

*Mariano Delgado\**

### **DER MENSCH ALS TRÄGER DER EVANGELISIERUNG\*\***

*Um die Möglichkeiten zu bestimmen, unter denen der Mensch zum Träger der Evangelisierung werden kann, nähert sich der Autor an das Verständnis des Menschen an, wie es in der Kirche entwickelt wurde und im Zweiten Vatikanischen Konzil zu einem hohen Ausdruck kam. Diese Überlegungen zur Zivilisationsfähigkeit des Menschen bringt der Autor in Verbindung mit den Perspektiven einer anthropologisch gewendeten Theologie und Missionswissenschaft. Er bestimmt das Verhältnis zu anderen Religionen von einem kritischen und aufgeklärten Inklusivismus her, der sich in der Geschichte und Mission als lern- und dialogfähig zu beweisen hat. Solchergestalt können die Jünger Jesu in ihrer Evangelisierung liebend, kontemplativ und solidarisch den Menschen begegnen, ihnen vertrauen und dabei Gott besser kennen lernen.*

In seiner Ansprache zum Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils am 7.12.1965 hat Paul VI. die Kirche ermahnt, „Vertrauen in den Menschen“ zu haben.<sup>1</sup> Das Konzil war sich der Ambivalenz des Menschen in der Geschichte bewusst und hat sein Doppelgesicht betrachtet („l'eterno bifronte suo viso“), d. h. „Elend und Größe des Menschen“. Aber es hat, so Paul VI. weiter, willentlich eine sehr optimistische Einstellung gewählt und eher die glückliche als die unglückliche Seite des Menschen betont. Ihm war wichtig, jene anthropologische Linie hervorzuheben, die den Menschen als soziales und lernfähiges Gemeinschaftswesen versteht, zur Freundschaft mit ei-

---

\* DDr. Mariano Delgado (\*1955) stammt aus Spanien. Er ist Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg, Schweiz. Von 1999 bis 2003 war er Präsident der Schweizerischen Gesellschaft für Theologie und ist seit 2000 als Präsident der Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte (VSKG) tätig. Zudem ist er Schriftleiter der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR) und aktives Mitglied in zahlreichen wissenschaftlichen Arbeitsgemeinschaften und Vereinen.

\*\* Festvortrag am 10. November 2018 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin anlässlich der Emeritierung von Prof. Dr. Joachim Piepke SVD.

<sup>1</sup> Vgl. [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1965/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19651207\\_epilogo-concilio.pdf](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.pdf) (5.11.2018).

nem Gott berufen, der uns in Christus seine „Güte und Menschenliebe“ gezeigt hat (Tit 3,4).

Bevor ich mich in einem zweiten Schritt mit der Anthropologie des Konzils näher befasse, werde ich in einem ersten einige Überlegungen über die Zivilisationsfähigkeit des Menschen vorausschicken. Im dritten Schritt geht es um die Folgen der Konzilsanthropologie für das Verständnis der Evangelisierung heute; im vierten und letzten Schritt werde ich zu erläutern versuchen, dass der Mensch sich seiner Berufung zur Gottesfreundschaft bewusst werden und sich der Läuterung durch Gott stellen sollte, um ein sinnvoller Träger der Evangelisierung sein zu können.

### ***Ist der Mensch zivilisationsfähig?***

Nach einem nüchternen Blick auf die Geschichte mutet der anthropologische Optimismus des Konzils wie ein Glaubensakt oder ein frommes *Exercitium intellectus* an. Denn in der Menschheitsgeschichte ist, wie uns die historische Anthropologie und die Kulturanthropologie zeigen, die Spur des *homo homini lupus* vorhanden, ja, vielfach in einer erdrückenden Art und Weise, die uns an der Sozialität des Menschen verzweifeln lässt: Der Mensch ist bekanntlich die einzige Spezies, die sich selbst auslöschen könnte – trotz der immer wieder gemachten guten Vorsätze. Um nur ein Beispiel zu nennen, weil vor hundert Jahren der Erste Weltkrieg zu Ende ging: 1815 beschworen die Völker Europas im Manifest der Heiligen Allianz, „sich untereinander nur als Glieder einer und derselben Nation von Christen anzusehen“<sup>2</sup> und ein friedliches Europa aufzubauen. Hundert Jahre später gingen sie beim Ersten Weltkrieg brutal aufeinander los – und auf allen Seiten hielten Vertreter der jeweiligen Kirchen feurige Kriegspredigten, auch aufgeklärte Theologen wie Adolf von Harnack. Wir wissen nicht, was auf uns in diesem Jahrhundert noch zukommen kann.

Die Spur des *homo homini lupus* betrifft auch den Kern der Kirchengeschichte selbst. Man ist manchmal geneigt, mit dem Kirchen- und Religionshistoriker Ernst Benz Folgendes festzuhalten: „Weder der Islam noch der Buddhismus noch der Hinduismus haben auch nur entfernt so viele Menschen um ihres Glaubens willen getötet wie

---

<sup>2</sup> Heiko Obermann et. al. (Hg.), *Kirchen- und Theologieggeschichte in Quellen. Ein Arbeitsbuch*. Band IV: Vom Konfessionalismus zur Moderne, neu bearbeitet und hg. von Martin Greschat, Neukirchen-Vluyn 1997, 179.

die christlichen Kirchen.“<sup>3</sup> Aufgrund seines Ausschließlichkeitsanspruchs vermochte das Christentum der Versuchung zur Intoleranz, „zur Aufrichtung einer heillosen innerweltlichen Absolutheit, die den anderen für Zeit und Ewigkeit in Frage stellt“,<sup>4</sup> nicht zu widerstehen – hat der frühere Joseph Ratzinger geschrieben. Von daher hat das Christentum seine historische Unschuld längst verloren. Künstler wie der Mexikaner José Clemente Orozco haben dieses Bewusstsein sehr drastisch ausgedrückt: Wenn Christus zurückkäme, würde er als Erstes das Kreuz zerstören, weil Christen unter diesem Zeichen eine Spur der Gewalt in der Geschichte hinterlassen haben – so die Botschaft seines bekannten Bildes „Christus zerstört sein Kreuz“.<sup>5</sup>

Die historische Anthropologie und die Kulturanthropologie verzeichnen auch eine Fortschrittsideologie. Demnach befindet sich die Menschheit in einem Zivilisationsprozess, der zur kulturellen Domestikation der dunklen, tierischen Seiten der menschlichen Natur führen werde. Zwischen der Steinschleuder der Vorzeit und den durch Computer gesteuerten Massenvernichtungswaffen unserer Zeit gibt es zweifelsohne einen technischen Fortschritt – aber auch einen moralischen? Ich fürchte, das ist mehr als zweifelhaft; vieles spricht dafür, dass die Natur des Menschen bei allen Zivilisationsschüben eine Strukturkonstante der Geschichte geblieben ist. Kant ahnte deshalb, dass der Fortschritt hin zur Idee der Menschheit „gerade an der Natur des Menschen scheitern könnte“, denn „aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden“.<sup>6</sup> Ist das „Tier“ Mensch<sup>7</sup> wirklich restlos zivilisierbar? In der Aggressions- und Gewaltforschung betonen die Kulturalisten, gewaltsames Verhalten sei eher durch Kultur und Gesellschaft anerzogen und könne daher durch Erziehung überwunden

<sup>3</sup> Ernst Benz, Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur* (Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1960, Nr. 5), Wiesbaden 1961, 64.

<sup>4</sup> Joseph Ratzinger, Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges, in: ders., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 363-375, hier 372.

<sup>5</sup> *José Clemente Orozco 1883–1949*, hg. von Egbert Baqué und Heinz Spreitz unter Mitarbeit von Olav Münzberg und Michael Nungesser, Berlin 1981, 71 (Öl auf Leinwand).

<sup>6</sup> Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Werkausgabe hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. XI), Frankfurt am Main 1981, 31-50, hier 41.

<sup>7</sup> Vgl. dazu Michael Wimmer et. al. (Hg.), *Das „zivilisierte Tier“*. Zur historischen Anthropologie der Gewalt, Frankfurt am Main 1996.

werden. Die Naturalisten sind eher der Meinung, der Mensch werde aufgrund einer angeborenen Anlage unweigerlich gewalttätig.<sup>8</sup>

Tatsache ist, dass die Menschheitsgeschichte immer wieder wie eine „Höllmaschine“ anmutet, um es mit Adornos *Minima Moralia* zu sagen.<sup>9</sup> Als Christgläubige teilen wir die messianische Hoffnung, dass im historischen Kampf das Lamm stärker als der Drache sein wird. Aber unterwegs müssen wir mit Walter Benjamin angesichts der Macht des Bösen leider immer wieder feststellen: „Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.“<sup>10</sup> Der 1. Johannesbrief drückt es so aus: „Wir wissen: Wir sind aus Gott, aber die ganze Welt steht unter der Gewalt des Bösen“ (1 Joh 5,19).

### **Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Ps 8,5) – Zur Anthropologie des Konzils**

Die Frage, ab wann wir vom Menschen im biblischen Sinne reden können, ist nicht leicht zu beantworten: gilt das z. B. schon für die Neandertaler, denen in neueren Studien gewisse „Religionsformen“ zugeschrieben werden?<sup>11</sup> Stammen sie, biblisch gesprochen, auch von „Adam“ ab und wurden sie als Abbild Gottes geschaffen? Oder gilt das erst für die Entwicklung ab dem *homo sapiens*? In der zeitgenössischen Theologie gibt es sehr tiefsinnige anthropologische Entwürfe, etwa aus der Feder von Karl Rahner, Thomas Pröpper, Wolfhart Pannenberg und Eberhard Jüngel;<sup>12</sup> von Rahner stammt die Aussage, „dass die dogmatische Theologie heute theologische Anthropologie sein muss, dass eine solche ‚anthropozentrische Wendung‘ notwendig und fruchtbar ist“.<sup>13</sup> Aber mir scheint hier zweckmäßiger, beim Kon-

<sup>8</sup> Vgl. dazu u. a. Mariano Delgado, „... unter der Gewalt des Bösen“. Überlegungen zu einigen Deutungsmustern zum Verstehen von Gewalt, in: Veronika Böck/Johannes J. Frühbauer/Arnd Küppers/Cornelius Sturm (Hg.), *Christliche Friedensethik vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts* (Studien zur Friedensethik / Studies on Peace Ethics 51), Münster 2015, 71-85.

<sup>9</sup> Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main 1987, 315 (Nr. 149).

<sup>10</sup> Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: ders., *Gesammelte Schriften* I.2, hg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser (Werkausgabe 2), Frankfurt am Main 1980, 691-704, hier 695 (These VI).

<sup>11</sup> Vgl. Ina Wunn, *Die Religionen in vorgeschichtlicher Zeit* (Die Religionen der Menschheit 2), Stuttgart 2005.

<sup>12</sup> Vgl. dazu Aaron Langenfeld/Magnus Lerch, *Theologische Anthropologie*, Paderborn 2018.

<sup>13</sup> Karl Rahner, Theologie und Anthropologie, in: T. Patrick Burke (Hg.), *Künftige Aufgaben der Theologie*, München 1967, 31-60, hier 31.

zil zu bleiben, das in *Gaudium et spes* (GS, Nr. 12-22) den Kern christlicher Anthropologie kurz und bündig dargelegt hat. Die Frage „Was ist aber der Mensch?“ (GS 12) beantwortet die Pastoralkonstitution nicht zuletzt angesichts der Herausforderung des atheistischen Humanismus.<sup>14</sup>

Während die historische Anthropologie oder die Kulturanthropologie nach der Zivilisationsfähigkeit des Menschen fragen, geht es in der theologischen Anthropologie um die Beziehung von Gott und Mensch. In der Bibel wird der Mensch einerseits als „Abbild“ Gottes (Gen 1,27) und als Krone der Schöpfung betrachtet (Ps 8,5-9), andererseits als fehlbares Wesen, das vor Gott nicht bestehen kann, als „Made und Wurm“ (Ijob 25,6). In dieser Spannung zwischen Würde bzw. Berufung des Menschen einerseits und seiner Fehlbarkeit andererseits steht die ganze Menschheitsgeschichte für das Konzil und die theologische Anthropologie.

Der Mensch wurde vom Schöpfer mit Verstand und freiem Willen ausgestattet. Daher ist er nach katholischer Lehre trotz seiner gefallenen Natur fähig zur „Suche und Liebe des Wahren und Guten“ (GS 15), auch zur Gewissensbildung, Freiheit und Verantwortung. Aber er erfährt sich, „wenn er in sein Herz schaut, auch zum Bösen geneigt und verstrickt in vielfältige Übel, die nicht von seinem guten Schöpfer kommen können“ (GS 13). Aufgrund dieser Zwiespältigkeit „stellt sich das ganze Leben der Menschen, das einzelne wie das kollektive, als Kampf dar, und zwar als ein dramatischer, zwischen Gut und Böse, zwischen Licht und Finsternis“ (GS 13).

Wir sprachen eingangs vom anthropologisch-ethischen Optimismus des Konzils. Joseph Ratzinger, der Kommentator des anthropologischen Teils von *Gaudium et spes* in der 2. Auflage des *Lexikons für Theologie und Kirche*, sieht darin manchmal eine gleichsam pelagianische oder mindestens semipelagianische Redeweise,<sup>15</sup> etwa wenn es – eher Thomas von Aquin als Augustinus folgend – heißt, dass der Mensch seiner Würde entspricht, wenn er „sich aus aller Knechtschaft der Leidenschaften befreit und sein Ziel in freier Wahl des Guten verfolgt“ (GS 17). Interessanterweise nannte Philipp Melanchthon im 16. Jahrhundert die thomistisch geprägten Theologen der Schule von Salamanca „nostrorum temporum novi pelagiani“,<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Nach Joseph Ratzinger könnte man die ganze Pastoralkonstitution als „ein Gespräch des Christen mit dem Ungläubigen über die Frage, wer und was eigentlich der Mensch sei, bezeichnen“. Joseph Ratzinger, Kommentar zum ersten Kapitel des Ersten Teils, in: *LThK.E* 3, 313-354, hier 315.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 321, 332.

<sup>16</sup> Gisbert Greshake, Art. Pelagianismus, in: *LThK<sup>3</sup>* Bd. 8 (1999) 8-9, hier 9.

weil sie vom *homo hominis amicus* ausgingen und die natürliche Perfektibilität oder Lernfähigkeit des Menschen vertraten. Aus dem Gesetz „Ut vim: Die Natur schuf eine gewisse Verwandtschaft unter den Menschen“, das im Titel „De iustitia et iure“ in den *Digesta* vorkommt,<sup>17</sup> zieht Francisco de Vitoria in seiner Vorlesung *De Indis* folgenden Schluss: „Daher ist es naturrechtswidrig, dass ein Mensch einem anderen Menschen ohne irgendeinen Grund in feindlicher Absicht entgegentritt. Es ist nämlich nicht so, dass ‚der Mensch dem Menschen ein Wolf ist‘, wie der Komödiendichter sagt, sondern ein Mensch.“<sup>18</sup> Mit dem Komödiendichter ist Titus Macius Plautus gemeint, der in *Asinaria* (2,4) die Rede vom *homo homini lupus* geprägt hatte.

Ein Echo dieser optimistischen Anthropologie findet sich in der Menschendefinition des Bartolomé de Las Casas, die er, was damals nicht selbstverständlich war, auch auf die Indianer der Neuen Welt, ja, auf alle Menschen anwendet: „Für alle Menschen und jeden einzelnen gibt es nur eine Definition, und diese ist, dass sie vernunftbegabte Lebewesen sind; alle haben eigenen Verstand und Willen und Entscheidungsfreiheit, weil sie nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind [...] und demzufolge haben alle die innere Kraft und Befähigung oder Eignung und den natürlichen Hang zum Guten, um in Ordnung, Vernunft, Gesetzen, Tugend und allem Guten unterwiesen, für sie gewonnen und zu ihnen geführt zu werden.“<sup>19</sup> Für diese optimistische Anthropologie steht heute nicht zuletzt die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948. Der erste Artikel lautet: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.“<sup>20</sup>

Bei allem Optimismus weiß das Konzil natürlich, dass die Freiheit des Menschen durch die Sünde verwundet ist und der Mensch „nur mit Hilfe der Gnade Gottes die Hinordnung auf Gott zur vollen Wirksamkeit“ bringen kann (GS 17). Denn der eigentliche rote Faden der Anthropologie in *Gaudium et spes* ist, dass die Würde des Menschen wesentlich in seiner „Berufung zur Gemeinschaft mit Gott“ (GS 19)

<sup>17</sup> *Corpus Iuris Civilis. Volumen primum. Institutiones*, ed. Paul Krüger, *Digesta*, ed. Theodor Mommsen/Paul Krüger, Dublin-Zürich 201968, 29 (*Digesta* I, 1, 3).

<sup>18</sup> Francisco de Vitoria, *Vorlesungen II. Völkerrecht – Politik – Kirche*, hg. v. Ulrich Horst et al. (Theologie und Frieden 8), Stuttgart 1997, 464-465 (Lateinisch-Deutsch).

<sup>19</sup> Bartolomé de Las Casas, *Werkauswahl*. Bd. 2: *Historische und ethnographische Schriften*, hg. von Mariano Delgado, Paderborn 1995, 377.

<sup>20</sup> <http://www.un.org/Depts/german/menschenrechte/aemr.pdf> (5.11.2018).

liegt. Gerade dies wird vor Beginn der Auseinandersetzung mit dem atheistischen Humanismus in Erinnerung gerufen, und zwar in einer gleichsam poetischen Sprache, die den Menschen als „Gesprächspartner“ Gottes versteht: „Zum Dialog mit Gott (ad colloquium cum Deo) ist der Mensch schon von seinem Ursprung her aufgerufen: er existiert nämlich nur, weil er, von Gott aus Liebe geschaffen, immer aus Liebe erhalten wird (a Deo ex amore creatus, semper ex amore conservatur)“ (GS 19). Es ist sicherlich kein Zufall, dass auch zu Beginn von *Ad gentes* 2 das Konzil festhält, die *Missio Dei* entspringe „der ‚quellhaften Liebe‘ (ex fontali amore), dem Liebeswollen Gottes des Vaters“. Denn *Ad gentes* zieht die missionswissenschaftlichen Folgen aus den zwei Kirchenkonstitutionen des Konzils.

Die Auseinandersetzung mit dem humanistischen Atheismus in *Gaudium et spes* (19-21) ist sehr knapp, aber zugleich sehr differenziert ausgefallen. Und sie enthält Neues gegenüber anderen lehramtlichen Texten. So ist z. B. davon die Rede, dass der Atheismus auch eine „kritische Reaktion gegen die Religionen, und zwar in einigen Ländern vor allem gegen die christliche Religion“ sei, weshalb die Gläubigen an seiner Entstehung „einen erheblichen Anteil“ haben können (GS 19). Joseph Ratzinger hat diese Einsicht „einen Meilenstein in der Kirchengeschichte“ genannt.<sup>21</sup> Das zweite Novum liegt darin, dass die Kirche den Atheismus zwar ablehnt bzw. zurückweist (reprobare), aber nicht verurteilt (damnare). Das Konzil, das nach der Eröffnungsansprache von Johannes XXIII. eine pastorale Haltung gegenüber der Welt einnehmen sollte,<sup>22</sup> ist um ein differenziertes Verstehen der „Gründe für die Leugnung Gottes“ mit einem „klugen und aufrichtigen Dialog“ (GS 21) bemüht und vermeidet immer das Wort „verurteilen“ (damnare).<sup>23</sup> Am Ende der Auseinandersetzung mit dem Atheismus hält das Konzil nochmals die Eckpunkte christlicher Anthropologie fest: dass der Mensch vom Schöpfergott „mit Vernunft und Freiheit als Wesen der Gemeinschaft“ geschaffen wurde, vor allem aber, dass der Mensch als Kind Gottes „zur eigentli-

<sup>21</sup> Ratzinger, Kommentar, 343.

<sup>22</sup> Vgl. dazu Michael Sievernich, Die „Pastoralität“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Mariano Delgado/Michael Sievernich (Hg.), *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Freiburg 2013, 35-58.

<sup>23</sup> Vgl. GS Nr. 21 und den Kommentar von Ratzinger dazu in: Ratzinger, Kommentar, 344. Dieser hält darin fest: „Das Konzil hat gemäß dem Wunsch des Papstes Johannes, auf Verurteilungen zu verzichten, das Wort damnare grundsätzlich vermieden, selbst da, wo es Grenzen ziehen musste.“ Er fügt hinzu (ebd. 349), dass „die Forderung nach dem Dialog mit dem Atheismus“ hier „erstmalig in einem lehramtlichen Dokument auftritt“.

chen Gemeinschaft mit Gott und zur Teilnahme an dessen eigener Seligkeit“ (GS 21) berufen ist.

Die Anthropologie des Konzils erfährt schließlich in *Gaudium et spes* (22) eine christologische Vertiefung und eine pneumatologische, universale Weite. Die zentralen Aussagen sind, a) dass Christus, der neue Adam, „in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund“ macht und „ihm seine höchste Berufung“ erschließt; b) dass Christus, der Sohn Gottes, „sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen“ vereinigt hat; und schließlich c) dass sein Erlösungswerk durch Tod und Auferstehung „nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens“ gilt, „in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.“

Wir können – mit dem bereits erwähnten Kommentator der Konzilsanthropologie – ein doppeltes Fazit daraus folgern: zum einen, „dass hier erstmals in einem lehramtlichen Text ein neuer Typus einer ganz christozentrischen Theologie auftritt, die von Christus her Theologie als Anthropologie wagt und dadurch gerade erst radikal theologisch wird, indem sie über Christus auch den Menschen in die Rede von Gott einbezieht, die tiefste Einheit der Theologie aufdeckend“;<sup>24</sup> zum anderen, dass das Heil der Menschen inner- und außerhalb der pilgernden Kirche nicht ohne die vom Heiligen Geist bewirkte universale Vermittlung des österlichen Geheimnisses geschieht, was in *Lumen gentium* 16 nicht so deutlich ausgedrückt war.<sup>25</sup>

### ***Evangelisierung heute anthropologisch und religionstheologisch***

Wir kommen somit zur Evangelisierung als „Wesen“ der Kirche, wie es in *Ad gentes* 2 heißt. Ich darf hier den Forschungsstand der heutigen Missionswissenschaft voraussetzen,<sup>26</sup> die sich der Herausforderung der Inkulturation und des interreligiösen Dialogs unter der Bedingung der Religionsfreiheit bewusst ist. Selbstverständlich geht

<sup>24</sup> Ebd., 350.

<sup>25</sup> Vgl. dazu ebd. 353 f.

<sup>26</sup> Es genüge hier zu verweisen u. a. auf: Martin Üffing (Hg.), *Mission seit dem Konzil* (Studia Instituti Missiologici SVD 98), Sankt Augustin 2013.



es bei der Evangelisierung um „die angemessene Weise immer neuer Verkündigung und Gegenwärtigsetzung des Weges Christi unter denen, die ihn nicht kennen“ – wie Hans Waldenfels geschrieben hat.<sup>27</sup> Zwei Prinzipien scheinen mir dabei wichtig zu sein: zum einen, dass die Kirche heute neue Wege suchen muss, den Menschen zu finden, sie muss sich immer wieder von Neuem um die Menschen mühen, „um sie zu verstehen und sich so ihnen verständlich machen zu können“; und dabei darf sie „den glimmenden Docht nicht löschen und das geknickte Rohr nicht brechen“.<sup>28</sup> Zum anderen – und ich darf hier aus dem letzten Buch von Joachim Piepke *Ein befreiender Gott ist anders. Für Menschen, die an der Kirche verzweifeln* zitieren – „wird nicht die Bekehrung der Menschheit zu einer der christlichen Kirchen das Ziel der missionarischen Tätigkeit der Christenheit sein müssen, sondern die Bekehrung zu dem einen gemeinsamen Heilsziel der Menschheit, dem erhöhten Sohn Gottes und neuen Menschen Jesus Christus und seiner Frohen Botschaft. Das ‚Wie‘ dieser Bekehrung wird nur auf dem Weg des ernsthaften Dialogs mit den Religionen, der immer aktuellen Kritik des Evangeliums an den von Menschen festgelegten Formen des religiösen Lebens und einem überzeugenden Zeugnis christlichen Lebens erfolgen können.“<sup>29</sup> Eine Evangelisierung, die diese zwei Prinzipien beachtet, bedarf heute eines angemessenen anthropologischen wie religionstheologischen Denkrahmens und einer passenden Hermeneutik der Zeichen der Zeit.

#### *Anthropologischer Denkrahmens der Evangelisierung*

Wenn wir die Anthropologie des Konzils ernst nehmen, bedeutet dies, wie Joachim Piepke in seinem Buch andeutet, den Wandel von einer deduktiven Theologie zu einer induktiven,<sup>30</sup> die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1), wirklich teilt und als *locus theologicus* wahrnimmt, als Ort theologischer Reflexion. Es bedeutet auch den Wandel von einer lehrenden zu einer hörenden, dialogalen Kirche. Das Dogma des Ersten Vatikanischen Konzils über die sichere Erkennbarkeit Gottes „mit dem natürlichen Licht der menschli-

<sup>27</sup> Hans Waldenfels, Zukunftsperspektiven der Missionswissenschaft, in: *ZMR* 60 (1976) 81-90, hier 89.

<sup>28</sup> Ratzinger, Kommentar, 344.

<sup>29</sup> Joachim G. Piepke, *Ein befreiender Gott ist anders. Für Menschen, die an der Kirche verzweifeln*, Sankt Ottilien 2017, 110 f.

<sup>30</sup> Vgl. ebd., 12.

chen Vernunft aus den geschaffenen Dingen<sup>31</sup> ist dann in diesem Licht, wie Johann B. Metz im Anschluss an Karl Rahner geschrieben hat, eine Art Menschenrechtserklärung der Kirche in Sachen Gottes. Es kann verstanden werden als „das Recht aller vernunftbegabten und gutwilligen Menschen, bei der Gottesfrage gehört (und nicht nur belehrt) zu werden“.<sup>32</sup> Darauf gründet letztlich Rahners Sicht des Menschen als „Hörer des Wortes“ mit der These von der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes als Ausdruck seines universalen Heilswillens, die von vornherein immer und überall gegeben ist: als eine transzendente, nicht-elitäre oder nicht-exklusive universale Basis-Offenbarung, die der inkarnatorischen Wort-Offenbarung vorangeht. Und darin wurzelt schließlich auch seine These von einer universalen „Mystik des Alltags“,<sup>33</sup> die als „suchende Christologie“<sup>34</sup> außerhalb des verbalisierten und institutionalisierten Christentums immer und überall – besonders in dem radikalen Akt der echten Nächstenliebe (Mt 25,40) – gegeben ist. Die Sprache der christlichen Mystik, aus der Rahner letztlich die wichtigsten Impulse seiner Theologie gewonnen hat, drückt es anders aus, weniger verkopft, poetischer und deutlicher. Johannes vom Kreuz z. B. sagte: Jeder Mensch weiß um Gott, „ohne zu wissen wie“,<sup>35</sup> oder „Gott steht wie die Sonne über den Seelen, um sich ihnen mitzuteilen“,<sup>36</sup> oder „Gott ist wie die Quelle, aus der sich jeder so viel schöpft, wie sein Gefäß fasst“,<sup>37</sup> oder „am Abend wirst Du in der Liebe geprüft“.<sup>38</sup>

<sup>31</sup> Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Lateinisch-Deutsch, hg. von Peter Hünermann, Freiburg i. Br. 432010, Nr. 3026.

<sup>32</sup> Johann Baptist Metz, Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen, in: *Stimmen der Zeit* 212 (1994) 383-392, hier 387.

<sup>33</sup> Vgl. Karl Rahner, Erfahrungen des Heiligen Geistes, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 13, Einsiedeln 1978, 226-251.

<sup>34</sup> Karl Rahner, *Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenzerfahrung*, hg. von Josef Sudbrack, Freiburg 1958, 127.

<sup>35</sup> Johannes vom Kreuz, *Aufstieg auf den Berg Karmel* (Gesammelte Werke 4), hg. von Ulrich Dobhan/Elisabeth Hense/Elisabeth Peeters, Freiburg i. Br. 1999, 201 (2S 14,11).

<sup>36</sup> Johannes vom Kreuz, *Die lebendige Liebesflamme* (Gesammelte Werke 5), hg. von Ulrich Dobhan/Elisabeth Hense/Elisabeth Peeters, Freiburg 2000, 149 (LB 3,47).

<sup>37</sup> Johannes vom Kreuz, *Aufstieg*, 250 (2S 21,2).

<sup>38</sup> Johannes vom Kreuz, *Worte von Licht und Liebe. Briefe und kleinere Schriften* (Gesammelte Werke 2), hg. von Ulrich Dobhan/Elisabeth Hense/Elisabeth Peeters, Freiburg 1996, 118 (D 59).

*Religionstheologischer Denkraum der Evangelisierung*

Religionstheologisch scheint mir in Anbetracht der Aussagen von *Gaudium et spes* (22) ein „aufgeklärter Inklusivismus“ der passende Denkraum der Evangelisierung zu sein – und ich habe den Eindruck, dass Joachim Piepke etwas Ähnliches vorschwebt,<sup>39</sup> auch wenn er es nicht so nennt. Mit „aufgeklärt“ meine ich einen nachdenklichen, selbstkritischen Inklusivismus, der sich „mit der Bestimmung der Funktion der anderen Religionen in der vom Christentum her gedachten Heilsgeschichte“<sup>40</sup> nicht begnügt. Da ich dies anderswo ausführlich ausgeführt habe,<sup>41</sup> werde ich mich hier darauf beschränken, einige Markierungen oder Aufgaben dieses Inklusivismus zu erwähnen.

(1) Ein solcher Inklusivismus wird den faktischen Verlauf der Religionsgeschichte ernst nehmen. Darin ist – jedenfalls mit dem Auge des Religionshistorikers – eine evolutionistische oder teleologische Ausrichtung der Menschheit und ihrer Religionen auf Christus hin nicht erkennbar. Vielmehr ist die Tatsache festzustellen, „dass die Religionsgeschichte auch nach Christus und bis heute mit einem ungemein schöpferischen Elan weitergeht“.<sup>42</sup> Christliche Theologie muss daher die Glaubensaussagen, dass Christus „Alpha und Omega“ (Offb 22,13), „Mitte und Ziel der Geschichte“ ist,<sup>43</sup> mit einigen Rückfragen der menschlichen Vernunft und der Religionen an das Christentum verbinden, ohne sie dogmatisch stillzulegen: Warum fand die Menschwerdung Jesu als Selbstmitteilung Gottes erst vor 2000 Jahren statt? Warum geschah sie in der Dialektik von Enthül-

<sup>39</sup> Vgl. Piepke, *Gott*, 108-111.

<sup>40</sup> Hans Waldenfels, Theologie der nichtchristlichen Religionen. Konsequenzen aus „Nostra aetate“, in: Elmar Klinger/K. Wittstadt (Hg.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*. Für Karl Rahner, Freiburg 1984, 757-775, hier 765.

<sup>41</sup> Vgl. Mariano Delgado, Das Christentum in der Religionsgeschichte. Unterwegs zu einem aufgeklärten Inklusivismus, in: Mariano Delgado/Gregor Maria Hoff/Günter Riße (Hg.), *Das Christentum in der Religionsgeschichte. Perspektiven für das 21. Jahrhundert*. Festschrift für Hans Waldenfels (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 16), Fribourg/Stuttgart 2011, 15-31; ders., Adolf Darlaps „Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte“ im Lichte eines „aufgeklärten“ Inklusivismus: *Zeitschrift für katholische Theologie* 140 (2018) 49-69.

<sup>42</sup> Benz, *Ideen*, 53.

<sup>43</sup> Enzyklika „*Redemptoris missio*“ Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100), Bonn 1990, Nr. 6; vgl. auch GS 45.

lung und Verhüllung, sodass sie den Menschen nicht unmittelbar einleuchtet und zudem der nachchristliche Beerbungsanspruch des Islam entstehen konnte? Warum hat der überwiegende Teil der Menschheit jahrhundertlang keine Kenntnis von der Offenbarungsgeschichte im Alten und im Neuen Testament gehabt, wie die Missionare des Entdeckungszeitalters feststellen mussten? Warum sind Christen in der Welt der Religionen bis heute eine Minderheit geblieben? Warum entstehen auch „nach Christus“ neue Religionen, nicht zuletzt auch als Antwort auf die christliche Mission selbst? Welche Heilsrelevanz kommt den anderen Religionen zu? Wann wären sie wirklich in Christus aufgehoben, wenn man bedenkt, dass es immer Menschen gibt, die in ihnen Halt und Trost finden? Gibt es nur in den anderen Religionen „Ambiguität“ bzw. „Irrtümer“, während im Christentum alles klar ist? Warum ist die Christentumsgeschichte von vielen Pervertierungen und Depravationen nicht frei, die in der allgemeinen Religionsgeschichte vorkommen? Zum Letzteren sagt z. B. Joachim Piepke: „Da alle Religionen in mehr oder weniger starkem Maß auch von Irrwegen gekennzeichnet sind, wovon die christlichen Kirchen nicht ausgenommen sind, stehen sie alle unter der Kritik der kommenden Herrschaft des Jesus von Nazareth, der in seiner Zeit mit seiner Botschaft eine grundsätzliche Religionskritik des Judentums vorgenommen hatte.“<sup>44</sup>

(2) Der aufgeklärte Inklusivismus wird im Verhältnis zu den anderen Religionen Konvergenzen suchen sowie Divergenzen und Spannungen „ehrlich aushalten“<sup>45</sup> – und dabei von einer differenzierteren Typologie der Religionen als *Nostra aetate* ausgehen müssen. Er wird kritisch fragen, ob für die Begegnung mit den heutigen Religionen „dieselben Divergenzverhältnisse“ zum Modell genommen werden sollen, „wie sie sich bei der Entstehung des Christentums ergaben“.<sup>46</sup>

Das rabbinische Judentum kann als eine *nebenchristliche* Religion verstanden werden, mit der das Christentum um die richtige Interpretation der Tora und der Propheten konkurriert. Deswegen sagte Karl Barth 1966 in Rom, als er Paul VI. besuchte: „Wir sollen nicht vergessen, dass es schließlich nur eine tatsächliche große ökumeni-

<sup>44</sup> Piepke, *Gott*, 109f.

<sup>45</sup> Hans Waldenfels, Die Spannungen ehrlich aushalten. Christliche Identität im Pluralismus der Religionen: *HerKorr* 47 (1993) 30-34.

<sup>46</sup> Carsten Colpe, Nicht „Theologie der Religionsgeschichte“, sondern „Formalisierung religionsgeschichtlicher Kategorien zur Verwendung für theologische Aussagen“, in: ders., *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unterscheidung*, München 1980, 278-288, hier 283.

sche Frage gibt: unsere Beziehung zum Judentum.“<sup>47</sup> Nun, wo die Geschichtstatsachen, „die als christliche Macht und jüdische Ohnmacht so lange zwischen ihnen gestanden haben“,<sup>48</sup> endlich weggefallen sind, könnte das Gespräch zwischen Christen und Juden eine qualitativ neue Phase erreichen. Christliche Theologie muss heute die bleibende Auserwählung Israels respektieren und sich fragen, ob für die heutigen Juden nicht dasselbe gelten sollte, was Las Casas von den Indios sagte: dass sie aufgrund des Gegenzeugnisses der Christen, der bereits erwähnten Geschichtstatsachen von christlicher Macht und jüdischer Ohnmacht, „innerweltlich“ genug Gründe hätten, die Plausibilität des kirchlich verfassten Christentums für immer abzulehnen.

Der Islam als Paradigma einer *nachchristlichen* Religion mit einem Beerbungsanspruch gegenüber dem Christentum stellt die Letztgültigkeit der christlichen Offenbarung und ihres Gottesverständnisses radikal in Frage, verhält sich also deutlich „divergent“ zum Christentum. Aber er weist auch in seiner Theozentrik, Eschatologie und Ethik wichtige Konvergenzen auf. Wie alle nachchristlichen Religionen betreibt er eine Christentumskritik, die als Fremdprophezie zu verstehen ist. Die ursprüngliche Wahrnehmung des Islam als „christliche Häresie“ muss heute der nachdenklichen Frage nach dem weichen, was uns Gott mit dem Islam sagen möchte. Man könnte sich fragen, ob das, was die Theologie für die vorchristlichen Religionen gelten lässt, nicht auch für die nachchristlichen gelten sollte: Dass darin „Propheten“ mit einer gewissen Autorität gegenüber dem einzelnen Menschen auftreten können und wir daher für diese Religionen im Sinne Rahners und seines Schülers Adolf Darlaps „von einer ‚amtlichen‘, partikularen, kategorialen Offenbarungsgeschichte“<sup>49</sup> sprechen können – ein Faktum, das wir dann mit der Fülle der Offenbarung im Christusereignis in Einklang bringen müssten.

Asiatische, afrikanische oder indianische Religionen sind als *außerchristliche* Religionen zu verstehen, die erst durch das missionierende Christentum mit der biblischen Offenbarungstradition in Berührung kamen, auch wenn sie zeitlich „vor Christus“ entstanden

<sup>47</sup> Hier zitiert nach Hans Hermann Henrix, *Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie* (Studien zu Kirche und Israel 23), Berlin/Aachen 2005, 7.

<sup>48</sup> Hans-Joachim Schoeps, *Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten*, mit einem Nachwort von E. Brocke, Königstein/Ts. 1984, 196.

<sup>49</sup> Adolf Darlap, Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, in: J. Feiner/M. Löhrer (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. 1, Einsiedeln 1965, 3-156.

sind. Sie machen uns darauf aufmerksam, dass es für weite Teile der Menschheit „ponderable“ Alternativen zum Christentum gibt,<sup>50</sup> die ihre Faszination nicht verloren haben und die uns – ungeachtet der Heilsfrage – bereichern könnten.<sup>51</sup>

(3) Der aufgeklärte Inklusivismus wird die Hoffnung Karl Rahners im Hinblick auf eine östlich-asiatische Theologie teilen, die das geschichtliche Denken der westlichen Theologie überwindet und deren Vorordnung der Christologie vor der Pneumatologie umkehrt: „Vielleicht wird sie eine Pneumatologie, eine Lehre von der innersten, vergöttlichenden Begnadigung aller Menschen (als Angebot an ihre Freiheit) wegen des allgemeinen Heilswillens und wegen des legitimen Respektes vor allen großen Weltreligionen auch außerhalb des Christentums zum fundamentalen Ausgangspunkt ihrer gesamten Theologie machen und von da aus – vielleicht gar nicht ohne erhebliche Anstrengungen – ein wirkliches und radikales Verständnis der Christologie zu gewinnen suchen. Einer solchen Theologie wird vielleicht ein Wort wie Joh 7,39 (Der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war) weniger naheliegen und verständlich sein als Sätze in der Schrift, die den allgemeinen Heilswillen Gottes rühmen, den Geist durch alle Propheten reden lassen und ihn ausgegossen wissen über alles Fleisch.“<sup>52</sup>

(4) Der aufgeklärte Inklusivismus wird schließlich die mystische Tradition der Kirche für eine christliche Theologie der Religionen fruchtbar zu machen versuchen. Dies kann mit Bezug auf Johannes

<sup>50</sup> Zum Begriff „ponderable Religionen“ vgl. Heinrich Scholz, *Religionsphilosophie*, Berlin 1922. Als ponderabel oder wägenswert betrachtet Scholz jene außerchristlichen Religionen, die nicht zuletzt für das philosophische Nachdenken relevant sind: „Die ponderablen Religionen sagen religiöse Spezifika aus, die unverwechselbar religiös sind und sonst gar nichts. Der Fehler, der in der christlichen Theologie gemacht wird, ist der, dass immer sofort nach der Wahrheit gefragt wird. Da wiegen diese Ponderablen nichts und können nur falsch sein. Aber sie haben ein spezifisches Gewicht und können unser Leben gültig bestimmen.“ Colpe, *Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt*, in: ders., *Theologie*, 54-66, hier 64.

<sup>51</sup> Bezogen auf die asiatischen Religionen hat Hans Waldenfels geschrieben: „Das Christentum kann aufgrund der Begegnung mit Asien einmal einen Prozess der Wiederentdeckung von Verlorenem und Vergessenem einleiten, sodann aber auch im Hinblick auf Asien neue Facetten des eigenen Christusglaubens entdecken; die Stichworte ‚kenotische Christologie‘ und ‚kosmischer Christus‘ markieren zwei zu vertiefende Reflexionsprozesse.“ Hans Waldenfels, *Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen* (Begegnung: Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen 10), Bonn 2002, 88.

<sup>52</sup> Karl Rahner, *Aspekte europäischer Theologie*, in: ders., *KRSW [Sämtliche Werke]* 30, Freiburg 2009, 161-177, hier 176 f.

vom Kreuz exemplarisch aufzeigt werden. Er ist davon überzeugt, dass der nie versiegende Strom göttlicher Gnade auch die Hölle erreicht. Und zu denjenigen, die sich weitere Offenbarungen wünschen, lässt er Gott-Vater sagen: „Wenn ich dir doch schon alles in meinem WORT, das mein Sohn ist, gesagt habe und kein anderes mehr habe, was könnte ich dir dann jetzt noch antworten oder offenbaren, was mehr wäre als dieses? Richte deine Augen allein auf ihn, denn in ihm habe ich dir alles gesagt und geoffenbart, und du wirst in ihm noch viel mehr finden, als du erbittest und ersehnt.“<sup>53</sup> Für Johannes vom Kreuz ist Christus das letzte Wort Gottes, in dem „alle Schätze von Gottes Weisheit und Wissen“ verborgen sind (Kol 2,3) wie in einem überreichen Bergwerk „mit vielen Gängen“.<sup>54</sup> Daher findet man niemals für sie „einen Schluss- und Endpunkt, mag man sich noch so sehr in sie vertiefen, im Gegenteil, in jedem Gang findet man neue Adern mit neuen Reichtümern“. Johannes vom Kreuz war davon überzeugt, „dass für die heiligen Gelehrten und heiligen Menschen das Allermeiste noch zu sagen und zu verstehen aussteht, wie viele Geheimnisse und Wunder sie auch aufgedeckt oder in diesem Leben verstanden haben“.<sup>55</sup>

Die Abgeschlossenheit der Offenbarung in Christus schließt also nicht aus, dass wir deren Gehalt erst im Gang durch die Menschheits- und Religionsgeschichte nach Christus in der Kraft des Geistes verstehen lernen. Daher sagte Johannes XXIII.: „Nicht das Evangelium ändert sich, sondern wir fangen an, es besser zu verstehen.“<sup>56</sup> Walter Benjamin drückte es in seiner berühmten These VI *Über den Begriff der Geschichte* so aus: „In jeder Epoche muss versucht werden, die Überlieferung von Neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen.“<sup>57</sup> Die gute Theologie kennt dafür Begriffe wie „lebendige Überlieferung“ oder „Dogmenentwicklung“, über die man heute mehr nachdenken sollte.<sup>58</sup>

<sup>53</sup> Johannes vom Kreuz, *Aufstieg*, 262 (2S 22,5).

<sup>54</sup> Ebd., 264 (2S 22,6).

<sup>55</sup> Johannes vom Kreuz, *Geistlicher Gesang* (Cántico A) (Gesammelte Werke 3), hg. von Ulrich Dobhan/Elisabeth Hense/Elisabeth Peeters, Freiburg 1997, 226 (CA 36,3).

<sup>56</sup> So der an seinen Sekretär L. Capovilla diktierte Satz: [http://de.radiovaticana.va/news/2016/05/27/tod\\_eines\\_gro%C3%9Fen\\_kardinals/1232784](http://de.radiovaticana.va/news/2016/05/27/tod_eines_gro%C3%9Fen_kardinals/1232784) (5.11.2018).

<sup>57</sup> Benjamin, *Begriff*, 695 (These VI).

<sup>58</sup> Vgl. jüngst dazu: Michael Seewald, *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg 2018.

*Hermeneutik der Evangelisierung*

Dies hat Folgen für die Hermeneutik der Evangelisierung. Denn für einen aufgeklärten Inklusivismus ist die Evangelisierung nicht nötig, damit die Menschen in der Breite und Tiefe der Geschichte „überhaupt“ gerettet werden, sondern eher damit wir, die an Jesus Christus als Weg, Wahrheit und Leben glauben, durch unser Zeugnis gerettet werden können, wie es m. E. in *Evangelii nuntiandi* (8.12.1975: Nr. 80) nahegelegt wird: „Die Menschen können durch die Barmherzigkeit Gottes auf anderen Wegen gerettet werden, auch wenn wir ihnen das Evangelium nicht verkünden; wie aber können wir uns retten, wenn wir aus Nachlässigkeit, Angst, Scham – was der hl. Paulus ‚sich des Evangeliums schämen‘ (Röm 1,16) nennt – oder infolge falscher Ideen es unterlassen, dieses zu verkünden? Denn das heißt, Gottes Anruf zu verraten, der durch die Stimme der Diener des Evangeliums den Samen wachsen lassen will; es hängt von uns ab, ob dieser zu einem Baum heranwachsen und reiche Frucht bringen kann.“

Ebenso muss die Evangelisierung von einer angemessenen Hermeneutik des Ganges der Kirche durch die Geschichte begleitet werden, die petrinische Einheitsverantwortung mit paulinischer Inkulturationskühnheit verbindet. Um dies zu verdeutlichen, genügt ein Blick auf das Jerusalemer Konzil (Apg 15,1-35). Die darin getroffenen Entscheidungen der Öffnung der Kirche für die Nicht-Juden unter Verzicht auf „wichtige“ Teile des jüdischen Gesetzes wie die Beschneidung und mit der konsequenten Entwicklung eines neuen Volk-Gottes-Begriffs, das ethnoreligiöse Schranken überwindet und aus den Heiden „Abrahams Nachkommen, Erben kraft der Verheißung“ (Gal 3,29) macht, aber auch die gleichberechtigte Aufnahme von bekehrten Heiden in den Kreis der Apostel vorsieht, obwohl Jesus selbst beschnitten war, sich nur an die Juden wandte und nur jüdische Männer zu den zwölf Aposteln berief – dies alles ist Ausdruck einer petrinisch-paulinischen „Hermeneutik der Evangelisierung“, einer „lebendigen Überlieferung“.<sup>59</sup> Angesichts der Zeichen der Zeit nehmen sich die Apostel in für die Juden sehr wichtigen Dingen die Freiheit, jene Entscheidungen zu treffen, die der Dynamik der Evangelisierung förderlich sind, ja als unumgänglich erscheinen, auch wenn dies, wie Rahner gefordert hat, „Abschaffungen und Un-

---

<sup>59</sup> Vgl. dazu Mariano Delgado/Michael Sievernich, Zur Rezeption und Interpretation des Konzils der Metaphern, in: dies. (Hg.), *Die großen Metaphern*, 15-32.



terbrechungen der heilsgeschichtlichen Kontinuität<sup>60</sup> zugunsten der nötigen Innovationen bedeuten sollte. Bemerkenswert beim Jerusalemer Konzil ist nicht nur die paulinische Kühnheit, auf einschneidende Veränderungen zugunsten der Evangelisierungsdynamik zu pochen, sondern auch dass Petrus die Fähigkeit erkennen lässt, Mentor oder Tutor des Wandels zu sein. Während das Papsttum der letzten Jahrzehnte eher von der petrinischen Einheitsverantwortung und der Sorge um die Wahrung der Kontinuität in den Grundsätzen geprägt war, wäre es angesichts der Zeichen der Zeit heute nötig, mehr paulinische Kühnheit walten zu lassen, um neue Entwicklungen zu inaugurierten – auch wenn die heutigen Pharisäer wie beim Jerusalemer Konzil im Namen der Tradition die Innovationen ablehnen (vgl. Apg 15,5).<sup>61</sup>

### ***Der Mensch als Träger der Evangelisierung***

Als Träger der Evangelisierung ist der Mensch gemäß seiner Natur auch fehlbar: „Diesen Schatz tragen wir in zerbrechlichen Gefäßen; so wird deutlich, dass das Übermaß der Kraft von Gott und nicht von uns kommt“ (2 Kor 4,7) – heißt es bekanntlich beim Apostel Paulus. Und er fügt hinzu, dass er bei dieser Arbeit „Gott zur Ehre“ nicht müde wird: „wenn auch unser äußerer Mensch aufgegeben wird, der innere wird Tag für Tag erneuert“ (2 Kor 4,16). Der fehlbare Mensch kann nur Träger der Evangelisierung werden, wenn er sich „Tag für Tag“ innerlich erneuern lässt, d. h., wenn er mit dem „Weinstock“ (Joh 15,5) verbunden bleibt und die Gottesfreundschaft pflegt.

(1) Das will zum einen heißen, dass der Missionar ein „Berufener“ ist, bevor er zum „Gesandten“ wird (Mt 10,7; 28,19-20; Mk 16,15; Apg 1,8), ein „Berufener“, der die Einladung Jesu ganz persönlich wahrgenommen hat: „Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt. Ich werde euch Ruhe verschaffen. Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir; denn ich bin gütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seele. Denn mein Joch drückt nicht und meine Last ist leicht“ (Mt 11,28-30). Diese Einladung wird man heute bei der Evangelisierung eher in den Vordergrund stellen müssen als die apodiktische, exklusive Heilsformel im Sinne von Mk 16,16, die erst um 200 eingefügt wurde und für manche Irrwege in der Missionsgeschichte verantwortlich ist: „Wer

<sup>60</sup> Vgl. Karl Rahner, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. XIV, Zürich 1980, 226.

<sup>61</sup> Vgl. Mariano Delgado, Un papado petrino y paulino: *Vida Nueva* vom 23.-30. März 2013 (Nr. 2841), 30.

glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden.“

(2) Das will zum anderen heißen, dass der Missionar ein „Demütiger“ sein soll, dem Beispiel des demütigen Jesus folgend: Wenn der Herr sich in seiner Menschwerdung „mit jedem Menschen vereinigt hat“, wie das Konzil in *Gaudium et spes* (22) sagt, und wenn jeder Mensch, wie wir oben mit Johannes vom Kreuz festhielten, aus der göttlichen Quelle „so viel schöpft, wie sein Gefäß fasst“, dann haben wir zunächst demütig die Gotteserfahrung auszugraben und zu hören, die der Mensch immer schon macht, als Individuum wie in den Religionen und Kulturen. Diese Erfahrungsanamnese müsste der erste Schritt der Evangelisierung sein. Auch der Synodenbeschluss „Unsere Hoffnung“, der bekanntlich der Feder von Johann Baptist Metz entsprang, hält implizit eine Erfahrungsanamnese für unumgänglich, wenn es darin heißt: „Der Name Gottes ist tief eingegraben in die Hoffnungs- und Leidensgeschichte der Menschheit.“<sup>62</sup> Johannes vom Kreuz drückt es auf dem Boden der klassischen katholischen Theologie anders aus. Er sagte, „dass Gott in jeglicher Menschenseele, und sei es die des größten Sünders der Welt, wesenhaft wohnt und gegenwärtig ist“.<sup>63</sup> Bei der Evangelisierung ist eine Dialogkultur nötig, wie sie etwa der spanische Dichter Antonio Machado auf den Punkt gebracht hat: „Um einen Dialog zu führen, / fragt zuerst: / und dann ... hört auch gut zu.“<sup>64</sup> Und dieser Dialog ist nicht nur im Hinblick auf die *promotio humana* und die Zusammenarbeit beim Aufbau einer besseren Welt zu führen, sondern zunächst und vor allem zur Bewusstmachung der göttlichen Berufung des Menschen; dann auch, um den Glauben überzeugend als Übergang von der wesenhaften Gotteinung anzubieten, die mit der Schöpfung und Menschwerdung allen Menschen gegeben ist, zur Gleichgestaltung des Menschen mit Gott in Liebe. Bei der Evangelisierung geht es darum, „den Menschen den ‚unbekannten Gott‘ (Apg 17,23) bekanntzumachen“.<sup>65</sup> den Gott, der sich mit jedem Menschen verbunden und uns in Jesus sein wahres Antlitz gezeigt hat: „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,16).

(3) Und schließlich gehört dazu, dass der Missionar ein „Betender“ ist. Denn das Gebet – im teresianischen Sinne verstanden als Schule

<sup>62</sup> *Unsere Hoffnung. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*, offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg <sup>4</sup>1978, 87.

<sup>63</sup> Johannes vom Kreuz, *Aufstieg*, 139 (2S 5,3).

<sup>64</sup> Antonio Machado, Vol. I: *Poesías completas*, Vol. II: *Prosas Completas. Edición crítica Oreste Macrí*, Madrid 1989, hier Vol. I, 626.

<sup>65</sup> Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., Nicht Mission, sondern Dialog: *HerKorr* 72 (12/2018) 13-14, hier 14.

der Gotteserkenntnis und der Selbsterkenntnis, als Freundschaftspflege mit dem Herrn und als persönliche Betrachtung des „pro me“ seiner Menschwerdung und Erlösungstat<sup>66</sup> – ist der Weg zur Christusförmigkeit, damit wir „Tag für Tag“ innerlich erneuert werden. Dabei ist der Aktivismus eine große Versuchung. Nicht zuletzt den apostolischen Aktivismus der Jesuiten in der Frühen Neuzeit, der von vielen modernen Missionsorden übernommen wurde, hat der scharfe Zeitdiagnostiker Johannes vom Kreuz um 1590 bei diesem Lob der Kontemplation im Blick: „Diejenigen, die sehr aktiv sind und die Welt mit ihren Predigten und äußeren Werken umfassen wollen, mögen hier bedenken, dass sie der Kirche von größerem Nutzen wären und Gott viel mehr gefallen würden – vom guten Beispiel zu schweigen, das sie damit geben würden –, wenn sie zumindest die Hälfte ihrer aktiven Zeit für das Verweilen bei Gott im Gebet benutzten, auch wenn sie das kontemplative Beten noch nicht erreicht hätten. [...] Gewiss, sie würden dann und mit weniger Mühe mit einem einzigen Werk mehr als mit tausend erreichen, da sie es mit ihrem Gebet verdienten und im Gebet geistliche Kräfte bekommen hätten. Andernfalls ist alles ein lautes Hämmern, das kaum etwas nützt, manchmal sogar gar nichts und oftmals Schaden anrichtet.“<sup>67</sup>

Auch Gustavo Gutiérrez, einer der Begründer der Theologie der Befreiung, der sich mit Johannes vom Kreuz intensiv befasst hat, betont auf seine Art den Primat der Kontemplation: „Ohne Kontemplation gibt es weder Solidarität mit dem Armen noch christliches Leben.“<sup>68</sup> Und für die „Steyley Spiritualität des Engagements“ sind „Kontemplation und gemeinschaftliche Unterscheidung der Geister“ eine Grundvoraussetzung.<sup>69</sup>

Gebet und Kontemplation verwandeln „eschatologische Ungeduld“ und „Bekehrungseifer“ in „Gelassenheit“. Man weiß dann, dass wir nur Werkzeuge, ja „unnütze Diener“ (Lk 17,10) sind, während Gott der Haupthandelnde ist, der den Menschen geheimnisvoll „belehrt“,<sup>70</sup>

<sup>66</sup> Vgl. dazu Mariano Delgado, *Das zarte Pfeifen des Hirten. Der mystische Weg der Teresa von Ávila*, Kevelaer 2017.

<sup>67</sup> San Juan de la Cruz, *Obras completas*, eds. José Vicente Rodríguez/Federico Ruiz Salvador, Madrid 5<sup>1993</sup>, 717 f. (CB 29,3).

<sup>68</sup> Gustavo Gutiérrez, *La evangelización de América Latina ante el año 2000: Ciencia Tomista* 116 (1989) 365-378, hier 377.

<sup>69</sup> Christian Tauchner, *Kontemplatives Handeln. Missionarische Spiritualität aus der Perspektive der Steyley Missionare: ZMR* 102 (2018) 304-309, hier 309.

<sup>70</sup> Johannes vom Kreuz, *Die dunkle Nacht* (Gesammelte Werke 1), hg. von Ulrich Dobhan/Elisabeth Hense/Elisabeth Peeters, Freiburg 1995, 103 (2N 5,1).

um sein Werk in jedem Menschen zu vollenden, „wie und wann er will“.<sup>71</sup> Gott „führt jeden auf unterschiedlichen Wegen“ zu sich,<sup>72</sup> er formt unaufhörlich das Innere des Menschen zu seinem Bild und Gleichnis um und teilt ihm so seinen Geist und seine Weisheit mit. Die geheime Arbeit Gottes am Menschen und die verschiedenen Wege des Menschen, zu ihm zu gelangen, vergleicht Johannes vom Kreuz mit einer Straße durchs Meer, „deren Pfade und Spuren man nicht verfolgen kann“.<sup>73</sup> Ein in Gebet und Kontemplation geübter „Missionar“ wird zunächst und vor allem bemüht sein, dieser Arbeit Gottes am Menschen nicht im Wege zu stehen, sondern sie klug und diskret zu begleiten.

### *Ausblick*

Wir wollen zum Schluss die Fäden zusammenziehen. In vier Schritten haben wir uns mit dem Thema „Der Mensch als Träger der Evangelisierung“ auseinandergesetzt: den Überlegungen über die Zivilisationsfähigkeit des Menschen folgte eine Auseinandersetzung mit der Anthropologie des Konzils in *Gaudium et spes*. Danach ging es um den anthropologischen und religionstheologischen Denkraum der Evangelisierung heute. Der vierte Schritt betraf die nötige Pflege der Gottesfreundschaft und der Kontemplation, wenn der Mensch Zeuge Christi und Träger der Evangelisierung werden möchte.

Ich kann den Steyler Missionaren abschließend nur wünschen, dass sie ihr Flaggschiff, das Anthropos Institut und seine Zeitschrift zum Studium des Menschen wie seiner Religionen und Kulturen, durch die Stürme der Zeit weiterhin klug steuern – im Bewusstsein der dreifachen Weichenstellung, die Paul VI. in seiner Ansprache am 7.12.1965 während der letzten Sitzung des Konzils<sup>74</sup> unter Berufung auf *Gaudium et spes* für die Kirche in der Welt von heute stellte:

Zum einen, dass wir „Vertrauen in den Menschen“ haben sollten, der trotz der Ambivalenz seiner Natur von Anfang an eine göttliche Berufung in sich trägt, die durch die Menschwerdung Jesu bestätigt und potenziert wurde. Diese Berufung ist aber bei vielen Menschen

---

<sup>71</sup> Id., *Aufstieg*, 292 (2S 26,9).

<sup>72</sup> Id., *Liebesflamme*, 159 (LB 3,59).

<sup>73</sup> Id., *Nacht*, 170 (2N 17,8).

<sup>74</sup> Vgl. [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1965/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19651207\\_epilogo-concilio.pdf](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.pdf) (5.11.2018).

verschüttet und muss bei der Evangelisierung zu Bewusstsein kommen.

Zum anderen, dass die Kirche heute in Bezug auf den Menschen nicht den Weg der dogmatischen Lehren und Verurteilungen gewählt hat, sondern den des „Dialogs mit ihm“, und zwar „mit der sanften und freundlichen Stimme der pastoralen Nächstenliebe“, um dabei „alle zu hören und zu verstehen“, sowie mit dem Zweck, „dem Menschen zu dienen“. Denn die Kirche hat sich mit dem Konzil als „die Dienerin der Menschheit“ (*l’ancella dell’umanità*) verstanden. Diese dienende Absicht habe beim Konzil, so Paul VI. weiter, „eine zentrale Rolle“ gespielt – auch und gerade im Hinblick auf „die anthropozentrische Richtung der modernen Kultur“.

Und schließlich, dass Gotteserkenntnis und Menschenerkenntnis, Gottesliebe und Menschenliebe untrennbar verbunden sind. Daher sagte Paul VI., dass man Gott kennen muss, „um den Menschen, den wahren Menschen, den ganzheitlichen Menschen, zu kennen“ und Christi Antlitz in ihm zu erkennen (Mt 25,40) – und er fügte hinzu: „um Gott zu kennen, muss man den Menschen kennen“, ja, „um Gott zu lieben, muss man den Menschen lieben“.

#### ABSTRACTS

In order to understand the condition for the human being to become an agent of evangelisation the author tackles the comprehension of the person as it has developed in the church and reached a high expression at the Second Vatican Council. The author articulates these considerations regarding the capacity for a civilised human existence with perspectives of an anthropologically turned theology and missiology. He presents the relationship to other religions in the sense of a critical and enlightened inclusivism which has to show its capacity for understanding and dialogue throughout the history and mission. Thus, the disciples of Jesus are prepared for an encounter with the others in love, contemplation and solidarity, trusting them and achieving a better comprehension of God.

Para designar las condiciones que le permiten a la persona devenir portadora de la evangelización, el autor se aproxima a la comprensión del ser humano como se ha desarrollado en la iglesia y que llegó a un punto culminante en el Concilio Vaticano II. Estas consideraciones acerca de la capacidad humana para la civilización el autor las relaciona con las perspectivas de una teología y misionología antropológicamente articuladas. Define la relación hacia otras religiones en el contexto de un inclusivismo crítico e ilustrado que tiene que mostrar su capacidad para aprender y dialogar en la historia y misión. De esta manera pueden los discípulos y discípulas de Jesús encontrar a la gente de manera caritativa, contemplativa y solidaria en su evangelización, pueden confiarles y llegar a conocer mejor a Dios.

Pour comprendre comment l'être humain peut devenir un agent d'évangélisation, l'auteur reprend la conception de la personne telle qu'elle s'est développée dans l'Église jusqu'à atteindre sa riche expression au deuxième concile du Vatican. L'auteur relie ces considérations concernant la capacité d'une existence humaine civilisée avec les perspectives d'une théologie et d'une missiologie anthropologiquement orientées. Il présente la relation aux autres religions comme un inclusivisme critique et éclairé, qui doit montrer sa capacité à la compréhension et au dialogue à travers l'histoire et la mission. Ainsi, les disciples de Jésus seront préparés à la rencontre des autres dans l'amour, la contemplation et la solidarité, leur faisant confiance et atteignant à une meilleure compréhension de Dieu.