

Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets*

1359 von Joseph Ratzinger (Benedikt XVI.)

[21] Wenn man das innere Gewicht ermessen will, das ein Thema in den Erwägungen der Väter des Zweiten Vaticanum besaß, und wenn man den Gesamtaspekt erfassen will, den das Konzil diesem Thema gegeben hat, genügt es nicht, jenen Text zu befragen, der sich ex professo mit der betreffenden Sache befaßt. Dann ist es vielmehr nötig, gerade den mehr unabsichtlichen Äußerungen zur selben Sache in der gesamten Breite der konziliaren Aussagen nachzugehen, die verschiedenen Nuancen zu beachten, die sich aus der unterschiedlichen Blickrichtung der einzelnen Diskussionen ergeben, und so die leitende Gesamtintention zu ertasten, die sich im konziliaren Gespräch und in den daraus gereiften Texten zur Geltung bringt. Wie ernst es z. B. dem Konzil mit der Vertiefung der kirchlichen Bedeutung des Laien war, wird man nur feststellen können, wenn man über das Laiendekret hinaus nach der Einordnung des Laien in den einzelnen Texten fragt, die sich mit den verschiedenen Sachgebieten kirchlichen Lebens oder mit der theologischen Grundlegung des Ganzen befassen. Dasselbe gilt selbstverständlich auch für die missionarische Thematik.

Der Versuch, eine solche Bestandsaufnahme zu unternehmen, würde freilich nach dem Gesagten, wenn er umfassend sein sollte, auch die Einbeziehung der konziliaren Diskussionen erfordern, die den lebendigen Hintergrund der Texte bilden und die gerade in dem, was nicht in diese Texte eingegangen ist, in beiläufigen Anmerkungen oder in mehr allgemeinen Imperativen, oft besonders deutlich die Grundorientierung der Konzilsaula wiedergeben. Deshalb kann der kleine Versuch, der hier unternommen wird, nur ganz vorläufigen Charakter haben, mehr eine Anregung, die Aufgabe in Angriff zu nehmen, als schon deren Ausführung selbst sein. Es soll deshalb auch nicht versucht werden, jede Einzeläußerung zu registrieren, die sich auffinden läßt, sondern, allein die größeren Stellen zu analysieren, die zusammen einen gewissen Durchblick durch die Breite und Tiefe der missionarischen Thematik auf dem Konzil gestatten.

[22]

I Die Grundlegung des Themas in der dogmatischen Konstitution über die Kirche

Der zentrale Konzilstext über Wesen, Aufgabe und Weg der Mission, der alle anderen Missionstexte des Konzils, einschließlich des Missionsdekrets selbst, trägt und die Ausgangspunkte dazu enthält, findet sich in der Konstitution über die Kirche, in den Nummern 13-17.

* Der Beitrag findet sich im Erstabdruck unter dem gleich lautenden Titel in: *Mission nach dem Konzil*, hg. von Johannes SCHÜTTE, Mainz 1967, 21-47. Die Paginierung dieser

Ausgabe wird an dieser Stelle unter Verwendung von eckigen Klammern eingefügt. Die Fußnoten wiederum wurden den Richtlinien der ZMR angepasst. Die alte Rechtschreibung

im Text aus dem Jahre 1967 bleibt beibehalten. Wir danken dem Matthias-Grünwald-Verlag Mainz für die freundliche Abdruckgenehmigung. - Die Redaktion

Versuchen wir deshalb einfach, seine Grundlinien nachzuzeichnen; die lockende Aufgabe eines Vergleichs mit dem Grundlegungskapitel I des Missionsdekrets muß im Hinblick auf die Grenzen dieses Versuchs ausgeklammert bleiben.

1 Der trinitarische Ausgangspunkt

Die missionarische Idee taucht in der Konstitution über die Kirche in jenem Augenblick auf, in dem die Katholizität als Wesensbestimmtheit des neuen Gottesvolkes thematisch wird, als welches das zweite Kapitel dieses Textes die Kirche auslegt. Das »Neue Volk« ist (zum Unterschied vom »Alten«, könnte man hinzufügen) »katholisch«: »Zum Neuen Gottesvolk werden alle Menschen gerufen«¹. Da diese Katholizität ein Unterscheidungsmerkmal des Neuen Volkes vom Alten und so des Neuen Bundes vom Alten darstellt, also zu jenem »Neuen« gehört, das die Benennung »Neuer Bund« und »Neues Volk« von innen her begründet, muß sie als im eigentlichen Sinn konstitutiv für die Kirche und für jenes Stadium der Heilsgeschichte angesehen werden, das mit ihr erreicht ist. Wenn man auf der anderen Seite bedenkt, daß die Selbstkundgabe Gottes als des in drei Personen einzigen die neue Form der Gottesbeziehung ausdrückt, die in Jesus Christus eröffnet wird, dann erscheint es verständlich, daß der Konzilstext die lapidar hingeworfene Thematik des Katholischen in den folgenden Sätzen von der trinitarischen Idee her entfaltet und so das neue Angesicht des Gottesvolkes mit dem sich zeigenden Angesicht Gottes selbst in Verbindung bringt. Es entspricht ältester theologischer Tradition, die ihrerseits auf dem Urbekenntnis Israels zum Einen Gott gründet, wenn mit dem Blick auf den Vater in besonderem Maß die Idee der Einheit und die Schöpfungsidee verbunden wird: Das eine Volk, das ein einziges bleiben soll, muß durch alle Welt und durch alle Zeiten sich ausbreiten, um so den Willen Gottes zu erfüllen, der die menschliche Natur als eine einzige geschaffen hat und aus allen Zerstreuungen ihrer Geschichte am Ende sammeln will in die Einheit [23] der Kinder Gottes hinein². Damit sind gleichsam die beiden Grenzpfähle der Geschichte gesetzt: Schöpfung und Eschatologie, welche beide die Thematik der Einheit ausdrücken, die letztlich in der Einheit Gottes wurzelt. Der eine Gott hat den Menschen geschaffen und Menschheit als Einheit gewollt. Zerstreuung, Uneinheit erscheinen so als Widerspruch zur Schöpfungsidee des Menschen, und die Dramatik der Geschichte ergibt sich aus der Gegenläufigkeit der beiden Bewegungen der Zerstreuung und der Vereinigung. Damit deutet sich der innere Ort der Missionsidee erstmals an: Mission ist Ausführung der heilsgeschichtlichen Grundbewegung der Vereinigung, den aus der Sünde kommenden Trennungen entgegen, und so die eigentliche Vollstreckung der Bewegungslinie der Heilsgeschichte. Die Konstitution knüpft an den Johanneischen Text von dem Ineinssammeln der Kinder Gottes die christologische Idee, indem sie Christus den »Erben des Alls« nennt. Das Wort ist hier dem Neuen Testament entnommen (Hebr 1,2), das seinerseits darin einen der kühnsten Texte alttestamentlicher Hoffnung aufgreift (Ps 2,8): Der König Israels wird als Gottes Sohn angesprochen und so zum Erben der Weltherrschaft Gottes bestellt. Was verglichen mit der Armseligkeit der Wirklichkeiten Israels nur wie eine unheimliche Ironie wirken konnte, erhält in Christus,

¹ Konstitution über die Kirche, 13, Anfang.

² »Quapropter hic populus, unus et unicus manens, ad universum mundum et per omnia saecula est dilatandus, ut propositum adimpleatur voluntatis Dei, qui naturam

humanam in initio condidit unam, filiosque suos, qui erant dispersi, in unum tandem congregare statuit (cf. Jo 11,52).« Ebd., 13, Fortsetzung.

³ Ebd., Fortsetzung.

⁴ Ebd., 2. Absatz. Der Text zitiert hier CHRYSOSTOMUS, *In Jo Hom* 65,1: PG 59, 361.

dem Sohn Davids und Gottes Sohn, seine unerhörte und doch irdisch paradox bleibende Realität, die sich in keiner politischen Macht, sondern allein in dem »allumfassenden Volk der Söhne Gottes« realisiert, aber auf diesem Volk auch immerfort als ein fordernder Auftrag liegt: Christus dem Herrn »die Enden der Erde« zu übergeben; die ganze weltumspannende Fülle des Wesens Mensch dem zuzueignen und zuzuführen, der der allein legitime Erbe ist – wieder zeichnet sich die Mission als Grundbewegung der Selbstverwirklichung des Neuen Volkes und als Grundauftrag der Heilsgeschichte ab, in dem die theokratische Hoffnung Israels umgewandelt ist in die demütige Herrschaft des Gekreuzigten. Die konkrete Weise des Geschehens der Vereinigung, die sich in der christologischen Aussage erst andeutet, wird ein Stück weiter entfaltet in der Aussage über den Heiligen Geist, »den Herrn und Lebensspender, der für die ganze Kirche und für die Gläubigen einzeln und insgesamt der Urgrund der Vereinigung und Einheit in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet ist (vgl. Apg 2,42)«³. Das große Thema der Einheit, das die ersten Sätze durchzieht, erhält nun, im Blick auf den Heiligen Geist, seine ganz konkrete Gestalt: Es geht um jene Einheit, die in der [24] kleinen Gemeinde derer exemplarische Gestalt gefunden, die in Jerusalem zuerst an die Auferstehung Jesu geglaubt haben. Die Koordinaten dieser Einheit sind: Lehre der Apostel – Gemeinschaft – Brotbrechen – Gebet. So wird sichtbar, daß diese Einheit nicht einfach eine quantitative Größe ist: Schwerlich könnte man sich eine äußerlich unansehnlichere Schar vorstellen als diese Urzelle der Kirche in Jerusalem. Freilich, sie war ein Sauerteig, der zur Ausbreitung drängte und für den das alttestamentliche Hoffnungswort von den Enden der Erde ein drängendes Muß darstellte. Aber sie konnte Sauerteig doch nur sein, weil sich in ihr qualitativ das Wesen dieser neuen Einheit darstellte, um die es geht; weil sie Einheit war von dem Wort, das von Gott her kommt (Lehre der Apostel) und zu Gott hin geht (Gebet), und weil sie gemeinsam das Brot brach, das Frucht der völligen Hingabe und so allein Bürgnis der völligen Vereinigung ist. Die große Idee der Einheit erscheint hier mit einem Mal ganz armselig und gering; das Schwertgerassel des zweiten Psalms ist verschwunden – »Stecke dein Schwert in die Scheide!« hatte Jesus dem Petrus gesagt (Mt 26,52) – und der Pfingststurm ist in das sanfte Wehen (3 Kön 19,13) der täglichen christlichen Eintracht umgewandelt, die dennoch und gerade so den Auftrag behält, dem Herrn die Welt als sein Erbe zu übergeben.

2 Entfaltung vom Kirchenbegriff her

Der folgende Abschnitt baut das zunächst vom Gottesgedanken her Entworfenen vom Innern des Kirchenbegriffs her weiter aus. Den Grundbildern vom Volk, vom Reich, vom Sammeln, die hier wiederkehren, wird das Bild vom Leib hinzugefügt: »Alle über den Erdbereich hin verstreuten Gläubigen stehen mit den übrigen im Heiligen Geiste in Gemeinschaft, und so weiß ›der, welcher zu Rom wohnt, daß die Inder seine Glieder sind‹«⁴. Das Bild vom Sammeln wird darüber hinaus konkretisiert auf die (mit dem Leib-Gedanken eng zusammenhängende) großartige Idee des heiligen Irenäus von der »Rekapitulation« der ganzen Menschheit unter ihrem Haupt; eine Idee, die im übrigen schon im Epheserbrief des heiligen Paulus sich deutlich abzeichnet (1,10). Endlich klingt noch das Bild der heiligen Stadt an, in die alle Völker kommen und ihre Geschenke tragen: wieder eines der großen Bilder alttestamentlicher Vereinigungshoffnung, die im Neuen Testament umgewandelt und in jene größere Hoffnung aufgenommen wurden, die in Jesus Christus ihre Mitte hat.

Die gemeinsame Grundidee der beiden letztgenannten Aussagen, die zugleich den eigentlichen Gehalt dieses Abschnitts darstellt, liegt im eschatologischen Gedanken: Das

Reich Christi realisiert sich zwar in dieser Welt, [25] ist aber kein innerweltliches Reich, das als solches zu anderen Reichen in Konkurrenz treten könnte, sondern gleichsam der Aufbruch der ganzen Menschheit über sich hinaus in ihre ewige Zukunft hinein. Aus diesem eschatologischen Grundcharakter des Reiches, in dessen Diensten die Katholizität der Kirche steht, deren dynamische Realisierung wiederum die Mission darstellt, entwickelt der Text den Kern einer Methodik der Mission, die sich in den Worten ausdrückt: »Da aber das Reich Christi nicht von dieser Welt ist (vgl. Jo 18,36), so entzieht die Kirche oder das Gottesvolk mit der Verwirklichung dieses Reiches nichts dem zeitlichen Wohl irgendeines Volkes. Vielmehr fördert und übernimmt es Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind. Bei dieser Übernahme reinigt, kräftigt und hebt es sie aber auch«⁵. In ihrer eschatologischen Ausrichtung gründet zugleich die Freiheit der Kirche gegenüber den Dingen und Ordnungen dieser Zeit: »Alles ist euer, ihr aber seid Christi« hat Paulus diese aus der eschatologischen Bestimmtheit kommende Freiheit der Kirche und des Christenmenschen formuliert, die sich von da aus zugleich als ein verpflichtender Auftrag für alle Zeiten darstellt. Ihr »Nicht-von-der-Welt-Sein« macht die Kirche gerade frei gegenüber dieser Welt; daß sie nicht an eine Form dieser Welt gebunden ist, gibt ihr die Kraft, sich aller Welt zuzuwenden, die ganze Welt zu umfassen und alle ihre Kräfte sich zu assimilieren – sich, das heißt: dem Leib des Herrn und so dem eschatologischen Erben des Alls, in dessen Diensten sie steht.

Der Text, den wir eben betrachten, gibt damit den theologischen Ort für eine Reihe von mehr praktischen Aussagen in anderen Konzilstexten an. So empfängt von hier aus etwa die Verordnung der Liturgiekonstitution ihre Begründung: »In den Missionsländern soll es erlaubt sein, außer den Elementen der Initiation, die in der christlichen Überlieferung enthalten sind, auch jene zuzulassen, die sich bei jedem einzelnen Volk im Gebrauch befinden, sofern sie ... dem christlichen Ritus angepaßt werden können«⁶. Ebenso gründet hier der Hinweis des Dekrets über die Priesterausbildung, der eine Einführung der Theologen in jene nichtchristlichen Religionen verlangt, die in dem betreffenden Gebiet verbreitet sind, um damit die [26] Möglichkeit der Unterscheidung, der Aufnahme des Guten, der Zurückweisung des Falschen und einer sachgemäßen Verkündigung zu schaffen⁷. An dieser Stelle prägt sich eine gewisse Dialektik in der Betrachtung der nichtchristlichen Religionen bzw. ihrer Benutzbarkeit für katholische Theologie und Verkündigung aus, die wir aber wiederum schon in unserem Text vorgeprägt finden; sie meldet sich hier in der Zweifelhait der Begriffe »assumere« (aufnehmen) und »purificare« (reinigen) an. Wir werden die beiden Pole, die sich damit abzeichnen, deutlicher begründet und ausgefaltet in der Nummer 17, im eigentlichen Missionstext der Kirchenkonstitution wiederfinden; sie sind als die zentrale Leitlinie des Konzils in der Verhältnisbestimmung von Kirche und Weltreligionen zu betrachten, die sich so zunächst und zuerst aus der Katholizität und ihrem eschatologischen

5 Ebd., Fortsetzung.

6 Art. 65; Vgl. Art. 119: »Da die Völker mancher Länder, besonders in der Mission, eine eigene Musiküberlieferung besitzen, die in ihrem religiösen und sozialen Leben große Bedeutung hat, soll dieser Musik gebührende Wertschätzung entgegengebracht und angemessener Raum gewährt werden, und zwar sowohl bei der Formung des religiösen Sinnes dieser Völker als auch bei der Anpassung der Liturgie an ihre Eigenart ... Deshalb soll bei der musikalischen Ausbildung der Missionare sorgfältig darauf geachtet werden, daß sie im Rahmen

des Möglichen imstande sind, die überlieferte Musik der betreffenden Völker sowohl in den Schulen als auch im Gottesdienst zu fördern.«

7 Nr. 16, Schluß. Es wäre freilich zu fragen, ob nicht ganz allgemein eine Einführung in die Religionsgeschichte und ihre Probleme zum Grundbestand der Priesterausbildung gehören sollte.

8 Konstitution über die Kirche, 22 (dort zitiert aus EUSEBIUS, *Kirchengeschichte* V 24,10: GCS II 1, S. 495).

9 Vgl. J. RATZINGER, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe, in: *Concilium* 1 (1965) 16-29, bes. 22; vgl. auch die Ausführungen von Schmämann in dem von Nikolaj AFANASIEFF, SCHMÄMANN u. a. herausgegebenen Sammelband *La primauté de Pierre dans l'église orthodoxe*, Neuchâtel 1960, und eine Reihe von Arbeiten von Marie Joseph LE GUILLOU in *Istina* 10 (1964), bes. 103-124.

10 Nr. 23, 2. Absatz, in der Mitte.

11 Ebd., 3. Absatz, Anfang.

Grund ergibt. Denn, so können wir jetzt den Faden des vorhin Bedachten wieder aufnehmen, die eschatologische Wesenheit der Kirche macht sie frei gegenüber der Welt (und so frei zum »Katholischen« – katholisch und eschatologisch greifen ineinander), sie stellt aber auch die Welt unter den kritischen Maßstab des Eschatologischen: Nur durch das läuternde Feuer der eschatologischen Krisis hindurch kann das Menschliche gefügig gemacht werden, Gefäß des Königtums Jesu Christi zu sein.

3 Innerkirchliche Katholizität

Der dritte Abschnitt von Nummer 13 entfaltet die innerkirchliche Bedeutung der Katholizität, indem er einen dreifachen Pluralismus im Innern der kirchlichen Einheit aufdeckt: Die Kirche, das eine Volk Gottes, setzt sich aus den vielen Völkern dieser Welt zusammen, die viele bleiben und den Reichtum ihrer unterschiedlichen Gaben in die eine eschatologische Gottesstadt einbringen; die Kirche setzt sich zusammen aus verschiedenen Ständen: Ordensstand, Laienstand und dazu die hierarchischen Ämter, wobei wiederum zu sagen ist, daß diese Vielheit erst die Einheit des Organismus Kirche ermöglicht und verwirklicht; endlich gilt, daß die eine Kirche sich aus vielen »Kirchen« in den einzelnen Orten und Gegenden des Erdenrunds zusammensetzt und daß abermals nur die Vielheit der Ecclesiae, die miteinander im Band der Einheit, der Liebe und des Friedens Gemeinschaft halten⁸, die erfüllte Einheit der Ecclesia catholica bildet. Damit ist auch klar, daß die Vielheit keine solche des Nebeneinander, sondern des Ineinander [27] im Füreinander und Voneinander ist: eine ekklesiologische Perichorese, in der das trinitarische Ineinander sein kirchliches Abbild findet⁹. Der Grundentwurf von Katholizität, der damit gegeben ist, hat weitgehende Konsequenzen für das kirchliche Leben – gerade auch für seine missionarische Seite –, die sich in einer Reihe von Konzilstexten andeuten. Die erste Entfaltung findet man im dritten Kapitel, Nummer 23 der Kirchenkonstitution, wo der Begriff der Teilkirche und ihre Beziehung zur Gesamtkirche dargestellt wird. Der Gedanke der ekklesiologischen Perichorese, den wir eben als Kern dieses Verhältnisses erfaßt haben, führt hier zur konkreten Einsicht in die gegenseitige Verantwortlichkeit der Teilkirchen untereinander: Nicht nur das Haupt (womit in diesem Fall der Papst bzw. die Hauptkirche zu Rom gemeint ist) trägt Verantwortung für die Glieder, sondern auch die Glieder, d.h. die Teilkirchen untereinander, tragen Verantwortung untereinander. »Alle Bischöfe müssen nämlich die Glaubenseinheit und die der ganzen Kirche gemeinsame Ordnung fördern und schützen sowie die Gläubigen anleiten zur Liebe zum ganzen mystischen Leibe Christi, besonders zu den armen und leidenden Gliedern und zu jenen, die Verfolgung erdulden um der Gerechtigkeit willen«, sagt der Text dazu¹⁰. Sobald man einmal diese universelle Verantwortung gesehen hat, ergibt es sich von selbst, daß man damit nicht an der Schwelle der Kirche haltmachen kann: »Die Sorge, das Evangelium überall auf Erden zu verkündigen, geht die ganze Körperschaft der Hirten an. Ihnen allen zusammen hat Christus den Auftrag gegeben und die gemeinsame Pflicht auferlegt ... Deshalb sind die einzelnen Bischöfe gehalten ..., in Arbeitsgemeinschaft zu treten untereinander und mit dem Nachfolger Petri, dem die große Aufgabe, den christlichen Namen auszubreiten, in einzigartiger Weise übertragen ist. Daher müssen sie mit allen Kräften den Missionen Arbeiter für die Ernte wie auch geistliche und materielle Hilfen vermitteln ...«¹¹ Es bedeutet ein schönes Zeichen für die innere Einheit der konziliaren Arbeit wie für die Konkretetheit des darin wirksamen Wollens, daß diese Aussage ihrerseits nicht auf den dogmatischen Lehrtext über die Kirche beschränkt geblieben ist, sondern in den einzelnen Dekreten, die sich darum gruppieren und ihn in die einzelnen

Aufgabengebiete hinein konkretisieren, wiederkehrt: im Dekret über das Bischofsamt¹², in demjenigen über das Priesteramt¹³, [28] in demjenigen über die Priesterausbildung¹⁴. Auf die mehr praktisch ausgerichteten Einzelheiten, die dabei zur Sprache kommen, braucht hier nicht näher eingegangen zu werden; statt dessen ist es vielleicht nützlich, noch auf das Echo zu verweisen, das der gleiche Gedanke, wenn auch ohne direkte Anwendung auf die Mission im engeren Sinn, sich im Dekret über die Laien findet, welches an zwei Stellen sich gegen die Selbstzwecklichkeit der Gruppen bzw. Organisationen wendet und statt dessen die Öffnung für die weltweite Sendung der Kirche und das Eintreten in sie verlangt¹⁵.

4 Die Vielheit der Religionen und die Einheit des göttlichen Rufs

Kehren wir wieder zur Nummer 13 der Kirchenkonstitution zurück. Der letzte Abschnitt dieses reichen Textes, der noch zu betrachten übrig bleibt, bietet die Überleitung zur Frage nach der Kirchengliedschaft, in der die Frage nach der Beziehung der einzelnen Menschen zur katholischen Kirche enthalten ist. Dieser Überleitungsabschnitt ist insofern bedeutsam, als er zwei Grundformen der Beziehung zur *Catholica* herausstellt, die so zugleich als die umgreifenden Kategorien für die anschließenden Einzelausführungen des Textes gelten müssen: Die Menschen gehören »der katholischen Einheit des Gottesvolkes« auf verschiedene Weise zu oder sind [29] ihr zugeordnet: *Zugehörigkeit*, die ihrerseits wieder verschiedene Formen umgreift, und *Zuordnung* sind die beiden Weisen des In-Beziehung-Stehens, von denen hier gesprochen wird; parallel mit dieser Zweiteilung läuft die dreifache Unterscheidung in katholische Gläubige, andere an Christus Glaubende und »alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind«. Mit diesem letzten Begriff nimmt der Text noch einmal die umfassende Idee auf, die er vorher allen Einteilungen vorausstellt: die

12 Nr. 6: »Episcopi, qua legitimi Apostolorum successores et Collegii episcopalis membra, inter se coniunctos semper se sciunt atque omnium Ecclesiarum sollicitos sese exhibeant, cum ex Dei institutione et praecepto apostolici muneris unusquisque Ecclesiae una cum ceteris Episcopis sponsor sit. Praesertim solliciti sint de illis orbis terrarum regionibus, in quibus verbum Dei nuntiatum nondum est aut in quibus, praecipue ob parvum sacerdotum numerum, christifideles in periculo versantur a vitae christianae mandatis discedendi, immo et ipsam fidem amittendi.« – Nr. 15: »Ita Ecclesiae sibi concreditas sanctificent, ut in eisdem universae Christi Ecclesiae sensus plene effulgeat. Idcirco vocationes sacerdotales ac religiosas quam maxime foveant, speciali cura vocationum missionarium adhibita.«

13 Nr. 10: »Meminerint igitur Presbyteri omnium ecclesiarum sollicitudinem sibi corde esse debere. Quapropter Presbyteri illarum dioecesium, quae maiore vocationum copia ditantur, libenter se paratos praebeant, permittente vel exhortante proprio Ordinario, ad suum ministerium in

regionibus, missionibus vel operibus cleri penuria laborantibus exercendum.« Es wird eine entsprechende Überprüfung der Ordnungen für Inkardination und Exkardination verlangt, eine Erleichterung des Priesteraustausches, die Errichtung internationaler Seminare und dergleichen. Endlich werden auch Regeln für das Verhalten der Priester in ihren neuen Einsatzgebieten gegeben.

14 Nr. 2, Schluß: »Opus vero fovendarum vocationum fines singularum dioecesium, nationum, familiarum religiosarum atque rituum dilatato corde transcendat oportet atque ad universalis Ecclesiae necessitates respiciens illis praecipue regionibus auxilium afferat, in quibus ad Domini vineam instantius operarii advocantur.«

15 Nr. 19: »Consociationes non sunt sibi ipsi finis, sed missioni Ecclesiae circa mundum adimplendae inservire debent.« Ähnlich Nr. 30. Die universale Verpflichtung zur Caritas (ohne direkten missionarischen Bezug) in

Nr. 8, 4. Absatz; Hinweis auf die besondere Verpflichtung der Laien zum kirchlichen Einsatz in Gegenden mit geringer Katholikenzahl, Nr. 17. Vgl. Konstitution über die Kirche, 35, Schluß.

16 Konstitution über die Kirche, 13, letzter Absatz.

17 Ebd., Nr. 16 mit Hinweis auf EUSEBIUS, *Praeparatio Evangelica* 1,1: PG 21,28 AB. Freilich ist der Grund dieses Hinweises nicht recht einsichtig, denn die Ausrichtung des Werkes von Eusebius in Bezug auf die nichtchristlichen Religionen ist in dem angeführten Werk eine völlig andere als in unserem Text: Eusebius weist das Abwegige der heidnischen Mythen auf und das Ungenügende der griechischen Philosophie und zeigt, daß die Christen recht hatten, wenn sie beides hinter sich ließen und statt dessen sich den heiligen Büchern der Hebräer als der wahren *praeparatio evangelica* zuwandten.

18 Nr. 16: Die deutsche Übersetzung ist hier unendlich und läßt nicht ganz klar werden, daß nicht einfach »das Böse«, sondern »der Böse« vom Text gemeint ist.

Idee des göttlichen *Rufs*, der an alle Menschen ergeht und so die verbindende Klammer über allen Teilungen der Geschichte darstellt. »Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes, die den allumfassenden Frieden bezeichnet und fördert, sind alle Menschen *berufen* ...«¹⁶ In dieser Universalität des göttlichen Rufs liegt zugleich die Dynamik, die alle Teilungen immer neu überschreiten heißt und so auch die Einzelbeschreibungen der folgenden Abschnitte des Konzilstextes innerlich durchdringt und vereint. Die Paragraphen 14, 15 und 16, auf die wir damit stoßen, können wir hier übergehen: In 14 werden die Erfordernisse der vollen Gliedschaft in der katholischen Kirche geschildert, in 15 die Bande zwischen katholischer Kirche und nichtkatholischen Christen dargestellt (also die dogmatische Basis für das Ökumenismus-Dekret entworfen), in 16 endlich wird die Beziehung zwischen Nichtchristen und katholischer Kirche geklärt. Dieser Text ist ein erster Abriß und zugleich wiederum die Basis dessen, was in der Erklärung über die Beziehung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen gesagt wird. Da über diese Erklärung hernach noch eigens gesprochen werden muß, brauchen wir an dieser Stelle nur auf den Schluß von Nummer 16 einzugehen, der jene theologische Auswertung und Einordnung anfügt, die in der genannten Erklärung nicht mehr wiederholt wird, aber doch in der Sache dort vorausgesetzt werden muß. Der Text stellt nämlich zunächst alles Verbindende zwischen den Religionen und der Kirche dar, wie es sich letztlich aus der Einheit der *Vocatio* des alle rufenden Gottes ergibt: In ihr gründet auch die umfassende Hoffnung des Heils, das nicht von unten, aus dem Eigenen des Menschen, sondern von oben, aus der rettenden Güte Gottes kommt. Dann aber faßt er das Ganze der verbindenden Elemente in jenen geschichtstheologischen Begriff zusammen, in dem schon die Väter das Rätsel der jahrtausendlangen Vorgeschichte des Evangeliums in der Menschheit zu erklären versuchten: *Praeparatio evangelica*. »Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe.«¹⁷ Damit ist [30] zugleich dem Ganzen der Charakter des Vorläufigen aufgedrückt, das nicht statisch, sondern nur innerhalb einer geschichtlichen Betrachtung zu verstehen ist, die vom Unterwegssein und von der Notwendigkeit der Selbstüberschreitungen weiß. Der *Praeparatio*-Begriff relativiert somit die Weltreligionen und deckt freilich gerade in dieser Relativität ihr Positives auf: Sie können positiv sein, solange sie und soweit sie relativ sind, relativ nämlich auf das Evangelium hin. Aber dennoch genügt dieser Begriff allein nicht, um die theologische Perspektive hinsichtlich der Religionen hinlänglich zu beschreiben; dies aus einem doppelten Grund: Er würde für sich allein genommen ausschließlich den Fortschrittsgedanken insinuieren, der indes zur Beschreibung der menschlichen Geschichte und ihrer Bewegungstendenzen in keinem Fall ausreicht, weder innerhalb noch außerhalb der Kirche (und, wie uns heute die Naturwissenschaft mit ihrer Bestreitung einer gradlinigen Orthogenese sagt, auch nicht für die vormenschliche Entwicklung der Natur). Er würde ferner die Betrachtung der religiösen Geschichte des Menschen auf eine ausschließlich anthropologische Perspektive reduzieren (oder könnte das mindestens tun) und damit entscheidende Kräfte dieser Geschichte außer acht lassen.

Demgemäß weitet der Text seine Betrachtung in doppelter Richtung aus. Er öffnet zunächst gleichsam die Bühne ein Stück weiter und läßt neben den menschlichen Akteuren das Oben und das Unten sichtbar werden, das ins Drama der menschlichen Geschichte hineingehört. Hinter der *Praeparatio*, hinter dem Wahren und Guten steht letztlich derjenige, von dem jede gute Gabe kommt (vgl. Jak 1,17) und der jeden Menschen erleuchtet (Jo 1,9), damit er das Leben habe (Jo 10,10). Auf der anderen Seite aber wird »der Böse« sichtbar¹⁸, der dem von Gott herkommenden Licht und seiner klärenden Helligkeit das Blendwerk der Täuschung entgegenhält. Von diesem gleißnerischen Blendwerk her (das den

Menschen eitel macht: Röm 1,21) erklärt der Text dann auch die Bruchlinie, die durch die menschliche Geschichte läuft. Mit dem Römerbrief verweist er darauf, daß die Menschen die Wahrheit Gottes mit der Lüge vertauschten und der Schöpfung mehr dienten als dem Schöpfer (Röm 1,22.25). »Daher ist die Kirche eifrig bestrebt, zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Heils all dieser Menschen die Missionen zu fördern, eingedenk des Befehls des Herrn, der gesagt hat: »Predigt das Evangelium der ganzen Schöpfung« (vgl. Mk 16,16)«¹⁹.

[31]

5 Der Weg der Mission

Damit ist die Überleitung zum eigentlichen Missionsabschnitt der Kirchenkonstitution gegeben (Nr. 17), dessen Inhalt wir hier nur kurz zu skizzieren brauchen, weil die Linien, die er in knappen Strichen entwirft, in der theologischen Grundlegung des Missionsdekrets ausgezogen sind, das damit gleichsam einen authentischen innerkonziliaren Kommentar zu dem hier Gemeinten darstellt. Unser Text geht zunächst von den positiven Grundlagen der Mission aus: Den am Ende von 16 angeführten kurzen marcinischen Missionsbefehl ergänzt er nun durch Zitierung der Aussendungsrede des Erhöhten im Matthäusevangelium unter Anfügung der Missionsaufforderung am Anfang der Apostelgeschichte; als Echo aller drei Texte, in dem gleichsam die Stimme der Kirche aller Jahrhunderte vernehmbar wird, fügt er das Wort des heiligen Paulus hinzu: »Weh ... mir, wenn ich die Frohbotschaft nicht verkündete« (1 Kor 9,16).

Zu dieser positiven Grundlegung kommt der Versuch einer doppelten Wesenserhellung des Missionsbegriffs und so einer nochmaligen Andeutung der inneren Notwendigkeit der Mission von ergänzenden Aspekten her. Der Aussendungsbefehl des Matthäusevangeliums verweist auf den Sendungsbegriff überhaupt, dessen große theologische Entfaltung das Johannesevangelium bietet, das Christus selbst als den Gesandten verstehen lehrt, dessen Sein Sendung ist: Nicht von sich und nicht für sich selbst und so gerade, in dieser doppelten Aufhebung der Grenzen des Ich, ganz eins mit dem Vater und ganz sein Werkzeug für die Menschen. Damit verweist die Sendungslinie der Kirche zurück auf die Sendung des Sohnes vom Vater her, auf die Urdynamik der trinitarischen Liebe. Dieser trinitarische Bezug des Sendungsgedankens klingt freilich hier nur ganz locker an, das Missionsdekret erst hat ihn breit entfaltet. Liegt der Ausgangspunkt dieses Gedankens im Christologischen und in der Beziehung Christi zum Vater, so geht die zweite Gedankenlinie vom Pneumatologischen aus: Mission wird als weltgeschichtlicher Vollzug des göttlichen Heilswillens ausgelegt; die Kirche ist Werkzeug des Heiligen Geistes, der sie von innen her drängt, sich seinem Werk zur Verfügung zu stellen.

Neben die Wesensbestimmung der Mission treten in diesem knappen Umriß einer theologischen Grundlegung der Missiologie eine Beschreibung des Ziels der Mission, ihres Trägers und ihrer Methode. Ziel der Mission, so sagt der Text, ist die volle Ausbildung junger Kirchen in der einen Kirche; wenn der Text damit die stärker institutionalistisch denkende Plantationstheorie voraussetzen scheint, die die Mission wesentlich vom Hierarchischen her denkt und sie wesentlich als Errichtung neuer, hierarchisch kompletter Ekklesien ansieht, so darf man nicht übersehen, daß er hinzufügt: »... bis die neuen Kirchen ... auch selbst das Werk der Verkündigung [32] fortsetzen können.« Der Weg geht also von Evangelisierung zu Evangelisierung; die dynamische Aufgabe des Weitertragens der frohen Botschaft ist

¹⁹ Schluß von Nr. 16.

²⁰ Nr. 2.

das Umgreifende, das als solches freilich dann die »Pflanzung« der Kirchen einschließt und verlangt. Was die Methode angeht, so wird zunächst der Grundriß des allgemeinen Weges der christlichen Verkündigung angegeben: Die Botschaft, die sich an das menschliche Hören wendet, bereitet zum Glauben und zum Bekenntnis, führt so zur Taufe, damit zur Einfügung in den Leib Christi und weist so auf die Erfüllung des Ganzen in der Liebe. Dazu kommt dann aber die besondere Form der missionarischen Verkündigung, die wir schon zweimal anklingen hörten: »... aller Same des Guten, der sich in Herz und Geist der Menschen oder in den eigenen Riten und Kulturen der Völker findet«, soll nicht untergehen, »sondern geheiligt, erhoben und vollendet« werden »zur Ehre Gottes, zur Beschämung des Teufels und zur Beseligung des Menschen.« Der ganze Gehalt des hier Gesagten wird erst verständlich im Licht des reichen Echos, mit dem das Missionsdekret in seinen einzelnen Kapiteln darauf antwortet; die Grunddialektik von »aufnehmen« und »reinigen«, in der das christliche Ja und Nein zu den Religionen sich missionarisch konkretisiert, ist uns oben bereits begegnet. Das Ganze wird noch ergänzt durch das »ora et labora«, auf welches der letzte Satz des Textes anspielt, der damit zugleich klarmacht, daß die ganze missionarische Arbeit der Kirche ihr Herz verliert, zur leeren Geschwätzigkeit und Aktivität entarten muß, wenn sie nicht durchatmet wird vom Gebet, wenn sie nicht gleichsam den Stein bildet, über dem sich die Jakobsleiter des Auf- und Absteigens vom redenden Gott zum hörend-erhörenden Gott hin vollzieht. So aber ist auch Scheitern und Erfolg dem anheim gestellt, um den allein es hier gehen kann.

Endlich der Auftrag der Mission: Laien und Priester werden genannt; die Aufteilung beider erscheint freilich etwas schematisch (Laien mehr auf die Taufe, Priester auf die Eucharistie zugeordnet); immerhin ist es wichtig, daß eine bloß hierarchologische Betrachtungsweise überwunden ist. Die nähere Entfaltung blieb auch hier dem Missionsdekret vorbehalten. Und schließlich kommt das eigentliche Ziel der Mission wie allen kirchlichen Dienstes zur Sprache, vor dem auch Evangelisierung und Errichtung der Kirchen, ja die ganze pilgernde Kirche als solche nur dienendes Mittel ist: die Zurüstung der kosmischen Liturgie, in der das ganze Weltall ein einziger Gestus der Anbetung sein wird.

[33]

II Der Missionsgedanke in den Dekreten über das Laienapostolat und über Dienst und Leben der Priester

Neben der Konstitution über die Kirche bieten die Dekrete über das Laienapostolat und über den priesterlichen Dienst die am meisten in die Tiefe gehenden Äußerungen zur Missionsidee. Wenn sie auch keine völlig neuen Gedanken hinzufügen können, weiten sie doch den Ansatz aus und gehören so zum Gesamtbild, welches das Konzil von einer Theologie der Missionen entworfen hat.

1 Das Dekret über die Laien

Die grundlegende Aussage des Laiendekrets zu unserer Frage liegt in dem Satz: »Die christliche Berufung ist ihrer Natur nach auch eine Berufung zum Apostolat«²⁰. Damit ist ein dynamisches Grundverständnis der christlichen Existenz gegeben; das Missionarische erscheint nun nicht mehr bloß als eine äußere Aktivität, die einem in sich ruhenden christlichen Sein gleichsam als Akzidens hinzugefügt würde, sondern das christliche Sein ist selbst und als solches Bewegung über sich hinaus, ist also schon als Sein missionarisch geprägt und muß daher die äußere Aktivität als Verwirklichung seines tiefsten Wesens jederzeit

und in jedem wahrhaft lebendigen Christen notwendig aus sich hervorbringen. Deshalb kann der Text wenig später den Leib-Christi-Gedanken des heiligen Paulus missionarisch verdeutlichen, indem er sagt: »Es gibt in der Kirche verschiedene Dienste, aber nur *eine* Sendung«²¹. Das will sagen: Das hierarchische Prinzip, an dem die katholische Kirche festhält, kann nicht bedeuten, daß es zweierlei Christen gibt, von denen die einen das Christsein nur für sich besitzen, während die anderen christlichen Dienst für die übrigen tun. Vielmehr bestehen zwar verschiedene Aufgaben, aber das Christsein ist in allen das gleiche, es hat in allen den Charakter der »Sendung«. Damit wird ein Grundgehalt des Leib-Christi-Begriffs richtig ins Licht gesetzt, der so in der Kirchenkonstitution nicht deutlich geworden war: Das Wort vom Leib Christi ist in der Tat bei Paulus zunächst nicht so sehr eine Seins- als vielmehr eine Dienstaussage. Es ist ein Funktionsbegriff, der die gegenseitige Abhängigkeit der Christen untereinander und von ihrem Haupt und gleichzeitig ihr Einander-Zugewiesen-sein ausdrückt. Man könnte geradezu behaupten, der Leib-Christi-Gedanke sei im ersten Anlauf, in dem er uns begegnet – in 1 Kor 12,4-31 – nichts anderes als ein kühnes Gleichnis für die einigende Kraft der christlichen [34] Agape, die vom Herrn her kommend alle Unterschiedlichkeiten überprüft und die Vielen zur Einheit des In-Christus-Seins verschmilzt, wie es der vereinigenden Kraft der Liebe gemäß ist.

Kehren wir zum Laiendekret zurück. Es fundiert seine dynamische Sicht des Christseins (die vielleicht die bedeutendste Aussage des ganzen Textes darstellt) in zwei Motiven: in der Idee des Reiches Gottes und der Herrlichkeit Gottes, die ja nicht nur eine ferne Zukunft für die Kirche darstellen, sondern als ihre Zukunft zugleich die Triebkraft sind, die sie vorwärts führt, und in diesem Sinn wie jede wahre Zukunft wirkende Kraft inmitten der Gegenwart sind. Das andere Motiv liegt in der Idee von Glaube, Hoffnung und Liebe, vor allem in dem zwingenden Impuls, der aus der Liebe aufsteigt, die aufhören würde, sie selbst zu sein, wenn sie aufhörte, sich mitzuteilen. So muß der Wille, »Gottes Herrlichkeit durch die Ankunft seines Reiches zu dienen«²² in jedem Christen wirksam sein, und »allen Christen wird also die herrliche Last auferlegt, daran mitzuwirken, daß die göttliche Heilsbotschaft von allen Menschen überall auf Erden erkannt und angenommen wird«²³.

Die Verästelung der Motive reicht noch weiter und erfaßt so das ganze Gebäude der Theologie: Die christliche Liebe weist zurück auf die eucharistische Gemeinschaft, in der wiederum das Leib-Christi-Geheimnis nicht nur in seinem substanziellen, sondern auch gerade und untrennbar davon in seinem dynamischen Sinn vollzogen wird: als Geheimnis der Entgrenzung der einzelnen, die dem Herrn und darin den Menschen übereignet werden, denen er sich übereignet hat²⁴. Sie weist aber auch auf die Schöpfungstatsache, kraft deren jeder Mensch »Bild Gottes« genannt werden darf, womit jeder Partikularismus im voraus abgewiesen und ein Universalismus gesetzt ist, der nie bloße Theorie bleiben darf²⁵. Auch hier weist der Weg freilich wieder in die Christologie hinein: In Christus, dem vollendeten Bild Gottes (2 Kor 4,4; Kol 1,15), bekommt der Universalismus der Schöpfung seine volle und konkrete Dringlichkeit.

21 Ebd., 2. Absatz, Anfang.

22 Nr. 3, 2. Absatz. Vgl. Nr. 4, 3. Absatz: ... ad regnum Dei dilatandum ...

23 Ebd., 3. Absatz.

24 Nr. 8, bes. 3. Absatz. Vgl. zu der reichen patristischen Theologie über den Zusammenhang von Eucharistie und Caritas JOSEPH RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954.

25 Nr. 8, 5. Absatz.

26 Nr. 8, 4. Absatz und Nr. 27.

27 Nr. 4, Anfang.

28 Nr. 4, 2. Absatz. Vgl. meine Bemerkungen zum Priester-Dekret in meinem Bändchen *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln 1966, 63-67.

29 AUGUSTINUS, *De civitate Dei* 10, 6: CChr 47,2 79; zitiert im Priester-Dekret des Konzils, 2, 4. Absatz. Vgl. zur Kulttheologie Augustins meine in Anm. 24 genannte Arbeit; ferner J. LÉCUYER, *Le sacrifice selon St. Augustin*, in: *Augustinus Magister* II, Paris 1954, 905-914.

30 Nr. 5, 3. Absatz

Schließlich muß aber über die theologische Idee hinaus die Tatsächlichkeit unserer Welt-situation einbezogen werden, in der in zunehmendem Maß jeder Mensch jedes Menschen Nächster zu werden beginnt: Die Einheit der Menschheit fängt an, geschichtliche Wirklichkeit zu werden, und die Forderungen, die aus ihr aufsteigen, erhalten so einen unmittelbar auf den einzelnen [35] zukommenden Ernst. Der Text leitet daraus die Verpflichtung weltweiter Zusammenarbeit und weltweiter Hilfsbereitschaft ab²⁶. Beides ist nicht Mission; aber die Notwendigkeit zu beidem entspringt schließlich der gleichen wesentlichen Offenheit des christlichen Daseins. Wir werden darauf zurückkommen müssen, wenn wir am Schluß die Frage nach dem Verhältnis von Dialog und Mission zu stellen haben.

2 Das Priesterdekret

Das Dekret über den priesterlichen Dienst gehört zu den theologisch reichhaltigsten und tiefsten Texten des Konzils überhaupt. Es enthält gerade zur Missionsfrage eine solche Fülle von Aspekten und ist durch sein Neuverständnis des Priestertums und der Sakramente dafür so bedeutsam, daß es eine eigene Untersuchung verdiente. Hier müssen wir uns damit begnügen, die Hauptpunkte zu benennen, die dabei weiter bedacht werden müßten.

a Priestertum, Sakrament und Wort

Das Überraschende und Auszeichnende dieses Textes ist es, daß er das Amt des Priesters nicht primär vom Opfer, sondern von der Idee der Versammlung des Gottesvolkes her versteht, die sich zunächst durch den Dienst des Wortes vollzieht: »An erster Stelle wird das Volk Gottes durch das Wort des lebendigen Gottes zur Einheit versammelt ... Das erste Amt des Priesters ... ist es daher, allen das Evangelium Gottes zu verkündigen«²⁷. Damit ist der liturgische Aspekt nicht ausgeschlossen, vielmehr erhält er erst durch diesen Ausgangspunkt seine volle christliche Weite und Tiefe. Denn der Leib, den Christus sich bereiten, und das Opfer, das er dem Vater darbringen wollte, soll die ganze Menschheit umfassen, oder wie Paulus es ausdrückt: Die Völker der Welt (die »Heiden«) sollen die Gott wohlgefällige Opfergabe werden, die durch den Heiligen Geist konsekriert wird (Röm 15,16)²⁸. Und Augustinus nimmt den Gedanken auf, wenn er sagt, der priesterliche Dienst tendiere daraufhin, »daß die ganze erlöste Gottesstadt, d. h. die Versammlung der Gemeinschaft der Heiligen, als allumfassendes Opfer Gott durch den Hohenpriester dargebracht werde, der auch sich selbst in seinem Leiden für uns dargebracht hat, damit wir Leib eines solchen Hauptes würden«²⁹. [36] Das Wort der Verkündigung zielt also seinem Wesen nach auf Liturgie, auf die kosmische Liturgie, in der die ganze Menschheit in den Leib Christi verwandelt, »Hostie« geworden ist, Gestus der Verherrlichung Gottes und so »Reich Gottes«, in dem die Welt sich vollendet. Diese kosmische Liturgie ist nicht Liturgie in einem uneigentlichen, allegorischen Sinn, sondern nur von ihr aus und von dem großen Bogen aus, der vom Wort der Verkündigung auf sie hin führt, kann man die Liturgie »zwischen den Zeiten« überhaupt verstehen. Die Eucharistiefeyer der Christen ist nicht ein in sich stehender Ritus; ihr alter Name »Synaxis« macht ihr Wesen unübertrefflich klar: Versammlung der Menschen in Christus hinein zu sein. Das Dekret greift daher mit Bedacht auf diesen Namen zurück und fügt so die Eucharistie in die eben geschilderten Zusammenhänge ein: »Die eucharistische Zusammenkunft (Synaxis) ist also die Mitte der Versammlung (congregatio) der Gläubigen, der der Priester vorsteht«³⁰. Und das Zentrum des eucharistischen »Tuns« des Priesters, der Akt der Verwandlung, ist zugleich Verkündigung von Tod und Auferstehung des Herrn, Verkündigung unseres Heils: Sakramentales Tun und Verkündigung sind keine Gegensätze,

sondern christlicher Opferdienst hat seine christliche Eigentümlichkeit gegenüber der Religionsgeschichte gerade darin, daß er als solcher Wortdienst ist, wie christlicher Kult seine Eigentümlichkeit darin hat, daß er Versammlung der Menschen untereinander darstellt. Das Dekret sagt darüber, daß es im Wortgottesdienst der Messe »zu einer untrennbaren Einheit kommt zwischen der Ankündigung des Todes und der Auferstehung Christi, der Antwort des hörenden Volkes und der eigentlichen Aufopferung, durch die Christus den Neuen Bund besiegelt hat in seinem Blut und an der die Gläubigen mit ihrem Verlangen und durch den Empfang des Sakramentes teilnehmen«³¹.

Damit ist der missionarische Charakter der christlichen Liturgie, den die Liturgiekonstitution nur unbestimmt angedeutet hatte³², mit aller Deutlichkeit [37] herausgestellt; vor allen Dingen aber ist das Wesen des priesterlichen Berufes und der Schwerpunkt seiner Spiritualität offengelegt: Der Priester, so können wir nun sagen, ist nicht von einer rituell aufgefaßten Liturgie her zu verstehen, sondern vom Dienst der Versammlung des Gottesvolkes und der Verkündigung aus, also wesentlich »missionarisch« (in einem grundsätzlichen und nicht auf Heidenmission einzuengenden Verständnis freilich).

b Priesterliche Spiritualität

Das Dekret über die Priester hat in der Tat von seinen Einsichten her die Spiritualität des Priesters neu formuliert; es trifft sich dabei in einer glücklichen Weise mit den Gedanken, denen wir eben im Laiendekret begegnet sind, und vertieft sie noch. Es geht von der Not des Priesters aus, der sich zerrissen findet zwischen Aktion und Kontemplation und dem es schwer wird, die Einheit des Geistes zu finden in der Vielheit der Aufgaben, in die ihn sein täglicher Dienst hineinführt. »Weder die rein äußere Ordnung der seelsorglichen Arbeiten kann diese Einheit erzielen noch die bloße Pflege der Frömmigkeitsübungen, so sehr diese auch dazu beitragen mögen. Sie kann vom Priester jedoch erreicht werden, wenn er in der Ausübung seines Amtes dem Beispiel Christi des Herrn folgt, dessen Speise es war, den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hatte, um sein Werk zu vollenden«³³. So darf zunächst einfach gesagt werden, Christus selbst sei die Einheit, die den Priester in den wechselnden Arbeiten des Alltags trägt.

31 Nr. 4, Schluß.

32 Der missionarische Charakter klingt an am Ende von Art. 2 der Liturgiekonstitution, wo es heißt: »Zugleich stärkt sie (= die Liturgie) wunderbar deren (= der Christen) Kräfte, daß sie Christus verkünden. So stellt sie denen, die draußen sind, die Kirche vor Augen als Zeichen, das aufgerichtet ist unter den Völkern. Unter diesem sollen sich die zerstreuten Söhne Gottes zur Einheit sammeln, bis eine Herde und ein Hirt wird.« Dem gegenüber sagt Art. 9: »In der heiligen Liturgie erschöpft sich nicht das ganze Tun der Kirche; denn ehe die Menschen zur Liturgie hinetreten können, müssen sie zu Glaube und Bekehrung gerufen werden.« Die damit getroffene Begrenzung des Liturgiebegriffs und die Abgrenzung der Gläubigen-Liturgie vom eigentlich missionarischen Tun ist selbstverständlich durchaus berechtigt. Vgl. Johannes HOFINGER, *Mission und*

Liturgie, Mainz 1960; J. RATZINGER, Der eucharistische Weltkongreß im Spiegel der Kritik, in: Richard EGENTER / Otto PIRNER / Hubert HOFBAUER, *Statio orbis I*, München 1961, 227-242, bes. 230. Die tatsächliche Verschiedenheit zwischen Gläubigen-Liturgie im engeren Sinn und missionarischer Verkündigung hebt aber andererseits die innere Einheit beider Gegebenheiten und den Verkündigungssinn der Liturgie nicht auf, durch den sie an der missionarischen Struktur des Christlichen als solchen teilnimmt, die sie sogar in zentraler Weise ausdrückt.

33 Über Dienst und Leben der Priester, 14, 1. Absatz, Schluß.

34 Ebd., 2. Absatz.

35 Ebd., 3. Absatz, gegen Schluß.

36 Ebd., 2. Absatz, Schluß.

37 Nr. 15, 1. Absatz.

38 Dabei ist noch nicht hingewiesen worden auf die Ansätze, die sich auch in der Offenbarungs-Konstitution, besonders Nr. 8 und 10 finden ließen, wonach die Entfaltung des Gotteswortes in der Kirche durch dessen betende, betrachtende, verkündigende, denkerische, lebensmäßige Aneignung geschieht, die nicht nur Sache der Hierarchie, sondern der ganzen glaubenden Kirche ist. Von einem solchen Überlieferungsbegriff her ist klar, daß der Weg des Gotteswortes durch die Geschichte auch von der vielgestaltigen Aneignung durch die Menschen und Völker abhängt, die diesem Wort in der Geschichte Fleisch und Blut zur Verfügung stellen und es auf vielfältige Weise tun. Damit ist ein naiver Begriffsrealismus, der nur eine einzige Gesichtsgestalt des Wortes gelten lassen konnte, ebenso verneint, wie der Reichtum des menschlichen Geistes in den Dienst des Wortes Gottes gefordert ist.

Aber was bedeutet das praktisch? Es bedeutet zunächst, daß priesterliches Tun sich verstehen darf als Teilhabe an der Hirtenarbeit und an der Hirtenliebe Jesu Christi, daß also die priesterliche Frömmigkeit nicht neben der seelsorgerlichen Aktivität einhergeht, sondern sich mitten in ihr vollzieht. Der Text sagt demgemäß, daß die Priester, die ihr Tun auf diese Weise verstehen, »gerade in der Betätigung der Hirtenliebe das Band der priesterlichen Vollkommenheit finden werden, das ihr inneres Leben und Tun zur Einheit verknüpft«³⁴. Die Einheit des Geistes liegt also in der Einheit der Sendung, der all das Viele eingeordnet ist, das um dieser Sendung willen geschieht. »Wenn sie nach diesem Grundsatz handeln, werden sie die Einheit für ihr Leben in der Einheit der Sendung der Kirche finden ...«, sagt das Dekret³⁵. Die priesterliche Spiritualität ist mithin eine wesentlich missionarische [38] Spiritualität, und sie muß es sein, wenn das Bild des Priesters zutrifft, das wir vorhin kennengelernt haben. Nach dem oben Bedachten stellt das keinen Gegensatz zu sakramental-liturgischer Spiritualität dar, sondern eröffnet erst den Zugang zum zentralen biblischen Sinn der Sakramente und der Liturgie. Der Text betont das ausdrücklich, indem er sagt: »Diese Hirtenliebe erwächst am stärksten aus dem eucharistischen Opfer, das daher die Mitte und Wurzel des ganzen priesterlichen Lebens bildet, so daß der Priester sich bemühen muß, all das in sein Herz aufzunehmen, was auf dem Opferaltar sich vollzieht. Das kann jedoch nur geschehen, wenn die Priester selbst sich immer inniger in das Geheimnis Christi betend vertiefen«³⁶.

Wie konkret der Sendungsgedanke den Menschen fordert, wie realistisch das Übersetzen der sakramentalen Zeichen in die Wirklichkeit des eigenen Lebens gemeint ist und wie sehr hier das Zentrum des christlichen Anspruchs auf den Menschen zutrifft, zeigt eine andere Formulierung: Für die Priester ist in besonderem Maß jene seelische Orientierung vonnöten, »kraft deren sie allezeit bereit sind, nicht ihren Willen zu suchen, sondern denjenigen dessen, der sie gesandt hat«³⁷. Die missionarische Spiritualität ist eine Spiritualität des Kreuzes; sie ist es gerade deshalb und muß es eben deshalb sein, weil sie eine »weltoffene« Spiritualität ist: Die heute so leidenschaftlich behandelte Frage der christlichen Weltzuwendung und ihrer Vereinbarkeit mit dem Geist des Kreuzes, der von der eucharistischen Feier her vorgegeben ist, rückt von der missionarischen Idee aus in die richtige Perspektive. Der missionarische Gedanke eröffnet so nicht nur die innere Einheit des priesterlichen Lebens, indem er die Einheit von Kult und Leben aufdeckt; er zeigt die Einheit der christlichen Spiritualität als solcher an, die Priester und Laien (wenn auch je auf andere Weise und nach den verschiedenen Gegebenheiten ihres Alltags) prägen soll, die alle dadurch bestimmt sind, daß sie sich einem Sein verschrieben haben, das Sendung bedeutet: zugehen auf die anderen (»Weltoffenheit«) und so notwendig hinausgehen über sich selbst (Kreuz). Wie weit die hier begründete Form christlicher Weltoffenheit von jedem törichtem Konformismus und von kritikloser Weltbeflissenheit entfernt ist, bedarf wohl keiner eigenen Erläuterung mehr.

[39]

III Die Erklärungen über die Religionsfreiheit und über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen: Das Problem der Beziehung von Mission und Dialog

Es dürfte deutlich geworden sein, daß die im engeren Sinn theologischen Texte des Konzils tiefgehend von der missionarischen Idee geprägt sind³⁸. Aber gibt es nicht einen gewissen Zwiespalt in der Gesamtorientierung des Konzils? Stehen den nach innen gewandten Texten, für die Weltzuwendung wesentlich »Mission« heißt, nicht die mehr nach außen gerichteten Texte – Religionsfreiheit, Erklärung über die Weltreligionen, Konstitution über Kirche und

Welt³⁹ – gegenüber, für die Weltzuwendung »Dialog«, »Zusammenarbeit« aller Gutwilligen bedeutet? Und kommt in diesem Zwiespalt nicht das innere Dilemma des Aggiornamento-Begriffs zum Vorschein, den man einerseits als Erneuerung aus dem Inneren des Glaubens verstehen kann, so daß der Bezugspunkt der Erneuerung die christlichen Ursprünge [40] sind, besonders die Heilige Schrift; den man aber andererseits auch als Erneuerung im Sinne der Modernisierung verstehen kann, so daß der Bezugspunkt die Verträglichkeit des Christlichen mit der modernen Welt wäre? In der Tat gibt es ein solches Dilemma; das hat gerade der Kampf um das Schema 13 (die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute) deutlich gemacht⁴⁰. Dialog und Mission sind nicht einfach dasselbe, und wenn auch niemand die Modernisierung als einzigen Inhalt des Aggiornamento auffassen und folglich niemand die moderne Welt als seinen einzigen Bezugspunkt ansehen konnte, so bleibt doch wahr, daß die kirchliche Erneuerung zwei Bezugspunkte hat: auf der einen Seite den christlichen Ursprung als den wesentlichen und grundlegenden Maßstab dessen, was sich überhaupt christlich nennen darf; auf der anderen Seite die moderne Welt, in die hinein das wesentlich Christliche übersetzt werden muß und die so als Übersetzungsziel im Blickfeld liegen muß, wenn man nicht einem wahrhaft unbiblischen Historismus und Archaismus zusteuern will. In diesem Sinn wird man sich über die zwei Pole des kirchlichen Erneuerungswollens und ihre innere Zuordnung grundsätzlich verhältnismäßig leicht einigen können, aber in der Praxis ist die Balance doch schwierig, und über die Verteilung der Gewichte wird man immer streiten können. Wie aber ist sie auf dem Konzil erfolgt? Hat man etwa zwei Arten von Texten nebeneinandergestellt, solche, die von Mission her denken, und solche, die es mit dem Dialog halten? Dann bliebe der nachkonziliaren Arbeit die Aufgabe, die Abwägung zwischen beiden Textgruppen vorzunehmen und die rechte Beziehung zwischen ihnen herzustellen. Oder hat das Konzil selbst die Ordnung der Motive deutlich werden lassen? Versuchen wir, um zu einer Antwort zu kommen, uns die Grundorientierung der Erklärung über die Religionsfreiheit und derjenigen über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen klarzumachen; eine Diskussion der vielschichtigen Aussagen der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute würde keine wesentlich andere Sicht zutage fördern und kann deshalb beiseite bleiben, zumal sie wiederum die Grenzen dieser kleinen Arbeit sprengen würde.

39 Vom Thema her möchte man auch das Dekret über die Kommunikationsmittel hierher rechnen, das indessen in Nr. 3 den Ausgangspunkt seiner Überlegungen gerade in der Pflicht zur weltweiten Verbreitung des Wortes Gottes und so in der missionarischen Idee findet: »Die katholische Kirche ist von Christus, dem Herrn, gegründet, um allen Menschen das Heil zu bringen, und darum der Verkündigung des Evangeliums unbedingt verpflichtet. Deshalb hält sie es für ihre Pflicht, die Heilsbotschaft auch mit Hilfe der sozialen Kommunikationsmittel zu verkünden und Grundsätze über deren richtige Anwendung aufzustellen.« Nicht ganz so eingeeignet ist der Blickpunkt in Nr. 2, wo vor dem Dienst für die »Ausbreitung und Festigung des Gottesreiches« der Beitrag dieser Medien »zur Erholung und Bildung des Geistes« genannt wird. Diese zwei Aspekte bilden das Einteilungsprinzip für die

zwei Kapitel des Textes, in dem jedoch der Verkündigungsaspekt den Vorrang behält. In Wirklichkeit freilich sind die Kommunikationsmittel nun einmal nicht primär Medien der christlichen Verkündigung, und so besteht in ihrer einseitigen Betrachtung von diesem Aspekt aus die Schwäche des Dekrets, das es sich mit seinem allzu direkten theologischen Ansatz doch wohl zu leicht gemacht hat: Eine an sich profane Sache kann man nicht dadurch theologisch sachgerecht behandeln, daß man primär ihre kirchliche Verwendbarkeit bedenkt. Vgl. den Kommentar zu dem Dekret von Karlheinz SCHMIDTHÜS im Ergänzungsband I des LThK, 112-135.

40 Vgl. RATZINGER, *Die letzte Sitzungsperiode* (wie Anm. 28), 31-39.

41 Nr. 4, 4. Absatz.

42 Nr. 10. Die Anmerkung 7 bietet dazu eine ausführliche Dokumentation aus der gesamten christlichen Überlieferung.

1 Die Erklärung über die Religionsfreiheit

Ist Religionsfreiheit ein Gegensatz zum missionarischen Auftrag der Kirche? Eine solche Behauptung bleibt auch dann ein totales Mißverständnis, wenn man die nachträglichen Hinzufügungen der Konzilserklärung über die einzig wahre Religion und ihren konkreten Bestand in der katholischen Kirche beiseite läßt, die zur Beruhigung der Opposition dem Text in einem ziemlich späten Stadium vorangestellt wurden. Man wird sogar umgekehrt sagen [41] müssen Religionsfreiheit ist die Bedingung dafür, daß Mission überhaupt stattfinden kann. So war es kein Zufall, daß die Optionen für die Erklärung über die Religionsfreiheit nicht zuletzt von den Missionsbischöfen kamen, deren Arbeit vom Exklusivitätsanspruch der Nationalreligionen bedroht ist und die daher ein vitales Interesse an einer Gestalt der Beziehung zwischen Gesellschaft und Religion bekunden mußten, in der die Freiheit zu den Konstruktionsprinzipien dieser Beziehung gehört. Diese Einstellung ist dann mehr als ein konjunkturbedingtes Interesse, wenn Mission für das Christentum mehr als eine Zufallssache, nämlich ein Teil seines Wesens selber ist. Der in Ekuador wirkende Bischof Muñoz Vega hat diese Einsicht in einer zu wenig beachteten Rede im Rahmen der Debatte über die Religionsfreiheit am 21. September 1965 klargestellt: Mission kann nur sein, wenn die einzelnen Religionen ihren Anspruch auf Deckungsgleichheit mit einer bestimmten Gesellschaft oder Nation aufgeben und an die Stelle des gesellschaftlichen Zwanges einer bestimmten Religionszugehörigkeit das Grundprinzip der Freiheit des religiösen Bekenntnisses tritt. Die Religionsfreiheit ist nicht nur ein äußeres, sondern ein inneres Postulat der Mission; die missionarische Idee bedeutet zugleich die Bestreitung der Exklusivsetzung einer bestimmten Religion durch politische oder gesellschaftliche Zwangsmittel. (Dabei wird als klar vorausgesetzt, daß »Religionsfreiheit« im Sinne des Konzils nicht die Gleichgültigkeit der Wahrheit meint, überhaupt nicht die Beziehung zwischen Religion und Wahrheit bzw. zwischen dem Einzelmenschen und der religiösen Wahrheit betrifft, sondern die Beziehung zwischen Gesellschaft und Religion, die Freiheit des religiösen Bekenntnisses von gesellschaftlichen Zwangsmitteln.) Man kann geradezu behaupten: Der totale Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens, seine geistige »Exklusivität«, die den Grund für den missionarischen Charakter des Christlichen darstellt, schließt jede gesellschaftliche Exklusivität aus und erfordert »Religionsfreiheit« als Bedingung seiner Verwirklichung. Die negative Stellungnahme zur Religionsfreiheit, die seit langem in der katholischen Theologie herrschend war, beruht zum Teil auf einem Mißverständnis dieses Gedankens, zum anderen Teil aber auf dem Fehlen der missionarischen Situation und dem Rückzug in eine Konservativität, die vor allem den gegenwärtigen Bestand schützen will; schließlich auch auf einem ungeschichtlichen Denken, das nur die abstrakten Größen von Wahrheit und Irrtum zur Kenntnis nimmt, ohne deren geschichtliche Verwirklichung zu bedenken. Über diesen grundsätzlichen Zusammenhang von Religionsfreiheit und Mission hinaus ergeben sich aus der Durchführung des Gedankens auch konkrete Imperative für die Methodik der Mission. Die Konzilserklärung warnt vor dem, was man Proselytenmacherei zu nennen sich gewohnt hat, vor einer Methode also, die ohne äußeren Zwang durch unlautere Taktiken der Einflußnahme vor allem den geistig Unterlegenen sich willfährig [42] macht⁴¹. Sie warnt selbstverständlich vor jeder Form von äußerer Gewalt, die der Freiheit des Glaubensaktes zuwider wäre⁴², und sie betont endlich, im Anschluß an das Beispiel Christi und seiner Weise der missionarischen Verkündigung, daß der Bote des Evangeliums den »Menschen, die in Irrtum oder Unwissenheit bezüglich des Glaubens leben, liebevoll, klug und geduldig« begegnen müsse. »So ist Rücksicht zu nehmen sowohl auf die Pflichten gegenüber Christus, dem lebendig machenden Wort, das zu verkünden

ist, wie auch auf die Rechte der menschlichen Person und auf das Maß der Gnade, das von Gott durch Christus dem Menschen gewährt wird, an den die Einladung sich richtet, den Glauben freiwillig anzunehmen und zu bekennen«⁴³.

2 Die Erklärung über Kirche und nichtchristliche Religionen

Aber wie steht es mit der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen? Ich denke, man muß von unserer Fragestellung her drei Aussagen in dem Text unterscheiden.

a An erster Stelle ist die Begrenzung der Perspektive zu beachten, die der Text selbst vornimmt. »Von ihrem Auftrag her, Einheit und Liebe unter den Menschen und unter den Völkern zu fördern, betrachtet die Kirche hier vorzüglich das, was den Menschen gemeinsam ist und was zur gegenseitigen Verbindung beiträgt«⁴⁴. Das heißt: Die Erklärung bekennt sich bewußt als eine Teilaussage; sie wendet sich der lang vernachlässigten Aufgabe zu, das Verbindende zwischen Christentum und Religionen herauszustellen, ohne damit den Anspruch zu erheben, das Ganze der Relation von Kirche und Weltreligionen geklärt zu haben. Im Gegenteil, sie setzt dies Ganze als gegeben voraus und akzentuiert unter dieser Voraussetzung einen Aspekt, der bislang zu wenig beachtet wurde. Damit kommen wir auf früher Gesagtes zurück: Die Erklärung zieht die Gedanken von Nummer 17 der Kirchenkonstitution weiter aus, sie ist ein innerkonziliarer Kommentar zu diesem Punkt und findet demnach ihren theologischen Zusammenhang in dem Volk-Gottes-Kapitel der Konstitution über die Kirche. Ihren inneren Zusammenhang und die Grenze ihrer Aussage begreift man nur, wenn man sie in dieses Kapitel und sein Gesamtbild eingefügt versteht. Sie hebt also die theologische Konzeption, die wir oben aufgrund dieses Kapitels entwarfen, nicht auf, sondern gibt einem Detail des dort gezeichneten Bildes deutlichere Farbe und Gestalt. [43]

b Diese grundsätzliche Einordnung macht dann die zweite Aussageebene verständlich: die Schilderung des Verbindenden zwischen den Religionen der Völker und dem christlichen Glauben. Wir brauchen hier nicht auf die ausführlichen Abschnitte über Israel und über den Islam einzugehen, die eine gewisse Sonderstellung einnehmen. Für unser Vorgehen genügt es, die Schilderung der übrigen Religionen (in Nr. 2 des Textes) kurz zu betrachten. Der Text befaßt sich zunächst mit den »Naturreligionen« (er denkt wohl besonders an die Religionen Afrikas, aber überhaupt an die sogenannten primitiven Religionen schriftloser Völker); ausführlicher werden Hinduismus und Buddhismus behandelt, und schließlich wird noch eine Bemerkung über die »übrigen Religionen« angefügt. Greifen wir das über Hinduismus und Buddhismus Gesagte heraus. Dem Text geht es hier offensichtlich darum, die innere Relation der dort vorzufindenden Phänomene zum Christlichen aufzudecken, also hinter der äußeren Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit, die innere Relativität des Menschlich-Religiösen auf das Christliche hin sichtbar zu machen. Im Hinduismus etwa begegnet einerseits die überquellende Vielfalt einer fast ins Grenzenlose sich ausfaltenden Mythologie und auf der anderen Seite die radikale Aufhebung der Fülle der Bilder in der Einheit des philosophischen Gedankens, der hinter alle Vielfalt in die absolute Einheit und Identität zurücktastet. Es begegnet die Härte einer Askese, die oft geradezu das Menschen-

⁴³ Nr. 14, Schluß.

⁴⁴ Nr. 1, 1. Absatz.

⁴⁵ Nr. 2, 2. Absatz.

⁴⁶ Nr. 1, 2. Absatz: »Una enim communitas sunt omnes gentes, unam habent originem, cum Deus omne genus hominum inhabitare fecerit super universam faciem terrae, unum etiam habent finem ultimum, Deum,

cuius providentia ac bonitatis testimonium et consilia salutis ad omnes se extendunt, donec uniantur electi in Civitate Sancta, quam claritas Dei illuminabit, ubi gentes ambulant in lumine eius.«

mögliche zu überbieten scheint, das Zurücksinken in das All-Eine durch die Meditation, aber auch das einfache Sich-Fallen-Lassen in das Vertrauen auf die göttliche Liebe hinein. Der Konzilstext ordnet diese Phänomene um zwei geistige Pole: Mythos wie Philosophie sind Weisen des menschlichen Suchens nach Gott und des Mühens, das unzugängliche Geheimnis Gottes im Wort menschlicher Rede faßbar zu machen, es »auszudrücken«. Kein Zweifel, es wäre auch eine ganz andere Betrachtung des Mythos möglich: Man könnte das Moment des Phantastischen, des Eigenmächtigen, der Verkennung der Wahrheit des einen Gottes, ihrer Verdunkelung und Angleichung an die menschlichen Wünsche herausstellen, ohne dem Mythos unrecht zu tun. Man kann aber ebensogut (und muß es schließlich) in all diesen Irrwegen das dennoch bleibende Unterwegssein der menschlichen Unruhe auf Gott hin und so die positive Grundbewegung, die im Mythos auch liegt, herausstellen, ohne ihm damit eine Endgültigkeit zuzuschreiben, die er im Grunde selbst gar nicht beansprucht. Ähnlich steht es um die Schilderung des Buddhismus, der vor allem als »negative« Theologie des Ungenügens der Welt geschildert und in seinem positiven Wollen mit der von ihm selbst formulierten Idee des »Weges« erläutert wird, auf dem Erleuchtung oder Befreiung gesucht wird. Auch hier wäre es ebensogut möglich, das theologische Ungenügen einer sich wesentlich atheistisch verstehenden Religion herauszuarbeiten; aber liegt nicht in diesem A-theismus in der Tat eine *theologia negativa*, die den [44] Christen etwas angeht und die er in ihrem positiven Anspruch viel ernster bedenken müßte, als es bisher geschehen ist? Eben dazu will ihn die Erklärung über die Weltreligionen auffordern.

Wenn man diesem Text etwas vorwerfen kann, so ist es nicht die Begrenzung der Perspektive, die er ausdrücklich als solche bekennt, sondern eher eine gewisse Vereinfachung der Fragestellung: Bei der Behandlung der Beziehung zwischen Christentum und Weltreligionen hätte er sich wohl dem seit Barth und Bonhoeffer viel beredeten Problem des Verhältnisses von »Glaube« und »Religion« stellen müssen, also jener Position, die einen ausschließenden Gegensatz zwischen beidem behauptet, Religion als »Unglauben« schildert und ein »religionsloses Christentum« proklamiert, womit das »Religiöse« nicht nur in den Weltreligionen, sondern auch im Christlichen selbst entschieden in Frage gestellt wird. Eine religionsfreundliche Perspektive, wie sie hier auftritt, kommt leicht in den Verdacht, unkritisch zu sein, wenn sie diese Frage ausläßt. Freilich kann man auch in der theologischen Literatur gelegentlich ein unausgeglichenes Ineinander beider Standpunkte finden: Während das Religiöse im Christlichen attackiert und das religionslose Christentum propagiert wird, werden freundliche Betrachtungen über den Heilscharakter der nichtchristlichen Religionen angestellt ...

c Die dritte Aussageebene besteht in den praktischen Konsequenzen, die aus dem Gedanken der Gemeinsamkeiten zwischen Kirche und Weltreligionen entwickelt werden. Was schon in der Kirchenkonstitution gesagt worden war (und im Missionsdekret ausführlich wiederholt wird), hören wir auch hier: »Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist«⁴⁵. Wiederum also wird deutlich, daß die Bekehrung zum christlichen Glauben nicht nur eine Abwendung von den Göttern und eine Hinwendung zum einen Gott darstellt, sondern doch zugleich mit dem Gestus der Reinigung auch die Aufnahme des im Heidnischen dunkel Gewollten bedeutet, das gerade so zu seinem eigentlichen Sinn kommt. Der Konzilstext läßt einen doppelten Grund dafür erkennen, daß inmitten der Abwendung doch auch die »Aufnahme« wirksam ist. Er weist zurück auf den Schöpfergott, von dem alle Menschen kommen, und findet (ohne daß dies sehr deutlich ausgeführt würde) die Religionen der Völker in einem Zusammenhang mit der Schöpfungswirklichkeit⁴⁶; er sieht sie aber vor allem auch beleuchtet von jenem Licht, das alle Menschen erleuchtet [45], die in diese Welt kommen, und sieht so auch

einen christologischen Faktor in ihnen wirken⁴⁷; beides ist ja im letzten untrennbar⁴⁸. Die weiteren Konsequenzen beziehen sich auf die Haltung der Menschen und Gemeinschaften untereinander; sie entsprechen im wesentlichen dem, was von anderem Ausgangspunkt her auch in der Erklärung über die Religionsfreiheit entwickelt wird. »Die Kirche mahnt ihre Kinder, mit Klugheit und Liebe durch Gespräche und Zusammenarbeit mit den Anhängern anderer Religionen, im Zeugnis christlichen Glaubens und Lebens, jene geistigen und moralischen und auch die soziokulturellen Werte anzuerkennen, zu wahren und zu fördern, die sich bei jenen finden«⁴⁹. Dazu tritt die Mahnung zur Brüderlichkeit gegen alle Menschen, denn »wer nicht liebt, kennt Gott nicht« (1 Jo 4,8)⁵⁰. Darin liegt ohne Zweifel ein umfassender Anspruch an den Missionar und die Weise der Mission; eine Gewissenserforschung erster Ordnung für alle bisherige Mission und eine Verneinung des Europäismus im Missionarischen, eine strenge Unterscheidung von »Kulturmission« und »Glaubensmission«, die nicht miteinander vermengt werden dürfen. Und es wird sichtbar, welch heilsame Notwendigkeit gerade deshalb Mission für den Glauben ist, weil sie ihn zwingt, die Relativität seiner Ausdrucksformen zu erkennen und sich zu reinigen von falschen Identifizierungen mit Wirklichkeiten, die in Wahrheit nicht der Ordnung des Glaubens, sondern den Ordnungen dieser Welt zugehören. Der Glaube braucht die Mission, um er selbst bleiben zu können; die Mission aber wird ihm diesen kritischen Reinigungsdienst nur leisten können, wenn sie ganz von der Liebe beseelt ist, dem anderen nicht *sich* aufdrängen will, sondern *Christus* schenken möchte. Versucht sie das, dann muß der Respekt vor dem Eigensein des anderen und vor seiner geistigen Welt ein Grundgesetz werden. So aber wird sichtbar, daß der Dialog die Mission nicht ausschließt, wohl aber die Mission den Dialog verlangt.

3 Mission und Dialog

Betrachtet man das Ganze, so wird man feststellen, daß quer durch alle Texte des Konzils, wenn auch mit unterschiedlichen Akzenten, drei Aussagekreise [46] bezüglich des Verhältnisses von Kirche und Weltreligionen vorliegen:

- a die eigentlich missionarische Thematik;
- b der Gedanke der »Zusammenarbeit« und des »Gesprächs«;
- c der Gedanke der die Kirche überschreitenden Heilsmöglichkeit kraft des allenthalben wirksamen Heilswillens Gottes⁵¹. Freilich wird diese Heilsmöglichkeit nirgendwo direkt mit den anderen Religionen als solchen in Zusammenhang gebracht, so daß diese etwa als ersatzweise Heilswege geschildert würden, sondern sie wird gebunden an die beiden Kom-

⁴⁷ Nr. 2, 2. Absatz.

⁴⁸ Über die Einheit von Schöpfungsglaube und Christologie Vgl. Hans Urs v. BALTHASAR, *Karl Barth*, Köln 1951, wo das Thema 336-344 von der neueren katholischen Theologie her entfaltet wird; Hans KÜNG, *Rechtfertigung*, Einsiedeln 1957, 138-150, mit einem Querschnitt durch die ganze Tradition; Eberhard HAIBLE, *Schöpfung und Heil*. Ein Vergleich zwischen Bultmann, Barth und Thomas, Mainz 1964.

⁴⁹ Nr. 2, 3. Absatz.

⁵⁰ Nr. 5, 1. Absatz. Die Nummer wird eingeleitet mit dem schönen Satz: »Nequimus vero Deum omnium Patrem invocare, si erga quosdam homines, ad imaginem Dei creatos, fraterne nos gerere renuimus.«

⁵¹ Konstitution über die Kirche, 16: »Qui enim Evangelium Christi Eiusque Ecclesiam sine culpa ignorantes, Deum tamen sincero corde quaerunt, Eiusque voluntatem per conscientiae dictamen agnitam, operibus adimplere, sub gratiae influxu conantur, aeternam salutem consequi possunt.« Vgl. auch das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, 7: »... Etsi ergo

Deus viis sibi notis homines Evangelium sine eorum culpa ignorantes ad fidem adducere possit ...« Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen nimmt, entsprechend ihrer begrenzten Absicht, zur Heilsfrage überhaupt nicht Stellung.

ponenten der rettenden Gnade Gottes einerseits und des Gehorsams gegen das Gewissen andererseits. Aber nichts hindert, anzunehmen, daß in den durch die Religionen angebotenen Formen solcher Gehorsam stattfinden kann, wobei freilich bedeutsam bleibt, daß nicht die Religionen, sondern eben der Gehorsam und die ihn ermöglichende Gnade als Heilsweg benannt werden.

Wenn man nun aber versucht, einen Zusammenhang zwischen diesen drei Motivkreisen herzustellen, wird man sagen müssen, daß in der Meinung des Konzils ohne Zweifel das Gefälle von c) nach a) verläuft: Weil am Ende überall allein die Gnade das Rettende ist, darum muß die Botschaft von der Gnade allen verkündigt werden, darum muß der Weg über alles menschliche Suchen und Versuchen hinaus auf das Evangelium von der Gnade zuführen. Und auch »Gespräch« und »Zusammenarbeit« können nicht ein Letztziel bleiben, sondern sind Vorläufer für die Einheit, die nicht von Menschen, sondern von Gott her kommt. Freilich: Wie lange kann das Vorläufige dauern in dieser Welt, die selbst ja nichts anderes als Vorläufigkeit ist gegenüber dem Endgültigen, dem Königtum Gottes, das in dem neuen Himmel und auf der neuen Erde walten wird!

Wenn es also eine dynamische Einheit der drei Motive gibt, in der das Missionsmotiv den übergeordneten Platz einnimmt, so heißt das doch nicht, daß das Missionsmotiv die beiden anderen aufsaugen würde, so daß am Schluß im Grunde nur noch ein Motiv bliebe. Nein, es sind und bleiben drei Motive, deren dynamische Einheit ihre Dreiheit nicht aufhebt, sondern bestätigt. Deshalb bleibt das »Gespräch« ein wirkliches Gespräch, das nicht durch die Ungeduld des Erfolgverlangens in eine unzeitige Direktheit des missionarischen Wollens gedrängt werden darf; deshalb bleibt aber auch die [47] unmittelbare Mühsal des missionarischen Dienstes jederzeit notwendig, die nicht durch einen Mangel an gläubiger Hoffnung ausgelöscht werden darf. Und vielleicht wird man hinzufügen müssen, daß das Gespräch seinen eigentlichsten Platz doch im Innern des Missionarischen hat: in dem Glauben, der sich selbst besser verstehen will, indem er den anderen verstehen lernt und damit lernt, zwischen dem eigenen Willen und der übernommenen Botschaft zu unterscheiden. Je weniger der Missionar sich selbst weitergibt, je mehr er einfach Christus bringt, desto geringer wird das Dilemma zwischen Dialog und Verkündigung werden, desto reiner wird die Verkündigung den Zugang eröffnen zu jenem entscheidenden Dialog, für den alles andere Gespräch nur Vorstufe sein kann: dem Dialog der Menschheit mit ihrem Schöpfer, den anzubeten ihr höchstes Müssen und ihr größtes Dürfen in einem ist.

Zusammenfassung

Mission als Auftrag und Dynamik ist eine Grundtextur konziliarer Aussagen. Diesem Moment wurde der hier vorliegende, wieder abgedruckte Beitrag aus dem Jahre 1967 gewidmet, wenn er den Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Dekretes *Ad gentes* nachgeht, und dabei vor allem auf *Lumen gentium* in den Artikeln 13-17 zu sprechen kommt. Mission als trinitarische und vor allem christologische Bewegung steht in der Dialektik von Zugehen auf Andere und Hinausgehen über sich selbst, weiterhin im Spannungsfeld von »assumere« (Aufnehmen) und »purificare« (Reinigen) in diesem Begegnungsgeschehen. Zielpunkt der Mission ist die Zurüstung für die kosmische Liturgie, der Dialog des Menschen mit dem Schöpfer. Ein abschließender Teil beschäftigt sich mit dem seit dem II. Vatikanum stets aktuellen Problemfeld »Dialog und Mission«. Die lange vorherrschende negative

Stellungnahme von Seiten der katholischen Kirche der Religionsfreiheit gegenüber, die heute als die Bedingung dafür gesehen wird, daß Mission überhaupt stattfinden kann, beruhe u.a. auf dem Fehlen der missionarischen Situation und dem Rückzug in eine Konservativität, die vor allem den gegenwärtigen Bestand schützen will; schließlich auch auf einem ungeschichtlichen Denken, das nur die abstrakten Größen von Wahrheit und Irrtum zur Kenntnis nimmt, ohne deren geschichtliche Verwirklichung zu bedenken.

Summary

One of the basic structures of conciliar statements is mission as command and a dynamic force. The present contribution, reprinted from 1967, was devoted to this factor, investigating, as it does, the council statements on mission apart from the decree *Ad gentes* and at the same time speaking in particular on the subject of *Lumen gentium*, paragraphs 13 to 17. Mission as a Trinitarian and above all a Christological movement is situated in the dialectic of reaching out to others and going beyond oneself and, furthermore, in the field of tension between »assumere« (taking up) and »purificare« (cleansing) in this occurrence of encounter. The goal of mission is the preparation for the cosmic liturgy, the dialogue of human beings with the creator. A concluding section deals with the problematic area of »dialogue and mission,« a constantly topical issue since the Second Vatican Council. The long-prevailing negative position on the part of the Catholic Church with respect to religious liberty, which is seen today as the condition that mission can take place at all, is based on, among other things, the absence of the missionary situation and the retreat into a conservatism that seeks above all to protect the current state of affairs. Finally, it is also based on non-historical thinking which only takes note of the abstract realities of truth and error without considering their historical realizations.

Sumario

La misión como envío y dinámica es una textura fundamental de las afirmaciones conciliares. De eso trata este artículo, reproducido de la publicación del año 1967, resaltando sobre todo las afirmaciones sobre la misión en *Lumen gentium* 13-17. La misión como un movimiento trinitario y sobre todo cristológico está en la dialéctica del ir al encuentro de alguien y de salir de sí mismo; se encuentra también en la tensión entre el »assumere« (aceptar) y el »purificare« (purificar) en medio de ese movimiento. Meta de la misión es el estar pertrecho para la liturgia cósmica, el diálogo del hombre con el creador. La última parte se ocupa del tema »Diálogo y misión«, tan actual desde el Concilio. La tradicional actitud negativa de la Iglesia católica frente a la libertad religiosa, que hoy es más bien vista como la condición para que pueda darse la misión, se debe entre otras cosas a la falta de una verdadera situación de misión, al repliegue en un conservadurismo que, sobre todo, quiere proteger el estado actual, y finalmente a un pensamiento ahistórico, que sólo parece tener en cuenta los principios abstractos de verdad y error, sin considerar su realización histórica.