
Evangelisierung heute

Fundamentaltheologische Überlegungen

Jörg Disse

Auf die Gestalt des hl. Bonifatius als Evangelisierer Mitteleuropas zurückblickend – er war nicht nur das, aber er war es ganz wesentlich auch – stellt sich nicht zuletzt die Frage der Relevanz von Evangelisierung für die Kirche von heute. Auf diese Frage möchte ich nun aus dem Blickwinkel der systematischen Theologie, genauer der Fundamentaltheologie, eingehen.¹ Inwiefern ist das, was für Bonifatius zur zentralen Lebensaufgabe geworden war, eine Herausforderung für die Kirche Mitteleuropas, insbesondere für diejenige Deutschlands auch 1250 Jahre nach seinem Tode? Inwiefern sollten wir in Bezug auf das Erbe des Bonifatius nicht nur an die Resultate seiner Tätigkeit denken, an die Kirche, die er ins Leben gerufen und geformt hat, sondern dieses Erbe auch darin sehen, dass wir seine Evangelisierungstätigkeit als solche als eine bleibende Aufgabe für uns heute verstehen lernen? Und was wäre im Kontext unserer heutigen Zeit unter Evangelisierung zu verstehen? Was setzt sie voraus?

Evangelisierung bedeutet zunächst einmal grundsätzlich: Verkündigung der frohen Botschaft vom kommenden Reich Gottes. Der Auftrag zur Evangelisierung gründet im Sendungsauftrag Jesu selbst gemäß Lk 4,43:

¹ Eine pastoraltheologische Perspektive eröffnet der nächste Beitrag.

„Ich muss auch den anderen Städten das Evangelium vom Reich Gottes verkünden: denn dazu bin ich gesandt worden.“ Der ältere Begriff der Mission, vom Lateinischen ‚missio‘, steht wörtlich für Sendung. Der Aufgestandene aber beauftragt seine Jünger ebenso zu tun, wie er beauftragt wurde: „Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen!“ (Mk 16,15). Und Paulus nimmt sich dies zu Herzen, wenn er in 1 Kor 9,16 schreibt: „Wenn ich nämlich das Evangelium verkünde, kann ich mich deswegen nicht rühmen; denn ein Zwang liegt auf mir. Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!“

Es sind seit dem II. Vatikanischen Konzil eine Reihe von römischen Verlautbarungen erschienen, die sich mit dem Thema Evangelisierung befassen. Grundlegend für das Evangelisierungsverständnis der Kirche seit dem II. Vatikanischen Konzil ist neben dem Konzilsdekret über die Missionstätigkeit der Kirche „Ad gentes“² das Apostolische Schreiben „Evangelii nuntiandi“ von Papst Paul VI. aus dem Jahre 1975.³ In diesem Schreiben tritt der Begriff der „Evangelisierung“ als programmatischer Begriff erstmals prägnant in den Vordergrund kirchlicher Verlautbarungen.⁴ Dabei kann sich Evangelisierung, wie die für unser Thema ebenfalls zentrale, 1990

² Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche „Ad gentes“ (fortan = AG).

³ Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi“ : Über die Evangelisierung in der Welt von heute. Bonn : Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1975 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls ; 2) (fortan = EN).

⁴ Zur Begriffsgeschichte vgl. Michael SIEVERNICH: Neue Evangelisierung in der späten Moderne : Zu einem Leitbegriff gegenwärtiger Pastoral. In: *Lebendiges Zeugnis* 56 (2001), S. 165–175, hier S. 167–171.

erschienene Enzyklika „Redemptoris missio“ von Papst Johannes Paul II. deutlich macht, auf drei verschiedene Situationen beziehen: 1) die Mission im Sinne der Verkündigung des Evangeliums an die Nichtchristen, 2) die Seelsorge der Gläubigen, also die Verkündigung des Evangeliums in der Pastoral, 3) die sogenannte „neue Evangelisierung“,⁵ gemeint sind Länder mit alter christlicher Tradition, die aber, so die Enzyklika, „den lebendigen Sinn des Glaubens verloren haben“ bzw. sich vom Evangelium entfernt haben und daher neu evangelisiert werden müssen.⁶

Im Sinne dieser Dreiteilung enthält der Begriff der Evangelisierung den der Mission. Ich werde allerdings die Evangelisierung nicht in diesem umfassenden Sinne thematisieren, sondern mich auf die Frage nach dem Verkündigungsauftrag des Christen an der Kirche fernstehende Menschen beschränken. Damit klammere ich die zweite Form von Evangelisierung, die innerkirchliche Verkündigung, aus und befaße mich allein mit den beiden anderen, einerseits mit der sogenannten ‚missio ad gentes‘, der Verkündigung an Nichtchristen – an die Heiden, wie es früher hieß –, also an Menschen, die quasi noch keinen Kontakt mit dem Christentum hatten, andererseits, und das betrifft wesentlich unsere Si-

⁵ Von Johannes Paul II. erstmals erwähnt in einer Ansprache vor dem VI. Symposium der Europäischen Bischöfe am 11. Oktober 1985 (*Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas : Rat der europäischen Bischofskonferenzen [CCEE]*). Bonn : Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1991 (Stimmen der Weltkirche ; 32), S. 237–247.

⁶ Enzyklika „Redemptoris Missio“ : *Über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages*. Bonn : Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1990 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls ; 100), Nr. 33 (fortan = RM).

tuation in Europa, mit der sogenannten Neuevangelisierung – ein Begriff, der inzwischen leider mit so etwas wie einer integralistischen Rechristianisierung oder gar Rekatholisierung bzw. der Rückeroberung eines einheitlich christlichen Europas in Verbindung gebracht worden ist,⁷ der aber im Sinne von „Redemptoris missio“ nur die Verkündigung an Menschen meint, die im Rahmen alter christlicher Tradition leben, Mitglieder der Kirche sind, aber sich selbst kaum noch oder gar nicht mehr als Christen verstehen. Die meine Ausführungen leitende Frage kann demnach auch so formuliert werden: Inwiefern ist für die heutige Kirche in Deutschland Evangelisierung im Sinne einer Verkündigung, die sich an Menschen richtet, die dem christlichen Glauben bzw. den christlichen Kirchen fern stehen, ein ernst zu nehmendes Thema?

Diese Frage möchte ich im Folgenden in vier Teilfragen aufgliedern: 1) Wozu heute überhaupt noch so etwas wie missionierende Evangelisierung? 2) Mit welcher Zielsetzung soll heute evangelisiert werden? 3) Welcher Stellenwert kommt der Aufgabe der Evangelisierung im Ganzen der Kirche zu? 4) Was ist die Voraussetzung dafür, dass die Botschaft vom Reich Gottes in unserer heutigen mitteleuropäischen Gesellschaft überhaupt noch ankommt?

⁷ Zur Problematik des Begriffs der Neuevangelisierung vgl. Kurt KOCH: Neuevangelisierung im Missionskontinent Europa : Chancen und Versuchungen. In: Joachim MÜLLER (Hrsg.): *Neuevangelisierung Europas : Chancen und Versuchungen*. Freiburg/Schweiz : Paulusverlag, 1993, S. 111–148.

1. Wozu Mission?

In den ersten Jahren nach dem II. Vatikanischen Konzil, vor allem Ende der 60er, Anfang der 70er Jahre, wurde nicht nur in der katholischen Theologie die Frage aufgeworfen: Warum überhaupt noch Mission oder Evangelisierung? Warum sollen wir heute noch andere Menschen dazu bringen, den christlichen Glauben zu ergreifen? Sollte sich die Kirche in ihrem Verhältnis zur Welt nicht damit begnügen, allein den Bereich des Menschlichen zu fördern, sich also gesellschaftlich für Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung und andere, rein menschliche Werte zu engagieren?⁸

Wie kam es zu einer so radikalen Infragestellung des neutestamentlichen Evangelisierungsauftrages? Dies hängt sicher einerseits damit zusammen, dass die Menschen sich bewusster geworden sind, auf wie problematische Weise Missionierung früher in der Kirche praktiziert wurde. Von der Tatsache abgesehen, dass mit Karl dem Großen schon unmittelbar nach Bonifatius Missionierung mit Unterwerfung gleichgesetzt wurde,⁹ erinnere ich kurz daran, wie ein paar Jahrhunderte später in Amerika „missioniert“ wurde, wobei man dieses Wort hier wirklich nur in Anführungsstriche setzen kann. Walter Bühlmann beschreibt es so:

⁸ Vgl. David J. BOSCH: *Transforming Mission : Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll : Orbis Books, 1991, S. 381–385; Robert J. SCHREITER: Changes in Roman Catholic Attitudes toward Proselytism and Mission. In: James A. SCHERRER ; Stephen B. BEVANS (Hrsg.): *New Directions in Mission and Evangelisation*. Bd. 2: *Theological Foundations*. Maryknoll : Orbis Books, 1994, S. 113–125, hier S. 120–122.

⁹ Siehe den Beitrag von Bernd Goebel.

„Die in ein Gebiet einziehenden Truppen verlasen eine Proklamation, worin die Ureinwohner unter Androhung schwerster Strafen aufgefordert wurden, das Christentum anzunehmen und die Herrschaft des spanischen Königs anzuerkennen. Wer sich weigerte, verlor die Freiheit oder das Leben. Dann wurden sie massenweise deportiert, in Plantagen, Gold- und Silberwerke gesteckt, „als billiger Treibstoff gebraucht“ (L.Boff). (...) Man schätzt, dass innerhalb von 150 Jahren die Indianer in Lateinamerika von 75 auf 10 Millionen reduziert wurden.“¹⁰

Kurzum, Missionierung war in diesem Fall quasi identisch mit dem wohl schrecklichsten Völkermord, den es je gegeben hat.

Der ausschlaggebende Grund für die Infragestellung von Mission ist jedoch ein anderer, denn wie gravierend eine Fehlpraxis auch sein mag, widerlegt sie noch nicht die Praxis als solche. Tieferliegend ist folgender Grund: Lange Zeit war in der Kirche ein vorrangiges Motiv dafür, Mission zu betreiben, also Nichtchristen zum christlichen Glauben zu bekehren, die Vorstellung „Seelen zu retten“. Davon ausgehend, dass „es für jedes menschliche Geschöpf unbedingt notwendig zum Heil ist, dem Römischen Bischof unterworfen zu sein“, wie in der Bulle „Unam sanctam“ von Papst Bonifatius VIII. festgehalten wird,¹¹ also davon ausgehend, dass es für einen Menschen keine Möglichkeit des Heils gibt, es sei denn er lässt sich durch die Taufe in die katholische Kirche eingliedern, stand bei der Missionierung die Sorge um das einzig mögliche Heil der Seele der Nichtchristen im

¹⁰ Walter BÜHLMANN: *Evangelisierung : gestern-heute-morgen*. In: Paulus GORDAN (Hrsg.): *Evangelium und Inkulturation (1492–1992)*. Graz : Styria, 1992, S. 80.

¹¹ DH 875.

Vordergrund.¹² Das II. Vatikanische Konzil hat nun in diesem Punkt eine bemerkenswerte Wende vollzogen. Neben einer Stelle in „*Lumen gentium*“¹³ heißt es vor allem in „*Gaudium et spes*“, da Christus für alle gestorben sei, biete „der Heilige Geist allen die Möglichkeit an, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein“,¹⁴ allen, also auch denjenigen, die sich außerhalb der Kirche befinden. Von den römischen Verlautbarungen nach dem II. Vatikanischen Konzil wird dieses Heilsverständnis bestätigt und vertieft. Das gilt insbesondere für das Pontifikat von Johannes Paul II. So greift die Enzyklika „*Redemptoris missio*“ eine Ansprache vom 23. Juni 1990 auf, in der Johannes Paul II. deutlich macht, „dass die Anhänger anderer Religionen auch außerhalb der normalen Wege, die Christus festgelegt hat, die Gnade Gottes empfangen und durch Christus erlöst werden können“ (RM 55). Noch deutlicher drückt sich die direkt an „*Redemptoris missio*“ anlehrende Verlautbarung „*Dialog und Verkündigung*“ aus, die 1991 vom „Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog“ veröffentlicht wurde: „Die Anhänger anderer Religionen antworten immer dann positiv auf Gottes Einladung und empfangen sein Heil in Jesus Christus, wenn sie in ehrlicher Weise das in ihren religiösen Traditionen enthaltene Gute in die Tat umsetzen und dem Spruch ihres Gewis-

⁰ Vgl. Josef SCHMITZ: *Mission der Kirche – oder missionarische Kirche*. In: DERS. (Hrsg.): *Das Ende der Exportreligion : Perspektiven einer künftigen Mission*. Düsseldorf : Patmos, 1971, S. 70–98, hier S. 72–74.

¹³ *Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium*, Nr. 16 (fortan = LG).

¹⁴ *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes*“, Nr. 22 (fortan = GS).

sens folgen“.¹⁵ Was hier von Menschen anderer Religionen gesagt ist, gilt sicher auch für areligiöse Menschen aus einem stark säkularisierten Kulturmilieu. Aufgrund der Aussage von 1 Tim 2,4, dass Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, und der Tatsache, dass Gottes Wille niemals unerfüllt bleiben kann, geht die Kirche heute davon aus, dass jedem Menschen in seinem Leben eine „reale Heilchance“ eingeräumt wird.¹⁶ „Wenn das Heil für alle ist, muss es allen zur Verfügung stehen“ (RM 10).

Wenn Gott aber auch den Menschen außerhalb der Kirche immer schon real das Heil anbietet, wozu sie dann dazu bewegen wollen, den christlichen Glauben anzunehmen? Sicher nicht, um ihnen den einzigen Zugang zu ihrem persönlichen Heil zu ermöglichen, denn der christliche Glaube ist, so gesehen, nicht mehr der einzig mögliche Zugang. Es erstaunt von daher nicht, dass in den lehramtlichen Verlautbarungen seit dem II. Vatikanischen Konzil das Motiv der exklusiven, allein durch die Kirche vermittelten, individuellen Heilsermöglichung keine Rolle mehr spielt. Daraus haben einige den Schluss gezogen, Evangelisierung sei überhaupt nicht mehr opportun.

Die Frage muss beantwortet werden, wie man die Evangelisierung von Nichtchristen noch rechtfertigen soll, wenn die Rettung der Seelen der Nichtgläubigen kein entscheidendes Motiv mehr ist. Im Sinne einer in-

¹⁵ *Dialog und Verkündigung: Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1991 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls; 102), Nr. 29 (fortan = D+V).

¹⁶ Walter KASPER: *Glaube und Geschichte*. Mainz: Grünewald, 1970, S. 259.

terpretierenden Umschreibung der Argumentation von „Redemptoris missio“ lautet die Antwort wie folgt: In Jesus Christus hat Gott sich dem Menschen offenbart. Diese Offenbarung ist ein Angebot des Heils an die Menschen. Dabei ist Jesus selbst die Wirklichkeit des Heils, er ist selbst die gute Nachricht, die er verbreitet, bzw. – das ist der spezifisch jesuanische Ausdruck – er ist selbst das Reich Gottes, das er verkündet (RM 13). Weiter ist die Kirche gemäß „Lumen gentium“ das Sakrament des umfassenden Heils. D. h. das in Jesus wirklich gewordene Heil wird auch in ihr wirklich. Gemäß „Redemptoris missio“ aber kann dies so verstanden werden, dass das Heil durch die Vermittlung von Jesus Christus und der Kirche für den Menschen *lebendig* wird. Die Verkündigung vom Reich Gottes ist keine abstrakte Verheißung für das Ende der Zeiten an alle, die es glauben wollen, sondern es handelt sich um etwas, was im Glauben bzw. in der Kirche schon in diesem Leben konkret erfahrbar wird. Es bedeutet, ich greife die in „Redemptoris missio“ verwendeten Begriffe auf, „wahre Befreiung“, es ist das, „was unserem Leben Sinn und Freude gibt“, es verleiht dem Leben eine neue Qualität, es ist ein „neues Leben“ (RM 11).

Dieses neue Leben soll nun allen Menschen mitgeteilt werden, auch denen, die, ohne es zu kennen, aufgrund ihres Lebenswandels das Heil erlangen würden. Wenn Paulus in Eph 3,8 von der Gnade spricht, den Heiden „den unergründlichen Reichtum Christi zu verkündigen“, dann ist mit dem Reichtum Christi dieses neue Leben gemeint (RM 11). Ein Nichtchrist mag zwar aufgrund eines Lebens nach seinem Gewissen das umfassende Heil in einem zukünftigen Leben erlangen, aber er kennt es im Prinzip nicht schon hier und jetzt. Die Evangelisierung jedoch hat zum Ziel, das Heil für die

Menschen hier und jetzt erkennbar und lebendig zu machen, und sie dazu aufzurufen, an seiner Verwirklichung mitzuwirken. Anders gesagt: Dem Sendungsauftrag Jesu gemäß sind alle Menschen dazu gerufen und dazu bestimmt, dieses neue Leben, das ein Geschenk Gottes ist, schon jetzt zu ergreifen. Jeder hat „das Recht, die Bedeutung eines solchen Geschenkes kennenzulernen und es zu erlangen“. Die Kirche darf es daher „weder verbergen noch für sich allein zurückhalten“ (RM 11).

Das ist der Missionsauftrag, dem die Kirche sich auch heute nicht entziehen kann. Zu einem solchen neuen Leben, zu einer solchen Befreiung aber kann man die Menschen nicht zwingen, das wäre ein Widerspruch in sich, wie er auch jeder politisch-revolutionären Bewegung mit säkularem Heilsanspruch zugrunde liegt. Gegen die gängige Fehlpraxis, gegen die schreckliche Pervertierung des Missionsgedankens in der Vergangenheit macht daher Johannes Paul II. in Anlehnung an Paul VI. und mit Verweis auf die im II. Vatikanischen Konzil grundgelegte religiöse Gewissensfreiheit deutlich, was eigentlich von Seiten der Kirchenleitung, wenn sie denn auf das Evangelium richtig gehört hätte, schon lange hätte selbstverständlich sein müssen, nämlich dass der Glaube die freie Zustimmung des Menschen verlangt, dass Verkündigung und Zeugnis für Christus voraussetzt, dass man niemanden zwingt, gegen sein Gewissen zu handeln (RM 8). In der Enzyklika heißt es prägnant, und das muss Programm sein für alle zukünftige Evangelisierung: „Die Kirche schlägt vor, sie drängt nichts auf: Sie respektiert die Menschen und die Kulturen, sie macht Halt vor dem Heiligtum des Gewissens“ (RM 39).

2. Kirche und Reich Gottes

a) Das Ziel der Evangelisierung

Mit welcher Zielsetzung jedoch soll heute evangelisiert werden? Versuchen wir, noch etwas genauer zu verstehen, was mit dem Vorgang der Evangelisierung gemeint ist. Zunächst einmal handelt es sich um eine Wirklichkeit, die nicht auf den Akt der Verkündigung als solchen beschränkt ist. Man kann, in Orientierung an dem Dokument „Die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen“ von 1984, veröffentlicht vom damaligen „Sekretariat für Nichtchristen“, fünf Elemente unterscheiden, die zusammen die Evangelisierung ausmachen. 1) Evangelisierung gründet im Zeugnis ohne Worte, welches der Christ durch seine Lebenshaltung vermittelt. Dieses Zeugnis ist, wie es in „Evangelii nuntiandi“ heißt, das erste Mittel der Evangelisierung (EN 43). 2) Evangelisierung wird verwirklicht durch den Einsatz für andere Menschen, durch soziales Engagement, durch den Kampf gegen Armut und Strukturen, die Armut hervorrufen. 3) Evangelisierung geschieht durch das liturgische Leben und das Gebet als Zeugnis für eine lebendige Gottesbeziehung. 4) Evangelisierend wirkt der Dialog, durch den Christen mit Gläubigen anderer Religionen, und ich würde sagen, mit Menschen anderer Lebensformen überhaupt, auch nichtreligiöser, zusammenkommen. 5) Evangelisierung geschieht in der Verkündigung und in der Katechese.¹⁷

¹⁷ *Die Haltung der katholischen Kirche gegenüber Anhängern anderer Religionen : Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission / SEKRETARIAT FÜR DIE NICHTCHRISTEN (Hrsg.). Vatikan, 1984, Nr. 13 (fortan = D+M).*

Evangelisierung ist ein komplexes Ganzes im Sinne der hier aufgezählten Momente. Allerdings macht schon „*Evangelii nuntiandi*“ darauf aufmerksam, dass es wahre Evangelisierung nicht geben kann ohne das Moment der ausdrücklichen Verkündigung (EN 22). Der Glaube kommt gemäß Röm 10 vom Hören, er geht aus der Verkündigung hervor (EN 42). Und die Enzyklika „*Redemptoris missio*“ präzisiert, dass die Verkündigung Vorrang hat bzw. alle Formen der Missionstätigkeit letztlich die Verkündigung zum Ziel haben (RM 44). Sie ist, wie die Verlautbarung „*Dialog und Verkündigung*“ von 1991 es ausdrückt, „Grundlage, Zentrum und Höhepunkt der Evangelisierung“ (D+V 10).

Die Verkündigung aber ist wesentlich darauf ausgerichtet, Menschen zur Umkehr, zum Bekenntnis zu Jesus Christus und schließlich zur Eingliederung in die Kirche zu führen (EN 18 ; RM 46). D. h. die christliche Verkündigung beschränkt sich nicht darauf, anderen die eigene Überzeugung im dialogischen Miteinander mitzuteilen, sie versucht vielmehr, Menschen dazu zu bringen, die eigene Überzeugung auch zu teilen. Jeder Christ ist aufgerufen, Überzeugungsarbeit zu leisten, genau so, wie das auch jeder Mensch bezüglich seiner politischen Überzeugungen tun würde. Der Verkündigung geht es jedoch nicht nur um die Weitergabe einer Überzeugung, sondern zugleich um die bereits genannte Umkehr zum neuen Leben. Ziel ist, so auch „*Evangelii nuntiandi*“, die innere Erneuerung (EN 18), die Befreiung der Menschheit (EN 30), die Herbeiführung des Reiches Gottes als Ausdruck dieser Erneuerung und Befreiung. Erst dadurch wird die Verkündigung wirksam (EN 23). Die Kirche aber ist die Gemeinschaft derer, die sich zusammentun, um diese Erneuerung und Befreiung zu leben, um ein Zeichen für sie zu sein (EN 23), und um andere dafür zu ge-

winnen (EN 24). Die Evangelisierung zielt also letztlich immer dahin, Menschen in die Kirche einzugliedern oder neue Gemeinden zu errichten (vgl. RM 48).

b) Der religionstheologische Pluralismus

Dieses Verständnis vom Ziel der Evangelisierung wird heute vor allem von Seiten des sogenannten religionstheologischen Pluralismus in Frage gestellt. Ihr gewichtigster Vertreter ist der englische Religionsphilosoph und Theologe John Hick. Relevant für das Thema „Evangelisierung“ ist jedoch vor allem der Ansatz des katholischen Theologen Paul F. Knitter aus den USA, der diese Position aus missionstheologischer Perspektive darlegt. Ich beziehe mich auf sein 1996 erschienenes Buch „Jesus and the other Names“.¹⁸

Der religionstheologische Pluralismus geht allgemein davon aus, dass die verschiedenen Religionen, das Christentum inbegriffen, eine Vielheit von gleichrangigen Heilswegen bilden. Die verschiedenen Religionen sind nur der historisch und kulturell bedingte Ausdruck des Verhältnisses zu einer einzigen transzendenten Wirklichkeit, auf die sie sich gleich authentisch und gleich berechtigt beziehen. Gott bzw. die transzendente Wirklichkeit, die wir aus christlicher Perspektive Gott nennen, hat sich in den verschiedenen Religionen offenbart, und es gibt diesbezüglich keinen Vorrang einer Religion vor der anderen.

Aus diesem pluralistischen Ansatz resultiert vor allem ein christologisches Problem. Die Kirche hat sich von

¹⁸ Paul F. KNITTER: *Jesus and the other names: Christian mission and global responsibility*. Maryknoll: Orbis Books, 1996.

Anfang an dazu bekannt, dass sich in Jesus Christus und nur in ihm Gott selbst ‚totaliter‘ inkarniert hat, „denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen“ (Kol 1,19), d. h. dass Jesus Christus neutestamentlich gesehen in einem emphatischen und einzigartigen Sinne Sohn Gottes ist, dass, wie das II. Vatikanische Konzil es in „Dei Verbum“ weiter ausführt, Jesus Christus 1) die „Fülle der ganzen Offenbarung“ ist,¹⁹ dass er 2) die Offenbarung abschließt und sie damit endgültig ist, und dass sie 3) unüberholbar ist, dass über Jesus Christus hinaus keine neue Offenbarung mehr zu erwarten ist (DV 4). Eine solche Christologie aber ist mit dem religions-theologischen Pluralismus unvereinbar, denn er schließt eine Vielheit gleichberechtigter Heilswege verschiedener Religionen aus. Schon Hick versucht, zu verstehen zu geben, dass Jesu einzigartige Gottessohnschaft wörtlich genommen ein überholter Mythos sei,²⁰ Knitter aber richtet sich ausdrücklich gegen die drei Eigenschaften von Offenbarung, die „Dei Verbum“ anführt: Fülle, Endgültigkeit und Unüberholbarkeit.²¹ Jesus sei zwar wahrer Sohn Gottes, wahres Wort Gottes aber nicht der einzige, nicht die endgültige Offenbarung und nicht unüberholbar. Die zweite Person der Trinität, der Logos, sei vielmehr vor Jesus aktiv gewesen und sei es auch nach Jesus noch,²² und zwar in dem Sinne, dass es neben Jesus noch andere, gleichberechtigte Offenbarungen dieses Logos gebe, etwa in den Stiftern anderer Re-

¹⁹ *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“*, Nr. 2 (fortan = DV).

²⁰ John HICK: *God has many names*. Philadelphia : Westminster Press, 1980, S. 28.

²¹ KNITTER: Jesus (wie Anm. 18), S. 72–83.

²² Ebd., S. 74.

ligionen vor und nach Jesus.²³ Jesus wird sogar als das Wort Gottes bezeichnet, das erst im Dialog mit anderen Worten, Worten Gottes, richtig verstanden werden kann.²⁴

Mit dieser Relativierung der Gestalt Jesu Christi aber geht bei Knitter, was die Zielsetzung von Evangelisierung betrifft, zugleich eine Relativierung von Kirche einher. Knitter unterscheidet zwischen einem kirchenzentrierten (church-centered) und einem reichzentrierten (kingdom-centered) Missionsverständnis und plädiert für den Wechsel von ersterem zu letzterem.²⁵ Er stützt sich hierbei auf die Ekklesiologie des II. Vatikanum, die gegenüber allen lehramtlichen Aussagen vor dem Konzil erstmals Kirche und Reich Gottes nicht einfach als zwei identische Größen ausgibt. Die Kirche ist nicht mit dem Reich Gottes identisch, sie ist vielmehr auf das Reich Gottes als ihr Ziel ausgerichtet. Sie ist zwar selbst schon „Keim und Anfang“ des Reiches Gottes auf Erden (LG 8), aber zugleich sehnt sie sich noch nach dem vollendeten Reich. Die Kirche strebt „nach dem einen Ziel, nach der Ankunft des Reiches Gottes und der Verwirklichung des Heiles der ganzen Menschheit“ (GS 25). Knitters Auffassung nach aber bedeutet dies für die Evangelisierung, dass auch sie primär auf die Verwirklichung des Reiches Gottes und nicht auf die Eingliederung von Menschen in die Kirche bzw. auf die Errichtung von neuen christlichen Gemeinden ausgerichtet sein muss. Die Errichtung von christlichen Gemeinden ist zwar seiner Auffassung nach ein wichtiges und unverzichtbares Anliegen jeder Mission, aber es ist im Verhältnis zur

²³ Ebd., S. 79.

²⁴ Ebd., S. 80.

²⁵ Ebd., S. 108.

Aufgabe der Verwirklichung des Reiches Gottes als Mittel zum Zweck anzusehen, muss dem primären Ziel untergeordnet werden.²⁶

Damit stellt sich natürlich die Frage, was Knitter unter Reich Gottes versteht. Entscheidend ist, dass er diesbezüglich ein befreiungstheologisches Moment aufgreift, demnach mit Reich Gottes nicht ausschließlich aber ganz wesentlich eine *this-wordly quality* bezeichnet ist, also eine Beschaffenheit der Welt hier, in der wir leben. Nach dem Reich Gottes trachten, bedeutet für Knitter näher besehen, auf das Wohlergehen der Menschheit in dieser endlichen Welt ausgerichtet sein.²⁷ Reich Gottes ist gewissermaßen alles, was dem menschlichen Leben Lebensfülle verleiht. Einsatz für das Reich Gottes steht damit wesentlich für den Einsatz für Werte wie Gerechtigkeit und Frieden. Es geht also um eine Veränderung der Welt in Richtung auf solche Werte, wobei diese Veränderung immer sowohl im Sinne einer äußeren, sozialen Veränderung als auch einer inneren Veränderung des einzelnen Menschen verstanden werden muss. Knitter gelangt schließlich zu folgender Definition: „Das Reich Gottes kann definiert werden als die utopische Vision einer Gesellschaft in der Liebe, Gerechtigkeit und Gleichheit verwirklicht sind, gestützt auf die innere Veränderung und Ermächtigung (empowerment) von Menschen“.²⁸

Die verschiedenen Religionen aber sind, und hier greift dann wieder der religionstheologische Pluralismus, verschiedene Wege zu diesem Reich Gottes. Den Einsatz für das irdische Wohlergehen sieht Knitter als

²⁶ Ebd., S. 109 f.

²⁷ Ebd., S. 116.

²⁸ Ebd., S. 117.

den Ausgangspunkt und die gemeinsame Grundlage aller Religionen an. Dabei verwirklichen die einzelnen Religionen je auf ihre Weise diesen Einsatz.²⁹ Damit aber ist nicht nur die Kirche das Sakrament des Reiches Gottes, sondern alle Religionen sind es,³⁰ bzw. die Angehörigen anderer Religionen sind je auf ihre Weise Mitarbeiter am Reich Gottes.³¹ Die christliche Kirche ist eine Lebensform, in der die Wirklichkeit des Reiches Gottes schon anbricht, aber nur eine unter vielen, und es kommt primär nicht darauf an, Menschen für diese besondere Form von Verwirklichung des Reiches Gottes zu gewinnen, sondern zunächst einmal für die Verwirklichung des Reiches Gottes überhaupt.

Die christliche Missionierung zielt zwar Knitters Auffassung nach durchaus auch dahin, Menschen für die Kirche zu gewinnen, sie zu gewinnen als Mitarbeiter am Reich Gottes in der spezifisch christlichen Form, man kann ihm also nicht die undifferenzierte Auffassung zuschreiben, es genüge heute, den Menschen zu helfen, mehr Mensch zu werden oder der eigenen Religion treuer zu sein, gegen die „Redemptoris missio“ sich richtet (RM 46), primär aber geht es dennoch nicht um eine Umkehr zum christlichen Glauben, sondern um die Umkehr zu einer Ausrichtung auf das Reich Gottes.³² Das bedeutet für Knitter konkret, dass ein Missionar, der keine Taufen vorzuweisen hat, aber etwa Hindus, Buddhisten oder Christen dazu verholfen hat, in Liebe und Gerechtigkeit miteinander zu leben, ein erfolgreicher Jünger Christi ist, ein Missionar hingegen,

²⁹ Ebd., S. 15–19.

³⁰ Ebd., S. 118.

³¹ Ebd., S. 119.

³² Ebd., S. 121.

der die Kirche mit neuen Christen gefüllt hat, ohne für Gerechtigkeit und Liebe zu wirken, seine Aufgabe verfehlt hat.³³ Es bedeutet wohl weiter – ich extrapoliere hier –, dass das Ziel der Missionierung auch dann erreicht ist, wenn man Menschen für den Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden gewinnen kann, die diesen Werten vorher abgewandt waren, auch wenn sie nicht Christen werden wollen, wenn sie sich etwa weiterhin nicht nur als anderen Religionen zugehörig verstehen, sondern auch als Agnostiker oder Atheisten. Zentrale Aufgabe der Evangelisierung ist die Ausrichtung der Menschen auf das im Evangelium verkündete Kommen des Reiches Gottes.

c) Teilhabe an der Mittlerschaft Christi

Was kann diesem Verständnis von Evangelisierung entgegengesetzt werden? Die Relativierung der Gestalt Jesu Christi, welche die pluralistische Religionstheologie vornimmt, ist insofern problematisch, als man, wollte man sie übernehmen, eine Vielzahl von zentralen Schriftaussagen des Neuen Testaments so stark umdeuten bzw. abschwächen müsste, dass sich ernsthaft die Frage stellt, ob man damit nicht die gesamte christliche Botschaft aus den Angeln hebt. Jesus Christus wird im Neuen Testament als der alleinige Erlöser dargestellt, „denn es ist uns Menschen kein anderer Name gegeben, durch den wir gerettet werden sollen“, wie es in Apg 4,12 heißt. Der neutestamentliche Glaube ist ein Glaube an einen einzigen Gott und an einen einzigen von Gott

³³ Ebd.

gesandten Herrn: „Einer ist Gott, einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Jesus Christus“ (1 Tim 2,5ff.). Dabei hat Gott, wie Kol 1,19 zum Ausdruck bringt, in seiner ganzen Fülle in Jesus gewohnt, er hat sich in ihm auf unüberholbare und endgültige Weise offenbart. „Diese endgültige Selbstoffenbarung Gottes“ aber „ist der tiefste Grund, weshalb die Kirche ihrer Natur nach missionarisch ist“ (RM 5). Sie ist deshalb missionarisch, weil aus christlicher Sicht nur in Jesus Christus die Fülle der Offenbarung gegeben ist, an die alle Menschen herangeführt werden sollen. Die in dieser Frage direkt an „Redemptoris missio“ anknüpfende Erklärung „Dominus Jesus“³⁴ spricht sich von daher ausdrücklich gegen einen religionstheologischen Pluralismus aus, für den der Logos über Jesus hinaus auch in anderen Religionsstiftern gleichrangig offenbar ist (DJ 4).

Dennoch ist davon auszugehen, dass der Logos bzw. der Heilige Geist auch außerhalb der Kirche anwesend ist. Gottes Gegenwart hält sich an keine Grenzen, der Heilige Geist weht, wo er will (Joh 3,8), und es gibt auch außerhalb der Kirche Heil, gerade weil der Logos bzw. der Heilige Geist auch dort anwesend ist. Diesen Aspekt der christlichen Heilslehre bringt wiederum die Enzyklika „Redemptoris missio“ mit aller Entschiedenheit zum Ausdruck. Überhaupt spricht Johannes Paul der II. von Anbeginn seines Pontifikats an, d. h. schon seit der Enzyklika „Redemptor hominis“ von 1979 von einer Gegenwart des Heiligen Geistes über die Grenzen

³⁴ Erklärung „Dominus Jesus“ : *Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche*. Bonn : Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2000 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls ; 148) (fortan = DJ).

der Kirche hinaus.³⁵ Die Gegenwart des Heiligen Geistes ist allumfassend, ohne Begrenzung von Raum und Zeit (RM 28). Dabei gibt „Redemptoris missio“ eindeutig zu verstehen, dass der Heilige Geist außerhalb der Kirche nicht nur in einzelnen Menschen gegenwärtig sein kann, sondern auch in den Gesellschaften, in Geschichte, Völkern, Kulturen und vor allem auch in den anderen Religionen als solchen (RM 28). D. h. auch in den religiösen Praktiken und Riten anderer Religionen kann die erlösende Macht des Logos wirksam sein, findet eine Vermittlung von Gnade und Heil statt.

Im Unterschied zum pluralistischen Ansatz sind der Logos und der Heilige Geist allerdings in den anderen Kulturen und Religionen nicht auf dieselbe Weise anwesend wie in der Kirche. „Redemptoris missio“ vertritt mit Verweis auf das II. Vatikanische Konzil die Auffassung: Was der Geist in den anderen Kulturen aussät, sind die „Samen des Wortes“ (RM 28). Der Begriff *λόγος σπέρματικός*, Same des Wortes, wird schon im 2. Jahrhundert n. Chr. von Justin dem Märtyrer für die Anwesenheit des Logos auch außerhalb der Kirche verwendet. Mit Samen des Wortes aber ist nicht das Wort Gottes in seiner ganzen Fülle gemeint, sondern gemeint sind anfangshafte, unentfaltete Keime dazu. Damit ist die Manifestation des Wortes Gottes in anderen Religionen und Lebensformen nicht wie bei Knitter mit derjenigen in Jesus Christus und der Kirche gleichzusetzen. Es kann zwar anderen Religionen in Anlehnung an eine

³⁵ Vgl. Jacques DUPUIS: A Theological Commentary. Dialogue and Proclamation. In: William R. BURROWS (Hrsg.): *Redemption and Dialogue : Reading 'Redemptoris Missio' and 'Dialogue and Proclamation'*. Maryknoll : Orbis Books, 1993, S. 119–158, hier S. 127.

Aussage von „Lumen gentium“ (LG 62) eine *Teilhabe* an der Mittlerschaft Jesu Christi und damit am Wort Gottes zugesprochen werden, aber diese teilhabende Mittlerschaft ist, wie „Redemptoris missio“ präzisiert, nicht gleichrangig (RM 5). Auch in den anderen Religionen ist der Heilige Geist, sind Samen des Wortes anwesend, diese aber werden vom Wort Gottes, wie es sich in der Mittlerschaft Christi vollkommen offenbart, umfasst, d. h. es gibt, so führt „Dominus Jesus“ aus, keine Heilmittlerschaft außerhalb der einzigen Mittlerschaft Christi (DJ 9). Wo die anderen Religionen Offenbarungscharakter und Heilscharakter haben, geschieht dies in unvollkommener Teilhabe an der Mittlerschaft Christi.³⁶

Im Sinne solch einer partiellen und unvollkommenen Anwesenheit in den anderen Religionen aber ist auch die Anwesenheit des Reiches Gottes außerhalb der Kirche zu verstehen. Auch das Reich Gottes reicht über die Grenzen der Kirche hinaus. Dessen Wirklichkeit kann sich in Ansätzen in der gesamten Menschheit befinden, insofern die Menschheit die evangelischen Werte lebt und sich der Tätigkeit des Geistes öffnet (RM 20). Im Unterschied zu Knitter ist allerdings allein die Kirche mit der Fülle der Heilsgüter und -mittel ausgestattet (RM 18, 55). Diese Aussage kann nun dahingehend ausgelegt werden, dass die Fülle dessen, was das Reich Gottes ist, nur in der Kirche zum Ausdruck kommt und eben von daher nur die Kirche „Sakrament des Reiches Gottes“³⁷ genannt werden kann. In den anderen Reli-

³⁶ Insofern gibt es dann letztlich auch kein Heil unabhängig von der Mittlerschaft Christi.

³⁷ Dieser Ausdruck findet sich schon bei Karl RAHNER: Kirche und Welt. In: SM 2, Freiburg i.Br. : Herder, 1968, Sp. 1336–1357, hier Sp. 1339.

gionen, aber auch in rein säkularen Verwirklichungen von Gerechtigkeit und Frieden ist das Reich Gottes nur unvollkommen, nur in Teilaspekten dessen, was die umfassende Wirklichkeit „Reich Gottes“ besagt, anwesend. Dieser Auffassung entspricht die Aussage in „Dialog und Verkündigung“, die Anhänger anderer religiöser Traditionen könnten „schon in gewisser Weise an der Wirklichkeit, die Reich genannt wird“ teilhaben, dass es sich aber um eine „unvollständige Verwirklichung“ des Reiches handle, „die ihrer Ergänzung durch die Anbindung an das Reich Christi bedarf, das schon jetzt in der Kirche gegenwärtig ist und dennoch erst in der künftigen Welt vollständig verwirklicht werden wird“ (D+V 35). In diesem Sinne kann man, wie es in „Redemptoris missio“ heißt, „das Reich nicht von der Kirche loslösen“ (RM 18).

Wenn aber nur die Kirche das Sakrament der umfassenden Wirklichkeit des Reiches Gottes ist, dann ist entgegen Knitter doch die Umkehr zum christlichen Glauben und die Eingliederung in die Kirche durch die Taufe die primäre Aufgabe der Mission. Dann kann die Mission nur als vollkommen erfüllt angesehen werden, wenn Menschen für die Nachfolge Christi gewonnen werden. Gewiss ist es schon eine Form von gelungener Mission, von Mitarbeit am Reich Gottes, wenn man Menschen dazu bringt, sich für Gerechtigkeit und Frieden einzusetzen, die es vorher nicht getan haben, oder wenn Menschen verschiedener Religionen in Frieden zusammenzuleben lernen. Leonardo Boff ist darüber hinaus Recht zu geben, dass eine Evangelisierung, „die die Menschen nicht von (...) geschichtlichen Ängsten befreit, die die Existenz nicht humanisiert und das Leben nicht durch die Entwicklung einer geschwisterlichen Gemeinschaft (...) erleichtert“ nicht beanspruchen

kann, „in der Tradition Jesu zu stehen“.³⁸ An diesem Anspruch der Befreiungstheologie, den auch Knitter aufgreift, ist nicht zu rütteln. Alle Verwirklichungen von Gerechtigkeit und Frieden in diesem Sinne aber sind nur, so müsste man jetzt sagen, „Samen des Reiches Gottes“. Die umfassende Wirklichkeit, die wir Reich Gottes nennen, und die eben nicht nur ein Zeichen für vollkommenes irdisches Wohlergehen ist, sondern die zugleich, wie „Redemptoris missio“ hervorhebt, nicht von dieser Welt ist (RM 17), kann bei aller Sünde, die in der Kirche zu finden ist und dem Reich Gottes widerspricht, nur in der Kirche aufscheinen. Die Kirche aber muss evangelisierend letztlich auf Umkehr und Taufe ausgerichtet sein, weil sie den Menschen die Erfahrung dieser umfassenden Heilswirklichkeit, wie sie nur in Jesus Christus und der Kirche gegeben sein kann, nicht vorenthalten darf. Das Evangelium ist der Aufruf an alle Menschen, das Geschenk der umfassenden Wirklichkeit des Reiches Gottes schon jetzt zu ergreifen. Die Menschen haben, ich wiederhole die bereits erwähnte Stelle aus „Redemptoris missio“, „das Recht, die Bedeutung eines solchen Geschenkes kennenzulernen und es zu erlangen“, die Kirche darf es „weder verbergen noch für sich allein zurückhalten“ (RM 11). Dann sind Umkehr und Taufe aber nicht nur Mittel zum Zweck der Verwirklichung des Reiches Gottes, wie Knitter es darstellt. Weil das Reich Gottes nur in der Kirche in seiner ganzen Fülle zum Ausdruck kommt, kann die Eingliederung von Menschen in die Kirche bzw. die Gründung

³⁸ Leonardo BOFF: Theologische und ekklesiologische Forderungen an eine neue Evangelisierung. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 72 (1988), S. 278–302, hier S. 287.

von neuen christlichen Gemeinden nur als das allen anderen Verwirklichungen vom Reich Gottes übergeordnete Ziel der Evangelisierung bezeichnet werden (vgl. RM 46).

3. Evangelisierung und Kirche

Welcher Stellenwert kommt der Evangelisierung im Rahmen der Kirche zu? Vor allem Papst Paul VI. hat in seinem Apostolischen Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ deutlich gemacht, dass Evangelisierung nicht als eine Aufgabe oder Tätigkeit der Kirche neben anderen zu verstehen ist, sondern ihre eigentliche Berufung und Sendung ausmacht. Die Kirche selbst geht aus der evangelisierenden Tätigkeit Jesu und der Apostel hervor, sie ist deren Frucht (EN 15), und sie ist aufgerufen, selbst evangelisierend zu wirken. Wer evangelisiert wurde, evangelisiert seinerseits (EN 24), und diese Dynamik macht, so „*Evangelii nuntiandi*“, das eigentliche Wesen der Kirche aus. Evangelisieren ist „die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität“ (EN 14).³⁹ Die Kirche kann niemals in sich verschlossen bleiben. Ihr inneres Leben – Gebet, Hören auf das Wort, geschwisterliche Liebe und geteiltes Brot – erhalten ihren vollen Sinn erst dadurch, dass sie Zeugnis werden und zur Verkündigung der frohen Botschaft führen (EN 15).

³⁹ Kirche ist mit den Worten des Pastoraltheologen Alfred Schuchart nichts anderes als der „Prozess der Durchdringung der Welt mit der Botschaft und dem Geist des Evangeliums“ (Alfred SCHUCHART: Pfarrgemeinde – Subjekt der Evangelisierung? In: Wolfgang HERING [Hrsg.]: *Aspekte der Evangelisierung: Erfahrungen und Aufgaben*. Limburg: Lahn-Verlag, 1989, S. 147).

Schon das II. Vatikanische Konzil hatte hervorgehoben, dass die Evangelisierung ein wesentlicher Aspekt des Kirchenverständnisses ist. Sowohl die Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ als auch das Dekret „Ad gentes“ über die Missionstätigkeit betonen den grundsätzlich missionarischen Charakter der ganzen Kirche. So heißt es in „Lumen gentium“ in bezug auf den Sendungsauftrag von Mt 28,18–20: „Diesen feierlichen Auftrag Christi zur Verkündigung der Heilswahrheit hat die Kirche von den Aposteln erhalten und muss ihn erfüllen bis zu den Grenzen der Welt“ (LG 17). Und das Dekret „Ad gentes“ spricht vom Werk der Evangelisation als einer Grundpflicht des Gottesvolkes (AG 35). Auch in der Enzyklika „Redemptoris missio“ wird Evangelisierung bzw. Mission als „eine wesentliche und nie abgeschlossene Haupttätigkeit der Kirche“ bezeichnet (RM 31), bzw. es wird im Sinne von Paul VI. wiederholt: „Sie wird nicht als eine Aufgabe am Rande der Kirche begriffen, sondern eingebunden in das Herz ihres Lebens; sie wird als wesentliche Verpflichtung des gesamten Volkes Gottes verstanden“ (RM 31).

Hervorzuheben ist dabei der gerade erwähnte Aspekt einer Verpflichtung des *gesamten* Volkes Gottes. Das bedeutet zunächst einmal, dass das grundlegende Subjekt der Evangelisierung nicht der Einzelne ist, sondern immer die Kirche insgesamt (EN 60). Die Evangelisierung ist, so Paul VI., ein kirchlicher Akt, der Sendungsauftrag dem Neuen Testament gemäß an die Kirche insgesamt ergangen. Wie vor allem aus der Apostelgeschichte hervorgeht, hängt auch dies mit dem Heiligen Geist zusammen. Die Pfingsterfahrung macht, so „Redemptoris missio“, aus den Jüngern Jesu Zeugen und Propheten, erfüllt sie mit der Kühnheit, anderen das Evangelium mitzuteilen (RM 24) und führt zugleich dazu, Gemeinde

zu bilden, Kirche zu sein (RM 26), und damit die Evangelisierung als ein Werk dieser vom Geist erfüllten Gemeinde zu verstehen.

Dass die Kirche insgesamt das Subjekt der Evangelisierung ist, bedeutet weiter, dass auch wirklich *alle* aufgerufen sind, in Verbundenheit mit der Kirche an der Evangelisierung aktiv teilzunehmen. Evangelisierung ist nicht nur eine Aufgabe spezialisierter Einzelner oder spezialisierter Vereinigungen, etwa missionarischer Orden, sie ist auch nicht die Aufgabe allein des Klerus, sondern von den Bischöfen über die Priester, Ordensleute bis hin zum Laien wesentliche Aufgabe aller Mitglieder der Kirche, eine Aufgabe, die in deren Taufwürde gründet (RM 71). Es bedeutet auch, dass der Einzelne immer in Verbundenheit mit der Kirche und ihren Hirten evangelisiert (EN 60). Da die universelle Kirche nur in den einzelnen Ortskirchen konkret wird, bedeutet es schließlich, dass die Mission eine Aufgabe jeder einzelnen Ortskirche ist, eine Aufgabe, die auch auf dieser Ebene nicht nebenbei, sondern ganz zentral, das christliche Leben bestimmen soll. Die Ortskirchen sollen, so „Redemptoris missio“, die Hinführung zur Mission als wesentliches Element ihrer Pastoral in den Pfarreien, in Vereinigungen und Gruppen, besonders in Jugendgruppen einbeziehen (RM 83).

Das wäre auch für den Pastoralen Prozess der Diözese Fulda ein entscheidender Punkt: Bewusst Kirche so gestalten, dass sie nicht nur offen wird für alle Außenstehenden, dass sie nicht nur einladend wirkt, sondern dass sie auch aktiv dazu ermutigt, Kontakt zu denjenigen zu suchen, die ihr fern stehen. Eine Kirche, die nicht alle dem Glauben und den Kirchen Fernstehenden das Evangelium zu vermitteln versucht, ist letztlich keine lebendige Kirche. Mit dem Missionstheologen

Karl Müller noch etwas markanter ausgedrückt: „Eine Kirche, die nur sich selbst im Auge hat, ist nicht die Kirche Christi“.⁴⁰ Und hierin liegt vielleicht das wesentliche Problem der Kirche in Deutschland. Bischof Wanke aus Erfurt formuliert es in einem Brief aus dem Jahr 2000 in Zusammenhang mit der Erklärung „Zeit zur Aussaat, missionarisch Kirche sein“ wie folgt:

„Unserer katholischen Kirche in Deutschland fehlt etwas. Es ist nicht das Geld. Es sind auch nicht die Gläubigen. Unserer katholischen Kirche in Deutschland fehlt die Überzeugung, neue Christen gewinnen zu können. Das ist ihr derzeit schwerster Mangel. In unseren Gemeinden, bis in deren Kernbereiche hinein, besteht die Ansicht, dass Mission etwa für Afrika oder Asien sei, nicht aber für Hamburg, München, Leipzig oder Berlin“.⁴¹

Verspielen wir das Erbe Bonifatius'? Wenn das Erbe des hl. Bonifatius ganz wesentlich auch in der Verkündigung des Evangeliums, der frohen Botschaft von Befreiung und Heil an diejenigen besteht, die nicht Christen sind, würde ich im Hinblick auf die augenblickliche Situation in Deutschland durchaus sagen: Ja, die Gefahr ist gegeben, und es ist dringend nötig, dass wir uns darauf zurückbesinnen, dass Evangelisierung zu jeder Zeit und an einem jeden Ort eine wesentliche Aufgabe der Kirche ist.

⁴⁰ Karl MÜLLER: Die Mission der Kirche in systematischer Betrachtung. In: Horst BÜRKLE (Hrsg.): *Die Mission der Kirche*. Paderborn : Bonifatius, 2002, S. 43–163, hier S. 101.

⁴¹ Joachim WANKE: Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland. In: „Zeit zur Aussaat“ : *Missionarisch Kirche sein*. Bonn : Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2000 (Die Deutschen Bischöfe ; 68), S. 35.

4. Evangelisierung und Kultur

Wie aber soll die Kirche diese Aufgabe angehen? Präziser gefragt: Unter welchen Voraussetzungen kann die Botschaft vom Reich Gottes in unserer gegenwärtigen, mitteleuropäischen Gesellschaft überhaupt ankommen? Wir leben z. Z. in einer von einem latenten Atheismus oder Agnostizismus geprägten Gesellschaft. Wie soll man die ihr zugehörigen Menschen mit dem Evangelium erreichen? Wer sich heute auf den Marktplatz stellt, und beginnt, das Evangelium zu verkündigen – das war die gängige Form in der zur Zeit des Bonifatius in Europa evangelisiert wurde –, der wird bei den meisten nicht mehr als Spott, Kopfschütteln oder peinliches Wegsehen ernten. Diese negative Einstellung ist sicher einerseits auf das falsch gewählte Mittel zurückzuführen. Der Markplatz ist heute im Allgemeinen kein angemessener Ort der gesellschaftlichen Kommunikation in Sachen Lebensfragen mehr. Der für den Fundamentaltheologen gewichtigere Aspekt ist allerdings, dass die Schwierigkeit auch mit den weltanschaulichen Voraussetzungen der Menschen zu tun hat, an die sich die Verkündigung des Evangeliums richten soll.

In unserer heutigen Gesellschaft herrscht eine Lebenseinstellung, die zunächst einmal so gut wie keine Anknüpfungspunkte bietet, die es nahe legen würden, sich auf den Inhalt des Evangeliums wirklich einzulassen. Schon 1975 hatte Paul VI. in „*Evangelii nuntiandi*“ auf das grundlegende Problem hingewiesen: Es ist ein Bruch zwischen Evangelium und Kultur entstanden (EN 20). Diese Feststellung trifft sicher auch und insbesondere auf unsere mitteleuropäische Gesellschaft zu. Obwohl sie auf Grund einer jahrhundertelangen, nicht zuletzt auf das Werk des hl. Bonifatius zurückgehenden Inkul-

turation von christlichen Werten durchdrungen ist, so sehr, dass sich auch diejenigen, die sich betont als Nichtchristen verstehen, diesen Werten nie ganz entziehen können, stößt doch das Evangelium als solches, der eigentliche Kern der christlichen Botschaft, bei vielen auf völliges Unverständnis.⁴² Auch in den Städten Deutschlands, in denen sich ein gewisses christliches Milieu noch gehalten hat – und Fulda gehört wohl dazu –, gibt es einen prozentual großen Teil der Bevölkerung, dem jeglicher nähere Kontakt mit dem Christlichen völlig fremd geworden ist bzw. besonders da, wo es um die institutionelle Seite von Kirche geht, auf massive Ablehnung stößt.

Eine Kultur ist zwar ein komplexes Ganzes verschiedenster Richtungen, Strömungen, und auch Formen von Lebenseinstellung, es gibt aber zugleich immer so etwas wie eine dominante Lebenseinstellung, die andere bis zu einem gewissen Grad verdrängt und über einen mehr oder weniger langen Zeitraum hinweg diese Kultur in ihren Ausdrucksformen bestimmt. Wenn nun dieser dominante Strang für die Verkündigung zum Hindernis wird, und damit meine ich den latenten Agnostizismus und Atheismus großer Teile der mitteleuropäischen Gesellschaft, dann sind wir als Christen dazu aufgerufen, die verlorenen Anknüpfungspunkte wieder herzustellen, dann müssen zugleich mit der Evangelisierung die Voraussetzungen dafür geschaffen werden, dass das Evangelium überhaupt gehört werden kann.

⁴² Eine Lage, die in noch einmal verschärfter Form für Ostdeutschland gilt. Vgl. Annegret BECK: *Mission oder Dialog? : Zukunftsperspektiven für den katholischen Glauben in den neuen Bundesländern*. In: Matthias SELLMANN (Hrsg.): *Deutschland – Missionsland : Zur Überwindung eines pastoralen Tabus*. Freiburg i.Br. : Herder, 2004 (QD ; 206), S. 92–120, hier S. 96–103.

Der Gedanke, dass die Verkündigung des Evangeliums einer ‚preparatio evangelica‘ bedarf, ist nicht neu. Im polytheistischen Kontext des frühen Christentums etwa war es für die christliche Mission wichtig, zunächst den einen Gott zu verkündigen. Es wurde in der Mission an die Heiden, wie etwa 1 Thess 1,9 f. und Hebr. 6,1f. bezeugen, an erster Stelle immer auf die Hinwendung des Menschen zum Glauben an den einen Gott gedrungen. Diese Hinwendung war die Grundlage, die ‚preparatio‘ für das eigentliche Thema der christlichen Verkündigung, nämlich für die Verkündigung von Jesus als Erlöser und Sohn Gottes. Dabei griff man im frühen Christentum vornehmlich auf die nichtchristliche Kultur der damaligen Zeit zurück, nämlich die antike Philosophie, um den Nichtchristen einen Zugang zum Evangelium zu schaffen. Für die Vorstellung des einen Gottes konnte man insbesondere auf Platon und Aristoteles verweisen, die ein alles in allem monotheistisches Gottesverständnis vertraten.

Eine solche ‚preparatio‘ braucht auch der Mensch heute wieder, und zwar eine ähnliche wie damals im polytheistischen Kontext der urchristlichen Verkündigung. Der latente Atheismus oder Agnostizismus unserer Gesellschaft hat insbesondere zur Folge, dass die Vokabel Gott inzwischen in weiten Kreisen zu einer Art Unwort geworden ist. Treffend hat dies schon vor mehr als dreißig Jahren der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg zum Ausdruck gebracht:

„Wer es heute unternimmt, von Gott zu reden, kann nicht mehr auf unmittelbares Verständnis rechnen. Jedenfalls dann nicht, wenn er damit den lebendigen Gott der Bibel als die alles bestimmende Wirklichkeit, als den Schöpfer der Welt meint. Die Rede von dem lebendigen Gott, von dem Schöpfer der Welt, droht heute auch im Munde des

Christen eine leere Vokabel zu werden. Für das Verständnis der Wirklichkeit in unserer von Wissenschaft und Technik bestimmten Daseinswelt scheint die Vokabel Gott entbehrlich zu sein, wenn nicht gar störend. Ein Leben und Denken ohne Gott bestimmt den Alltag jedes Menschen, auch des Christen. Dieser gelebte Atheismus ist heute der selbstverständliche Ausgangspunkt aller denkenden Besinnung. Schon die bloße Frage, ob Gott ist und wer er ist, bedarf heute besonderer Rechtfertigung, wenn sie mit dem Anspruch auftritt, wenigstens als Frage allgemein ernst genommen zu werden.⁴³

Es geht in Bezug auf die heutige Kultur um die Ansprechbarkeit des Menschen auf die Wirklichkeit Gottes. In Frage steht im Gegensatz zu urchristlichen Zeiten nicht der eine Gott im Gegensatz zu den vielen Göttern, sondern die Wirklichkeit und auch die kulturelle Relevanz einer göttlichen Wirklichkeit überhaupt. Und das gilt m.E. ungeachtet der Tatsache, dass sich heute wieder Formen einer sogenannten „Neuen Religiosität“ ausbreiten. Es handelt sich bei der „Neuen Religiosität“ zwar um einen Versuch, die entzauberte wissenschaftlich-technische Welt der Moderne zu resakralisieren, es fehlt aber häufig die Dimension der verpflichtenden Bindung an ein höchstes Wesen. Die „Neue Religiosität“ ist nicht von einem klaren Gottesbezug bestimmt, sondern bildet in vielen Fällen ein diffuses, relativ unverbindliches Gemisch von Mystik, Esoterik und Formen östlicher Meditation, derer man sich recht frei bedient. Um es mit Johann Baptist Metz zu sagen: Unsere Zeit ist nicht so sehr eine Zeit der Re-

⁴³ Wolfhart PANNENBERG: Die Frage nach Gott. In: Jörg SALAQUARDA (Hrsg.): *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*. Berlin : de Gruyter, 1971, S. 113–145, hier S. 113.

ligionskrise als eine Zeit der Gotteskrise: „Religion ja – Gott nein.“⁴⁴

a) Leben im Horizont der Endlichkeit

Fragen wir uns zunächst: Inwiefern ist denn Gott in unserer heutigen Gesellschaft kein schickliches Thema mehr? Woran liegt es, dass die Vokabel „Gott“ insbesondere aus dem Diskurs der europäischen Öffentlichkeit – im Gegensatz etwa zur nordamerikanischen – weitgehend verbannt ist? Die soziologische Diagnose für diesen Zustand ist eine komplexe Angelegenheit, auf die ich hier nicht eingehen möchte.⁴⁵ Aus fundamentaltheologischer Sicht stellt sich mir wiederum vor allem die Frage der weltanschaulichen Voraussetzungen für diesen Tatbestand. Der entscheidende Gesichtspunkt diesbezüglich aber ist, dass eine Vielzahl von Menschen, wie auch immer sie dahin gelangt sein mögen, ihr Leben heute ausschließlich in einem „Horizont der reinen Endlichkeit“ zu verwirklichen versuchen. So jedenfalls formuliert es Georg Scherer in seinem Buch „Die Frage nach Gott“, an dessen philosophische Diagnose ich hier anschließe.⁴⁶

Diese Menschen richten ihr Leben so ein, dass sie ihren Lebensentwurf strikt im Rahmen endlicher Erwartungen gestalten. Scherer drückt es so aus:

⁴⁴ Johannes Baptist METZ: Gotteskrise : Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“. In: DERS. (Hrsg.): *Diagnosen der Zeit*. Düsseldorf : Patmos, 1994, S. 76–92, hier S. 77.

⁴⁵ Vgl. dazu insbesondere Franz-Xaver KAUFMANN: *Religion und Modernität : Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen : Mohr, 1989.

⁴⁶ Georg SCHERER: *Die Frage nach Gott : Philosophische Betrachtungen*. Darmstadt : Wiss. Buchgesellschaft, 2001.

„Die dem Menschen zur Verfügung stehende Zeitspanne zwischen Geburt und Tod enthält alle seine Möglichkeiten. Es ist sinnlos, darüber hinaus zu fragen. Unser Leben ist kurz, aber, wie man sagt, des Menschen einzige und somit auch letzte Chance. Es gibt keinen Erwartungshorizont für ihn, der ihn auffordern würde, über es hinaus zu denken und über es hinaus zu hoffen. Denn für ihn steht mit dogmatischer Sicherheit fest: Was wir zu erwarten haben und was wir realisieren können, findet im Tod eine endgültige Grenze. Was in der knapp bemessenen Zeitlichkeit nicht verwirklicht werden kann, ist für immer verloren.“⁴⁷

Viele würden diese Haltung wohl nicht ganz so dogmatisch formulieren, wie Scherer es tut. Viele wissen vielleicht nicht so genau zu sagen, ob es nicht doch etwas nach dem Leben gibt, viele glauben vielleicht sogar vage, dass es einen Gott gibt, bzw. nehmen es irgendwie an. Der Atheismus und Agnostizismus unserer heutigen Gesellschaft ist mehr praktischer als theoretischer Natur. Auch praktischer Atheismus aber bedeutet: Die Gottesfrage spielt keine Rolle mehr in der konkreten Lebensgestaltung, bei der Bewältigung des alltäglichen Lebens. Viele Menschen heute, und vielleicht auch viele, die sich ausdrücklich als Christen bezeichnen, vollziehen in ihrem Alltag eine Art gelebten Atheismus. Die Gottesfrage ist höchstens noch eine theoretische Frage, und auch da nur eine Frage subjektiven Ermessens des Einzelnen, und selbst diese Frage, als nur subjektiv-theoretisch formulierte, wird meist vermieden, weil man spürt, dass sie letztlich doch auch existentiell berührt und die eigene Ausgerichtetheit auf die bloße Endlichkeit in Frage stellt oder in Frage stellen könnte. Das

⁴⁷ Ebd., S. 98.

Leben in der reinen Endlichkeit beschreibt Scherer wie folgt:

„Die Interessen, Ziele und Gehalte sind solche, welche dem Leben in der Kürze der Zeit eine gewisse Erfüllung zu geben scheinen. Im Mittelpunkt steht die Wohlbefindlichkeit, verstanden als Sich-Wohlfühlen (Wellness), positive Stimmungen, abwechslungsreiche Erlebnisse und Genüßlichkeit. Krankheit, Depressionen, Langeweile, Angst, Konflikte mit anderen Menschen sollen uns so wenig wie möglich belasten. Angesichts der Kürze des Lebens dürfen keine leeren und toten Zeiten entstehen. Sie gelten als unwiederbringliche Verluste (...). Überblicken wir das hier sporadisch Aufgezeigte, so entsteht das Bild einer betriebsamen, aktivistisch eingestellten Welt. In ihm gehen wir von einem Erlebnis zum anderen, von einem Reiz zum nächsten über. Sie müssen sich im schnellen Wechsel ablösen (...). Sobald es jemand wagt, über diese ganze Lebensform nachzudenken, erkennt er die Belanglosigkeit der vielen sich ihm aufdrängenden Angebote. Das Beste, was man im Eingehen auf sie erlangen kann, heißt ‚Spaß‘. Er ist an die Stelle von Sinn und Glück getreten.“⁴⁸

Auch wenn ein Leben im Horizont reiner Endlichkeit mit einer Spaßkultur nicht einfach gleichzusetzen ist, ist hier die Unterscheidung von Spaß und Glück bezeichnend. Das Leben als Ganzes hat für diese Menschen keinen anderen Sinn, als sich in der Endlichkeit einzurichten und an einzelner Positivem mitzunehmen, was mitzunehmen ist. Da aber das Ganze des Lebens im Grunde kein Ziel hat, bzw. letztlich kein anderes Ziel hat, als eine Kumulation von Wohlbefindlichkeit, zerfällt der Sinn tendenziell in die Verwirklichung verschiedener kleiner Momente der Erfüllung, die Spaß bereiten, zumindest da jedenfalls, wo das Leben ohne Not gestal-

⁴⁸ Ebd., S. 101–102.

tet werden kann. Glücklich leben hat gegenüber Spaß die Konnotation von Dauer und Beständigkeit. Sinn, wenn von einem umfassenden Lebenssinn die Rede sein soll, auch. D. h. es geht gar nicht mehr um einen Sinn der menschlichen Existenz als ganzer.

b) Das Gefühl der Bedeutsamkeit

Ein gutes philosophisches Beispiel für eine Lebensauffassung, die im Horizont der reinen Endlichkeit verbleibt, ist das 1987 erschienene kleine Buch des amerikanischen Starphilosophen Thomas Nagel mit dem Titel „Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie“,⁴⁹ auf das auch G. Scherer eingeht. Das letzte Kapitel ist der Frage nach dem Sinn des Lebens gewidmet. Da es für Nagel keinerlei die Endlichkeit übersteigenden Horizont gibt, muss er zunächst allen Sinn auf Sinnrealisierungen innerhalb des Lebens verlegen. Sinnvoll sind dabei Tätigkeiten im Leben, für die es einen Zweck gibt. Es ist sinnvoll zu arbeiten, um Geld zu verdienen und vielleicht die Familie zu ernähren. Es ist sinnvoll zu essen, weil man hungrig ist, zu schlafen, weil man müde ist, spazieren zu gehen, einen Freund anzurufen oder eine Zeitung zu lesen. D. h. es gibt „innerhalb des Lebens Rechtfertigungen und Erklärungen für die meisten unserer großen und kleinen Taten“,⁵⁰ keine dieser Erklärungen erklärt jedoch den

⁴⁹ Thomas NAGEL: *Was bedeutet das alles? : Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie*. Stuttgart : Reclam, 1990. – Originalausgabe: *What Does It All Mean?* Oxford : Oxford University Press, 1987.

⁵⁰ Ebd., S. 80.

Sinn des Lebens als Ganzes: „Wenn wir über die ganze Sache nachdenken, so scheint sie überhaupt keinen Sinn zu haben.“⁵¹

Man könnte nun sagen, unser Leben habe doch als Teil von etwas Größerem Sinn. Wir können etwa Mitglied einer politischen oder sozialen Bewegung sein, die zum Wohl künftiger Generationen die Welt verbessert, oder wir können auch einfach bemüht sein, unseren Kindern und ihren Nachkommen ein gutes Leben zu sichern. Allerdings: „Wenn jemandes Leben als Teil von etwas Größerem einen Sinn hat, so kann man immer wieder in Beziehung auf dieses Größere fragen, welchen Sinn es hat“.⁵² Also stellt sich etwa die Frage: Welchen Sinn hat es, seinen Kindern ein gutes Leben zu sichern oder sich für soziale Gerechtigkeit einzusetzen? Anders verhält es sich allerdings, so Nagel, bei einem religiösen Sinn des Lebens: „Hier soll man es mit etwas zu tun haben, dessen Sinn und Zweck in ihm selbst liegt, und das keinen Zweck außer sich haben kann.“ So ist Nagels Auffassung nach von ihren Verfechtern die Idee Gottes zu verstehen: „Die Idee Gottes ist offenbar die Idee von etwas, das alles andere erklären kann ohne selbst erklärbar sein zu müssen“.⁵³ Nagel jedoch fragt, wie es etwas geben könne, was unsere Warum-Fragen ein für alle mal zum Schweigen bringe. Der religiöse Mensch verstehe Gott als diejenige Instanz, die unserem ganzen Leben einen Zweck verleihe, und damit die Frage nach dem Sinn beende. Warum aber sollte man nicht weiterfragen, so Nagel, welches denn der Zweck oder Sinn Gottes ist?

⁵¹ Ebd., S. 81.

⁵² Ebd., S. 82.

⁵³ Ebd., S. 83.

Schließlich versucht der Autor die Frage nach dem Letztsinn des Lebens dadurch zu relativieren, dass sie unserer unheilbaren Neigung entspricht, uns ernst zu nehmen. Wir wollen uns selbst etwas bedeuten. Viele menschliche Anstrengungen würden ihren Nachdruck einem „Gefühl der Bedeutsamkeit“ verdanken, „einem Gefühl, dass das, was wir tun, nicht nur für uns von Bedeutung ist, sondern bedeutsam in einem größeren Sinne.“⁵⁴ Wenn aber, ich zitiere aus dem letzten Absatz des Buches, „das Leben egal ist, wenn das Leben nicht ernst und das Grab sein Ende ist, dann ist es vielleicht lächerlich, dass wir uns so wichtig nehmen.“⁵⁵ Was bleibt? Nagels Fazit lautet:

„Vielleicht braucht es uns gar nicht zu beunruhigen, falls das Leben ganz sinnlos ist. Vielleicht können wir dies anerkennen und weitermachen wie bisher. Wir müssen nur lernen, immer geradeaus zu schauen und Rechtfertigungen jederzeit innerhalb unseres Lebens und innerhalb des Lebens anderer, mit denen wir in Verbindung stehen, enden zu lassen. Sobald wir uns die Frage vorlegen, ‚Doch wofür leben wir überhaupt?‘ – das bestimmte Leben eines Studenten, eines Kellners oder was auch immer –, antworten wir: ‚Um keines Zweckes willen; es wäre mir egal, wenn ich überhaupt nicht existieren oder wenn nichts mir etwas bedeuten würde. Aber ich existiere. Das ist alles.‘“⁵⁶

⁵⁴ Ebd., S. 84.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd.

c) Sehnsucht nach Gott

Bezüglich Thomas Nagels Ansatz stellt sich ernsthaft die Frage: Woran sollen wir Christen bei einem solchen Verständnis menschlicher Existenz noch anknüpfen? Nagels Philosophie zeichnet sich offensichtlich dadurch aus, dass sie sich schon gegen die bloße Möglichkeit, dass so etwas wie das Evangelium für den Menschen relevant sein könnte, hermetisch abzuriegeln versucht, und zwar in dem Sinne abzuriegeln versucht, dass jegliche Form von existentieller Unruhe verdrängt wird. Genau diese Unruhe aber ist m.E. der erste, der entscheidende Anknüpfungspunkt, gewissermaßen die *conditio sine qua non* für die Vermittelbarkeit des Evangeliums, unabhängig davon, welche kulturellen Inhalte ihm sonst noch hinderlich sein mögen.

Ich will versuchen, über den bereits mehrfach angesprochenen Begriff des Reiches Gottes zu dem hinzuzuführen, was ich mit dieser existentiellen Unruhe meine. Das Evangelium ist, wie bereits gesagt, ganz wesentlich Botschaft vom Reich Gottes. Dass dieser Begriff tatsächlich im Zentrum von Jesu Wirken steht, wird deutlich, wenn man den Anfang des Markusevangeliums nimmt, wo der Inhalt von Jesu gesamter Verkündigung zu der einen Aussage des nahenden Reiches Gottes zusammengefasst wird: „Er verkündete das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe“ (Mk 1,14 f.). Was aber ist dieses Reich? Was ist damit gemeint? Das Reich Gottes wird in den Evangelien öfter als ein zukünftiges Freudenmahl dargestellt (vgl. Mt 8,11 par, Mt 22,1–14 par). Wie die Seligpreisungen zu verstehen geben, ist es der Ort, wo die Armen, Hungernen und Weinenden wieder satt werden sollen und lachen werden können (Lk 6.20 par). Es ist ein Zustand

der Befreiung von Übel, ein Zustand des Wohlergehens, des Glücks, für den der Mensch bestimmt ist. Das Reich Gottes wird genauer besehen als eine Wirklichkeit dargestellt, in der alles zur endgültigen Erfüllung gelangt. Es handelt sich also um einen Zustand vollkommenen Heils bzw. bleibenden, erfüllten Lebens, um ein Leben, das anders als unser momentanes Leben nicht durch Vergänglichkeit und Mangel gekennzeichnet ist. Die Gleichsetzung mit dem Begriff des Lebens fällt schon bei den Synoptikern auf, etwa in Mk 9,43.45, Mk 10,17 oder Mt 18,8 f., wo anstelle von „in das Reich eingehen“ von „in das Leben eingehen“ die Rede ist. Vor allem im Johannesevangelium aber wird der Begriff des Reiches Gottes praktisch durch den des Lebens bzw. des ewigen Lebens ersetzt: „Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben“ (Joh 5,24). Etwas philosophischer formuliert, können wir das Reich Gottes mit der Vorstellung eines vollkommen guten Lebens gleichsetzen bzw. mit der Vorstellung des Guten schlechthin. Das Evangelium ist die Verheißung eines schlechthin Guten, eines *summum bonum*, wie die Scholastik es ausgedrückt hat.

Was aber soll nun ein schlechthin Gutes einem Menschen bedeuten, der seinen Lebenshorizont ganz auf die endliche Wirklichkeit einer zeitlich begrenzten und unvollkommenen Existenz festgelegt hat? Es wird ihm nichts bedeuten, solange man ihm nicht zumindest zu verstehen geben kann, dass er sich wie jeder andere Mensch auch im Grunde nach einer solch vollkommenen Wirklichkeit sehnt, dass sein Menschsein zutiefst von einer solchen Sehnsucht bestimmt ist, so dass es ihm eben nicht egal ist, ob er existiert oder nicht, wie Nagel es darzulegen versucht, sondern all sein Streben, auch wenn es auf noch so belanglos alltägliche Dinge aus-

gerichtet ist, im Grunde das Streben nach einem absolut Guten ist.

Nehmen wir folgendes Beispiel: Wenn ich im Leben nach Gesundheit strebe, nach einem sicheren Arbeitsplatz, nach einem Eigenheim, nach Menschen, mit denen ich auskomme oder ähnliches, so strebe ich nach einem guten Leben, nach einem Leben möglichst ohne Leid und ohne Sorgen, nach einem Leben, das mir Freude und Erfüllung gewährt. Nun aber Folgendes: Könnte ich mehr Gesundheit erlangen, einen noch besseren Arbeitsplatz, ein noch schöneres Eigenheim und noch bessere Freunde, so würde ich dies gewiss tun. Dieses Streben aber, wenn sich mir denn eine solche Steigerung immer wieder tatsächlich böte, würde nicht aufhören, bevor ich nicht einen Zustand erreicht hätte, der mich restlos zufrieden stellt. Selbst der Milliardär, der alles hat, was das Leben hier an Annehmlichkeiten bieten kann und dem noch kein größerer Schicksalsschlag widerfahren ist, ist nicht restlos erfüllt, selbst er sehnt sich weiter nach noch etwas anderem. Anders gesagt: Alle Güter, die wir uns in diesem Leben anzueignen vermögen, sind höchstens relative Güter. Jeder Gegenstand, so die französische Philosophin und Mystikerin Simone Weil, ist, was er ist, und darüber hinaus auch gut, aber nur in einer Hinsicht, nicht in einer anderen. Gold, so Simone Weil, taugt nicht zum Essen und ein goldener Löffel nicht zum Umrühren der Suppe.⁵⁷ Das Gute in den endlichen Gegenständen erschöpft sich zudem. Wenn ich eine bestimmte Menge Brot gegessen habe, schließt der Rest nichts Gutes mehr für mich ein. Mein Verlangen nach Gutem aber erschöpft sich nicht. Ich

⁵⁷ Simone WEIL: *Cahiers : Aufzeichnungen*. Bd. 3 / Elisabeth EDL und Wolfgang METZ (Hrsg.). München : Hanser, 1996, S. 175.

habe niemals genug Gutes, und es gibt keinen endlichen Gegenstand, der mein Verlangen nach dem Guten erfüllen könnte.⁵⁸ D. h. alles menschliche Streben nach dem Guten ist ein Streben nach dem Maximal-Guten bzw. in jeder Verwirklichung von etwas Gutem sucht der Mensch im Grunde immer das absolut Gute.

Etwas, was mich restlos zufrieden stellt, aber wäre ein Zustand absoluter Vollkommenheit. Da wir die Vorstellung von absoluter Vollkommenheit, von einem absolut Guten in unserer Kultur mit dem Begriff Gottes verbinden, spricht die Scholastik in diesem Zusammenhang von einem natürlichen Verlangen des Menschen nach Gott, d. h. von einem Verlangen nach Gott, das konstitutiv zur menschlichen Natur dazugehört. Von Augustinus über Thomas von Aquin bis Kierkegaard und auch bei Simone Weil ist hiermit eine Konstante philosophischer Anthropologie christlichen Denkens angesprochen. Das Vorhandensein dieses Verlangens aber ist die *conditio sine qua non* einer sinnvollen Verkündigung des Evangeliums. Mit anderen Worten: In unserer heutigen Gesellschaft kommt es darauf an, die Menschen auf die existentielle Unruhe anzusprechen, die jeder irgendwo in sich spürt, und sie ihnen so auszulegen, dass ihnen bewusst wird, dass in ihr die Sehnsucht des Menschen nach Gott zum Ausdruck kommt, die Sehnsucht nach Gott als dem vollkommenen Ziel menschlichen Verlangens und nicht etwa das vage religiöse Bedürfnis nach einer sakralen Dimension des Lebens. Wer aber verspürt, wie sehr sein Menschsein von einer solchen Sehnsucht geprägt ist, dem wird auch der Kontrast dieser Sehnsucht zur menschlichen Endlichkeit

⁵⁸ Ebd., S. 175–176.

bewusst werden, der Skandal, der für unser Bewusstsein darin besteht, dass die menschliche Existenz ständig von Leid und Tod bedroht ist, bzw. dass Endlichkeit überhaupt ihr Los ist.

Die Sehnsucht nach Gott ist kein Beweis für die Existenz Gottes, sie hält aber die ständige Frage nach Gott in uns offen und sogar mehr als nur offen, denn immer wieder gelangen Menschen dahin, die Sehnsucht als solche als eine Art innere Evidenz für das zu verstehen, wonach der Mensch sich in seiner Sehnsucht sehnt. In unserer heutigen Gesellschaft muss Evangelisierung also damit beginnen, den Menschen für sein natürliches Verlangen nach Gott zu sensibilisieren, dafür, dass all sein Streben letztlich Sehnsucht nach Gott als dem ‚summum bonum‘ ist. Erst nachdem diese Grundlage geschaffen ist, kann man sinnvoll weiterfragen: Gibt es diesen Gott, nach dem wir uns alle zutiefst sehnen, nicht vielleicht doch? Und weiter noch: Ist das Zeugnis jener Christen, die ihr Leben entschieden auf Gott ausrichten, nicht doch glaubhaft?

Um diese Sehnsucht nach Gott in eine Kultur hinein zu vermitteln, genügt es aber nicht, sie den Menschen auf theoretischem Weg plausibel zu machen, es kommt vor allem darauf an, dass die Kirche selbst und zwar möglichst jeder Einzelne in ihr ein lebendiger Ausdruck davon ist,⁵⁹ und zwar Ausdruck einer Sehnsucht, die umso mehr Sehnsucht ist, als die Kirche ja anfangshaft schon auf den Geschmack dieses absolut Guten gekommen ist, als das Reich Gottes ja in der Kirche im Keim

⁵⁹ Vgl. Andreas WOLLBOLD: Mission vor der eigenen Tür? : Eine Synopse missionstheologischer Modelle. In: SELLMANN: Deutschland – Missionsland (wie Anm. 42), S. 69–91, hier S. 90–91.

gegeben ist, als diese Sehnsucht den Anfang einer Erfüllung in sich trägt und gerade deshalb ansteckend wirken kann. Das aber setzt voraus, wie schon Papst Paul VI. in „*Evangelii nuntiandi*“ deutlich zu verstehen gegeben hat (EN 15), dass die Kirche immer damit beginnt, sich selbst zu evangelisieren. Die Sehnsucht nach Gott kann nur auf andere übergreifen, wenn die Gemeinschaft der Gläubigen die lebendige Ausrichtung auf das Reich Gottes ständig neu einübt. Nur eine Kirche, in der das neue Leben in Christus spürbar wird, kann andere für das Evangelium begeistern. Das gilt auch für die institutionelle Seite der Kirche. Die Kirche muss bis in ihre Strukturen hinein ein lebendiges Zeichen dessen sein, was sie anderen vermitteln will.⁶⁰

Evangelisierung heute heißt somit, aus einem lebendigen christlichen Glauben heraus auf Menschen zugehen, um sie für die Fülle des neuen Lebens zu gewinnen, das uns in Christus gegeben ist, das wir als Kirche in ersten Anfängen bereits erahnen können und auf das wir unser Leben ausrichten. Die Voraussetzung für eine solche Evangelisierung aber ist, dass der Mensch auf seine Sehnsucht nach Gott angesprochen wird, auf jene existentielle Unruhe, die, wenn man sie nicht völlig verdrängt, nicht ruht, bis dass der Mensch ruht in Gott. Mit Augustinus' Worten: „*Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*“.⁶¹

⁶⁰ Vgl. KOCH: *Neuevangelisierung* (wie Anm. 7), S. 144.

⁶¹ Aurelius AUGUSTINUS: *Bekenntnisse* / Joseph BERNHART (Einl. ; Übers. ; Erl.). Dt.-Lat. Frankfurt a.M. : Insel, 1987, I.1.