

# MISSION UND DIALOG IN DER »EINEN WELT«

von Oskar Köhler

Es sind im folgenden Referat\* keine Darlegungen zu erwarten, die systematisch Punkt um Punkt gegliedert sind. Es soll vielmehr versucht werden, von unterschiedlichen Ansätzen her das Thema dieser Jahresversammlung »Mission und Dialog in der ›Einen Welt« zu umkreisen.

## 1. Verschiedene Dialogstile

Am 20. Juni 1991 wurde in Rom das Dokument *Dialog und Verkündigung* veröffentlicht, das von der »Kongregation für die Glaubensverbreitung« und dem »Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog« gemeinsam verfaßt worden ist.<sup>1</sup> Gemäß der allgemeinen Neigung, unser Verhältnis zur Geschichte an Jubiläen festzumachen, erschien diese Erklärung in Erinnerung an die 25 Jahre zuvor, am 28. Oktober 1965, beim Vaticanum II verabschiedete Declaratio, welche mit dem geschichtsträchtigen Wort »Nostra aetate« beginnt und versucht, das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen zu klären. Gleich zu Anfang steht in dieser Declaratio der Satz: »Una enim communitas sunt omnes gentes«.<sup>2</sup>

Mit dem gleichen Wort, mit »Ad gentes«, beginnt das am Ende desselben Jahres, am 7. Dezember 1965, beim Vat. II verkündete Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, die bezeichnet wird als »Universalis salutis sacramentum«. Auf dessen 25jähriges Jubiläum hatte sich Papst Johannes Paul II. in seiner am 7. Dezember 1990 unterzeichneten Enzyklika *Redemptoris Missio* bezogen.<sup>3</sup>

Es ist bemerkenswert, daß sich das Problem, wie sich der universale christliche Missionsauftrag und die Achtung des »Radium illius Veritatis, quae illuminat omnes homines« (*Nostra Aetate*, 2) zueinander verhalten, niederschlägt in dem Umstand, daß innerhalb weniger Wochen zwei römische Dokumente zu diesem Thema erscheinen, mit recht unterschiedlicher Akzentuierung. Es wird berichtet, daß die Erklärung *Dialog und Verkündigung* bereits vor der Enzyklika abgeschlossen war und dann erst nach diesem lehr-

---

\* Gehalten am Arbeitstreffen des wissenschaftlichen Arbeitskreises katholischer Missionswissenschaftler am 26. Sept. 1991 in St. Augustin. Der Referent möchte ausdrücklich seine Bedenken erwähnen, in diesem *theologischen* Gremium aufzutreten. Darüber hinaus bleibt anzumerken, daß das Referat nicht systematisch angelegt, sondern bewußt offen gehalten wurde, um die Diskussion zu eröffnen. Dem persönlichen Gespräch sollen schließlich auch die Selbstzitate dienen.

<sup>1</sup> *Dialog und Verkündigung*, zitiert nach: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102*, Bonn 1991.

<sup>2</sup> *Nostra aetate*, 1, in: *Acta Apostolica Sedis*, 58 (1966) 740.

<sup>3</sup> *Redemptoris Missio*, zitiert nach: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100*, Bonn 1991.

amtlich viel höher qualifizierten Dokument publiziert wurde. So hat sich also die Reihenfolge der Beschlüsse im Gegensatz zum Vat. II umgekehrt. Ist dies ein Hinweis auf eine andere Perspektive?

Auch die recht umfangliche Enzyklika handelt in den Kap. 55-57 vom »Dialog mit den Brüdern aus anderen Religionen« (auch an Schwestern zu denken, daran muß man sich erst noch gewöhnen). Doch die Art, wie jeweils in den beiden Dokumenten vom »Dialog« gesprochen wird, zeigt Unterschiede in der Tonart.

Der Dialog ist »Teil der Sendung der Kirche«, ist »Methode und Mittel zur wechselseitigen Kenntnis und Bereicherung«, soll also »nicht aus Taktik oder Eigeninteresse« entstehen. Aber der Dialog hat »eine besondere Bindung zur Mission ad gentes«, »ist sogar deren Ausdruck« (RM 55, 56). Als Ausdruck freilich ist der Dialog sekundär zur Missionierung.<sup>4</sup> Man kann da fragen, ob der Dialog doch nur eine feinere Art von »Taktik« ist.

Es ist manchmal hilfreich, ein theoretisches Problem ad hominem zu orten. Wenn mir jemand besonders viel Verständnis entgegenbringt, die Höflichkeit in Person ist, kann ich argwöhnen, er wolle mich gerade mit dieser »Methode« einwickeln. Und wenn er mir dann versichert, er verfolge kein »Eigeninteresse«, sondern meine es nur gut mit mir, werde ich den Verdacht nicht los, er wolle — um einen historisch belasteten Ausdruck zu verwenden — »Konvertiten machen«, und eben dies sei ja sein »Eigeninteresse«, nämlich seine eigene Überzeugung zu sichern, indem er möglichst viele andere überzeugt.

Auch der Text der beiden Dikasterien betont zwar, daß Dialog und Verkündigung »nicht auf derselben Ebene« stattfänden, weil ja der Christ wünschen müsse, »Jesus Christus besser erkannt und anerkannt zu machen und die Liebe zu ihm zu erwecken«. Wenn es aber heißt, daß Dialog und Verkündigung »eng aufeinander bezogen«, wenn auch nicht »gegeneinander austauschbar« seien, dann rangiert der Dialog eben doch nicht nur als ein besonderer »Ausdruck der Mission«, sondern steht vielmehr in einer Art Korrespondenz zu ihr.

## 2. Christliches Wahrheitsverständnis in Diskussion

Geht es hier zunächst um den Stil des zwischenmenschlichen Umgangs, der leider so oft schon im Binnenraum unserer Kirche verletzt wird, so stoßen die Überlegungen auf den harten Kern, wenn sie sich der Wahrheitsfrage unmittelbar stellen.

Ein Fall davon, wie Sätze des Vat. II selektiv und isoliert zitiert werden können, stellt die Forderung der Missionsenzyklika dar: »Der Dialog muß geführt und realisiert werden in der Überzeugung, daß die Kirche der eigentliche Weg des Heiles ist, und daß sie allein im Besitz der Fülle des Heiles ist« (RM, 55). Eine Fußnote verweist auf das Kap. 3 des Dekretes *Unitatis redintegratio* beim Vat. II. Wer es daraufhin durchliest, findet in der

<sup>4</sup> Dies ist erkennbar auch in der Wendung der sehr anregenden Publikation von Franz-Hermann Kochanek, die Mission mache den Dialog erforderlich. Vgl. F.-H. KOCHANEK, *Theologie einer missionarischen Gemeinde. Studien zu einer praktisch-theologischen Handlungstheorie* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin 39) Nettetal 1990, 205.

Tat einen Satz, auf den sich die Enzyklika berufen kann — aber erst ganz am Ende eines ökumenisch ungemein bewegten Textes.

Die Erklärung *Dialog und Verkündigung* betont, daß bei der Sichtung der »Spuren der Gnade« in anderen religiösen Traditionen nicht »die Widersprüche, die zwischen ihnen und der christlichen Tradition bestehen können«, übersehen werden dürfen (*Dialog und Verkündigung*, 31). Doch einige Sätze tasten nach einem Weg, wie solche Widersprüchlichkeiten in einer positiven Koexistenz durchgehalten werden können. Daß sich Christen und die Anhänger anderer Religionen »als Gefährten auf dem gemeinsamen Weg der Humanität« wissen können (Ebd., 79), gehört noch in den Rahmen der Konzeption der »Vereinten Nationen«. Weit darüber hinaus aber scheint der Satz zu gehen: »Alle Christen und die Anhänger anderer religiöser Traditionen sind von Gott selbst dazu eingeladen, in das Geheimnis seiner Beständigkeit einzudringen, als Menschen nach seinem Licht und seiner Wahrheit zu streben. Nur Gott kennt die Zeiten und Etappen der Vervollkommnung dieser langen, den Menschen eigenen Suche« (Ebd., 84).

Auch Papst Johannes Paul II. ermutigt die Missionare und die christlichen Gemeinschaften »im schwierigen und oft unverstandenen Weg des Dialoges« auszuharren, auch »wenn sie weder Gehör noch Antwort finden«, wobei offen ist, wo das Echo ausbleibt. »Es steht uns nicht zu, Zeiten und Fristen zu erfahren, die der Vater in seiner Macht gesetzt hat« (RM, 57). Das Ziel des Dialoges im Sinn der *Missio* ist also gesetzt — offen ist nur die Zeit. Da gibt es wohl einen nicht unwesentlichen Unterschied zwischen den beiden Dokumenten. Einmal ist von einer »langen, den Menschen eigenen Suche« die Rede, das andere Mal von der Hoffnung der Missionare, daß eines Tages, wenn Gott es will, alle Menschen Christen seien. Gewiß, es wird auch in der Erklärung *Dialog und Verkündigung* eine »Vervollkommnung« der Suche angepeilt, und man darf aus dem Kontext schließen, daß damit eine ständige Annäherung an den christlichen Glauben gemeint ist. Doch stellt nicht das Symbol der Weg-Suche das endliche Ziel ausdrücklicher dem Willen Gottes anheim? Und fügt sich nicht so die Kirche »in statu viatoris« eher dem unerforschlichen universalen Heilswillen Gottes ein als wenn sie ihre »Notwendigkeit« betont, wobei dann ein triumphalistischer Ton, und sei es ganz *pianissimo*, mitklingen kann? Das Dekret *Presbyterorum Ordinis in Ecclesia* des Vat. II bemerkt, um die Geduld der Priester in ihren Nöten zu bestärken: »Ecclesiae suae non promisit perfectam in hoc saeculo victoriam« (22). Ein »Endsieg«-Glaube wird also verworfen.

Das Feld des Diskurses muß frei gemacht werden von zwei Positionen, die beide in entgegengesetzter Weise wahrheitsunfähig sind: vom Wahrheitsbesitzer und vom absoluten Skeptiker. Die Christen sollten wohl bei ihrem Absolutheitsanspruch gründlicher ein Paulus-Wort bedenken: »Wir sehen nämlich jetzt nur durch einen Spiegel rätselhaft, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt ist mein Erkennen Stückwerk, dann aber werde ich ganz erkennen, wie auch ich ganz erkannt worden bin« (1 Kor 13,12). Vielleicht ist es erlaubt, den vorausgehenden Vers, als Kind habe er geredet wie ein Kind, jetzt sei er jedoch ein Mann geworden und habe die »kindische Art« abgelegt, auf die Geschichte der christlichen Mission zu beziehen. Ist sie nicht erst seit der Aufklärung vollends zum »Mann« gereift — bekanntlich ein schmerzhafter Prozeß?

Vom Skeptiker aber sagt der Rumäne Emile Cioran, dieser gottstüchtige Gotteshasser, er habe nicht einmal den eigenen Hochmut besiegt. Wer aufmerksam ist, stellt seit eini-

ger Zeit eine bedenkliche Änderung des Gesprächsklimas hinsichtlich des Christentums fest. Ich habe dies persönlich erfahren: In einem von mir vor Jahrzehnten gegründeten Institut traf ich mit Religionswissenschaftlern und -philosophen zusammen, für welche das Christentum fast wie ein toter Gegenstand auf dem Objekteller lag. Alle waren freundlich zu mir, niemand äußerte sich antichristlich. Leider — denn diese kühle Gleichgültigkeit war viel schwerer zu ertragen.

Hans Waldenfels hat in einem Aufsatz den Satz geschrieben: »Eine christliche Theologie der Religionen, die aus der Wahrheit und dem Licht des Evangeliums heraus nicht nur dem Judentum, sondern allen Religionen Gerechtigkeit widerfahren läßt, steht noch weithin aus.«<sup>5</sup> Der Verfasser nimmt sicher nicht in Anspruch, diese Theologie im ganzen vorgetragen zu haben, aber er vermerkt — über die »objektive«, also religionswissenschaftlich feststellbare »größere Nähe und Ferne der einzelnen Religionen zum christlichen Glauben« hinaus — einige bedenkenswerte Ansätze. Besonders wichtig erschien mir bei der Lektüre die Feststellung, das Christentum setze »keinen absoluten Neuanfang«. Dies bezieht sich zunächst aber nicht nur auf den im Christentum fortlebenden Bund Gottes mit Israel, sondern auf den Schöpfungsplan Gottes, der »nicht nur die Juden, sondern auch die Heiden betrifft«.<sup>6</sup> Der theologisch umstrittene Begriff »Uroffenbarung« wird vermieden (die Diskussion scheint mir als Historiker an der problematischen Unterscheidung von »natürlich« und »übernatürlich« zu leiden).

Indem nun Waldenfels das Christentum einbettet in die seit Ur-Anfang geschehene Heilsgeschichte Gottes, kommt es zugleich in den Horizont der Eschata dieser Geschichte, weil sie keine »endlose Geschichte« ist. Er findet unbestreitbar den »fundamentalen Ausdruck des christlichen Wahrheitsverständnisses« begründet in den Worten Jesu: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14, 6). Es heißt dann in diesem Aufsatz weiter, es gehe zugleich um das »Tun der Wahrheit«.<sup>7</sup> Kann man einen Schritt weiter gehen und dieses Herrenwort auf Christus selbst beziehen, auf sein eigenes Weg-Sein, das erst in seiner Wiederkunft ganz offenbar wird? Bis dahin ist jede absolute geschichtliche Identifizierung auch bei allem Beistand des Geistes problematisch.

Doch bis zum Ende unseres Äons — und dies wird im 20. Jahrhundert deutlich wie nie zuvor — ist ein schwieriger Weg zu gehen. Der vielleicht markanteste Satz im Aufsatz von Waldenfels scheint mir dieser zu sein: »Die Begegnung der Religionen ist ein dynamischer Prozeß, der keinen Beteiligten ohne Transformation und Neuinterpretation entläßt. Niemand, weder Christ noch Nichtchrist, geht unverändert aus dem interreligiösen Diskurs hervor«.<sup>8</sup> Nur ein kleiner Hinweis auf ein römisch-katholisches Internum: Das Buch von Klaus Schatz: »Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart« (Würzburg 1990) gehört zu den besonders anregenden Publikationen in jüngster Zeit (vgl. meinen Artikel »Der Papst — in oder über die Kirche«, in: StdZ 209 (1991), 281–284).

<sup>5</sup> H. WALDENFELS, »Ist der christliche Glaube der einzig wahre?« in: *Stimmen der Zeit* 205 (1987), 471.

<sup>6</sup> Ebd., 470.

<sup>7</sup> Ebd., 469.

<sup>8</sup> Ebd., 474.

Wir alle wissen freilich, daß es wichtigere Probleme im Dialog der Religionen gibt. Selbst auf die Gefahr hin, Eulen nach Athen zu tragen, nenne ich das Buch des britischen Theologen John Hick: »The Myth of God incarnate« (1977), mit dem sich Karl Josef Kuschel jüngst gründlich auseinandergesetzt hat in seinem Aufsatz: »Christologie und interreligiöser Dialog«. <sup>9</sup> Der Verf. bedauert, daß das Buch in Deutschland kaum beachtet wurde —, darüber hinaus aber, daß es »im Rahmen einer kritischen Exegese und Dogmenhermeneutik« gegenwärtig »keine auf neuestem exegetischen Forschungsstand geschriebene ›biblische Theologie des interreligiösen Dialogs« gebe. <sup>10</sup> Wie es sich auch damit verhält, eine zusammenfassende These kann beeindruckend sein: »Normativität Christi ohne Absolutheitsanspruch, Finalität ohne Exklusivismus, Definitivität ohne Superiorität ist ... theologisch begründbar«. <sup>11</sup> Bei der Lektüre schrieb ich an den Rand: »Geht das?« Aber dann erinnerte ich mich — freilich sehr hoch gegriffen — an die christologische Formel des Chalcedonense.

### 3. Die »Eine Welt« — eine Überforderung?

Mit all diesen Bemerkungen aber habe ich mich illegitim weit hinausgewagt. Der Referent ist ein Historiker, wenn auch vornehmlich Kirchenhistoriker. Wie kommt er, Angehöriger einer Philosophischen Fakultät, dazu, sich in die Theologie einzumischen, zudem vor Kollegen jener Fakultät, die hierzulande noch immer an der ersten Stelle einer Universität rangiert? Er nimmt seine Bedenken durchaus ernst, und er hat sie bereits bei der Annahme dieser Einladung geäußert. Und so verstehe man diese theologischen Vorbeurteilungen wie den Prospekt einer Theaterbühne, auf der sich der Referent lange Jahre bemüht hat — in der Universalgeschichte der Menschheit. Da freilich kommt einer ohne diesen Prospekt nicht aus — es sei denn, er begnüge sich mit der Feststellung, daß da einer immer wieder über den anderen hinwegkriecht. Es soll also im folgenden versucht werden, das gegenwärtige Feld der Menschheit zu skizzieren, auf dem sich der Dialog der Religionen abspielt.

Mit dem Zeichenwort »Nostra aetate« beginnt die *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*. In der deutschen Übersetzung heißt es: »In unserer Zeit«, als begänne das Dokument mit den Worten »Nostris temporibus«. Doch aetas meint zunächst die Lebenszeit des Einzelnen, von der Jugend bis zum hohen Alter, dann aber das »Zeitalter«. So sprechen die Römer vom »Romuli aetas«, also nicht von irgendeiner Zeit, sondern vom Zeitalter der Gründung Roms, also vom Anfang der Geschichte. Das Konzilsdokument sieht zwar die »Gemeinschaft der Völker« bezogen auf den Ursprung des ganzen Menschengeschlechtes in Gott, spricht also von einer seinshafte *communitas*. »Nostra aetate« wird jedoch geschichtlich definiert, nämlich: »*qua genus humanum in dies arctius unitur*«. Im Blick auf die schöpfungsursprüngliche Ein-

<sup>9</sup> *Stimmen der Zeit* 209 (1991), 387–402.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Ebd., 401.

heit des Menschengeschlechts könnte unser Zeitalter als die endliche Überwindung jener Folgen erscheinen, in welche der Turmbau zu Babel führte.

In dieser, wenn auch humanwissenschaftlich vorgetragenen Perspektive ist die Einleitung zum ersten, 1965 erschienenen Band der »Saeculum Weltgeschichte« geschrieben: »Der Weg der Menschheit zu sich selbst«. <sup>12</sup> Diese Einleitung ist unterschrieben von den Herausgebern, darunter Gelehrte wie Hubert Jedin oder der evangelische Kirchenhistoriker Peter Meinhold, aber auch andere, die sehr weitab von solchen Positionen stehen. Ich erinnere mich noch gut an die alljährlichen längeren Tagungen, in denen seit dem Jahr 1955 das Konzept des endlich im Jahr 1975 mit dem VII. Band abgeschlossenen Werkes beraten wurde — insbesondere auch an die Diskussionen, die nötig waren, damit alle so unterschiedlichen Herausgeber die Einleitung unterzeichnen konnten, die den problematischen Titel trägt: »Der Weg der Menschheit zu sich selbst«.

Denn danach sollte ja »Weltgeschichte« nicht erst in der Neuzeit beginnen, sollten auch nicht »Buchbindersynthesen« (E. Troeltsch) aller Kulturen vorgeführt werden, sondern war der »Welt-Gehalt« aller Epochen und Kulturen zu ermitteln, die »untereinander durch das innere Kontinuum der Menschlichkeit mit ihrem sich wandelnden Ausdruck in den Formen des sozialen und geistigen Daseins ... verbunden sind«. <sup>13</sup> Es wurde zwar betont, daß sich die Menschheit auch im Zeitalter von »One world« noch immer auf diesem Weg befinde, wenn auch »die Gemeinsamkeit des Weges in Heil und Unheil wie nie zuvor erkennbar geworden ist«. Aber, wenn auch diese Gemeinsamkeit in dieser Einleitung vom Jahr 1965 nicht gerade gefeiert wurde, so erschien die »Eine Welt« doch recht unreflektiert als das Ziel im Gang der Geschichte. Daß der Schlußband VII, welcher die gegenwärtigen Machtkämpfe behandelt, erst vier Jahre nach dem Band VI erscheinen konnte, brachte diesen Mangel des Bedenkens an den Tag.

Hans Waldenfels hat den Dialog der Religionen eine »Provokation« genannt. Ist nicht schon die Tatsache von »One world« eine ungeheure Provokation, von der niemand sagen kann, ob sie den Menschen nicht schrecklich überfordert? Noch immer hat er seine kulturelle Identität in der Abgrenzung gegenüber anderen Kulturen gefunden, lange die »Barbaren« genannt, hat er seine geschichtlich begrenzte Welt als *die* Welt im ganzen erfahren. Dies war ein bloß geographischer Irrtum; in der Lebenswirklichkeit war dieser physisch beschränkte Raum die wirkliche Welt, während unsere technisch unifizierte globale Welt paradoxer Weise Welt-los ist. Ist der Mensch eines konkreten Menschheitsbewußtseins, nicht nur der abstrakten Rede davon, wirklich fähig? Und drohen nicht gerade in »One world« Schrecken nie zuvor gekannten Ausmaßes? Die romantische Sehnsucht nach der Provinz ist verständlich.

Die Gewalt dieser Herausforderung wird voll erkennbar, wenn die Ohnmacht aller Weltorganisationen notiert wird. Der so viel beschworene »Weltfriede« wird zwar mit Recht als die einzige Alternative zur Weltkatastrophe bezeichnet, jüngst von Hans Küng in seinem »Weltethos«, <sup>14</sup> steht aber doch angesichts der immer neuen regionalen, nur

<sup>12</sup> *Saeculum Weltgeschichte*, Hg. von H. FRANKE u. a., Bd. 1: *Ursprung und Frühkulturen. Primäre Zentren der Hochkultur. Weltgeschichtliche Berührungszonen*, Freiburg–Basel–Wien 1965, V–XIII.

<sup>13</sup> Ebd., X.

<sup>14</sup> H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, München 1990.

mühsam begrenzten Konflikte in weiter Ferne. Doch selbst wenn sich eine durchsetzbare Weltordnung anbahnen sollte: wer garantiert sie, wer ihre Friedlichkeit und Gerechtigkeit? In den Jahrhunderten der kontinentalen Kriege hatten sich die Interessengegensätze immer wieder im Sinn einer pragmatischen Politik einigermaßen ausgleichen lassen, wenn dies auch seit der Zeit des kolonialen Imperialismus, dieses Vorboten der Verflechtung aller Länder in die »Eine Welt«, bezeichnender Weise immer schwieriger wurde. Ist die Menschheit des Friedens fähig?

Seit Beginn unseres Jahrhunderts haben Wirtschaftswissenschaftler den Begriff »Weltwirtschaft« eingeführt. Ernst v. Beckerath, ein Repräsentant der Freiburger Liberalen Schule, hat festgestellt, »daß der neue Wirtschaftsraum die Welt ausmacht, in der als Gesamtgefüge nicht allein die einzelnen Volkswirtschaften, sondern die Glieder der Volkswirtschaften direkt einbezogen und verflochten sind«. <sup>15</sup> In der Tat betreffen regionale Vorgänge über Preis-, Kurs- und Devisenstürze den letzten Winkel der globalen Welt. Der gesunde Menschenverstand, von höheren Motiven ganz abgesehen, verlangt agrarische Überschüsse, die hier ein Problem sind, dorthin zu bringen, wo Millionen von Menschen verhungern. Wirtschaftswissenschaftler rechnen uns mit guten Argumenten vor, daß dies so einfach nicht möglich sei. Es wäre unsachlich, den guten Willen zu bezweifeln, mit dem immer wieder einzelne Nöte gelindert werden können. Erweist sich aber die »Eine Welt« nicht gerade auch hinsichtlich der Erfüllung der einfachsten Bedürfnisse als eine Überforderung? Vom kirchlich verharmlosten Problem der Bevölkerungsexplosion soll hier nicht die Rede sein.

Seit der Religionskritik der Aufklärung am Christentum taucht auch die Vision einer »Weltreligion« auf, zunächst noch ganz eurozentrisch mit der These vertreten, man müsse aus dem christlichen Glaubensbekenntnis alle jene Sätze eliminieren, die nicht in eine universale menschliche Vernunft zu übertragen seien. Der eine Gott — die eine Religion: das klingt und klingt in der Tat plausibel. Man stelle sich aber vor, eine solche Weltreligion, die nach den Substraktionsrechnungen in allen Religionen übrig bliebe, käme tatsächlich zustande, dann wäre der Atheist noch der einzige religiöse Mensch. Mit Recht hat Franz-Hermann Kochanek vor einer missiologischen Tendenz gewarnt, »synkretistisch alles mit allem zu verbinden«. <sup>16</sup> Denn jener Synkretismus, der sich mit einzelnen Elementen in der Kultur- und auch Religionsgeschichte findet, hat in der Absichtlichkeit längst alle Unschuld verloren.

Wäre es also die Alternative zu einem Konstrukt »Weltreligion«, daß *eine* der geschichtlichen Religionen nicht mehr nur »Weltreligion« heißt, weil sie sich über ihren Ursprung hinaus ausgedehnt hat, sondern *die* Religion der ganzen Welt, der Menschheit geworden ist? Es geht im Grunde nicht nur darum, ob eine solche Alternative Aussicht hat oder nicht — es geht um die Provokation der »Einen Welt«.

Ist das Losungswort »Einheit« allein für sich genommen nicht ungemein verführerisch? Der polnische Philosoph Leszek Kolakowski hat einmal von der »Todesgefahr« gesprochen, die der Menschheit drohe, wenn die »kulturelle Mannigfaltigkeit« der Welt einer »planetarischen Zivilisation« zum Opfer falle. Um noch einmal auf den Turmbau

<sup>15</sup> E. v. BECKERATH, »Weltwirtschaft«, in: *Staatslexikon Bd. 8*, Freiburg <sup>6</sup>1963, 558.

<sup>16</sup> F.-H. KOCHANER, *Theologie einer missionarischen Gemeinde*, 114.

zu Babel zurückzukommen: In universalhistorischer Sicht muß man fragen, ob alle »Trennungen« und »Spaltungen« schlechthin »Folgen der Sünde« sind,<sup>17</sup> wie empörend auch dieser Turmbau laut der Genesis gewesen ist.

Die moderne Technik hat die »planetarische Zivilisation« möglich gemacht: alle ihre Instrumente funktionieren, sieht man von klimatischen Unterschieden ab, auf dem ganzen Planeten gleich, sie allein machen seine absolute Einheitlichkeit aus. Sie ist keineswegs zu unterschätzen, denn die Technik bestimmt nicht nur die Herstellung von Gegenständen, sie verändert die Welt im ganzen. Vor einigen Jahrzehnten versuchte ein Theologe, den Prozeß umzukehren und die Technik sozusagen zu taufen. Aber man muß keineswegs ihr »grüner« Feind sein, wenn man ihr mißtraut.

Diese Skizze sollte nur ein wenig verdeutlichen, welche Herausforderung die Tatsache von »One world« darstellt. Sie rückt den Dialog der Religionen auf die höchste Dringlichkeitsstufe — und damit aber in den Brennspegel der Frage: Ist der Mensch in seiner *conditio* zu dieser »Einen Welt« fähig?

In diesem Horizont ist es bemerkenswert, daß das Vaticanum II in vielen Dokumenten immer wieder das Zusammenwachsen von Staaten und Kulturen zur einen Menschheit positiv hervorhebt, nicht nur in *Nostra aetate*, auch in der Konstitution *De Ecclesia*, im Dekret über den Ökumenismus, auch noch im Dekret *De Apostolatu Laicorum*. In der nachkonziliaren Zeit wurde das »Aggiornamento« als optimistische Anpassung an die Zeit kritisiert. Jüngst hat der Philosoph Alois Halder, Laienmitglied der Theologischen Fakultät Augsburg, in seiner sowohl Konzilseuphorie wie Resignation oder gar eine reaktionäre Kritik ausschließenden Abhandlung »Die Signaturen der Moderne und das Konzil« die »spätneuzeitliche Situation« gezeichnet, innerhalb derer, sie ernst nehmend, das Konzil stattgefunden hat.<sup>18</sup> So wird deutlich, daß das Konzil selbst teilhat an der Komplexität des Zeitalters, auch hinsichtlich des Problems der »Einen Welt«. Deshalb kann sich ja auch jeder nach seinem Gusto auf das Konzil beziehen. Und dennoch ist, was man als Mangel an Eindeutigkeit kritisieren mag, ein Vorzug des Konzils. Es »dokumentiert mit der Vielfalt seiner Sprechweisen und Denkebenen selber einen Pluralismus, in welchem kein Sprachgestus und keine Denkform die Wahrheit ausschließlich für sich reklamieren kann.<sup>19</sup> Dies gilt nicht zuletzt für das hier erörterte Problem »Mission und Dialog in der »Einen Welt«. Ob es jemals theologisch-systematisch zu lösen sein wird — oder ob es seiner Art entspricht, daß man es leben muß?

#### 4. Der eschatologische Horizont des »Missionsbefehls«

In meinem Aufsatz »Missionsbefehl und Missionsgeschichte« im Band II der 1964 erschienenen *Festgabe für Karl Rahner* ging es mir um den kirchen- und weltgeschichtlichen Ort, an dem Adolf von Harnacks These, der »Missionsbefehl« sei eine spätere Ein-

<sup>17</sup> Ebd., 80.

<sup>18</sup> A. HALDER, »Die Signaturen der Moderne und das Konzil«, in: *Zweites Vatikanisches Konzil*, Hrsg. J. PIEGSA, St. Ottilien 1991.

<sup>19</sup> Ebd., 72.

fügung, aufgetreten ist — um die in diese Situation mündenden Epochen der Mission, ihrer Methoden und ihres Verständnisses. Der Durchgang endet mit der Feststellung: Nachdem im 20. Jahrhundert die Menschheit ausgebreitet ist, ist auch die bisherige Missionsgeschichte als Ausbreitung des Christentums »an ihr Ende gekommen«. <sup>20</sup>

Was kann die exegetische Qualifizierung des »Missionsbefehls« als eines Wortes des auferstandenen Sohnes Gottes bedeuten für das Ende der bisherigen Missionsgeschichte — für die Eröffnung einer neuen Epoche, welche die Ausbreitungsgeschichte ebenso überholt wie der Auferstandene die regional eingeschränkte Perspektive des »historischen Jesus«? Mitfühlend stieß ich beim Wiederlesen meines Aufsatzes auf das Zitat des 1962 erschienenen, nach dem »Missionsbefehl« titulierten Buches des bahnbrechenden Missiologen Thomas Ohm: »Machet zu Jüngern alle Völker«. Da heißt es: »Keine nichtchristliche Religion ist gottgewollt« <sup>21</sup> — und dann: »Selbst in den Irrtümern der heidnischen Religionen ist Wahres«. <sup>22</sup>

Doch mein Aufsatz wurde 1963, also in der Anfangsphase des Vat. II, niedergeschrieben. Und so langte ich nicht aus nach einem Dialog der Religionen, sondern riskierte den Satz: »Es stellt sich gerade in missiologischer Perspektive die Frage, ob das unaufgebare Chalcedonense auch der Abschluß der christologischen Lehre sein muß oder ob sie angesichts der konkreten Einheit der Menschheit, angesichts des sich entdeckenden und vor sich selbst erschreckenden *einen* Menschen in eine neue Dimensio vorstoßen muß«. <sup>23</sup> Wie viel behutsamer hat Waldenfels in seinem vorhin zitierten Aufsatz aus dem Jahr 1987 bemerkt, niemand werde »unverändert aus dem interreligiösen Diskurs« hervorgehen. <sup>24</sup>

## 5. Mission und Dialog im Horizont einer kritischen Aufklärung

Ich kehre lieber zu meinem Geschäft als Historiker zurück und suche dort nach einer Hilfe. Die eurozentrische Mission wird heute auch in der katholischen Kirche kritisch beurteilt, auch wenn undeutlich ist, was jeweils unter »Inkulturation«, über eine Folklore hinaus gemeint ist. Dennoch lassen sich vielleicht einige Hinweise gewinnen, wenn man bedenkt, wie diese »Eine Welt« profangeschichtlich entstanden ist.

Nicht die Inder und auch nicht die Chinesen, die dem Abendland machtpolitisch weit voraus waren in der Zeit, als Karl d. Gr. noch mit dem Ochsenkarren durch die Lande fuhr, haben die Welt entdeckt, sondern die Europäer. Und Europäer bedachten im 17./18. Jahrhundert reflexiv, was sie in einer Mischung aus expansivem Machtwillen und einer Praktizierung des »Missionsbefehls« in Gang gebracht hatten. Sollte es möglich sein, gerade in diesem Geist sozusagen homöopathisch ein Heilmittel zu finden, das unsere Not mit »One world« jedenfalls mindern könnte? Auf unser Thema bezogen: Könnte

<sup>20</sup> O. KÖHLER, »Missionsbefehl und Missionsgeschichte. Ein Versuch«, in: *Gott in der Welt: Festgabe für Karl Rahner*, Bd. II, Hg. von J. B. METZ, Freiburg 1964, 370.

<sup>21</sup> TH. OHM, *Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission*, Freiburg 1962, 463.

<sup>22</sup> Ebd., 739.

<sup>23</sup> O. KÖHLER, *Missionsbefehl und Missionsgeschichte*, 369.

<sup>24</sup> H. WALDENFELS, *Ist der christliche Glaube der einzig wahre?*, 474.

die oft so peinliche, manchmal sogar unaufrichtig erscheinende Diskussion des Verhältnisses zwischen Dialog und Mission in einer solchen Besinnung auf eine andere Ebene gehoben werden? Allerdings setzt dies voraus, daß die pauschale Verurteilung der Aufklärung, jüngst in *Centesimus annus* wiederholt, korrigiert wird.

Eines der gängigen Schlagworte ist der Begriff *Relativismus*. Wo damit gemeint ist, alles sei gleich gültig, kann nur Gleichgültigkeit übrigbleiben. Ist aber die Wieder-Entdeckung (nicht die Erstentdeckung) des universalen göttlichen Heilswillens nicht zumindest auch eine Folge des säkularen Relativismus-Denkens, das jedem menschlichen Anspruch, absolut zu sein, den Boden entzogen hat? Daß der göttliche Heilswille der einzig mögliche Bezugspunkt ist, ohne den das Relativismus-Denken in Haltlosigkeit, Resignation, Apathie versinken muß, wird heute oft bekundet, selbst wenn seine gläubige Annahme nicht möglich erscheint. Vielleicht kann man von einem »Gottesbeweis«, freilich nicht scholastischer Art, sprechen.

Von »Toleranz« ist auch in kirchlichen Dokumenten oft die Rede. Doch eine ernsthafte Toleranz ist ohne Relativismus-Denken nicht möglich. Das schöne Augustinus-Wort, zu verwerfen sei nicht der Irrende, sondern nur sein Irrtum, greift nicht mehr, wenn wahrgenommen wird, daß, was Irrtum genannt wird, die ureigene Sache des Irrenden selbst ist. Wenn freilich die Toleranz nichts mehr toleriert als nur sich selbst, dann ist sie inhaltsleer. Es toleriert einer den anderen nur dann, wenn er dessen anderes Wahrheitsverständnis toleriert, welches Verständnis aber nur möglich ist, wenn die den Menschen übersteigende Wahrheit in allen menschlichen Wahrheiten vorausgesetzt wird. Wenn ein missionarisch denkender Christ sich bescheiden einfügt in diese eine Wahrheit, in den universalen Heilswillen Gottes, und es diesem anheimstellt, was für seinen Gesprächspartner heilsam ist, dann nur können Mission und Dialog glaubwürdig zusammengehen.

Ein anderes Schlagwort ist der Begriff *Individualismus*. Man kann sagen, daß sich im Rahmen einer allgemeinen Religionsgeschichte das Christentum auszeichnet im Respekt vor der Würde des einzelnen Menschen. Daß in der Kirchengeschichte, nicht zuletzt in der Missionsgeschichte dieses christliche proprium mißachtet wurde, ist offenkundig. Doch ebenso unverkennbar ist die Herkunft des europäischen Individualismus aus dem christlichen Glauben. Und unverkennbar ist auch, daß dieser Individualismus weltweiten Kollektivismen verschiedener Konzeption gegenübersteht — noch immer eine verhüllt christliche Sendung des europäischen Geistes.

Es ist ein uralter Satz der christlichen Glaubensgeschichte, daß der Glaube nur in Freiheit angenommen werden kann. Die Versuchung, der Augustinus mit seinem gegen die Donatisten gerichteten Wort »Compelle intrare« erlegen ist, und des Thomas von Aquin Satz, den Glauben annehmen, sei Sache des freien Willens, den angenommenen Glauben festhalten aber sei eine Sache der Notwendigkeit, also erzwingbar, sind dank dem so oft geschmähten Gang der Profangeschichte obsolet geworden, wenn man auch manchmal den Eindruck haben kann, man sehne sich nach dem »Arm des Staates« zurück. Die Erklärung des Vat. II über die Religionsfreiheit aber beginnt mit den gewichtigen Worten: »Dignitatis humanae personae«.

In der neuen Missionszyklika treten stark »die Völker« als Adressaten der Glaubensverkündigung in den Vordergrund. Aber schwerlich kann jemand die Zeit der Massenta-

fen zurückwünschen, damals als missionarischer Erfolg gefeiert. Wenn man mit draußen tätigen Missionaren in Berührung kommt, kann man oft feststellen, wie weit eine missiologisch auf Gruppen ausgerichtete Literatur von der Praxis entfernt ist. Ein kleines Beispiel: Einen Ethnologen, der drei Jahre lang in einem im Norden Kenias lebenden Stamm geforscht hat, fragte ich nach dem Verhalten der Missionare. Zu meiner großen Freude erzählte er mir, ein katholischer Missionar habe ihm gesagt, er taufe auch einen angesehenen Mann erst dann, wenn der ihn mindestens dreimal darum gebeten hat. Von amerikanischen Instituten dagegen berichtete dieser Ethnologe, sie würden Bekehrungen geradezu finanzieren.

Einem befreundeten, in Kenia wirkenden Benediktiner erzählte ich jüngst von den Forschungen dieses Ethnologen, der besonders mit der Figur des »Heilers« beschäftigt ist, eines Mannes, dem magische Kräfte zugeschrieben werden, nachdem er einen Menschen getötet hat. Und da berichtete mir dieser Missionar, daß diese »Heiler«-Gestalt auch im Selbstverständnis und im sozialen Status afrikanischer Priester nachwirken kann. Man sollte also nicht gerade eine der Illusionen der Aufklärung, nämlich die vom »Edlen Wilden« beleben wollen, indem man dazu neigt, die alten aufgeklärten Christenländer abzuschreiben und die Hoffnung auf die sog. Dritte Welt zu setzen — es sei denn, man wolle zurück zu archaisch-hierokratischen Zeiten. Doch auch dies wäre eine Illusion. Die globale Technifizierung ist nicht aufzuhalten.

Als These formuliert: Nicht in einem Zurück hinter die Aufklärung, sondern in ihrer *kritischen* Fortsetzung laufen die Wege, auf denen der christliche Glaube weitergegeben werden kann, hierzulande und in der ganzen Menschheit, laufen die Wege, auf denen Menschen anderer Religionen und auch solchen, die nicht an Gott glauben zu können meinen, im Gespräch und vielleicht auch gemeinsamen Handeln christlich zu begegnen ist. Ein Christ wird sich in seinem Herzen freuen, wenn sein Partner sich dem auferstandenen Sohn Gottes zu nähern beginnt — und er wird nicht traurig oder gar enttäuscht sein, wenn dieser seines Weges weiter geht. Denn als Christ glaubt er, daß im Zeichen des dreifaltigen Gottes eine jede Einzelreligion — auch seine eigene, sofern sie ist, wie sie hoc saeculo nur existieren kann — erlöst werden wird am Ende dieser Weltzeit.

## 6. Abschied vom christlichen Abendland

Vom 28. November bis zum 14. Dezember 1991 findet in Rom die »Bischofssynode für Europa« statt. Nicht ohne Sorgen kann man diesen zwei Wochen entgegensehen. Denn es müßte im Blick auf Europa und auf die ganze Welt und damit auch im Blick auf das Verhältnis von Mission und Dialog um ein höchst schwieriges Vorhaben gehen: um den Abschied vom christlichen Abendland und um die Erkundung eines neuen Weges in der christlichen Glaubensgeschichte.

Will man verstehen, wie schwer ein solcher Abschied ist, empfiehlt sich ein Blick zurück ins 19. Jahrhundert. Im Jahr 1828 diagnostizierte der katholische Konvertit Friedrich Schlegel in Wien die drei Jahrhunderte seit der Reformation als ein »Dauerinterim«, nach dessen Beendigung »alles in den früheren Zeitepochen ... der christlichen Weltgestaltung

Versäumte in der vollendeten und wahren Wiederherstellung wird nachgeholt werden müssen«. Man beachte, daß in der Verbindung des konservativen Wortes »Wiederherstellung« mit dem Wort »nachholen«, welches ja Neues provoziert, ein Fortschreiten gerade nicht ausgeschlossen wird.

Drei Jahrzehnte zuvor, 1799, mitten im zweiten Revolutionskrieg, erschien die Schrift »Die Christenheit oder Europa« von Novalis. Sie wurde verstanden und sie könnte 1991 wieder verstanden werden als ein Signal der Hoffnung. Denn da heißt es, der Palmzweig des Friedens sei allein von einer »geistlichen Macht« zu erwarten. Dann freilich wird vermerkt: nicht vom »alten Papsttum, das im Grabe liegt«, sondern von einer »Regeneration der Christenheit«. In den rund 200 Jahren seither haben die Päpste gezeigt, wenn auch nur mühsam die Revolution zur Kenntnis nehmend, daß der Stuhl Petri nicht im Grabe liegt. Aber die Versuchung, jene »geistliche Macht« zu werden, von welcher der Dichter Novalis geträumt hatte, ist wohl nicht ganz ausgeräumt. Es ist schwer, von der Tradition eines Innozenz III. Abschied zu nehmen.

War die geschichtliche Wirklichkeit des christlichen Abendlandes bei Romantikern noch insofern Gegenwart, als es ein Traum von der Möglichkeit war, es wieder zu beleben, so ist selbst das bloße Wort »Abendland« verblaßt, seitdem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Nationalstaat und die arbeitsteilige Technik der Industrie die beherrschenden Mächte geworden waren. Doch nach den Katastrophen der beiden Weltkriege tauchte das Bild wieder auf. Das letzte Jahr des ersten Weltkrieges und ein faszinierender Titel waren wichtige Momente für den großen Erfolg von Oswald Spenglers Buch »Untergang des Abendlandes«. Es provozierte in Deutschland Bücher und Aufsätze, in denen für die Erhaltung des christlichen Abendlandes — es ist christlich oder es ist nicht, sagte man gegen säkularisierende Interpretationen — leidenschaftlich gekämpft wurde. Die Verfasser waren zumeist Katholiken. Der Konvertit Theodor Haecker — Anwalt des *einen* »Heiligen Römischen Reiches« gegen die aufkommende Rede vom »Dritten Reich« — schrieb sein tiefgründiges Buch »Vergil — Vater des Abendlandes«. Daß das Abendland aber im 20. Jahrhundert an Schreibtischen erinnert wurde, zeigt die gerade in dieser politischen Situation so peinliche Bemerkung Haeckers, es wäre eine Liebestat gewesen, wäre Martin Luther verbrannt worden.

Es ist nicht ganz ohne symbolische Bedeutung, daß die im humanistischen Geist des amerikanischen Präsidenten Wilson von Graf Coudenhove-Kalergi gegründete »Europa-Union« ihren Sitz in der Wiener Hofburg hatte. So unterschiedliche Männer wie Prälat Ignaz Seipel, österreichischer Bundeskanzler, und der Sozialdemokrat Paul Löbe, deutscher Reichstagspräsident, konnten Vorsitzende sein. Dann brach das österreichische Schicksalsjahr 1938 herein.

Ein Defizit an politischem Realitätssinn ist auch im Raum des Klosters Maria Laach zur Zeit Ildefons Herwegens anzutreffen. Man sollte aber wohl historisches Verständnis wie für andere Irrtümer aufbringen, auch für die um 1933 aufkommende und seit 1935 verstummende »Reichstheologie«. Ich meinte, damals 24 Jahre alt, in dem Benediktiner Damasus Winzen einen wieder erschienenen Bernhard von Clairvaux zu sehen — rothaarig alle beide. Der intellektuelle Grund dieses Irrtums ist auch heute noch nicht ganz ausgeräumt: Wie hältst du es nicht nur mit der Religion, wie hältst du es mit der liberalen Demokratie?

Und doch: aus all diesen Abendland-Gespinsten tauchte nach dem Zweiten Weltkrieg nochmals ein Schimmer politischer Realität auf. Es war polemischer Spott, daß die drei katholischen Politiker, der Franzose Robert Schuman, der Italiener Alcide de Gasperi und der Deutsche Konrad Adenauer die »Karolinger« genannt wurden. Und doch waren da die drei Kernländer des mittelalterlichen Abendlandes in einem Europakonzept zusammengekommen. Es scheiterte damals an Großbritannien — und es kann 1991 nur noch eine historische Erinnerung sein. Es begann nun die ungemein farbige Geschichte der »Europäischen Bewegungen«, in der sich liberale, christdemokratische und sozialistische Gruppen in Unionen und Aktionen artikulierten. Das Leid vom christlichen Abendland schien verklungen.

Theologen aber sorgen sich um ein langes Gedächtnis. »Noch hat das Abendland sein letztes Wort nicht gesprochen«, schrieb Hugo Rahner im Jahr 1945, nämlich »weil wir glaubende Menschen sind« und weil »Gottes ewiges Wort sich gewürdigt hat, in diesen Raum der abendländischen Kultur herabzusteigen, um von da aus die Geister der ganzen Erde an sich zu ziehen«. Es war ein Trostwort im Jahr 1945 — und es dokumentierte, wie schwer es ist, vom christlichen Abendland Abschied zu nehmen. Doch im Jahr 1956 erinnerte dieser Jesuit — entgegen einem überzogenen Selbstbewußtsein in der Kirche, sie habe den Nationalsozialismus besiegt, ähnlich wie heute im Fall des kommunistischen Sozialismus — mit großem Ernst daran, daß die Kirche nicht nur eine Kirche der »Dynamik« ist, sondern auch eine Kirche der »Schwäche«. Dieser ungemein sympathische Mann, der sein Leiden bis zu seinem Tod 1968 vorbildlich getragen hat, schrieb von der Gnade des »erlittenen, enttäuschten und weisen Glaubens«, zu leben auch in einer »zerbrochenen Kirche«. Mögen es die Bischöfe bei der »Europa-Synode« bedenken.

Melancholie, gut dosiert eingenommen, dient der geistigen Gesundheit. Deshalb sei ein Aufsatz Reinhold Schneiders in der Zeitschrift »Neues Abendland« zitiert (sie erschien in den 50er Jahren als eine Reprise der von Hermann Platz in den 20er Jahren gegründeten Zeitschrift »Abendland«, einer der Fälle, wo man reanimieren will, was gestorben ist). Dort schrieb Reinhold Schneider: »Wir wissen, der Geist ist hingeschwunden, der diese Dinge geschaffen hat — und es hat keinen Sinn, ein Haus wiederherzustellen und bereitzuhalten für einen Geist, der nimmer einkehren wird«.

Eine Überdosis Melancholie freilich lähmt den Willen zur Zukunft. Um aber in sie hineingehen zu können, müssen Abschiede erlitten werden. Wie schwer dies noch immer fällt, zeigt sich manchmal auch in Worten unseres Papstes. Bei seiner letzten Reise in sein Heimatland Polen hat er sich jedenfalls mißverständlich geäußert, wenn er einerseits die »ideologische Neutralität« des Staates begrüßt, andererseits fordert, daß »die Dimension der Heiligkeit« zu Gesellschaft und Staat gehöre, weil sonst der Atheismus herrsche. Das Prinzip der Religionsfreiheit kennt keine Ausnahmen. Mit gutem Recht hat der Papst aus Polen betont, was seine Heimat in Europa gelitten und für Europa getan hat. Doch mit seiner Kritik an denjenigen, »die sich selbst das Patent für europäisches Wesen anmaßen«, meint er wohl den Westen. Von dort aber stammt das Prinzip der Toleranz.

Wenn die katholische Kirche zum Bau Europas mehr beitragen will als Appelle, dann muß sie sich in die Kunst des Dialoges einüben — hier wie in der Weltmission im Umgang mit anderen Religionen. »Die ketzerverbrennende Orthodoxie hat den Geist ernster genommen als die pseudoliberalen Schwätzer des 19. Jahrhunderts«, schrieb einst der

österreichische Historiker Friedrich Heer. Diese Tonart ist zwar, sieht man von fundamentalistischen Stimmen ab, verklungen, aber auch in der Mitte der Kirche ist inzwischen lauter als die Rede von der Freiheit die Forderung des Gehorsams geworden. Von Peter Hünermann stammt das merkwürdige Wort: »Die Kirche sündigt gegen ihr eigenes Wesen wo sie das erreichte Freiheitsniveau nicht rezipiert«. Die Freiheit gehört zum »eigenen Wesen« der Kirche — aber die Kirche muß dennoch »rezipieren«, d.h. an- und aufnehmen ein »Niveau der Freiheit«, das in Auseinandersetzung mit ihr erreicht worden ist und das dennoch nicht ohne ihre eigene Geschichte der Freiheit erreichbar war.

Nur auf diesem Niveau kann die Kirche bewirken, was ihr ureigenster Auftrag ist: die so viel beredete »Neuevangelisierung«. Es wird viel zu wenig bedacht, was das Wort »neu« in dieser Kombination bedeutet. Wenn darunter eine Art Wiederholung der Mission verstanden wird, dann wird übersehen, daß deren Geschichte zu Ende gegangen ist, dann wird der Überstieg versäumt, hier in Europa und in der ganzen Welt, dann können Mission und Dialog nicht in ein aufrichtiges Verhältnis zueinander kommen.

Wer einmal des Nachts in Rom über die Piazza Navona gegangen ist — seinen gescheiterten Vortrag im Campo Santo völlig vergessend und die Vorträge der Kollegen natürlich auch — dem kann aufgehen, was der 1706 gestorbene hugenottische Historiker Pierre Bayle gesagt hat, ohne recht zu ahnen, was er da sagte: »Ich bin ein Weltbewohner«. In der »Fontana dei Fiumi« von Bernini sind die Kontinente der Erde in ihren personifizierten Flüssen versammelt. Das Pendant zu dieser weltlichen Welt ist die geistliche Welt der von Borromini gebauten Kirche »Sant-Agnese«, die zusammen mit dem Brunnen die Piazza beherrscht. Wie kann da der Spaziergänger das christliche Abendland verhöhnen! Wie aber auch kann er, bedenkend, was seither in der Weltgeschichte geschehen ist, eine flammende Rede über ein wieder christliches Europa planen — jetzt verflochten in die Konflikte der damals geträumten und nun so bedrohend real gewordenen Welt. Es wäre vielleicht gut, wenn die Bischöfe der Europa-Synode über die Piazza Navona gingen — einzeln, nicht als Kollektiv einer manchmal gar zu unbedachtsam proklamierten Weltkirche, die ihre Identität nicht im Konstrukt eines »Welt-Katechismus«,<sup>25</sup> sondern nur in der weise gewordenen Nachfolge ihres Herrn, des als Zeichen für die ganze Menschheit auferstandenen Sohnes Gottes, bewahren kann.

---

<sup>25</sup> Das bezieht sich auf die damaligen Diskussionen und nicht auf den von Johannes Paul II. ausgefertigten Text.