
Euphorie – Nachdenklichkeit – Neubeginn

Der Wandel der Missionswissenschaft im Spiegel
der ersten 50 Jahrgänge der ZMR (1911-1966)

von Mariano Delgado

Zusammenfassung

Die ersten 50 Jahrgänge der ZMR zwischen 1911-1966 gehören zur Phase des Übergangs von der vierten zur fünften Missionsepoche. In dieser Zeit geht die koloniale Missionsära zu Ende. Der Wandel der Missionswissenschaft, den das Zweite Vatikanische Konzil besiegeln wird, und die Verlagerung des Schwerpunktes der Kirche auf die südliche Halbkugel machen sich bemerkbar. Insgesamt sind diese Jahrgänge von folgenden Themen geprägt: Bewusstsein für den Epochenübergang (1.), der einheimische Klerus (2.), das Akkommodationsprinzip und die Herausforderung Asiens (3.), das »Erwachen« Afrikas (4.) und das Ringen um eine katholische Missionswissenschaft (5.). Insgesamt sind diese Jahrgänge mit ihren zeitgemäßen Unzulänglichkeiten ein Spiegelbild der katholischen Missionswissenschaft am Übergang zur neuen Missionsära des globalisierten Christentums. Dies bedeutet Abschied von der euphorischen, quasi neokolonialen Betrachtung der Welt und der Religionsgeschichte als einer Einbahnstraße zur Okzidentalisation und christlichen Missionierung hin zu einem

Verständnis der rechtlich verankerten Religionsfreiheit als Rahmenbedingung für Mission heute; Abschied vom Denken in den Schablonen der Konfessionskonkurrenz hin zu einer neuen ökumenischen Gesinnung; Abschied vom Verständnis der Mission als Transfer europäischer Theologien und Kirchen hin zu einem Verständnis derselben als »Austausch der Gaben« in der einen Weltkirche.

Schlüsselbegriffe

- Missionsepochen
- neue Missionsära
- einheimischer Klerus
- Akkommodation
- asiatischer Weg des Christentums
- Erwachen Afrikas
- Missionswissenschaft und II. Vatikanum

Abstract

The first 50 years of ZMR (Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft = Journal for Missiology and Religious Studies), which includes the issues between 1911 and 1966, belong to the transition phase from the fourth to the fifth mission period. During this time the colonial mission era drew to a close. The transition in missiology, sealed by the Second Vatican Council, and the church's shift in emphasis to the southern hemisphere made themselves felt. Over all, the issues of these years were shaped by the following themes: consciousness of the transition period (1.), the native clergy (2.), the principle of accommodation and the challenge of Asia (3.), the »awakening« of Africa (4.), and the struggle for a Catholic missiology (5.). Taken together, these yearly issues with their deficiencies in keeping with their times are a reflection of Catholic missiology at the point of transition to the new mission era of globalized Christianity. This meant bidding farewell to the euphoric, quasi neo-colonial view of the world and the history of religion as a one-way street for occidentalization and Christian evangelization and moving to an understanding of

religious liberty established by law as a basic framework for missionary activity today; bidding farewell to thinking in the templates of confessional rivalry and moving toward a new ecumenical attitude; bidding farewell to an understanding of mission as a transfer of European theologies and churches and moving to an understanding of these as an »exchange of gifts« in the one universal church.

Keywords

- mission periods
- new mission era
- native clergy
- accommodation
- Asian way of Christianity
- awakening of Africa
- missiology and the Second Vatican Council

Sumario

Los primeros 50 años de la ZMR (1911-1966) pertenecen a la fase del paso de la cuarta época misionera a la quinta. En ese tiempo se acaba el periodo de la misión colonial. Se notan el cambio en la misiología, sellado por el Concilio Vaticano II, y el traspase del centro de gravedad de la Iglesia al hemisferio sur. En estos años, la ZMR lleva la impronta de los siguientes temas: conciencia del paso de una época a otra (1.), el clero indígena (2.), el principio de acomodación y el desafío de Asia (3.), el »despertar« de África (4.) y el desarrollo de una misiología católica (5.). En general, dichos años son, con las limitaciones de su tiempo, un espejo de la misiología católica en el paso a la nueva era misiológica del cristianismo globalizado. Esto significa: la despedida de la visión eufórica y cuasi colonial del mundo y de la historia de las religiones como una calle en dirección única para la occidentalización y evangelización hacia una comprensión del derecho de libertad religiosa como el marco indispensable para la misión en

nuestro tiempo; la despedida del pensamiento en los esquemas de la competencia confesional para dar paso a una nueva mentalidad ecuménica; la despedida de una visión de la misión como transferencia de las teologías e iglesias europeas para dar paso a una comprensión de la misma como »intercambio de los dones« en la Iglesia universal.

Conceptos claves

- Épocas de la misión
 - Nuevo periodo de la misión
 - Clero indígena
 - Acomodación
 - Camino asiático del cristianismo
 - Despertar de África
 - Misiología del Concilio Vaticano II
-

Analog zur klassischen Dreiteilung der Profan- und Kirchengeschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit sprach Josef Schmidlin, der Begründer und Altmeister der katholischen Missionswissenschaft, 1923 von drei missionshistorischen Zeitaltern mit Unterschieden im Missionsziel und -ergebnis sowie in der Missionsmethode. Dabei rechnete er die Zeit der Gründung der ZMR der neuzeitlichen Mission zu, die mit den großen Entdeckungen Ende des 15. Jahrhunderts angefangen hatte und im 19. Jahrhundert eine Steigerung ihrer spezifischen Merkmale erlebte.¹ Aus der Betrachtung der Missionsgeschichte gewann Schmidlin den Eindruck, dass trotz der vielen Fehler, Rückschritte und Misserfolge ein providentieller Ariadnefaden darin zu erkennen sei: »dass auch das Senfkorn und der Sauerteig der Mission sich unaufhaltsam wachsend entfalten und ausbreiten muss, bis Ein Hirt und Eine Herde sein werden, dass also die vielverschlungene Kette der Missionsentwicklung bei allen einzelnen Zickzacks und Entgleisungen im Gesamteindruck eine stetig und organisch aufsteigende Linie darstellt.«²

Heutige Missionshistoriker sind ein wenig nüchterner in der Sprache und der Perspektive eines linearen Fortschritts, stellen aber fest, dass das Christentum zu einer Weltreligion werden konnte, weil es von Anfang an mit zwei Merkmalen ausgestattet war, die seine missionarische Ausbreitung und damit die Universalität des Evangeliums förderten: der neue Volk-Gottes-Begriff der Einheit in Christo ohne geographische, nationale, kulturelle und soziale Schranken; und seine Translations- und Inkulturationsfähigkeit ohne Tabuisierung einer Sprache oder Kultur.³ Die Globalisierung des Evangeliums hat zwar heute eine besondere Dimension erreicht, sie war aber in den Ursprungsmerkmalen des Christentums tendenziell angelegt.

Für Michael Sievernich waren die Weisen der Evangelisierung im Lauf der Geschichte und der Epochen »vielfältiger Art«, aber zwei grundlegende Methoden stachen von Anfang an hervor: »Einerseits entstand eine gleichsam haarfeine, kapillare Verbreitung des Glaubens durch das Zeugnis des Lebens, das sich im soziokulturellen Umfeld herumsprach [...]. Andererseits machten sich professionelle Missionare auf den Weg, die auf Missionsreise gingen und von ihrem Glauben erzählten und predigten«⁴ – manchmal leider nicht nur in der gewünschten evangelischen Art, sondern auch in der Verquickung mit Zwang und kolonialer Herrschaft. Sievernich spricht von fünf Missionsepochen und rechnet die zweite Hälfte des 19. und die erste des 20. Jahrhunderts mit dem Schwerpunkt im subsaharischen Afrika der vierten Epoche zu, während der entscheidende Schritt zur aktuellen fünften Epoche in der Mitte des letzten Jahrhunderts mit der Dekolonisierung und dem 2. Vatikanischen Konzil liege. Neben der Verlagerung des Schwerpunktes der Kirche auf die südliche Halbkugel, »deren Folgen noch nicht abzusehen sind«, gehöre zu dieser fünften Epoche »das Prinzip einer immer mehr verschränkten Interkulturalität und eines immer intensiveren interreligiösen Dialogs.«⁵

Die ersten 50 Jahrgänge der ZMR zwischen 1911-1966 gehören demnach zur Phase des Übergangs von der vierten zur fünften Epoche. Nicht zuletzt aus diesem Grund sind sie von folgenden Themen geprägt, mit denen wir uns nun näher befassen werden: Bewusstsein für den Epochenübergang (1.), der einheimische Klerus (2.), das Akkommodationsprinzip und die Herausforderung Asiens (3.), das »Erwachen« Afrikas (4.) und das Ringen um eine katholische Missionswissenschaft (5.)

1 Vgl. Joseph SCHMIDLIN, Die Missionsunterschiede der drei kirchlichen Zeitalter (Altertum, Mittelalter und Neuzeit), in: ZMR 13 (1923) 12-20, hier 18.
2 Ebd., 20.

3 Vgl. Mariano DELGADO, Das Christentum – die historische Konstruktion seiner Identität, in: Gregor Maria HOFF/Hans WALDENFELS (Hg.), Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion, Stuttgart 2008, 64-83.

4 Michael SIEVERNICH, Epochen der Evangelisierung. Ein kurzer Blick auf eine lange Geschichte, in: Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), Evangelisierung. Die Freude des Evangeliums miteinander teilen (ThEW 9), Freiburg 2015, 21-39, hier 21f.

1 Bewusstsein für den Epochenübergang

Als Schmidlin 1923 von den erwähnten drei Zeitaltern der Missionsgeschichte sprach, mehrten sich im Anschluss an den Ersten Weltkrieg bereits die Anzeichen dafür, dass wir »einer ganz neuen Missionsepoche entgegengehen«,⁶ nicht zuletzt aufgrund der Freiheitssehnsucht der kolonisierten Völker. Diese Sicht bekräftigte der Jesuit Alfons Väth 1932 in seinem Buch *Das Bild der Weltkirche. Akkommodation und Europäismus im Wandel der Jahrhunderte und in der neuen Zeit*.⁷ Im Aufsatz »Das Zeitalter der einheimischen Kirche«, erschienen im Doppeljahrgang 1947/1948, nimmt der Schmidlin-Schüler Anton Freitag SVD (im Anschluss an Väth) Abschied von der neuzeitlichen Mission: »Wir möchten die ganze neueste Missionsepoche von etwa 1825 bis zum Zweiten Weltkriege 1939 datieren und zur neuzeitlichen Missionsepoche der kolonialen Missionsära seit den großen Entdeckungen rechnen. Die jetzt sichtbar werdende neue Missionsära hängt aufs engste mit den die Seele der Völker berührenden tiefen Umwandlungen der ganzen Menschheit, besonders der Missionsvölker, zusammen. Die geographischen, politischen und wirtschaftlichen Umwälzungen und Neubildungen spielen natürlich eine große Rolle dabei, aber nicht die Hauptrolle.«⁸ Das neue Zeitalter ist das der »gleichwertigen Nationen« und »des unwiderruflichen Zusammenbruchs der Kolonialära«.⁹ Im Verlust manchen irdischen Vorteils, der mit dem Kolonialismus einherging, sieht Freitag die Chance für ein Verständnis der Mission »als geistige Macht in rein religiösem Gewand«,¹⁰ aber auch »wichtige Mahnungen und große Probleme«.¹¹ Weitaus das brennendste Missionsproblem¹² ist für ihn »die Heranbildung eines einheimischen Klerus«, die sich Rom spätestens seit 1919 (s.u.) mit Nachdruck wünscht. An zweiter Stelle nennt er »die Anpassung der Kirche an die Anschauungen, Sitten und Bräuche von Volk und Land«, wobei er als wichtigstes Akkommodationsproblem »die Formung der einheimischen Sprache« nennt, »so dass sie imstande ist, die erhabenen christlichen Grundbegriffe und Dogmen, d.h. die ganze christliche Terminologie, zu fassen und wiederzugeben. Das war schon das altchristliche Problem der lateinischen und griechischen Kirche«.¹³ Als drittes Missionsproblem nennt Freitag »die Heranbildung einer katholischen Elite« von Laien, die imstande ist, bei der katholischen Gestaltung der Politik, Volkswirtschaft und Kultur mitzuhelfen. Hier habe die Mission der Kolonialzeit »am meisten versagt und ihre christlichen Gemeinden vorwiegend aus den untersten Schichten rekrutiert«.¹⁴ Als weitere dringende Aufgaben nennt Freitag die soziale Aktion, für ihn »das Antlitz der Mission im neuen Zeitalter«,¹⁵ die wirksame Nutzung der Presse und das Laienapostolat.¹⁶ Dass wir damit »wahrscheinlich« am Anfang »einer wirklich neuen Missionsepoche oder Ära«¹⁷ stehen, bekräftigt Freitag 1953 in seinem Buch *Die neue Missionsära. Das Zeitalter der einheimischen Kirche*. Er traf den Nerv der Zeit, und das Buch erreichte gleich zwei Auflagen.¹⁸

Zeitdiagnostischen Wert besitzt auch der Beitrag »Religionswissenschaftliche Überlegungen zur Mission der Gegenwart« von Johann Peter Steffes im selben Doppeljahrgang 1947/1948.¹⁹ Der Artikel schließt mit folgenden Forderungen an die Missionare in der neuen Missionsepoche: »Sie müssen das Christentum in einer Form darbieten, die gerei-

5 Ebd., 38.

6 Anton FREITAG, *Das Zeitalter der einheimischen Kirche*, in: ZMR (1947/1948) 169-181, hier 169.

7 Hannover 1932.

8 FREITAG, *Zeitalter* (Anm. 6), 169.

9 Ebd., 170.

10 Ebd.

11 Ebd., 171.

12 Ebd., 172.

13 Ebd., 173.

14 Ebd., 174.

15 Ebd., 175.

16 Vgl. ebd., 181.

17 Ebd.

18 Vgl. Anton FREITAG, *Die neue Missionsära. Das Zeitalter der einheimischen Kirche*, Kaldenkirchen 1953, 10.

19 Johann P. STEFFES, *Religionswissenschaftliche Überlegungen zur Mission in der Gegenwart*, in: ZMR (1947/1948) 15-31.

nigt ist von den Verdächtigungen und Eigenschaften, die ihm die Ablehnung des Ostens eintragen und immer wieder eintragen werden, soweit sie sich nicht aus dem Wesen des Christentums notwendig ergeben. Das Christentum muss erscheinen als eine geistige Welt, die mit den Mächten des Krieges, der Gewalt, der Politik, des Materialismus und Rationalismus nichts zu tun hat, vielmehr im schroffsten Gegensatz zu ihnen steht. Dieses Christentum darf auch nicht verkündet werden als Exponent westlichen Geistes, westlicher Kultur und westlicher Eroberung und Invasion«. Steffes fordert eine Entlastung des Christentums »vom historischen Ballast des Westens, von der spezifisch-rationalen Denkart seiner europäischen Gestalt, von den typisch abendländischen Wertkategorien, um sich, natürlich ohne Substanzverlust, den Völkern zu offenbaren als Antwort von Gott her auf die Fragen und Nöte, die sich aus ihrer Natur, aus ihrer Geschichte und aus ihrem Schicksal ergeben haben, und die noch keine letzte Antwort fanden«²⁰ – wozu auch eine Neubelebung des Christentums in Europa nötig sei.

Eine ähnliche Stoßrichtung hat sein Beitrag »Die Missionskirche in der Zeitenwende« im Jahrgang 1951. Steffes spricht hier von einer »weltgeschichtlichen Krisis«, die nicht nur Europa als Abendland betreffe, sondern »die Welt als Ganzes«.²¹ Dafür macht er folgende »Umbrüche innerhalb der Neuzeit, die allesamt eine Umdeutung des Christentums in sich schließen«, verantwortlich: die Bestreitung der Kirche in der Reformation führte zur Verdrängung der Kirche aus dem öffentlichen Leben; der Rationalismus und die Aufklärung führten zur Leugnung und Ausmerzung des Übernatürlichen in der Öffentlichkeit; und schließlich haben Rationalismus, Ethizismus und Historismus das Christentum seines übernatürlichen Charakters entkleidet und zu einer weltförmigen Religion umgedeutet bzw. in den Bereich der Mythen verwiesen.²² Demgegenüber empfiehlt Steffes der Kirche allgemein »neue Wege und Methoden« angesichts der doppelten missionarischen Hauptaufgabe der Zeit: die religiöse und moralische Erneuerung der entchristlichten Völker in Europa und die Bekämpfung der Einwirkung revolutionärer, materialistischer Bewegungen und des Nationalismus auf die Missionsvölker.²³

Ebenfalls als »Krisis« bezeichnet Thomas Ohm den Epochenwandel in seinem Beitrag aus dem Jahre 1955 »Die katholische Weltmission gestern und heute«. Darin heißt es: »Alles ist an einem *Wendepunkt* angelangt oder sogar schon in Fluss gekommen. Ja. Die Mission ist in eine *Krise* geraten und mancherorts in *Auflösung* begriffen«.²⁴ Die Krisen- und Auflösungserscheinungen betreffen das Missionsfeld, das Missionsobjekt, den Missionsträger, die Organisation des Missionswerkes, die Missionsmethode, den Missionsgeist, die Früchte und Erfolge. Ohm belässt es nicht bei der Diagnose, sondern gibt auch einige Empfehlungen für die Mission in der neuen Epoche: Sie sollte »wesentlich theozentrisch und christozentrisch« und »auf die Agape« ausgerichtet sein,²⁵ die Laien einbeziehen, das »Welt-Denken« und den Missionsgedanken bei uns fördern, beten und nicht zuletzt »Geduld haben« mit den Menschen und Völkern und »sogar gegenüber dem Kommunismus [...] bis Gott es anders fügt«.²⁶

20 Ebd., 31.

21 Johann P. STEFFES, Die Missionskirche in der Zeitenwende, in: ZMR (1951) 83-100, hier 84-85.

22 Vgl. ebd., 94f.

23 Vgl. ebd., 96-98.

24 Thomas OHM, Die katholische Weltmission damals und heute, in: ZMR (1955) 161-176, hier 161.

25 Ebd., 171f.

26 Ebd., 176.

27 Vgl. Max GROSSER, Das Missionswesen im Lichte des päpstlichen Sendschreibens »Maximum illud«, in: ZM 10 (1920) 73-86; Max BIERBAUM, Das Rundschreiben Pius' XI. *Rerum ecclesiae gestarum* über die Förderung des Missionswesens, in: ZM 16 (1926) 161-166; DERS., *Evangelii praecones*,

in: ZMR (1951) 215-219; Johannes THAUREN, *Evangelii praecones*, in: ZMR (1952) 59-61.

28 Vgl. dazu Max BIERBAUM, Kontroversen über den einheimischen Missionsklerus, in: MR (1939) 224-229.

29 Vgl. Josef SCHMIDLIN, *Katholische Missionslehre im Grundriss*, Münster 1923, 291-314.

30 Ebd., 291f.

2 Der einheimische Klerus

Wir sahen, dass in der neuen Missionsära die Förderung des einheimischen Klerus für das »brennendste Missionsproblem« gehalten wird. Dementsprechend widmen die ersten 50 Jahrgänge der ZMR dem Thema die gebührende Aufmerksamkeit, besonders zwischen 1920 und 1952. Die Missionsenzykliken *Maximum illud* (30.11.1919) von Benedikt XV., *Rerum ecclesiae gestarum* (11.12.1925) von Pius XI. und *Evangelii praecones* (2.6.1951) von Pius XII., die zur Förderung des einheimischen Klerus einschließlich des einheimischen Episkopats und Ordenswesens mahnen, werden eingehend kommentiert.²⁷ Ebenso aufmerksam werden die entsprechenden Werke im Rezensionsteil besprochen, bibliographische Berichte zum Thema erstellt oder Kontroversen in anderen Ländern kritisch verfolgt.²⁸ Und historische Beiträge machen darauf aufmerksam, dass in anderen Epochen der Missionsgeschichte der einheimische Klerus selbstverständlicher und besser gefördert wurde als in der Kolonialära.

Dies tut z. B. Josef Schmidlin selbst in der zweiten Auflage seiner *Katholische(n) Missionslehre im Grundriss*, 1923 erschienen, also nach dem päpstlichen Paukenschlag von *Maximum illud*.²⁹ Für Schmidlin ist die Förderung des einheimischen Klerus von Anfang an »geradezu eine Lebensfrage für die Mission«,³⁰ die aber in der neuzeitlichen Mission vernachlässigt wurde – trotz der wohlmeinenden Instruktionen der Propaganda seit 1622, die von Schmidlin kritisch kommentiert werden, weil sie so ausgeführt wurden, dass »Eingeborene nie über Europäer und nur dann an die Spitze von Missionsbezirken« gesetzt werden sollten, »wenn darin bloß einheimische Priester wirken«.³¹ Anstatt die Einheimischen »nur zum Stand eines Hilfsklerus« herabzusetzen, sollte man sich, so Schmidlin, an der altchristlichen und mittelalterlichen Mission ein Beispiel nehmen, die in dieser Frage »viel rascher und unbedenklicher vorangegangen« sei.³² Schmidlin selbst verfolgt in mehreren Beiträgen mit großer Aufmerksamkeit die Entwicklung des einheimischen Klerus in Indien, China und im fernen Osten³³ und stellt 1934 den »Sieg« der eingeborenen Missionskirche fest.³⁴

Schmidlins Schüler wie Anton Freitag mahnen, dass die Leitung der Missionsgebiete, »wo und wann es immer möglich ist«, in die Hände der Einheimischen kommen muss. Dieses Problem, schreibt Freitag 1947, muss jetzt gelöst werden, »denn in den folgenden Jahrzehnten bilden sich die Völker und bildet sich die einheimische Kirche bei ihnen«.³⁵ In seinem bereits zitierten Buch *Die neue Missionsära* widmet er der Gründung der einheimischen Kirche ein eingehendes Kapitel, denn das bildet »das eigentliche Kennzeichen, wodurch sich die neue Missionsära von der letzten grossen Missionsepoche der Kolonialzeit namentlich seit 1500 abhebt«.³⁶

1951 spricht Ohm in der ZMR vom »Ende einer Phase der afrikanischen Missionsgeschichte«, nämlich der Phase des europäischen Paternalismus. Ohm ermahnt die Missionare zum »Verzicht auf jede Spur von Herrentum und jede Haltung von Superiorität gegenüber den Schwarzen«³⁷ und zu einer Haltung des Dienens: »In den Missionsenzykliken Benedikts XV. und Pius' XI. wurde auf die Heranziehung eines zahlreichen

31 Ebd., 311.

32 Ebd., 312.

33 Vgl. Josef SCHMIDLIN, Zur Frage des einheimischen Klerus in China, in: ZM 13 (1923) 179–182; DERS., Zum modernen Akkommodationsstreit und eingeborenen Klerus in Indien, in: ZM 16 (1926) 241–246; DERS., Zur Kontroverse über den indischen Klerus und Episkopat, in: ZMR 17 (1927) 156–161;

DERS., Zur Indianisation der indischen Kirche, in: ZMR 18 (1928) 61–63; DERS., Zur Förderung des einheimischen Klerus und Episkopats in Fernasien, in: ZMR 20 (1930) 270–276; DERS., Zum Durchbruch des einheimischen Episkopats im fernen Osten, in: ZMR 23 (1933) 277–279.

34 Vgl. Josef SCHMIDLIN, Der Sieg der eingeborenen Missionskirche, in: ZMR 24 (1934) 1–19.

35 FREITAG, Zeitalter (Anm. 6), 171f.

36 FREITAG, Missionsära (Anm. 18), 68, vgl. darin auch 68–87.

37 Thomas OHM, »Ich bin unter euch als Diener« (Lk 22,27). Zum Ende einer Phase der afrikanischen Missionsgeschichte, in: ZMR 38 (1951) 140–146.

und guten einheimischen Klerus gedungen. Aber in ›Evangelii praecones‹ wird noch mehr verlangt, nämlich die Unterordnung unter die einheimischen Bischöfe und Hilfsdienst für den einheimischen Klerus«, was »Selbstlosigkeit, Demut und Opfergesinnung« fordert: »Aber gerade diese Tugenden verlangt der Heilige Vater von den Missionaren der Gegenwart«. ³⁸

3 Das Akkommodationsprinzip und die Herausforderung Asiens

In seiner *Missionslehre* spricht Schmidlin von der Anpassung der Evangelisierung an die Adressaten als Strukturprinzip der Missionsgeschichte und setzt sich kritisch mit dem Scheitern der Akkommodation in der Chinamission als Folge des Ritenstreits auseinander. ³⁹ Für die katholische Missionswissenschaft der Zeit ist die Akkommodation in der Menschwerdung versinnbildlicht, denn Christus ist nicht gekommen, »zu vernichten, sondern zu vervollkommen« – gemäß dem scholastischen Axiom, dass die Gnade nicht die Natur zerstört, sondern zur Vollendung bringt. ⁴⁰ In der neuen Missionsära gewinnt die Akkommodation neue Brisanz. Einige Beiträge der ZMR befassen sich mit Aspekten der liturgischen Akkommodation, ⁴¹ andere sind grundsätzlicher Natur.

Im Artikel »Akkommodation und Assimilation in der Heidenmission nach dem hl. Thomas von Aquin« ⁴² versucht Ohm 1927 zu zeigen, dass die Akkommodation erst dann gelungen ist, wenn am Ende des Prozesses die »den Heiden eigenen Erkenntnisse und Werte in den christlichen Wahrheits- und Wertbesitz« aufgenommen werden, ⁴³ also, modern ausgedrückt, wenn eine lokale Akkommodation universalkirchliche Rückwirkungen hat.

Johann P. Steffes macht 1933 auf den Synkretismus als Begleitproblem der missionarischen Akkommodation aufmerksam, »wo die sachlich gebotenen Grenzen einer christlichen Akkommodationsmöglichkeit überschritten werden«. ⁴⁴ W. A. Kaschmitter betont, dass nicht nur die Anpassung an die Kulturen nötig ist, sondern auch an die einzelnen Menschen. ⁴⁵

In seiner Antwort auf einen polemischen Beitrag von Hermann Köster in der *Tübinger Theologischen Quartalschrift* über »Akkommodation oder Theologie?«, ⁴⁶ der die Missionswissenschaft als »farblos und bekenntnisscheu« apostrophierte, zeigt Josef Glazik 1960 modernes Problembewusstsein, wenn er schreibt, dass die Aufgabe der missionarischen Akkommodation weiter reiche als die pädagogische, psychologische, künstlerische, sprachliche usw. Akkommodation: »Sie muss die Heilswirklichkeit in den fremden Menschen und Kulturen inkorporieren und dafür auch einen vollgültigen entsprechenden Ausdruck schaffen, oder – wenn man sozusagen will – die Theologie muss eine dem fremden Denken entsprechende neue Gestalt gewinnen«. ⁴⁷

³⁸ Ebd., 145f.

³⁹ Vgl. SCHMIDLIN, *Missionslehre* (Anm. 29), 216-238. Die chinesische Akkommodation der Gegenwart verfolgt die ZMR mit großer Aufmerksamkeit, vgl. Alfons BROCKMÖLLER, *Praktische Akkommodation in China?*, in: ZMR 39 (1955) 228-233.

⁴⁰ Vgl. Odulphus VAN DER VAT, *Zur näheren Begründung des Akkommodationsprinzips*, in: ZM 17 (1927) 243-245, hier 244.

⁴¹ Vgl. u. a. Theodor RÜHL, *Die missionarische Akkommodation im gottesdienstlichen Volksgesang*, in: ZM 17 (1927) 113-135; Lukas KUNZ, *Europäische und einheimische Kirchenmusik in den Missionen?*, in: MR (1940) 233-238; Karl RÖHR, *Liturgische Akkommodation in Afrika*, in: ZMR 40 (1956) 219-222.

⁴² ZM 17 (1927) 94-113.

⁴³ Ebd., 95.

⁴⁴ Johann P. STEFFES, *Akkommodation und Synkretismus als Missionsproblem*, in: ZM 23 (1933) 1-11, hier 9.

⁴⁵ W. A. KASCHMITTER, *Adaption – an was?*, in: ZMR 41 (1957) 15-25.

⁴⁶ Vgl. *Theologische Quartalschrift* 139 (1959) 257-269.

⁴⁷ Josef GLAZIK, *Ein sonderbarer Beitrag zur Akkommodation*, in: ZMR 44 (1960) 130-133, hier 132.

Im selben Heft spricht Ohm von einer in der Diskussion allzu oft vergessenen Seite des Akkommodationsprozesses, nämlich »von der Anpassung der Nicht- und der Neuchristen an die Mission und das, was sie bringt und vermittelt, von der Anpassung, die von denen gefordert ist, die in das Reich Gottes eintreten und Christus eingeleibt oder in die Kirche eingegliedert werden wollen und sollen oder schon eingetreten bzw. eingegliedert sind.«⁴⁸ Von einer solchen Anpassung, schreibt Ohm ein wenig ironisch, »haben unsere asiatischen und afrikanischen Autoren« geschwiegen, »während sie die Einsichten und Werte ihrer Völker betonten und sich des Eigenen sogar ›rühmten‹«. ⁴⁹ Demgegenüber hält Ohm am Ende seines Beitrags mahnd fest: »Gestattung der Polygamie und alter heidnischer Riten, Ersetzen des Alten Testaments durch die Veden oder den Koran ist alles eher als jene Akkommodation, die von Christen gefordert wird.«⁵⁰ Wenige Jahre vorher hatte sich Ohm im selben ironischen Unterton über die Akkommodation geäußert: »Bisweilen möchte es einem scheinen, als ob die Akkommodation der Hauptgegenstand der Missionswissenschaft sei. In dieser Zeitschrift ist im Laufe von rund 40 Jahren sehr viel über Akkommodation gehandelt worden. Aber von der Bekehrung? [...] Die Botschaft von der Umkehr ist eine Frohbotschaft (Apg 14,15). Außerdem wird bei einer Umkehr im Sinne Christi nur der Irrtum, die Sünde und die Schuld abgetan. Das aber hat zur Folge, daß das Wahre und Gute und Schöne, das man besitzt, in seiner ganzen Frische und Schönheit hervortritt und besser erkannt, bewahrt und gepflegt werden kann. Die Umkehr ist die Voraussetzung einer richtigen Akkommodation und ›Inkarnation‹.«⁵¹

In diesen letzten Beiträgen wird indirekt die tiefe theologische Akkommodationsfrage angeschnitten, mit der sich Ohm in seinem Buch *Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum*⁵² eingehend befasst hatte: »Unsere Theologie entspricht bis jetzt der europäischen Periode der Kirchengeschichte und der Theologie selbst. Diese Periode ist zu Ende oder geht zu Ende. Unsere Theologen, vorab die Dogmatiker, haben allen Grund und sogar die Pflicht, ihren Horizont zu erweitern, nach Asien hinüberzuschauen, die Asiaten anzuschauen, ihre Meinungen zu hören und dann in ihren Büchern und Vorlesungen entsprechend zu handeln, also die Fragen der Asiaten und ihre Anliegen aufzunehmen [...] ›Exklusive Selbstgespräche‹ und auch Gespräche nur mit und für Menschen des Westens genügen nicht mehr.«⁵³ In der Asien-Mission, so Ohm, stehen wir im Grunde immer noch in den »Anfängen«.⁵⁴

Die Diskussion um das hier Gemeinte war unmittelbar vor dem Konzil durch Gottlieb Söhngens Essai *Der Weg der abendländischen Theologie* geprägt. Söhngen, von dem der junge Theologiestudent Joseph Ratzinger »hingerissen« war,⁵⁵ meinte, dass im Verlauf des asiatischen Akkommodationsprozesses ein »indischer« oder »chinesischer« Weg des Christentums neben dem abendländischen entstehen könne, ja müsse: »Es geht nicht anders, als dass die Chinesen und andere Ostasien sich von ihrem fernöstlichen Denken her mit dem abendländischen Weg christlicher Theologie auseinandersetzen und darüber nicht ein Gemisch halb und halb, gleichsam ein Hühnerragout halb, zu Werke bringen, sondern das Ganze einer neuen Wesensgestalt christlicher Theologie, nämlich einen fern-

48 Thomas OHM, Von der Akkommodation der Nicht- und Neuchristen, in: ZMR 44 (1960) 183-187.

49 Ebd., 183.

50 Ebd., 186.

51 Thomas OHM, Von der Umkehr, der Mission und der Missionswissenschaft, in: ZMR 40 (1956) 257-265, hier 264.

52 München 1960, neu bearbeitete Auflage, zunächst 1948 als *Asiens Kritik am abendländischen Christentum* erschienen.

53 Ebd., 220f.

54 Ebd., 223.

55 Benedikt XVI., Letzte Gespräche. Mit Peter Seewald, München 2016, 104f.

östlichen Weg einer Theologie, deren Fernöstliches gerade darin für uns fühlbar würde, dass uns Abendländern zunächst und noch lange Hören und Sehen verginge, eben weil Auge und Ohr des abendländischen Geistes sich seit den griechischen Philosophen auf anderen Wegen gebildet hat⁵⁶ – und für die »denkerische Zumutung« einer asiatischen Theologie nicht geschult ist.

An dieses Riesenproblem tastet sich die ZMR 1963 mit Josef Neuners Beitrag »Auf dem Wege zu einer indischen Theologie« heran, der einen Münsteraner Vortrag vom 22.6.1962 dokumentiert. In der indischen Priesterausbildung sei eine Theologie nötig, die die Inhalte der Offenbarung (etwa Gott, Offenbarung, Glaube und Sünde) »der Begriffswelt des Hinduismus gegenüber« stellt.⁵⁷ Auf diesem Weg könnte eine indische Theologie entstehen, die kein fremdländisches Gewächs ohne Bezug zur Theologie des Westens wäre: »Vielmehr ist indische Theologie die Ausweitung christlichen Denkens in die östlichen Räume, in die religiöse Welt des Hinduismus und in die Fragen der modernen Entwicklung hinein.«⁵⁸ Eine solche Assimilation oder Aneignung des Christentums in den Denkkategorien der eigenen Kultur ist aber, so Josef Glazik in einem seiner Beiträge über das Konzil mit den Worten des Propaganda-Präfekten Kardinal Agagianian, »eine Aufgabe für die einheimischen Christen«.⁵⁹

Eine andere, zum Teil wichtigere Akkommodationsfrage wird in der ZMR jedoch kaum thematisiert, obwohl Laurenz Kilger schon 1927 auffiel, dass die europäische Beherrschung und Bevormundung nicht nur »Hass und Abneigung gegen den rücksichtslosen Weißen entzündet«, sondern auch »die Sucht nach europäischer Technik und europäischem Lebenskomfort« geweckt habe.⁶⁰ Nicht Missionswissenschaftler, sondern der junge systematische Theologe Joseph Ratzinger brachte 1960 das hier gemeinte Problem auf den Punkt: Angesichts der gängigen Argumente in der Missionswissenschaft, das Christentum komme in der Dritten Welt nicht gut voran, weil es ein westlicher Export sei, verweist er auf das Phänomen des Marxismus und der modernen Weltkultur, die auch westliche Exporte seien und in der ganzen Welt rezipiert würden, ja mancherorts, wie in China, mit mehr Eifer als bei uns. Anschließend fragt er sich, ob denn das Christentum bei uns selbst heute letztlich besser verstanden werde als in der außereuropäischen Welt, und kommt zum folgenden Ergebnis: »Wir müssen uns endlich eingestehen, daß das Christentum in der seit Jahrhunderten konservierten Form bei uns im Grunde nicht besser verstanden wird als in Asien und Afrika. Es ist nicht nur dort fremd, sondern auch bei uns, weil ein Schritt ausgefallen ist: der vom Mittelalter zur Neuzeit. Das Christentum lebt gerade auch bei uns selber nicht in unserer eigenen, sondern in einer uns weitgehend fremden Gestalt, der Gestalt des Mittelalters.« Diesen ausgefallenen Schritt nachzuholen sei nun die Aufgabe der Gegenwart: »So ist die primäre Aufgabe, die sich Theologie im Hinblick auf die Mission stellt, nicht die ›Akkommodation‹ an östliche oder afrikanische Kulturen, sondern die ›Akkommodation‹ an unseren eigenen, gegenwärtigen Geist«.⁶¹ Um dieses Aggiornamento zu leisten, wurde bekanntlich das Zweite Vatikanische Konzil einberufen.

56 Gottlieb SÖHNGEN, *Der Weg der abendländischen Theologie. Grundgedanken zu einer Theologie des ›Weges‹*, München 1959, 24f.

57 Josef NEUNER, *Auf dem Wege zu einer indischen Theologie*, in: ZMR 47 (1963) 1-15, hier 7.

58 Ebd., 15.

59 Josef GLAZIK, *Mission der Kirche im Zeichen des Konzils*, in: ZMR 48 (1964) 169-175, hier 175.

60 Laurenz KILGER, *Geschichtliches zur Anpassung und Heranziehung der Eingeborenen bei der Missionsarbeit*, in: ZM 17 (1927) 14-24, hier 20f.

61 Joseph RATZINGER, *Theologia perennis? Über Zeitgemäßigkeit und Zeitlosigkeit in der Theologie*, in: *Wort und Weisheit* 15 (1960) 179-188, hier 187f.

62 José de ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, 2 Bde. (*Corpus hispanorum de pace* 23-24), Madrid 1984-1987, hier Bd. 1, Proömium, 60-71.

63 Vgl. u. a. Günther SCHULEMANN, *Die äußeren Erscheinungsformen des Buddhismus in der Gegenwart*, in: ZMR 23 (1933) 132-151; Heinrich DUMOULIN, *Mystik im Urbuddhismus und Hinayana*, in: ZMR 39 (1955)

4 Das »Erwachen« Afrikas

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts galt weitgehend noch die kulturelle Typologie der neuen Heiden, die der Jesuit José de Acosta Ende des 16. Jahrhunderts vorgenommen hatte: Chinesen, Inder und Japaner wurden für fast genauso zivilisiert wie die Europäer gehalten, denn sie haben »feste Regierungsordnungen, staatliche Gesetze, befestigte Städte, hochangesehene Beamte, einen blühenden, wohlorganisierten Handel, und – was noch wichtiger ist – den anerkannten Gebrauch der Schrift.«⁶² Mit der Zeit nehmen die Missionare die asiatischen Hochreligionen mit ihren Werten und ihrer Mystik ernst – wovon einige Beiträge in den letzten Jahrgängen der hier behandelten Periode der ZMR zeugen.⁶³ Die Schwarzafrikaner wurden hingegen den Guaraní-Indianern der Jesuitenreduktionen, höchstens den Azteken und Inka gleichgestellt, denen man nicht nur das Christentum, sondern auch die europäische Zivilisation beibringen müsse. Diese Mentalität merkt man in vielen Jahrgängen der ZMR allein schon an der Sprache, wenn darin etwa immer wieder von den »Negervölkern«, dem »dunklen Kontinent« oder den »Söhnen Chams« die Rede ist – auch im Aufsatz »Das Erwachen Afrikas und die Aufgaben der katholischen Kirche« von Pater Gotthardt OMI im 13. Jahrgang 1923: »Es unterliegt keinem Zweifel, dass der dunkle Erdteil an der Schwelle einer neuen Zeit steht. Ein Erwachen geht durch die schwarze Rasse. Die Söhne Chams besinnen sich auf die Aufgabe, die ihnen im Plane der Vorsehung vorbehalten sein dürfte, sie schicken sich an, den ihnen gebührenden Platz im Reigen der Völker einzunehmen. Wir möchten es das Erwachen der Völker Afrikas nennen. Die Kolonialmächte werden sich früher oder später mit der einmal begonnenen Bewegung auseinander zu setzen haben. Die Kirche, die große Erzieherin und Lehrerin der Völker, darf an ihr nicht achtlos vorübergehen. Ihr erwächst hier eine Aufgabe ähnlich der nach der großen europäischen Völkerwanderung, da sie die daherflutenden wilden Horden in ihren Schoss aufnahm und zu christlichen Staatengebilden umformte.«⁶⁴

Gotthardt setzt sich mit der politischen und religiösen »Negeremanzipation«, also der Ideologie des Äthiopismus, auseinander, und sieht die kirchliche Lösung, ein wenig vereinfachend, in der Schaffung eines afrikanischen Klerus. Man müsse zwar die von Schmidlin in seiner *Katholischen Missionslehre* betonten Hindernisse, nämlich die »Rasseninferiorität« und das Problem des Zölibats bedenken,⁶⁵ dazu noch »das erschlaffende und lähmende Tropenklima und auch die Nachwirkungen des Fluches über die Kinder Chams.«⁶⁶ Aber Gotthardt lässt sich davon nicht abschrecken und fragt sich, ob es opportun und notwendig sei, am Zölibat fest zu halten, wo doch die orientalische Praxis eine andere sei:⁶⁷ »Wäre es nicht vielleicht zeitgemäß, wenn von berufener Seite die einzelnen Missionsgesellschaften aufgefordert würden, ihre Ansichten über diese Frage und ihre etwaigen bisherigen Erfahrungen auf diesem Gebiete mitzuteilen, sowie praktische Vorschläge zu machen, wie die Heranbildung eines einheimischen Klerus systematisch und in großzügiger Weise in allen afrikanischen Missionen in die Wege geleitet werden könnte?«⁶⁸

115-126; DERS., Buddhistische Mystik im Mahayana, in: ZMR 40 (1956) 148-162; DERS., Buddhismus und Christentum. Zu einigen Neuerscheinungen in Japan, in: ZMR 42 (1958) 208-217; DERS., Buddhismus in Asien – Buddha Jayanti in Tokyo, in: ZMR 43 (1959) 187-197.

64 Jos. GOTTHARDT, Das Erwachen Afrikas und die Aufgaben der katholischen Kirche, in: ZMR 13 (1923) 210-219.

65 Vgl. GOTTHARDT, Erwachen (Anm. 63), 218f; vgl. SCHMIDLIN, Missionslehre (Anm. 29), 309-311. Schmidlin nennt die vorhandenen Schwierigkeiten, ist aber von der Notwendigkeit der Förderung des einheimischen Klerus überzeugt: »Aber all diese Schwierigkeiten, die sich übrigens immer mehr vermindern und teilweise jetzt schon nicht ernstlicher Natur sind, dürfen niemals von

der unentwegten Erstrebung des als notwendig erkannten Zieles zurückschrecken oder die Überzeugung von seiner Notwendigkeit erschüttern«, ebd., 311.

66 GOTTHARDT, Erwachen (Anm. 63), 219.

67 Vgl. ebd.

68 Ebd.

Von einer »afrikanischen Theologie« ist in den ersten 50 Jahrgängen der ZMR nicht die Rede. Aber das Werk *Bantu Philosophie* Placide Tempels', den Bénézet Bujo als »Vater der afrikanischen Theologie« bezeichnet hat,⁶⁹ wird darin 1957 in der deutschen Übersetzung besprochen.⁷⁰ Und einige wenige Aufsätze können als Vorstufe zu einer afrikanischen Theologie betrachtet werden, so z. B. der Beitrag »Arteigene Aufbauwerte der afrikanischen Kirche« von Berthold Kromer CSSp aus dem Jahre 1951. Der Autor fragt sich, ob die vielen Taufen in Afrika wirklich »ein ganzer Erfolg« sind: »Ist das, was so zu blühen scheint, echt und in der Seele des Afrikaners verwurzelt, oder handelt es sich nur um eine Erscheinungsform des Europäisierungsprozesses?«⁷¹ Kromer ist bemüht, die Prinzipien einer afrikanischen Weltanschauung oder Philosophie zu skizzieren, die für die afrikanische Akkommodation des Christentums wichtig wären, denn der Missionar sollte bemüht sein, »keine afrikanischen Werte zu zerstören, sondern sie zu sublimieren und zu erhalten«.⁷² Dabei stellt Kromer klar, dass er selbst vor Tempels' Buch schon an dieses Problem dachte: »Als dann 1945 das wertvolle Buch P. Tempels' herauskam, war ich angenehm überrascht, wie weit die Grundzüge dieser Bantu-Philosophie mit der 1939 von mir versuchten Synthese übereinstimmten, die P. Tempels bestimmt nicht gekannt hat.«⁷³ Dann ist von drei Urbildkreisen afrikanischer Philosophie die Rede, die bei der theologischen Akkommodation des Christentums zu berücksichtigen wären: Zum ersten gehören der Himmel und Gott, zum zweiten der Urahn und die Ahnen, die Lebenden und der König, zum dritten die Tier- und Pflanzenwelt sowie die unbelebte Natur.⁷⁴ Kromer zitiert am Ende seines Beitrags die Worte Arnold Toynbees, wonach die Afrikaner berufen seien, »die kalte, graue Asche des Christentums im Abendland wieder zur göttlichen Flamme zu entfachen, die Toten zum Leben zu erwecken«.⁷⁵

In einem weiteren Beitrag mit dem Titel »Afrika verliert sein Gesicht. Der Prozess der Akkulturation« beklagt der berühmte Pygmäen-Forscher Paul Schebesta, dass die rasche Verwestlichung Afrikas infolge von Mission und Kolonialismus zum Verlust afrikanischer Werte und Bräuche führe, die erhaltenswert wären, aber auch zur Einführung anderer Werte anstelle »tyrannischer Sitten«. Zu den Ersteren zählt er das Wegwerfen der Stammesweihen durch die »Negerjugend«: »Das feierlich mystische Kleid ist der Initiation grausam abgerissen worden; was geblieben ist, ist der physiologisch medizinische Eingriff der Beschneidung.«⁷⁶ Zu den Letzteren wird die erfreuliche »Konstituierung weiblicher religiöser Gemeinschaften ehelosen Standes« gezählt, die »die alteingesessene tyrannische Sitte der Versklavung der Frau durchbrochen, ja ihr sogar den Todesstoß versetzt« habe.⁷⁷ Aus diesem Beitrag spricht einerseits die Angst des Ethnologen um den Verlust eines wertvollen Forschungsobjektes, aber andererseits die Sorge um eine für die Afrikaner gute Akkulturation, die keine bloße Verwestlichung durch Christianisierung bedeutet: »Die Zivilisationsgüter dürfen den Eingeborenen nicht wie ein massiger Panzer angelegt werden; das gilt auch vom christlichen Religionsgut [...]. Vielmehr müsste eine Vermählung zwischen der Eingeborenen-Psyché und dem Geiste des Abendlandes angestrebt werden«⁷⁸ – wozu mehr Geduld statt missionarischer Aktivismus nötig sei. Denn eine Akkulturation könne nur gelingen, »wenn dem Assimilationsprozess Zeit gelassen wird«.⁷⁹

69 John BAUR, *Christus kommt nach Afrika. 2000 Jahre Christentum auf dem Schwarzen Kontinent*. Aus dem Englischen übersetzt, überarbeitet und ergänzt von Brigitte Muth-Oelschner (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 6), Fribourg/Stuttgart 2006, 374.

70 Vgl. die Besprechung in: ZMR 41 (1957), 164.

71 Berthold KROMER, *Arteigene Aufbauwerte der afrikanischen Kirche*, in: ZMR 38 (1951) 256-279, hier 257.

72 Ebd., 264.

73 Ebd., 265.

74 Vgl. ebd.

75 Ebd., 279.

76 ZMR 37 (1950) 267-281, hier 275.

77 Ebd., 279.

78 Ebd., 280.

79 Ebd., 281.

5 Das Ringen um eine neue katholische Missionswissenschaft für die neue Missionsära

Mit Schmidlin entsteht bekanntlich die Münsteraner Schule der Missionswissenschaft. Als Pionier hat er sich große Verdienste bei der wissenschaftlichen Etablierung des Faches mit den Gebieten Missionskunde bzw. Missionsgeschichte und Missionslehre bzw. -theorie erworben. Von Münster sind Impulse ausgegangen, die anderswo nach eigenen Kriterien umgesetzt wurden. Nicht ohne Stolz wird 1933 in der ZMR ein Bericht aus der *Kölner Volkszeitung* abgedruckt, der vom »Siegesszug der Missionswissenschaft« spricht, weil in Rom seit 1919 am Propagandakolleg und an der Gregoriana missionswissenschaftliche Lehrstühle bzw. Institute unter Beratung Schmidlins entstanden waren, auch wenn die deutsche Missionswissenschaft in Rom »oft als hyperkritisch, als zu theoretisch-abstrakt« bezeichnet wird.⁸⁰

Die Münsteraner Schule wird bekanntlich der »Konversionstheorie« zugeordnet, denn für sie besteht das Hauptziel der Mission darin, »die Lehre Christi und das Heil in Christo allen Menschen mitzuteilen, speziell jenen, die sie noch nicht kennen und besitzen; überall das Evangelium zu predigen und das Reich Gottes auszubreiten; die Einzelseelen wie die Völker zu bekehren; sie durch die Taufe an der Welterlösung Anteil nehmen zu lassen und der Kirche der Welterlösers einzugliedern; daneben aber auch den Mitmenschen irdische Wohltaten zu spenden und die Werke der Barmherzigkeit an ihnen auszuüben.«⁸¹ Schmidlin nennt die Ausbreitung des Christentums die »innerlich religiöse« Seite der Mission, während die Ausbreitung der Kirche die »äußerlich soziale« sei. Auch wenn die Christianisierung darin besteht, »beide organisch und untrennbar« zu einem Ganzen zu verknüpfen,⁸² ist bei Schmidlin und der Münsteraner Schule ein deutlicher Vorrang der Christozentrik vor der Ekklesiozentrik zu beobachten. Die von Pierre Charles geprägte Löwener und die von Édouard Loffeld beeinflusste Pariser Schule dachten eher ekklesiozentrisch und territorial: Sie vertraten die sogenannte »Plantationstheorie« und verstanden unter Mission primär die mit der Verkündigung einhergehende Einpflanzung der hierarchisch verfassten Kirche als Heilssakrament und Verwalterin der sakramentalen Gnadenvermittlung unter Berücksichtigung des konkreten kulturellen Kontextes. Diese Schulen, die »römischer« anmuteten, hatten mehr Einfluss auf die lehramtlichen Missionsdokumente von Pius XI. und Pius XII. Da das Konzil für keine einzige theologische Schule Partei ergreifen wollte, versuchte es, »eine Synthese der beiden genannten Richtungen zu erreichen.«⁸³ Aus diesem Grund spricht man in der Forschung auch von den »zwei Missiologien« des Missionsdekretes.⁸⁴ In manchen Teilen von *Ad gentes* ist die Bemühung um die Juxtaposition dieser Missionschulen deutlich, so etwa in Nr. 6, wenn die »Missionen« definiert werden: »Gemeinhin heißen ›Missionen‹ die speziellen Unternehmungen, wodurch die von der Kirche gesandten Boten des Evangeliums in die ganze Welt ziehen und die Aufgabe wahrnehmen, bei den Völkern und Gruppen, die noch nicht an Christus glauben, das Evangelium zu predigen und die Kirche selbst einzupflanzen.«

80 Joseph PETERS, Der Siegeszug der Missionswissenschaft, in: ZMR 23 (1933) 54–56, hier 55. In einem anschließenden Beitrag wehrt sich Josef SCHMIDLIN gegen diesen Vorwurf: Ist unsere Missionswissenschaft zu abstrakt und nebelhaft?, in: ebd., 56–58.

81 SCHMIDLIN, Missionslehre (Anm. 29), 241. Ein eindrucksvolles Plädoyer für Mission als Aufruf zur Umkehr im Sinne der Konversionstheorie hält Thomas OHM 1956 in seinem oben bereits zitierten kleinen Aufsatz: Von der Umkehr (Anm. 51).

82 SCHMIDLIN, Missionslehre (Anm. 29), 44.

83 Martin ÜFFING, Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach »missionarisch« ... Zu Mission und Missionswissenschaft nach »Ad Gentes«, in: ZMR 89 (2005) 263–279, hier 267.

84 Vgl. Peter WALTER, Geistes-Gegenwart und Missio-Ekklesiologie. Perspektiven des II. Vaticanums, in: ZMR 96 (2012) 64–74.

Josef Glazik war der Vertreter der Münsteraner Schule beim Konzil. In der ZMR hat er mehrere Beiträge publiziert,⁸⁵ in denen er u. a. zu verstehen gibt, dass die Christozentrik und die Pneumatologie nicht stark genug betont wurden. In der Definition der Kirche als »ihrem Wesen nach ›missionarisch‹« (AG 2) sieht er eine Korrektur jener Auffassung, »die der Mission lediglich einer Randstellung in der Kirche einräumte und sie als eine organisatorische Veranstaltung der Hierarchie ansah [...]. Um dieser Korrektur willen ist die theologische Grundlegung trinitarisch und nicht anders. Wäre die Korrektur nicht notwendig gewesen, hätte man ›unvoreingenommen‹ eine Theologie der Missionstätigkeit entwerfen können, so hätte sie wahrscheinlich anders ausgesehen. Sie wäre vielleicht vom Heilsgeheimnis der Menschwerdung ausgegangen oder vom Wirken des Pfingstgeistes in der Kirche«.⁸⁶ Wenn die *Missio Dei* durch die Kirche hindurch auf die Welt zielt, könne und dürfe die Mission deshalb »nicht ekklesiozentrisch sein, Mission ist zentrifugal«.⁸⁷

Glazik bemängelt, dass man im Missionsdekret nicht alle Konsequenzen aus den Grundsatzerklärungen des Konzils gezogen habe. Bei allem Verweis auf *Lumen gentium* scheint es den Konzilsvertretern bei *Ad gentes* »an dem notwendigen Mut gefehlt zu haben, die Folgerungen daraus zu ziehen, dass die Kirche ›das allumfassende Heilssakrament‹, ›das Zeichen und Werkzeug der inneren Verbindung mit Gott und der Einheit des ganzen Menschengeschlechts‹ ist, sonst wäre die Notwendigkeit der Missionstätigkeit (n. 7) anders begründet worden, und hätte man sich nicht so sehr von einer positiven Beurteilung der nicht-christlichen Religionen distanziert«.⁸⁸

Ebenso bemängelt Glazik, die fehlende Befruchtung des Missionsdekrets durch *Gaudium et spes*: »Vielleicht hätte das missionarische Gegenstück zu *Lumen gentium* nicht das Missionsdekret sein dürfen, sondern eine missionarische Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Sein und universale Sendung der Kirche hätten auf diese Weise überzeugender zum Ausdruck gebracht werden können«.⁸⁹ Glazik wird nicht expliziter. Er lässt es bei dem abschließenden Urteil bewenden, dass *Ad gentes* »deshalb nicht ein Schlusspunkt, sondern ein Anfang« ist.⁹⁰

In der Tat hätte das Missionsdekret durch die Rezeption mancher Stellen aus der Pastoralkonstitution an christologischer und pneumatologischer Tiefe gewinnen können. So vermisst man in *Ad gentes* jeden Hinweis auf *Gaudium et spes* 22, obwohl das Konzil darin die Verschränkung von Theologie und Anthropologie sowie die Beziehung des universalen Heilswillens Gottes zum Menschwerdungs- und Ostergeheimnis und zum Wirken des Heiligen Geistes deutlicher als an anderen Stellen ausdrückt. In seinem Kommentar zu GS 22 hat Joseph Ratzinger 1968 aus diesem Grund geschrieben: »Wenn man über die Meinung des Vaticanum II zur Frage nach dem Heil der Vielen handelt, sollte man in Zukunft mehr von diesem Text aus ›*Gaudium et spes*‹ ausgehen als von der Kirchenkonstitution, deren wenig glücklicher Anlauf hier um ein gutes Stück verbessert worden ist.«⁹¹

Schließlich vermisst man im Missionsdekret eine Rezeption der zentralen Aussage des Konzils über die »Inkulturation«, die sich meines Erachtens in GS 44 befindet: »Wie es aber im Interesse der Welt liegt, die Kirche als gesellschaftliche Wirklich-

85 Vgl. Josef GLAZIK, *Mission der Kirche* (Anm. 59); DERS., *Die missionarische Aussage der Konzilskonstitution »über die Kirche«*, in: ZMR 49 (1965) 65-84; DERS., *Die Mission im II. Vatikanischen Konzil*, in: DERS., ZMR 50 (1966) 3-25; DERS., *Das Konzilsdekret »Ad Gentes«*, in: ZMR 50 (1966) 66-71.

86 GLAZIK, *Konzilsdekret*

(Anm. 85), 69.

87 Ebd., 70.

88 Ebd., 71.

89 Ebd.

90 Ebd.

91 Joseph RATZINGER, *Kommentar [zu Gaudium et spes 11-22]*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl.: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, Bd. 3, Freiburg 1968, 313-354, hier 353f.

keit der Geschichte und als deren Ferment anzuerkennen, so ist sich die Kirche auch darüber im klaren, wie viel sie selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt. [...] Von Beginn ihrer Geschichte an hat sie gelernt, die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der verschiedenen Völker auszusagen und darüber hinaus diese Botschaft mit Hilfe der Weisheit der Philosophen zu verdeutlichen, um so das Evangelium sowohl dem Verständnis aller als auch berechtigten Ansprüchen der Gebildeten angemessen zu verkünden. Diese in diesem Sinne angepasste Verkündigung des geoffenbarten Wortes muss ein Gesetz aller Evangelisation bleiben. Denn so wird in jedem Volk die Fähigkeit, die Botschaft Christi auf eigene Weise auszusagen, entwickelt und zugleich der lebhafteste Austausch zwischen der Kirche und den verschiedenen nationalen Kulturen gefördert.«

6 Ausblick

Manches muss ich hier leider ausklammern, wie etwa die Beurteilung des Islam und der asiatischen Religionen.⁹² Das Gesagte möge aber für die Erkenntnis genügen, dass die ersten 50 Jahrgänge der ZMR, auch in den darin vorhandenen zeitgemäßen Unzulänglichkeiten, ein Spiegelbild der katholischen Missionswissenschaft am Übergang zur neuen Missionsära des globalisierten Christentums sind. Dies bedeutet Abschied von der euphorischen, quasi neokolonialen Betrachtung der Welt und der Religionsgeschichte als einer Einbahnstraße zur Okzidentalisation und christlichen Missionierung hin zu einem Verständnis der rechtlich verankerten Religionsfreiheit als Rahmenbedingung für Mission heute; Abschied vom Denken in den Schablonen der Konfessionskonkurrenz hin zu einer neuen ökumenischen Gesinnung; Abschied vom Verständnis der Mission als Transfer europäischer Theologien und Kirchen hin zu einem Verständnis derselben als »Austausch der Gaben« in der einen Weltkirche.

Brennpunkt dieses Wandels ist die neue Missionstheologie, die das Zweite Vatikanische Konzil skizzierte: mit einem klareren Verständnis der Mission der Kirche als *Missio Dei*, mit einer verstärkten Reflexion über die Dialektik zwischen individueller Bekehrung, *Plantatio ecclesiae* und Inkulturation. Aber auch mit einer deutlicheren Wahrnehmung der religions- und missionstheologischen Grundfragen (positive Wertung der anderen Religionen und ihrer Heilsrelevanz, differenziertere Religionstypologie), die die katholische Missionswissenschaft unter Berücksichtigung dieser vier Grundpfeiler immer wieder bedenken und argumentativ plausibel machen sollte: der universale Heilswille Gottes, die universale Heilsmittlerschaft Jesu Christi, der universale pneumatologische Heilshorizont vom Anbeginn der Schöpfung bis zum Ende der Zeit, und nicht zuletzt die Rolle und Bedeutung der Kirche, die, wie das Konzil sagte, »in Christus gleichsam das Sakrament« ist, »das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (*Lumen gentium* 1).⁹³ ◆

92 Für die asiatischen Religionen vgl. die in der Anm. 63 zitierten Beiträge. Für den Islam vgl. u. a. Max HORTEN, Die liberale Mystik des Islam, in: ZMR 23 (1933) 308-316; Albert PERBAL, Katholiken und Mohammedaner, in: MR 3 (1940) 16-24; Franz TAESCHNER, Der Islam in der gegenwärtigen Weltkrise, in: MR 4 (1941)

125-143; Rudi PARET, Die Gottesvorstellung im Islam, in: ZMR 34 (1950) 181-92 und 206-218; Erika UNGER-DREILING, Hindernisse der christlichen Islammission, in: ZMR 46 (1962) 102-109.

93 Vgl. dazu Mariano DELGADO, Das Christentum in der Religionsgeschichte. Unterwegs zu einem auf-

geklärten Inklusivismus, in: DERS./Gregor Maria HOFF/Günter RISSE (Hg.), Das Christentum in der Religionsgeschichte. Perspektiven für das 21. Jahrhundert. Festschrift für Hans Waldenfels (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 16), Fribourg/Stuttgart 2011, 15-31.