

Sabine Demel

Von der Kulturmission zur Glaubensmission

Der Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils

Hat christliche Mission mit ihrer geschichtlichen Last des Kolonialismus, Nationalismus und Imperialismus heute überhaupt noch eine Existenzberechtigung? Ist Mission heute wirklich noch zeitgemäß? Darf es Mission überhaupt noch geben angesichts der neuen Verhältnisbestimmung der katholischen Kirche zu den nicht-christlichen Religionen? Diese Fragen kamen während des Zweiten Vatikanischen Konzils allmählich auf¹ und sind heute aktueller denn je:

„In Europa ist derzeit zu beobachten, daß ‚Mission‘ als ekklesiologischer Begriff und kirchenpraktischer Vollzug höchst suspekt geworden ist. Nach einer verbreiteten Ansicht hat christliche Mission in einer religiös pluralen Gesellschaft nichts zu suchen, da sie angeblich mit dem religiösen Pluralismus als Mentalität bzw. als Verhaltensnorm nicht vereinbar ist. Der Missionsbegriff wird nach diesem Verständnis gleichgesetzt mit religiöser Propaganda, mit Überreden zum Religionswechsel, einem Eingriff in die Privatsphäre, mit Verabsolutierung des christlichen Standpunktes, Intoleranz gegenüber Andersgläubigen und Religionslosen. Aufgrund dieses Vorverständnisses bzw. hartnäckigen Vorurteils stehen Praxis und Theorie der Mission unter einem apologetischen Rechtfertigungsdruck.“²

Um so verwunderlicher ist es, daß der Begriff „Mission“ im außerreligiösen Bereich nahezu Hochkonjunktur hat und offensichtlich nur positiv besetzt ist, wenn hier ganz selbstverständlich von „politischen Friedensmissionen“, von „UN-Missionen in Krisengebieten“ oder von Weltraum- und Weltallmissionen bemannter Raumschiffe gesprochen werden kann³. Angesichts dieser Realität scheint es angebracht, vor dem katholischen Selbstverständnis von Mission einen religionswissenschaftlichen Blick auf das Phänomen „Mission“ zu werfen.

Mission – Einladung zur Entscheidung

Religionswissenschaftlich betrachtet kann Religion auf dreifache Art weitergegeben werden: durch die (biologische) Abstammungsgemeinschaft, durch die Ausbreitung politischer Herrschaft und durch Mission. Zur näheren Charakterisierung und Abgrenzung dieser drei Arten ist festzuhalten⁴:

Die Weitergabe der Religion durch die Abstammungsgemeinschaft ist die ursprünglichste und grundlegende Art der Weitergabe. Deshalb wird sie auch in jeder

Religion praktiziert. Ihr Kennzeichen ist, daß sie gemeinsam mit dem natürlichen Leben von den Eltern an die Kinder weitergegeben wird, und zwar mit dem Ziel, jene religiösen Grundlagen lebendig zu erhalten, von denen die Gemeinschaft lebt und die ihr als Gemeinschaft das Gefühl der Sicherheit vermitteln. Die Weitergabe der Religion durch die Abstammungsgemeinschaft ist die einzige Art der Weitergabe, die prinzipiell für sich allein existieren kann, die sich aber faktisch in fast allen Religionen mit einer der beiden weiteren Arten der Weitergabe verbunden hat.

Die Weitergabe der Religion durch die Ausbreitung politischer Herrschaft ist eine sekundäre Form der Weitergabe. Sie entsteht dann, wenn eine Abstammungsgemeinschaft ihren politischen Machtbereich ausdehnt, dabei eine andere Abstammungsgemeinschaft erobert und dieser die Religion der neuen Regierung aufzwingt. Hier werden vor allem jene religiösen Werte zur Geltung gebracht, die die eigene Macht und den eigenen Einfluß der neuen politischen Herrschaft legitimieren und stabilisieren.

Auch die Weitergabe der Religion durch die Mission ist eine sekundäre Form der Weitergabe. Sie entsteht durch religiöse Gemeinschaften, die ihre religiöse Überzeugung nicht nur in ihrer Abstammungsgemeinschaft weitergeben, sondern auch Menschen außerhalb ihrer Abstammungsgemeinschaft zugänglich machen, und zwar theoretisch wie praktisch, also auch zur Teilnahme an der Praxis ihrer Gemeinschaft einladen. Das Spezifikum der Mission liegt darin, daß sie die einzige Form der Weitergabe von Religion ist, die den einzelnen die freie Entscheidung läßt, aber auch zumutet. Denn die Mission gibt nicht einfach bestimmte religiöse Werte weiter, wie es in der Abstammungsgemeinschaft geschieht, noch zwingt sie diese auf, wie es die politische Machtausbreitung praktiziert, sondern sie wirbt für jene religiösen Grundwerte und bietet diese zur Aneignung an, die sie für das gemeinsame Mensch-Sein für grundlegend hält und deshalb möglichst allen Menschen zuteil werden lassen möchte. Ihr Ziel ist es, religiöse Lehren zur freien Entscheidung zugänglich zu machen. Das hat zur Folge, daß die missionarische Religion sich zwar an alle Menschen wendet, aber immer nur den einzelnen gewinnen kann, weil eine freie Entscheidung nur von jedem persönlich getroffen werden kann. Die missionarische Weitergabe der Religion ist daher eine Verbindung von Universalität und Individualität: Sie richtet sich an alle Menschen, kann aber immer nur von je einzelnen in Freiheit selbst angenommen werden.

Die Freiheit bzw. das freie Angebot an religiösen Überzeugungen als besonderes Merkmal der Mission hat aber auch zur Folge, daß die Weitergabe der Religion durch Mission nicht für sich allein bestehen kann, sondern sich immer mit einer der beiden anderen Formen verbinden muß. Es gibt keine missionarische Religion, die sich ausschließlich auf dem Weg der Mission verbreitet hat. Die Mission ist darauf angewiesen, daß einzelne Menschen ihr religiöses Angebot in Freiheit annehmen und es im Rahmen der Abstammungsgemeinschaft oder der politischen Gemeinschaft weitergeben. Wenn daher eine gesamte Familie oder Bevölkerung eine (andere) Religion an-

nimmt, ist nicht mehr nur Mission im Spiel, sondern die Verbindung von Mission mit einem der beiden anderen Grundtypen der Weitergabe der Religion.

Dabei besteht insbesondere bei der Verbindung von Mission mit politischer Ausbreitung die Gefahr, daß „die missionarische Ausbreitungsform von Religion schnell bis zur Unkenntlichkeit entstellt (wird); in der Regel dominiert dann die Ausbreitungsform der Expansion über diejenige der Mission. Der Grund dafür liegt darin, daß durch Expansion politischer Macht sehr viel größere Zahlen von Menschen religiös unter Druck gesetzt werden können, als durch Mission im eigentlichen Sinne erreichbar sind.“⁵

Eine solche Überlagerung der missionarischen Tätigkeit mit dem Gedanken und der Ausführung von politischer Expansion war lange Zeit traurige Realität der Missionspraxis vieler Religionen, auch des Christentums, und hat dazu geführt, daß bis heute Mission oft mit imperialer Expansion gleichgesetzt und daher verpönt wird. Deshalb kann diese imperiale Überlagerung der Mission nur vermieden werden, wenn das Prinzip der Religionsfreiheit in Theorie und Praxis der Religion und ihrer Missionstätigkeit anerkannt wird.

Mission – Fortsetzung der Sendung Jesu Christi

Die Aktualität der eingangs erwähnten Fragen zur missionarischen Verbreitung des christlichen Glaubens verlangte danach, das Thema „Mission“ im Zweiten Vatikanischen Konzil nicht nur kurz und nebenbei mitzubehandeln, sondern in seiner existentiellen Bedeutung für die Kirche zu entfalten. Diese Aufgabe erfüllte das Konzil, indem es dem Thema der Mission ein eigenes Dekret „Ad gentes“ widmete und darin die christliche Mission im Heilsplan Gottes selbst verwurzelte.

Weil Gott will, daß alle Menschen zum Heil, nämlich zur Gemeinschaft mit ihm, kommen, sandte er seinen Sohn in die Welt. Christliche Mission ist daher ursprünglich die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, der lebte, was er verkündete: Gott wendet sich allen Menschen zu, besonders den Armen und Verlorenen. Dieser Jesus Christus starb für den göttlichen Heilsplan den Erlösertod und sandte zur Fortsetzung seiner Sendung den Heiligen Geist, der zur Gründung der Kirche führte. Wesentliche Aufgabe der Kirche ist es daher, die Mission, die Sendung Jesu Christi in der Kraft des Heiligen Geistes fortzusetzen. Die Mission der Kirche ist Fortsetzung der Mission Jesu Christi: alle Menschen zum Heil, zur Gemeinschaft mit Gott zu führen. Was Jesus Christus in seiner Menschwerdung begonnen hat, drückt sich zeichenhaft in der Kirche aus: Das Reich Gottes ist angebrochen. Die Kirche ist somit „Sakrament der Mission Gottes“⁶.

Deshalb ist die Kirche von ihrem Ursprung wie von ihrem Wesen her verpflichtet, missionarisch zu sein, d.h. „als Gesandte unterwegs“ zu sein zu den Menschen, und zwar nach dem Vorbild Jesu Christi und in Verbindung mit ihm. Das bedeutet,

daß die Kirche ihre Sendung auf die gleiche Weise wie Jesus Christus auszuüben hat, nämlich als Herabsteigen zu den Menschen und ihrer Armut, als *kénosis*, als Erniedrigung bis hin zur Selbstaufopferung (AG 5,2).

Und diese Nachfolge in der Sendung Christi „auf dem Weg, den er eingeschlagen hat, ist keineswegs rein moralischer Natur (Nachahmung): Sie enthält einen, wenn man so sagen darf, ontologischen oder strukturellen Aspekt. Christus war gesandt, um den *Armen* die Frohe Botschaft zu verkünden. Die Mission, die von der *agápe*, der schenkenden, der barmherzigen Liebe ausgeht, wendet sich stets an Arme. Es liegt in ihrer tiefsten Logik, daß gewissermaßen ihre Vorliebe, ihr Vorzug den Allerärmsten gilt.“⁷

Diese theologische Grundlegung der kirchlichen Mission ist mit Recht als „Fundamentaltheologie christlicher Sendung“ bezeichnet worden, die „einen epochemauchenden Paradigmenwechsel innerhalb der offiziellen katholischen Missionstheologie“ darstellt⁸.

So gelungen die theologisch-ekklesiologische Verwurzelung der christlichen Mission in der Trinität mit dem Heilswillens Gottes ist, so problematisch ist die hierarchische Engführung in der konkreten Ausgestaltung der kirchlichen Sendung. Sie wird nämlich nicht vom Volk Gottes aus entwickelt, sondern von den Bischöfen unter der Leitung des Papstes (vgl. AG 1, 5, 6, 20). Die Grundlage für dieses „Modell einer Sendungshierarchie“⁹ bildet die biblische Überlieferung des ausdrücklichen Missionsauftrags Jesu an die Apostel, auf den im Missionsdekret Bezug genommen wird. Das Wort Jesu: „Geht und lehrt alle Völker, tauft sie und lehrt sie alles halten, was ich euch geboten habe“ (Mt 28, 19f.; Mk 16, 15) ist primär an die Apostel gerichtet und damit an die Bischöfe als deren Nachfolger, die wie die Apostel unter Petrus in gleicher Weise unter dem Papst als Nachfolger des Petrus geeint sind. Damit steht die Ekklesiologie des Missionsdekrets *Ad gentes* in Spannung zu der Ekklesiologie der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“.

Statt wie in der Kirchenkonstitution die Fortsetzung der Mission Jesu Christi dem ganzen Volk Gottes zu übertragen und den Bischöfen hierbei die Leitung und Ordnung aller missionarischen Tätigkeiten zuzuweisen, wird im Missionsdekret die Fortsetzung der Mission Jesu Christi „zuerst und unmittelbar“ den Bischöfen mit und unter dem Papst zugesagt (AG 38,1), so daß alle anderen Glieder des Volkes Gottes offensichtlich nur nachgeordnet und mittelbar zur Mission bestellt sind¹⁰. Hier ist „Mission tendenziell eher als möglichst getreue Bewahrung und Ausbreitung des Ursprünglichen von ‚Oben‘ und ‚Innen‘ nach ‚Unten‘ und ‚Außen‘ begriffen“¹¹. In der theologischen Grundlegung herrscht dagegen der Gedanke vor, „Mission sei Einladung und Sammlung des auf den Spuren Jesu durch immer neue Räume und Zeiten wandernden und sich im Geiste Jesu stets wandelnden Gottesvolkes auf dem Weg zum Reich des Vaters“¹². Verheißungsvolle Ansätze dazu bieten vor allem die Texte in AG 29 und AG 35–37, die deutlich die Mission als unabdingte Aufgabe der Kirche als ganzer charakterisieren¹³.

Mission – Inkulturation, Religionsfreiheit und Dialog

Eine neue Grundlegung des missionarischen Selbstverständnisses verlangt unwillkürlich eine entsprechende Anpassung der Missionsprinzipien und -methoden. Die diesbezüglichen Überlegungen der Konzilsväter und ihrer Interpreten können unter den drei Stichworten Inkulturation, Religionsfreiheit und Dialog zusammengefaßt werden. Dabei ist zu beachten, daß der Begriff der Inkulturation auf dem Konzil selbst noch nicht verwendet wird, sondern erst später aufkommt¹⁴, die Grundgedanken der Inkulturation aber sehr wohl auf der Linie der konziliaren Aussagen über die Mission liegen, ja man kann sogar sagen, daß das, was Inkulturation meint, eine direkte Folge der heilsgeschichtlichen Verankerung der Mission in der Inkarnation Jesu Christi ist. Eine weitere Schlußfolgerung läßt sich anschließen: Wie die Inkulturation aus der Inkarnation folgt, so bilden die Religionsfreiheit und der Dialog die notwendigen Voraussetzungen für die Inkulturation. Denn ohne Religionsfreiheit und Dialog ist keine Inkulturation möglich. Oder anders gesagt: Wo Inkulturation praktiziert wird, sind bereits Religionsfreiheit und Dialog verwirklicht. Diese missionstheologischen Zusammenhänge von Inkarnation, Inkulturation, Religionsfreiheit und Dialog ergeben sich aus folgender Gedankenführung:

Mission als radikale Inkulturation. Wenn Mission in der Nachfolge Jesu Christi Erniedrigung, Entäußerung und Selbstaufopferung des Missionierenden verlangt – und zwar ontologisch verlangt –, dann kann und darf die missionierende Kirche als einzelne wie als Gemeinschaft nicht nur das Evangelium verkünden, sondern muß vielmehr in das Wesen einer Gemeinschaft, eines Stammes oder eines Volkes eindringen, dessen Du annehmen und sich von sich selbst befreien, um „sich selbst und in sich Christus in einer anderen Gemeinschaft inkarnieren zu können. Sie muß die eigentliche Seele dieser Gemeinschaft, dieser sozialen Gruppe erfassen und in ihr Christus und seine Kirche heimisch werden lassen.“¹⁵ Mission stülpt also nicht das Evangelium über die einheimische Kultur und Zivilisation eines Volkes oder verdrängt diese, sondern führt in dieser Kultur und Zivilisation zu einer neuen Inkarnation Christi und seiner Kirche¹⁶.

Damit zwingt die Missionstätigkeit die Kirche immer wieder neu, über die Ausdrucksformen ihres Glaubens nachzudenken, deren Relativität „zu erkennen und sich zu reinigen von falschen Identifizierungen mit Wirklichkeiten, die in Wahrheit nicht der Ordnung des Glaubens, sondern den Ordnungen dieser Welt zu gehören“¹⁷. So gesehen kann sogar formuliert werden: Um er selbst bleiben zu können, braucht der Glaube die Mission bzw. den Reinigungsprozeß der Mission¹⁸. Umgekehrt betrachtet: Nur durch den steten Reinigungsprozeß des Glaubens ist christliche Mission wirklich „Glaubensmission“ und degeneriert nicht zu einer „Kulturmission“¹⁹.

Damit ist die bisher üblich gewesene Missionsmethode der Adaption bzw. Akkmodation als Anpassung des Evangeliums an die einheimischen kulturellen, religiö-

sen und sozialen Gegebenheiten, soweit diese nicht christlichen Grundsätzen widersprechen (vgl. in diesem Sinn z. B. noch SC 37–40), überwunden. Sie wird ersetzt durch eine neue und theologisch tief verankerte Methode: die Inkulturation, die in der Inkarnation gründet und wie die Inkarnation zu erfolgen hat²⁰. Deshalb ist die Inkulturation im Vergleich zur Adaption und Akkommodation radikal. Denn sie beinhaltet nicht nur eine mehr oder weniger innere Anpassung gleichsam als einen einbahnigen Prozeß vom Glauben zur Kultur²¹, sondern den schwierigen, wechselseitigen, aber unabdingbaren Prozeß des Hineingehens in die andere Kultur und damit den steinigen Weg der Selbstentäußerung.

Grundlage der Inkulturation ist die Überzeugung, daß der christliche Glaube erstens niemals in abstrakter Reinform begegnet, sondern immer schon in Verbindung mit einer bestimmten Kultur; daß der christliche Glaube zweitens nicht nur in einer einzigen kulturellen Gestalt zum Ausdruck gebracht werden kann, sondern offen ist für eine Vielfalt von kulturellen Ausdrucksformen; und daß der christliche Glaube drittens nicht nur äußerlich an die jeweilige Kultur angepaßt werden kann, sondern in die jeweilige andere Kultur eingehen muß. Inkulturation als Missionsmethode lebt somit von der Begegnung mit fremden Kulturen auf gleicher Augenhöhe:

„Inkulturation meint also einen osmotischen Prozeß, bei dem es um die Integration der christlichen Erfahrung in die Kultur des jeweiligen Volkes geht, und zwar so, daß diese Erfahrung sich nicht nur in Elementen der eigenen Kultur ausdrückt, sondern eine Kraft wird, die diese Kultur belebt, orientiert und erneuert, und auf diese Weise eine neue Einheit und Gemeinschaft geschaffen wird, nicht nur innerhalb der betreffenden Kultur, sondern auch als eine Bereicherung der Gesamtkirche.“²²

Allerdings hat das Missionsdekret selbst die Grundidee der Inkulturation nicht konsequent umgesetzt.

Dies wird bei der Zielbestimmung der Mission in AG 6,2 deutlich, die „primär im Gegenwärtig-Setzen der ganzen institutionellen und sakramentalen Fülle der Kirche für die Völker bzw. die Menschen besteht. Es wird nicht darauf reflektiert, daß alle institutionellen Formen kirchlichen Lebens, auch die Sakramente, jeweils eine spezifische kulturell-geschichtliche Ausprägung haben. Insinuiert wird vielmehr, daß es einen gleich bleibenden Bestand solcher institutionellen Momente gibt, die in die unterschiedlichen Situationen der zu missionierenden Völker hinein zu setzen sind.“²³

Mission und Religionsfreiheit. Wenn Mission in der Sendung Jesu Christi verankert ist und demzufolge Inkulturation als Inkarnation konzipiert ist, dann ist es fast schon selbstverständlich, daß das Prinzip der Religionsfreiheit sowohl der Mission an sich wie auch der Inkulturation im speziellen wesensimmanent ist. In diesem Sinn wird im Missionsdekret betont:

„Die Kirche verbietet streng, daß irgendjemand zur Annahme des Glaubens gezwungen oder mit unangemessenen Mitteln hingeführt oder angelockt wird, so wie sie auch nach-

drücklich das Recht beansprucht, daß keiner durch ungerechtfertigte Druckmittel vom Glauben abgeschreckt wird“ (AG 13,2).

Damit ist im Grund genommen nur das wiederholt, was bereits seit Jahrhunderten ein feststehender Grundsatz in der christlichen Mission war (vgl. auch c. 1351 CIC/1917), der in der Praxis allerdings oft nicht eingehalten wurde. Wegen dieser Kluft zwischen der Missions-Theorie der religiösen Freiheit und der Missions-Praxis der Zwangsausübung bei der Glaubensannahme wäre es wünschenswert gewesen, das Konzil hätte sich nicht nur damit begnügt zu betonen, daß die Mission die Religionsfreiheit stets zu wahren hat. Es wäre ein Gebot der Stunde gewesen, die Konzilsväter hätten hier grundsätzlicher angesetzt und klar herausgearbeitet, wie eng Mission und Religionsfreiheit zusammengehören:

Mission und Religionsfreiheit sind „wie zwei Seiten derselben Münze. Sie gehören zusammen, teilen miteinander dieselben Entstehungsbedingungen und sind bleibend aufeinander angewiesen. Für beide gilt, daß sie ihrer Voraussetzungen verlustig gehen, wenn versucht wird, sie isoliert voneinander zu verwirklichen:

- Mission bleibt nicht Mission, wenn sie auf Kosten von Religionsfreiheit praktiziert wird.
- Religionsfreiheit bleibt nicht Religionsfreiheit, wenn sie so verstanden wird, daß Mission in ihr keinen Platz haben soll.“²⁴

Mission und Dialog. In den Überlegungen zu Inkulturation und Religionsfreiheit ist bereits indirekt zum Ausdruck gebracht, daß auch christliche Mission und Dialog keine Gegensätze darstellen, sondern vielmehr einander bedingen. Mission als Selbstentäußerung und Inkulturation als Reinigung des Glaubens können sogar als Synonyme Ausdrucksweisen für das Prinzip des Dialogs betrachtet werden. Denn „Dialog drückt in erster Linie das Element des Fremdverstehens aus“²⁵ und ist damit Grundlage und Ziel von christlicher Mission und Inkulturation. Christliche Mission, Inkulturation und Dialog leben von ein und demselben, nämlich davon, daß Menschen sich im Geist der Selbstentäußerung in andere Mentalitäten und Kulturen hineindenken und sich damit auf den Weg machen, den anderen und die anderen verstehen zu lernen. Je mehr sie verstehen lernen, desto mehr lernen sie sich selbst besser verstehen. Anders gesagt: Mission, Inkulturation und Dialog sind Begegnungen, bei denen sich in der Regel beide Seiten ändern, weil sie über den anderen bzw. die andere neue Aspekte im eigenen wie im anderen Leben und Glauben entdecken²⁶.

Da außer Zweifel steht, daß die katholische Kirche in der Vergangenheit wiederholt und zum Teil grob gegen die Grundsätze der Religionsfreiheit und des Dialogs verstoßen hat, wäre hier im Missionsdekret ein Kapitel über die eigene Sündhaftigkeit und Schuldgeschichte zur selbstkritischen Aufarbeitung nicht nur sinnvoll, sondern als Beitrag zur Glaubwürdigkeit der Neuausrichtung notwendig gewesen²⁷. Warum dies nicht geschehen ist, ist aus heutiger Sicht schwer nachvollzieh-

bar. Schließlich gab es auf dem Konzil durchaus Wortmeldungen, die auf diese Schuldgeschichte aufmerksam gemacht haben: „Ein indischer Bischof hat in der Konzilsdiskussion die Schwierigkeiten in das Bild gebracht, man habe das Haus Gottes, die Kirche, in Indien nicht aufgebaut, vielmehr sei ein Fertighaus geschickt worden.“²⁸

Mission – Verantwortung aller Glieder der Kirche

Gern wird dem kirchlichen Gesetzbuch von 1983 (Codex Iuris Canonici, CIC) – teils zu Recht, teils zu Unrecht – der Vorwurf gemacht, in vielen Rechtsmaterien die Erkenntnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils nur ungenügend rezipiert zu haben. Für das Missionsrecht kann dieser Vorwurf in keiner Weise erhoben werden. Hier erweist sich das kirchliche Gesetzbuch als durch und durch gelungene Übersetzung der neuen konziliaren Missionstheologie, die in elf Canones (cc. 781–792) unter der Überschrift: „Über die Missionstätigkeit der Kirche“ vorgelegt ist. Dabei verdienen vor allem die Aspekte der theologischen Grundlegung der Mission, ihrer Zielbeschreibung und Methodenreflexion Beachtung. Sie öffnen auch den Blick für ein nach wie vor bestehendes Defizit im Missionsverständnis der katholischen Kirche.

Die missionarische Natur des Volkes Gottes als Grundlage

Bereits der Einstieg in die Thematik der Mission hätte nicht besser gewählt werden können. Denn die erste Aussage, die der kirchliche Gesetzgeber trifft, lautet: „Die ganze Kirche ist ihrer Natur nach missionarisch“ (c. 781). Damit ist kurz und prägnant die Sinnspitze der ekklesiologischen Verankerung der Mission, wie sie vom Konzil entwickelt worden ist, aufgenommen und gleichsam als theologische Präambel den folgenden Rechtsaussagen vorangestellt. In wohltuender Abhebung zum Konzil verfällt der CIC nicht in eine „Sendungshierarchie“, sondern verknüpft diese fundamentale Aussage von der missionarischen Natur der ganzen Kirche unmißverständlich mit der Volk-Gottes-Theologie, indem explizit alle Gläubigen verpflichtet werden „im Wissen um die ihnen eigene Verantwortung, ihren Teil zur Missionsarbeit beizutragen“ (c. 781)²⁹. Erst im Anschluß an diese grundlegende Aussage über die Mission als Wesenzug von Kirche, verstanden als das ganze Volk Gottes, wird die spezifische Funktion von Papst und Bischofskollegium sowie von den einzelnen Bischöfen geregelt. Ihnen wird die Dienstfunktion der Leitung und Koordinierung der missionarischen Aktivitäten des gesamten Volkes Gottes zugeschrieben (c. 782).

Die missionierende Kirche als Ziel

Wie schon das Konzile, so verzichtet auch das kirchliche Gesetzbuch auf eine Definition von Mission und begnügt sich stattdessen mit einer Zielbeschreibung der missionarischen Tätigkeit. Die dafür maßgeblichen Begriffe sind „Verkündigung des Evangeliums“ und „Einpfanzung der Kirche“. Die Evangelisierung ist die grundlegende Aufgabe (c. 781) und die Einpfanzung der Kirche das spezifische Ziel (c. 786) der missionarischen Tätigkeit. Mit dieser doppelten Zielbeschreibung der Missionstätigkeit als Verkündigung des Evangeliums und als Einpfanzung der Kirche hat der kirchliche Gesetzgeber im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil zwei gängige, sich allerdings alternativ verstehende Missionskonzepte zu einer Einheit mit zwei sich einander ergänzenden Perspektiven verbunden. Die eine benennt, was in der jeweils anderen zu kurz zu kommen droht: In der Verkündigung ist die Idee der Einpfanzung enthalten und in der Einpfanzung die Idee der Verkündigung; ohne (missionarische) Verkündigung keine Kirchengründung und ohne Kirchengründung keine (missionarische) Verkündigung³⁰. Nochmals anders gewendet:

„Die Verkündigung des Evangeliums geht der Kirchengründung voraus und folgt der Kirchengründung. Denn sobald eine Kirche errichtet ist, muß sie selbst das Werk der Verkündigung fortsetzen.“³¹

Damit wurde zwar die klassische Missionsformel von der „Einpfanzung der Kirche“ beibehalten; allerdings wurde sie mit dem neuen ekklesiologischen Verstehenshorizont von der Kirche als „Volk Gottes“ gefüllt und dadurch die Ekklesiozentrik der missionarischen Vergangenheit überwunden. „Einpfanzung der Kirche“ wird seit dem Konzil nicht mehr wie früher primär rechtlich als Einpfanzung der Institution Kirche, sondern dynamisch als Einpfanzung eines Volkes Gottes verstanden³². Auf diese Weise wird nicht geleugnet, daß auch Kirche als Volk Gottes auf institutionelle Elemente angewiesen ist; doch sind diese klar in untergeordnet dienender Form für das lebendige Miteinander des Volkes Gottes zu verstehen.

Der Hinweis, daß die missionarische Tätigkeit dann an ihr Ziel gekommen ist, wenn „die jungen Kirchen voll eingerichtet sind“ (c. 786), macht zweierlei deutlich: Die Betonung der *vollen* Einrichtung trägt zum einen der Tatsache Rechnung, daß der Missionsprozeß nicht einfach in einer linearen Entwicklung verläuft, sondern ein vielschichtiger Prozeß ist, bei dem es Situationen gibt, die die „missionarische Tätigkeit von neuem erfordern“ (AG 6,4). Zum Zweiten spiegelt sich in dem Kriterium der *vollen* Einrichtung der Kirche als Ziel jeder missionarischen Tätigkeit die konziliare Abgrenzung von missionarischer und pastoraler Tätigkeit wider (AG 6,6). Ziel der missionarischen Tätigkeit ist das Heranwachsen einer neuen, weiteren Gemeinschaft des Volkes Gottes und damit die Kirchengründung; ist diese erreicht,

geht die Mission in die Pastoral über, ist die Mission als Seelsorge zum Glauben hin beendet, und die Pastoral als Seelsorge an den Gläubigen beginnt³³, die zugleich nun selbst als neu gegründete Kirche verpflichtet sind, die missionarische Verkündigung in Wort und Leben fortzusetzen.

Dieser Abgrenzung zwischen Mission und Pastoral entsprechend gilt auch im Konzept des kirchlichen Gesetzbuchs: Sobald der Missionsprozeß abgeschlossen ist, d.h. eine Kirche voll eingerichtet ist, entsteht die Pflicht, daß die missionierte Kirche nun selbst zur missionierenden Kirche wird, um ihrer missionarischen Natur gerecht zu werden. Infolgedessen gilt eine Kirche dann als voll eingerichtet, wenn sie „mit eigenen Kräften und hinreichenden Mitteln (ausgestattet ist), mit denen sie das Werk der Evangelisierung selbst weiterführen“ kann (c. 786; vgl. AG 6,3). Diese Umschreibung der vollen Einrichtung einer Kirche kann als „institutionelle Reife“³⁴ umschrieben werden und mit den drei Begriffen der Selbstbestimmung, Selbsterhaltung und Selbstausbreitung charakterisiert werden. Selbstbestimmung beinhaltet das Vorhandensein einer eigenen Hierarchie (AG 6,3), Selbsterhaltung eine gewisse finanzielle Kapazität für die Belange der Gläubigen, zu denen eigene Bildungsstätten, Krankenhäuser und anderes gehören (AG 12), und Selbstausbreitung die Fähigkeit zu eigener missionarischer Tätigkeit (AG 20)³⁵.

Selbstentäußerung und ganzheitliche Befreiung des Menschen als Methode

Nach der Darstellung der Grundlagen, Zuständigkeit und Ziele der missionarischen Tätigkeit wird der Blick auf die missionarische Tätigkeit selbst, also auf die Missionsmethode gerichtet. Auch hier sind die neuen Akzente des Konzils treffend in die rechtliche Sprache übersetzt worden, wenn die Missionare vor allem dazu verpflichtet werden, „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“ (c. 787). Die drei entscheidenden Stichworte sind hier „Zeugnis ihres Lebens“, nicht nur „ihres Wortes“, „ehrlicher Dialog“ und „ihrer Kultur entsprechend“. Werden diese inhaltsschweren Begriffe wirklich ernst genommen, d.h. im Sinn des Missionsdekrets interpretiert und beherzigt, dann ist jede missionarische Tätigkeit daran zu messen, inwieweit ihr die Selbstentäußerung, das Eingehen in die andere Kultur und das Fremdverstehen gelungen ist, kurzum: inwieweit sie zur neuen Fleischwerdung Christi beigetragen hat³⁶.

Wo von Zeugnis des Lebens, ehrlichem Dialog und der anderen Kultur die Rede ist, bedarf es nicht mehr einer eigenen Erwähnung der Religionsfreiheit; sie ist in jedem der drei genannten Missionsprinzipien vorausgesetzt und damit hinreichend abgesichert. Bedenkt man zudem, daß die Religionsfreiheit nicht nur im Rahmen

der missionarischen Tätigkeit, sondern prinzipiell gewährleistet sein muß, ist es nur sinnvoll, daß sie nicht mehr wie im früheren Codex (c. 1351 CIC/1917) und wie im derzeit geltenden Ostkirchenkodex (c. 586 CCEO/1990) hier im Missionsrecht, sondern zu Beginn des Verkündigungsrechts (c. 748 § 2) als allgemeines Prinzip formuliert worden ist.

Schließlich ist auch darauf hinzuweisen, daß mit der primären Verpflichtung der Missionare zum „Zeugnis ihres Lebens“ vor dem Zeugnis „ihres Wortes“ (c. 787) treffend und hinreichend zum Ausdruck gebracht ist, daß Evangelisation sehr wohl die Zuwendung zur Welt in ihrer Not und die ganzheitliche Befreiung der Menschen beinhaltet. Insofern ist nicht nachvollziehbar, daß im Missionskonzept des kirchlichen Gesetzbuchs „die Gefahr und der Vorwurf einer gewissen Ekklesiozentrik“ entdeckt wird³⁷. Diese Gefahr kann nur ausgemacht werden, wenn c. 786 isoliert und nicht zusammen mit c. 787 betrachtet wird.

So sehr die Evangelisation auf die ganzheitliche Befreiung des Menschen ausgerichtet ist, so wenig schließt sie das spezifische Ziel aus, den Menschen zur Annahme des katholischen Glaubens bewegen zu wollen. Folgerichtig wendet sich der kirchliche Gesetzgeber in einem zweiten Schritt dieser Thematik zu und verpflichtet die Missionare dazu, den Menschen, „die sie zur Annahme der Botschaft des Evangeliums bereit erachten, die Glaubenswahrheiten so zu lehren, daß diese frei darum bittend, zum Empfang der Taufe zugelassen werden können“ (c. 787 § 2). Daß die hier genannte Lehre der Glaubenswahrheiten nicht nur das verstandesmäßige Begreifen meint, sondern auch die Einübung in das Glaubensleben umfaßt, wird in den beiden folgenden Bestimmungen verdeutlicht, die für die Hinführung zur Taufe die gestufte Eingliederung in Form des Katechumenats (c. 788) und nach der erfolgten Taufe eine Fortsetzung der Unterweisung „zu vollerer Kenntnis der Wahrheit des Evangeliums und zur Erfüllung der durch die Taufe übernommenen Pflichten“ (c. 789) vorschreiben.

Dezentrale Rechtsstrukturen als Gebot der Inkulturation

Auch wenn das Missionskapitel des CIC/1983 eine gelungene Zusammenfassung und Übersetzung der konziliaren Missionstheologie in kirchliches Recht darstellt, ist dennoch auf ein Defizit hinzuweisen, das in seinen Auswirkungen nicht unterschätzt werden darf: die mangelnde Selbständigkeit der entstehenden neuen Kirchen hinsichtlich einer eigenen Rechtsetzungskompetenz.

Wenn in den Missionsgebieten nicht nur europäisch geprägte Teilkirchen entstehen sollen, sondern wirklich im jeweiligen Volkstum verwurzelte Teilkirchen, „dann muß doch ihre Bildung schon möglichst früh durch Menschen dieses Volkes selbst geschehen, und eine solche Kirche darf ihnen nicht erst dann überantwortet werden, wenn diese Bildung durch Europäer schon in ganz bestimmte Bahnen ge-

lenkt und fast abgeschlossen ist“³⁸. Durch eine zeitlich viel früher zugestandene und inhaltlich umfangreichere Rechtsetzungskompetenz der heranwachsenden neuen Kirchen könnten etliche Probleme einer mangelnden Inkulturation vermieden werden. Vielleicht könnten dann auch Fragen der Mission von gestern und heute bei der Mission von morgen entschärft werden, wie zum Beispiel:

Wie kann „Eucharistie in Kulturen gefeiert werden, die kein Getreide kennen und wo Brot aufgrund seiner Fremdheit die Assoziation eines ‚magischen Objektes‘ bewirkt? Welche Gestalt soll die Taufe in einer Kultur haben, in deren Sicht das Ausgießen von Wasser über die Frau bedeutet, sie mit Unfruchtbarkeit zu bestrafen? Oder wie sieht eine christliche Ehe in einer Kultur aus, wo das Leben das höchste Gut darstellt, fehlende Nachkommenschaft zur Polygamie führt und diese primär Ausdruck eines protologisch-eschatologischen Glaubens ist?“³⁹

Solche Fragen könnten sicherlich leichter sowohl glaubens- wie auch kulturtreu beantwortet werden, wenn es zwischen der Teilkirche und Gesamtkirche eine zusätzliche Ebene der Rechtsetzung gäbe etwa in der Gestalt des früheren Patriarchats oder der in den katholischen Ostkirchen verwirklichten Ebene der eigenberechtigten Kirche (cc. 27f. CCEO)⁴⁰. Denn die derzeitige duale Kirchenstruktur von Gesamt- und Teilkirche birgt die dauernde Gefahr in sich, den nicht-europäischen Kirchen in Afrika, Asien, Ozeanien, Lateinamerika und anderen den „westlich-lateinischen Stempel“ aufzudrücken⁴¹, statt ihnen den Raum zu lassen, ein *authentisches* afrikanisches, asiatisches und anderes Christentum, frei von jeder westlichen Prägung, zu entwickeln und zu leben⁴².

Die triadische Kirchenstruktur des Ostens mit der Zwischenebene der eigenberechtigten Kirche gewährt genau diesen notwendigen rechtlichen Freiraum, daß sich in einem bestimmten kulturell-einheitlichen Raum – natürlich unter Wahrung der grundsätzlichen Einheit – ein eigenes theologisches, liturgisches und rechtliches Erbe entfalten kann⁴³. Die eigenberechtigte Kirche stellt einen Zusammenschluß von mehreren Teil- bzw. Ortskirchen dar, die durch das personale Band des gemeinsamen liturgischen, geistlichen und disziplinären Erbes miteinander verbunden sind. Damit ist die eigenberechtigte Kirche eine Art Ortskirchenfamilie. Als ihre Wesenselemente werden in c. 27 CCEO genannt: erstens eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen, der zweitens eine Hierarchie vorsteht, durch die die Gläubigen untereinander verbunden sind. Diese Hierarchie besteht normalerweise aus mehreren Bischöfen, unter denen einem eine Vorrangstellung zukommt (= hierarchisch verfaßte Körperschaft), sie kann aber auch nur aus einem Hirten bestehen. Zu diesen beiden inneren Elementen kommt noch ein drittes formales Element hinzu, nämlich die Anerkennung dieser Gemeinschaft als eigenberechtigte Kirche durch die höchste Autorität der Kirche (cc. 42–54). Diese Anerkennung der Eigenberechtigung ist von zentraler Bedeutung; denn sie steht als Synonym für Autonomie bzw. Selbstverwaltung dieser Teilkirchengemeinschaft – nicht im Sinn einer absoluten Autonomie,

sondern immer in Anerkennung des Papstes als höchste Autorität in der Kirche.

Die Idee der eigenberechtigten Kirche des Ostens, durch eine eigene Rechtsetzungskompetenz zwischen Gesamt- und Teilkirchenebene die Authentizität der Kulturen sicherzustellen, wurde auch schon gesamtkirchlich verfolgt. Bei den Reformarbeiten des kirchlichen Rechts im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil wurde lange Zeit das Projekt eines kirchlichen Grundgesetzes (*Lex Ecclesiae Fundamentalis*) diskutiert. Dieses Grundgesetz sollte im Sinn einer Rahmenordnung lediglich die gemeinsamen Verfassungsnormen der Kirche enthalten, so daß sich dann auf deren Basis eine Vielzahl kulturell unterschiedlich geprägter Codices entwickeln kann, aber auch muß. Allerdings ist dieses Projekt aus verschiedenen Gründen gescheitert⁴⁴. Das ist sehr zu bedauern, nicht nur, aber insbesondere auch wegen der damit verpaßten Chance für die Mission, den entstehenden Kirchen rechtzeitig das Maß an rechtlicher Selbständigkeit zu gewähren, das notwendig ist, damit die Inkulturation nicht nur ein abstraktes Ideal bleibt, sondern wirklich gelingen kann. Um so mehr ist es ein Gebot der Stunde, sich von der Rechtsfigur der eigenberechtigten Kirche inspirieren zu lassen und auch für die Mission Modelle von dezentralen Rechtsstrukturen zu entwickeln.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. J. Schütte, Fragen der Mission an das Konzil, in: Mission nach dem Konzil, hg. v. dems. (Mainz 1967) 9–20, 13f.

² Ch. Lienemann-Perrin, Mission u. interreligiöser Dialog (Göttingen 1999) 179f.

³ Vgl. M. Sievernich, Missionarisch Welt-Kirche sein. Konturen des heutigen Missionsverständnisses, in: zur debatte Nr. 7 (2004) 21f., 21.

⁴ Vgl. zum folgenden A. Feldtkeller, Mission aus der Perspektive der Religionswissenschaft, in: ZMR 85 (2001) 99–115, 101–104; 111; ders., Mission u. Religionsfreiheit, in: Zeitschrift für Mission 28 (2002) 261–275, 267f., 271f.

⁵ Feldtkeller, Mission aus der Perspektive (A. 4) 106.

⁶ O. Stoffel, Die Missionstätigkeit der Kirche im neuen Kirchenrecht, in: NZM 39 (1983) 178–197, 178.

⁷ Y. Congar, Theologische Grundlegung (Nr. 2–9), in: Mission nach dem Konzil (A. 1) 134–172, 147.

⁸ Ch. Müller, Das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*, in: Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, hg. v. F. X. Bischof u. St. Leimgruber (Würzburg 2005) 316–333, 323.

⁹ Ebd. 325.

¹⁰ Vgl. P. Hünermann, Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. dems. u. B. J. Hilberath, Bd. 4 (Freiburg 2005) 219–336, 315, mit dem bezeichnenden geschichtlichen Hinweis, daß gerade „die großen Missionswerke im 19. Jahrhundert von Laien initiiert und erst danach von den Bischöfen anerkannt und gutgeheißen wurden. Es waren Gruppen von Männern und Frauen, die vom Geist der Sendung Jesu Christi erfaßt die missionarischen Institute und Gemeinschaften bildeten.“

¹¹ Müller (A. 8) 325.

¹² Ebd. 325.

¹³ Vgl. ebd. 321.

¹⁴ Der Begriff der „Inkulturation“ wird erstmals offiziell im Schlußdokument der Bischofssynode von 1977 „Ad populum Dei nuntius“ (Art. 5) verwendet und wird dann von Papst Johannes Paul II. in „Catechesi Tradendae“ und in „Redemptoris Missio“ rezipiert; vgl. G. Collet, „... bis an die Grenzen der Erde“. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft (Freiburg 2002) 174.

¹⁵ Schütte (A. 1) 15.

¹⁶ Vgl. AG, 9,2: „Alles, was sich an Gutem im Herzen und im Geist der Menschen oder in den je eigenen Riten und Kulturen der Völker eingesät findet, geht deshalb nicht nur nicht zugrunde, sondern wird geheilt, erhöht und vervollkommet zur Herrlichkeit Gottes, zur Beschämung des Dämons und zur Seligkeit des Menschen. So zielt die missionarische Tätigkeit auf die eschatologische Fülle.“

¹⁷ J. Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets, in: Mission nach dem Konzil (A. 1) 21–47, 45.

¹⁸ Vgl. ebd. 45.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. Müller (A. 8) 327f., mit Verweisen auf AG 22; 25f.; 40.

²¹ Vgl. V. Mosca, Per un diritto particolare missionario secondo la legislazione universale della chiesa, in: Euntes docete 54/3 (2001) 73–98, 91.

²² Sievernich (A. 3) 22, mit Bezugnahme auf die Enzyklika Redemptoris Missio Nr. 52.

²³ Hünermann (A. 10) 264; vgl. ebd. 325–328.

²⁴ Feldtkeller, Mission u. Religionsfreiheit (A. 4) 261.

²⁵ Lienemann-Perrin (A. 2) 177.

²⁶ Vgl. ebd. 176–178; Ratzinger (A. 17) 45.

²⁷ Vgl. Hünermann (A. 10) 271; 324.

²⁸ Ebd. 293.

²⁹ Vgl. dazu auch c. 225 CIC, der explizit den Laien die Pflicht und das Recht zuweist, „als einzelne oder in Vereinigungen, mitzuhelpen, daß die göttliche Heilsbotschaft von allen Menschen überall auf der Welt erkannt und angenommen wird.“

³⁰ Vgl. Congar (A. 7) 157.

³¹ Ebd. 158; vgl. Ratzinger (A. 17) 32.

³² Vgl. Congar (A. 7) 155f.; Stoffel (A. 6) 187.

³³ Vgl. Congar (A. 7) 151.

³⁴ D. Salachas, L’azione missionaria nella legislazione della chiesa, in: Euntes Docete 54/3 (2001) 7–71, 24.

³⁵ Vgl. Stoffel (A. 6) 188.

³⁶ Vgl. ähnlich Collet (A. 14) 244, dessen Ausführungen sich allerdings nicht auf das kirchliche Gesetzbuch beziehen, sondern allgemein auf die „Mission als Zeugnis“: „Gegen eine kolonialistische, paternalistische und indoktrinäre Form der Glaubenskommunikation wird das Zeugnis gesetzt. ... Das Zeugnis respektiert nämlich voll das Anderssein des Anderen und verzichtet dabei keineswegs auf die aus der Erfahrung erwachsene eigene Überzeugung, sondern bringt sich selbst in Respektierung der Freiheit des Anderen und der eigenen Geschichte ein. ... Bezeugen anerkennt die Selbstbestimmung und Selbstverantwortung des anderen. Es setzt auf dessen Wahrheitsfähigkeit und Wahrheitswilligkeit. ... Bezeugen setzt Mündigkeit schon voraus und muß diese respektieren.“

³⁷ Stoffel (A. 6) 189.

³⁸ K. Rahner, Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche, in: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. II/2, hg. v. dems. u. F. Arnold (Freiburg 1971) 46–80, 78.

³⁹ Collet (A. 14) 172. Im Hinblick auf die eucharistischen Gestalten vgl. auch F. Nikolasch, Brot, in: LThK³, Bd. 2, 703f., 704: „Im Kontext verstärkter Inkulturationsbemühungen wird neuerdings gefragt, ob Brot nicht im Sinne von ‚Grundnahrung‘ verstanden (vgl. Joh 6, 22–59) werden kann und daher die

Materie der Eucharistie nicht unbedingt Weizen-Brot sein muß.“⁴⁰

⁴⁰ Der CCEO kennt folgende Formen der eigenberechtigten Kirche: die Patriarchatskirche (cc. 55–150), die großerbischöfliche Kirche (cc. 151–154), die eigenberechtigte Metropolitankirche (cc. 155–173) und die „andere“ eigenberechtigte Kirche (cc. 174–176).

⁴¹ O. Stoffel, Missionsstrukturen im Wandel, in: Ansätze eines neuen Missionsrechtes, in: NZM 31 (1975) 259–270, 269; vgl. Mosca (A. 21) 90 u. 92f.; ähnlich auch Rahner (A. 38) 78f.

⁴² Vgl. Collet (A. 14) 173.

⁴³ Vgl. dazu S. Demel, Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen. Grundlagen, Möglichkeiten u. Grenzen in der katholischen Kirche (Regensburg 2001) 149–151.

⁴⁴ Vgl. Stoffel (A. 41) 269. Zum Scheitern der Lex Ecclesiae Fundamentalis vgl. W. Aymans, Das Projekt einer Lex Ecclesiae Fundamentalis, in: Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, hg. v. J. Listl, H. Müller u. H. Schmitz (Regensburg 1980) 39–51, bes. 43–51.