder vielleicht nicht

³¹³ Roger Schroeder, *What is the Mission of the Church?*, 116.

³¹⁴ James Stamoolis erzählt, wie die orthodoxe Liturgie sowohl durch ihre Schönheit als auch durch ihre Fremdartigkeit evangelisieren kann: „he recounts a popular story of how, during the evangelization of Russia, Prince Vladimir of Kiev was converted when he observed the liturgy being celebrated. Vgl. James Stamoolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, New York 1986, 99-100, 55.

³¹⁵ Donald LaSalle, *At the Threshold of the Assembly: Liturgy, the New Evangelization, and the New Millennium*, in: *Liturgical Ministry* 8 (1999): 183, zitiert in: Stephen Bevans / Roger Schroeder, *Constants in Context*, 365.

mehr Christen sind, kann Liturgie ein Mittel zum Zweck sein. Es sind Menschen, die aus irgendeinem Grund zu Gast bei einer Hochzeit, einer Wallfahrt oder einem Begräbnis sind: Sie können von der Lesung, der Geste oder der Gastfreundschaft der einladenden Gemeinschaft, die Liturgie gestaltet und feiert, bewegt werden. In diesem Fall kann Liturgie ein Kontext für Evangelisierung sein,³¹⁶ weil eine solche Feier (Erstkommunion, Taufe, Hochzeit, Begräbnis, Firmung usw.) kostbare Momente birgt, indem die feiernde Gemeinde nicht nur ihren Glauben erneuern kann, sondern sich auch positive Gelegenheiten für Evangelisierung bieten. Wenn die Liturgie also gut vorbereitet ist, werden die „Neuankömmlinge“, falls es sich ergibt und auch angebracht ist, wahrgenommen und integriert werden. Das sind einige Aspekte, wie die Liturgie *missionarisch* wirken kann. Aus diesem Grund ist Liturgie Mission im prophetischen Dialog. Die Liturgie erfordert Beachtung des konkreten Kontexts, indem sie gefeiert wird. Die Kultur, die Erfahrungen der Menschen, die daran teilnehmen, sollen wahrgenommen werden. Dies bedeutet, sie ist eine Feier der Gemeinde in der Kirche, die aber „ein Blick auf die Grenzen“ charakterisieren kann. Dialog geschieht auch hier bei der Vorbereitung, weil sie nicht nur von den Priestern als eine schon bereit gestellte Zeremonie bestimmt werden kann.

[L]iturgie is neither theater nor entertainment. It is an exercise of prophetic truth. The scriptures illumine the community, but they also challenge it; the beautiful moment of all coming forth to receive bread and wine – the rich, the poor, the sinful, the struggling, whites, blacks, Latinos(as), Asians, women, men – is a call to be what is being signified, and the proclamation of the future that is even now breaking into the world. The liturgy revolves around ‘proclaiming the death of the Lord until he comes’ (1 Cor 11: 26).³¹⁷

Im Jahr 1927 wurden Franz Xaver und Thérèse of Lisieux von Papst Pius XI. Schutzpatron und Schutzpatronin der Mission. Franz Xaver war ein aktiver Missionar in Asien. Thérèse von Lisieux, eine Karmelitin, trat im zarten Alter von 15 Jahren in den Orden ein. Nach ihrem Eintritt bot sich aber keine Gelegenheit das Ausland zu bereisen. Die Frage die sich hier stellt ist: Wie kann eine Nonne, die ein klösterliches beziehungsweise rein kontemplatives Leben führte und bereits mit vierundzwanzig Jahren verstarb, Patronin der Mission sein?

³¹⁶ „How the assembly welcomes the stranger, [...] with what reverence the scriptures are proclaimed, with what intensity the music is played and sung, with what sense prayer is experienced in the congregation [...], with what care the presider preaches, gestures and prays – all these are ways to witness to the love of God and the good news of the gospel.” (Ibid. 365-366).

³¹⁷ Ibid. 366.

Der Papst setzte die beiden Heiligen Seite an Seite als Patrone der Mission ein, um zu betonen, dass das christliche Leben beziehungsweise die christliche Mission aus sowohl Aktivität (*actio*) als auch Gebet (*contemplatio*) besteht. Thérèse war eine Frau, die leidenschaftlich auf Evangelisierung bedacht war. Sie lebte ihr ruhiges Leben im Gebet, in Wort und Tat, für die Mission der Kirche besonders unter den Nicht-Christen. Mary Frohlich beschreibt Thérèse von Lisieux in folgender Weise: „*to a barely glimmering candlewick which, although placed in a dark corner of the sacristy, can be used to light thousands of candles, filling the whole church with light.*”³¹⁸

[T]he life of prayer of anyone can be a truly missionary act, whether a lay person fully engaged in a profession, an ordained minister or religious involved in pastoral or teaching ministry of whatever kind, retired person with some leisure, or a person suffering or recuperating from an illness. [...] Prayer for those engaged in the church’s work of crossing boundaries, for peoples struggling with injustice and poverty, for fragile communities of faith, for victims of human-caused or natural disasters- this is a valid way of being caught up in the saving and redeeming mission of God in the world. Prayer is aligning oneself with God’s purposes in the world; it is opening ourselves up so that God’s will may be done in us and in God’s creation; it transforms us into more available partners with God’s work.³¹⁹

Liturgie, Gebet und Kontemplation beinhalten den Dialog und prophetische Äußerungen sowie prophetisches Handeln. Gebet kann niemals ein Monolog sein. Es hat mit dem Willen beziehungsweise Plan Gottes zu tun, aber auch mit dem, was in der Welt passiert. Dazu gehört auch das prophetische Sprechen. Es fordert heraus, mit Gottes Absicht, mit seiner Botschaft zu sprechen.

5.3.3. Prophetischer Dialog in den Bemühungen für Gerechtigkeit, Frieden, und Bewahrung der Schöpfung

Die Fortsetzung der Mission Jesu Christi für eine gerechte und friedliche Welt und auch die Bewahrung der Schöpfung als Gottes Geschenk für alle ist ein charakterisches Merkmal der Sendung der Kirche. Das bedeutet, dass nicht nur eine rechte Beziehung mit den Mitmenschen gefordert wird, sondern auch eine harmonisierende Haltung mit der Natur, mit der Welt.

Working for justice in the world is an integral part of the church’s missionary work, equal in importance to witnessing to and proclaiming the gospel and to establishing Christian communities of shared faith, friendship and worship. [...] that justice is a wide concept, ranging from economic and political liberation to basic human rights,

³¹⁸ Mary Frohlich, Mission Patrons, zitiert in: Ibid.

³¹⁹ Ibid. 367.

to peace activism, to commitment to working for ecological stability and environmental sustainability. Like the prophets of the Hebrew Scriptures, and like Jesus' ministry in the New Testament, the church's mission is about cooperating with God in the call of all people always and everywhere, to justice, peace and integrity of creation.³²⁰

Karitativer Einsatz für die Armen, die Kranken, Ausgestoßenen usw. ist immer noch ein wesentlicher Teil der christlichen Mission.³²¹ Aber seit der 1891 von Papst Leo XIII. veröffentlichten Enzyklika, *Rerum Novarum*, erlebt die katholische Kirche einen Wandel im missionarischen sowie im pastoralen Engagement. Darin meint der Papst, dass die Berufung der Kirche nicht nur darin liegt, sich um die marginalisierten Menschen der Gesellschaft zu kümmern. Sie (die Kirche) ist auch beauftragt, die ungerechten sozialen und wirtschaftlichen Strukturen beziehungsweise Systeme anzugehen und dagegen zu kämpfen.³²² Das heißt, dass die Mission der Kirche nicht nur an der Linderung des menschlichen Leidens und der Ausgrenzung, sondern auch an der Beseitigung ihrer Wurzeln beteiligt ist. Die Kirche hat sich nicht nur in der Tat der Barmherzigkeit durch karitativen Dienst zu engagieren, sondern auch in der menschlichen Entwicklung, der Praxis und Einrichtung von Gerechtigkeit sowie dem Kampf für die Befreiung zu beteiligen. Dies kann heißen, dass zum missionarischen Wesen der Kirche die Diakonie gehört, welche aber *politisch* sein muss.

Die Kirche ist zur Teilnahme an der Mission Gottes berufen, die zu und für die Armen beziehungsweise die Marginalisierten der Welt spricht. Die Kirche soll die Botschaft Gottes verkünden, dass Gott ein Gott der Gerechtigkeit ist, und keine Form der Ausbeutung toleriert. Im Laufe der Geschichte haben die Mächtigen immer wieder Gott für ihre eigenen ungerechten Zwecke zu kooptieren versucht, aber die prophetische Tradition in der Religion Israels widerstand dieser Praxis bei jeder sich bietenden Gelegenheit.³²³

³²⁰ Ibid. 369.

³²¹ Roger Schroeder erklärt, Fürsorge für die Armen und Menschen in Not war schon immer ein Teil der Kirchlichen *Missionen*. Beginnen waren an karitativen Werken beteiligt; Elisabeth von Ungarn, Martin de Porres, Katherine Drexel, und Mutter Theresa stellen die Wirte von Christen, die zu den Hungrigen und Marginalisierten hinausreichen.

³²² Zu den Befürwortern dieses Aspekts der Mission der Gerechtigkeit gehören historische Figuren wie die Dominikaner Montesinos und Las Cacas in den Südstaaten Amerikas, Dorothy Day in den Vereinigten Staaten und Bischof Oscar Romero in Zentralamerika.

³²³ "When Israel was oppressed by Egypt, God came to its rescue with 'strong hand and outreached arm' (Dt 11:2); when their own people of wealth oppressed the poor of the land, God spoke powerful words of condemnation through the prophet Amos (Amos 2:6-8); when God's people were in exile, God spoke words of comfort and hope through the prophets we call Second and Third Isaiah. And God's Spirit is

Die Mission der Gerechtigkeit ist eine der Ermächtigung.³²⁴ Damit ist folgendes gemeint:

empowerment... means the ministry of conscientization, of assisting people toward self-awareness of their own power, subjectivity, strengths and capabilities. Ultimately this means that the goal of the church's commitment to justice is not to remain a spokesperson *for* the poor and marginalized, but to work in such a way that they discover their own voice and speak within their culture, their traditions, and their humanity.³²⁵

Das Engagement für Gerechtigkeit wird auch im eigenen Leben und in der persönlichen Haltung nicht folgenlos bleiben. Gerechtigkeit soll zuerst innerhalb der Kirche praktiziert werden, wenn die Kirche ein glaubwürdiges Zeugnis dafür bleiben soll.

Ebenso soll die Kirche Instrument des Friedens sein. Der Friede existiert, weil es keinen Krieg gibt. Aber Friede bedeutet viel mehr. Er kann auch als Harmonie betrachtet werden. In diesem Zusammenhang kann es nötig werden, dass positive und menschliche Entscheidungen getroffen werden, die die Würde und Achtung des Menschen schützen und fördern.³²⁶ Christen können Bildungsprogramme entwickeln und sich an solchen beteiligen, die ihr Gewissen formen, um empfindlicher für Fragen der Gewalt, des Krieges, des Friedens zu sein. Sie sollen nicht aufhören, für den Frieden im Herzen der Menschen, in den Familien und Gemeinschaften, in allen Nationen und in der ganzen Welt zu beten.

Die Sorge für Gerechtigkeit und Frieden innerhalb der menschlichen Familie schließt auch die Sorge für Gottes Schöpfung ein. Die Bewahrung der ganzen Schöpfung, die der Menschheit als Gottes Geschenk gegeben ist, gehört zum missionarischen Auftrag der Kirche. Eine Ausrichtung auf Gottes Mission in Bezug auf ökologische Verantwortung verlangt von allen Christen, anders über die Menschen, die

fully manifested in Jesus, whose 'inaugural discourse' at the synagogue in Nazareth spoke, in the words of Third Isaiah, of bringing good news to the poor, proclaiming liberty to captives, giving the blind sight and prisoners freedom in a new 'year of favor,' a new just and inclusive society (see Lk 4: 18-19 and Is 61:1-2)" Stephen Bevans / Roger Schroeder, *Constants in Context*, 371.

³²⁴ Das bedeutet aber nicht, dass die mächtige Kirche ihre Macht mit denen teilt, die wenig oder gar keine haben.

³²⁵ Stephen Bevans / Roger Schroeder, *Constants in Context*, 372.

³²⁶ „This aspect of mission involves the church as a whole; examples include papal statements on World Peace Day (New Year's Day) and the U.S. bishops' 1983 pastoral letter *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response*, as well as the lobbying efforts by the conferences of men and women religious and Christian peace and justice groups. Individual Christians like Catherine of Sienna, Francis of Assisi, Dorothy Day, and Martin Luther King Jr. have been prophetic figures of peacemaking and nonviolence. Such concerns likewise touch our families, neighborhoods, and parishes." Roger Schroeder, *What is the Mission of the Church?*, 118.

Lebewesen und das Universum selbst zu denken. Mission umfasst Zeugnis für die Güte der Schöpfung Gottes und Wiedereintritt der Rest der Menschheit in der Fürsorge für sie.

Christians themselves need to live in ways that persuade others to adopt a lifestyle that uses fewer of the world's resources, [...] Commitment to recycling waste, driving automobiles less, driving vehicles that are fuel efficient and using energy sources sparingly and wisely are practices that Christians can cultivate and proclaim. In addition, churches and church's institutions such as schools, hospitals and seminaries can support efforts to build and remodel buildings so that they are ecologically sound. Christians individually and the churches as institutions can support and promote legislation that enhances the sustainability of the environment. [...] Finally, the Christian mission for the preservation of God's creation finds expression in the support of any kind of initiative for the development or protection of wildlife areas, national parks and other places of natural beauty. God has gifted all of humanity with the wonders of scenic majesty and abundant plant and animal life, and human beings are called not only to enjoy these fully but also to ensure that God's creation can keep its freshness for coming generations.³²⁷

Bevor dieser Abschnitt zum Ende geführt wird, ist es wichtig, kurz darüber nachzudenken, wie ein Engagement für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung als prophetischer Dialog zu verstehen ist. Es ist sicherlich klar, dass hier die prophetische Dimension der Mission an erster Stelle steht. Engagement für Gerechtigkeit, Frieden und ökologische Integrität verlangt prophetisches Leben, prophetische Rede und prophetisches Handeln. Dies kann entweder einzeln, gemeinsam oder institutionell verwirklicht werden.

5.3.4. Prophetischer Dialog im Kontext vom Interreligiösen und säkularen Dialog

Kapitel III versucht zu zeigen, dass Dialog keine „Missionsstrategie“, sondern vielmehr eine Haltung ist. Er ist die Norm sowie das wichtige Verhalten jeder Form von christlicher Mission. *„Any sense of mission not permeated by such a dialogical spirit would go against the demands of true humanity and against the teachings of the Gospel,”* heißt es im Dokument des Päpstlichen Rats für den Interreligiösen Dialog.³²⁸

³²⁷ Stephen Bevans / Roger Schroeder, *Constants in Context*, 376.

³²⁸ Secretariat for Non-Christians, *“The Attitude of the Church Towards the Followers of Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission,”* 29, (zitiert in: Stephen Bevans / Roger Schroeder, *Constants in Context*, 378).

Eine dialogische Haltung, eine solche Offenheit ist eine wichtige Voraussetzung in der Begegnung mit Menschen, die nichtchristlich sind oder keinen Glauben haben. Diese Haltung ist eine Folge der Überzeugung, dass Gottes Gnade und Liebe in allen Kulturen und Menschen gegenwärtig ist.

Dialogue *is*, of course, the only option in today's globalized and polycentric world; it *does* and *must* include a moment of proclamation – of each partner to the other. In no way does dialogue *replace* proclamation or the necessity of an invitation to Christian conversion. But, most profoundly, dialogue is today 'the norm and necessary manner of every form of Christian mission' because Christian mission is participation in the mission of *God*, and God's being and action is dialogical. God's self-revelation shows a communion in dialogue in which Mystery, 'inside out' in the world, is made concrete in Jesus of Nazareth, and God's way, of revealing through Spirit and incarnate Word is always one that treats humanity and all of creation with freedom and respect.³²⁹

Gott bietet jedem Menschen die Möglichkeit an, sein Mysterium bzw. sein Heil zu erfahren. Er ergreift die Initiative und tut es immer wieder. In Treue zu seiner Initiative soll die Kirche auch in einen Dialog des Heils mit den Menschen in der Welt eintreten. Dieser Dialog ist möglich, weil die Gegenwart der rettenden Gnade Gottes nicht nur auf die Kirche begrenzt ist. Das Zweite Vatikanum spricht nicht mehr von „*extra ecclesiam, nulla salus*“. Dies bedeutet, dass der Heilswille auch die anderen umfasst, „die in Schatten und Bildern den unbekanntem Gott suchen, auch solchen ist Gott nicht ferne, da er allen Leben und Atem und alles gibt (vgl. Apg 17,25-28) und als Erlöser will, dass alle Menschen gerettet werden (vgl. 1 Tim 2,4)“ (LG 16). Die Christen können also über Gott von den anderen lernen. Dies bedeutet, dass sich die Christen den anderen mit Respekt annähern und zugleich treu zu ihrem christlichen Glauben bleiben sollen. In diesem Sinne zeigt der Dialog keinen harmlosen Moment von beiden Seiten für ein prophetisches Bekenntnis des Glaubens. Durch den Dialog lassen sich die anderen Religionen kennenlernen und zwar nicht als ein abstraktes System, sondern als Lebens- oder Daseinsweise, welche von Personen gelebt wird. Der Prozess des Dialogs hilft, das eigene Wissen über die anderen Religionen zu vertiefen, aber auch die Fülle des eigenen Glaubens zu entdecken.

Es gibt mehrere theologische Modelle, die die Notwendigkeit des Dialogs unterstreichen.

One approach, which scholars have called *exclusivism*, or the *replacement model*, is espoused by more conservative Christians, perhaps more in past times than at

³²⁹ Ibid. 378-379.

present. This position would hold that only Christians possess religious truth and the means of salvation. If one would engage in dialogue from this perspective, it would only be in order to understand other religions so as to preach the gospel to them more effectively. A second approach, dubbed *inclusivism* or the *fulfillment model* is held by Christians who believed that salvation is available to all people of good will, and even in some way through their religions, but that such grace ultimately comes solely through Jesus Christ. From this perspective dialogue is important both to enrich the understanding of one's own and the other's faith and to help the other see that behind his or her own faith lies a reality that can bring what is already believed to full completion. Third, there is the *pluralist* understanding of the availability, called alternately the *mutuality model* or the *acceptance model*. Whereas exclusivism and inclusivism are Christocentric in their outlook, pluralism is theocentric or soteriocentric. Rather than focusing on the saving power of Christ, pluralist theologies focus on God (in whatever way is named) or on the salvation that is available through conscientious religious practice. Here dialogue is important so that *all* religions can get beyond themselves to the one reality that they all point toward but never fully articulate.³³⁰

Christentum, obwohl vielleicht am besten für die Fülle des Lebens geeignet, ist immer noch ein unvollständiger Ausdruck jener Fülle. Deshalb können durch einen echten Dialog mit Judaismus, Buddhismus, Islam, Naturreligionen, usw. neue Tiefen des Christentums entdeckt werden. Wenn das Christentum in einen Dialog eintritt, kommt es mit einer Überzeugung von seiner Wahrheit und der Bereitschaft, diese Wahrheit zu gestehen. Aber es kommt auch mit einer Anerkennung, dass es viel von anderen Religionen und Traditionen zu lernen gibt. Der Dialog ist somit zugleich eine zutiefst prophetische Aktivität und ist eindeutig ein integrierender Bestandteil der Mission der Kirche, wie sie (Kirche) an der Sendung der Trinität teilnimmt (vgl. DV 9; RM 55).

Das Dokument *Dialog and Verkündigung*³³¹ schlägt vier Formen des interreligiösen Dialogs vor. Erstens: Dialog des Lebens, in dem Menschen im nachbarschaftlichen Zusammenleben (Konvivenz) ihre Probleme, aber auch Freude und Leiden teilen. Oft kam und kommt es vor, dass Menschen anderer Religionen sich einfach nicht miteinander vermischen. Sie wollen auch keine Freundschaft miteinander schließen, auch wenn sie in der gleichen Nachbarschaft leben, ihre Kinder in die gleiche Schule schicken und in das gleiche Geschäft einkaufen gehen. Aber wenn Menschen einander nicht abstrakt, sondern mit konkreten Gesichtern zu sehen beginnen, können

³³⁰ Ibid. 380.

³³¹ Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog / Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesus Christi. 19 Mai 1991 (Hg. Vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz; Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102), Bonn 1991, 42.

viele der Ängste und Spannungen, die so oft zwischen Praktizierenden verschiedener Religionen existieren, aufgelöst werden. Zweitens: Dialog des Handelns, in dem Christen und Nichtchristen im Einsatz für andere Menschen und für eine umfassende Entwicklung zusammenarbeiten (Kooperation). Ohne die religiösen Verpflichtungen und Unterschiede zu verharmlosen, können Menschen unterschiedlicher Glaubensrichtungen, wenn sie ihre Augen auf das gemeinsame Ziel, soziale, politische oder ökologische Gerechtigkeit richten, Werte erstreben, die alle Religionen gemeinsam haben. Drittens: Dialog des theologischen Austausches zwischen den Fachleuten mit dem Ziel, die Traditionen und Werte der jeweils anderen tiefer kennen und einschätzen zu lernen. Dies ist eine Form von Dialog, der in der Regel unter Experten geschieht. Viertens: Dialog der religiösen Erfahrung, in dem man den spirituellen Reichtum in Respekt vor den Frömmigkeitsformen der Anderen miteinander teilt. Diese Form kann auch oft von Experten benützt werden, ist aber ein Dialog, der auch dem normalen religiösen Praktiker zugänglich ist. Alle Religionen haben eine Spiritualität und Formen des Gebets, und ein Austausch über die deren Bedeutung und Praxis kann zu einer tiefen gegenseitigen Bereicherung führen.

Interreligiöser Dialog ist tatsächlich ein prophetischer Dialog. Als *Dialog* verlangt er aufmerksames Zuhören, Geduld, Gesprächsbereitschaft, Empathie, Studium, Respekt. Dieser Dialog ist *prophetisch*, weil er Ehrlichkeit, Überzeugung, Mut und Glauben verlangt.³³²

Letztlich äußert sich David Tracy dazu folgendermaßen:

Conversation is a game with some hard rules: say only what you mean; say it as accurately as you can; listen to and respect what the other says, however different or other; be willing to argue if necessary, to confront if demanded, to endure necessary conflict, to change your mind if the evidence suggests it [...] In a sense they are merely variations of the transcendental imperatives elegantly articulated by Bernard Lonergan: 'Be attentive, be intelligent, be responsible, be loving, and if necessary, change.'³³³

³³² „So often dialogue is depicted as a search for a ‚lowest common denominator‘ or for a greater reality beyond particular religious expressions or practices. What experience has shown, however, is that real dialogue does not take place when everyone is ‚being nice‘ or politically correct.” (Ibid. 394).

³³³ David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religions, Hope*, New York 1987, 19.

5.3.5. Prophetischer Dialog im Geist einer versöhnenden christlichen Gemeinschaft

Eigentlich kann gesagt werden, dass Versöhnung eng mit dem Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung verbunden ist, weil die Probleme der Gerechtigkeit, der Bedingungen für die Beendigung der Gewalt sowie des Aufblühens des Friedens und des Engagements für die Heilung der Wunden der Schöpfung im Dienst der Versöhnung einbezogen sind. Aber eine weitere, tiefere Reflexion über den Kontext der Welt besonders am Beginn der Wende des 21. Jahrhunderts will zeigen, dass sich der Kontext verändert hat. Die Welt ist von dem Phänomen der Globalisierung geprägt.

Das Phänomen der Globalisierung öffnet zwei Wirklichkeiten: eine positive und eine negative (vgl. 5.3.1).

[I]ts compression of space and time through communication technology and rapid and easily accessible transportation, has connected the peoples in the world as never before in history and has provided new levels of human, educational, economic and political possibilities. Globalization also threatens, perhaps as never before, to exclude whole peoples from economic and political participation and to extinguish traditional languages and cultures. In reaction and resistance to globalization, however, there is the emergence as well of new ethnic identities, the strengthening of old ones and a resistance in religiosity.³³⁴

Die zunehmende Gewalt in fast allen Bereichen des menschlichen Lebens wie zum Beispiel Abschiebung beziehungsweise Vertreibung von Menschen, die in einem fremden Land sind, oder gezwungene Migration so vieler Menschen sind Wirklichkeiten, die eine neue Antwort und ein erneuertes Verantwortungsbewusstsein

³³⁴ „Samuel Huntington prophesies that the world is poised for future conflicts not between great national powers but between competing ‘civilizations’ [vgl. Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996] The twentieth was braded ‘the most terrible of centuries’ by intellectual historian Isaiah Berlin [zitiert in: Robert Schreiter, “Mission for the Twenty-First Century”, 34] but the death and violence that erupted to unspeakable levels as the century ended (Rwanda, Burundi, Bosnia-Herzegovina, Kosovo, East Timor, the AIDS crisis) seem very like to continue into the present as Israel and Palestine continue to be trapped in a deadly dance of violence, India and Pakistan face each other with nuclear weapons over another unnegotiable situation in Kashmir, terrorists – often religious extremists – threaten to hold the whole world hostage, the United States seems bent on asserting world leadership by military domination, the AIDS pandemic seems likely to wipe out almost half of the population of Africa, and refugees the world over are proliferating. In addition, the deliverance of South Africa from apartheid and the stabilization of countries like Argentina, Chile, and Mexico have unearthed the unspeakable acts of violence of those regimes. In addition, investigations are being held (most recently in Mexico) to discover the truth behind the lies told for years by these ‘national security’ states, and indigenous peoples in every part of the world (for example, aboriginals in Australia and Native Americans and African Americans in North America) are demanding recognition of and compensation for the damage done by majority populations to their traditional ways of life and their cultures.” (Siehe: Stephen Bevans / Roger Schroeder, *Constants in Context*, 390).

brauchen. Gemeinsam mit den anderen sozialen Einrichtungen soll die Kirche als eine versöhnende Gemeinschaft in angemessener Weise mitmachen. Die Kirche soll „Hände und Füße“³³⁵ Gottes sein, damit sie Heilsbringer für diese zerrissenen Zeiten sein kann, die die Menschheitsfamilie gerade erlebt. Aufgrund dessen ist Versöhnung zum Modell der Mission geworden.

Diese Zerrissenheit kann durch die Wirklichkeit der Sünde betrachtet werden. Das griechische Wort dafür im Neuen Testamen lautet *ἀμαρτία*. In diesem Fall bedeutet dies nicht einen „Verstoß gegen ein Gesetz“, sondern sollte vielmehr als eine „Blindheit“ gegenüber der bedingungslosen Liebe Gottes verstanden werden. Der Mensch soll die Wahrheit sehen, dass Gott von Natur aus ein vergebender Gott ist und dass die Erlösung, das Heil des Menschen nur in ihm (Gott) erlebt werden kann. In seinem zweiten Brief an die Korinther spricht Paul von einer menschlichen Situation, die durch die Sünde entfremdet ist (vgl. 2 Kor 5, 11-12).

In Paul's vision, humanity is lost and does not know the God who promises salvation and whose Spirit empowers us to follow the way of Jesus. Because we are lost, we flail about, hurt by the selfishness of others, hurting them in return, evil mounting up and undermining the social order. It is exactly this situation that Jesus seeks to make right, according to Paul, and he is struck down by those who do not want to respond to God's promises in him, for it is in opening oneself up to follow Jesus that God's justice will be secured for the world.³³⁶

Ein wichtiges Element in der paulinischen Vision ist, dass das Heil die Annahme der immer wieder neu gestaltenden Gerechtigkeit Gottes bedingt. Diese Akzeptanz kann durch die Gnade ermöglicht werden, sogar wenn es nichts gibt, das die Menschen würdig macht, sich diese Gnade zu verdienen. Die Menschen akzeptieren die Gnade als Geschenk und damit sind sie mit Gott in Christus versöhnt.

Er ist aber für alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr für sich leben, sondern für den, der für sie starb und auferweckt wurde. Also schätzen wir von jetzt an niemand mehr nur nach menschlichen Maßstäben ein; auch wenn wir früher Christus nach menschlichen Maßstäben eingeschätzt haben, jetzt schätzen wir ihn nicht mehr so ein. Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden. Aber das alles kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen hat. Ja, Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, indem er den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnet und uns das Wort von der Versöhnung (zur Verkündigung) anvertraute. Wir sind also Gesandte an Christi Statt, und Gott ist es, der durch uns mahnt. Wir bitten an Christi Statt: Lasst euch

³³⁵ Roger Schroeder, *What is the Mission of the Church?*, 123.

³³⁶ *Ibid.* 123-124.

mit Gott versöhnen! Er hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden (2 Kor 5, 17-21).

Des Weiteren geschieht Versöhnung auf verschiedenen Ebenen. Die Kirche muss darin involviert werden gemäß ihrer Kapazität. Zunächst gibt es die *persönliche* Ebene der Versöhnung.

Auf der persönlichen Ebene ist offene Versöhnung notwendig zwischen beispielsweise Ehepartnern, besonders aufgrund von Gewalttätigkeiten, die Frauen erleben müssen. Versöhnung wird zwischen Eltern und Kindern gebraucht - viele Kinder sind Opfer von sexuellem Missbrauch geworden - oder zwischen Opfer und Täter.

The violence done to women by abusive spouses and the sexual abuse of children by members of families and family friends leaves terrible emotional scars on the victims, scars that may take a lifetime to heal, but with God's grace and the mediating help of a minister, therapist or friend, healing is possible.³³⁷

Die Frage ist, ob diese Art von Versöhnung einfach als pastorale Tätigkeit innerhalb der Kirche verstanden werden kann. Dazu sagen Stephen Bevans und Roger Schroeder:

While much of this might be classified as pastoral work inside the Christian community, a missionary vision will inspire Christians to find ways to make the church's ministry of personal reconciliation available as well to those who are 'un-churched', to people of other faiths and to people who do not affiliate themselves with a particular religion or set of doctrines. Such availability and openness are simply for the sake of those who suffer, with 'no strings attached;' but such ministry cannot be a witness to God's reconciling love in Jesus and perhaps provide an opportunity, when asked, to proclaim one's motives and faith explicitly.³³⁸

Als zweite Ebene wird die *kulturelle* Versöhnung genannt. Die Kirche ist berufen, für die „Menschen der kulturellen Gruppe“, deren kulturelle Identität ignoriert wird, da zu sein. Normalerweise sind sie oft das Opfer von Gewalt, Rassismus und Missachtung der Menschenrechte. Als Beispiel dafür können folgende genannt werden: „Indianer“ (Native American Indians) Nordamerikas, „Aborigines“ (Ureinwohner Australiens), die Mangyanen auf den Philippinen, die „Zigeuner“ (Roma und Sinti) in Europa und andere kulturelle Minoritätsgruppe in vielen Ländern der

³³⁷ „Healing is possible as well for victims of violent crimes; for those who have suffered devastating loss in hurricanes, floods or other natural disasters; and for couples who have gone through the throes of divorce.“ Stephen Bevans / Roger Schroeder, Constants in Context, 391.

³³⁸ Ibid.

Welt. Stephen Bevans und Roger Schroeder dazu: „*Such ministry is a delicate one of being present and yet not getting in the way, affirming without being patronizing, spending many hours listening and gaining trust.*“³³⁹ Eleanor Doidge meint:

The true measure of our commitment and integrity will be tested and purified in our ability to remain faithful to the truth and not abandon the people in their time of anger and mistrust. This can take a long time, years in fact. Are there people today prepared to set down their tents and work to build honest relationships where the truth can be told and trust can be reestablished?³⁴⁰

Die dritte Ebene ist *politische* Versöhnung. Für diese Art der Versöhnung kann das prophetische Bemühen von Nelson Mandela und Erzbischof Desmond Tutu in Südafrika als Beispiel genannt werden, da die beiden die Wahrheits- und Versöhnungskommission ins Leben gerufen und vollendet haben. Ähnliche Bemühungen wurden auch in anderen Ländern wie Chile, Argentinien, Guatemala und den Philippinen initiiert.³⁴¹ Es gibt viele Fälle, in denen Menschen ins Gefängnis geworfen wurden oder auswandern mussten, weil sie bestimmte politische Ideologien vertraten.

Zuletzt wird eine Versöhnung auch *innerhalb* der Kirche gebraucht. Zum Beispiel ist im Bereich der katholischen Kirche eine Versöhnung für geschiedene Katholiken notwendig, die oft von den Klerikern von der Teilnahme des sakramentalen Lebens der Kirche ausgeschlossen werden.

Women today in the Catholic Church find themselves more and more alienated from church leadership, and not just because of the church's stance on women's ordination. There are many other ways that women can actively participate in ministry and decision-making in the church. Yet time and time again one hears stories of women who have been victims of a clericalism or sexism that refuses to acknowledge their dignity as persons and belittles their considerable pastoral gifts. Anyone who works in the church's multicultural ministry will have heard stories as well, of how church leadership has paid scant attention to the customs and religious practices of certain cultural groups in the church. And, while various Christian

³³⁹ Ibid.

³⁴⁰ Eleanor Doidge, „Accompaniment: Mission in the heart of God“, in: Stephen Bevans, Eleanor Doidge, Robert Schreiter (eds.), *The Healing Circle. Essays in Cross-Cultural Mission*, Chicago (zitiert in: Ibid).

³⁴¹ „In South Africa, it was very clear through the presence of Archbishop Tutu that the Church was in the thick of the process. This might not be so evident in other places in the world, but the church can be present in many auxiliary ways, and it can always be present to refugees and victims who have escaped genocide or 'ethnic cleansing'. Reconciliation is also needed in situations of violence among local ethnic groups, which are smaller in scale but still devastating. For example, missionaries like Bishop Doug Young in Papua New Guinea are involved on various levels to facilitate efforts to reconcile enemies engaged in modern-day tribal fighting, in which guns have replaced bows and arrows.“ (vgl. dazu: Douglas Young, „Reconciliation: Breaking Down the Wall of Hostility“, in: *Verbum SVD* 41:1 (2000), 137-149; Ders, „Nonviolent Alternatives among the Enga of the Papua New Guinea Highlands“, in: *Social Initiatives* 16:2 (1997), 42-45. (zitiert in: Ibid. 392.

bodies struggle with the morality of homosexuality, the church needs to develop adequate pastoral practices in order to include and be reconciled with those of homosexual orientation, many of whom have deep faith in Jesus' Lordship and yet have suffered greatly from the leadership and membership of the churches they love.³⁴²

Die Aufdeckung des sexuellen Kindesmissbrauchs in der katholischen Kirche erschüttert nicht nur die Kirche selbst, sondern freilich die ganze Welt. Die Angeklagten sind nicht nur Priester beziehungsweise Ordensleute, sondern auch Bischöfe und Ordensobere, besonders jene, die ihren Priestern mehrmals geholfen und diese gedeckt haben, damit die entstandene Schande nicht der Öffentlichkeit bekannt gemacht werden muss. In diesem Fall sind sie (Bischöfe, Ordensobere) Komplizen des Verbrechens geworden. Es müssen also Wege gefunden werden, damit beide, Opfer und Täter, eine entsprechende Therapie bekommen. In besonderer Weise muss die Kirche ihre Hände nach den Opfern ausstrecken, damit diese wieder Heilung, Vergebung und Ganzheit erleben können.

Es kann aber festgestellt werden, dass die Kirche einerseits solche Initiativen der Versöhnung anfangen kann; andererseits kann die Kirche sie jedoch nicht vollenden. Es ist nur der liebende Gott, der das Werk der Versöhnung in den Herzen der Menschen vollenden kann. Die Kirche kann diese Möglichkeit aufzeigen und verkünden. Sie kann Vermittlerin dieser Möglichkeit sein. Aber die Kirche kann die Versöhnung nicht verursachen. Versöhnung ist ein Prozess, welcher weder von der Initiative der Täter noch von ihrer Entschuldigung beziehungsweise Reue herbeigeführt wird. *„Reconciliation happens through God's amazing grace working within victims, filling them with the courage to put closure on their brokenness.“*³⁴³

The victim is not restored to a *status quo ante*, but is brought to a new place from which the victim can come to see the world and its brokenness from God's own perspective, as it were, that is, from a perspective of grace and mercy.

Ein charakteristisches Merkmal ist, dass Versöhnung auch ein Dienst in der Kirche ist. Als Dienst ist sie keine Strategie. Sie ist vielmehr eine Form der Spiritualität. Sie braucht eine dynamische Beziehung mit Gott. Diese Beziehung wird von einer tiefen Kontemplation geprägt. Ohne diese Kontemplation gibt es keine echte Versöhnung. Eine christliche Gemeinschaft, in der eine tiefe Beziehung mit Gott fehlt,

³⁴² Ibid.

³⁴³ Ibid. 393.

darf keine Initiative der Versöhnung beginnen. Die Spiritualität dient als Basis einer versöhnenden christlichen Gemeinschaft. Robert Schreiter weist darauf hin, dass *Christen*

can create communities of reconciliation – safe havens of truth, of care, of concern, of prayer, of genuine participation and solidarity. Christians can and must [...] engage in the moral reconstruction of broken societies through a process of keen discernment of needs and generous involvement in conflict mediation, offering hospitality and emergency aid to those in need, and helping people connect with the wider world. It can develop ways of celebrating the sacrament of reconciliation that allow truth to be told, guilt to be acknowledged and accepted, and pardon to be offered by the church spokespersons and the victims themselves.³⁴⁴

Nun stellt sich die Frage: Ist der Dienst der Versöhnung ein Dienst des prophetischen Dialogs? Er ist ohne Zweifel ein Dienst des prophetischen Dialogs. Für die Opfer der Ungerechtigkeit, der Gewalt kann ein Zeugnis abgelegt und die Botschaft der Versöhnung verkündet werden. Verkündigung ist der Akt der Kommunikation des Evangeliums *über* Jesus und des Evangeliums *von* Jesus. Dies bedeutet, beim Kommunizieren über ihn wird die Geschichte über das Leben Jesu, seine Mission, seinen Tod und seine Auferstehung erzählt. Aber wenn es um das Evangelium *von* Jesus geht, handelt es sich darum, wie sein Evangelium das Leben der Menschen, die es gehört haben, verwandeln wird. Das heißt, es geht darum, wie seine Gleichnisse seine Jünger aufriefen, verzeihend und vergebend zu sein. Durch seine Wunder wurden sie (seine Jünger) ermutigt, Träger und Agenten der Heilung zu werden; oder darum, wie sein Exorzismus aufforderte, gegen das absolute Übel in jeder Form zu kämpfen; oder darum, wie sein inklusiver Lebensstil, seine inklusive Lebenshaltung seine Nachfolger aufrief, inklusiv und umfassend zu sein. Es kann folglich gesagt werden, dass eine solche Art von Versöhnung möglich ist und dass dies eine Möglichkeit ist Gottes Gnade in ihrer Wirksamkeit zu betrachten. Das Zeugesein beziehungsweise das Verkünden gegen Ungerechtigkeit und Gewalt braucht Mut und einen festen Glauben. In diesem Sinne ist Versöhnung zweifellos eine gegenkulturelle Bewegung, die auf eine neue Schöpfung gerichtet ist. Des Weiteren *ist Versöhnung (Reconciliation)*

deeply *ecclesial* in that, while it is the work of face-to-face relationship, it happens within the safe place of a community of truth, trust and mutuality. It offers a powerful view of *salvation* as breaking in upon human beings, offering healing and

³⁴⁴ Robert Schreiter, *Ministry of Reconciliation: Spirituality and Strategies*, New York 1998, vi.; Ders. *Mission for the Twenty-First Century*, 35.

wholeness, offering a new vision of what the world can be, offering forgiveness without denying the importance of consequences. Reconciliation does not 'forgive and forget'; it does not 'just move on' or 'get on with life.' It remembers and still rages, laments and grieves. But it does so with the grace of wholeness, *salus*. Obviously, there is a profound *anthropology* at work here, as well as eschatology. In some cases, healing is based on a new appreciation and celebration of people's *cultural* heritage.³⁴⁵

Letztlich ist die Verkündigung der Versöhnung eine Verkündigung der Zentralität Jesu Christi. Wie Paul im zweiten Korintherbrief schreibt: „Ja, Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, indem er den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnete und uns das Wort von der Versöhnung (zur Verkündigung) anvertraute“ (2 Kor 5, 19).

³⁴⁵ Stephen Bevans / Roger Schroeder, *Constants in Context*, 393-394.

Zusammenfassung und Schlussfolgerungen:

Der erste Teil der vorliegenden Diplomarbeit beinhaltet eine Orientierung beziehungsweise eine Begriffsklärung.

Das erste Kapitel hat versucht zu demonstrieren, dass der Begriff Mission ein belasteter Begriff ist. *Die Schwierigkeiten einer exakten Definition von Mission liegen nicht so sehr im Anliegen und Auftrag als solchem, sondern in der Tatsache, dass Mission immer in einem konkreten Raum und in vorgeformten Kulturen geschieht und darum jeweils verschiedene Akzente erfordert.* Im christlichen Verständnis entspricht dies dem Gedanken der Sendung. Die christliche Sendung umfasst die *Überzeugung der christlich glaubenden Menschen von der universalen Geltung des Evangeliums und von ihrer Verpflichtung, überall auf der Welt Zeugnis von Jesus Christus sowie die Praxis dieses Zeugnis abzulegen.* Mission geschieht in einer konkreten Welt, einem Kontext, in einer konkreten Kultur. Sie ist eine *Begegnung von Gott und Welt, von Göttlichem und Menschlichem.* Sie ist ein Integrierungsprozess und vollzieht sich nach Art der Inkarnation. *Missionsgeschichte war durchaus auch Schuldgeschichte.* Angesichts dieser unangenehmen Vergangenheit ist es nicht leicht oder sogar beschämend, über das Thema Mission zu sprechen. In der heutigen Situation befindet sich Mission in einer Krise. Diese Krise hat aber nicht nur mit der Missionsgeschichte zu tun, sondern vielmehr mit der gegenwärtigen „Krise der Kirche“ beziehungsweise „Krise in der Welt“. Diese „Krise“ erfordert und rechtfertigt sogar die Notwendigkeit einer ständigen Überlegung oder Reflexion über Mission als bleibenden Bestandteil der Theologie. Wenn Theologie eine reflexive Darstellung des Glaubens ist, so ist es die Aufgabe der Theologie, Mission als Ausdruck des christlichen Glaubens kritisch zu betrachten. Die Kirche braucht sichtbare Fehler und Leidhaftigkeit, um völlig lebendig in ihrer Existenz und Mission zu werden. Diese Gedanken bekräftigen, dass es heute noch relevant ist, von Mission zu sprechen.

Das charakteristische Merkmal solcher Relevanz wird von zwei theologischen Begriffen, nämlich Evangelisation und Inkulturation, geprägt. Das zweite Kapitel stellt ihre Bedeutung dar. Evangelisation bezieht sich nicht nur auf die „mündliche“ Verkündigung (Wort), sondern auch auf das Lebenszeugnis (Tat). Evangelisation bedeutet *die Proklamation der Erlösung in Christus für alle Nichtgläubigen, die*

Verkündigung der Sündenvergebung, der Aufruf an Menschen, Buße zu tun und an Christus zu glauben und zum Beginn eines neues Lebens in Kraft des Heiligen Geistes. Sie hat zum Ziel, Menschen in die sichtbare Gemeinschaft der Glaubenden zu bringen; sie erzeugt und fördert die Vermehrung der Ortsgemeinden in jeder menschlichen Gemeinschaft. Sie ist im wesentlichen Sinn eine Einladung.

Wenn Jesus Christus heute geboren wäre, wie würde er sich verhalten und was würde er lehren? Diese Ausgangsfrage erfasst die Diskussion des Kapitels über Inkulturation. Die Diskussion beginnt mit der Entstehung des Begriffes und dem folgt das „Definitionsmodell“ von Kultur. Dieses Modell stellt eine umfassende Sicht von Kultur dar. Dieses Definitionsmodell geht den „Betonungswechsel des Kulturverständnisses“ an, welcher zur Diskussion über Inkulturation einen wichtigen Stellenwert einnimmt. Das ist ein Wechsel von einer klassischen, philosophischen, deduktiven, zu einer anthropologischen Bedeutung der Kultur, welche auch Forschungsergebnisse aus den Bereichen der Kulturanthropologie, Soziologie und Ethnologie berücksichtigt. Diese anthropologische Betrachtung ist dadurch gekennzeichnet, dass sowohl der geschichtliche als auch der soziale Kontext jeder individuellen Kultur oder jedes Individuums wahrgenommen wird. Inkulturation bedeutet also *die Integrierung der christlichen Erfahrung einer Ortskirche in die Kultur des jeweiligen Volkes, und zwar so, dass diese Erfahrung sich nicht nur in Elementen der eigenen Kultur ausdrückt, sondern eine Kraft wird, die diese Kultur belebt, ihr Richtung gibt und sie erneuert, und auf diese Weise neue Einheit und Gemeinschaft geschaffen wird, nicht nur innerhalb der betreffenden Kultur, sondern als eine Bereicherung der Gesamtkirche.*

Das dritte Kapitel untersucht das Grundverständnis der beiden Begriffe Prophetie und Dialog. Sie nehmen einen besonderen Stellenwert in der heutigen Missionstheologie ein. Normalerweise sind unter Propheten Menschen zu verstehen, die die Zukunft vorhersagen, unter Prophetie eine Voraussagung eines zukünftigen Geschehens durch Propheten. Dies ist freilich nicht der wichtigste Aspekt der Prophetie. Diese Behauptung wird aber dadurch widerlegt, dass sich in den Prophetenbüchern nur wenige messianische Texte finden. Ein entscheidendes Element der Prophetie oder ihrer *unaufhaltsamen Wirkmächtigkeit* wird weder in der Person eines Propheten noch in der *provozierenden Art seines Auftretens*, sondern in der

Wirkmächtigkeit seiner Botschaft selbst als einer Gottes-Botschaft manifestiert. Das Geheimnis der biblischen Propheten kann bedeuten, Gott selbst kam und kommt zur Sprache in den und durch die Propheten. Gott will sich zeigen *als einer, der sich konkret in die menschliche Welt einmischt, mehr noch: als einer, der sein Gott-Sein an die konkrete Welt- und Menschheitsgeschichte gebunden hat*. Folglich kann also gesagt werden, dass durch die Prophetenbücher die biblische Tradition einen ethischen Akzent in Richtung Recht, Gerechtigkeit und Frieden beziehungsweise Harmonie bekommt, aber zugleich auch einen starken eschatologischen Akzent, eine auf die endgültige Vollendung der Welt beziehungsweise der Heilsgeschichte hin ausgerichtete Perspektive. In der Diskrepanz zwischen dem was *ist* und dem was *sein soll*, nimmt die Prophetie den Platz der sensibilisierten Form der Wahrnehmung – dem *soll* ein. Das kann als die *bleibende* Bedeutung der Prophetie beschrieben werden. Diese Bedeutung verliert ihre Relevanz weder zur Zeit des Alten Testaments noch des Neuen Testaments. Sie kann immer noch von bestimmten Menschen in einem bestimmten Kontext beziehungsweise einer bestimmten Generation weiter getragen werden.

Ein weiterer Punkt im dritten Kapitel ist die Erläuterung der Bedeutung des Dialogs. Schon im Zweiten Vatikanischen Konzil, in dem der Dialog *ein zentrales Stichwort* war, als auch in der Antrittsenzyklika von Papst Paul VI. *Ecclesiam Suam* (1964), in der das Wort Dialog zum ersten Mal in einem kirchlichen Dokument auftauchte, war der Papst der Überzeugung, dass der Dialog sein Amt kennzeichnen muss. Wie ist Dialog zu verstehen? In seiner Enzyklika spricht Papst Paul VI. nicht einfach von Dialog als reines Gespräch, *als einer heute allgemein üblichen Umgangsform oder einer neutralen Methode*. Er meint, dass Dialog ein Sprechen und Handeln verlangt, das stets vom Tun Gottes und vom Glauben der Kirche geprägt ist. Der Dialog, welcher immer vom Glaubens- und Heilsdialog geprägt ist, stellt als solcher eine Herausforderungen für die Beteiligten dar. Es geht darum, auf den anderen zu hören, im Wagnis sich selbst zu öffnen und zu lernen, aber auch darum, im Wagnis den Ausgang und die Fruchtbarkeit des Dialogs einem anderen zu überlassen. Die Wahrnehmung des anderen spielt eine wichtige Rolle und trotzdem geschieht der Dialogprozess in einer bestimmten Perspektive. Dies verwirklicht sich nicht auf neutralem Boden.

Der Zweite Teil beinhaltet die zwei weiteren Kapitel. Im vierten Kapitel wird die Diskussion über das Verständnis von Mission seit dem Zweiten Vatikanum dargestellt. Die Perspektive von Mission aus den Dokumenten *Ad Gentes*, *Evangelii Nuntiandi* und *Redemptoris Missio* wird veranschaulicht.

Für *Ad Gentes* bedeutet Mission Mission Gottes (*Missio Dei*), und Mission der Kirche ist die Teilnahme an der *Missio Dei*. Das Konzilsdekret *Ad Gentes* geht davon aus, dass *die Trinität im Mittelpunkt der Mission steht und der Ursprung der missionarischen Tätigkeit der Kirche ist*. Die Kirche nimmt an dieser Mission des Dreieinigen Gottes teil. Aufgrund dessen ist die Kirche ihrem Wesen nach „missionarisch“. Sie ist deswegen „missionarisch“, das heißt als „Gesandte unterwegs“, *weil sie ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters.*“

In seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Nuntiandi* beginnt Papst Paul VI. nicht mit der trinitarischen Überlegung wie in *Ad Gentes*, sondern verankert Mission der Kirche an der früheren Mission Jesu und seiner Verkündigung des Reiches beziehungsweise der Herrschaft Gottes. Das bedeutet, dass dieses Schreiben das Verständnis von Mission auf Jesus Christus und dem Reich Gottes basiert. Es weist darauf hin: *Jesus selbst, Frohbotschaft Gottes, ist der allererste und größte Kündler des Evangeliums gewesen.*

Die Stärke des am Reich Gottes orientierten Modells entstammt seinem Ausgangspunkt, der konkreten Mission Jesu und seiner Verankerung in der Heiligen Schrift. Mission betrifft die ganze Person und die Verwandlung der Gesellschaft. Während das erste Modell (AG) ziemlich optimistisch hinsichtlich der Welt ist, kann bei diesem festgestellt werden, dass Mission prophetisch sein muss, weil sie zu der Gerechtigkeit und dem Frieden in der Welt steht.

Redemptoris Missio fühlt sich dem Konzilsdekret *Ad Gentes* und dem Apostolischen Schreiben *Evangelii Nuntiandi* verpflichtet und will ihre Ansätze und Leitlinien fortführen. Mission wird in der „missio“ des Sohnes begründet und auf dieser Basis ist die Verkündigung Jesu Christi Anfang und Fundament der Mission. Diese Verkündigung des Namens Jesu Christi hat in der Mission jederzeit Vorrang. Der Grund dafür ist, dass Menschen von der Wahrheit und der Frohbotschaft benachrichtigt werden sollen, dass sie von Gott geliebt werden und gerettet sind.

Das vierte Kapitel führt die Thematik der ersten zwei Kapitel weiter und öffnet zugleich einen Horizont, der als Kontext dafür dient, das neue Verständnis von Mission für heute zu begreifen. Solche Thematisierung, die aus den drei kirchlichen Dokumenten herauskristallisiert werden kann, bietet unterschiedliche Schwerpunkte und Perspektiven an, die die Missionstheologie im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts charakterisieren. Mission als Partizipation im Leben und in der Mission der Trinität (AG); Mission als Fortsetzung der Mission Jesu an der Verkündigung, am Dienst und Zeugnis für das Reich Gottes, welches „schon“ aber „noch nicht“ in der Welt Einzug gehalten hat (EN), und Mission als die Proklamation oder Verkündigung Christi als der alleinige Erlöser der Welt (RM). Es sind Elemente aus den erwähnten kirchlichen Dokumenten, Kerngedanken der Mission, die aber zu einer „Synthese“ eines Missionsverständnisses gebracht werden können, welche einer zugrunde liegenden Missionstheologie für den Beginn des 21. Jahrhundert dient. Wenn diese „Synthese“ in einem Satz formuliert werden darf, kann Mission folglich als *das Verkündigen, das Dienen, das Zeugesein für Gottes Reich der Liebe, des Heiles und der Gerechtigkeit* verstanden werden. Dabei stellt sich die Frage wie eine praktische Verwirklichung diese Synthese geschehen kann. Die praktische Verwirklichung dieses Missionsmodells erfolgt durch den prophetischen Dialog.

Der prophetische Dialog wird im fünften und letzten Kapitel behandelt. Die Diskussion beginnt mit der Frage: Wie kann ein Dialog prophetisch sein? In der Diskussion über das Grundverständnis von Prophetie und Dialog wird festgestellt, dass der Begriff Dialog, den die Diplomarbeit zu erklären versucht, nicht einfach als ein reines Gespräch zu verstehen ist, welches im normalen Alltag geführt wird, sondern Dialog soll im Kontext von Papst Paul VI. *Ecclesiam Suam* verstanden werden. Im *Ecclesiam Suam* spricht der Papst nicht einfach vom Dialog *als reines Gespräch als einer heute allgemein üblichen Umgangsform oder einer neutralen Methode*. Dialog, meint er, *verlangt ein Sprechen und Handeln, welches stets vom Tun Gottes und vom Glauben der Kirche geprägt ist*. Er ist ein Dialog, der immer von Glaubens- und Heilsdialog charakterisiert ist. Deshalb geht es darum, *auf den anderen zu hören, im Zeugnis sich selbst zu öffnen und zu lernen, aber auch darum, im Wagnis den Ausgang und die Fruchtbarkeit des Dialogs einem anderen zu überlassen. Es ist ein Prozess des Lernens und auch Erlernens*. Die Diskussion über die Geschichte des Begriffs, das heißt

sein Ursprung und sein Kontext will zeigen, dass prophetischer Dialog von einer Ordensgemeinschaft entwickelt wurde. Der letzte Punkt des Kapitels behandelt Mission als eine einzige aber doch komplexe Wirklichkeit. Es geht darum, dass prophetischer Dialog als praktische Verwirklichung von Mission in unterschiedlichen Kontexten, Aspekten und pastoralen Zugängen geschieht.

Schlussendlich kann festgestellt werden, dass prophetischer Dialog, als Missionsmodell beziehungsweise Perspektive der Mission, das Missionsverständnis seit dem Zweiten Vatikanum zusammenfasst. Es handelt sich hier nicht um missionarische Strategien, die verfolgt werden müssen, um anders- oder nichtgläubige Menschen, die für den christlichen Glauben gewonnen werden sollen, sondern um die Tatsache, dass es sich bei dieser Entwicklung in der Theologie der Mission in erster Linie um eine Haltung handelt bzw. sogar von einer Spiritualität gesprochen werden kann.

Unter Beibehaltung einer Haltung von Mitgefühl, Wertschätzung und Respekt muss Mission prophetisch sein, indem sie sich beispielsweise gegen jene Faktoren und Ursachen ausspricht, die Arme und Unterdrückte in ihre Lage gebracht haben und dort auch halten und indem sie ebenso Aspekte von Kultur beleuchtet und aufzeigt, die zur Herrschaft Gottes konträr sind.

Aufrecht zu erhalten gilt auch Jesus als den Weg, die Wahrheit und das Leben zu erkennen und dies zu verkünden.

Bibliographie:

- Amankwah, John: Dialogue: The Church and the Voice of the Other, Frankfurt am Main 2007.
- Arrupe, Pedro: Letter to the whole Society on Inculturation, in: Aixala, J. (Ed.): Other Apostolates Today: Selected Letters and Addresses of Pedro Arrupe, Vol. 3 (1981) 172-181.
- Baal, John: Die Inkulturation des Kirchenrechts, „Made in USA“, in: Conc (D) 32 (1986), 415-421.
- Barragan, Lozano Javier: Reflexiones para la inculturación del Catechismo de la Iglesia Católica. II Semana Latinoamericana de Catequesis, in: CELAM / DECAT (Hrsg.), Hacia una catequesis inculturada. Memorias de la II semana latinoamericana inculturada, Caracas, 18-24 de Septiembre de 1994, Bogotá 1995, 61-86.
- Barrett, David: World Christian Encyclopedia, Nairobi 1982.
- Barth, Karl: Church Dogmatics, IV/3, Edinburgh 1962.
- Bechmann, Ulrike / Kügler, Joachim: Biblische Prophetie. Exegetische Perspektive auf ein heikles Phänomen, in: Bucher, Rainer / Krockauer, Rainer (Hrsg.): Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität, Münster 2002.
- Bettscheider, Heribert: „Vorwort/Editorial“, in: Verbum SVD 47:1 (2006), 5-6.
- _____ : Mission für das 21. Jahrhundert in Europa, in: Ders. (ed.), Reflecting Mission, Practicing Mission. Divine Word Missionaries Commemorate 125 Years of Worldwide Commitment, Vol. 1, Nettetal 2001.
- Bevans, Stephen / Gros, Jeffrey: Evangelization und Religious Freedom. Ad Gentes, Dignitatis Humane, New Jersey 2009.
- _____ / Schroeder, Roger: Constants in Context: A Theology of Mission for Today, New York 2004.
- _____ : “Unravelling a Complex Reality”: Six Elements of Mission, in: International Bulletin of Missionary Research 27/2 (April 2003).
- _____ / Eleanor Doidge, “Theological Reflections”, in: Barbara Kraemer (ed.), Reflection and Dialogue: What Mission confronts Religious Life Today?, Chicago 2000.
- _____ (eds.): Mission for the Twenty-first Century, Chicago 2001.
- _____ / Scherer, James: New Directions in Mission and Evangelization, Vol. I Basic Statements 1974-1981, Maryknoll 1992.
- Bolay, Eberhard / Trieb, Bernhard: Verkehrte Subjektivität. Kritik der individuellen Ich – Identität, Frankfurt 1988.

- Bollnow, Otto Friedrich: Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis II (Urban-Tb. 4), Stuttgart 1975.
- Bosch, David: Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission, New York 1991.
- _____ : „Evangelisation, Evangelisierung“, in: Müller, Karl / Sundermeier, Theo (Hrsg.): Lexikon Missionstheologischer Begriffe, Berlin 1987, 102-105.
- _____ : „Evangelism, Evangelization“, in: Bevans, Stephen / Bliese, Richard / Müller, Karl / Sundermeier, Theo (Eds.): Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives, Maryknoll 1999, 151-154.
- Brandt, Richard: Ethical Theory, Englewood Cliffs 1959.
- Buber, Martin: Ich und Du (1923), in: Ders: Werke, Bd. 1, München/Heidelberg 1962 oder in: Ders: Das dialogische Prinzip, 4. Auf. Heidelberg 1979.
- Bujo, Bénédzet: Verantwortung und Solidarität. Christliche Ethik in Afrika, in: StZ 202 (1984), 795-804.
- Burns, Robert: Roman Catholicism after Vatican II, Washington 2001.
- Butting, Klara: Prophetinnen gefragt. Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie, Wittingen 2001.
- Carden, John: The Ugly Missionary, London 1964.
- Carrier, Hervé: „Inculturation“ in: Rene Latourelle / Rino Fisichella (Eds.), Dctionary of Fundamental Theology, New York 1984.
- Charles, Pierre: Missiologie, Etudes, Conférences I, Louvain 1939.
- Cohen, Hermann: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Leipzig 1919.
- Collet, Giancarlo: Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion, Mainz 1984.
- Congar, Yves: *Christianisme come foi et comme culture. Evangelizzazione e Culture. Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia*, (Roma 5-12 ott. 1975). Roma 1976. Vol. I, 83-103.
- Costa, Orlando: Liberating News: Theology of Contextual Evangelization, Grand Rapids 1989.
- Cullmanns, Oscar: Christus und die Zeit. Die Urchristliche Zeit- und Gesellschaftsauffassung, Zürich 1946.
- Deissler, Alfons: Dann Gott wirst du erkennen. Die Grundbotschaft der Propheten, Freiburg 1987.
- Demel, Sabine: Von der Von der Kulturmission zur Glaubensmission. Der Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Stimmen der Zeit 224 (2006), 435 – 449.

- Dhavamony, Mariasusai: „The Christian Theology of Inculturation“, in: *Studia Missionalia* 44 (1995), 1-42.
- Dodge, Ralph: *The Unpopular Missionary*, New Jersey 1964.
- Fischer, Irmtraud: *Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel*, Stuttgart 2002.
- Freitag, Anton: „Der Missionsbegriff“, in: Ders. (Hrsg.), *Mission und Missionswissenschaft*, 4 (1961), 21-66.
- Freytag, Walter: (Hrsg.), *Mission zwischen gestern und morgen. Vom Gestaltwandel der Weltmission der Christenheit im Licht der Konferenz des Internationalen Missionsrates in Willingen*, Stuttgart 1952.
- Fuchs, Ottmar: *Prophetische Kraft der Jugend? Zum theologischen und ekklesiologischen Ort einer Altersgruppe im Horizont des Evangeliums*, Freiburg im Breisgau 1986.
- Gabriel, Karl: *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg 2000.
- Gensichen, Hans-Werner: *Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission*, Gütersloh 1971.
- Godin, H. / Daniel, Y.: *France, pays de mission?*, Paris 1943.
- Goodhall, N. (Hrsg.): *Offizieller Bericht über die vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen Uppsala 4.-20. Juli 1968*, Genf 1968.
- Hartenstein, Karl: *Theologische Besinnung*, in: Freitag, W. (Hrsg.): *Mission zwischen gestern und morgen. Vom Gestaltwandel der Weltmission der Christenheit im Licht der Konferenz des internationalen Missionsrates in Willingen*, Stuttgart 1952.
- Heinz, Hanspeter: *Kirche im Dialog – Dialog in der Kirche. Zur Aktualität der Enzyklika Pauls VI. „Ecclesiam suam*, in: Annette Schavan (Hrsg.), *Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche*, Kevelaer 1994.
- Helpenstein, Pius: *Grundlagen des interreligiösen Dialogs. Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Bewegung und die Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz*, Frankfurt am Main 1998.
- Helm, Franz: *Mission als prophetischer Dialog. Zum Selbstverständnis eines Missionsordens heute*. *Diakonia* 39 (2008), 333-340.
- Herskovits, Melville: *Man and His Works. The Science of Cultural Anthropology*, New York 1949.
- Hosfeld, Frank Lothar: *Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zu Thema: Wahre und falsche Propheten*, Fribourg 1973.
- Huntington, Samuel: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996.

- Jakob, Siegfried: Das Problem der Anknüpfung für das Wort Gottes in der deutschen evangelischen Missionsliteratur der Nachkriegszeit, in: Julius Richter und Martin Schlunk (Hrsg.), Allgemeine Missions-Studien, im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft, Gütersloh 1935.
- Jepsen, Alfred: Nabi, in: Peter H. A. Neumann (Hrsg.), Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald, Darmstadt 1979.
- Johnston, Arthur: The Battle for World Evangelism, Illinois 1978.
- Kasper, Walter: Theologie und Kirche, Mainz 1987.
- Kaufmann, Franz-Xaver / Metz, Johann Baptist: Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum, Freiburg 1987.
- Keesing, Felix: Cultural Anthropology: The Science of Custom New York 1958.
- Kinsler, F. Ross: „Mission and Context. The Current Debate about Contextualization“, in: Evangelical Mission Quarterly 14 (1978). 23-29.
- Kluckhohn, Clyde: Mirror of Man: The Relation of Anthropology to Modern Life, New York / Toronto 1949.
- Kollbrunner, Fritz: Orientierung statt Mission? Eine Entgegnung, NZM 57 (2001). 52-53.
- Kraus, Hans-Joachim: Prophetie heute! Die Aktualität biblischer Prophetie in der Verkündigung der Kirche, Neukirchen-Vluyn 1986.
- Kraus, Norma: The Authentic Witness: Credibility and Authority, Grand Rapids 1978.
- Kroeber, Alfred / Kluckhohn, Clyde: Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions, Massachusetts 1952.
- _____: Anthropology: Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory, New York 1948.
- Lehmann, Paul: Ethics in a Christian Context, London 1963.
- Küberl, Franz: Prophetie initiiert Aufbruch, in: Rainer Bucher / Rainer Krockauer (Hrsg.), Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität, Münster 2002.
- LaSalle, Donald: At the Threshold of the Assembly: Liturgy, the New Evangelization, and the New Millennium, in: Liturgical Ministry 8 (1999). 183-191.
- Lehmann, Karl: Vom Dialog als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung in der Kirche heute. Eröffnungsreferat von Bischof Karl Lehmann bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda, Bonn 1994.
- _____: Notwendigkeit und Grenzen des Dialogs zwischen Theologen und Lehramt, in: Wolfhart Pannenberg/Theodor Schneider /Hrsg.), Verbindliches Zeugnis II: Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption, Band 9, Freiburg i.B. 1995.
- _____: Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten. Reflexionen und Positionen, Freiburg

1993.

_____: Neuer Mut zum Kirchesein, Freiburg 1982.

Lévinas, Emmanuel: Dialog, in: Franz Böckle, Franz-Xavier Kaufmann, Karl Rahner, Bernhard Welt (Hrsg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Freiburg/Basel/Wien 1982.

Linemann-Perrin, Christine: Mission und Interreligiöser Dialog, Göttingen 1999.

Linton, Ralph: The Study of Man: An Introduction. The Century Social Science Series. Student's Edition, New York 1936.

Lobo, Lancy: Christ sein unter Hindus. Die Inkulturation des Missionars als Voraussetzung für Mission, in: Missio, Internationales Katholisches Missionswerk (Hrsg.): Iwe der Glaube Wurzel schlägt. Inkulturation in der Weltkirche, München 1993.

Lowie, Robert: The History of Ethnological Theory, New York 1937.

Luzbetak, Louis: The Church and Cultures: An Applied Anthropology for Religious Workers, California 1963.

_____: The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology, New York 1988.

Maier, Martin: „Inkulturation“, in: Stimmen der Zeit 225 (2007), 505-506.

Mantilla, Victor Corral: Die Inkulturation des Evangeliums in der Ortskirche von Riobamba. Erfahrungen und Zeugnisse des Dialogs zwischen Evangelium und Quechua-Indo-Kultur, in: Weltkirche 16 (1996) 22-28.

Marcel, Gabriel: Metaphysisches Tagesbuch (Journal metaphysique), Frankreich 1927.

Margull, Hans Jochen: Theologie der missionarischen Verkündigung, Stuttgart 1959.

_____: Hope in Action: The Church's Task in the World, Philadelphia 1962.

Masson, Joseph: „L'Église ouverte sur le monde“, in: NRT, Vol. 84 (1962) 1032-1043.

Shorter, Aylward: Toward a Theology of Inculturation, Oregon 1999.

Mitterhöfer, Jakob: Thema Mission, Wien 1974.

Müller, Karl: Missionstheologie. Eine Einführung, Berlin 1985.

_____: „Inkulturation“, in: Ders. / Sundermeier, Theo (Hrsg.): Lexikon Missionstheologischer Begriffe, Berlin 1987, 176-180.

_____: „Inkulturation“, in: Ders. / Bevans, Stephen / Bliese, Richard / Sundermeier, Theo (Eds.): Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives, Maryknoll 1999, 198-201.

_____: Die Mission der Kirche in systematischer Betrachtung, in: Horst Bürkle (Hrsg.):

- Die Mission der Kirche. AMATECA Bd. XIII (Lehrbuch zur katholischen Theologie), Paderborn 2002.
- Münderlein, Gerhard: Kriterien wahrer und falscher Prophetie. Entstehung und Bedeutung im Alten Testament (Europ. Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, 33), Bern-Frankfurt/M. 1974.
- Mwaungulu, Robert: Inkulturation des römischen Kirchenrechts im Afrika, in: Conc (D) 32 (1986), 438-442.
- Niebuhr, Richard: Christ and Culture, New York 1956.
- Nunnenmacher, Eugen, „Kultur“, in: Müller, Karl / Sundermeier, Theo (Hrsg.): Lexikon Missionstheologischer Begriffe, Berlin 1087.
- Ohm, Thomas: Machet zu Jüngern alle Völker! Theorie der Mission, Freiburg im Breisgau 1962.
- Orchard, Ronald: Mission in a Time of Testing. Thought and Practice in Contemporary Missions, Philadelphia 1964.
- Paton, David: Christian Missions and the Judgment of God, London 1953.
- _____ (Ed.): Briser les Barrières. Nairobi 1975, Paris 1976.
- Pernia, Antonio: „Zum Geleit: Der neue Name für Hoffnung“, in: IDW-II (2001).
- Piskaty, Kurt: Mission und Inkulturation in Geschichte und Gegenwart, in: Beiträge zur Wiener Diözesangeschichte 33:3 (1992), 25- 30.
- Pock, Johann: Für Kritiker kein Platz? Das „Fundament der Propheten“ (Eph 2,20) und die Frage nach einem Prophetenamt der Kirche, in: Rainer Bucher / Rainer Krockauer (Hrsg.): Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität, Münster 2002.
- Quell, Gottfried: Wahre und falsche Propheten, in: Neumann, Peter (Hrsg.): Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald (Wege der Forschung 307), Darmstadt 1979.
- Rahner, Karl: Selbstvollzug der Kirche (Sämtliche Werke 19), Freiburg 1995.
- _____: / Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, Freiburg im Breisgau 1966 (⁷1971).
- Rendtorff, Trutz (Hg.): Charisma und Institution, Gütersloh 1985.
- Roest Crollius, Ary: What is new About Inculturation?, Rome 1986.
- Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung, Frankfurt am Main 1988.
- Rzepkowski, Horst: Lexikon der Mission. Geschichte, Theologie, Ethnologie, Graz/Wien/Köln 1992, 148-149.

- Salmen, Josef: Der Dialog, Seine Voraussetzungen und Ziele, in: Bernhard Mensen (Hrsg.), Dialog, Nettetal 2002.
- Santos Hernandez, Ángel: Adaptación Misionera, Bilbao 1958.
- Schattauer, Thomas: "Liturgical Assembly as Locus of Mission," in: Ders. (ed.), Inside out: Worship in an Age of Mission, Minneapolis 1999.
- Scherer, James: Missionary, Go Home! A Reappraisal of the Christian World Mission, New Jersey 1964.
- Schmidlin, Joseph: Katholische Missionslehre im Grundriss, Münster ²1923.
- Schmidt, Werner: Die prophetische „Grundgewissheit“. Erwägungen zur Einheit prophetischer Verkündigung, in: Neumann, Peter (Hrsg.): Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald, Darmstadt 1979.
- Schottroff, Luise / Wachter, Marie-Theres (Hrsg.): Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1999 (= ³2007).
- Schreiter, Robert: Ministry of Reconciliation: Spirituality and Strategies, New York 1998.
- Schroeder, Roger: What is the Mission of the Church? A Guide for Catholics, New York 2008.
- _____ : Mission as Prophetic Dialogue: The Six Components of Mission, Australia 2003.
- Schütz, Paul: Zwischen Nil und Kaukasus, München 1930.
- Shorter, Aylward: Toward a Theology of Inculturation, Oregon 1999.
- Silber, Stefan: Die Befreiung der Kulturen. Der Beitrag Juan Luis Segundos zur Theologie der inkulturierten Evangelisierung, Frankfurt am Main/Wien 2002.
- Sievernich, Michael: Missionarisch Welt-Kirche sein. Konturen des heutigen Missionsverständnisses, in: zur Debatte Nr. 7 (2004), 21.
- Stamoolis, James: Eastern Orthodox Mission Theology Today, New York 1986.
- Stängle, Gabriel: Mission und Interreligiöser Dialog, Frankfurt am Main 2003.
- Sundermeier, Theo: Theologie der Mission, in: LMthG, 476-477.
- Tomko, Josef: Proclaiming Christ the World's Only Savior, in: L'Osservatore Romano (April 15, 1991).
- Tracy, David: Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religions, Hope, New York 1987.
- Tylor, Edward: Primitive Culture, London 1871.
- Üffing, Martin: „Prophetischer Dialog“, in: Verbum SVD 47:1 (2006) 7-26.
- Verkuyl, Johannes: Contemporary Missiology: An Introduction, Grand Rapids 1978.

Visser't Hooft, Wilhelm Adolf (Hrsg.): Dokumentbericht über die dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Stuttgart 1962.

Vorgrimler, Herbert: „Mission“, in: Ders.: Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg im Breisgau 2000. 421-423.

Warneck, Gustav: Evangelische Missionslehre: Ein missionstheoretischer Versuch, 5 Bde. Gotha 1892 – 1905.

Weymann-Weyhe, Walter: Ins Angesicht widerstehen. Über den Gehorsam in der Kirche, Freiburg im Breisgau 1969.

Witte, John: Ecumenism and Evangelization. In: Mariasukai Dhavamony (Ed.), Evangelisation. (Doc. Miss. 9) Rome 1975, 191-244.

Wolff, Hans Walter: Propheten und Institution im Alten Testament, in: Trutz Rendtorff (Hg.), Charisma und Institution, Gütersloh 1985.

Douglas Young, Douglas: „Reconciliation: Breaking Down the Wall of Hostility“, in: Verbum SVD 41:1 (2000).

_____: „Nonviolent Alternatives among the Enga of the Papua New Guinea Highlands“, in: Social Initiatives 16:2 (1997).

Zenger, Erich: Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁵2004.

Bibel / kirchliche Dokumente:

Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Stuttgart 1980.

Ad Gentes: Zweites Vatikanisches Konzil, Das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche „Ad gentes“ in: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler (Hrsg.), Kleines Konzilskompodium, Freiburg, 27. Auflage 1998, 607-653.

Apostolicam Actuositatem: Zweites Vatikanisches Konzil, Das Dekret über das Laienapostolat „Apostolicam actuositatem“, in: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler (Hrsg.), Kleines Konzilskompodium, Freiburg, 27. Auflage 1998, 389-421.

Catechesi Tradendae: Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben Catechesi Tradendae. 16. Oktober 1979, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Nachkonziliare Texte zur Katechese und Religionsunterricht. 1. Mai. 1989 (Arbeitshilfen 66), Bonn 1989, 66-126.

Christifideles Laici: Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt. 30. Dezember 1988. (hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz; Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 87) Bonn 1988.

Dei Verbum: Zweites Vatikanisches Konzil, Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei verbum“, in: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler (Hrsg.), Kleines

Konzilskompendium, Freiburg, 27. Auflage 1998, 367-382.

Dialog und Verkündigung: Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog / Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi. 19. Mai 1991 (hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz; Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102), Bonn 1991.

Dignitatis Humanae: Zweites Vatikanisches Konzil, Die Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“, in: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler (Hrsg.), Kleines Konzilskompendium, Freiburg, 27. Auflage 1998, 661-675.

Dominus Jesus: Kongregation für die Glaubenslehre, Dominus Jesus. Erklärung über die Einzigkeit und die Heiluniversalität Jesus Christi und der Kirche. 6. August 2000. (hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz; Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148), Bonn 2000.

Evangelii Nuntiandi: Papst Paul VI., Apostolisches Schreiben an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute. 8 Dezember 1975, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Nachkonziliare Texte zur Katechese und Religionsunterricht. 1 Mai. 1989 (Arbeitshilfen 66), Bonn 1989, 121-191.

Gaudium et Spes: Zweites Vatikanisches Konzil, Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“, in: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler (Hrsg.), Kleines Konzilskompendium, Freiburg, 27. Auflage 1998, 149-552.

Lehrmäßige Note zu einigen Aspekten der Evangelisierung: Kongregation für die Glaubenslehre 3. Dezember 2007. (hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz; Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 180). Bonn 2007.

Lumen Gentium: Zweites Vatikanisches Konzil, Die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“, in: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler (Hrsg.), Kleines Konzilskompendium, Freiburg, 27. Auflage 1998, 123-197.

Maximum Illud: Papst Benedikt XV., Apostolisches Schreiben Maximum illud. 30. November 1919, in: AAS (1919) 440-455.

Nostra Aetate: Zweites Vatikanisches Konzil, Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate“, in: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler (Hrsg.), Kleines Konzilskompendium, Freiburg, 27. Auflage 1998, 355-359.

Redemptoris Missio: Papst Johannes Paul II., Redemptoris Missio. Enzyklika über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags. 7. Dezember 1990. (hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz; Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100), Bonn 1991.

Sacramentum Caritatis: Benedikt XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben an die Bischöfe, den Klerus, die Personen gottgeweihten Lebens und an die die christgläubigen Laien über die Eucharistie, Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche. 22. Februar 2007. (hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz; Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 177), Bonn 2007.

Slavorum Apostoli: Johannes Paul II., *Slavorum Apostoli*. Enzyklika an die Bischöfe, die Priester, die Ordensgemeinschaften und alle Gläubigen in Erinnerung an das Werk der Evangelisierung der Heiligen Cyrill und Methodius vor 1100 Jahren (02. Juni 1985).

Vita Consecrata: Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben an den Episkopat und den Klerus, an die Orden und Kongregationen, an die Säkularinstitute und an alle Gläubigen über das geweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt. 25. März 1996. (hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz; Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 125), Bonn 1996.

Papst Paul VI., *Ansprache an die Mitglieder des Laienrates* (2. Oktober 1974): AAS 66, 1974.

Federation of Asian Bishops' Conferences (Hrsg.): „His Gospel to our People“, Vol. II, Manila 1976.

Secretariat for Non-Christians, „The Attitude of the Church towards the Followers of Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission“ Rome 1984.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): *Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Kirche*, Bonn 2004.

Zweite Außerordentliche Generalversammlung der Weltbischofssynode in Rom (anlässlich zum Thema "20. Jahrestag des Abschlusses des II. Vatikanischen Konzils", Schlusssdokument *Exeunte coetu secundo*, „Die Kirche unter dem Wort Gottes feiert die Geheimnisse Christi zum Heil der Welt“, 24.-11. – 08.12. 1985.

SVD Dokument:

Prophetischer Dialog, in: *Im Dialog mit dem Wort* Nr. 7 (2007).

Der Prophetische Dialog, in: *Im Dialog mit dem Wort* Nr. 2 (2001).

SVD Generalkapitel 2000, in: *Im Dialog mit dem Wort* Nr. 1 (2000).

Sonstiges:

Dudenredaktion (Hrsg.): *Duden Universal Wörterbuch*, 5. überarbeitete Auflage, Mannheim 2003.

Wilhelm Gemoll, *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*, München/ Wien ⁹1965.

Abkürzungen:

AA	= Apostolicam Actuositatem
AAS	= Acta Apostolicae Sedes
AG	= Ad Gentes
CD	= Christus Dominus
CL	= Christifideles Laici
CT	= Catechesi Tradende
DV	= Dialog and Verkündigung
EN	= Evangelii Nuntiandi
EP	= Evangelii Praecones
IDW	= Im Dialog mit dem Wort
GS	= Gaudium et Spes
Ko	= Konstitutionen (der SVD)
LG	= Lumen Gentium
MI	= Maximum Illud
NA	= Nostra Aetate
PP	= Princeps Pastorum
RM	= Redemptoris Missio
RN	= Rerum Novarum
SA	= Slavorum Apostoli
VC	= Vita Consecrata
VN	= Vehementer Nos

Lebenslauf

Name: Cirilo A. Boloron Jr.

Geburtsdatum: 23.02.1974

Geburtsort: Tagbilaran City, Bohol, Philippinen

Eltern: Cirilo Lorono Boloron Sr.
Fructuosa Atacador Boloron

Schule:

1981 – 1986: Tinago Elementary School, Tinago, Dauis, Bohol, Philippinen

1987 – 1992: High School, Holy Name University, Tagbilaran City, Bohol,
Philippinen

Universität:

1993 – 1995: Studium der Philosophie, University of San Carlos
Cebu City, Philippinen

1995 – 1998: Bakkalaureat der Philosophie, Christ the King Mission Seminary
Quezon City, Philippinen

2000 – 2004: Theologiestudium, Divine Word School of Theology
Tagaytay City, Philippinen

2004: Master's Degree in Theology Major in Pastoral Ministry, Divine Word
School of Theology, Philippinen

2006 – 2011: Diplomstudium (kath. Fachtheologie), Universität Wien,
Österreich

2010 – 2011: Pastoraljahr, Erzdiözese Wien, Österreich

Cirilo Boloron Jr.