

MISSION IM ZEITALTER DES RELIGIONSIALOGS

« Ein dogmatischer Sichtvermerk

von Bertram Stubenrauch

Die Überzeugung, dass das Christentum seinem Wesen nach und als Ganzes missionarisch veranlagt sei, gehört heute zum Gemeingut der Konfessionen. Es wäre also nicht mehr zeitgemäß, wenn man bei dem Stichwort ›Mission‹ an eine kirchliche Randerscheinung und die Domäne eigens dafür abgestellter Spezialisten dächte. »Christliche Existenz ist missionarische Existenz«, konstatiert der Missionswissenschaftler Giancarlo Collet ohne Wenn und Aber, was ihn konsequent zu der These führt, dass Mission zugleich als eine »Grunddimension von Theologie« zu gelten habe, ja dass »jede Theologie« immer auch »missionarische Theologie« sein müsse¹.

Trotz solcher Klarstellungen ist freilich immer noch ein gewisses Stocken zu beobachten, gerade unter Theologen. Nach wie vor erscheinen dogmatische Lehrbücher, in denen das Thema ›Mission‹ gar nicht oder bestenfalls als Randnotiz vorkommt², und eine wirklich systematische, missionarische Dogmatik müsste erst noch geschrieben werden. Sie hätte ihre Arbeit vor dem Hintergrund der religionstheologischen Debatte in den letzten Jahrzehnten zu machen, von der manche Unsicherheit herrührt. Und sie müsste klären, inwiefern der zum Teil schon sehr weit gediehene interreligiöse Dialog, der heute kein ausschließlich theologisches Desiderat mehr ist, den christlichen Missionsauftrag und das mit ihm verbundene kirchliche Leben selbst verändert; dass auch lehramtliche Standpunkte in die Überlegungen zu integrieren wären, versteht sich ohnehin.

In welche Richtung könnte ein solches Unterfangen weisen? Und welche Wegstrecke wurde bislang zurückgelegt?

¹ Giancarlo COLLET, Keine aufdringliche Rechthaberei. Fragen an Professor Ciancarlo Collet, in: *HerKorr* 49 (1995) 649–654. Zitate 649 und 654 (eigene Hervorhebungen).

² Vgl. z.B. Rochus LEONHARDT, *Grundinformation Dogmatik*. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie (UTB 2214), Göttingen 2001; Harald WAGNER, *Dogmatik* (KStTh 18), Stuttgart 2003, 103.

1. Der Missionsbegriff seit dem Zweiten Vatikanum und der Religionsdialog

Einige grundlegende, offizielle Dokumente spiegeln wieder, wie sich im Rahmen römisch-katholischen Denkens (an dem ich Maß nehme, auf das ich mich aber nicht beschränke) die missionarische Idee seit dem Zweiten Vatikanum entwickelt hat: Den entscheidenden Impuls gab das Missionsdekret des Konzils im Jahr 1965 (*Ad gentes*). Ein Dezennium später nahm Papst Paul VI. durch die Veröffentlichung des Apostolischen Schreibens *Evangelii nuntiandi* (1975) das Konzilsgut vertiefend und erweiternd auf; es war in Deutschland seit 1971 von den Mitgliedern der ›Würzburger Synode‹ diskutiert worden, wobei es in Sachen ›Mission‹ einen eigenen Beschluss gab. Die Lehre Johannes Pauls II. schließlich liegt in der Enzyklika *Redemptoris missio* von 1990 vor, mit der ausdrücklich an den 25. Geburtstag der konziliaren Verlautbarung erinnert werden sollte. Es ist aufschlussreich zu sehen, wie sich in den genannten Texten mit dem Stichwort ›Mission‹ die Problematik der interreligiösen Ökumene zu manifestieren begann und wie unterschiedlich man darauf reagiert hat.

Den Konzilsvätern war es vor allem um die Wiederentdeckung und Wiederbelebung der eingangs erwähnten ekklesialen Wesensdimension des Missionarischen gegangen: Glaubensverkündigung geht alle Getauften an. Sie ist keine zusätzliche Beschäftigung neben vielen anderen und auch nicht nur die Sache kanonisch dafür Beauftragter, sondern Verwirklichung von Kirche selbst (vgl. AG 2.5). Dabei hatten die in Rom versammelten Bischöfe erkannt, dass sich die Missionsfrage nur dann adäquat behandeln lässt, wenn ihr Horizont jener des Verhältnisses von Kirche und Welt überhaupt ist. In diesem Fall weiß sie sich von einem »peripheren Sonderstatus in den Innenraum der universalen Kirche« versetzt und zugleich an die Religionen verwiesen, die nun einmal zur Welt gehören³. Aber auch die inhaltliche Diskussion des Missionsbegriffs hatte das konziliare Augenmerk auf den Kosmos außerchristlicher Religiosität gelenkt: Mission bedeutet nicht einfach Seelenrettung; sie soll vielmehr »den ganzen Menschen, Individuum und Gemeinschaft ergreifen« und muss zu diesem Zweck *evangelisierend*, also kulturbezogen und kulturverwandelnd angelegt sein⁴. Nachdem in der Kirchenkonstitution des Konzils ein falsch verstandener Ekklesiozentrismus zurückgewiesen worden war und sich die Väter zu einer positiven Sicht der Religionen als von Christus und dem Geist abhängige, mögliche Heilsinstanzen durchzuringen begannen (vgl. LG 1. NA 2), hätte es nahe gelegen, die Mission als dialogisch-kooperatives Unternehmen im Dienst einer umfassenden, kirchlichen Heilsvermittlung zu werten. Aber offensichtlich fehlte dazu, wie Josef Glazik im Blick auf AG 7 diagnostiziert hat, der notwendige Mut – sonst »hätte man sich nicht so sehr von einer positiven Beurteilung der nichtchristlichen Religionen distanziert«⁵.

³ Josef GLAZIK, Die Mission im II. Vatikanischen Konzil, in: *ZMR* 50 (1966) 3–25, hier 6.

⁴ So die Intervention zum Missionsschema von Erzbischof J.B. Zoa: GLAZIK, Mission (wie Anm. 3), 16.

⁵ Josef GLAZIK, Das Konzilsdekret *Ad Gentes*, in: *ZMR* 50 (1966) 66–71, hier 71.

Dem konziliaren Anschub wohnten also – übrigens nicht nur, was die Mission betraf – einige Hemmungen inne; aber der Weg war gewiesen. Paul VI. ging ihn konsequent, als er den überkommenen Missionsbegriff terminologisch ergänzte und nunmehr sehr entschieden von »Evangelisierung« sprach: Der Papst verstand schon die weltoffene Präsenz des kirchlichen Christentums an sich als eine missionarische Aktion, und er rief zur gesellschaftskritischen Verkündigung auf der Basis einer möglichst breiten, humanen Kompetenz auf. Jenseits des traditionellen geographischen Prinzips, welches von Missionsgebieten und von Seelenrettung wusste, sollte gelten, dass »durch die Kraft des Evangeliums« alle »Denkgewohnheiten« und »Lebensmodelle der Menschheit, die zum Wort Gottes und zum Heilsplan im Gegensatz stehen, umgewandelt werden« – jeweils vor Ort, wo immer Kirche lebt (EN 19). Mission, das war jetzt, ganz im Sinne des Konzils, deckungsgleich geworden mit dem vertieften, einsatzbereiten Glaubensleben derer, die das Wort zu bezeugen haben. Entsprechend arrivierten alle Getauften zu Missionaren und Missionarinnen, während sie gleichzeitig daran erinnert wurden, sich zuallererst selbst als Adressaten der frohen Botschaft zu begreifen; denn was die Kirche der Welt zu sagen habe, müsse in den eigenen Reihen wirksam und anschaulich werden, wenn anders Mission nicht nur Verkündigung, sondern Verkündigung mit »Erweis von Geist« sein solle (vgl. Apg 1,8; EN 59. 76 u.ö.). Mithin gewannen sozialetische und politische Vokabeln an Gewicht – Entwicklung, Friede, Gerechtigkeit und, vor allem, Freiheit: Das Christentum habe »die Befreiung von Millionen von Menschen zu verkünden« und dafür zu sorgen, dass dieses Unternehmen »ganzheitlich erfolgt« (EN 30). Religionsdialogische Elemente blieben dieser Vision insofern inhärent, als es dem Papst ausdrücklich um die Erneuerung der »einen Menschheit« zu tun war: Ist ihre Zukunft denkbar ohne das Erbe der Religionen, die im Heiligen Geist »Mittel«, »Ort« und »Träger der Gnade« sein können?⁶

Von den Delegierten der Würzburger Synode wurde diese Frage expressis verbis verneint. Wie Paul VI. würdigten auch Vertreter und Vertreterinnen des deutschen Katholizismus den Wandel der modernen Welt und damit Veränderungen in der Kirche selbst. Sie war, schon rein statistisch gesehen, tatsächlich zur Weltkirche geworden und von daher auf ein dialogisches Missionsverständnis angewiesen, zumal in den jungen Kirchen (insbesondere Asiens) bereits einschlägige Erfahrungen zu Gebote standen. Der Blick auf den damaligen Ist-Stand hatte denn auch die synodalen Diskussionen wie die entsprechenden Beschlüsse geprägt⁷. Eine besondere Beachtung erfuhr das (im weiten Sinn) konziliare Ideal vom »umfassenden Heil«, das die Kirche zu vermitteln habe. Wird es (wie jenes der Evangelisierung) ernst genommen, dann erfordert Mission, dass man sich sowohl um geistliche Nahrung als auch um sozialpolitisches Engagement bemüht. Die Verkündigung der Botschaft Christi, so hieß es, lasse sich nicht gegen die missionarische »Entwicklungs- und Friedensarbeit« ausspielen. »All diese Dienste bilden in der kirchlichen Sendung eine

⁶ So Yves RAGUIN, *Evangelisation und Weltreligionen*, in: *Conc(D)* 14 (1978) 235–239, hier 237 (in interpretieren der Anlehnung an EN).

⁷ Zu den Hintergründen vgl. Ludwig WIEDENMANN, *Missionarischer Dienst an der Welt*. Einleitung, in: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*. Beschlüsse der Vollversammlung I, Freiburg/Basel/Wien 1977, 807–819, hier 807–810.

Einheit. Sie bedingen einander und werden zu Wegweisern der Hoffnung auf das verheißene Reich Gottes«⁸. Religionstheologische Konsequenzen aus dieser Einsicht hat das »Deutsche Konzil« relativ beherzt gezogen; das Verhältnis der Kirche zu den Religionen kann nur ein wertschätzendes und, daraus folgend, ein dialogisches sein. Nichtchristliche Bekenntnisse führen gemäß Synodenbeschluss »durch die Stimme des Gewissens« zum Heil, jedenfalls solange ihren Anhängern »Jesus Christus als die endgültige Offenbarung der Liebe Gottes« noch nicht begegnet ist und sie »in die Entscheidung ruft«. In wörtlicher Übernahme einer Formulierung Pauls VI. erging der Appell, die Religionen nicht als »Rivalen« zu betrachten oder als »Hindernis für die Evangelisierung«; sie seien vielmehr Partner »künftiger, ja schon begonnener Freundschaft«⁹. Sehr viel weiter wagte sich freilich auch der Synodentext nicht vor – ein Mangel, wie Hans Waldenfels seinerzeit vermerkt hat; fremde Glaubenssysteme würden »von vornherein im Kontext des christlichen Selbstverständnisses« wahrgenommen, nicht aber in ihrer Eigenständigkeit¹⁰.

Dasselbe Urteil trifft wohl auch auf die Missions-Enzyklika Johannes Pauls II. zu. Dort werden die Ansätze des Konzils und Pauls VI. fortgeschrieben und gleichzeitig eingeschränkt. Giancarlo Collet hat beanstandet, dass der Missionsbegriff in *Redemptoris missio* erneut geographisch verengt erscheine, und als Ziel christlicher Verkündigung gelte wieder wie früher die christliche Konversion sowie das kirchlich-institutionelle Wachstum¹¹. Im Blick auf die interreligiöse Valenz der Enzyklika sah sich Georg Evers zu einer Reihe kritischer Bemerkungen veranlasst. Es sei bezeichnend, dass »nicht die Religionen als das Gegenüber der christlichen Mission« Anerkennung fänden, sondern »nur von den Kulturen« gesprochen werde¹². Dies geschehe deshalb, weil für den Papst die nichtchristlichen Religionen lediglich dazu dienten, »eine Vorbereitung für die Begegnung mit dem Evangelium zu bieten«, um »danach ins Christentum hinein aufgelöst und aufgehoben« zu sein¹³. Von daher werde auch das universale Wirken des göttlichen *Geistes* wie ehemals individualisiert, nicht aber mit »anderen Religionen als gesellschaftlich verfaßte Gebilde« in Verbindung gebracht¹⁴.

Zweifellos hat Johannes Paul II. missionstheologische Akzente gesetzt, die eher restriktiv sind. Aber man darf nicht übersehen, dass es in seinem Denken gleichwohl starke Impulse in die andere Richtung gibt. So bedeutet Mission auch für ihn Evangelisierung durch die gesellschaftskritische, kulturprägende Präsenz der Kirche als Ganzer nicht nur in abgelege-

⁸ Synodenbeschluss *Missionarischer Dienst an der Welt* 2.1, hier 2.1.3.

⁹ Ebd., 1.2.

¹⁰ Hans WALDENFELS, Mission als Vermittlung von umfassendem Heil, in: *ZMR* 61 (1977) 241–255, hier 250.

¹¹ Vgl. Giancarlo COLLET, Theologie der Mission oder der Missionen? Beobachtungen zum Umgang mit einem umstrittenen Begriff, in: *Conc(D)* 35 (1999) 84–91, hier 88f; ders., »Zu neuen Ufern aufbrechen?« »Redemptoris Missio« aus missionstheologischer Perspektive, in: *ZMR* 75 (1991) 161–175, hier 168; übrigens stimmt die Behauptung nicht, der Papst übergehe den konziliaren Grundgedanken von der missionarischen Natur der Kirche. Sie wird im Artikel selbst sogar widerlegt; vgl. ebd., 165 mit 168 (RM 5. 31).

¹² Georg EVERS, Interreligiöser Dialog und Mission nach der Enzyklika »Redemptoris Missio«, in: *ZMR* 75 (1991) 191–209, hier 196.

¹³ Ebd., 202.

¹⁴ Ebd., 208f.

nen, bislang kaum christianisierten Regionen der Erde, sondern schlicht im nächstgelegenen Umfeld – in den Großstädten vor allem, aber auch auf den »modernen Areopagen« weltweiter Kommunikation, wissenschaftlicher Vernetzung und internationaler Beziehungen (vgl. RM 37c). Und was die Möglichkeit des interreligiösen Gesprächs betrifft, so hat Johannes Paul starke Formulierungen nicht gescheut. Ich zitiere die wohl stärkste von ihnen: »Die Kirche schlägt vor, sie drängt nichts auf. Sie respektiert die Menschen und Kulturen, sie macht Halt vor dem Heiligtum des Gewissens« (RM 39). Im Übrigen sind gerade unter seinem Pontifikat behördliche Instruktionen zur Förderung des interreligiösen Dialogs erschienen; davon wird noch die Rede sein.

Der römisch-katholische, amtlich verlautbarte Missionsbegriff hat also, im Anschluss an maßgebliche theologisch-systematische Vorarbeiten und trotz gewisser Schwankungen, seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts eine bezeichnende Entwicklung durchgemacht: Aus der Mühe päpstlich approbierter Spezialisten um die Rettung von Seelen ist die Sorge der Glaubensgemeinschaft als Ganzer geworden, durch Evangelisierung im Geist Jesu eine neue Kultur der Liebe zu schaffen. Insofern gehört zur Lehre immer auch die notwendige Bodenhaftung, wie genauso das biblische Zeugnis vom fleischgewordenen Wort die Rücksicht auf die alltäglichen Bedürfnisse der Menschen hier und heute einschließt. Unbeschadet konfessioneller Akzentuierungen, die es durchaus gibt, ja geben soll, darf man mit Jürgen Moltmann zustimmend zur Kenntnis nehmen, dass Mission – als *integrales* Geschehen verstanden – in erster Linie dazu dient »alle religiösen und nichtreligiösen Menschen zum Leben, zur Bejahung des Lebens, zum Schutz des Lebens, zum gemeinsamen Leben und zum ewigen Leben einzuladen«¹⁵.

Aber kann diese Einladung mit letzter Kompetenz nur aus dem Mund Jesu, des gekreuzigten und auferweckten Galiläers kommen? Interreligiöse Begegnungen vor allem in Asien und Afrika, religionstheologische Theorien aus jüngster Zeit, aber auch popularisierte Toleranzvorstellungen, die nicht selten agnostisch eingefärbt sind, haben sozusagen den transzendenten Grund des christlichen Evangelisierungsauftrags in Frage gestellt. Obwohl es, wie ich denke, für ein dogmatisch verantwortetes Christentum unzulässig bleibt, die einzelnen Religionen als apriorisch gleichwertige Heilswege anzusprechen¹⁶, ist der interreligiöse Dialog keine bloße Höflichkeit. Denn wer um die unentrinnbare Perspektivität auch des eigenen Bekenntnisses weiß und sich vor Augen hält, dass alles, was man ohne Israel und Christus »von Gott erkennen kann, seit Erschaffung der Welt offenbart ist« (vgl. Röm 1,19f), lebt niemals autark. Doch wie soll im Blick auf den Dialog die christliche Evangelisierung aussehen?

Meines Erachtens führt die in der Literatur bis zur Erschöpfung diskutierte Frage, ob das Christentum exklusivistisch, inklusivistisch oder pluralistisch interpretiert werden müsse, und ob es darüber hinaus noch andere klassifikatorische Modelle gebe, nicht weiter¹⁷. Eine

¹⁵ Jürgen MOLTSMANN, Die Mission des Geistes – Das Evangelium des Lebens, in: ZMR 83 (1999) 83–93, hier 93.

¹⁶ Die entsprechende Forderung von Georg Evers im Zusammenhang mit der Kritik an RM scheint mir deshalb überzogen; DERS., Dialog (wie Anm. 12), 205; vgl. dazu mein eigenes Werk *Dialogisches Dogma*. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung (QD 158), Freiburg/Basel/Wien 1995.

¹⁷ Neben den genannten drei Positionen wären noch zu nennen Ansätze der so genannten Komparativen Religions-theologie und des Interiorismus; vgl. dazu Klaus VON STOSCH, Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grund-

Religion, die sich selbst zugunsten derer, für die sie da sein will, ernst nimmt, braucht Identität. Selbst in solchen Konzeptionen, wonach *im* Dialog und *aus ihm* die eigene Position erst noch gewonnen werden soll (sie finden sich vor allem in jüngeren Missionstheorien protestantischer Provenienz), bildet die angestammte Überlieferung ein unverzichtbares Moment der spirituellen wie konfessorischen Artikulation¹⁸. Deshalb hängt viel daran, dass Glaubensgut nicht voreinander versteckt wird.

Auch hier besteht, soweit ich sehe, ökumenische Eintracht. Erinnert sei an die *Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien*, die der Ökumenische Rat der Kirchen im Jahr 1979 verabschiedet hat und die bekräftigen, dass der interreligiöse Dialog »in keiner Weise« die »christliche Verpflichtung zum Zeugnis« ersetzt, »da ja die Partner mit ihren *jeweiligen Bindungen* in den Dialog eintreten«¹⁹. Dem entspricht, was auch von Seiten des Vatikans zum Thema gesagt worden ist. In der 1991 erschienenen Verlautbarung *Dialog und Verkündigung* steht unter der Nummer 48 der lapidare Satz: »Die Aufrichtigkeit des interreligiösen Dialogs verlangt, dass jeder mit der ganzen Integrität seines Glaubens in den Dialog eintritt«²⁰.

Schon im Blick auf den eigentlichen Charakter des Dialogischen lässt sich mit gutem Recht sagen: In keinem Fall kann missionarische Präsenz hinsichtlich der Verkündigung, die einen Teil der umfassenden Evangelisation im oben beschriebenen Sinn ausmacht, substantielle Abstriche machen. Gerade hinsichtlich der kirchlichen Christologie, die bislang am stärksten gefährdet war, aus irenischer Absicht entkernt zu werden, wäre dies der falsche Weg. Dem interreligiösen Dialog ist nur dann gedient, wenn jede Seite offen zur Sprache bringt, was sich in der jeweiligen *Selbstwahrnehmung* als das Wesentliche oder auch unterscheidend Eigene darbietet. Christliche Mission braucht deshalb nach wie vor eine unverwechselbare Stimme; sie muss ein Wort sagen, das aufhorchen macht und Interesse weckt. Im Übrigen werden nur solche Menschen offenen Herzens auf andere zugehen, die bereits etwas Kostbares empfangen haben und von daher für Eindrücke von außen sensibel sind.

dilemma jeder Theologie der Religionen?, in: *ZKTh* 124 (2002) 294–311 und Gerhard GÄDE, Der Zumutungscharakter der christlichen Botschaft. Seine Bedeutung für eine Theologie der Religionen, in: *FZPhTh* 49 (2002) 166–188.

¹⁸ Vgl. dazu Henning WROGEMANN, *Mission und Religion in der systematischen Theologie der Gegenwart*. Das Missionsverständnis deutschsprachiger protestantischer Dogmatiker im 20. Jahrhundert (FSÖTh 79), Göttingen 1997, 232–234 mit der Position von Michael von Brück, der die eigene, christliche Religion als »relatives« und »offenes« System anspricht; zusammenfassend 283–285.

¹⁹ Leitlinien zum Dialog, Nr. 16 (eigene Hervorhebung). Zitiert nach Christine LIENEMANN-PERRIN, *Mission und Dialog*, in: Christoph DAHLING-SANDER (Hg.), *Leitfaden ökumenischer Missionstheologie*, Gütersloh 2003, 247–259, hier 254.

²⁰ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Dialog und Verkündigung* (VAS 102), Bonn 1991, 25. Im Jahr 1984 war übrigens das Vatikanische Schreiben *Dialog und Mission* veröffentlicht worden.

2. Universal- und ortskirchliche Theologien im Spannungsverhältnis

Von tragender Bedeutung bleibt allerdings die Art und Weise, wie mit den Kronaussagen der christlichen Überlieferung umgegangen wird. Dass sie nicht einfach mit dem Mentalitäts- und Gesellschaftssystem der mediterranen, europäischen Kultur exportiert werden dürfen, wusste man, obwohl es rücksichtslos und nahezu flächendeckend geschah, auch früher. Schon im siebzehnten Jahrhundert hatte die damals noch junge, römische Missionskongregation gefordert, den »Glauben«, nicht »Frankreich, Spanien, Italien oder ein anderes europäisches Land nach China zu bringen«²¹. Dennoch bleibt auch die kontextuelle, um Inkulturation bemühte Glaubensverkündigung, wie sie seit den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts methodisch reflektiert wird, auf Überlieferungen angewiesen, die ursprünglich jenseits ihres Horizontes beheimatet sind.

Ich nenne als Beispiel noch einmal die Christologie. Ihre bleibende Herausforderung beruht auf einem Paradox: Der auf Golgota mit aller Grausamkeit wehrlos hingerichtete Freund der Armen und Unterdrückten hat sich gerade im Sterben als »Gottes Sohn« (vgl. Mk 15,39) und damit als der »Herr der Herrlichkeit« zu erkennen gegeben (1 Kor 2,8). Wie also spricht man vom gefesselten und gleichzeitig vom befreienden Jesus? Die im griechischen Geist geschulten Väter des Konzils von Chalkedon (451) hatten dieses Problem mit der zum Dogma erhobenen Zwei-Naturen-Lehre zu lösen versucht: Jesus ist der Christus, einer und derselbe, wahrer Mensch und wahrer Gott (vgl. DH 301). Obwohl dieser Entscheid bis heute schwere denkerische Probleme aufwirft²², gehört er zum identitätsbildenden Kernbestand des christlichen Glaubens. Mit seiner Hilfe wird die kontextuelle Christusverkündigung allererst angeregt. Denn sie entsteht durch einen hermeneutischen Verständigungsprozess, in dem sich eigenes und übernommenes Erfahrungsgut zu einer neuen Synthese formt – sofern der traditionelle Glaubenssatz nicht so weitergegeben wird, dass man ihn zur Rettung des »Kerns« seiner philosophischen Schale entledigen und neu einkleiden will, sondern angesichts seiner historischen Eigenart (die ihm ja auch durch Inkulturation zugewachsen ist) *mäeutisch* auffasst. Durch die evokative Kraft jeweils situationsgebundener Glaubensäußerungen, hinter denen ein gewaltiges Reservoir narrativer wie homologetischer Traditionen steht, wächst die missionarische Gemeinschaft in ein geistiges Spannungsfeld hinein, das sie sowohl mit ortskirchlichen als auch universalkirchlichen Impulsen speist. Es geht dem gemäß wesentlich um Vermittlung: hier die Weisheit vor Ort, und deshalb, je nachdem, der hautnahe Kontakt mit anderen Religionen; dort das Dogma der Gesamtkirche und, in ihm, der Kontakt mit Jerusalem und Athen.

So lässt sich sagen: Nachgerade als hörende Kirche ist die Kirche als Ganze missionarisch (wobei es sich um ein kritisches, kreatives Hören handelt, um ein Geben und

²¹ Zitiert nach Giancarlo COLLET, Zum Missionsverständnis der römisch-katholischen Kirche, in: DAHLING-SANDER, *Leitfaden* (wie Anm. 19), 130–143, hier 135.

²² Vgl. Georg ESSEN, *Die Freiheit Jesu*. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie (ratio fidei 5), bes. 66–95.

Nehmen). Und ebenso: Nur als Ortskirche kommt die Gesamtkirche ihrem Evangelisierungsauftrag nach. Denn mit einer Kultur wirklich zu sprechen bedeutet, in ihr zu wohnen, mit ihr ursprünglich vertraut zu sein. Das ist ausschließlich an Ort und Stelle möglich. Zusammen mit ihren Ahnen vor Ort vergewissern sich die missionarischen Gemeinden gleichsam einer zweiten Ahnenreihe, wenn sie kritisch und kreativ die eigene Theologie aus dem Mutterboden ihrer Heimat in Beziehung setzen zum Gedankengut aus dem Erdreich Palästinas und den philosophischen Wandelhallen der ausgehenden Antike. Von daher ist der interkulturelle (oder interreligiöse) Dialog als eine Aktion der missionarischen Kirche mit dem innerreligiösen, im weiten Sinn innerkirchlichen Dialog koextensiv.

Hier meldet sich einmal mehr die Ökumene zu Wort. Immerhin hat die »Ausbreitung der Kirche«, wie Jürgen Moltmann beklagt, zur »Ausbreitung auch der Kirchenspaltungen aus Europa weltweit geführt«²³. Ich gebe die Hoffnung nicht auf, dass die großen Anliegen, um deren willen die verschiedenen Denominationen entstanden sind, eines Tages gesamtkirchlich verinnerlicht sein werden, und zwar dann, wenn man auch sie dialogisch an ein Gedankengut heranträgt, das von historischen Hypotheken (vor allem terminologischer Art) unbelastet ist. Dem interkulturellen, interreligiösen Gespräch missionarischer Christinnen und Christen kommt ein genuiner Rang als *locus theologicus* für den dogmatischen Erkenntnisprozess zu. Warum sollten sich horizontüberschreitend nicht neue Antworten auf alte Fragen finden, oder überhaupt, die Fragestellungen selbst verändern lassen? Mit solchen Erwartungen fällt noch einmal ein helles Licht auf die Ortskirchen: Es hängt von ihrem theologischen Genie ab, ob, mit dem Afrikaner Jean-Marc Ela gesprochen, die »Kirche der Missionen« eines Tages zu einer wirklich »missionierenden Kirche« wird²⁴. Das ekklesiologische Konzept des Zweiten Vatikanischen Konzils, von dem Ansätze auf orthodoxer oder protestantischer Seite nicht weit entfernt sind, hat der katholischen Theologie alle dazu notwendigen Möglichkeiten an die Hand gegeben. Denn die mit Rom verbundene Christenheit versteht sich schließlich nicht mehr als uniformer Block, sondern als eine Kommunität einzelner (bischöflicher) Ortsgemeinden von unterschiedlicher kultureller Prägung, »in denen und aus denen die ganze Kirche besteht« (LG 23). Die praktische Umsetzung dieser Vision scheint freilich bis zur Stunde noch nicht konsequent genug zu sein. Ela's missionarischer Appell deshalb: »Wir brauchen eine andere Grundhaltung, damit die Universalität der Kirche nicht in eine Region der Menschheit eingesperrt bleibt, in der das Christentum schon seit langem existiert ... Was die Ortskirche ausmacht, sind die kulturellen Werte, die der Glaube gemäß der Logik der dem Christentum eigenen Inkarnation aufnimmt«²⁵.

²³ MOLTSMANN, Mission (wie Anm. 15), 87.

²⁴ Jean-Marc ELA, *Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie* (TDW 30), Freiburg/Basel/Wien 2003, 186. Im Original: »Le passage de l'Église des missions à l'Église en mission«.

²⁵ Ebd., 198.

3. Die eine, heilige, katholische, apostolische und missionarische Kirche

Dem Glaubensbekenntnis des Ersten Konzils von Konstantinopel (381) zufolge wird die Kirche Jesu Christi von vier Wesensmerkmalen durchherrscht, denen ich, nach dem, was bisher gesagt wurde, ein fünftes zuordnen möchte: Kirche ist, ganz im Dienst ihres Herrn stehend, eine; sie ist zugleich heilig, katholisch, apostolisch und – missionarisch. Da sich die *notae Ecclesiae* wechselseitig interpretieren und zur Entfaltung bringen, tut sich mit dem Blick auf sie ein missionstheologisches Panorama auf, das im Folgenden mit knappen Strichen skizziert sei:

Die *Einheit* der Kirche erwächst aus ihrer Einzigkeit. Weil alle Getauften denselben Herrn haben, sind viele Kirchen – je als eigene Subsistenzen verstanden – undenkbar. Es ist und bleibt die ihrem Wesen nach unteilbare Christusgemeinschaft, die durch Evangelisierung trotz konfessioneller Grenzpfähle weltweit Fuß fasst. Ihr *Heilig-Sein* bewahrt sie vor Selbstgefälligkeit. Denn heilig ist allein der dreifaltige Gott, der sie erfüllt, und für ihn muss die Kirche unter allen Umständen transparent bleiben. Mission geschieht deshalb sakramental. Sie lebt von Worten und Zeichen, in denen sich eine Wirklichkeit jenseits irdischer Dimensionen erschließt, ohne dass sie je durchschaubar wäre oder in irgendeiner Weise als ›Besitz‹ domestiziert werden könnte. Das ›Andere‹ fremder Religionen mag insofern ein bleibendes Sinnbild für das ›Andere‹ des *Deus semper maior* sein. Dessen schöpferische Souveränität verpflichtet die Kirche auf das Ganze des kreatürlichen Daseins. Deshalb ist sie *katholisch*: Christen und Christinnen, die selbstgenügsam elitäre Kreise errichten mit dicken Trennungsstrichen zwischen sich und den anderen, sind ein Ärgernis. Ihr missionarischer Auftrag weist sie in die entgegengesetzte Richtung. Denn katholisch zu sein bedeutet, dass man die Welt in sich einlässt, aber nicht, um mit ihr kritiklos zu verschmelzen, sondern einer »Alchemie des ganzen Seins«²⁶ willen, vertrauend auf die Kraft der Verwandlung im Zeichen des Kreuzes und im Namen des Auferstandenen. Von ihm her ist Kirche gesandt, seine Heilsabsicht für alle macht ihren Auftrag aus, ihre *Apostolizität*. Während mit diesem Stichwort von Seiten der reformatorischen Gemeinschaften insbesondere auf die Übereinstimmung der Verkündigung von heute mit der Verkündigung von damals abgehoben wird, beziehen es Katholiken und Orthodoxe vorrangig auf die Verantwortung einer amtlichen Hierarchie. Beide Aspekte (die sich nicht gegeneinander ins Feld führen lassen) beschwören den personalen Charakter kirchlicher Verkündigung. Denn die Mission braucht Gesichter. Sie braucht Apostelgestalten in der Nachfolge ungezählter Brüder und Schwestern, damit erkennbar bleibt, dass die Kirche Jesu Christi Lebende und Gestorbene umfasst – welche freilich in Christus alle leben und ein strahlendes Zeichen dafür sind, worauf die Kirche hoffen darf.

²⁶ Henry DE LUBAC, *Glauben aus der Liebe*. Eingeleitet und übertragen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1970, 328.

Sicher wäre noch sehr viel mehr über den inneren Zusammenhang der *notae Ecclesiae* mit dem missionarischen Wesenszug des Christentums zu sagen. Aber meine Skizze sollte nur den Horizont abtasten; einige weiterführende Überlegungen möchte ich an die Stichworte ›Katholizität‹ und ›Apostolizität‹ knüpfen.

4. Dialog, Verkündigung und geistliches Leben

Die katholische Dimension des Christentums fordert mit schierer Evidenz missionarisches Bewusstsein und missionarisches Handeln ein. Und sie verpflichtet genauso zum Dialog. Mehr noch, Mission und Dialog fallen in gewisser Hinsicht als elementare Äußerungen der ihrem Wesen nach katholischen Kirche geradezu in eins. Das ist insofern der Fall, als sich die Verkündigung des Evangeliums nicht in der Weitergabe unabänderlicher Formeln erschöpft. Verkünden heißt, theologisch tätig zu sein – und gute Theologie entsteht im Gespräch. Doch ist Dialog nicht gleich Dialog. Das Vatikanische Dokument *Dialog und Verkündigung* nennt eine Reihe missionarisch relevanter Gesprächsformen, die zwar nicht im Vollsinn Verkündigung sind (sonst würde nicht zwischen Dialog und Verkündigung unterschieden), wohl aber unabweisbar zur Verkündigung gehören (was diese Unterscheidung wieder problematisch macht). Vorgestellt werden der Dialog des Lebens, der Dialog des Handelns, der Dialog des theologischen Austausches und der Dialog der religiösen Erfahrung (DV 42).

Gerade auf der Ebene des aufmerksamen Gesprächs wird dem missionarischen Wirken des Christentums Großes abverlangt. Denn Tätigkeiten, die scheinbar im Vorfeld der Verkündigung liegen, sind genuin und ohne Abstriche evangelisierende Äußerungen der einen, heiligen, katholischen, apostolischen und missionarischen Kirche. Der »Dialog des Lebens« etwa; gemeint ist, dass »Menschen in einer offenen und nachbarschaftlichen Atmosphäre zusammenleben wollen, indem sie Freud und Leid, ihre menschlichen Probleme und Beschwerden miteinander teilen« (DV 42). Oder der »Dialog der religiösen Erfahrung«, durch den »Menschen, die in ihrer eigenen religiösen Tradition verwurzelt sind, ihren spirituellen Reichtum teilen, z.B. was Gebet und Betrachtung, Glaube und Suche nach Gott oder dem Absoluten angeht« (DV 42). Auf das Wort ›Erfolg‹ kann eine Religion, die vom Primat der Gnade weiß, beruhigt verzichten. Es bleibt Gott selbst überlassen, ob und wie das dialogische Zeugnis für sein Evangelium Früchte trägt.

Nicht verzichtbar ist indes die spirituelle Tiefendimension des missionierenden Christentums. Worin zeigt sie sich? Erzbischof Anastasios Yannoulatos spricht sicher für alle Getauften, wenn er im Blick auf das Missionsverständnis seiner orthodoxen Kirche an Joh 20,21 erinnert – »Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch« – und dazu erklärt, es käme gerade auf die unscheinbare Copula »so wie« an: Innerer Kraftquell für den missionarischen Impetus der Kirche sei die enge Verbindung der Einzelnen mit Christus, so dass gleichsam von einem Vortrupp verwandelter Menschen her das Evangelium in die Welt einwirke. Dies wiederum bedeute: »Der empfindlichste Moment in der Mission ist nicht, was einer verkündet, sondern das, was er selbst lebt, das, was er ist. Und

der Mensch ›wird‹, indem er in Christus bleibt. Das ›in Christus sein‹ ist das Herz der Mission²⁷. Wie also der Mensch selbst ›in Christus wird‹, so ›wird‹ auch die Mission ›in Christus‹, nämlich dann, wenn die Getauften alles, was sie tun, als Christus-Ikonen tun. Voraussetzung dafür und zugleich die Folge ist allerdings eine sehr sensible Art und Weise der innergemeindlichen Praxis, und das heißt: Der apostolische Charakter des Christentums müsste bewusster und in seiner Breite wahrgenommen werden.

Wie gesagt: Die Verkündigung braucht, damit sie Menschen anrührt, Gesichter; und sie braucht die Gewissheit, sowohl inhaltlich (im Glaubensgut) als auch formal (durch ein Dienstamt) mit den Ursprüngen zu kongruieren. Aber eingebettet sein muss das apostolische Zeugnis in ein wirklich *apostolisches Leben*²⁸. Ich meine damit das persönliche, verantwortete, solidarische Zusammenwirken von Frauen, Männern und Kindern, deren Umgang miteinander auf die Protagonisten einer in Christus erneuerten Menschheit zeigt. Mit anderen Worten: Die ihrem Wesen nach apostolisch-missionarische Kirche ist zutiefst Kirche des Geistes, in der das Evangelium zwar auch der Schrift und dem Amt, doch genauso den Herzen der Gläubigen anvertraut wurde. Aber kommt der *sensus fidei*, der durch den innerkirchlichen Austausch in Wort und Leben zum *consensus fidelium* führt und aller Mission zu Grunde liegt, unter den Christinnen und Christen genügend zur Geltung? In jedem Fall setzt die Erneuerung des missionarischen Bewusstseins innerhalb ihrer Gemeinschaften einen charismatischen Klärungsprozess in Gang. Schließlich soll die Vielfalt an Begabungen dazu beitragen, dass der kirchlichen Missionsarbeit die für die Praxis notwendige Flexibilität zuwächst. Bekanntlich sind die Bedingungen, unter denen das Evangelium Raum gewinnen soll, äußerst unterschiedlich. Man hat von der »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« gesprochen: »Im einen Fall ist das Christentum noch so wenig gefestigt, dass es auf eine klare Abgrenzung gegenüber seiner nicht-christlichen Umwelt nicht verzichten kann. In einem weiteren Fall befindet es sich vielleicht gerade in seiner ersten missionarischen Aufbruchphase und nimmt den fehlenden interreligiösen Dialog kaum wahr, weil ihm die Menschen wie von selbst zulaufen. Im dritten Fall steht es unter Verfolgungsangst, leidet unter Intoleranz und kann deshalb weder wagen, missionarisch nach außen zu wirken, noch einen interreligiösen Dialog zu beginnen. Im vierten Fall bewegen sich Theologen und Theologinnen auf eine zuvor abgelehnte indigene Tradition zu, um im Dialog mit einer einheimischen Kultur und Religion das Christentum zu inkulturieren; im fünften Fall gerät die in ihrem Glauben bereits ›alt‹ gewordene und verunsicherte christliche Bevölkerung in den Bann eines erwecklichen Aufbruchs ...«²⁹.

²⁷ Anastasios YANNOULATOS, *Orthodoxe Mission*, in: DAHLING-SANDER, *Leitfaden* (wie Anm. 19), 113–129, hier 123.

²⁸ Vgl. ebd., 125.

²⁹ LIENEMANN-PERRIN, *Mission*, in: DAHLING-SANDER, *Leitfaden* (wie Anm. 19), 247–259, hier 255f; vgl. dazu VATIKANUM II, AG 6: »Obgleich nämlich die Kirche von sich aus die Gesamtheit oder die Fülle der Heilmittel umgreift, wirkt sie doch nicht immer und nicht zugleich im vollen Umfang und kann dies auch nicht«. Zu verweisen ist auch auf den Beschluss der Würzburger Synode, der im Abschnitt 3 die Inkongruenz »missionarischer Situationen« beschreibt.

Gemeinden, in denen es neben der apostolischen Lehre und neben dem apostolischen Amt wirklich apostolisches Leben gibt, entwickeln missionarische Konzepte im Blick auf ihre tatsächliche Leistungsfähigkeit. So bleibt verhindert, dass der Auftrag zur Evangelisierung nur als ferne Theorie ohne jede praktische Bedeutung erscheint. Die einfühlsame Begleitung sozialer, kultureller oder religiöser Entwicklungen hier und heute ist also eine Aufgabe, »die sich nicht auf die traditionellen Missionare beschränkt«, sondern »jede Ortsgemeinde betrifft«, und zwar als *communio charismatum*³⁰.

An dieser Stelle sei ein kurzes Wort über den missionarischen Weckruf gesagt: Jesus selbst hat während seines Wirkens in Judäa und Galiläa die Verkündigung des Evangeliums an eine entschiedene, innere Konversion geknüpft: »Kehrt um, und glaubt an die frohe Botschaft« (Mk 1,15). Doch dieser Appell war an Israel ergangen, an Jesu eigene Glaubensgeschwister. Wie er sich zum *kirchlichen* missionarischen Auftrag verhält, der, nach Mt 28,19, den »Völkern« gilt und »aller Welt«, und ob er partout die Abkehr von der fremden Religion verlangt, gehört zu den schwersten Fragen systematischer Theologie. Lässt sich das Problem vielleicht so lösen, dass man mit Gerhard Gäde den Anderen versichert, Christus sei »der hermeneutische Schlüssel zur universalen Verstehbarkeit auch ihrer Religion«?³¹ Aber gibt es wirklich, was mir dieser Vorschlag zu suggerieren scheint, christusbewusste Juden, christusbewusste Moslems? Oder das Christusprinzip Raimondo Panikkar; ist evangeliumsgemäße Konversion schon dann erfolgt, wenn Göttliches und Menschliches in spirituellen Hochleistungen theandrisch zusammenwirkt – durchaus unabhängig vom Bekenntnis zum gekreuzigten Galiläer?³² Meiner Ansicht nach bleibt nur der eine Weg: das Lebenszeugnis derer, die mit dem Evangelium Jesus als einziggeborenen Sohn Gottes anerkannt haben (der ja sein Inhalt ist), aber wohl niemals zu behaupten wagten, ihre Bekehrung sei ein für alle Mal abgeschlossen und gesichert. Wird nämlich die eigene Hinwendung zu Jesus von Nazaret als lebenslanger Prozess, nicht als abgeschlossener Akt eines bestimmten Datums begriffen, dann stehen Getaufte allen Erdenbürgern solidarisch nahe, denen es darum geht, aus der Kraft ihrer religiösen Hingabe heraus das »radikale Ungenügen der veränderlichen Welt zu überwinden« (NA 2). Und wenn sich unter dem Eindruck dieser Haltung Menschen im Namen Jesu von ihrer angestammten Religion abkehren, dann ist dies eine Angelegenheit des freien Willens Gottes, über den niemand verfügt. Christen und Christinnen sind wegen der absoluten Souveränität ihres Herrn weder dazu befugt, den Umkehrruf Jesu aus ihrem Zeugnis auszublenden noch in Sachen Bekehrung irgendeinen Zwang auszuüben.

³⁰ Basilius DOPPELFELD, Zeugnis – Solidarität – Dialog. Ein missionstheologisches Modell, in: *OrdKor* 38 (1997) 64–71, hier 71.

³¹ GÄDE, Zumutungscharakter (wie Anm. 17), 186.

³² Vgl. Raimon PANIKKAR, *Trinität*. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung, München 1993, 99–105 (engl. Original: *The Trinity and the Religious Experience of Man*, New York 1973).

5. Dialogische Mission – Diakonie im Namen des dreieinigen Gottes

»Dialog ist ein auf den Nächsten bezogener Lebensstil« (ÖRK, *Leitlinien* Nr. 19) – deshalb geschieht auch die dialogische Verkündigung diakonisch: selbstlos. Mission ist die Lebensäußerung einer Glaubensgemeinschaft, deren Evangelisierungsauftrag zwar ein ganz bestimmtes Innenleben voraussetzt, ihr aber auferlegt, extrovertiert zu sein. Schon von daher dürfte die frühere Unterscheidung zwischen der *missio ad extra* und der *missio ad intra* obsolet geworden sein³³. Ein Missionieren »nach innen« wäre aber auch insofern widersinnig, als unter Getauften erneut zwischen aktiven »Geistlichen« und mehr oder weniger passiven »Seelen« abgestuft werden müsste, so dass die eine, heilige, katholische, apostolische und missionarische Kirche wieder »Kirche der Missionen« würde, deren Obrigkeit strategische Stützpunkte sowohl innerhalb wie außerhalb ihres kanonischen Einflussgebietes unterhält. Das alte, römische Kirchenrecht hatte ein solches Denken nahe gelegt (vgl. etwa CIC 1917; c. 1350 § 2); hingegen kommt im neuen Gesetzbuch der konziliare Impuls deutlich zum Tragen. Dort firmieren alle Glieder der Kirche kraft ihrer sakramentalen Ausstattung als missionarisch Beauftragte, und entsprechend lenkt der Gesetzgeber ihren Blick »nach außen«³⁴. Natürlich wird es immer auch nichtpraktizierende Getaufte geben, Christen und Christinnen, die sich vom Glauben entfernt haben oder ihn entschieden ablehnen. Ihnen gehört gleichsam die petrinische Sorge der Treuen gemäß dem Wort Jesu an Simon: »Ich habe für dich gebetet, dass dein Glaube nicht erlischt. Du aber, wenn du dich wieder bekehrt hast, stärke deine Brüder« (Lk 22,32).

Ihr mystisches Fundament hat die diakonische Mission der Kirche im trinitarischen Geheimnis Gottes. Stichwort *Kenosis*: Der Christushymnus im zweiten Kapitel des Philipperbriefes beschreibt die Sendung des Sohnes vom Vater her als einen Gang in die Erniedrigung bis zum Tod am Kreuz (vgl. Phil 2,2–11). Nach Hans Urs von Balthasar offenbart die Mission Jesu eine innergöttliche Liebestat. Um alle Welt, auch die Sünde, noch einmal in einer letzten Geborgenheit zu umfassen, sind sich der Vater und der Sohn vor aller Zeit als jeweils »Andere« gegenübergetreten. So kam der geistbegabten Kreatur, dem »Anderen« des dreifaltig-einen Gottes, Leben und Freiheit zu – auch die Freiheit, sich vor Gott sündhaft zu verschließen: »Die Gebärde, mit der der Vater die ganze Gottheit ausspricht und dahingibt (eine Gebärde, die er nicht nur »tut«, sondern »ist«), kann, sofern sie den Sohn als das unendlich Andere seiner selbst zeigt, nur gleichzeitig die ewige Voraussetzung und Überholung all dessen sein, was Trennung, Schmerz, Entfremdung in der Welt, und was Liebeshingabe, Ermöglichung von Begegnung, Seligkeit in ihm sein wird«³⁵. Dies bedeutet im Blick auf die menschliche Sünde und das Kreuz, dass »Gott (als Vater) seine Gottheit so weggeben kann, daß Gott (als Sohn) sie nicht bloß geliehen erhält,

³³ Vgl. dazu COLLET, *Theologie* (wie Anm. 11), 89.

³⁴ Vgl. Dimitrios SALACHAS, *Dialogo interreligioso e inculturazione del Vangelo nell'azione missionaria della Chiesa*, in: *ED N.S.* 56 (2003) 47–64, hier 50: »Il dovere missionario di tutti i fedeli è radicato nella natura missionaria della Chiesa e nel loro battesimo«. Der Beitrag ist ausdrücklich kanonistisch orientiert. Zitiert werden zum Beleg CIC 1983 cann. 211 und 781; CCEO can. 584.

³⁵ Hans Urs VON BALTHASAR, *Theodramatik* III, Einsiedeln 1980, 302 (Klammer im Original).

sondern ›gleichwesentlich‹ besitzt«; denn dadurch erfolgte »eine so unfassbare und unüberbietbare ›Trennung‹ Gottes von sich selbst, daß jede (durch sie!) ermöglichte Trennung, und wäre es die dunkelste und bitterste, nur *innerhalb* ihrer sich ereignen kann«³⁶. Im weiten Raum der immer schon von göttlicher Liebe umfangenen menschlichen Freiheit, welche von allen Religionen der Erde mit ihren Licht- und Schattenseiten beansprucht wird, hat sich auch die missionarische Sendung des Christentums zu bewähren. Sie erfüllt sich nicht zuletzt in der Zusage selbstvergessener göttlicher Liebe, die im ewigen Gegenüber von Vater und Sohn grundgelegt und vom Heiligen Geist an die Welt verschenkt ist.

Eine für diesen Dienst angemessenere Weise als den Dialog gibt es nicht. Dass er unkritisch zu sein hat, kann niemand im Ernst behaupten. Das Gegenteil ist der Fall: Missionarisches Handeln wird sich als integrales evangelisierendes Handeln auch darin dialogisch vollziehen, dass Gemeinsames und Trennendes, aber auch Gottgefälliges und Gottwidriges aufgedeckt wird – bei bleibendem Respekt vor der Eigenart des Anderen und keineswegs bedenkenlos im Blick auf sich selbst. Die Existenz sehr vieler, durchaus unterschiedlicher Glaubensüberzeugungen, die unmöglich miteinander harmonisierbar sind, belegt doch sehr deutlich: Es gibt einen Hiat zwischen Himmel und Erde, den tragischen Abstand von Gott und Mensch. Er ruft religiöses Sehnen und Hoffen ebenso hervor wie abgründige Unsicherheit, theologischen Fanatismus oder offene Gewalt. Doch christliche, missionarische Liebe trägt und erträgt das eine wie das andere, weil sie gerade angesichts tragischer Entfremdung von der göttlichen Hingabe weiß sowie, eben darin, von einer letzten Geborgenheit.

Gewiss unterstreicht eine solche Sicht den christlichen Anspruch, von einer letzten Wahrheit zu künden. Doch es handelt sich um einen diakonischen Anspruch, der am Kreuz Jesu sein Maß nimmt. Statt triumphalistischer Überlegenheitsgefühle ist deshalb für christliches Missionieren die Bereitschaft zu selbstloser Proexistenz angezeigt. Wie wird sie konkret gelebt? Indem, nach Basilus Doppelfeld, die Evangelisierung in der Trias ›Zeugnis, Solidarität und Dialog‹ verortet bleibt und damit eine Suchbewegung anstößt, »die etwas anderes ist als der ›Religionsexport‹ früherer Zeiten oder die vielbeklagte Einbahnstraße«³⁷. Und: Indem die Bereitschaft entsteht, sich einem offenen Horizont auszusetzen. Dann wird, nach Ignatius Puthiadam, gelten dürfen: »Der Dialog ist wirklich eine Lebenshaltung und eine Methode, Theologie zu treiben, geworden. In einer bestimmten Weise kann man sagen, daß der Dialog kein Ziel hat. Er ist, wie die Liebe, ein Selbstzweck«³⁸.

Übrigens gibt es durchaus historische Beispiele für diese Art von Diakonie: Franz von Assisi etwa. Der Heilige hatte sich, wie er zu sagen pflegte, schlicht durch das Wehen des Geistes mit seinen Brüdern zur Verkündigung der frohen Botschaft gedrängt gefühlt. Die ihn leitenden Grundsätze kommen in den Worten *minoritas*, *simplicitas* und *expositio* zum Ausdruck: Franz wollte, orientiert am Christusbild des Philipperbriefes, aller Welt untertan

³⁶ Ebd., Hervorhebung und Klammern im Original.

³⁷ Vgl. DOPPELFELD, Zeugnis (wie Anm. 30), 71.

³⁸ Ignatius PUTHIADAM, Überlegungen zu einer indischen Theologie, in: ZMR 67 (1983) 206–219, hier 213.

sein in der Einfalt eines auf Gott vertrauenden Herzens, doch davon erfüllt, dass an der eigenen Lebensführung die liebende Präsenz Jesu für jede Kreatur spürbar werden könne – durch völlige Gewaltlosigkeit im Reden und im Handeln. Dabei war sich der Heilige bewusst gewesen, dass Mission eine Horizontüberschreitung bedeutet im Respekt vor dem *Deus semper maior*. Wirkliche Bekehrung setzte für ihn freie Überzeugung und göttliche Gnade voraus, außerdem die Bereitschaft zu lebenslanger Buße. Franz verkörperte das Evangelium mit einer Konsequenz, die heute noch verblüfft, und es wird berichtet, er habe ohne Scheu auch fremdes religiöses Symbolwerk in sein Lebenszeugnis integriert³⁹. Trotz der gestaltenden Hand des Biographen vermittelt die von Thomas von Celano überlieferte missionarische Aussendungsrede des Poverello nach wie vor einen authentischen Eindruck: »Geht, Geliebteste, je zwei und zwei nach den verschiedenen Weltgegenden und verkündet den Menschen die Botschaft vom Frieden und von der Buße zur Vergebung der Sünden. Seid geduldig in der Trübsal, voll Zuversicht, dass der Herr seinen Ratschluss und seine Verheißung erfüllen wird! Denen, die euch fragen, antwortet demütig; die euch verfolgen, die segnet; denen, die euch Unrecht antun und verleumden, sagt Dank, weil uns dafür das ewige Reich bereitet ist«⁴⁰.

Zusammenfassung: Mission ist eine Aufgabe aller Getauften. Aber sie setzt voraus, dass Christinnen und Christen in ökumenischer Gesinnung sowohl mit dem Dogma der Gesamtkirche als auch mit den kulturellen Verhältnissen vor Ort ursprünglich vertraut sind. In den einzelnen Ortskirchen vollzieht sich zugleich der interreligiöse Dialog: Er soll eigene und fremde Überzeugungen zur Sprache bringen und als pneumatisches und diakonisches Geschehen im Dienst einer neuen Zivilisation des Lebens stehen. Das mystische Fundament des Dialogs ist der dreifaltige Gott. Seine Liebe umfasst die Entfremdung des Menschen von Gott ebenso wie die vielen Formen der Suche nach ihm.

Summary: Mission challenges all Christian people. But it requires that ecumenical minded Christians are knowledgeable of both the dogma of the universal church and the local circumstances of culture. Inter-religious dialogue takes place in local churches. This dialogue should discuss local convictions as well as foreign ideas and, as a pneumatic and diaconic experience, help to build a new civilization of life. The mystical basis for this is the Triune God. Gods love embraces and overcomes the alienation of man as well as the different forms of God-seeking.

Sumario: La misión es una tarea de todos los bautizados. Pero presupone que los cristianos y las cristianas desarrollen una mentalidad ecuménica y conozcan bien tanto el dogma de la Iglesia universal como las condiciones culturales locales. En las diferentes Iglesias locales se desarrolla al mismo tiempo el diálogo interreligioso: Debe articular las convicciones propias y las ajenas, estando además como acontecimiento pneumático y diaconico al servicio de una nueva civilización de la vida. El fundamento místico del diálogo es el Dios trinitario. Su amor incluye el alejamiento del hombre de Dios así como también las muchas formas de su búsqueda de Dios.

³⁹ Vgl. Horst von der Bey, *Vom kolonialen Gottesexport zur befreienden Mission*. Eine franziskanisch orientierte Theologie einer inkulturierten Evangelisation (Begegnung 6), Bonn 1996, 52–55 (über das Missionsverständnis des Heiligen selbst).

⁴⁰ Text ebd., 16f.