

WIR WOLLEN MISSIONIEREN – ABER WAS HEISST «MISSION»?

Überlegungen zum Mission Manifest aus
missionstheologischer Perspektive

Wer die Debatte über das Mission Manifest verfolgt, kann den Eindruck gewinnen, es stünden sich wissenschaftliche Theologie und «lehramtstreue» Initiatoren und Initiatorinnen des Manifests gegenüber. So wird einerseits das Manifest als «mehr oder weniger theologiefreie Zone»¹ charakterisiert und eine Versekung der Kirche befürchtet² und andererseits der Kritik vorgeworfen, die ihr zugrundeliegenden Auffassungen von Heil und Wahrheit basierten nicht auf Schrift, Tradition oder Lehramt.³ Eine solche Gegenüberstellung sollte indes insofern überraschen, als dass einerseits katholische Theologie-Professoren und -Professorinnen im offiziellen Auftrag der Kirche Theologie unterrichten und dazu die lehramtliche Bestätigung durch das «Nihil obstat» erhalten. Andererseits engagieren sich beim Mission Manifest verschiedene Personen, die Theologie nicht nur studiert oder darin promoviert haben, sondern auch gelehrt haben. Zudem ist der Charakter des Buches *Mission Manifest* zu beachten, das kein theologisches Buch, sondern eine bewusst pointierte, polarisierende, konstruktive und konkrete Provokation sein will.⁴

Bisherige Diskussion

Vor diesem Hintergrund lohnen sich aus diskursanalytischer Sicht unterschiedliche Perspektiven auf die bisherige Auseinandersetzung um das Mission Manifest.

THOMAS FORNET-PONSE, geb. 1979, PD Dr. theol. Dr. Phil, ist Leiter der Abteilung Bildung bei missio Aachen – Internationales Katholisches Missionswerk e.V., 2013–2016 war er Studien-
dekan des Theologischen Studienjahres Jerusalem.

So kann aus identitätstheoretischer Perspektive gefragt werden, ob insbesondere die erste These mit der Aussage «Es ist nicht mehr genug, katholisch sozialisiert zu sein. Die Kirche muss wieder wollen, dass Menschen ihr Leben durch eine klare Entscheidung Jesus Christus übergeben»⁵ als impliziter Angriff auf eine «bürgerliche» Kirche mit ihren Institutionen verstanden wird. Damit können sich wissenschaftliche Theologen und Theologinnen sowie Mitarbeitende und ehrenamtlich Engagierte in ihrem Selbstverständnis als gläubige Christen und Katholikinnen angefragt sehen, was entsprechende Gegenreaktionen hervorruft. Das Motto «Angriff ist die beste Verteidigung» kann dann die Schärfe mancher Kritik erklären, die vor dem Hintergrund einer im Einvernehmen von Staat und Kirchen bestehenden Präsenz wissenschaftlicher Theologie an staatlichen Universitäten mit ihren Diskurszusammenhängen sowie immer wieder bestehenden Anfragen an diese Konstruktion erfolgt. Damit eng verbunden ist der Blick auf den Habitus bzw. Anspruch des Manifests, der nicht nur im Untertitel «Die Thesen für das Comeback der Kirche», sondern auch bei der öffentlichen Vorstellung während der MEHR-Konferenz im Januar 2018 in Augsburg deutlich wurde.⁶ Er kann den Eindruck erwecken, als solle damit ein exklusives Patentrezept weitergegeben werden und als sei dies die letzte und einzige Möglichkeit und Weise, «die Kirche zu retten» – trotz aller positiven Würdigungen gegenüber dem bestehenden Engagement, die sich in den Ausführungen zu den Thesen durchaus finden. De facto wird dadurch die christliche und katholische Identität derer infragegestellt, die den Entscheidungscharakter des Christentums nicht so stark hervorheben. Dagegen betont Nothelle-Wildfeuer mit Verweis auf das II. Vatikanum, es könne nicht nur ein elitäres Entscheidungschristentum geben, sondern als das Allumfassende umfasse das Katholische auch die Menschen, «die vorsichtig suchen, fragen, ihre Sehnsüchte und aber auch ihre Zweifel artikulieren»⁷.

Aus soziologischer Sicht kann neben der im kritischen Sammelband *Einfach nur Jesus? Eine Kritik am «Mission Manifest»* vertretenen Ansicht, es gehe in solchen Initiativen darum, Verunsicherungen durch Modernitätserfahrungen zu verarbeiten, die von Andreas Reckwitz überzeugend vorgetragene These der Transformation in einer spätmodernen Gesellschaft von einer Logik des Allgemeinen hin zu einer Logik des Besonderen aufschlussreiche Einsichten liefern. «Während man traditionell auf amtskirchlichem Wege in die Religion hineinsozialisiert wurde, sind die neuen Religionsgemeinschaften ein Gegenstand der Wahl, die sich dem Gläubigen häufig als existenzielles Ereignis einer «Konversion» (zum Beispiel als *Born-again*-Christ) darstellt. Die religiösen Communities zirkulieren so auf globaler Ebene gewissermaßen als kulturelle Singularitätsgüter eigener Art und stehen miteinander im Wettbewerb.»⁸ Besonderen Reiz gewinnen diese Communities durch ihren Charakter als außeralltägliche

Identitätsgemeinschaften, die durch ethische Striktheit, Abgrenzung nach außen und eine Gemeinschaft von aktiv Bekennenden eine Gegenwelt gegenüber der als profan wahrgenommenen Alltagswelt kennzeichnen. Damit kann die Auseinandersetzung auch als Resultat des Konfliktes der beiden Logiken gedeutet werden, insofern das Mission Manifest mit seinem Fokus auf den Entscheidungscharakter eine Logik des Besonderen vertritt und den Unterschreibenden eine klare Identität anbietet, die sich in der mit der Unterschrift einzugehenden Selbstverpflichtung zu einer missionarischen Aktivität ausdrückt. Dagegen wird vonseiten vieler Kritiker eher mit einer Logik des Allgemeinen argumentiert, die der Vielfalt menschlicher Lebensverhältnisse und dem umfassenden Charakter des Katholischen besser entspricht.⁹

Nicht zuletzt kann die Auseinandersetzung auch unter primär inhaltlichem Fokus untersucht werden, d.h. es werden die jeweils kritisierten theologischen Schwachstellen oder Lücken in den Blick genommen. Dabei zeigt sich, dass zwar sehr unterschiedliche Perspektiven eingenommen werden – so sind in der Diskussion bislang Dogmatik, Fundamentaltheologie, Christliche Gesellschaftslehre, Pastoraltheologie und Liturgiewissenschaft präsent. Eine dezidiert missionstheologische Auseinandersetzung ist bislang jedoch (mit Ausnahme kurzer Bemerkungen z.B. von Nothelle-Wildfeuer zum Missionsverständnis) unterblieben.

Diesem Umstand soll im Folgenden zumindest ansatzweise begegnet werden, indem das dem Mission Manifest zugrundeliegende oder implizite Missionsverständnis analysiert und mit dem aktuellen missionstheologischen Diskurs ins Gespräch gebracht wird. Vorab sei aber noch die von manchen kritischen Stimmen geäußerte Kritik an einem verkürzten Rückgriff auf den «Missionsbefehl» in Mt 28,19 vertieft.¹⁰

Der so genannte «Missionsbefehl» Mt 28,19

Diesbezüglich ist erstens darauf hinzuweisen, dass die unterschiedlichen «Missionsbefehle» in den Evangelien immer im Gesamtkontext des Evangeliums zu sehen sind und an die Praxis und Sendung Jesu zurückgebunden werden müssen. Dementsprechend ist in der missionarischen Verkündigung auf die gute Botschaft zu fokussieren, «die sich an die «Armen» richtet und Befreiung, Heilung und Freiheit verheißt»¹¹, sowie die permanente Bewegung Jesu zu den Menschen zu beachten. Die einzelnen Missionsbefehle bzw. Sendungsworte in den synoptischen Evangelien ergehen im österlichen Rahmen und stellen vor allem die Entgrenzung und Universalität der Sendung heraus, die der universalen Botschaft der Liebe und der Herrschaft Christi entspricht. Hinzu kommt

«die zentrifugale Bewegung des Hingehens zu den Anderen»¹². Ähnlich betont Ott, Horizont und Zielbestimmung der Mission nach Mt 28 sei das in Jesus Christus realisierte und seinen Nachfolgern und Nachfolgerinnen zeichenhaft Gestalt annehmende Reich Gottes. Da es um die Reich-Gottes-Gemeinschaft gehe, sei ein Verständnis von Bekehrung und Taufe als individualistische Seelenrettung (wie es im Mission Manifest durchaus anklingt) unangemessen.¹³

Zweitens kann die ökumenisch weit verbreitete Übersetzung von *mathetëwein* als «Jünger machen» kritisiert werden. Diese wurde schon lange so interpretiert, als sei es die Aufgabe des Christen, die Welt zu evangelisieren. Dagegen weist Reinbold darauf hin, diese Übersetzung sei philologisch problematisch, da es in der griechischen Literatur keine zweifelsfreien Belege dafür gebe. Auch vor dem Hintergrund der Übersetzungen der Vulgata sowie der ursprünglichen Luther-Übersetzung gehe es vielmehr um die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler, weswegen mögliche deutsche Übertragungen seien: «Lehrt alle Völker, unterrichtet alle Völker, unterweist alle Völker, nehmt alle Völker als Schüler an.»¹⁴ Im Kontext des Matthäusevangeliums sei diese Aufforderung Christi nicht als Aufforderung zu verstehen, die ganze Welt zu taufen und zu belehren und dadurch «zu Jüngern zu machen», sondern dazu, «die Lehre Jesu den Menschen aus den Völkern nicht länger vorzuenthalten. Von nun an dürfen sie nichtjüdische Schüler annehmen, und sie dürfen sie, sollte die Lehre bei ihnen auf fruchtbaren Boden fallen, taufen.»¹⁵

Mission zur Rettung der Kirche?

Aus missionswissenschaftlicher Perspektive fällt beim ersten Blick auf das Mission Manifest mit seiner Präambel und den zehn Thesen bei aller Betonung der Entscheidung für Christus ihr ekklesiozentrischer Charakter auf. Dieser zeigt sich besonders prägnant im bereits genannten Untertitel des Buches und im Beginn der Präambel, die mit der in Deutschland, Österreich und die Schweiz zunehmenden Bedeutungslosigkeit der Kirche einsetzt. Indem das Mission Manifest zu entschiedenen Gegenmaßnahmen aufrufen will und «die Kräfte sammeln [soll], die an eine Kirche mit missionarischer Ausstrahlung glauben und heute schon ideenreich an der Weitergabe des Glaubens, also an einer jungen, wachsenden Kirche arbeiten»¹⁶, entsteht leicht der Eindruck, es gehe primär um das Überleben von Kirche bzw. Christentum. Gestützt wird dieser Eindruck u.a. durch das das Buch durchziehende Motto «The church will send or the church will end.» Dieser Fokus auf die Kirche kann leicht dazu führen, sie als Selbstzweck zu verstehen und ihre Hinordnung auf das Reich Gottes bzw. ihren Charakter als universales Heilssakrament zu vernachlässigen. Dem

entspricht die Tatsache, dass im gesamten Buch nur sehr marginal vom Reich Gottes die Rede ist, beispielsweise in den Erläuterungen zur Präambel und zur fünften These bei einer Auslegung des Vater unser.¹⁷ Dagegen ist festzuhalten: «Wer als Missionarin oder Missionar von der Hoffnung des Evangeliums kündigt – ob in fremden Ländern oder im eigenen Lebenskontext, bezeugt die verändernde und erlösende Wirklichkeit des Reiches Gottes, das die Christen als Heilsanspruch für *alle* Menschen bekennen.»¹⁸

Persönliche Beziehung zu Christus oder plantatio ecclesiae?

Die zweite Beobachtung betrifft das Missionsverständnis im engeren Sinne. Mit dem das gesamte Manifest prägenden starken Akzent auf die Bekehrung zu Jesus Christus, die Entscheidung für eine persönliche Beziehung zu ihm bzw. die Übergabe des Lebens an ihn liegt ein die individuelle Bekehrung (der «Seelen») hervorhebendes Missionsverständnis vor. In der gegenwärtigen Missionstheologie und -praxis entspricht ein solches Missionsverständnis vor allem demjenigen evangelikaler und pentekostaler Bewegungen, das durch den Fokus auf Konversionen eine stark quantifizierende Perspektive aufweist.¹⁹ Die hierzu bevorzugt zu wählenden Methoden sind die Verkündigung, die Evangelisierung sowie die Katechese. Das diakonische Zeugnis wird zwar nicht völlig ausgeblendet, tritt aber deutlich in den Hintergrund. Abgehoben wird auf die authentische Gotteserfahrung, sodass für ein «Entscheidungschristentum» bzw. «Wahlchristentum» votiert wird, das der oben genannten Logik des Besonderen entspricht. Die kritisierte bzw. als nicht ausreichend angesehene Kirchenzugehörigkeit (nur) qua Sozialisierung in Familie, Gemeinde etc. folgt hingegen als «Traditionschristentum» einer Logik des Allgemeinen. Dieser Wandel wird explizit als Annäherung an das Urchristentum begrüßt und als große Chance gesehen: «Es geht um eine persönliche Entscheidung für Gott, für Jesus Christus, für ein Leben mit dem Heiligen Geist. Und mit dieser persönlichen Entscheidung ist der Weg bereitet zu einer «Demokratisierung» von Mission.»²⁰ Die Autonomie und Verantwortung jedes und jeder Einzelnen für die persönliche Entscheidung mit Gott ist demnach eng mit der Verantwortung verbunden, in diesem Sinne missionarisch tätig zu sein – allerdings, wie betont wird, nicht ohne oder gar gegen die Hierarchie.

Die «plantatio ecclesiae», die nach dem Missionsdekret *Ad gentes* 10 dazu dient, «allen Menschen das Geheimnis des Heils und das von Gott kommende Leben anbieten zu können», findet demgegenüber weniger Berücksichtigung. Dies dürfte der Tatsache geschuldet sein, dass die betroffenen Länder keine «klassischen» Missionsländer sind, sondern als Ziel einer Wiederevan-

gelisierung verstanden werden. Vielleicht ist dies auch der Grund, weshalb zwar auf zahlreiche Gemeinschaften, Bewegungen, Organisationen, Gemeinden und Initiativen in Deutschland, Österreich und der Schweiz hingewiesen wird, die in diesem Sinne missionarisch tätig sind. Die konkrete Missions- und Evangelisierungspraxis in Südamerika, Afrika, Asien oder Ozeanien wird hingegen nicht berücksichtigt, bietet aber m.E. durchaus sehr wichtige Einsichten. Durch diese könnte manche sich den Zuspitzungen des Manifests verdankende Einseitigkeit – beispielsweise hinsichtlich der Methoden – vermieden bzw. ergänzt werden. Denn wie beispielsweise katholische Missionare in abgelegenen Gegenden Äthiopiens wie Pater Joaquim Moreira da Silva in der Gumuz-Region oder die Patres Angel Valdivia und David Esrich Pérez unter den Nyangatom, aber auch die «Touring Sisters» in Nordostindien zeigen, brauchen und können Verkündigung, Katechese und Evangelisierung nicht vom konkreten Zeugnis der Nächstenliebe getrennt werden. Vielmehr verbinden diese Missionarinnen und Missionare Evangelisierung und Katechese mit einer Verbesserung der allgemeinen Lebensumstände durch Versorgung mit sauberem Wasser, Mühlen, Bildung, Kinderbetreuung oder medizinische Grundversorgung. So bekräftigen die Partnerorganisationen der kirchlichen Hilfswerke immer wieder, «dass soziale Projektarbeit und pastorale katechetische Arbeit nicht voneinander getrennt werden können»²¹, zumal bei einem personalen Ansatz auch die gleichen Menschen diese Arbeit machen. Sie sind unter den Menschen präsent als Zeugen Christi, die mit den Menschen das Leben teilen – und erst dadurch wird ihre Botschaft für diese glaubwürdig. Bei einer solchen ganzheitlichen Missionspraxis – die dem umfassenden Pastoralverständnis des II. Vatikanischen Konzils entspricht – ist gerade das Zeugnis eines auch Alltäglichkeiten umfassenden und der Welt zugewandten christlichen Lebens die überzeugendste Form der Verkündigung. Zu einem solchen umfassenden Zeugnis gehören insbesondere in einem spätmodernen Kontext wie Westeuropa mit seinen Prozessen der Säkularisierung, Individualisierung und Relativierung zur Glaubwürdigkeit neben diesem umfassenden Zeugnis gute und nicht nur von der subjektiven Erfahrung abhängige Gründe für den Inhalt der Botschaft. «Wer für das Reden vom «Geheimnis Christi» Verständnis aufbringen soll, muss gleichwohl zunächst verstehen können, wovon hier eigentlich die Rede ist.»²²

Vor diesem Hintergrund betrifft eine weitere Beobachtung zum Mission Manifest aus missionstheologischer Perspektive das implizite Jesusbild. Immer wieder wird die persönliche Entscheidung für Jesus (Christus) sowie die persönliche Beziehung oder Freundschaft zu ihm angesprochen. So wird korrespondierend zur für die je individuelle Bekehrung wichtigen persönlichen Erfahrungsebene betont, Jesus Christus sei «kein dogmatischer Lehrsatz, son-

dern eine Person, der man begegnen kann»²³, und als Herr über das eigene Leben anzuerkennen²⁴. Inhaltliche Aussagen über Jesus Christus beschränken sich indes weitgehend auf Ausführungen über die Berufung von Jüngern und den Preis der Nachfolge²⁵ oder kurzen Sätzen, mit ihm sei der Tod besiegt²⁶ und er sei für uns gestorben²⁷. Auch wenn durch die von ihm angebotene Freundschaft und die geforderte Nachfolge immer wieder (zumindest implizit) auf die Menschlichkeit Jesu angespielt wird, wirkt sich dies nur sehr gering aus. Jesus als Mensch, der einen Glaubensweg durchlaufen hat und auch zweifelte, kommt kaum in den Blick; auch seine konkrete befreiende Lebenspraxis wird nur sehr sporadisch erwähnt ebenso wie die politische Dimension seiner Praxis, die ihn ans Kreuz brachte. Diese Leerstelle, wer denn dieser Jesus genau ist, den wir als Herr über unser Leben anzuerkennen haben, zu füllen, obliegt nach Ansicht der Initianten vermutlich einerseits der persönlichen Glaubenserfahrung und andererseits der Tradition der Kirche und näherhin dem Katechismus. Damit zusammen hängt die geäußerte Sehnsucht, die Menschen mögen sich zu Jesus Christus bekehren, wogegen Hohn berechtigt auf die Reich-Gottes-Botschaft Jesu hinweist. Denn diese lasse keine Absicht erkennen, die Seelen der Menschen für sich zu gewinnen. «Seine Botschaft geht von anderen Realitäten aus und hat andere Ziele.»²⁸ So stellt er nicht sich selbst ins Zentrum, sondern verweist auf den Vater und dessen Herrschaft, die eine umfassende Befreiung aller Menschen und das Leben in Fülle für sie bedeutet.

Mission und Dialog

Eng mit der genannten ganzheitlichen Missionspraxis verbunden ist eine durch das II. Vatikanum nachdrücklich unterstützte Veränderung im Missionsverständnis, die sich so explizit im Mission Manifest nicht findet. Demnach müssen Mission und Dialog nicht als Gegensätze verstanden werden, sondern stehen in enger Beziehung zueinander. «Die Eigenart des christlichen Glaubensdialogs besteht demnach darin, dass der unbedingte Anspruch des Glaubens im Modus des Zeugnisses in den Dialog eingebracht wird.»²⁹ Dieser Modus des Zeugnisses bedeutet: «Standort beziehen, den Anspruch aufdecken, an den der Zeuge sich selbst in Freiheit gebunden hat, die Gründe transparent machen, die ihn dazu bewogen haben und so dem Gesprächspartner – in aller Freiheit – einen Raum öffnen, den er betreten kann, um zu erspüren, ob er sich selbst diese Gründe zu eigen machen kann.»³⁰ In dieser Beziehung von Mission und Dialog spiegelt sich die Beziehung Gottes zu den Menschen wieder. So wie Gott auf die Menschen zugeht, sie in ihrer Freiheit ernst nimmt, ist auch seine Sendung in die Welt hinein dialogisch wahrzunehmen – dem-

entsprechend versteht auch AG 10 den Glauben als Angebot. Damit ist nicht nur Mission dialogisch zu verstehen, sondern es besteht sogar eine «Mission zum Dialog»³¹. In dieser engen Beziehung von Mission und Dialog drückt sich die einem jeglichen Dialog inhärente beiderseitige Lernoffenheit aus und führt dazu, der Logik von *Gaudium et spes* entsprechend dem «Außen» der Kirche konstitutive Bedeutung für das «Innen» zuzuschreiben – womit streng genommen diese lange gebräuchliche und nach wie vor wirkmächtige Trennung zugunsten einer engen Wechselbeziehung aufgehoben wird. Auf dieser Linie liegt der Vorschlag Phans für ein neues Missionsverständnis: «Mission dient ausschließlich dem Reich Gottes, richtet sich ohne geographische Grenzen an die Welt in ihrer Komplexität, wird von der ganzen Gemeinschaft der Gläubigen durchgeführt, vor allem aber durch den immer und überall wirkenden Heiligen Geist Gottes.»³² Praktisch geschieht dies durch die Zusammenarbeit aller Christen und Angehörigen anderer Religionen im vierfachen Dialog des Lebens, des Handelns, des theologischen Austauschs und der religiösen Erfahrung, wozu auch Inkulturation und Befreiung gehört. Konsequenzen aus solchen Begegnungen nennt Körner anhand einiger konkreter Beispiele der Begegnung mit Muslimen: «Meine Erfahrung ist: Wir werden durch die Begegnung mit Muslimen bessere Christen; wenn wir ihre vorbildliche Demut sehen, vor allem aber wenn wir ihr Zeugnis annehmen als Frage an unseren Glauben, auch an unsere Theologie.»³³ Insofern dieses «Außen» der Kirche sehr unterschiedliche Formen annehmen kann – von anderen Kirchen über nicht-christliche Religionen bis hin zum Atheismus – ist ein dialogisches Verhältnis maßgeblich auch für die Auseinandersetzung mit den jeweiligen Kontexten und Kulturen, in die hinein das Evangelium verkündet bzw. bezeugt werden soll. In diesem Sinne fordert *Gaudium et spes* 44 eine an die jeweilige Vorstellungswelt und Sprache angepasste Verkündigung, wozu auch der Dialog mit gegenwärtigen Anfragen gehört, müsse ein Gesetz der Evangelisation bleiben. Die damit geforderte Sprachfähigkeit über den Glauben in unterschiedlichsten Kontexten findet im Mission Manifest wenig Berücksichtigung; vielmehr werden dort eher klassische und zunehmend unverständlich gewordene Formeln wiederholt. Auch der starke Fokus auf Katechese, Verkündigung und Evangelisierung im Mission Manifest zeigt trotz mancher anderweitiger Hinweise³⁴ ein weniger dialogisch angelegtes Missionsverständnis.

Auch bei der im Rahmen der zehnten These ausgesprochenen Warnung vor einer «Verweltlichung» der Kirche³⁵ gehen die Zuspitzungen des Mission Manifests auf Kosten zentraler Einsichten aktueller Missionstheologie und –praxis. Denn die in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* ausdrücklich anerkannte Autonomie der irdischen Wirklichkeiten und die Orientierung der Kirche an den «Zeichen der Zeit» sowie an «Freude und Hoffnung, Trauer und

Angst der Menschen von heute» erfordern einen konstruktiven Dialog mit der Welt und den konkreten Menschen von heute. Ein solcher wird zwar durch die Kritik an einer «verweltlichten» Kirche³⁶ nicht notwendigerweise abgelehnt oder bestritten, gleichwohl lässt sich die implizite Abschottungstendenz kaum verbergen. Wie besonders Werner oder Höhn feststellen, sind das Manifest und die Erläuterungen zu seinen Thesen durchgängig von einer Gegensätzlichkeit, einer «dichotomen Codierung» von Kirche und Welt, konventionellem Christentum zu den anvisierten neuen Formen des Christentums oder von Theologie zur persönlichen Erfahrung geprägt.³⁷ Dieser klaren Trennung entspricht in den übrigen Ausführungen, dass die Menschen, denen das Evangelium verkündet werden soll, nur als Chiffre mit dem in den Blick kommen, was ihnen aus Sicht der Initianden des Mission Manifest fehlt, nämlich Sinn, Orientierung, Hoffnung, Geborgenheit etc. Entgegen anderslautender Äußerungen³⁸ werden sie damit doch genauso wie «die Welt» als Missionsobjekt und nicht als eigene Subjekte betrachtet.

Unterschiedliche Rezeptionen des II. Vatikanums?

Es zeigen sich somit gravierende Unterschiede zwischen den im Mission Manifest präsenten bzw. ihm zugrundeliegenden theologischen Überzeugungen und einigen Grundüberzeugungen gegenwärtiger Missionstheologie wie dem klaren Fokus auf das Reich Gottes sowie die alles prägende dialogische Haltung. Insofern sich diese Grundüberzeugungen den durch das II. Vatikanum eröffneten Verschiebungen im Missionsverständnis verdanken, lässt sich nun den oben genannten Perspektiven auf die bislang geführte Auseinandersetzung um das Mission Manifest eine weitere hinzufügen: Sind im Hintergrund dieser Debatte möglicherweise unterschiedliche Positionen zu den Konsequenzen der pastoralen Weichenstellungen des II. Vatikanums wirksam? So sind mit *Gaudium et spes* und der dialogischen Verhältnisbestimmung von «Kirche» und «Welt von heute» als hermeneutischem Schlüssel für das Konzil die genannten im Mission Manifest wenig deutlich werdenden Punkte der Relativierung der Kirche auf das Reich Gottes, des umfassenden und dialogischen Missionsverständnisses und der Orientierung an der konkreten Lebenssituation der Menschen von heute verbunden. Diese Unterbestimmung des dialogischen Verhältnisses – und damit eine zumindest nicht konsequente Aufnahme dieser Weichenstellung des II. Vatikanums – im Mission Manifest zeigt sich neben These 10 besonders in These 4.³⁹ Danach sollen undifferenziert alle Menschen angesprochen und für Jesus gewonnen werden, was die religionstheologischen Differenzierungen seit *Nostra aetate* nicht aufnimmt und insbesondere das be-

sondere Verhältnis zum Judentum übergeht. Dagegen spricht gerade das dialogische Verhältnis und die Ausrichtung auf das Reich Gottes für ein Missionsverständnis, das das Konfessionen und Religionen übergreifende Eintreten für eine bessere Welt in den Vordergrund stellt.

Anmerkungen

- 1 Magnus STRIET, *Zeitgeist geht auf Missionsreise*, in: Ders. – Ursula NOTHELLE-WILDFEUER (Hg.), *Einfach nur Jesus? Eine Kritik am «Mission Manifest»*, Freiburg i.Br. u.a. 2018, 53–74, hier 73.
- 2 Vgl. Ursula NOTHELLE-WILDFEUER, *Mission Manifest – Welche Mission? Welche Theologie? Welche Kirche?*, in: STRIET – NOTHELLE-WILDFEUER, *Kritik* (s. Anm. 1), 75–96, hier 78.
- 3 Vgl. Johannes HARTL, *Wir wollen missionieren!*, in: HerKorr 72 (2018) 50f.
- 4 So heißt es auf der Rückseite des Buches: «Was das genau heißt, warum es die vielleicht letzte Chance für das Christentum ist, zu überleben und wie das wirklich funktionieren kann, das zeigen die Autoren in ihrem «Mission Manifest». Ohne lange Herumzureden, sondern in zehn klaren Thesen. Pointiert und polarisierend, konstruktiv und konkret.»
- 5 Bernhard MEUSER – Johannes HARTL – Karl WALLNER (Hg.), *Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirchen*, Freiburg i.Br. u.a. 2018, 9f. Ähnlich scharf formuliert Oettingen in seinen Ausführungen zur vierten These: «Betone ich, dass ein schales, bloß konventionelles Christentum nicht einmal für den Misthaufen reicht?» (Maximilian OETTINGEN, *4. Wir sprechen alle Menschen in unseren Ländern an und machen keinen Unterschied...*, in: MEUSER – HARTL – WALLNER, *Manifest* (s. Anm. 5), 123–133, hier 133.)
- 6 Vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=A0VD-0vvoWY> (letzter Abruf am 25.1.2019)
- 7 NOTHELLE-WILDFEUER, *Mission* (s. Anm. 2), 93.
- 8 Andreas RECKWITZ, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Frankfurt a.M. 2017, 410.
- 9 Neben dem oben angeführten Zitat von Nothelle-Wildfeuer zeigt sich dies u.a. im Hinweis von Florin auf das «ganze Trotzdem-Gemisch des Glaubens» (Christiane FLORIN, *Surfer auf der Welle des Gebets*, in: STRIET – NOTHELLE-WILDFEUER, *Kritik* [s. Anm. 1], 97–103, hier 103) oder dem Fokus von Werner auf den Umgang mit Ambiguitäten (Gunda WERNER, «Überall schlägt uns Angst entgegen.» *Das Mission Manifest zwischen Untergangsszenario und Errettung als Ausdruck fortschreitender Binnencharismatisierung der römisch-katholischen Kirche*, in: STRIET – NOTHELLE-WILDFEUER, *Kritik* [s. Anm. 1], 11–33, hier 30–33).
- 10 Vgl. Bernhard SPIELBERG, *Sakramentalität oder sakrale Mentalität. Was hat das Mission Manifest, was die Mainstream-Kirche nicht hat?*, in: STRIET – NOTHELLE-WILDFEUER, *Kritik* (s. Anm. 1), 120–137, hier 134; Aaron LANGENFELD, *Von der «Lust auf volle Netze»*, in: HerKorr 72 (2018) 43–45, hier 44.
- 11 Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, 17.
- 12 SIEVERNICH, *Mission* (s. Anm. 11), 23.
- 13 Vgl. Bernhard OTT, *Mission, Evangelisation, Bekehrung und Taufe im Kontext der Reich-Gottes-Gemeinschaft*, in: Michael BIEHL – Klaus VELLGUTH (Hg.), *Christliches Zeugnis in ökumenischer Weite. Konvergenzen und Divergenzen als Bereicherung des Missionsverständnisses*, Aachen und Hamburg 2016, 86–93, hier 89.
- 14 Wolfgang REINBOLD, «Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker»? *Zur Übersetzung und Interpretation von Mt 28,19*, in: ZThK 109 (2012) 176–205, hier 199.
- 15 REINBOLD, *Übersetzung* (s. Anm. 14), 204. «Zuerst werden Menschen in die Nachfolge von Jesus hineingeführt, dann folgt das Erlernen einer neuen Lebensgestaltung nach den Werten und Ordnungen des Reiches Gottes.» (OTT, *Mission* [s. Anm. 13], 89)
- 16 MEUSER – HARTL – WALLNER, *Manifest* (s. Anm. 5), 18.
- 17 Vgl. Michael PRÜLLER, *Präambel*, in: MEUSER – HARTL – WALLNER, *Manifest* (s. Anm. 5), 21–51, hier 38; Marie-Sophie MAASBURG, *5. Wir glauben, dass unsere Mission so kraftvoll sein wird, wie es unsere Gebete sind*, in: MEUSER – HARTL – WALLNER, *Manifest* (s. Anm. 5), 135–148, hier 140.
- 18 Franz GMAINER-PRANZL, *Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit als zentrale Dimension der Mission. Eine responsiv-theologische Perspektive*, in: Franz HELM – Martin STOWASSER (Hg.), *Mission im Kontext Europas. Interdisziplinäre Beiträge zu einem zeitgemäßen Missionsverständnis*, Göttingen 2011, 115–130,

- hier 120.
- 19 Vgl. dazu NOTHELLE-WILDFEUER, *Mission* (s. Anm. 2), Martin PETZKE, *Weltbekehrungen. Zur Konstruktion globaler Religion im pfingstlich-evangelikalen Christentum*, Bielefeld 2013; WERNER, *Manifest* (s. Anm. 9).
- 20 Katharina FASSLER, 9. *Wir brauchen eine «Demokratisierung» von Mission*, in: MEUSER – HARTL – WALLNER, *Manifest* (s. Anm. 5), 207–226, hier 208.
- 21 Gregor VON FÜRSTENBERG, *Missionare als Mutmacher*, in: HerKorr 72 (2018) 42–45, hier 43.
- 22 Hans-Joachim HÖHN, *Mission first? – oder: Wenn man mit halben Wahrheiten aufs Ganze gehen will*, in: STRIET – NOTHELLE-WILDFEUER, *Kritik* (s. Anm. 1), 34–52, hier 41.
- 23 Markus WITTAL, 1. *Uns bewegt die Sehnsucht, dass Menschen sich zu Jesus Christus bekehren*, in: MEUSER – HARTL – WALLNER, *Manifest* (s. Anm. 5), 53–68, hier 60.
- 24 These 1 und OETTINGEN, *Menschen* (s. Anm. 5), 123ff.
- 25 OETTINGEN, *Menschen* (s. Anm. 5), 130ff.
- 26 Sophia KUBY, 3. *Wir glauben, dass die Chancen nie größer waren als jetzt*, in: MEUSER – HARTL – WALLNER, *Manifest* (s. Anm. 5), 99–122, hier 121.
- 27 Hans BUOB, 10. *Wir müssen uns selber zur Freude des Evangeliums bekehren, um andere zu Jesus führen zu können*, in: MEUSER – HARTL – WALLNER, *Manifest* (s. Anm. 5), 227–238, hier 230.
- 28 HÖHN, *Mission* (s. Anm. 22), 39.
- 29 Klaus KRÄMER, *Mission und Dialog*, in: Ders. – Klaus VELLGUTH (Hg.), *Mission und Dialog*, Freiburg i.Br. u.a. 2012, 19–31, hier 27.
- 30 KRÄMER, *Mission* (s. Anm. 23), 28.
- 31 KRÄMER, *Mission* (s. Anm. 23), 29.
- 32 SIEVERNICH, *Mission* (s. Anm. 11), 161 mit Verweis auf Peter PHAN, *In our own tongues. Perspectives from Asia on mission and inculturation*, Maryknoll 2003, 32–44.
- 33 Felix KÖRNER, *Muslime treffen. Türkische Gespräche, römische Nachgedanken*, in: StZ 236 (2018) 805–813, 811.
- 34 Vgl. z.B. Martin ITEN, 8. *Wir wollen missionieren, nicht indoktrinieren*, in: MEUSER – HARTL – WALLNER, *Manifest* (s. Anm. 5), 191–205, hier 198f.
- 35 «Wo wir uns im Denken, Handeln und Fühlen einem allgemeinen humanistischen Mainstream angepasst haben, müssen wir verschiedene Anstrengungen unternehmen, um uns, wie Papst Benedikt XVI. sagt, «von der Weltlichkeit der Welt zu lösen.»» (MEUSER – HARTL – WALLNER, *Manifest* (s. Anm. 5), 13.)
- 36 Vgl. dazu auch Jürgen ERBACHER, *Entweltlichung der Kirche. Die Freiburger Rede des Papstes*, Freiburg i.Br. u.a. 2012
- 37 WERNER, *Manifest* (Anm. 9), 12ff; HÖHN, *Mission* (s. Anm. 22), 38.
- 38 Vgl. ITEN, *missionieren* (s. Anm. 28), 199.
- 39 «**Wir sprechen alle Menschen in unseren Ländern an und machen keinen Unterschied** (wie Jesus keinen Unterschied gemacht hat). Wir gehen auf Christen, Nichtchristen, Andersgläubige und Menschen, die nicht mehr glauben, zu. Es gibt keinen Menschen, für den Jesus nicht gestorben ist und der Jesus nicht kennenlernen sollte. Gott ist «die Liebe» (1 Joh 4,16) und will, «dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.» (1 Tim 2,4) Das wollen wir auch.» (MEUSER – HARTL – WALLNER, *Manifest* (s. Anm. 5), 11.)

Abstract

We want mission – but what is «mission»? Reflections on »Mission Manifest“ from a missiological perspective.
 This article deals with «Mission Manifest» and its implicit understanding of mission. By pointing out its ecclesiocentric tendency, its stress on the conversion and personal relationship to Jesus Christ (in difference to the *plantatio ecclesiae*), its disregard of the concrete missionary praxis in African or Asian countries and a rather limited approach to dialogue (either with other religions and worldviews or with «the world»), it shows the significant differences existing between the understanding of mission by «Mission Manifest» and the post-Vatican II renewed understanding of mission.

Keywords: theology of mission – Vatican II – Mission Manifest – dialog