

Aufgabe oder Wesenszug von Kirche?

Missionstheologische Markierungen

Menschen sind zur Wahrheit berufen, daher kann und muss die Kirche ihnen diese Wahrheit verkünden. Gott ist in der Geschichte der Menschen gegenwärtig, daher ist Kirche dort ganz sie selbst, wo sie diese inkarnatorische Präsenz erkennt, aufsucht und sichtbar macht. Einblicke in zwei unterschiedliche Zugänge zum Verständnis von Mission.

Von Mission zu sprechen heißt, von einem Wesenszug der Kirche zu sprechen. »Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch (d.h. als Gesandte unterwegs)« (AG 2)¹. Mission ist für die Kirche also nicht bloß eine Aufgabe unter anderen, sondern sie macht ihre Bestimmung, ihren Grundcharakter aus.

Diese Grunddisposition der Kirche als missionarisch ist weder selbstverständlich, noch ist sie im Sprachgebrauch der Kirche eindeutig. Die Unklarheit über Mission zeigt sich, wenn noch heute von Missionen (z.B. Missionsgebieten, Kongo-Mission, China-Mission, Missionsland Deutschland ...) die Rede ist oder wenn der Eindruck erweckt wird, es gäbe bestimmte Zeiten der Mission (nämlich dann und dort, wo sich die Kirche noch nicht oder nicht mehr angemessen ausbreiten konnte). Vom Konzil her ist Mission

aber gerade keine zeitweise Tätigkeit der Kirche, keine spezifische Praxis angesichts einer Minderheitssituation und auch kein isolierbarer Aufgabenbereich. Paul VI. hat dies der Gesamtkirche noch einmal ins Stammbuch geschrieben: »Evangelisieren ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität« (EN 14)². Dass Paul VI. von »Evangelisieren« spricht und dabei keine spezifische Differenz zum Begriff »Mission« betont, verweist ebenfalls darauf, dass der Begriff noch weiterer Klärungen bedarf.

»Mission« ist jedenfalls kein begrifflicher Grundbestandteil des Christentums, wurde er doch über lange Zeit nur im Rahmen der Trinitätstheologie (im Zuge der Rede von der Sendung, Mission, des Sohnes und des Geistes) verwandt. Erst mit den Jesuiten wurde »Mission« seit dem 16. Jahrhundert zum Terminus technicus eines spezifischen Aufgabenfeldes der Kirche: Die Sendung, das Geschickt-Werden, die Zielorte der Sendung, die Aufgabe des Gesandten, all dies hieß nun »Mission« oder »Missionen«.³

Im Folgenden möchte ich modellhaft markieren, welche besonderen Gewichtungen sich mit diesem »klassischen« Missionsbegriff verbunden haben, um dann ebenfalls modellhaft ein anders ausgerichtetes Verständnis von Mission

skizzieren. So sollen zwei Linien aufgezeigt werden, mit denen sich heute Zugänge zu unterschiedlichen Auffassungen über Mission finden lassen.

Recht und Pflicht der Kirche

Mission begann mit den Jesuiten zunächst als eine doppelte Bewegung. Zum einen ging es nach Deutschland, genauer in die Gebiete, die im Zuge der Reformation protestantisch geworden waren. Insofern war Deutschland »Missionsland«. Zum anderen verband sich die Mission mit den imperialen Projekten der Kolonialisierung der »Neuen Welten« in Amerika, Asien und Afrika. Vor allem hier hat der Begriff Mission seine bis heute spürbaren Bedeutungen bekommen. Zentral scheint mir dabei, dass die Mission im Kontext von *rechtlichen* Fragen behandelt wurde – und dies in zweierlei Hinsicht. Zum einen war Mission ein Auftrag der Kirche im Sinne der von Gott gegebenen Pflicht, das Evangelium und die Kirche zu verbreiten, dadurch dem legitimen Anspruch Gottes bzw. seiner Wahrheit weltweit Gültigkeit zu verschaffen und schließlich die Rettung der Menschen bzw. ihrer Seelen zu ermöglichen. Zum anderen war Mission eine Sache des institutionellen Rechts der Kirche, vertreten durch den Papst, der die Missionspflicht, z.B. im Blick auf Amerika, auch anderen Mächten übertragen konnte – und zwar zusammen mit einer Billigung des Rechts zur Eroberung und Kolonialisierung.⁴

In dieser auf Legitimations- und Organisationsfragen bezogenen Sicht der Mission gerät der Prozess der Mission selbst zumindest hinsichtlich einer eigenen theologischen Würdigung aus dem Blick. Dies lässt sich auch durch die »typischen« Bibelstellen illustrieren, die zur Begründung der Mission herangezogen wurden, wie

etwa – mit folgenschweren Konsequenzen – die Formulierung »compelle intrare« aus dem Lukasevangelium. In einem Gleichnis lädt hier ein Mann zum Gastmahl und befiehlt seinem Diener: »Geh auf die Landstraßen und vor die Stadt hinaus und nötige die Leute einzutreten, damit mein Haus voll wird« (Lk 14,23). Dieser biblische Befehl an den Diener und die Berechtigung des Dieners zur Nötigung der Menschen kann als ein »klassisches« Legitimationsmuster der Mission gesehen werden. Gott beauftragt die Kirche zur Mission und berechtigt sie zum Einsatz von Mitteln, die die Erreichung des Ziels, dass das Haus voll werde, ermöglichen (vgl. Mt 28,18ff, Mk 16,15f).

Nicht zufällig hat gerade das »compelle intrare« zur gewaltförmigen Mission im 16. Jahrhundert beigetragen, aber auch zu wichtigen Diskussionen um die Legitimation der Methoden

»folgenschweres compelle intrare«

der Mission. Bartolomé de Las Casas und Juan Ginés de Sepúlveda haben 1550/51 in ihrem Disput von Valladolid um die Frage nach dem Recht zur Gewaltanwendung und zur Unterdrückung im Zusammenhang mit Mission (und Kolonialisierung) gerungen, eine Frage, die Menschenrecht, Völkerrecht und Missionsrecht lange als konkurrierende rechtliche Ansprüche in den Reflexionen der Kirche beschäftigt hat und bis heute beschäftigt. Erst das Zweite Vatikanische Konzil hat sich zur eindeutigen Erklärung durchgerungen, dass »die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat« (DH 2, vgl. auch AG 13).

Spätestens hier kann das Recht der Mission nicht mehr über die Rechte der Menschen gestellt werden, weshalb die katholische Kirche heute andere Legitimationsfiguren für die Pflicht,

das Recht oder die Erlaubnis zur Mission nutzt. So zielt beispielsweise die jüngste einschlägige Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre⁵ auf die Wahrheitsfähigkeit jedes Menschen ab, die es der Kirche erlaube und sie verpflichte, den Dialog über die Wahrheit des Evangeliums mit allen Menschen zu suchen. Die Kirche setzt also auf Dialog und Zeugnis anstelle von Zwang. Zugleich wird Mission jedoch theologisch weiterhin vor allem hinsichtlich ihrer Legitimation thematisiert: Es geht um die

»den Dialog über die Wahrheit mit allen Menschen suchen«

Wahrheitsfähigkeit jedes Menschen, um die Kirche als Keim und Werkzeug des Reiches Gottes und um das Recht zur Verkündigung der Fülle des katholischen Glaubens gegenüber anderen Christinnen und Christen. Jeder Mensch habe ein Recht auf Evangelisierung, »das der Herr jeder menschlichen Person verliehen hat. (...) Diesem Recht entspricht die Pflicht zur Evangelisierung« (Nr. 2) und zur Erlangung ihrer Ziele, nämlich »allen zu helfen, Christus im Glauben zu begegnen« (Nr. 2) sowie die »Ausbreitung der Kirche« (Nr. 9).

Dabei bleibt auch die Unklarheit bestehen, ob Mission die allgemeine Sendung, den konkreten Auftrag oder den Ort der Tätigkeit meint. Das Schreiben der Glaubenskongregation unterscheidet die »missio ad gentes« zu denen, die Christus nicht kennen«, von der »Evangelisierung« als gewöhnlicher Seelsorge sowie von der Evangelisierung unter nicht-katholischen Christinnen und Christen und von der »Neuevangelisierung (...) für jene (...), die den christlichen Glauben nicht mehr praktizieren« (Nr. 12). Mission wird in diesen Klassifikationen nicht als Wesensmerkmal der Kirche sichtbar, sondern bloß als ein spezifischer Aufgabenbereich der Kirche

mit methodischen und organisatorischen Differenzierungen.

Wesenszug der Kirche

Die bis hier geschilderte Linie im kirchlichen Verständnis von Mission ist jener »klassischen« Prä- gung geschuldet, die seit dem 16. Jahrhundert den Missionsbegriff bestimmt. Das vom Konzil neu in den Blick gebrachte Verständnis von Mission als Wesensbeschreibung der Kirche bedarf einer anderen und fundamentaleren theologischen Reflexion über Mission. Diese wurde vom Konzil selbst nur anfanghaft und theologisch- abstrakt geleistet und lässt sich eher indirekt erschließen. Wichtig bleiben der Verweis auf den tiefen Ursprung des missionarischen Unter- wegsseins der Kirche in den trinitarischen Sendungen des Sohnes und des Geistes (vgl. AG 2), die Bestimmung der Kirche als »Zeichen und Werkzeug (...) für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (LG 1) und die Betonung der existenziellen Soli- darität der Gemeinschaft der Kirche mit allen Menschen und ihrer Geschichte (vgl. GS 1).

Giuseppe Alberigo formuliert bezüglich der Frage nach einer aktiven und kreativen Rezeption des Konzils die These, dass eine »geo-spiritu- elle Verlagerung« als notwendige Vorbedingung einer echten Fruchtbarwerdung des Konzils zu sehen sei, da die europäischen Ortskirchen zu sehr in das »konstantinische« System verwickelt seien. Diese Verwicklung beschreibt er folgen- dermaßen: »Der westliche Katholizismus, und speziell der europäische, hat eine verfestigte Phy- siognomie angenommen, die gekennzeichnet ist von einer wesenhaften Dissoziation zwischen geistiger Reflexion, lehrmäßiger Ausarbeitung und institutionellen Strukturen. Eine Dissoziati- on, die sich auch darin zum Ausdruck bringt,

dass jede dieser Aktivitäten ihren wohlbestimmten Ort hat; eine Dissoziation, die in der Hege-
monie der bürokratisch-juristischen Dimension
und der alles bestimmenden deduktiven Metho-
de aufpipfelte.«⁶ Mit anderen Worten, Alberigo
traut den europäischen Ortskirchen keine krea-
tive Aneignung und Rezeption der maßgeblichen

»keine kreative Rezeption

der Impulse des Konzils in Europa «

Impulse des Konzils zu, weil sie zu sehr in Kon-
ventionen und Mentalitäten ihrer besonderen
Geschichte, nicht zuletzt durch die vielfältigen
Bezüge zwischen Thron und Altar, gebunden
sind.

Im Blick auf das Verständnis der Mission
scheint es, dass Alberigo mit seiner pessimisti-
schen Einschätzung der Möglichkeiten zur Er-
neuerung des Selbstverständnisses der europä-
ischen Ortskirchen Recht hatte. Während z. B.
die kontinentalkirchlichen Bischofsversamm-
lungen in Lateinamerika, Asien und Afrika seit
den 1960er-Jahren immer wieder neue Entwür-
fe zur Bestimmung ihrer ortskirchlichen wie
weltweiten missionarischen Selbstverständnisse
hervorgebracht haben, scheint der Rat der Eu-
ropäischen Bischofskonferenzen eher auf der
Stelle zu treten und sich bis heute schwer zu tun,
die missionarische Identität der europäischen
Ortskirchen zu beschreiben.⁷

Papst Paul VI. war in besonderer Weise mit
den postkonziliaren Aufbrüchen in der Weltkir-
che konfrontiert. Sein Pontifikat spiegelt daher
am ehesten die neuen Ansätze im Verständnis
der Mission als Wesenszug der Kirche wider.
Drei Stichworte seien nur kurz genannt, die ge-
eignet sind, ein anderes Missionsverständnis zu
skizzieren: Evangelisierung als Selbstevangeli-
sierung, Evangelisierung der Kultur und Evan-
gelisierung als ganzheitliche Befreiung.

Evangelisierung

Zunächst zum Begriff: Ohne ausführliche Be-
gründung spricht Paul VI. in seinem Schreiben
Evangelii nuntiandi (1975) eher von Evangeli-
sierung als von Mission. Aus der gesamten The-
matik und aus den von ihm gewählten Zitaten
und Verweisen geht aber hervor, dass er Mission
meint – allerdings weniger im »klassischen« Sin-
ne, sondern eher im Sinne der Wesenskenn-
zeichnung der Kirche. Evangelisieren ist für Paul
VI. kirchliche Berufung und Identität (vgl. EN
14). Zentral ist sein Gedanke der Selbstevangeli-
sierung der Kirche. »Die Kirche, Trägerin der
Evangelisierung, beginnt damit, sich selbst zu
evangelisieren. Als Gemeinschaft von Gläubigen
(...) muss die Kirche unablässig selbst verneh-
men, was sie glauben muss, welches die Gründe
ihrer Hoffnung sind und was das neue Gebot der
Liebe ist« (EN 15). Der Gedanke der Selbst-
evangelisierung verändert die Position der mis-
sionarischen Kirche gegenüber den anderen
Menschen fundamental, da auch die Kirche
selbst immer neu dem Ruf des Evangeliums zur
Umkehr verpflichtet ist und sie sich keinesfalls
nur dann missionarisch begreifen kann, wenn sie
anderen eine Botschaft mitteilt.

Mit der Rede von der Evangelisierung der
Kultur öffnet Paul VI. eine Tür hin zur Wert-
schätzung und echten theologischen Ausein-
dersetzung mit anderen Kulturen. Diese müssen

»Selbstevangelisierung der Kirche

sich selbst vom Evangelium herausfordern las-
sen und vermitteln es überhaupt erst. Ohne kul-
turelle Vermittlung kann das Evangelium die
Menschen nicht erreichen. Dabei sieht Paul VI.
durchaus die Notwendigkeit der Kritik einer Kul-
tur in der Begegnung mit dem Evangelium wie
umgekehrt die Kritik am Evangelium, insofern

es immer nur in vorhandener kultureller Vermittlung auf andere Kulturen stößt. Es gibt also keine Kultur, die dem Evangelium absolut fremd wäre, und es gibt umgekehrt keine Kultur, die vollständig eine Kultur des Evangeliums wäre. Damit ist Evangelisierung der Kultur ein prinzipiell un abgeschlossener Prozess und kennzeichnet die missionarische Beheimatung und Heimatlosigkeit von Evangelium und Kirche in der jeweils umgebenden Kultur gleichermaßen (vgl. EN 20 und 62).

Schließlich hat sich Paul VI. ein zentrales Anliegen vieler Ortskirchen, insbesondere aus ehemals kolonialisierten Ländern, zu Eigen gemacht, nämlich das Verständnis von Evangelisierung als einer ganzheitlichen Befreiung von allem, »was den Menschen niederdrückt«, von der »Sünde und vom Bösen« (EN 9)⁸. Damit ist das Missionsverständnis über die Frage der bloßen Wortverkündigung hinaus geöffnet und schließt das tatkräftige Zeugnis der Christinnen und Christen für Gerechtigkeit und gegen Unterdrückung sowie ihre Option für die Armen in ein integrales Verständnis von Mission ein. Der Dienst am Nächsten, die Diakonie, ist damit nicht nur ein methodischer Schritt zur Vorbereitung der »eigentlichen« Mission, sondern integraler Teil einer umfassend verstandenen missionarischen Identität und Praxis der Kirche, vor deren Verstümmelung Paul VI. ausdrücklich warnte (vgl. EN 17-24).

Mission und Geschichte

Deutlich wird in den hier skizzierten Markierungen des durch weltkirchliche Impulse erneuerten Missionsverständnisses, dass die Frage nach der Legitimation von Mission keine vorrangige Bedeutung mehr erfährt und stattdessen der Prozess der Mission, besser: das Geschehen

der Mission, im Vordergrund steht. Damit ist keine Methodenreflexion gemeint, sondern eine grundsätzliche Neukonstellation im Nachdenken über Mission.

Mir scheint es hier hilfreich zu sein, das Verhältnis von Mission und Geschichte in den Blick zu nehmen. Von dieser Verhältnisbestimmung her lassen sich einige erklärende Perspektiven aufzeigen, die das »klassische« und das »neue« Missionsverständnis theologisch akzentuieren.

Im »klassischen« Missionsverständnis lässt sich Geschichte lediglich als der Zeitraum der Kirche sehen, in dem sie ihren Missionsauftrag zu erfüllen hat, nämlich die Kirche auszubreiten und Menschen durch die Taufe zu Christus zu führen. Die Geschichte selbst ist theologisch von schwacher Bedeutung. Daher erfahren auch die

»Zeichen der Mission Gottes«

Lebensumstände der Menschen, denen die Kirche begegnet, ja diese Begegnungen und Beziehungen selbst keine eigene theologische Wertschätzung. Sie werden nur in instrumentell-methodischer Hinsicht reflektiert. Manche heutige »missionarische Event-Kultur« scheint zumindest in der Gefahr zu sein, in einer solchen Logik zu bleiben, also lediglich Ausdruck einer äußerlichen Anpassung an die Umstände zu sein, unter denen missionarische Kommunikation Erfolg haben soll.

Anders ist es im Blick auf das »neue« Missionsverständnis. Hier erhält Geschichte eine starke Bedeutung: Geschichte als Zeit Gottes. Die Konzepte der immer neuen Selbstevangelisierung, der Relevanz der Kulturen als partikulare Vermittlungen und Trägerinnen der konkreten Universalität des Evangeliums sowie der Einschluss der konkreten Unterdrückungserfahrungen von Menschen als Herausforderungen eines integral verstandenen evangelisierenden Han-

delns der Kirche machen zweierlei deutlich: Zum einen ist Geschichte und Geschichtlichkeit der zentrale Bewährungsort der Kommunikation des Evangeliums und zum anderen und entscheidend ist es Gott selbst, der sich in der Geschichte immer neu zu Gehör bringt – gegenüber der Kirche und gegenüber der ganzen Menschheit.

Die evangelische Missionstheologie hat hierfür den Begriff der *Missio Dei* eingebracht,⁹ die katholische Theologie spricht mit den Worten von Marie-Dominique Chenu seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil von den *Zeichen der Zeit*. In den Ereignissen der Zeit erkennt die Kirche zusammen mit allen Menschen »Zeichen der Gegenwart und der Absicht Gottes« (GS 11) – oder in der Sprache evangelischer Missionstheologie: Zeichen der Mission Gottes. Die Mission Gottes geht der Mission der Kirche voraus – wenn man die Geschichte nicht als gottlose Zeit theologisch disqualifizieren will und sie allein als Zeit der Kirche und letzte Frist für die Menschen sieht.

Kirche als Mission

Marie-Dominique Chenu hat die Rede von den Zeichen der Zeit schon sehr früh mit seinem eigenen missionarischen Engagement verbunden. Er hat nach einer missionarischen Theologie gesucht – nicht im Sinne eines Versuches der bloßen Vermittlung von Inhalten des Glaubens in einem neuen kulturellen Umfeld, sondern im Sinne einer Theologie aus »Zeitgenossenschaft«¹⁰, die einen Glauben »in seiner Bindung an die Zeit«¹¹ reflektiert. Hier geht es nicht um Mission als Methode, um ein vorab feststehendes Ziel zu erreichen, sondern um Mission als Seinsweise der Kirche, als existenzieller Selbstvollzug der Kirche in der Zeit. Chenu spricht von »l'égglise en état de mission«, von der »Kirche im Zustand der Mission«.¹²

Zwei Begriffe sind für Chenu »Missionstheologie« von zentraler Bedeutung, um zu begreifen, was er mit »Zustand der Mission« meint: Inkarnation und Christenheiten. »Wenn Chenu von Inkarnation spricht, meint er (...) nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie, das einmalige geschichtliche Ereignis der Menschwerdung Jesu Christi, so sehr dies natürlich vorausgesetzt ist.

»inkarnatorische Präsenz«

Vielmehr entdeckt er in diesem Ereignis der Geschichte Gottes mit den Menschen das Grundprinzip aller Theologie, alles verantworteten Redens von Gott als dem in der Geschichte Gegenwärtigen.«¹³ Inkarnation bezeichnet also bei Chenu die mit der Geschichte mitgehende und in der Geschichte wahrnehmbare Präsenz Gottes. Dieser immer neuen Inkarnation hat die Kirche in ihrer Mission zu folgen. Ihre Mission folgt der inkarnatorischen Präsenz, der Mission Gottes, nach. Der Glaube der Kirche in seiner Bindung an die Zeit hat hier seinen geschichtlichen Bezugspunkt. Nur in der Offenheit für die Präsenz Gottes und in der Entsprechung des kirchlichen Zeugnisses für diese Präsenz kann Kirche als Sakrament der Mission, als Zeichen und Werkzeug der Mission Gottes, verstanden werden.

Für Chenu hat dies Konsequenzen bis in die Gestaltfindung der Kirche hinein: Er spricht von der Kirche, die sich in »Christenheiten« geschichtlich realisiert. Damit meint er eine Kirche, die sich in ihrem missionarischen Selbstvollzug in immer neuen Sozialformen an die inkarnatorische Präsenz Gottes anzubinden sucht. Für Chenu zeigt sich die inkarnatorische Gegenwart Gottes vor allem in den sozialen Beziehungen der Menschen und in ihren Versuchen, angesichts lebensfeindlicher Umstände lebensfördernde gesellschaftliche Ordnungen und Be-

ziehungsmuster zu entwickeln. Zu seiner Zeit nahm Chenu die inkarnatorische Präsenz Gottes vor allem im Proletariat wahr, wo Menschen auf neue Art zusammenfanden und nach Wegen eines besseren, gerechteren, friedlicheren Zu-

»die eigenen Christenheiten verlassen«

sammenlebens suchten. Mit der »Mission de Paris«, die noch während des Zweiten Weltkrieges gegründet wurde, und später mit den Arbeiterpriestern versuchte er den Aufbau einer »proletarischen Christenheit«.

Mission der Kirche als einer Kirche im Zustand der Mission hieß für ihn, die jeweils eigenen Christenheiten zu verlassen, um der gegenwärtigen Inkarnation Gottes in der Geschichte nachzugehen. Für Chenu und viele andere galt die bürgerliche Christenheit mit ihrer parochialen Verfassung als eine zu überwindende Christenheit, die noch einer vergangenen inkarnatorischen Präsenz Gottes in der Geschichte verpflichtet blieb und sich damit in der Gegenwart zu den umgebenden Menschen und ihren Weltenerfahrungen, ihren Ängsten und Hoffnungen beziehungslos verhielt.¹⁴

Zeugnis von den Rändern her

Mit seinem missionarischen Programm kam Chenu gewissermaßen zu früh. Die Kirche in Europa war noch zu sehr in den Mentalitäten und Konventionen des »konstantinischen« Systems befangen. Die Arbeiterpriesterbewegung fand in den 1950er-Jahren zunächst ihr Ende. Erst das Konzil hat die Türen der Kirche geöffnet, auf dass sie sich in ihrem missionarischen Selbstvollzug nicht gegenüber der Welt und der Geschichte versperre. Verstanden wurde dies vor allem in

den außereuropäischen Ortskirchen. Dabei hat es nicht zuletzt wichtige Lernerfahrungen gegeben, die an eine allzu optimistische Identifikation Gottes in der Geschichte kritische Fragen gestellt haben. Nicht jede Befreiungsbewegung, nicht jedes neue politische System, nicht jede neue Entwicklungsdoktrin war schon ein Ereignis, das die Gegenwart und Absicht Gottes eindeutig markiert hätte.

In der Praxis der Deutung der Zeichen der Zeit und ihrer missionarischen Anforderungen an die Kirche und ihren »Zustand der Mission« wurden die Kirchen weltweit vorsichtiger und behutsamer. Diese Tendenz ist geprägt von einer Wahrnehmung der Geschichte, die aus der Perspektive der Unterdrückten und der Armen nach der Gegenwart Gottes fragt und von ihren Hoffnungen ausgehend seine Verheißungen erkennt, in deren Dienst sich eine missionarische Kirche stellt. Der primäre Ort für diesen Prozess sind die Beziehungen zwischen Menschen, die sich

»Zeugnis für die Solidarität Gottes mit den Schwachen«

der offenen Frage nach der Präsenz Gottes gerade im Ausbleiben erfüllter Hoffnungen stellen, dort also, wo die Schöpfung in Wehen liegt (vgl. Röm 8,22). Hier findet sich die Kirche in einem immer neu werdenden Zustand der Mission wieder, wo sie sich dem missionarischen Zeugnis für die Solidarität Gottes mit den Schwachen verpflichtet. Stichworte und theologische Echos aus der Weltkirche können hier genannt werden: Option für die Armen, Theologie des gekreuzigten Volkes, Ming-Jung-Theologie der unterdrückten Volksmasse, feministische Theologien, Theologien von Migrantinnen und Migranten, Theologien der Globalisierungskritik und vieles mehr.

Über diese weltkirchlichen Lernerfahrungen kommt etwas von dem nach Europa zurück, was Chenu und andere schon in der Mitte des letzten Jahrhunderts beschäftigt hat – die Frage nach der missionarischen Kirche in unseren Ländern. Gerade die zentrale Prämisse Chenus, die Bindung des Glaubens an die Zeit, an die Geschichte, in der Gott selbst präsent ist, kann hier helfen, um die missionarischen Geister zu unterscheiden. Wenn wir uns als Teil der Weltkirche auf die Lernerfahrungen der anderen Ortskirchen einlassen, dann wird die Frage nach unserer missionarischen Identität an den unerfüllten Hoffnungen der Verliererinnen und Verlierer in unserer Geschichte – und derer, die sich

zu existenzieller Solidarität mit ihnen öffnen – nicht vorbei sehen können. Hier nämlich ist der erste und privilegierte Ort der Mission der Kirche, wo Gottes Mission Räume der Hoffnung eröffnet, in denen die Kirche in Treue zur Sendung Jesu Christi das Evangelium in Tat und Wort nichts als bezeugen kann.

Arnd Bünker, Dr. theol., ist wissenschaftlicher Assistent am Institut für Missionswissenschaft an der Universität in Münster. Seine Forschungsschwerpunkte sind Grundfragen zur Missionstheologie, Migration und Pentekostalismus sowie Genderfragen in interkultureller Perspektive.

¹ II. Vatikanisches Konzil: Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche »Ad gentes«, 7. Dezember 1965.

² Paul VI.: Apostolisches Schreiben »Evangelii nuntiandi« über die Evangelisierung in der Welt von heute, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 2, 8. Dezember 1975.

³ Zur Begriffsgeschichte vgl. z.B. David J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York 1991.

⁴ Vgl. Horst Gründer, *Welteroberung und Christentum*, Gütersloh 1992, 74f. und 86–98.

⁵ Kongregation für die Glaubenslehre: Lehrmäßige Note zu einigen Aspekten der Evangelisierung, in: Verlautbarungen des Apostolischen

Stuhls, Nr. 180, 3. Dezember 2007.

⁶ Giuseppe Alberigo, *Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: Antonio Autiero (Hg.), *Herausforderung Aggiornamento*, Altenberge 2000, 33f.

⁷ Vgl. Arnd Bünker, *Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland*, Berlin 2007, 168–225 und ders., *Die katholische Kirche in Europa auf der Suche nach ihrer missionarischen Identität*, in: *Evangelisches Missionswerk* (Hg.), *Jahrbuch Mission* 2006, Hamburg 2006, 31–42.

⁸ Vgl. den vollständigen Wortlaut von EN 9 in AAS 68 (1976), 10, der in der Übersetzung der Deutschen Bischofskonferenz fehlerhaft

wiedergegeben ist, und siehe auch EN 29–39.

⁹ Vgl. Dietrich Ritschel/Werner Ustorff, *Ökumenische Theologie/Missionswissenschaft*, Stuttgart u. a. 1994, 113–115.

¹⁰ Marie-Dominique Chenu, *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*, Berlin 2003, 77.

¹¹ Ebd., 123.

¹² Vgl. Marie-Dominique Chenu, *La Parole de Dieu II*, Paris 1964, 237–240.

¹³ Marianne Heimbach-Steins, *Einmischung und Anwaltschaft. Für eine diakonische und prophetische Kirche*, Ostfildern 2001, 43.

¹⁴ Vgl. Marie-Dominique Chenu, *La Parole de Dieu II*, Paris 1964, 87–107, 159–169, 243–246.