

Der Dialog mit dem Anderen in der Mission, ein langer Lernprozess

von Jean-François Zorn

Zusammenfassung

Das Kernstück dieses Beitrags wird unter drei Blickwinkeln behandelt: im Blick auf den kulturell Anderen, den religiös Anderen und den konfessionell Anderen. In der Tat ist ja der Andere von den Trägern der Mission unter diesen drei Blickwinkeln gesehen worden: Der Andere hatte eine andere Religion und eine andere Kultur als der Missionar; und der Andere wurde konfrontiert mit den konfessionellen Unterschieden zwischen den Missionaren. Auf den drei Gebieten Kultur, Religion, Konfession vollzog sich die Entdeckung des Anderen in einem langwierigen Lernprozess, der in den besten Fällen auf den Dialog abzielte; der Dialog war nämlich keineswegs der primäre Modus der Annäherung an den und der Begegnung mit dem Anderen.

Schlüsselbegriffe

- Mission und Dialog
- Begegnung mit dem Anderen
- Mission und Dialog als Lernprozess
- Evangelium und Kultur

Abstract

The article deals with its principal theme in light of three perspectives: with a view to the other as culturally, religiously and denominationally different. In point of fact, those who have done missionary work have undoubtedly seen the other in light of these three perspectives: the other had a different religion and a different culture from that of the missionary; and the other was confronted with the denominational differences among the missionaries. In the three areas of culture, religion and denomination the discovery of the other took place in a protracted learning process which, in the best of circumstances, aimed at dialogue. Of course dialogue was by no means the primary mode for approaching and encountering the other.

Keywords

- mission and dialogue
- encounter with the other
- mission and dialogue as a learning process
- Gospel and culture

Sumario

El núcleo de este artículo es tratado bajo tres puntos de vista: en relación con el culturalmente, religiosamente y confesionalmente otro. En efecto, el otro fue visto por los misioneros bajo esos tres aspectos: tenía una religión y una cultura diferente de las del misionero, y fue confrontado con las diferencias confesionales. En los tres campos (cultura, religión y confesión) el descubrimiento del otro fue el resultado de un duro proceso de aprendizaje, que en el mejor de los casos conducía al diálogo. Pero el diálogo no fue la primera forma del acercamiento al otro y del encuentro con éste.

Conceptos claves

- Misión y diálogo
- encuentro con el otro
- misión y diálogo como proceso de aprendizaje
- evangelio y cultura

Wie schon der Titel dieses Beitrags – »Der Dialog mit dem Anderen in der Mission, ein langer Lernprozess« – und vor allem die Wendung »ein langer Lernprozess« verrät, möchte ich zur Bearbeitung meines Themas einen historischen Standpunkt einnehmen, denn der Historiker denkt in langen Zeitintervallen; in der kurzen Zeit, die mir heute zugeteilt ist, werde ich mich allerdings ans 20. Jahrhundert halten. Das Kernstück dieses Beitrags werde ich unter drei Blickwinkeln behandeln: im Blick auf den *kulturell* Anderen, den *religiös* Anderen und den *konfessionell* Anderen. In der Tat ist ja der Andere von den Trägern der Mission unter diesen drei Blickwinkeln gesehen worden: Der Andere hatte eine Religion, die sich von der des Missionars, der ihm das Evangelium zu verkünden

suchte, unterschied; der Andere lebte häufig in einer Kultur, die mit der des christlichen Missionars, der zu ihm kam, nicht übereinstimmte; und der Andere sah sich den konfessionellen Unterschieden zwischen den Missionaren gegenüber, denn auf ein und demselben Missionsgebiet präsentierten sich gleichzeitig oder zeitlich nacheinander anglikanische, katholische, orthodoxe und protestantische Missionare.

Auf den drei Gebieten Kultur, Religion, Konfession vollzog sich die Entdeckung des Anderen in einem langwierigen Lernprozess, der in den besten Fällen auf den Dialog abzielte; der Dialog war nämlich keineswegs der primäre Modus der Annäherung an den und der Begegnung mit dem Anderen. Dieser Lernprozess besteht darin, zunächst den Schock des Erstkontakts aufgrund der Unkenntnis des Anderen zu überwinden und zu einer Begegnung mit ihm zu kommen, die in seine Anerkennung münden konnte. Dieses lange Lernen im Dialog mit dem Anderen in der Mission entwickelt sich also auf einem dreifachen Niveau: interkulturell, interreligiös und interkonfessionell, mit anderen Worten: ökumenisch. Anhand eines Korpus von Texten, die Sie vermutlich weniger gut kennen als die Äußerungen des katholischen Lehramts, werde ich den besagten Prozess beschreiben. Ich wähle dazu die Texte der anglikanischen und protestantischen Missionsbewegung, die auf den internationalen Missionskonferenzen erarbeitet wurden; Sie werden bemerken, dass es zwischen ihnen und denen des katholischen Lehramts Entsprechungen gibt, die den Mäandern der Geschichte der Beziehungen zwischen unseren Konfessionen selbst folgen.

1 Auf dem Weg zu einem Dialog mit den Kulturen

1.1 »Tabula rasa« der Kultur?

Im Gegensatz zu dem, was heute gelegentlich geschrieben und gesagt wird, hat die zeitgenössische Missionsbewegung katholischer- wie protestantischerseits keineswegs »Tabula rasa« mit den Kulturen gemacht, auch wenn sie noch immer von der kolonialen Bewegung aus der Zeit der Eroberung Amerikas im ausgehenden Mittelalter und in der beginnenden Neuzeit geprägt ist, gegen die sie sich übrigens oft gewehrt hat. Um uns davon zu überzeugen, brauchen wir nur an die Erfahrungen der Jesuitenreduktionen in Amerika und der Fliehörfer der Calvinisten in Brasilien und in Florida im 16. und 17. Jahrhundert zu erinnern: Beide haben versucht, die indigenen Bevölkerungen gegen die kolonialen Aggressionen zu verteidigen. Doch das ist ein anderes Thema.

Dagegen hat die zeitgenössische Missionsbewegung, inspiriert durch das Paradigma der Aufklärung des 18. und der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts, einerseits die einzelnen Kulturen mit Hilfe eines universalen Zivilisationsmodells interpretiert und so den Anspruch erhoben, diese Kulturen zu erneuern und zu transformieren, andererseits hat sie die diesen Kulturen eigene Kohärenz und erst recht ihre Fähigkeit zur Selbsterneuerung unterschätzt. So beschreibt der protestantische Missionar Eugène Casalis, der von 1833 bis 1853 bei den Sotho missionarisch tätig war, in einem 1859 erschienenen Buch detailliert die Traditionen der Basotho Australafrikas; seine Publikation war gleichsam die Antwort auf den *Essai sur l'inégalité des races humaines* (Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen) von Gobineau, der einige Jahr zuvor erschienen war. Er schreibt: »Ich weiß durchaus, dass es bis heute irgendwie Konvention ist, die kostbaren Überreste

1 Eugène CASALIS, *Les Bassoutos*, Paris 1859¹, CEPB, Pau 2013², 303.

2 John MOTT, *L'heure décisive des missions chrétiennes*, Saint-Blaise 1912, 47-48.

der Traditionen der Basotho als Aberglauben, als barbarische Bräuche zu bezeichnen, ihnen ohne Überprüfung den Rücken zu kehren und sie lediglich als ein Hindernis für die Einführung des Christentums anzusehen. Ich meinerseits kann mich eines gewissen Respekts für diese Traditionen nicht erwehren, so unvollkommen und entartet sie auch sein mögen. Ich erkenne in ihnen die wankenden, aber verehrungswürdigen Reste eines Dammes gegen die Flut des Materialismus, ein Element des Fortschritts, das die göttliche Vorsehung weise zu ihrem Wort hingeführt hatte.«¹

1.2 Regeneration der Kulturen: Edinburgh 1910

Es ließen sich zahlreiche Texte von Missionaren des 19. Jahrhunderts auffinden, die in etwa das Gleiche sagen. Derartige Erklärungen bereiten das vor, was die Weltkonferenz der anglikanischen und protestantischen Missionen in Edinburgh im Jahre 1910 als eine Erfüllung und zugleich Erneuerung der traditionellen Kulturen der Länder definiert hat, mit denen das Christentum in Berührung gekommen ist. In einem 1910 publizierten Buch, *The decisive hour of Christian missions* (New York 1910), deutsch unter dem Titel *Die Entscheidungsstunde der Weltmission und wir* (Basel 1912), lässt der amerikanische methodistische Laie John Mott, der Organisator der Konferenz von Edinburgh, alle Länder der Welt Revue passieren und schreibt zum Thema Indien: »Indien ist wie alle Länder des Orients in einem Krisenzustand. Im Lauf dieser letzten Jahre haben sich dort Transformationen vollzogen, die man erst in einem Vierteljahrhundert erwartete [...]. Unter dem Einfluss des Christentums und der Bildung haben sich Menschen aus den untersten Klassen und Parias aus ihrer inferioren Situation befreit und streben nach wichtigen Stellungen. Mehr noch: In vielen Regionen gibt es unleugbare Anzeichen für eine Abschaffung des Kastensystems, die mehr als alles andere die Entwicklung der hinduistischen Bevölkerung und die Ausbreitung des Christentums hemmte.«²

Wie man sieht, geht es dieser Position, wenn sie nicht dazu führt, die lokalen indigenen Kulturen zu zerstören, darum, sie zu erneuern in der Überzeugung, dass sie schwere Defizite aufweisen, die allein die abendländisch-christliche Zivilisation auszugleichen vermag. Damit ist man weit entfernt von einer Haltung des Dialogs, der ja die Gleichheit beider Partner voraussetzt, man steckt noch immer in einer Mentalität der Überlegenheit des Abendlands gegenüber dem Rest der Welt. Es ist eine klassisch-apologetische Position, die auf den Fortschritt vertraut, der sich dank dem Kontakt der indigenen Kulturen mit der abendländischen Zivilisation einstellen werde. Und erst das Erdbeben des Ersten Weltkriegs wird bewirken, dass diese Position ihre Arroganz ablegt und dass die anglikanische und protestantische Missionsbewegung nach dem Muster anderer sozialer, kultureller, politischer und religiöser Bewegungen ihre Beziehungen zu den andern Kulturen anders wahrnimmt.

1.3 Infragestellung der kulturellen Vorherrschaft des Okzidents: Jerusalem 1928

Auf der nächstfolgenden Weltmissionskonferenz von Jerusalem 1928 sind die Worte zu hören: »Die Welt leidet heute an einem Zustand tiefer Instabilität und Unsicherheit. Indem die wissenschaftliche Entwicklung und die kommerzielle Ausdehnung den Gang des menschlichen Denkens veränderten, haben sie eine Krise der alten Religionen hervorgerufen [...]. Ehrwürdige Institutionen werden diskreditiert oder immer wieder in Frage gestellt. Selbst die Regeln des sittlichen Lebens, die am besten etabliert schienen, werden

heute bestritten. Und für viele ist es sogar fraglich, ob es wirklich eine absolute Wahrheit und ein absolutes Gutes gibt. Die christlichen Länder leiden unter diesem Zustand genauso wie die Völker Asiens oder Afrikas.«³

Die absolute Geltung des Christentums und die kulturelle Dominanz des Okzidents sind in der Zeit zwischen den Weltkriegen durch noch ein weiteres Element in die Krise geraten: durch das Auftreten der Theorien der Kulturanthropologie in der universitären Welt des Westens; ihr bekanntesten Vertreter war Bronislaw Malinowski (1884-1942). Malinowskis These lässt sich in einigen wenigen Worten zusammenfassen: Jedes kulturelle Element einer Gesellschaft hat seinen Daseinsgrund und seinen Sinn nur in der Beziehung zu den jeweils benachbarten Elementen; alles in einer Gesellschaft hängt an einem mehr oder weniger feinen Faden, den es zu finden gilt, wenn man verstehen will, was dort geschieht, und den man nicht zerreißen darf, wenn man nicht dabei zusehen will, wie diese Gesellschaft sich verändert, ja verschwindet. Man hat diese Schule »funktionalistisch« genannt, weil sie die innere Kohärenz und das Funktionieren der Gesellschaft herausarbeitet. Die französische Ethnologie wird ihrerseits dieselbe Entdeckung machen, namentlich in der Person von Marcel Mauss (1873-1950), der den Begriff »soziales Totalphänomen« entwickeln wird.

1.4 Indigenisierung: Madras 1938

Diese Problematik ist von der darauffolgenden Weltmissionskonferenz in Madras im Jahr 1938 aufgegriffen worden; dieses Treffen, das erstmals in einem Missionsland, Indien, stattfand, hallte von den Ergebnissen der funktionalistischen Ethnologie wider, welche die Führer der Kirchen des Südens, von nationalistischem Geist beseelt, übernommen hatten. Die Konferenz hat ihren Ort in einer anderen missiologischen Dynamik als die Zusammenkünfte von Jerusalem und Edinburgh, denn statt die anderen Kulturen zur westlichen Zivilisation hinzuführen, will sie auf diese Kulturen zugehen; zwar ist dieses Verfahren noch kein Dialog, aber doch zumindest eine Begegnung. Also wird das Thema der Indigenisierung des Christentums entwickelt; leitend ist dabei die Idee, dass das Christentum in seinen Formen und Methoden Adaptationen vollziehen kann; deren allererste bestünde darin, die Konvertiten nicht mehr aus ihrem Ursprungsmilieu herauszuholen, sodass das Evangelium auf dem Umweg über die Menschen, die es bezeugen, in den Kulturen sollte Wurzeln schlagen können, ohne sich in ihnen aufzulösen. Diese Konferenz ist geprägt durch die theologische Großgestalt von Hendrik Kraemer (1888-1965), dem Orientalisten und holländisch-reformierten Missionar in Indonesien. Der Vorbericht über die Frage der nichtchristlichen Religionen war ihm anvertraut worden. 1938 wurde er, um die Ergebnisse der Konferenz von Madras erweitert, unter dem Titel *The Christian Message in an Non-Christian World* (dt.: *Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt*, Zollikon-Zürich 1940) veröffentlicht und 1956 auf Französisch als *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes* neu herausgebracht.

Ich gebe im Folgenden zwei kurze Auszüge wieder, den einen aus diesem Buch, den anderen von der Konferenz in Madras; sie erklären, was Indigenisierung des Christentums

3 *Pour la conquête du monde, Message de la Conférence missionnaire de Jérusalem*, Paris 1928, 1.
4 Hendrik KRAEMER, *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes*, Neuchâtel 1956, 93. Dieses Buch führt *Christian message* rund zwanzig Jahre nach dessen Erscheinen fort,

sein Autor meint jedoch, das Thema sei nach wie vor dasselbe und die beherrschenden Grundthemen seien die gleichen (so in der Einleitung).
5 *Le salut aujourd'hui*. Conférence missionnaire de Bangkok, 1972, Genf 1973, 83; dt.: *Das Heil der Welt heute: Ende oder Beginn der Weltmission?*

Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973, hrsg. von Philip A. POTTER im Namen d. Ökumen. Rates d. Kirchen. Dt. Ausg. besorgt von Thomas WIESER, Stuttgart 1973, 181f.

heißt: »Das Problem der Indigenisierung ist das Problem einer echten Übersetzung des Christentums in indigene Begriffe, eine konkreten Situationen angemessene Übersetzung. Eine echte Übersetzung setzt eine vertiefte Kenntnis der christlichen Wahrheit und dessen voraus, was erforderlich ist, um diese Wahrheit zum Ausdruck zu bringen. Diese beiden Erfordernisse sind in gleichem Maße lebenswichtig. Die erste, um die religiöse Konfusion zu vermeiden, in der das missionarische Denken häufig versinkt, und um eine ganz präzise Orientierung zu haben. Die zweite braucht es, um uns von unserer Ängstlichkeit und einem nutzlosen Traditionalismus zu befreien und uns den Gebrauch aller Instrumente zu lehren, die uns in den religiösen, sozialen und kulturellen Traditionen der nichtchristlichen Welt zur Verfügung stehen.«⁴ Und die Konferenz von Madras erklärt ihrerseits: »Die Kirche ist dazu aufgerufen, sich alles anzueignen, was die traditionellen Kulturen zur Bereicherung ihres Lebens und des Lebens der Weltkirchen beitragen können.«

1.5 Kontextualisierung (Inkulturation): Bangkok 1973

Der Begriff der Indigenisierung, konnte, trotz seines dialektischen Charakters, der Kolonialismuskritik der 1960er Jahre nicht entgehen. Diese Kritik hat sich unter dem Ölschock des Jahres 1973 noch ausgeweitet, der den Beginn dessen markiert, was man die durch den Club of Rome angeprangerte »Verschlechterung der terms of trade zwischen Norden und Süden« nennt. Neben dem ökonomischen Flügel dieser Kritik tat sich damals jener der sozialen und kulturellen Kritik auf: Die Länder der Dritten Welt erklärten, sie seien entfremdet durch das herrschende westliche Modell, das soziale Haltepunkte und kulturelle Identitäten der Völker zerstöre. Wie konnte man dieses Phänomen stoppen und aus dieser Situation herauskommen? Die Kirchen haben nicht die Mittel, auf ökonomisch-politischem Gebiet zu agieren, hingegen sind sie imstande, auf der symbolischen Ebene zu intervenieren, genauer gesagt auf der Ebene der Kulturen in ihrer Beziehung zum Evangelium.

Genau dies bezeugt die Weltmissionskonferenz von Bangkok in Thailand (Ende 1972/Anfang 1973). Diese Konferenz mit dem Thema *Das Heil der Welt heute* erscheint von Anfang an wie ein Echo auf die Kämpfe um Entkolonialisierung, die in Asien mit dem Flächenbrand des asiatischen Südostens, in Afrika mit dem Befreiungskrieg der portugiesischen Kolonien und dem Antiapartheidekampf in Südafrika losbrachen. Diese Kämpfe, die damals von den Ländern des Ostblocks und von China in Gang gehalten wurden, erschienen wie ein globaler und frontaler Protest gegen die westliche Welt, die mit dem amerikanischen Imperialismus gleichgesetzt wurde. Die Konferenz beschritt also einen Weg, der von einem der Teilnehmer eröffnet worden war; dieser schlug vor, man solle mittels einer theologischen Reflexion über die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus eine Antwort auf die kulturelle Entfremdung finden. Seine Formulierung lautete: »Die Menschwerdung Christi ereignete sich in einem bestimmten Kontext: Jesus wurde als Jude geboren, als Angehöriger einer bestimmten Rasse. Dennoch hat sie universale Bedeutung: Jesus ist gekommen, die Welt zu retten. Deshalb tritt der Gottessohn in die Geschichte eines jeden Volkes ein, wenn er durch seine Menschwerdung ein Mitglied unserer eigenen Familie wird. [...] Die Universalität der christlichen Religion steht nicht im Widerspruch zu ihrer Besonderheit. Christus erwartet unsere Antwort aus unserer konkreten Situation. Wahre Theologie schließt die Reflexion von Erfahrung ein, Erfahrung der christlichen Gemeinschaft an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit. Sie wird deshalb ›Theologie im Kontext‹ sein; sie wird praktisch anwendbare und lebendige Theologie sein, die billige Verallgemeinerungen ablehnt, weil sie zu und aus einer bestimmten Situation spricht.«⁵

1.6 Das fragliche Verhältnis von Evangelium und Kultur: Salvador de Bahia 1996

Genau wie Inkulturation ist Kontextualisierung heute der einschlägigste Begriff, der es erlaubt, Mission und Kontext bzw. Kultur zu verbinden. Gleichwohl wollte die Weltmissionskonferenz im brasilianischen Salvador de Bahia 1996 unter dem Thema »Zu einer Hoffnung berufen – das Evangelium in den verschiedenen Kulturen« angesichts der ethnischen und identitären Verschiebungen in Afrika, namentlich in Zaire und Ruanda, bei denen die Ethnokultur als Waffe diente, die Ergebnisse von Bangkok kritisch durchmustern und versuchen, die Kultur zu entideologisieren, indem sie es ablehnte, Kultur in ihren traditionellen, partikulären, spezifischen, identitären, ja folkloristischen Aspekten zu übersteigern, Unrecht, Herrschaftsausübung, Entfremdung, Negation der grundlegenden Menschenrechte, die sich hinter der Kultur verbergen können, anprangerte und zu einem am Evangelium orientierten anspruchsvollen Dialog mit den Kulturen aufrief.

2 Auf dem Weg zu einem Dialog mit den Religionen

Wie im vorangegangenen Abschnitt durchheile ich noch einmal das 20. Jahrhundert und gebe Ihnen anhand der Erklärungen der internationalen Konferenzen zu den Beziehungen zwischen dem Christentum und den anderen Religionen eine Skizze der Positionen in der anglikanischen und protestantischen Weltmissionsbewegung.

2.1 Erfüllung der Religionen: Edinburgh 1910

Der Schotte David Cairns, Präsident der Kommission mit dem Titel *Missionary Message in Relation to the Non-Christian World*, fasst den Geist dieser Konferenz so zusammen: »Unser praktisch einstimmiges Zeugnis ist, dass die richtige Einstellung der christlichen Missionare zu den nichtchristlichen Religionen bestehen muss in einem Bemühen um Verständnis und, so weit wie möglich, um Sympathie. Dass es in allen Religionen Aspekte gibt, die unsere Fähigkeit zur Sympathie übersteigen, ist eine Tatsache, die wir natürlich erkannt haben, und es war uns klar, dass manche Formen von Religionen auf erschreckende Weise die Wirklichkeit des Bösen kundtun. Aber wir alle waren uns in der Aussage einig, dass die wahre Methode die von Verständnis und Liebe ist, dass die Missionare die edelsten Elemente in der nichtchristlichen Religion suchen und sie als Schritte zu höheren Realitäten betrachten sollen, dass alle diese Religionen ausnahmslos grundlegende Bedürfnisse der menschlichen Seele offenbaren, die nur das Christentum befriedigen kann, und dass diese Bedürfnisse in ihren erhabensten Äußerungen sichtbar das Werk des Gottesgeistes bekunden. Jedenfalls wurde jede schlicht und einfach ikonoklastische Einstellung einstimmig als unklug und sogar unrecht verworfen.«⁶

Diese Erklärung bildet die Grundlage für die Erfüllungstheologie, die *fulfillment theology*, die früheste Form, welche die Theologie der Religionen in der anglikanischen und protestantischen Welt im 20. Jahrhundert annehmen wird. Diese Theologie hält dafür, dass der christliche Glaube der Gipfel der menschlichen Geistigkeit, das Ziel des religiösen

⁶ Zitiert bei Stanley FRIESEN, *Missionary Responses to tribal Religions at Edinburgh, 1910* (Studies in Church History, Bd. 1), New-York 1996, 12.

⁷ Pour la conquête du monde (wie Anm. 3), 9.

Suchens der Menschheit ist und dass dank der Missionsbewegung mit ihrem Auftrag, der Welt das Evangelium als Quellkraft zur Kenntnis zu bringen, das Christentum zur Vollendung und Erfüllung dessen vordringen kann, was in den alten Religionen nur tastendes und partielles Suchen war. Wie ich schon im Hinblick auf die nichtwestlichen Religionen gesagt habe, schließt diese Position zwar eine unleugbare Anerkennung der nichtchristlichen Religionen ein, stellt aber immer noch das Christentum als überlegen gegenüber den anderen Religionen dar, weil es eben das letzte Wort zur Begegnung zwischen Religionen zu sprechen hat.

2.2 Licht der anderen Religionen

Der Erste Weltkrieg wird zwar ein Abendland im Ringen mit der Säkularisierung dermaßen erschüttern, dass die Konferenz von Jerusalem 1928 die noch in Edinburgh geltende Unterscheidung zwischen christlichen und nichtchristlichen Ländern bestreitet; doch auf der Ebene der Theologie der Religionen folgt die – an die Teilnehmer versandte – Vorbereitungsbotschaft des Internationalen Missionsrates dem Kurs von Edinburgh. Sie erklärt: »Die Offenbarung Gottes in Christus ist einzigartig und mit einem höchsten Wert ausgestattet; sie vermag auf das Problem von Sinn und Ziel der menschlichen Existenz eine authentische und voll genügende Antwort zu geben und zugleich eine umfassende Antwort auf die Bedürfnisse der Menschen, wo immer sie sein mögen, zu liefern.«

Doch der Ton der Texte der Konferenz von Jerusalem ist weniger triumphalistisch als der von Edinburgh. Daher beginnen sie, indem sie sozusagen die Sünde der Nicht(an)erkenntnis der anderen Religionen bekennen: »Wir stellen fest und bekennen, dass die Christenheit nicht alle heiligen und edlen Elemente hinreichend erforscht und anerkannt hat, die sich in den nichtchristlichen religiösen Systemen finden und die es ihr ermöglicht hätten, eine tiefere persönliche Gemeinschaft mit den Adepten dieser Systeme zu erleben und sie folglich leichter zum lebendigen Christus hinzuziehen.«⁷ Später im Text wird ein Appell an die Gläubigen der nichtchristlichen Religionen gerichtet: »Mit Freude denken wir daran, dass dasselbe Licht, das jeden Menschen erleuchtet und im Leben Jesu Christi seinen ganzen Glanz entfaltet hat, mit einigen seiner Strahlen auch manche Persönlichkeiten erhellen konnte, die Christus nicht kennen oder ihn sogar abgelehnt hatten.«

Trotz einer nicht zu leugnenden Bewegung des Christentums hin zu einer Empathie gegenüber den anderen Religionen ist die Konferenz von Jerusalem bei der apologetischen Einstellung ihrer Vorgängerin geblieben, die darin bestand, die anderen Religionen von ihrem eigenen Blickpunkt aus zu beurteilen und sie nicht als Dialogpartner zu betrachten. Die Konferenz oszillierte jedoch zwischen zwei Positionen: der einen, inklusivistischen, welche die anderen Religionen ins Christentum zu integrieren suchte, indem sie alle möglichen Berührungspunkte, ja sogar eine Synthese mit ihnen suchte, und der anderen, exklusivistischen, die die Auffassung vertrat, der durch das Christentum eröffnete Heilsweg sei einzigartig und nicht vergleichbar mit den eventuellen Heilswegen der anderen Religionen.

2.3 Das Evangelium übersetzen: Madras 1938

Der Missionskonferenz von Madras im Jahr 1938 gelang es, diese beide Positionen zu überwinden und einen eigenständigen Weg zu finden. Der bereits zitierte Hendrik Kraemer zeigte zum einen auf, dass die jeder Religion eigenen Werte nur in deren jeweiligem Milieu wirksam sind und sich nicht künstlich in einem weltumspannenden Mosaik arrangieren lassen, wie es die Inklusivisten wollten, zum anderen machte er deutlich, wenn man den Religionen ein Wahrheitselement zugestehe, hindere das nicht daran, Christus gerecht zu werden, wie die

Exklusivisten meinten. Auf der Linie der Indigenisierung, die das beherrschende Thema dieser Konferenz war, insistierte Kraemer darauf, dass das Christentum sich selbst besser kennen und sich zugleich der Prüfung seiner Übersetzung in bislang ihm unbekannte Kategorien unterziehen müsse: »Das einzige Kriterium jeder Indigenisierung kann nur die apostolische Forderung sein, die Wege des Herrn zu bereiten und die Entstehung von christlichen Gemeinden aus Christen anzuregen, welche sich nicht darauf beschränken, das westliche Christentum mechanisch nachzuahmen, die vielmehr in ihrem religiösen Leben ihre eigene Originalität bewahren. Die nichtchristlichen Religionen sind ja sehr reich an Ausdrucksmitteln jeder Art, seien sie spirituell, theologisch, kulturell, künstlerisch oder institutionell usw. Um nur einige Beispiele zu nennen, wollen wir an die Meditationsübungen, die Aszese, die Zeiten des Rückzugs aus der Welt oder bei den Stammesreligionen das natürliche Bedürfnis nach einer kollektiven Äußerung des religiösen Lebens erinnern. Diese im östlichen Geist tief verwurzelten Bräuche haben ein ganz legitimes Daseinsrecht, und es tut wenig zur Sache, ob sie unseren selbstverständlichen protestantischen Traditionen fremd sind. Was allein zählt, ist zu wissen, wie sie im Licht des biblischen Realismus die Entwicklung eines christlichen reinen und kraftvollen Lebens zu begünstigen vermögen.«⁸ Diese Wegweisungen erschienen im Schlusstexte der Kommission, deren Auftrag lautete: »Zeugnis der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen«. Mit seiner Kopfstellung im Titel dieser Kommission ist der Begriff des Zeugnisses zum zentralen Ort der theologischen Debatte in Madras geworden. Anders als noch in Edinburgh und Jerusalem stand im Zentrum nicht die defensive Apologetik, sondern die Suche nach den Formen, welche die Kommunikation des Evangeliums annehmen sollte, um in den Augen der Welt triftig zu sein. Diese Kategorie des Zeugnisses erlaubt es, einen Typ von Missionstätigkeit zu definieren, der die erobernden Akzente beseitigen könnte.

Die Konferenz von Madras hat eine echte kopernikanische Wende in den Beziehungen des Christentums zu den anderen Religionen bewirkt: Während bis dahin das Christentum in einer eroberungslustigen oder ignoranten Haltung auf die anderen Religionen zuing, sollte es sich jetzt ihnen öffnen und sich von ihnen übersetzen, bereichern und in Frage stellen lassen, ohne vorweg ein Ergebnis festzulegen, wohl aber in der Hoffnung, verstanden, anerkannt und auch schließlich übernommen zu werden.

Aus ebendiesem Grund haben Theologen von der südlichen Hemisphäre die von Kraemer inspirierte Position kritisiert und in ihr eine neue Eroberungsstrategie gesehen, die noch hinterhältiger, aber nicht weniger offensichtlich sei als die früheren. Faktisch kamen diese Kritiken aus zwei Gründen nicht zur Entfaltung: Zunächst begann ein Jahr nach der Konferenz von Madras der Zweite Weltkrieg und lenkte die Aufmerksamkeit der Missionsbewegung von der Frage ihrer Beziehungen zur nichtchristlichen Welt weg; und sodann richtete sich der Blick der Missionsbewegung in der Nachkriegszeit und im Zuge der Entkolonialisierung auf die Probleme der Autonomie der Kirchen und der Übergabe der Macht der Missionare an die Verantwortlichen der Kirchen. Die interreligiöse Fragestellung verschwand damals zeitweilig von der Tagesordnung. Die Weltmissionskonferenzen von 1947, 1958, 1963 kommen nur nebenbei darauf zu sprechen. Selbst die Konferenz von Bangkok interessierte sich 1973 für die anderen Religionen nur unter der Bedingung, dass diese sich an der Seite des Christentums an den Befreiungsbewegungen beteiligten, die fast überall auf der Welt entstanden; das interreligiöse Thema als solches hatte nicht in den Fokus der anglikanischen und protestantischen Missionswelt rücken können.

⁸ KRAEMER, *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes* (wie Anm. 4), 58–60.

⁹ Jacques MATTHEY, *Jalons de*

la pensée missionnaire protestante oecuménique des années 1970 aux années 1990, in: *Perspectives Missionnaires* (1998/2), Nr. 36, 58.

2.4 Dialog und Verkündigung: Melbourne 1980

Erst die Konferenz von Melbourne brachte die interreligiöse Dimension des Dialogs wieder zur Sprache. Allerdings geschah diese Wiederaufnahme in einem ganz anderen Kontext als dem der Konferenzen, die dem Thema vor dem Zweiten Weltkrieg ihre Aufmerksamkeit geschenkt hatten. Die Erneuerung der Religionen war es, die in gewisser Weise die anglikanische und protestantische Missionsbewegung erweckt hat. Letztere hatte sich in einer Sicht von der Welt eingerichtet, die diese in der Säkularisierung begriffen und den Einfluss des religiösen Faktors schwinden sah. Im Lauf ihrer Arbeiten begann die Konferenz von Melbourne positive und negative Elemente in den religiösen Erneuerungsbewegungen zu differenzieren und kam zu der Einschätzung, »dass sie eine starke Tendenz haben, die traditionellen Werte neu zu bekräftigen und eine partikuläre Identität zu vertreten, und dass sie ein tiefes Bedürfnis zum Ausdruck bringen, der Komplexität unserer modernen Welt zu entkommen. Häufig zeugen sie auch von einer neuen Suche nach religiösen Erfahrungen und von einem großen missionarischen Eifer.« Im darauf folgenden Abschnitt ist zum ersten Mal die Rede davon, dass Christen infolge des Handelns der anderen Religionen um ihres Glaubens willen verfolgt werden. Trotz dieser Verfolgung erklärt der Text, »in allen Situationen religiösen Konflikts sollen die Kirchen ihren Gliedern helfen, die wesentlichen Werte neu zu überprüfen, denen sie treu sein sollen, und ihre Mitbürger, die anderen Glaubensüberzeugungen anhängen, besser zu verstehen. Unter allen Umständen sollen sie sich darum bemühen, neue Berührungspunkte zu finden, die es ermöglichen, mit ihnen den Dialog zu führen und zusammenzuarbeiten.« Der Text fährt fort, indem er »den Geist der Offenheit, des Respektes und der Loyalität gegenüber den Nachbarn mit einem anderen Glaubensbekenntnis« betont, aber auch »den Mut, Rechenschaft abzulegen von der Hoffnung, die wir in Christus Jesus, unserem Herrn, haben«. Abschließend bekräftigt die Konferenz von Melbourne, gestützt auf ein Dokument der Sektion für den interreligiösen Dialog beim Ökumenischen Rat der Kirchen: »sich in einer solchen Dialogbeziehung mit unseren Nachbarn aus anderen Religionen zu engagieren ist kein Widerspruch zur Mission. Es kann nicht darum gehen, unsere Mission als Zeugen Jesu Christi preiszugeben. Die Verkündigung des Evangeliums an die ganze Welt bleibt eine gebieterische Aufgabe, die allen Christen aufgetragen ist, die aber im Geist unseres Herrn und nicht im Geist eines aggressiven Kreuzzugs erfüllt werden muss.«

Ich möchte zum Schluss dieses Abschnitts über den Dialog mit den Religionen hervorheben, dass die Weltmissionskonferenz von San Antonio 1989 auf eine fundamentale theologische Frage zurückgekommen ist, die sich aufgrund der Verbindung zwischen Dialog und Verkündigung stellte, nämlich die Frage nach den Heilswegen in den Religionen. »San Antonio«, schreibt Jacques Matthey, »konnte eine Formel finden, die den Problemstand in drei Aussagen verdeutlicht, indem es im Wesentlichen sagt, dass wir zuallererst einmal nichts anderes aussagen können, als dass wir anerkennen und behaupten, das Heil finde sich in Jesus Christus; dass wir sodann der Erlösermacht Gottes keine Grenzen setzen können; und dass wir schließlich anerkennen, dass eine Spannung zwischen diesen Aussagen herrscht und wir dieselbe nicht auflösen vermögen. Dies«, fährt Matthey fort, »ist von dankenswerter Klarheit und gibt den Punkt, an dem die ökumenische Bewegung angelangt ist, treffend wieder.«⁹

Offensichtlich sind wir damit in der Gegenposition zur Einstellung der ersten Missionskonferenzen des 20. Jahrhunderts, die ja in der Tat den Anspruch hegten, zu wissen, welchen Weg das Heil einschlägt: ausgehend von den Christen, die es besitzen, über die Anhänger der anderen Religionen, die nichts von ihm wissen, und schließlich zurückkehrend zu den Christen, die es

ergreifen. 1989 ist man bescheidener, man erkennt an, dass die Wege des Heils geheimnisvoll sind, und überlässt Gott die Sorge des Handelns, wohl wissend, dass er von den Christen zuerst verlangt, Zeugen des Evangeliums zu sein, und danach, mit den anderen Religionen als Partnern des Dialogs und nicht als Gegnern bei einem Monolog ins Gespräch zu kommen.

3 Dialog mit den anderen Konfessionen

Wie ich zu Anfang sagte, liegt mir der Dialog mit dem Anderen unter konfessionellem Gesichtspunkt am Herzen, auch wenn er die problematischste Form der Alterität ist, denn der fragliche Andere war auf dem Gebiet der Mission lange Zeit der konkurrierende Christ. Konkurrierend, weil wir nicht verhehlen können, dass die zeitgenössische Mission in ihren beiden Dimensionen, der äußeren (*ad extra*) und der inneren (*ad intra*) ein Wettlauf zwischen Konfessionen war: der katholischen und der protestantischen – mit einer über-raschenden Unterform, insofern nämlich auch die verschiedenen katholischen Missions-gesellschaften und die verschiedenen anglikanischen und protestantischen Denominationen um die Wette liefen. Während Katholiken und Protestanten in dieser zweiten Konstellation rasch zu einem guten Einvernehmen kamen (dem *Comity Agreement* auf anglikanisch-protestantischer Seite), war dies in der ersten keineswegs der Fall: die Konkurrenz der Missionen vollzog sich in einer feindseligen Gesinnung mit einem Arsenal von Praktiken, die keiner der beiden Konfessionen zur Ehre gereicht. Doch glücklicherweise hat sich das Klima seit den schüchternen Anfängen der Ökumene im 20. Jahrhundert gewandelt, und das Christentum ist, ähnlich wie in Bezug auf die Kulturen und Religionen, allmählich zu einer besseren Kenntnis seiner eigenen Unterschiede gelangt, die die gegenseitige Anerkennung und den Dialog mit den anderen Konfessionen fördert.

3.1 Die ökumenischen Akzente der Konferenz von Edinburgh 1910

Bei dieser Konferenz, die 1 215 Teilnehmer versammelte, waren, das gilt es festzuhalten, weder Katholiken noch Orthodoxe zugegen, da es zu Anfang des 20. Jahrhunderts undenkbar war, dass sich die wichtigsten christlichen Konfessionen in der Frage der Mission miteinander verständigen könnten. Den Anglikanern und Protestanten war solche Einigung gelungen. Die dadurch geweckten Hoffnungen sollten sich in zweierlei Vorsichtsmaßnahmen äußern, die man anwandte, um weder die abwesenden Katholiken noch die Orthodoxen zu kränken.

Erstens mied das Generalthema der Konferenz das berühmte Wort von der Evangelisierung der ganzen Welt innerhalb dieser Generation (*The Evangelization of the World in this Generation*), das John Mott proklamierte; man formulierte bescheidener: »Die Probleme der Mission im Verhältnis zur nichtchristlichen Welt betrachten« (*To consider Missionary Problems in relation to the Non-Christian World*). Implizit sagte man damit, dass die von Katholiken und Orthodoxen bereits evangelisierten weiten Gebiete für die Anglikaner und Protestanten keine Missionsterritorien im traditionellen Sinne mehr waren; das war eine Art Anerkennung der Missionsarbeit der anderen. Zweitens wurden die Katholiken und Orthodoxen bei der Konferenz von Edinburgh mehrmals gewürdigt: Zunächst erwähnte das Eröffnungsgebet die Kirchen von Rom und des Orients; sodann drückte Charles Brent (1862-1929), Missionsbischof der amerikanischen Episkopalkirche auf den Philippinen, den Wunsch aus, in diesem Bereich möchten sich

»höfliche, ja sogar freundschaftliche« Beziehungen zu den katholischen Gläubigen entwickeln, und äußerte die Hoffnung, eines Tages könnten sie auch auf die Hierarchie einwirken; er forderte ein Ende des antikatholischen Proselytismus bei den Protestanten und erklärte: »Lasst uns die römischen Katholiken immer als Christen behandeln; bis zum Beweis des Gegenteils sollten wir sie als wahre und aufrichtige Christen ansehen. In den römisch-katholischen Ländern sollten wir eine konstruktive, keine destruktive Wahrheit predigen. Wir sollten zeigen, dass unsere Intention nicht ist, die Mauer des Nachbarn einzureißen, um daraus unser Haus zu bauen. Und so wollen wir uns um eine gesicherte, exakte Vorstellung vom Glauben, von der Leitung und von den Methoden der Katholiken bemühen, bevor wir uns trauen, öffentlich davon zu sprechen. Nehmen wir als gewiss an, dass es keine größere Sünde gibt, als eine andere Kirche zu schmähen; jede Schmähung ist kriminell, aber wenn eine Kirche eine andere schmäht, ist das vor Gott ein doppeltes Verbrechen.«¹⁰

3.2 Eine Ökumene der kleinen Schritte

Nach Edinburgh entwickelten sich die interkonfessionellen Beziehungen längere Zeit nicht mehr durch die Missionsbewegung, sondern über zwei andere Zweige der im Entstehen begriffenen ökumenischen Bewegung, die sich schon 1920 vereinigten; der eine von ihnen drehte sich um praktische, soziale und pastorale Fragen, der andere befasste sich mit dogmatischen und institutionellen Problemen. Diese beiden Bewegungen nahmen nach und nach katholische Experten auf und mündeten 1948 in die Bildung des Ökumenischen Rats der Kirchen, dem die katholische Kirche allerdings nicht beitrug. Es ist eine Ökumene der kleinen Schritte, die den Katholiken und den anderen Zweigen der Christenheit erlaubt, miteinander in Berührung zu kommen, zusammenzuarbeiten, ihre Unterschiede tiefer zu bedenken und die Punkte der Übereinstimmung zu erforschen.

Als aber die Missionsbewegung, die sich unabhängig von den beiden anderen zitierten Bewegungen entwickelt hatte, 1961 auf ihrer dritten Weltversammlung in Neu Delhi mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen fusionierte, da erschienen Mission und Ökumene als ein Paar, das seine Beziehungen vertiefen und, wenn schon nicht gemeinsam, so doch zumindest in Abstimmung die Herausforderung der weltweiten Evangelisierung annehmen sollte.

Es ist gewiss kein Zufall, dass man auf dieser Versammlung in Neu Delhi, in einem Augenblick, als die aus der anglikanischen und protestantischen Mission erwachsenen Kirchen des Südens mit Macht in den Ökumenischen Rat drängten und mehrere orthodoxe Kirchen aus Osteuropa, darunter die russisch-orthodoxe, sich ebenfalls anschlossen, erfuhr, das II. Vatikanische Konzil stehe bevor. Man kennt die berühmte Enzyklika *Ad Petri Cathedram* vom 29. Juni 1959, in der Papst Johannes XXIII. prophetisch schrieb: »Das wird ohne Zweifel ein wunderbares Schauspiel der Wahrheit der Einheit, der Wahrheit und der Liebe sein, ein Schauspiel, das auch in der Sicht jener, die von diesem Apostolischen Stuhl getrennt sind, eine sanfte Einladung sein wird, wie Wir hoffen, jene Einheit zu suchen und zu erlangen, die Jesus Christus in solch glühenden Gebeten vom Himmlischen Vater erflehte.«

¹⁰ Charles BRENT, zitiert in: *World Missionary Conference, 1910. To consider missionary problems in relation to the non-christian world*, Bd. 8, Edinburgh/London/New York 1910, 199.

Das II. Vaticanum wurde am 11. Oktober 1962 eröffnet, weniger als ein Jahr nach der Versammlung des ÖRK in Neu Delhi. Es verabschiedete zwei Dekrete, die für unser Thema einschlägig sind: das eine über den Ökumenismus (21. November 1964) und das andere über die Missionstätigkeit der Kirche (7. Dezember 1965).

3.3 Seit den 1960er Jahren:

Einheit und Mission müssen Hand in Hand gehen

Diese beiden Texte stellen die erste Öffnung der katholischen Kirche für eine fundamentale Verbindung von Mission und Einheit dar. Einzelne Passagen des Dekrets über die Missionstätigkeit der Kirche, die sich den Interventionen von Yves Congar und Joseph Ratzinger verdanken, gehen in folgende Richtung: »Spaltung der Christen ›ist ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen‹ und verschließt vielen den Zugang zum Glauben. Mithin sind von der Notwendigkeit der Mission her alle Gläubigen dazu gerufen, dass sie in einer Herde vereint werden und so vor den Völkern von Christus, ihrem Herrn, einmütig Zeugnis ablegen können. Wenn sie aber den einen Glauben noch nicht voll zu bezeugen vermögen, so müssen sie sich dennoch von gegenseitiger Wertschätzung und Liebe beseelen lassen (AG 6). [...] Gemeinsam mit dem Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen suchen sie Wege und Mittel, um eine brüderliche Zusammenarbeit mit den Missionsunternehmungen anderer christlicher Gemeinschaften zu ermöglichen und zu ordnen, damit man so miteinander leben könne, dass das Ärgernis der Spaltung soweit wie möglich beseitigt werde (AG 29). [...] Dieses Zeugnis des Lebens wird eher seine Wirkung hervorbringen, wenn es – nach den Richtlinien des Dekrets über den Ökumenismus – zusammen mit anderen christlichen Gruppen abgelegt wird (AG 36).«

Dieser Text wurde in der protestantischen Welt sehr wohlwollend aufgenommen. Pastor André Roux kommentierte ihn in dem Buch *Vatican II. Points de vue de théologiens protestants*, das 1967 herauskam, folgendermaßen: »In dem Maß, in dem das Dekret von Etappe zu Etappe, mit allen Überraschungen der Wegstrecke Gestalt annahm, wuchsen auch Hoffnungen bzw. Enttäuschungen. Als es dann, in mehreren Büchern vorgestellt und in zahlreichen Zeitschriften kommentiert, erschien, wurde es mit der Freude und Anerkennung aufgenommen, die bekanntlich eine der schönsten Früchte des Konzils ist.«¹¹

Der Text, den ich als nächsten zitieren möchte, ist eine Passage aus dem Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi*, das Paul VI. nach der Bischofssynode über die Evangelisierung erließ. Dort heißt es: »Ferner machen Wir Uns ein Anliegen der Väter der dritten Generalversammlung der Bischofssynode zu eigen, dass man mit noch größerer Entschlossenheit mit unseren Brüdern in Christus zusammenarbeitet, mit denen Wir noch nicht in einer vollkommenen Gemeinschaft verbunden sind, indem Wir Uns hierbei auf die Grundlage der Taufe und des Glaubensgutes stützen, das Uns gemeinsam ist. Auf diese Weise legen Wir schon jetzt vor der Welt im gleichen Werk der Evangelisierung ein noch umfassenderes gemeinsames Zeugnis für Christus ab. Dazu drängt Uns der Auftrag Christi, dies fordert von Uns die Pflicht, zu predigen und vom Evangelium Zeugnis zu geben« (EN 77).

Vor Anbruch des dritten Jahrtausends hat Johannes Paul II. diese Thematik in der Enzyklika *Ut unum sint* vom 25. Mai 1995 wieder aufgenommen, in der er persönlich für die Ökumene eintritt.

11 André ROUX, Le décret sur l'activité missionnaire de l'Église, in: J. BOSCH u. a., *Vatican II. Points de vue de théologiens protestants* (Unam Sanctam 64), Paris 1967, 110.

12 *Charta Oecumenica*. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa. Originalfassung: Deutsch, Genf/St Gallen, April 2001.

Der letzte hier zu erwähnende Text ist eine Stelle aus der *Charta oecumenica*, die sich als eine Reihe von »Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa« darstellt. Hervorgegangen ist die Charta aus der Konferenz (anglikanischer, orthodoxer und protestantischer) Europäischer Kirchen und aus dem (katholischen) Rat der Europäischen Bischofskonferenzen, die sie am 22. April 2001 in Straßburg unterzeichnet haben. Die Unterzeichner klären: »Die wichtigste Aufgabe der Kirchen in Europa ist es, gemeinsam das Evangelium durch Wort und Tat für das Heil aller Menschen zu verkündigen. Angesichts vielfältiger Orientierungslosigkeit, der Entfremdung von christlichen Werten, aber auch mannigfacher Suche nach Sinn sind die Christinnen und Christen besonders herausgefordert, ihren Glauben zu bezeugen. Dazu bedarf es des verstärkten Engagements und des Erfahrungsaustausches in Katechese und Seelsorge in den Ortsgemeinden. Ebenso wichtig ist es, dass das ganze Volk Gottes gemeinsam das Evangelium in die gesellschaftliche Öffentlichkeit hinein vermittelt wie auch durch sozialen Einsatz und die Wahrnehmung von politischer Verantwortung zur Geltung bringt.«¹²

Diese Erklärung führt zu der folgenden, von beiden Konferenzen übernommenen zweifachen gemeinsamen Verpflichtung:

mit den anderen Kirchen über unsere Initiativen zu sprechen, darüber Einvernehmen zu erzielen und so eine schädliche Konkurrenz sowie die Gefahr neuer Spaltungen zu vermeiden;

anzuerkennen, dass jeder Mensch sein religiöses und kirchliches Engagement in voller Gewissensfreiheit wählen kann. Niemand darf durch moralischen Druck oder materielle Anreize zur Konversion gedrängt werden. Und niemand darf daran gehindert werden, aus freier Entscheidung zu konvertieren.

4 Schluss

In diesem Beitrag habe ich versucht, einige Etappen des Dialogs mit dem Anderen in der Mission nachzuzeichnen: mit der anderen Kultur, der anderen Religion, der anderen Konfession. Dieser Gang sollte uns erlauben, das Fragezeichen aufzulösen, das im Titel des Forums erscheint: »Dialog und Mission – ein Widerspruch?« In Wirklichkeit rufen nämlich Mission und Dialog einander und antworten aufeinander. Doch erst auf der letzten Etappe unseres Durchlaufs, gegen Ende des 20. Jahrhunderts, verhält es sich so, denn wie wir gesehen haben, war zu Beginn dieses Jahrhunderts, das noch ganz im Zeichen des Missionskonzeptes früherer Zeiten stand, der Dialog nicht in Übung. Und dennoch erscheint die Suche nach Kontakt mit dem Anderen vom Beginn des 20. Jahrhunderts an als ein missionarischer Imperativ, getränkt von dem Willen, den Anderen zu verändern, seine Kultur zu erneuern, seine Religion zu vollenden, seine Konfession schonend zu behandeln. So löblich diese Absichten im Vergleich mit älteren, der *tabula rasa* vergleichbaren Positionen auch sein mögen – sie ließen den Anderen kaum noch zu Wort kommen, denn wer da verstand, interpretierte und sprach, war ganz allein der Missionar.

Der Dialog in der Mission ist also ein Beweis des Respekts vor den Kulturen, der Wertschätzung der Religionen und der Anerkennung der Konfessionen. Ohne diesen Respekt, diese Wertschätzung und diese Anerkennung steht die Glaubwürdigkeit des Evangeliums in Frage und es droht die Gefahr des Kontrazeugnisses und der Untreue der Mission. Wie der Folder zu unserem Symposium es so treffend zum Ausdruck bringt, wenn er vom »inneren Zusammenhang von Mission und Dialog« spricht. ♦