

Katholische Missionswissenschaft in neuer Gestalt

Die Themenstellung dieses Beitrags hängt zum großen Teil mit dem *Zweiten Vatikanischen Konzil* zusammen und mit den vielfachen Aspekten zur Erneuerung der Kirche, wobei Erneuerung Zeichen der Grenze und der Größe der Kirche ist. Dazu muß man bedenken, daß in Geist und Text des Konzils viele Inspirationen eingegangen sind, die zuvor in der katholischen Theologie in der ganzen Welt bedacht worden waren.

Als erstes sei genannt: Das Zweite Vatikanum war ein Konzil der Weltkirche, und das nicht nur dem Anspruch, sondern der Verwirklichung nach. Waren die Konzilien des Mittelalters und der Neuzeit vorwiegend kirchliche Versammlungen des Abendlands, wobei die außereuropäischen Kirchen mit Ausnahme Amerikas in der Form der von Europa betreuten Missionskirchen präsent waren, so war das Zweite Vatikanum eine Repräsentation der Weltkirche, in der frühere Missionskirchen eigenständige Kirchen geworden sind. Das Wort des Konzils, daß die Kirche in und aus Ortskirchen besteht (*Lumen gentium* 26), ist auf eine ganz neue Weise Realität geworden.

Die Kirche hat sich auf dem Zweiten Vatikanum nicht als vollkommene Gesellschaft verstanden, sondern – neben der Bestimmung der Kirche als Volk Gottes auf dem Weg – als Sakrament, das heißt als wirksames Zeichen der Einheit zwischen Gott und den Menschen und dadurch der Menschen untereinander (ebd. 1). Damit weist die Kirche über sich selbst hinaus. Zugleich ist deutlich ausgesprochen, daß die Existenz der Kirche nicht als auf sich selbst bezogene Selbstdarstellung zu bestimmen und zu verstehen ist. Ihre Selbstverwirklichung besteht vielmehr in ihrer Proexistenz, als Zeichen der Einheit von Gott und Mensch und als Dasein für andere: für die Welt und für das Reich Gottes, wodurch Herkunft und Zukunft der Kirche beschrieben werden.

Die Orts- und Teilkirchen, in denen und aus denen die Kirche besteht, verstehen sich nicht als Teile eines Ganzen, wobei das Ganze immer mehr ist als seine Teile, sie sind auch nicht Ableger und Filialen einer Zentrale, sie sind vielmehr jeweils Kirche im Vollzug, Kirche als Ereignis. In ihnen geschieht, was Kirche zur Kirche macht: Martyria durch Verkündigung, Bekenntnis und Leben des Glaubens, Liturgia als Vollzug des gottesdienstlichen Tuns, das in Taufe und Eucharistie kulminiert, und Diakonia als Weitergabe der Liebe Gottes in der Hingabe Christi an die Menschen. Dies hat zur Folge, daß aus bislang betreuten und versorgten Missionskirchen eigenständige junge Kirchen werden. Dabei wird der Bezug zur

Einheit der Kirche nicht aufgelöst. Er ist durch die gleiche Praxis an allen Orten und zu allen Zeiten gegeben. Die Verwirklichung von Kirche geschieht immer in Gemeinschaft mit der Gesamtkirche, was im eucharistischen Hochgebet eindrucksvoll zum Ausdruck kommt. Zugleich wird eine große Freiheit in der Verwirklichung des Kircheseins, etwa in der Liturgie möglich.

Dadurch wird auch deutlich, daß Mission heute keine Einbahnstraße ist, wobei die einen die Reichen, die Gebenden und die Besitzenden sind, die anderen die Bittenden und Empfangenden, die Habenichtse, die selbst zum Christ- und Kirchesein nichts beizutragen haben als die Abkehr und die Ablösung von ihrer bisherigen verkehrten Religion und Kultur. Die neu erwachten, jungen, selbständigen Kirchen werden zu Partnern der Kirchen in der alten Welt. Das Verhältnis zueinander ist das der Begegnung, des Austauschs, der Bereicherung. Dabei kann es sein, und oft ist es so, daß die ehemals Gebenden die Empfangenden werden, daß aus den jungen Kirchen belebende und Hoffnung gebende Impulse ausgehen.

Neue Bestimmung von Mission

Die katholische Missionswissenschaft, die Missiologie, ist dadurch dem Versuch und der Aufgabe einer Neubegründung verpflichtet, insofern Mission als Zuwendung zu den Nichtchristen, als Evangelisation heute nicht mehr auf sogenannte, vor allem nichteuropäische, Missionsgebiete beschränkt ist, sondern als Mission in allen Kontinenten begegnet, daß die ganze Welt Missionsland ist; zu den Noch-nicht-Christen kommen die heute antreffbaren Nicht-mehr-Christen. Und es ist sicher so, daß die Evangelisation der Nicht-mehr-Christen schwieriger ist als die der Noch-nicht-Christen. Die Missionsaufgabe bleibt und wird universalisiert.

Eine neue Situation für die katholische Missiologie ist dadurch entstanden, daß das Zweite Vatikanum eine bisher nicht vorhandene neue Sicht der nichtchristlichen Religionen entwarf. Dies geschieht in den bekannten und bewegenden Worten: „Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antworten auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen. Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tod? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?“ (Nostra aetate 1). Ausdrücklich spricht das Konzil von dem Guten und dem Heiligen in den Religionen der Welt und erkennt in ihnen einen Strahl jener Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet.

Das sind ganz andere Töne als früher, wo die nichtchristlichen Religionen als Inbegriff von Finsternis und Todesschatten angesehen wurden, als Aberglaube,

Verirrung, Perversion und Götzendienst. Das gibt auch für die Missionswissenschaft einen neuen Horizont und eine neue Tonlage ab. Das erste Wort früherer Missiologie und Missionspraxis konnte angesichts dieses Negativbilds nur heißen: Verbrenne, was du angebetet hast, habe den Mut und die Kraft zur Tabula rasa. Ohne dies, so argumentierte man, sind alle weiteren Schritte auf dem Weg zum Christsein reine Vergeblichkeit oder Grund zur Verwirrung.

Die heutige Missiologie und die sie begleitende Theologie der Religionen – ein neues Feld der Theologie – wird und kann die Schatten nicht verschweigen, die in Theorie und Praxis mancher Religion liegen, und wird die christliche Botschaft als Widerspruch dazu sehen sowie als Gericht über sie, symbolisiert im Kreuz Jesu Christi, sowie als Befreiung von vielen religiösen Zwängen und Versklavungen. Aber ungleich mehr wird sie an die in den Religionen liegenden Fragen und die darin enthaltenen Wahrheiten anknüpfen und das Evangelium als erfüllende und erlösende Antwort vermitteln im Sinn der Areopagrede: „Was ihr verehrt, ohne es zu wissen, das verkündige ich euch“ (Apg 17, 23). Aber die Antwort kann nur Antwort sein, wenn die Fragen mitbedacht werden.

Heilsoptimismus

Mit dem eben Gesagten hängt ein weiteres zusammen. Es ist der im Konzil ausgesprochene Heilsoptimismus, die betonte Hervorhebung des universalen Heilswillens Gottes, der „will, daß alle Menschen selig werden“ (1 Tim 2, 4). Das ist ein bemerkenswerter Unterschied zu dem von Augustin entworfenen und in der Tradition, vor allem auch der Mission, außerordentlich wirksam gewordenen Axiom von der *Massa damnata* und von der Rettung nur weniger.

Das Konzil spricht im Missionsdekret (*Ad gentes* 7) ausdrücklich davon, daß Gott Menschen, die das Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen, „auf Wegen, die nur er weiß“, zum Glauben führen kann. Dieses Wort ist in dieser Akzentuierung früher nicht ausgesprochen worden, obwohl es sachlich gesehen auch nicht ausdrücklich bestritten wurde. Noch Franz Xavers Missionstätigkeit war entscheidend von dem Motiv geprägt: Ohne Taufe geht der Mensch des Heils verlustig; deshalb ist nichts wichtiger und dringlicher als die Taufe möglichst vieler. Auf die bekümmerte Frage der Eingeborenen: Was ist mit unseren guten Ahnen und Eltern, die nicht getauft waren? konnte der Heilige keine Antwort geben als die der Trauer und des Mitleids.

Diese Aussagen sind noch dahin zu ergänzen, daß man nicht sagen kann, die Menschen, die das Evangelium nicht kennen, könnten trotz ihrer konkreten Religion zum Heil gelangen. Die konkreten Religionen haben auch eine positive Funktion in der Geschichte des Heils. Denn die konkreten Religionen sind die Vermittlung der wesenhaften Verwiesenheit des Menschen auf Gott hin¹.

Mit diesem Heilsoptimismus hängt zusammen die von Karl Rahner geprägte und außerordentlich wirksam gewordene Kategorie von den *anonymen Christen* und dem anonymen Christentum² als eine Bestimmung von Menschen, die das Evangelium noch nicht gehört haben, aber in der Treue ihres Gewissens tun, was Weisung des Evangeliums ist. Das ist keine unzulässige Vereinnahmung der Nichtchristen, kein ihnen aufgeklebtes Etikett, sondern eine Perspektive, die dem Christen anheimgegeben ist und in der er Menschen vor und außerhalb des Christentums bestimmen und würdigen soll. Das ist keine Einschränkung oder Relativierung des Christlichen oder des Katholischen, sondern dessen Verwirklichung. Das Christliche hat infolge seiner Orientierung an Christus, dem Haupt der Schöpfung und der Kirche, die Kraft der Würdigung und der Bejahung. Das Christliche lebt nicht davon, daß alles außer ihm als klein, minderwertig oder schlecht angesehen wird. Die Quelle des Lichts wird in dessen Strahlen offenbar.

Die Kategorie vom anonymen Christen bedeutet auch nicht die Beendigung, sondern die gerade heute gegebene Ermöglichung von Mission als Evangelisation. Es bestimmt den Anknüpfungspunkt und macht ernst mit den Erwartungen und Hoffnungen, die nach den Worten des Konzils in den Religionen gegeben sind. Das Anonyme aber soll nicht anonym bleiben, sondern durch die Evangelisierung den Namen und jene Ausdrücklichkeit bekommen, auf die sie angewiesen sind und woraufhin sie unterwegs waren. Karl Rahner sagt, der Keim soll nicht Keim bleiben, sondern Frucht werden.

„Außerhalb der Kirche kein Heil“

Der Heilsoptimismus, den das Konzil ausgesprochen hat, gründet auch in der Neuinterpretation des Satzes: „*Extra ecclesiam nulla salus*“ – „Außerhalb der Kirche kein Heil“, der bei Cyprian († 258) eine pastorale Einzelsituation im Auge hatte und später zu einem allgemeinen Axiom wurde, das im Konzil von Florenz (1442) seinen heute erschreckenden Ausdruck gefunden hat: „Die heilige römische Kirche glaubt fest, bekennt und verkündigt, daß niemand außerhalb der katholischen Kirche, weder Heide noch Jude noch Ungläubiger oder ein von der Einheit Getrennter, des ewigen Lebens teilhaftig wird, vielmehr dem ewigen Feuer verfällt, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, wenn er sich nicht vor dem Tod der Kirche anschließt“ (Neuner-Roos 381, DS 1351).

Diese Aussagen stehen mit denen des Zweiten Vatikanums nicht in Kontinuität. Die Härte des Satzes wurde kontrapunktiert durch die Verwerfung der These: „*Extra ecclesiam nulla conceditur gratia*“ – „Außerhalb der Kirche gibt es keine Gnade“ (DS 2429).

Das Axiom „*Extra ecclesiam nulla salus*“ wird heute – im Unterschied zu den Aussagen des Konzils von Florenz – nicht als Personal-, sondern als Sachprinzip

erklärt. Das Wort will demgemäß nicht sagen, wer zum Heil kommt oder nicht, es will vielmehr bestimmen, wodurch einer zum Heil gelangt. Das Heil aller ist das in Christus gegebene und vermittelte Heil. Wer immer das Heil erlangt, erlangt dieses Heil als Christusheil, das das Heil für alle ist. Dem wird hinzugefügt, daß die bloße Zugehörigkeit zur Kirche noch keine Garantie des Heils bedeutet. Wenn es, wie das Konzil sagt (*Lumen gentium* 2), eine Präfiguration der Kirche seit Anbeginn der Welt gibt, stellt sich auch die Frage, wer eigentlich völlig außerhalb der Kirche ist. Die Rede von der Absolutheit der christlichen Religion ist der Versuch, die Einzigartigkeit und Unüberbietbarkeit des Christentums zu beschreiben. Dieser Anspruch wurde oft isoliert und exklusiv verstanden. Er gewinnt ein neues Gesicht, wenn er inklusiv verstanden wird, das heißt als Aussage darüber, daß die christliche Religion eine Zuordnung und Relation zu allen Religionen hat. Diese neue Position ist wiederum keine Behinderung der Missionswissenschaft und der Missionspraxis, sondern deren Befreiung von einer verengenden Gestalt.

Religionsfreiheit und Inkulturation

Ein weiteres bestimmendes Element für die Neubegründung ist die auf dem Vatikanum ausdrücklich proklamierte Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*). Niemand darf zum Glauben, auch nicht zum katholischen Glauben gezwungen werden, niemand darf daran gehindert werden, seinen Glauben und seine Religion auszuüben. Die Gewissensfreiheit ist zu beachten auch für die Evangelisation. Was heute uns auch in der katholischen Kirche selbstverständlich erscheint und womit die Kirche in vielen Ländern ihr Existenzrecht begründet, war es nicht immer. Noch im letzten Jahrhundert, im Jahr 1832, wurde von Papst Gregor XVI. die Forderung nach Gewissensfreiheit nicht nur als Irrtum verworfen, sondern als „deliramentum“, als Wahnsinn bezeichnet³.

Der Proklamation von Religions- und Glaubensfreiheit korrespondiert das Ende des Kolonialismus, der für die Mission eine große Hypothek darstellt, insofern mit der Eroberung fremder Länder deren christliche Missionierung unmittelbar einherging. Dadurch wurde der christliche Glaube zu einem Legitimationsfaktor des politisch Geschehenden und der damit verbundenen Maßnahmen der Gewalt; zugleich gerieten Glaube und Kirche in die Gefahr, ein gewaltsamer Fremdimport von außen zu sein und als Fremdkörper zu erscheinen, dies um so mehr, als mit der Eroberung und Missionierung etwa in Südamerika die Ausrottung der einheimischen Kultur und Religion einherging. Es war die Missionierung auf dem Boden der *Tabula rasa*. Diese Epoche ist – zum Glück – endgültig vorbei. Gottes Wort schafft nicht zuerst verbrannte Erde, sondern ergeht an den lebenden Menschen.

Als weiteres Element für eine neue Gestalt und Begründung der katholischen Missiologie sei genannt: die Ablösung der Akkomodation – bis vor kurzem ein

Schlüsselbegriff der Mission – durch die Inkulturation und Indigenisation. Noch grundsätzlicher spricht man von Inkarnation. Akkomodation bedeutet, daß eines dem andern angepaßt wird. In unserem Fall soll die Gestalt der abendländischen Theologie und Kirche und ihrer Verwirklichungsform dem Neuen, das in der Kirche der Mission entsteht, angepaßt werden, und vor allem umgekehrt soll die einzupflanzende Kirche in der Mission dem Modell der missionierenden, der europäisch-abendländischen, römischen Kirche angepaßt werden. Dies alles glaubte man um so mehr tun zu müssen, als es der Preis für die Einheit der Kirche war, wobei man glaubte, daß Einheit in der Gestalt der Einheitlichkeit am besten zur Darstellung komme: in einer einzigen Sprache, einer Liturgie, einem Ritus, einem Symbolverständnis, einer Theologie. Christ werden und Kirche werden bedeutete zugleich abendländisch, europäisch werden mitsamt der darin vollzogenen Geschichte. Ein anderer Zugang schien ausgeschlossen. Theologie treiben hieß abendländische Theologie studieren.

Inkulturation, Indigenisation bedeutet nun den Abschied vom Eurozentrismus. Sie verlangt einen „Christus ohne Zoll“, verlangt die unmittelbare Einwurzelung des Evangeliums in die eigene Kultur, Denkform, Symbolwelt und Geschichte und damit eine genuine neue Gestalt von Kirche, die sich ihres Eigenen bewußt ist, ohne sich vom andern oder vom Ganzen abzuschließen⁴.

Hier liegt eine Fülle von Aufgaben für eine katholische Missiologie vor. Was bedeutet konkret Inkulturation, im Vollzug etwa der Liturgie bis hinein in die Materie der Sakramente oder in vielen Fragen der Ethik, in der theologischen Würdigung der religiösen Urkunden, der heiligen Schriften dieser Religionen. Ein weiteres Problem lautet: Wie kann Neues verwirklicht werden ohne Preisgabe des Unverzichtbaren, das in der bisherigen europäischen Geschichte der Theologie und der Kirche erbracht wurde und das Reichtum und Segen auch für die neuen Kirchen bedeutet, etwa im Blick auf Recht und Würde der Person, der Menschenrechte, die Sensibilität für die Zeichen der Zeit, die Freiheit eines Christenmenschen, die Freiheit von Mächten und Gewalten, die Verbindung von Orthodoxie und Orthopraxie? Es ist wie ein Symbol dieser jetzt schon erkennbaren gegenseitigen Begegnung und Bereicherung, daß die heute repräsentativen Theologen der Dritten Welt freimütig bekennen, daß eine Hauptquelle ihrer theologischen Inspiration in der europäischen Theologie liege, die für sie zwar keine Grenze, aber lebendigen Ursprung bedeutet. Leonardo Boff wurde in München zum Doktor der Theologie promoviert. In seiner Dissertation⁵ sind bereits die Grundlagen seiner Befreiungstheologie enthalten.

Andererseits bedeutet es eine Chance und eine Herausforderung der gesamten Theologie, wenn heute nicht nur wie bei Tertullian gefragt wird: Was hat Jerusalem mit Athen zu schaffen?, sondern mit Peter Berger: Was hat Benares mit Jerusalem zu schaffen? Die Antwort kann nicht in der bloßen Verwerfung bestehen, wie sie einst Tertullian ausgesprochen hat.

Als letztes Moment für die Neubegründung der Missiologie sei der *Dialog* genannt als grundlegender methodischer Weg der Mission. Der Dialog ist seit dem Konzil als die Weise empfunden worden, wie die Kirche ihr Verhältnis zur Welt von heute bestimmt, wozu auch die Religionen der Gegenwart gehören. Der Dialog bedeutet nicht die Preisgabe des eigenen Standpunkts, sonst wäre er überflüssig; aber er bringt das Eigene in Begegnung mit dem anderen und erstrebt ein Miteinander. Durch den Dialog soll der Weg zum Logos, das heißt zur Wahrheit gefunden werden. Das wird schon in den Dialogen Platons deutlich. Der Dialog tritt an die Stelle des einseitigen, bloß belehrenden Monologs, der den anderen stumm und sprachlos macht, aber ihn nicht gewinnen kann. Ebenso wenig reicht heute eine Verkündigung des Evangeliums aus, die nicht zugleich Vermittlung für den Kontext ist, in dem die Verkündigung geschieht. Insofern ist der Dialog auch ein Zeichen der Liebe und der Zuwendung zum Menschen. Im neuesten Dokument des Sekretariats für Nichtchristen „Dialog und Mission“ (1985) ist davon ausführlich die Rede.

Das neue kirchliche Rechtsbuch bestimmt: „Die Missionare haben durch das Zeugnis ihres Lebens und ihres Wortes mit den nicht an Christus Glaubenden einen ehrlichen Dialog zu führen, so daß diesen in einer ihrer Eigenart und Kultur entsprechenden Weise die Wege zur Erkenntnis der Botschaft des Evangeliums geöffnet werden“ (can. 787).

Missionarische Bestimmung der Kirche

Das bisher Gesagte zwingt oder berechtigt nicht, die katholische Missionswissenschaft, die Missiologie, aufzugeben. Es kann sich nur darum handeln, ihr eine andere Gestalt zu geben und sie neu zu begründen.

Als erstes sei genannt: Die Missiologie rückt heute in einen umfassenden Horizont und Zusammenhang ein, sie begründet sich nicht nur mit dem Missionsbefehl des Auferstandenen, sondern mit der im Konzil wiederholt ausgesprochenen Tatsache, daß die pilgernde Kirche in ihrem Wesen nach missionarisch, das heißt „als Gesandte unterwegs ist, da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters“ (Ad Gentes 2). Die Kirche setzt die Sendung Christi fort. Darin wird die innertrinitarische Sendung zwischen Vater, Sohn und Geist, die sogenannte *Missio interior*, nach außen als *Missio exterior* vermittelt in der schöpferischen Kraft Gottes, in der erlösenden Menschwerdung durch Jesus Christus und in der pfingstlichen Manifestation des Geistes Gottes.

Daraus ergibt sich auch: Mission wird nicht von der Kirche aus als besondere Aufgabe vermittelt, sondern Kirche wird durch die umfassend verstandene *Missio* konstituiert. Daraus folgt eine umfassende Bestimmung von *Missio*: Sie ist nicht

nur Seelenrettung im Sinn des „Da animas“ des Franz Xaver, sie ist nach dem Missionsdekret (9) nichts anderes und nichts weniger als Kundgabe oder Epiphanie und Erfüllung des Planes Gottes mit der Welt und ihrer Geschichte, in der Gott durch die Mission die Heilsgeschichte sichtbar vollzieht. Sie ist Mitteilung der Liebe und Menschenfreundlichkeit Gottes, Weitersagen der frohen Botschaft Gottes. Diese Auffassung bewahrt vor jedem ekklesiologischen Narzißmus und verlangt andererseits eine umfassende Gestalt von Kirche, die dem Heil des ganzen Menschen dient. Mission läßt Christus gegenwärtig werden, den Christus, der nicht nur Haupt der Kirche, sondern Grund und Ziel der Schöpfung ist und der als Logos, als Wort Gottes jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt.

Die Kirche ist missionarisch oder sie ist nicht Kirche Jesu Christi. Daraus folgt auch: Die Theologie als Verständnis des Glaubens dieser Kirche ist *missionarische Theologie*, ist Missiologie. Das Missionarische ist – ähnlich wie das Ökumenische – eine Dimension von Theologie überhaupt, weil sie nie vom Menschen absehen kann, für den sie da ist, und weil dieser Mensch immer geschichtlich und konkret ist und einen entsprechenden kulturellen und gesellschaftlichen Kontext hat. Das schließt nicht aus, daß sich Missiologie ähnlich wie die ökumenische Theologie an einigen Akzenten, Bereichen und Schwerpunkten profiliert und artikuliert. Neubegründung der Missiologie bedeutet demnach ihre umfassende Begründung aus der Mitte des Evangeliums, aus der Mitte, aus der Sendung der Kirche.

Die Missiologie ist heute dadurch neu begründet, daß die Kirchen in den ehemaligen Missionsgebieten in Afrika, Asien und zum Teil in Lateinamerika nicht mehr Objekte einer von außen kommenden Mission sind, sondern Subjekte einer eigenen Gestalt und Gestaltwerdung von Kirche, die nicht auf Akkomodation, sondern auf Inkulturation beruht. Es geht um *Plantatio ecclesiae* in neuer Gestalt. Eine solche Perspektive hilft nicht nur, das andere kennenzulernen, es hilft auch, das Eigene durch das andere besser zu verstehen. Vor allem aber hilft es dazu, die umfassende Dimension des Katholischen auszuprägen und eine Weise von Einheit der Kirche zu entwickeln, bei der Vielfalt nicht der Gegensatz, sondern der Ausdruck einer lebendigen Einheit ist.

Und nicht zuletzt: Von den Missionskirchen, die junge Kirche geworden und von Hoffnung und Zukunft erfüllt sind, kann eine belebende und erneuernde Kraft ausgehen für die oft müde erscheinende Kirche des Abendlandes. Die Würzburger Synode hat in ihrem Beschluß „Missionarischer Dienst an der Welt“ (4.2) dazu gesagt: „Sie brauchen unsere Solidarität, wir brauchen ihren missionarischen Dynamismus.“ Die neue Gestalt der Missiologie sollte gerade diese Gesichtspunkte zum Gegenstand ihrer Reflexion machen. Dabei ist zu empfehlen, dieses Programm in der Begegnung mit einer konkreten Religion zu realisieren.

Aus alledem ergibt sich auch: Die Ersetzung der bisherigen Missiologie durch eine vergleichende Theologie, wie sie Adolf Exeler vorgeschlagen hat⁶, entspricht nicht ganz dem heute Geforderten, und zwar zunächst aus dem Grund, weil das

bloße Vergleichen leicht in die Gefahr kommt, theoretisch zu sein und inexistentiell und unverbindlich zu bleiben. Eine dialogische und kommunikative Theologie wird der heute gegebenen Forderung eher gerecht.

Ferner geht es nicht nur darum, Theologien mit Theologien zu vergleichen, sondern in Kommunikation mit den anderen Theologien die Sache zu bedenken, auf die jede Theologie verwiesen ist: die Wirklichkeit Gottes, der sich zu unser aller Heil zuhächst in Jesus Christus durch die Kirche mitgeteilt hat.

Eines aber ist der bleibende Kern von Exelers Vorschlag: Es gibt keine Theologie von der Stange, keine uniforme Einheitstheologie, es gibt Theologie nur in Theologien. Es gibt auch keine ewige Theologie, keine *Theologia perennis*, sondern immer nur eine menschliche, gesellschaftliche und kulturelle Form von Theologie. Theologie ist Sache endlicher und begrenzter Menschen.

Keine Gestalt der Theologie darf sich verabsolutieren oder zur schiedsrichterlichen Instanz über eine andere Gestalt von Theologie machen. Das ist in der gegenwärtigen Diskussion um die Theologie der Befreiung zu bedenken. Alle Gestalten von Theologie aber sind daran zu messen, wieweit sie der Sache des Glaubens dienen und ihr gerecht werden. Und alle Ausprägungen von Theologie sind daran zu erinnern, daß sie wie der Glaube selbst Stückwerk sind und immer hinter dem zurückbleiben, wovon sie Zeugnis zu geben haben.

Mission und Ökumene

Der Anfang der ökumenischen Bewegung waren die Erfahrungen in den Missionen. Die Verpflanzung der getrennten Konfessionen mit den Erscheinungsformen des Gegensätzlichen hat die Aufgabe der Mission ungeheuer erschwert; es hat die christliche Botschaft unglaubwürdig gemacht.

Dieser Aspekt ist auch heute noch präsent und läßt sowohl das Ärgernis der getrennten Christenheit wie die Dringlichkeit einer Überwindung der Spaltungen in die Gestalt einer versöhnten Christenheit ins Bewußtsein der Christen gelangen. Das Schicksal heutiger Mission in sechs Kontinenten hängt zum großen Teil vom Fortschritt in der Ökumene ab. Deswegen kommt dieser Frage eine erhöhte Priorität zu. Die Einheit der Kirchen ist das Gebot der Stunde. Aber diese Einheit kann nicht in einer monozentrischen, europäischen Einheitskirche bestehen, sondern in einer recht verstandenen polyzentrischen Kirche⁷, als Einheit in Vielfalt, als Vielfalt in Einheit, die nicht vergißt, daß es inmitten der Vielfalt ein Zentrum für alle gibt, das Jesus Christus heißt, und daß es eine Manifestation dieses Zentrums gibt, in einem höchsten Amt der Einheit, von dem das Konzil sagt, daß es die Verschiedenheiten schützt. Das bisher ökumenisch Erreichte gibt Grund zur Hoffnung, daß das endgültige Ziel bald erreicht sein wird. Jede Behinderung der Ökumene ist ein Schaden für den missionarischen Auftrag der Kirche.

Der heutige Stand in der Ökumene wurde wesentlich durch einen umfassenden Dialog und durch eine vielfältige Kooperation erreicht. Die Stunde ist gekommen, wo der innerchristliche Dialog und der Dialog der Kirchen eine neue Dimension erhält. Es ist der Dialog des Christentums mit den Religionen der Welt, wobei manche der Religionen heute zur Gegenmission angetreten sind. Dabei ist nicht zu vergessen, daß auch diese Religionen dem Sog der Säkularisierung und der Religionskritik ausgesetzt sind und so noch einmal eine neue Situation schaffen. Andererseits erkennen wir die lebendige Erneuerung von Religion im Islam und in vielen neuen religiösen Bewegungen. Ökumene darf sich nicht auf die Gemeinschaft der christlichen Kirchen beschränken. Sie muß die Gemeinschaft der großen Religionen einbeziehen, wenn Ökumene, nach dem ursprünglichen Wortsinn verstanden, den gesamten bewohnten Erdkreis meint. Aber gerade dieser umfassendere Dialog hat eine innerchristliche Ökumene zur Voraussetzung. Diese Ökumene steht noch in ihren Anfängen, ähnlich wie der innerchristliche Dialog vor 70 Jahren, wo noch Unkenntnis, Fremdheit, Gegensätzlichkeit, Feindseligkeit die Szene beherrschten, die sich inzwischen trotz bleibender Schwierigkeit zum Besseren gewandelt hat. Könnte diese neue Ökumene die neue Gestalt und die Neubegründung der Missiologie sein?

Der christliche Dialog mit den Weltreligionen ist trotzdem nicht so neu, wie es zunächst erscheint. Er hat einen klassischen Vorentwurf in der Vision des Nikolaus von Kues „De pace fidei“ (1453), wo er in der Formel von der „Concordia discors“ und der „Una religio in rituum varietate“ verdeutlicht, daß die Verschiedenheit der Religionen kein Anlaß zu Streit und Krieg sein darf, sondern eine Quelle des Friedens unter den Völkern⁸. Heute wissen wir viel mehr von den nichtchristlichen Religionen, als es Nikolaus von Kues vor 500 Jahren wissen konnte. Das macht die Aufgabe differenzierter und konkreter. Was uns aber fehlt, ist die Kühnheit und die Zuversicht seiner theologischen Konzeption, die hilft, das heute Mögliche und Notwendige zu tun, ohne das Eigene zu vergessen oder zu verlieren.

ANMERKUNGEN

¹ K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 13, 346ff.

² Ebd. 6, 545–554; 10, 531–546. Vgl. H. Fries, Der anonyme Christ – das anonyme Christentum als Kategorien christlichen Denkens, in: Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche, hrsg. v. E. Klinger (Freiburg 1976) 25–41.

³ DS 2730. Vgl. auch DS 2915–2918, 2977–2979 aus dem Syllabus von Papst Pius IX. (1864).

⁴ Vgl. das Apostolische Schreiben Papst Pauls VI. „Evangelii nuntiandi“ (1975).

⁵ Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung (Paderborn 1972).

⁶ In: Denn ich bin bei Euch (Mt 28, 20). Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute, hrsg. v. H. Waldenfels (Köln 1978) 199–212.

⁷ J. B. Metz, Im Aufbruch zu einer kulturell-polyzentrischen Weltkirche, in: Zschr. f. Missionswiss. u. Religionswiss. 1986, 140–153.

⁸ Vgl. H. Fries, De pace fidei – Versöhnung im Glauben. Ein Vermächtnis des Nikolaus von Kues, in: Versöhnung – Gestalten – Zeiten – Modelle, hrsg. v. H. Fries u. U. Valeske (Frankfurt 1975) 77–100.