

M.-J. Le Guillou

Die Mission als ekklesiologische Thematik

Der vorliegende Beitrag möchte die Bedeutung der Mission als ekklesiologische Thematik an Hand folgender Punkte aufzeigen: Die Ekklesiologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die Mission und die Haltung der Päpste als Gegebenheiten der Kirche, die Mission als neu aufkommendes ekklesiologisches Thema und die Ausweitung des Missionsbegriffs.

I. DIE EKKLESIOLOGIE ZU BEGINN DES 20. JAHRHUNDERTS

Stets war sich die Kirche des Auftrags Christi bewußt, seine Sendung immer wieder neu zu aktualisieren, den Menschen die Heilsbotschaft zu verkünden und sie in Jesus Christus zusammenzuführen, damit eines Tages alles in ihm als dem Haupt zusammengefaßt sei. Das Bewußtsein dieser Sendung und ihrer Auswirkung auf die Ekklesiologie hatte jedoch zu Beginn dieses Jahrhunderts nicht mehr seine volle Ausstrahlungskraft. Die undifferenzierte Behauptung, die Kirche sei für alle Gebiete zuständig, hatte den Missionsgedanken so sehr verblasen lassen, daß die gesellschaftlich verfaßte Kirche nur noch von ihren Rechten und Vollmachten Gebrauch machte.

In den Traktaten der Ekklesiologie, in Artikeln und populären Schriften über die Kirche aus dem 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts spielt der Missionsgedanke praktisch keine Rolle.¹ Man begnügt sich mit der Feststellung, die Kirche habe

Anmerkung der Generalredaktion:

Das Bulletin kondensiert zwar nur französische Literatur. Wir meinen aber, daß der deutsche Leser für das Heranziehen französischer Literatur besonders dankbar sein würde.

einen Heilsauftrag empfangen; damit scheint der Gegenstand erschöpfend behandelt. Erst im Zusammenhang mit der Frage der Ämter taucht das Thema «Mission», gleichsam am Rande, wieder auf, und zwar im Hinblick auf die Frage, welche Rolle die Kirche bei der Austeilung der Gnade und Sakramente spiele. Der Ausdruck «Mission» kommt dabei freilich nicht vor; ihn wendet man nur auf ferne Länder an, in die die Kirche ihre Missionare aussendet. Auch die durch die großen Entdeckungen des 16. Jahrhunderts ausgelöste Missionsbewegung hatte sich, so merkwürdig es klingt, auf die Ekklesiologie kaum ausgewirkt; dies lag zum Teil daran, daß Reformation und Gegenreformation als schwere Sorgen auf der Kirche lasteten, teils kam es daher, daß man sich die Welt zweigeteilt vorstellte: auf der einen Seite die christliche Welt oder die Kirche, auf der anderen die Missionsländer oder die heidnischen Länder.² Kurz, die Tatsache der Mission und ihre Aufgabe ließen die Kirche selbst unberührt; sie brachten keine Erneuerung der verschiedenen Kapitel der Ekklesiologie mit sich. Daher war es auch ein Protestant, G. Warnek, der die Missiologie als eigene wissenschaftliche Disziplin ins Leben rief und die ersten großen katholischen Missiologen, Schmidlin und Charles,³ in sie einführte.

II. DIE MISSION WIRD WIEDER EINE EKKLESIOLOGISCH BEDEUTSAME TATSACHE

Seit Ende des 18. Jahrhunderts war die Mission zunächst nur ein entscheidender Faktor des kirchli-

chen Lebens. Zu dieser Zeit standen die Kirchen in Auseinandersetzung mit der *Welt als ganzer in der Gesamtheit ihrer historischen und sozialen Entwicklung*. Diese Situation wurde dadurch herbeigeführt, daß neue Weltstrukturen auftraten, die ihrerseits auf das Selbstbewußtsein des philosophischen und wissenschaftlichen Denkens zur Zeit des Erasmus und Galilei zurückgingen.

In prophetischer Schau erkannte der Priester Lamennais, daß die neue Missionssituation, vor die sich die Kirche gestellt sah, eine völlige Erneuerung ihrer pastoralen Methoden bedeute. Der Fehlschlag seines Versuches, der ebenso sehr seinen eigenen Unzulänglichkeiten zuzuschreiben war wie der Tatsache, daß die Kirche in religiöser Hinsicht noch nicht reif genug war, lastete leider schwer auf dem ganzen 19. Jahrhundert; zum Teil war wohl auch dieser Fehlschlag dafür verantwortlich, daß die Theologie dieses Jahrhunderts in gewisser Hinsicht nicht aufgeschlossen genug war. Die Forschungen der Tübinger Schule, welche die Mission durch eine Wiederentdeckung einer christlichen Sicht der Geschichte hätten erneuern können, führten zu keinem Ergebnis.⁴

Dennoch wirkte sich die Umgestaltung der Welt nach und nach auf die Kirchen aus; dabei kam die neue Missionssituation der Kirche in drei eng miteinander zusammenhängenden Tatsachen zum Ausdruck: 1. die Katholische Aktion, 2. das Experiment der Arbeiterpriester, 3. die ökumenische Bewegung. Ihre Bedeutung ergibt sich u. a. daraus, daß das Konzil sich ihrer annahm und ihre Untersuchung anordnete.

Diese drei Phänomene warfen ein völlig neues pastorales Problem auf und wirkten sich entscheidend auf die Ekklesiologie aus:

a. In den unscheinbarsten Phänomenen wurde die Kirche *als ganze* in Frage gestellt, obwohl nur wenige Menschen davon betroffen waren; durch sie hindurch wurde man sich allmählich des *Problems der Kirche in der Welt* bewußt, indem man die eigene Situation neu bestimmte, neu sah und neu erlebte.

b. Dieses historische Geschehen traf auf eine Kirche, die sich wieder auf ihre biblischen, patristischen, liturgischen und theologischen Quellen bann. Die Wiederentdeckung der Wissenschaften vom Menschen, vor allem der Anthropologie und Soziologie, gab ihm außerdem Antrieb und ermöglichte auch neue Interpretationen und Strukturbildungen.

1. Neue Kontaktaufnahme mit der Welt als ekklesiologisch bedeutsame Tatsache

Die Entfaltung der Missionsthematik in der Ekklesiologie führt uns somit dazu, die konkrete Wirklichkeit zu untersuchen und uns mit den Themen zu befassen, in denen das Leben selbst zum Ausdruck kommt.

a. Die *Katholische Aktion* war wesentlich ein Vorgang, in dem sich der Christ seiner selbst als *Christ in der Welt* bewußt wurde; dies spiegelt sich zunächst in den Termini der *Bruderschaft* und *Eroberung*, verbunden mit einem Dynamismus der Gemeinschaft, einer Kühnheit und Freiheit, wie sie im Schlagwort: «Wir machen unsere Brüder, d. h. alle Menschen, wieder zu Christen» zum Ausdruck kommen. Mission der Kirche geschah dort, wo die *Laien* in der Masse gegenwärtig waren.⁵

b. Die zweite Welle waren die *Arbeiterpriester*. Ebenso wenig wie die Katholische Aktion war sie das Ergebnis eines Missionsplanes oder einer Organisation, sondern einer Begegnung mit den Menschen.

Die Erfahrung der Priester, die zu den Arbeitern nach Deutschland gesandt wurden, zeigte, daß die Kirche von den Massen getrennt und abgeschnitten war, daß der schon von der Katholischen Aktion wahrgenommene Unglaube nicht einfach ein Zerbröckeln der Grundmauern der Kirche war. Wir standen mitten in einer stürmisch sich entwickelnden Welt, einer festgefügtten Industriekultur, die einen neuen Menschen formte. Die Kirche in dieser Welt gegenwärtig zu machen, was nur durch Arbeit und eine Lebensgemeinschaft mit ihr möglich war, drängte sich als eine Forderung der *Inkarnation* auf; dabei ging es nicht darum, Menschen in die Kirche zurückzugewinnen; die Kirche hatte sich ja in diesen Kreisen noch gar nicht inkarniert. Vielmehr setzte sich der Gedanke durch, die Kirche durch das Priestertum in ihnen zu inkarnieren, d. h. heimisch zu machen, um sie *in die Welt einzupflanzen* oder sie *neu zu entdecken*. Dieser letztere Ausdruck versuchte jene in dieser Welt immer schon anwesende Gnade einzufangen, die in dem Maße zutage trat, in dem die Arbeiterpriester Fuß faßten; er wollte verständlich machen, daß die Kirche dort nicht ihr altes, von einer vergangenen Christenheit geformtes Gesicht tragen würde. Und noch bevor diese Gnade ganz sichtbar wurde, zeigte sich, dank des Samenkorns dieser Priester, das man in die Erde senkte, d. h. durch ein Wachstum *von innen her*, die Gemeinschaft mit dieser Welt in

einem neuen Licht. Sie wurde dem Priester nicht mehr durch christliche Institutionen oder eine christliche Gemeinsamkeit vermittelt, die es vielleicht schon lange nicht mehr gab, sondern sie vollzog sich in einer *Schicksalsgemeinschaft*, die ihren vollen Tribut einforderte, als einige Priester in den Deportationslagern starben. Von da her brach die Idee durch, sich von den christlichen Formen und einer gewissen Institutionalisierung der Kirche zu lösen.⁶

So machten Priester und Laien die Entdeckung, daß sie einer Welt gegenüberstanden, deren Entwicklung von nun an die Zukunft bestimmte; sie sahen die Kirche *im Zustand der Mission*. Diese Formulierung, die M.-D.Chenu auf einer Tagung in Lisieux (Juli 1947) vorschlug, brachte die ekklesiologische Dimension jener Entdeckung der Arbeiterpriester zum Ausdruck.⁷

c. Der Schmerz, den die Mitglieder und leitenden Persönlichkeiten der *ökumenischen Bewegung* über die Einstellung des Experimentes der Arbeiterpriester empfanden, ließ deutlich werden, wie sehr sich die Christen von dieser missionarischen Pionierarbeit betroffen fühlten. Dieses Gefühl ist um so verständlicher, als sich der Ökumenismus, im Zusammenhang mit der neuen Situation, vor die sich die Kirchen seit Beginn des 19. Jahrhunderts gestellt sahen, aus einer wesentlich missionarischen Perspektive heraus entwickelt hat. Indem die Mission auf die «Evangelisation der Welt in dieser Generation» hinarbeitet und durch kleine Laiengruppen neue Missionsunternehmungen und die «Jungen Kirchen» gründet, offenbart sie die ganze Dringlichkeit des Strebens nach Einheit; gleichzeitig wirft sie damit das Problem der Beziehung von Kirche und Welt in seiner ganzen Schwere auf. Daher war auch seit der Internationalen Konferenz der Missionsgesellschaften zu Edinburgh (1910) die Missionsbewegung stets die treibende Kraft der ökumenischen Bestrebungen. Die 3. Vollversammlung zu Neu-Delhi (1961) beschloß die Eingliederung des Internationalen Missionsrates in den Ökumenischen Rat der Kirchen und proklamierte damit, daß das Problem der Einheit nur aus missionarischer Sicht gelöst werden könne. Die gemeinsame Erfahrung der Christen, die darauf bedacht waren, in Gemeinschaft die ihnen von der Welt gestellten Probleme zu sehen, hatte schon für sich selbst eine missionarische Symbolbedeutung.

Die konkrete Wirklichkeit der Mission (der «Jungen Kirchen» wie auch der anderen Kirchen, die sich immer bewußter wurden, daß die christliche

Botschaft allumfassend ist) zwang die Gliedkirchen des Ökumenischen Rats der Kirchen zu einer Katholizität mit immer höheren Anforderungen. So wies auch sie mit darauf hin, daß die Mission ein ekklesiologisches Thema ist.⁸

Bevor sie jedoch ein ekklesiologisches Thema war, war sie eine Tatsache der charismatischen Kirche, ein Geschehen, das seit dem 2. Vatikanischen Konzil in seiner wahren Dimension offenbar wird: von Papst Johannes xxiii. als ein wirkliches Pfingsten gewollt, entdeckt dieses Konzil in seiner Tiefe aufs neue den Sinn für die Mission, für die Verkündigung des Evangeliums, die Beziehung der Katholiken zu «den anderen» (Christen, Gläubigen, Ungläubigen); es entdeckt erneut, gleichsam spontan, in demselben Geist, der es beseelt, den Strom der großen katholischen Tradition, indem es der *ganzen* Kirche die Umwälzungen der Welt allmählich zum Bewußtsein bringt.

2. Die Haltung der Päpste als eine Gegebenheit der Kirche

Die Päpste haben die missionarische Tragweite dieser Vorgänge rechtzeitig begriffen, selbst wenn sie glaubten, die Bewegung der Arbeiterpriester scharf stoppen zu müssen, um sie zu vertiefen und ausreifen zu lassen.

Die Haltung der Päpste seit Pius xi. ist ein zweiter, nicht übersehbarer, ekklesiologisch bedeutsamer Faktor. Die Ernennung der ersten chinesischen Bischöfe (1926) durch Pius xi., die Impulse, die der gleiche Papst der spezialisierten Katholischen Aktion gab, die Aufmerksamkeit, die Pius xii. allen Kultursachbereichen und allen Gebieten menschlichen Wirkens entgegenbrachte – in der Sorge, die Gegenwart der Kirche durch die Stimme des Lehramtes in diesen Bereichen zu sichern –, die Aufhebung der Bulle Benedikts xiv. (1742), die 197 Jahre lang ein so tragisches Hindernis für die Missionierung Chinas⁹ bildete, die durch Johannes xxiii. neu aufgenommenen Beziehungen zu den getrennten Kirchen und zur nichtchristlichen Welt, die Reisen Pauls vi., der den Dialog außerhalb des offiziellen Rahmens suchte, und nicht zuletzt das Konzil selbst – all diese Tatsachen haben dazu beigetragen, daß man sich über die wahren Dimensionen der Sendung der Kirche klar wurde. Darüber hinaus ist es jedoch nützlicher zu zeigen, wie die gleichen Päpste die Auswirkung der Mission auf die Ekklesiologie klar gesehen haben.

Von Pius xi. möchten wir drei Aussagen festhal-

ten, welche die Mission wieder in die Ekklesiologie eingliedern: Zunächst die eindeutige Anerkennung der missionarischen Bedeutung des *christlichen Volkes* zu einer Zeit, in der Missionare nur eine für ferne Länder ausgesonderte Kategorie von Priestern waren: «Die Katholische Aktion unterscheidet sich nicht von der der Kirche übertragenen göttlichen Sendung noch von deren Apostolat.»¹⁰ Von der gleichen Sicht her bringt der Papst wieder die Finalität der Kirche zur Geltung: Sie ist für die Menschen da, um sie vor Introversion zu bewahren: «Nicht die Menschen sind für die Kirche geschaffen, sondern die Kirche für die Menschen.»¹¹ Die Kirche ist nur ein «provisorisches Mittel wie jedes Mittel... sie hat das gleiche Ziel wie die Menschen, die in sie eingegliedert sind und nur in ihr zur Entfaltung kommen».¹²

Obwohl es verfrüht wäre, aus dem gigantischen Werk Pius' XII. schon jetzt Schlüsse zu ziehen, möchten wir doch zwei charakteristische Züge hervorheben: Die *Sorge*, vor allem durch eine Ausdehnung der lehramtlichen Sendung der Kirche in den Entwicklungen des modernen Menschen gegenwärtig zu bleiben, um die Universalität der Kirche zu wahren; und die *Sorge*, dieser Sendung eine hierarchische Struktur zu geben, sie zu definieren und deren sichtbare Grenzen abzustecken (deshalb wurde auch das Missionsthema in der Enzyklika «*Mystici Corporis*» sehr knapp behandelt).

Die Öffnung zur Welt hin, die sich unter Johannes XXIII. vollzog, führte zu einer dynamischeren Auffassung von der Sendung der Kirche. In seiner Eröffnungsansprache des Konzils lassen sich *zwei Schwerpunkte* seiner Theologie erkennen: auf der einen Seite eine johanneische Vision, in der die Welt wie Licht und Finsternis radikal in zwei Teile aufgespalten ist – obwohl er niemals diese beiden Antipoden miteinander identifiziert noch die Welt in Gegensatz zur Kirche stellt –, auf der anderen Seite jedoch betrachtet er die Welt und ihre Entfaltung mit wirklicher Sympathie: sie ist ein großer Bau, vor dem die Kirche Achtung hat, an dem sie mitbaut und dessen Wohltaten sie entgegennimmt. Ohne die Heilssendung der Kirche im geringsten zu verkennen, bringt er sie in Beziehung zur Welt: «Indem er die besten Kräfte der Kirche eint und sich bemüht, die Menschen für die Heilsbotschaft aufgeschlossener und empfänglicher zu machen, ebnet er gewissermaßen den Weg zur Einheit aller Menschen und baut bereits an dieser Einheit mit, der unerläßlichen Grundlage dafür, daß das irdische Jerusalem immer mehr dem himmlischen gleiche.»¹³

Dies bedeutet aber nicht Modernisierung und Anpassung der Methoden, sondern den Versuch, sich der ganzen Weite der Sendung der Kirche bewußt zu werden, die den Weg zur Einheit aller Menschen vorbereitet; durch sie und dank des Lichtes Christi werden sich die Menschen «bewußt, was sie eigentlich sind».¹⁴ Er sieht also Kirche und Welt als zwei Bewegungen, die einander nicht widerstreiten, sondern sich gegenseitig anerkennen. Daher müsse man auch die Runzeln der Kirche beseitigen, damit sie durch die Kraft ihres Beispiels alle Menschen mitreißt.¹⁵

Paul VI. seinerseits hat bereits die Umrisse einer Theologie der Kirche aufgewiesen, in welcher der Dialog mit der Welt ein Wesenselement darstellt. Im Rückgriff auf die intuitiven Einsichten Pius' XI. bekräftigt er, daß die Kirche «nicht selbst ihr eigenes Ziel ist, sondern ganz durch Christus, in Christus und für Christus da sein möchte; ebenso möchte sie ganz den Menschen gehören, bei ihnen sein und für sie dasein».¹⁶ In der gleichen Richtung sagte er einige Monate vor seiner Wahl in Mailand: «Wenn sich die Kirche der Welt öffnet, so findet sie ihr eigenes Wesen... während die Kirche, die sich selbst sucht, die Welt sucht»;¹⁷ daraus entspringt die Idee von der Kirche als Sauerteig: «Sie löst sich von der profanen Gesellschaft und erscheint gleichzeitig als lebendiger Sauerteig, als Heilsinstrument für diese Welt; so entdeckt und umschreibt sie ihre Sendung.»¹⁸

So richtete sich von Pius XII. bis Paul VI. die Aufmerksamkeit mit größerer Eindringlichkeit als je auf das Problem der Sendung der Kirche; dies geschah sowohl im Hinblick auf die Entwicklung der Welt, die man jetzt mit mehr Sympathie betrachtete, als auch innerhalb einer Bewegung, die in verschiedenen Formen das Antlitz der Kirche mitprägt.

3. Rückkehr zu den Quellen als ekklesiologischer «Katalysator»

Tatsachen reichen nicht aus, um die Theologie wachzurütteln, mag ihr pastoraler Beitrag noch so groß sein. Dafür ist die Mission ein typisches Beispiel. Damit die genannten Entdeckungserfahrungen, die sich in der lebendigen Welt vollzogen, die Ekklesiologie wieder ernsthaft zur Diskussion stellten, mußte man fähig sein, die Quellen neu auszuschöpfen.

Die ganze erste Hälfte dieses Jahrhunderts lieferte sozusagen das Tatsachenmaterial sowohl für eine Reflexion über das Geschehen als auch für des-

sen theologische Durchdringung. Eine im Hinblick auf die Situation und die modernen Lehrsysteme erneuerte Terminologie und neue historische Bezugspunkte förderten diese Entwicklung und trieben sie voran.

Wir können hier unmöglich alle Schriften, gleich welcher Art, würdigen, in denen Begriffe wie «Mission», «Volk», «Mystischer Leib», «Reich», «Wort», «Kerygma», «Katechese», «Zeugnis», «Dienst» (*Diakonie*) usw. wieder in ihren biblischen und patristischen Zusammenhang gebracht wurden.

Dank der Entwicklung dieser Begriffe konnte man nun, mit ein wenig Bescheidenheit freilich, sehr viele Formeln und zu starre Definitionen genauer fassen. Die Bewegung erneuerte sich von den Quellen her. Überstürzte Improvisationen sowie ein gewisser Dogmatismus wurden hier durch ein sachgerechteres Verständnis der Tradition als lebendiger Gegenwart relativiert. In einer weit zurückliegenden, archaischen Epoche hatte man das Leben, seine Synthesen und sein Auf und Ab besser begriffen als in einer Zeit, in der die Gewohnheit, alles analytisch zu sezieren, es schwieriger macht, sie zu fassen, sowie weniger schmackhaft.¹⁹

III. DIE AUFNAHME DES MISSIONSTHEMAS IN DIE EKKLESIOLOGIE

So beeinflussten sich im Laufe der genannten Reflexion über die Kirche neue Ereignisse und überkommene Tradition gegenseitig. Dieser Einfluß ist bereits bei den Initiatoren wirksam; ihre zwei Schwerpunkte haben wir bereits aufgezeigt: den ökumenischen und den gesellschaftlich-kulturellen; sodann wirkt sich dieser Einfluß in der theologischen Verarbeitung nach dem Krieg aus sowie schließlich in den pastoralen Perspektiven, die sich aus ihm ergaben.

1. Katholische Aktion und Ökumenismus

Bereits in seinen ersten Berichten (1932–1937) setzt sich Yves Congar mit den drei von der Katholischen Aktion aufgeworfenen Themen auseinander: mit dem «zugeknöpften» Charakter der Kirche, die «von außen als große und mächtige Organisation erscheint, als Stadt, deren Mauern man von außen betrachtet»;²⁰ mit der Notwendigkeit, «Möglichkeit und Bedingungen der Ausbreitung der Kirche in den Kulturen, in denen sie sich raumzeitlich verbleibt, neu zu entwerfen»;²¹ und schließlich mit der Teilnahme der Laien am Wirken der Hierarchie,

deren «dogmatische Rechtfertigung und ontologische Grundlage im sakramentalen Charakter der Firmung zu suchen sind.»²² Hier sieht man, im Gegensatz zur aufkommenden Vollmachtsauffassung, die Sendung der Laien organischer; und zwar als eine Sendung, die immer schon zum sakramentalen Leben der Kirche gehört, noch bevor sie durch einen äußeren Akt der Autorität zustande kommt.

Das Thema der Mission stellte sich erneut von drei verschiedenen Gesichtspunkten her: Die Gestalt der Kirche in der Welt muß sich wandeln; ihre Sendung geht mitten hinein in das Leben und die Mannigfaltigkeit der Kulturen, in die sie sich einwurzeln soll; die Sendung der Laien ist etwas Neues, das allmählich dazu zwingt, das organische Gefüge der Ämter neu zu fassen.

Diese Art der Problemstellung deutet eine Änderung des Blickpunktes an, die daher kommt, daß der Theologe nun den Unglauben als ein Gewissensphänomen gelten läßt und die Kirche mit den Augen des Ungläubigen sieht, nicht um ihn abzuweisen, sondern um ihn zu verstehen. In dieser Hinsicht ist es bedeutsam, daß ein Theologe wie Y. M.-J. Congar die von «*La Vie Intellectuelle*» veranstaltete Umfrage über die gegenwärtigen Gründe des Unglaubens genau verfolgte und sie theologisch auswertete.²³

1937 wird die Frage der Sendung der Kirche in «*Chrétiens désunis*» (1. Band der Reihe *Unam Sanctam*) als zentrales Problem wieder aufgegriffen. Die Mission entdeckt sich selbst, indem sie die Katholizität von ihrer Verhaftung an die Apologetik löst: «Die Katholizität der Kirche, verstanden als Eigenschaft ihres Seins, ist identisch mit der dynamischen Universalität ihrer Einheit: sie ist die Kraft ihrer Einheitsprinzipien, den ganzen Menschen, alle Menschen und alle menschlichen Werte in sich aufzunehmen, sie zur vollen Erfüllung zu führen und zu erhöhen, sie für Gott zu gewinnen und mit ihm zu vereinigen.»²⁴

Katholizität ist apostolisch.²⁵ Sie wird wesentlich unter dem Symbol der Mutterschaft dargestellt: «Gerade im Namen dieser Mutterschaft, in der ihre Sendung besteht, und im Namen des Gesetzes der *assumptio*, das für sie spezifisch ist, muß sich die Kirche in ihrer Struktur der menschlichen Differenzierung anpassen.»²⁶ Diese Sendung umfaßt somit *zwei Aspekte*: Einerseits geht die Kirche hinaus zu den Menschen, andererseits führt sie sie zusammen: *incarnatio* und *assumptio*.²⁷ Y. Congar führt dies in einem ziemlich abstoßenden Bild aus: «Die Kirche gebiert in ihrem Innern Kinder, die sie drau-

Ben empfangen hat, sie nimmt sie mitten aus der fleischlichen Menschheit heraus, die kraft des Gesetzes ihrer Natur zerstreut ist.»²⁸

Hier haben wir eine patristische These vor uns, die das genaue Gegenteil der These Teilhard de Chardins ist, eine These, wonach die Menschheit in ihrer Entwicklung durch Teilung, Trennung und Zerstreuung immer komplizierter wird, so daß die Menschen «immer verschiedener voneinander werden».²⁹

«*Chrétiens désunis*» enthält eine sehr wirkungsvolle ekklesiologische Sicht der Mission. Zukünftige Diskussionen und Forschungen sind hier bereits vorgeformt. Heben wir nun die Kernpunkte heraus:

a. Mission ist ein ständiges Geschehen; sie erstreckt sich ebensoweit wie das Leben der Kirche. «Die Kirche», so sagt P. Hautman im gleichen Sinn wie Y. Congar, «ist missionarisch nicht aus praktischer Notwendigkeit, um vorübergehenden historischen Umständen zu genügen, sondern aus ihrem Wesen heraus, kraft ihrer Natur als eines lebendigen Organismus. Mission existiert außerdem überall, in den sogenannten Missionsländern ebenso wie in den katholischen Ländern.»³⁰ Diese offensichtliche Tatsache war durch die Formel M.-D. Chenu von der «Kirche im Zustand der Mission» aktuell geworden;³¹ dennoch betonten H. Godin und Y. Daniel gleichzeitig, daß die Mission etwas genau Umschriebenes sei, auch dann, wenn sich diese in ihrem Apostolat verjüngt und erneuert hat.³² Von den Thesen Y. Congars aus gesehen bleibt das Problem des spezifischen Charakters der vielen Missionsunternehmungen innerhalb der einen Mission der ganzen Kirche offen. Andererseits bleibt, auch wenn man die Mission als Leben des Hl. Geistes in der Kirche begreift, das Problem der Beziehung des missionarischen Bewußtseins zu den kirchlichen Formen sowie das Problem des Charismas zur Institution ungelöst.

b. Y. Congar, der die Sendung der Kirche mit der Menschwerdung Christi in Zusammenhang bringt und diese Sendung in inkarnatorischer Terminologie ausführt, konnte hierbei an ein traditionelles Thema anknüpfen, das J. A. Möhler sehr klar entwickelt hat: «Die Kirche ist also der sich ständig erneuernde Jesus Christus, der in menschlicher Gestalt wieder auftritt: sie ist die fortwährende Inkarnation des Sohnes Gottes.»³³ Trotz seines ausgeglichenen Standpunktes erfährt dieses Thema, das von nun an, in der Theologie wie in der Erfahrung der

Menschen, mit der Mission verbunden wurde, ein abenteuerliches Schicksal: Es dauert nicht lange, und man wird Inkarnation und Eschatologie, Humanismus und Übernatur, menschlichen Fortschritt und Opfer in Gegensatz zueinander bringen, wie z. B. im Buch «*Incarnation ou Eschatologie*» von B. Besret.³⁴

c. Y. Congar deutet zwar die historische Bedeutung der kirchlichen Mission bereits an, doch ist diese Dimension noch nicht so ausgeprägt wie in seinem späteren Werk. In «*Chrétiens désunis*», das bereits die Größe der Welt und die ganze Breite der kulturellen Entwicklung erfaßt, bleibt jedoch noch offen, wie es um die Beständigkeit dieser Schöpfung, des menschlichen Fortschritts wie der Menschheit bestellt sein wird, wenn diese einmal in den Schoß der Kirche einmünden wird, die ja eine Gesellschaft ganz anderer Art und Trägerin der Einheit ist..., oder wenn die Kirche, als Same in der ganzen Welt verstreut, diese Einheit am Ende der Zeiten in Jesus Christus vollkommen erreicht haben wird. Schematisiert könnten wir sagen: hier die Congarsche, da die Teilhardsche Richtung, die beide, nur auf der Ebene der Mission, in allzu bekannten Diskussionen wieder aufgegriffen werden.³⁵

1937 wird also auf Grund der rapiden Entwicklung der Ereignisse, der Theologie und ihrer verschiedenen Richtungen das Problem der Mission großzügig, zusammenfassend, aber explosiv aufgeworfen. Im Folgenden möchten wir nun dieses Problem, M.-D. Chenu folgend, analysieren, der mehr als jeder andere seinen weiteren Verlauf bestimmt hat.

2. Die Katholische Aktion und die Welt von heute

M.-D. Chenu Ausgangspunkt ist nicht die Tatsache der Mission als solche, sondern eine soziologische Feststellung: Die Analyse der gegenwärtigen Situation. Hier faßt er die Kirche «im Zustand der Mission», an dem Punkt, wo das Evangelium mit der im Aufbau begriffenen Welt zusammenstößt.

Chenu entdeckt die Dimensionen der Mission der Kirche, d. h. die Dimension der Situation:³⁶ Industrialisierung und ihre Rückwirkungen auf die Arbeit, das Phänomen der Vergesellschaftlichung, den wirtschaftlichen und politischen Sektor. Diese ungeheure Expansion der Gesellschaft und des Menschen ist der «Raum», in dem sich die Sendung der Kirche und der Glaube des Menschen vollziehen.³⁷ So scheint es, daß in der freien Bege-

nung der göttlichen mit der ganzen menschlichen Wirklichkeit die Mission sich vom Glauben, der mit der Welt in Verbindung steht, nicht unterscheidet. Mission ist der Zustand des Glaubens, der in der Welt gelebt wird: ein Glaube, der das Geschehen zu deuten versteht und «alles mit den Augen Gottes betrachtet»,³⁸ aber auch ein Glaube, der sich inkarniert hat, der das Wachstum der Menschheit in sich aufnimmt, so daß es ein «Wachstum aller in der Gnade Gottes in Christus werde».³⁹ Indem M.-D.Chenu, ausgehend von diesem weltzugewandten Glauben, dem Arbeiter wie dem Journalisten ihre Sendung zurückgibt, gibt er sie auch dem Theologen zurück; sie stehen nicht mehr an der Grenze miteinander unvereinbarer Bereiche, sondern beide stehen «gebannt vor der gleichen Wirklichkeit».⁴⁰

So wird alles wieder miteinander vereint und versöhnt: die christliche Sendung des Arbeiters steht nicht mehr neben seinem Leben; seine Bruderliebe schaltet sich nicht «wie ein frommes Linderungsmittel» ein, «das hinterher die Härte einer vorher entworfenen Wirtschaftsstruktur zu mildern sucht, gleichsam als Schmiermittel, das das regelmäßige Funktionieren eines zunächst ohne Rücksicht auf die betreffenden Menschen zusammengesetzten Getriebes sicherstellt».⁴¹ Die Bruderschaft, die diese Liebe ins Leben ruft, erfordert im Gegenteil «diese Strukturen und diesen Gemeinschaftssinn der Wirtschaftler, Soziologen und Politiker. Ja, um sich zu verwirklichen, erhebt diese Bruderschaft den Anspruch, die sozialen Funktionen und Werte gerade als solche und in ihren autonomsten Forderungen zu durchdringen».⁴²

Der Journalist seinerseits ist mehr als jeder andere «in die Ängste und Hoffnungen der Menschheit verstrickt... und erlebt dort das Wirken der göttlichen Gnade».⁴³ «Er ist von Berufs wegen der eigentliche Held der evangelischen Freiheit.»⁴⁴ Auch der Theologe findet zu seiner Sendung zurück, führt doch die Theologie, wie jeder Glaubensakt, zum Dialog und zur Missionssituation. Sie erweist sich hier als belebendes Element, da sie dem Glauben seine geistliche Struktur und organische Kraft wiedergibt. Auch der Theologe hat diese belebende Funktion, denn sein Denken wird im Kontakt mit den intellektuellen Kreisen und geistigen Strömungen seiner Zeit immer differenzierter; hier findet er jene überlegene Gelassenheit «in den entscheidendsten Auseinandersetzungen mit den Weltanschauungen und Kulturen, jenes ständige schöpferische Neuschaffen mitten in den festgefügt-

testen Strukturen... jene Kühnheit im Jubel einer vom Licht des Glaubens erleuchteten Vernunft».⁴⁵

Seither zeigen die Schriften M.-D.Chenus in prophetischer Schau die Wesenselemente der Mission auf:

a. Die Sendung der Kirche wird nicht nur von ihrem ihr immanenten Dynamismus her gesehen sondern all das wird klar herausgestellt, was die Welt in ihrem Wandel wie in ihren festgefügtten Formen der Kirche über ihre eigene Sendung zu sagen hat. Man ist nicht versucht, sich die Kirche als einheitstiftende Macht vorzustellen, die die Bruchstücke der Welt einsammelt und in sich aufnimmt, einer Welt, die unfähig ist, sich zu einigen. Die Symbolik der Mutterschaft Y.Congars reicht nicht aus, um die Sendung der Kirche zu erfassen; das Symbol des Ferments, das in den Teig gemengt wird, muß hinzukommen.

b. Die Inkarnationstheologie wird in Richtung der Mission stark vorangetrieben. «Es ist widersinnig», schreibt Chenu, «und man verkennt die Absicht Christi in seiner radikalsten Initiative, wenn man meint, er rette die Menschen, indem er sie mit sich in den Himmel hineinzieht; nicht dadurch rettet er sie, sondern indem er, Gott, die menschliche Natur annimmt.»⁴⁶ Das besagt aber nicht, daß Christus nicht zum Vater führt, sondern nur, daß er dies auf dem Weg der Inkarnation tut.

Im Anschluß an eine theologische Tradition, die bis zum hl. Johannes zurückreicht, ist M.-D.Chenu der Auffassung, daß Christus gerade in dem Augenblick zum Vater zurückkehrt, in dem er im Tod das menschliche Schicksal bis zur Neige auskostet; dadurch, daß er sich mit all jenen verband, die in ihm als dem Haupt zusammengefaßt werden, nicht aber nachträglich, durch eine seinem Werk äußerliche Belohnung.⁴⁷ Die Inkarnation hört ebensowenig zu Weihnachten auf, wie die Erlösung im Ölgarten beginnt. Die ganze Inkarnation ist Opfer; somit können wir annehmen, daß sich die Mission ebenso weit erstreckt wie die Solidarität Christi mit der Menschheit, sie ist also nicht als räumlich umgrenzte Aufgabe aufzufassen.

c. Die Mission entdeckt wieder ihre Einbettung in die Geschichte und in die gesamte Schöpfung, so daß sie wieder zur Lebensquelle für die wird, die sich diesen Wirklichkeiten widmen; die Theologie ist ein Teil dieser Mission, «denn die schwierige Aufgabe, täglich das Geschehen der Welt im christlichen Licht zu sehen und zu beurteilen, kann nur in einem Glauben durchgeführt werden, der in theologisches Wissen übergegangen ist».⁴⁸

d. Seit dieser Zeit setzt sich M.-D. Chenu mit dem Problem der Institution und der Mission auseinander, indem er versucht, die Katholische Aktion und die Pfarrei gegeneinander abzugrenzen. Dazu gehört Mut, denn die gegenseitigen Beziehungen sind gespannt. Da die Pfarrei die sozialen Verflechtungen nicht zu durchdringen vermag, müsse man seiner Meinung nach der Katholischen Aktion eine eigene Struktur zuerkennen. Das Problem ihrer Beziehungen bleibt dabei jedoch ungelöst. Zu einer Zeit, in der es kaum gestattet war, die christlichen Institutionen, die mehr oder weniger am Rande der Gesellschaft gegründet wurden, in Frage zu stellen, entdeckt er aufs neue und völlig selbständig das Phänomen eines Glaubens, der im Kontakt mit der ganzen sichtbaren Wirklichkeit gelebt wird.

3. Die Mission in neuer Sicht

Das Buch *«France, Pays de Mission»* (1943) wirkte wie ein Fanal. Von da an bis zur Eröffnung des Konzils (1962) brach ein neues Bewußtsein von der Sendung der Kirche durch. *«France, Pays de Mission»* ist eine Herausforderung und soll eine Welt wachrütteln, in der die Kirche praktisch inexistent ist. H. Godin und Y. Daniel, die erfahrenen Pioniere der Katholischen Arbeiterjugend (JOC), wecken ein neues Weltbewußtsein. Die *«Tat Christi»* gilt es zu erneuern, der einen Leib annimmt und auf die Erde kommt, um uns zu retten. Mission – das heißt *«Sendung»* der Wahrheit und des Lichtes für den einzelnen und die Gesellschaft, die noch ohne sie leben.⁴⁹

Weiter präzisiert das Buch das Ziel dieser Sendung: *«Ein Missionar geht dorthin, wo das Zeichen der Kirche in der menschlichen Gesellschaft noch nicht aufgerichtet ist; dazu wird er gesandt.»*⁵⁰ Das ganze Buch tendiert dahin, den ursprünglichen Charakter der Mission aufzuzeigen: Kirche entstehen zu lassen, während die Pfarrei, starr abgeschlossen und wehrlos gegenüber dem modernen Heidentum, diese Lebenskraft nicht besitzt. Kurz, in dieser ersten Sicht öffnet sich vor uns das Missionsfeld, doch *«wer dieser Berufung folgt, unterscheidet sich von der übrigen eingerichteten und verwalteten Kirche»*. Mit Nachdruck wird der spezifische Charakter der Mission hervorgehoben. Die Unterscheidung geht so weit, daß der Bischof *«nicht als Missionar, sondern als Hirte angesehen wird. Er wird seine Herde regieren, indem er klar die Sorge um die Eroberung mit der einer guten Verwaltung zu verbinden weiß.»*⁵¹

Diese Behauptung kann selbstverständlich von einer Missionstheologie nicht aufrechterhalten werden.

In den Jahren nach Erscheinen des Buches *«France, Pays de Mission»* war Lisieux eins der Zentren, wo man sich mit dem Missionsthema auseinandersetzte. Kardinal E. Suhard hatte dort das Seminar der *«Mission de France»* errichtet. Hier betont man die Notwendigkeit, aus dem Getto herauszukommen, Verbindungen mit der Welt anzuknüpfen. *«Damit Mission geschieht, ...braucht man Priester, denen vor allem dieses unabsehbare Problem am Herzen liegt, vor das sich die Kirche gestellt sieht: die Frohbotschaft in die im Aufbau begriffene Kultur hineinzuintegrieren; man braucht Priester, die fähig sind, alle Teilprobleme im Rahmen dieses Gesamtproblems zu sehen und deren Lösung herbeizuführen, eine Lösung, die eine Tat der Mission ist.»*⁵² Diese *«Taten müssen aber von der Kirche kommen»*, dadurch, daß sie die Sorge um das Ganze nicht aus den Augen verliert; Congar nennt dies *«agere ut pars»*.⁵³ *«Menschen werden gebraucht, Priester und Laien, die bereit sind, das christliche Gesellschaftsmilieu zu verlassen und die Kirche in einer völlig heidnischen Welt aufzurichten, genau wie die Missionare, die nach Afrika gehen.»*⁵⁴

Wie aus den Diskussionen der Priester auf den verschiedenen Sitzungen von Lisieux hervorging, geschieht dieser Abbruch alter Formen in vielfältiger Weise: *«Aufgabe der Privilegien»*, der *«gesellschaftlichen Vorteile»*, um *«das Leben der Armen voller Arbeit zu teilen»*, *«den Sprung in die Armut wagen»*, den die Pfarrei unmöglich macht; *«Loslösung vom Territorialprinzip, um sich dem Wandel der Welt, vor allem der Arbeiterbewegung anzuschließen, «Loslösung von der Kultbesessenheit zugunsten des Lebens», «Loslösung von der bürgerlichen Kultur», um in eine «Schicksalsgemeinschaft» mit dieser Welt einzutreten und «mit den Armen zu fühlen», «Loslösung von den Formen.»*⁵⁵

Dieses Sich-Lösen bedeutet Treue der Kirche zu ihrer Sendung, verbunden mit einem vom Evangelium inspirierten Willen, in einer doppelten Gemeinschaft mit Kirche und Welt diese Welt umzuformen. *«Diese «reformatio» (dank welcher die Kirche ihrer Sendung treu bleiben wird) wird sich weder durch ein Gesetz der Hierarchie (einer Autorität, einer kanonischen Entscheidung usw...) vollziehen noch auf dem Weg der Politik (der Taktik, des diplomatischen Geschicks oder einer neuen Or-*

ganisation...), weder durch eine wirtschaftliche und soziale Umwälzung noch durch bloße Gegenwart in der Welt, auch nicht dadurch, daß sich die Kirche in all das hineininkarniert, was die heutige Welt an Wert (einschließlich des theologischen Wertes) zu bieten hat, oder dadurch, daß sie sich diesen Werten öffnet und sie mit der Welt teilt; nicht durch all dies wird die Kirche sich erneuern; sondern durch Annahme einer komplexen Haltung, welche die *Rückkehr zu den Quellen und die Gegenwart in der Welt miteinander versöhnt oder vereint*. Rückkehr zu den Quellen zunächst, zum Evangelium... zur Gemeinschaft des Glaubens mit der lebendigen Tradition der Kirche in all ihren Dimensionen, in ihrer Wachstumsbewegung, ihrem Dynamismus, dem Reichtum ihres Lebens, eine Rückkehr, die uns befähigt, uns mit der Welt zu «vermählen» und dabei die ihr eigenen Werte zu unterscheiden, auszusondern und aufzunehmen, und so eine Kirche wiederzuentdecken, die in dieser Welt wieder heimisch geworden ist.»⁵⁶

L. Augrot unterstreicht weiter, daß dieser Versuch «in der Kirche geschieht, bei dem alle in ihr zusammenarbeiten», jeder an seinem Platz.

Eine Reihe charakteristischer Merkmale der Kirche sind somit offenbar geworden: a. Dieses Sichlösen von alten Formen ist eigentlich nur eine andere Form der Sendung in die Welt; b. es hat jedoch nur in einer tiefer gegründeten Gemeinschaft einen Wert, die sich freilich allmählich im Leben und Bewußtsein des einzelnen zu formen beginnt; c. in dieser Sendung beginnt die Kirche das Evangelium in der Welt lebendig zu vollziehen, und sie entdeckt die Welt; d. Gemeinschaft setzt voraus, daß man «von unten her» in sie eintritt, «ganz im Geiste des Evangeliums, indem man sich von allem entäußert».

4. Entfaltung dieser neuen Missionsvorstellungen

Diese Art der Loslösung war das Startsignal für eine umfassende Auseinandersetzung. War es nicht gegen die Katholizität der Kirche und des christlichen Priestertums, wenn Priester sich einer sozialen Klasse verschrieben? Msgr. A. Ancel schrieb 1951 an die Arbeiterpriester: «Ein Priester hat kein Recht, Angehöriger einer sozialen Klasse zu sein.»⁵⁷ Der Sohn Gottes hat nicht irgendeine soziale Klasse, sondern die menschliche Natur als ganze angenommen... ein Priester hat ebensowenig das Recht, Arbeiter wie Bürger zu werden, obwohl es in gewisser Hinsicht notwendig ist, die bürgerliche

Kultur zu erforschen..., um die Welt besser zu erlösen.»⁵⁸

Diese Bemerkung hatte eine tiefergehende Analyse der sozialen Strukturen als einer Wesensbestimmung der Mission und ihrer wechselnden Situationen zur Folge. Auch die Geistlichen sowie die Kirche selbst unterliegen den gesellschaftlichen Verflechtungserscheinungen. M.-D. Chenu hat das Phänomen der aus den Wirtschaftsstrukturen entspringenden Zusammenhänge und ihrer Auswirkung auf den Menschen durch die Jahrhunderte hindurch beschrieben und analysiert; er hat nachgewiesen, wie jedes Erwachen zum Evangelium hin das vorgegebene Gefüge der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Sozialstruktur erneut in Frage stellte.⁵⁹

Die Mission blieb grundlegend auf die Verkündigung der Frohen Botschaft wie auf die Bekehrung zum Evangelium ausgerichtet, deren Bedingungen durch die Begegnungsmöglichkeiten bestimmt waren. Doch die Hoffnung auf eine neue, außerhalb der Pfarreien entstandene Christenheit zerrann; dies stellte die Kirche vor zwei unmittelbare Forderungen der Mission: die erste betrifft die *Freiheit* des Gesprächspartners, jene Selbständigkeit, die für ihn notwendig ist, damit eine echte Begegnung von Mensch zu Mensch zustande kommt und eine Bekehrung zu Gott möglich sei. Die zweite betrifft die Notwendigkeit, der Kirche *als ganzer* im Dienste der Mission eine *neue Gestalt* zu geben.

Y. de Montcheuil hatte schon vor dem Krieg mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß das Apostolat «eine Freiheit voraussetze, die sich in vollkommenem Selbstbesitz aus Liebe hingibt».⁶⁰ Im Anschluß an Johannes xxiii. kann man sagen: «Jeder Mensch hat bei der Suche nach der Wahrheit das Recht auf Freiheit.»⁶¹

Die Entwicklung der Mission blieb jedoch nicht dabei stehen; sie zeigte, daß jede echte menschliche Begegnung die Achtung vor dieser Freiheit voraussetzt: «Eine Begegnung ist nur dann menschlich wahr, wenn die Partner, dank der Selbständigkeit ihres Tuns, frei sind, frei auch dadurch, daß jener Paternalismus, der früher sicher einmal notwendig war, nun bescheiden zurücktritt.»⁶²

Diese Freiheit ist nicht nur Achtung vor den Menschen, vor dem Leben und Gewissen, so wie man das Wachstum einer Pflanze achtet; sie fordert vielmehr von beiden Gesprächspartnern (oder Partnern einer Begegnung, eines Dialogs) das gleiche; sie ist damit ein inneres Wachstumsgesetz einer Gesellschaft, die das heterogene Nebeneinan-

der der Menschen überwinden und sich entschlossen für ein organisches Bemühen um Einheit einsetzen will, in der ein jeder umgewandelt wird. Denn Begegnung impliziert eine gegenseitige Umformung sowohl dessen, der die Sendung Christi in diese Welt trägt, als auch derer, die sie aufnehmen.

In diesem Sinne setzt Begegnung restlose Uneigennützigkeit voraus, auch jene Uneigennützigkeit, die nicht auf Bekehrung aus ist. P. de Montcheuil, der sehr empfänglich für ein freies und menschliches Gehen zu Gott ist, unterstrich mit Nachdruck «die Nutzlosigkeit jedes rein intellektuellen Versuchs». Es geht nicht um Überredung oder Überzeugung, sondern darum, «neues Leben zu wecken..., nicht um Beweise, sondern um die Anerkennung von Werten».⁶³

P. A. Liégé greift dieses Problem der Freiheit ausführlicher wieder auf, indem er dessen gemeinschaftsbezogenen Aspekt hervorhebt: «Das Bemühen einer christlichen Gemeinschaft um Freiheit hat schon für sich selbst genommen missionarische Bedeutung..., und zwar deshalb, weil die Kirche so als Ort wahrer Freiheit aufscheint... als Ort der Achtung vor dem Bruder»;⁶⁴ oder, wie H. de Lubac es formulierte, sie «garantiert den Menschen die Freiheit» und die «Ausbreitung des Vermächtnisses der Freiheit».⁶⁵

So zeigt sich also diese Freiheit als ein gesellschaftliches Phänomen. Sie fordert nicht nur Beachtung des negativen und einschränkenden Elements, d. h. Beseitigung jeglichen Drucks aus dem religiösen Bereich; ihr «Ort», in dem sie sich vollzieht, ist die Situation, da, wo das Gewissen aufgerufen ist, wo die menschlichen und religiösen Aspekte dieser Freiheit in der Übernahme einer konkreten geschichtlichen Verpflichtung unauflösbar miteinander verschmolzen sind. Man muß also die gesellschaftliche Freiheit ins Auge fassen. «Dieser Dialog der Kirche mit der Welt von heute impliziert in dieser Hinsicht unzweideutige Positionen... er fordert von seiten der Katholiken Übernahme von Verpflichtungen; er besagt, daß diese den Pluralismus der Welt anerkennen.»⁶⁶

Eine Kirche, die sich nicht mehr verteidigt, würde damit zeigen, daß ihr niemand ihre wesentliche Freiheit nehmen kann: die Freiheit, unseren Gott und Vater in Jesus Christus zu offenbaren, für den Passion und Tod keineswegs ein Hindernis waren, in voller Freiheit seine Sendung zu erfüllen, sondern erst der eigentliche Augenblick und das eigentliche Zeichen des Heiles.

Die Freiheit der Begegnung führt uns zur zweiten Forderung der Mission: nach den zu ihrem Dienst bereitgestellten Mitteln; diese Forderung geht sehr weit, denn sie bedingt das Verhalten der Kirche, ihr Antlitz in den Augen der Menschen wie auch ihren inneren Zusammenhang mit dem Zeugnis derer, die sie aussendet.

Nehmen die Missionare der Kirche die Armut an und ändern sie durch ihre Lebensverhältnisse das Gefüge ihrer sozialen Zugehörigkeit, so laufen sie Gefahr, sich von der kirchlichen Gesellschaft loszutrennen, wenn diese selbst unverändert bleibt. Dies ergibt sich aus der oben erwähnten doppelten Gemeinschaft, zu der die Missionsbewegung führt.

Haben die Leute einmal gesehen, daß das Evangelium und dessen Verkünder, «um anzukommen» und auf sich aufmerksam zu machen, kein äußeres Prestige hatten, auf das die Kirche Wert legt, so kommt es zum Ärgernis der Trennung, das in etwa dem der Glaubensspaltungen gleicht: die einen konnten nicht mehr sehen, daß auch die anderen an der Sendung der Kirche Teil hatten; der Ungläubige trachtet danach, den Mann der Mission von seiner Kirche zu trennen, aus Sorge, ihn vor jedem Kompromiß rein zu bewahren. Außerdem läuft die Christenheit Gefahr, die Mission nicht mehr anzuerkennen, und wer nicht mehr anerkannt wird, erkennt in denen, die ihn anfechten, auch das von ihm gelebte Evangelium nicht mehr an.

Daher muß die Mission in ihrer Gesamtheit im Namen des Evangeliums, das zu leben sie ausgesandt ist, sowie im Namen der Sendung, die sie von der Kirche empfangen hat, zum Evangelium zurückkehren. Dies ist jedoch ohne Strukturreformen unmöglich. Und tatsächlich wird das institutionelle Gefüge in seiner Ganzheit mehr oder weniger in Frage gestellt.

Diese schon mehrmals aufgeworfene⁶⁹ Frage ist sehr komplex, denn mit der Frage der Treue zum Evangelium verquickt sich das Problem, zwei verschiedene Wirkweisen aufeinander abzustimmen: die spezifisch institutionelle und die spezifisch missionarische.⁷⁰ Nehmen wir z. B. die Pfarrei: Wie jede Institution schafft und grenzt sie ihren Raum ein als den Ort, wo man sie antrifft; sie dehnt sich aus, indem sie fremde Elemente assimiliert; sie selbst jedoch wird nicht assimiliert, indem sie sich anpaßt; Strukturen lassen sich nicht assimilieren, sie werden neu geschaffen. Die Pfarrei ist kein Sauerteig, den man als solchen in die Welt mengen kann wie jene, die in der eigentlichen Missionsarbeit stehen. Außerdem

besteht ihre eigene Sendung zunächst nicht darin, zu den Menschen hinaus zu gehen, sondern diese zur Eucharistie zu führen. Daher will man vielleicht zu Unrecht alles auf der Pfarrei oder ähnlichen Strukturen «aufbauen». Der Episkopat gehört, wie wir noch sehen werden, zu einer anderen Kategorie. Er ist, im Gegensatz zur Behauptung H. Godins,⁷¹ von seinem Wesen her Mission, wenigstens soweit er kollegial verfaßt ist.

Dennoch sind es das gleiche Evangelium und die Sendung des gleichen Herrn wie der gleichen Kirche, die in den verschiedenen Bewegungen und Institutionen gelebt werden. Ist erst einmal die «Empfänglichkeit für das Evangelium durch eine Rückkehr zu seiner ursprünglichen Inspiration und Frische, zu seinem ersten Schauer erneuert, gleichsam überempfindlich geworden, so muß sicher auch die institutionelle Schwerfälligkeit abgeschüttelt werden, damit eine «Rückkehr zum Buchstaben des Evangeliums» außerhalb des institutionellen Rahmens möglich sei.⁷²

Die daraus sich ergebenden Spannungen und Anfechtungen sind in vieler Hinsicht (ungeachtet der menschlichen Schwäche) nur Zeichen eines tiefen Glaubenslebens in der Kirche, die dessen Treue herausfordert und dessen Zeugnis durch eine läuternde Prüfung neue Kraft gibt.

So ist die Kirche aufgerufen, das Christus-Geheimnis in diesen verschiedenen Formen zu vollziehen, ohne daß der Imperativ der Mittel dieses Geheimnis und seine Sichtbarmachung unter den Armen und in der Kirche ändert. «In Wirklichkeit» – so sagte M.-D. Chenu in Lisieux – «ist es die Kirche, die wir zur Diskussion stellen, wenn wir ihre Sendung umschreiben wollen, nicht von außen her, sondern von innen, aus dem Streben unseres Glaubens heraus.»⁷³

Ungefähr die gleichen Gedanken enthält das Standardwerk von G. Mercier (dem Bischof der Sahara) und M.-J. Le Guillou: eine Anklage der Kirche vom Mysterium der Armut aus: «Was soll man sagen», schreibt G. Mercier, «wenn die Kirche selbst, in ihren Bischöfen und Priestern, es noch nicht fertig gebracht hat, sich von allen Überbleibseln des Prunkes und zeitlicher Macht, vom Vertrauen auf menschliche Mittel zu lösen, um zur entscheidenden Weisung Christi und zum deutlichsten Zeichen der göttlichen Sendung seines göttlichen Hirten zurückzukehren: «Den Armen wird die Frohbotschaft verkündet» (Lk 7, 22; 4, 18 ff.; Is 1, 1–2 et passim).⁷⁴ Und der gleiche Autor fügt hinzu: «Die Feststellung läßt sich nicht umgehen, daß sich

die Kirche als ganze von den Armen getrennt hat; dies ist ein wahres Ärgernis... die Kirche gibt noch nicht das allen sichtbare Zeichen, daß sie wahrhaft die Kirche Christi ist.»⁷⁵

Nun geht aber die Kirche nicht als ganze hinaus zu den Armen, ohne sich von Grund aus in Frage zu stellen, und sie stellt sich nicht in Frage, ohne zu den Armen hinaus zu gehen. M.-J. Le Guillou begründet dies, indem er die Beziehung zu den Armen als Grundstruktur der Mission aufzeigt und nicht nur als eine spezielle Tätigkeit, als eine zugleich diachronische und synchronische Struktur der Mission der Kirche. Die Armut ist eine «ontologische Bedingung des Lebens der Kirche, die hier ihre ganze ursprüngliche Kraft einsetzt»;⁷⁶ die Liebe zu den Armen ist «das sichtbare Zeichen» der Sendung und «der institutionelle Grundriß der Kirche».⁷⁷

Das Buch schlägt nicht vor, das Phänomen der «Armut» rein technisch zu untersuchen, um es besser kennenzulernen, es plädiert vielmehr dafür, die in der Begegnung mit den Armen liegende Zeichenhaftigkeit zu aktualisieren.⁷⁸ Es übersieht dabei jedoch nicht, wie wichtig eine soziologische Erkenntnis der Situation ist; doch verlangt es nicht, Wohltätigkeitsinstitutionen zu errichten, die man offiziell anerkennen und als Dienstleistungen sakramental integrieren würde.⁷⁹ Es geht vielmehr ganz im Gegenteil um die Art und Weise, wie die Kirche jene Bindungen übernehmen wird, die aus ihr eine arme Kirche machen und dank derer sie das Schicksal jener teilen kann, die auf eine Begegnung mit ihr warten: es geht hier also um ein Phänomen der Umkehr, die weit mehr erfordert, als daß die Kirche diese Begegnung von sich aus nur ein wenig erleichtert.

Deshalb sieht M.-J. Le Guillou die Mission der Kirche als Bedingung dafür, daß das Wort unter den Armen zum Zeichen wird. Hier erhält sie ihre Eigenschaft der Katholizität und offenbart ihr sakramentales Wesen.

Mit einem Zeichencharakter versehen, wird das Wort wieder zum gemeinschaftstiftenden Akt;⁸⁰ das Wort des Evangeliums beginnt erst dann zu klingen, wenn es die Mauer der Abstraktion, die uns von den Menschen trennt, durchbricht, wenn es Zeichen der Freundschaft wird, die auch ein Zeichen der Liebe Gottes und der Macht des Geistes ist. Das Priestertum ist dem Wort geweiht; es garantiert dessen Wirksamkeit; um es den Menschen zu bringen, ist das Priestertum Sakrament, aber auch deshalb, um Brücke zu sein, auf der die Kirche das Un-

verständnis ihrer Umgebung überwindet und in einer Person den ganzen Weg, vom Unglauben bis zur endgültigen Seligkeit, umfaßt.⁸¹ Durch den Priester sind Wort und Sakrament eine Einheit und, wie Thomas von Aquin sagt, «der Ort des Opfers ist der gleiche wie der Ort der Verkündigung». Weist man daher dem Wort wieder den richtigen Platz zu, so weist man auch dem Priestertum in dieser Welt wieder den richtigen Ort zu, einer Welt, «wo die Menschen sich manchmal einem Chinesen näher fühlen als einem Pfarrer».⁸²

Wird der Priester ein Armer unter Armen, so ist dies kein leerer Partikularismus, der ihn von den Reichen absondert, sondern dies geschieht «kraft des Grundgesetzes des Apostolats: Katholizität in der Armut». Und M.-J. Le Guillou fügt hinzu: «Abgesehen von der Verfolgung... ist vielleicht die Arbeit das glaubwürdigste Zeichen der Teilhabe an der Armut und an der Echtheit des menschlichen Schicksals in allem, was es umfaßt.»⁸³ Kurz, Mission und Armut gehören zusammen

5. Die Mission und das innere Leben der Kirche

Eine Mission, die sich als Weltbegegnung und als Verkündigung des Evangeliums begreift, mußte daher notwendig auf *alle* mit dem Leben der Kirche zusammenhängenden Fragen einen unmittelbaren und tiefen Einfluß ausüben. Es ist daher nicht belanglos, diese Auswirkung an Hand von drei Bereichen kurz aufzuzeigen: der Weg von der Konversion zur Eucharistie, der Organismus der Ämter in der Kirche und die Katechese.

Dank der Mission haben wir heute wieder ein tieferes Verständnis der Stufen, die vom ersten Anruf Gottes bis hin zu den Sakramenten führen. Sie brachte uns wieder die Distanz zum Bewußtsein, die zwischen beiden liegt, die Zeit, die notwendig ist, um sie zu überbrücken sowie auch die tiefe Beziehung, die beide miteinander verbindet; sie machte den ganzen Vorgang zu einem sakramentalen Vorgang.⁸⁴ Sie rief eine Renaissance des Katechumenats hervor.

«Die Mission geht dem Katechumenat voraus und bestimmt seinen Stil», schreibt F. Coudreau.⁸⁵ In dem Augenblick, wo Christen jemanden für das Katechumenat vorschlagen, bezeugen sie, daß Gott «in ihrem Leben immer schon am Werk war». Sie fordern «Achtung vor der Welt, aus der dieser Katechumene kommt». «Das Katechumenat bedeutet ja nicht nur Aufnahme eines Menschen in die Kirche. Bei der Taufe tauft die Kirche eine ganze Welt

und Kultur, und in dieser Welt baut sie das Reich Gottes auf.»⁸⁶

Dieser Gedankengang war unvermeidlich eine Kritik an einer in der Christenheit sehr verbreiteten Praxis einer voreiligen Sakramentenspendung. Die Zurückhaltung einiger Priester in der Sakramentenspendung, die nicht mehr lebendig praktiziert wurde, erwies sich im Lichte einer Theologie der Beziehung Glaube – Sakrament⁸⁷ als ein tiefes Verständnis von der Mission der Kirche. Auf diesem Gebiet, das wesentlich ist, vollzieht sich augenblicklich eine Erneuerung der Durchschnittspastoral.

Diese Erneuerung setzt voraus, daß man die Verantwortlichkeiten des Klerus und seine Möglichkeiten, Initiative zu entwickeln, in einem weiteren Sinne versteht. Man darf sich daher nicht wundern, wenn man sieht, wie mit Nachdruck bestimmte Fragen aufgeworfen werden, die die Möglichkeit erwägen, den Gehorsam mehr an gemeinsame, von den Priestern als lebenswichtig angesehene Pflichten zu binden und weniger an die Befolgung von Regeln und Dekreten.⁸⁸

Dieses Sich-Bewußtwerden trat im Zusammenhang mit einer Neubelebung der Pfarrei auf, die zwischen sich und der Mission einen Zusammenhang sieht und die von H. Godin eingeführte Aufteilung Pfarrei – Mission nicht anerkennt. Das Buch von G. Michonneau, «*Paroisse, Communauté missionnaire*», war eine direkte Antwort darauf, die Kardinal E. Suhard in seinem Vorwort nur in nuancierter Form billigte.⁸⁹

Andererseits brachte die Verbindung von Mission und liturgischer Erneuerung «den Dynamismus der Gemeinde» wieder zur Geltung. T. Maertens betont überdies, daß es nicht nur um die Gemeinde, sondern um den Zelebrans geht. «In dem Maße, in dem eine Gemeinde in ihrem Vorsteher mehr den Kultdiener als den Missionar sieht, wird die grundlegende Bedeutung der Gemeinde – Zeichen einer alles umfassenden Einigung zu sein – von Grund auf verwischt.»⁹⁰ Er untersucht die Zelebrationsbedingungen zur Zeit der Apostel und schließt dann: «Der Gemeinde stehen jene vor, deren Obhut das Verhältnis der Kirche zur Welt anvertraut ist.»⁹¹

Im gleichen Sinne meint J.-M. Gille, «im Innersten der Eucharistie, die der Priester-Missionar feiert, trifft die in dieser zu bekehrenden Welt immer schon anwesende Gnade – der der Priester-Missionar durch seine Sendung teilhaftig geworden sei – auf die ganze Kirche, und zwar schon vom ersten Augenblick seiner Sendung an.»⁹² Damit soll die

Eucharistie keineswegs zu einem Bekehrungsmittel für die Nichtchristen gemacht, sondern lediglich die sakramentale Struktur des missionarischen Zeugnisses aufgewiesen werden, das in dieser Hinsicht «aus dem Herzen der Eucharistie hervorgeht».

Das Problem der Pfarrei, welche die Eucharistie aufbewahrt und die Mission für sich beansprucht als eine ihr eigene Aufgabe, ist Gegenstand einer Untersuchung, die sich noch lange hinziehen wird.⁹³ Es wurde im zweiten Viertel dieses Jahrhunderts wieder zur Diskussion gestellt, die noch nicht beendet ist.

Einer der Gründe für die Schwierigkeiten, die Probleme der Pfarrei zu lösen, liegt darin, daß das gesamte System der Ämter in der Kirche, ihrer Beziehungen zueinander und zur Welt, wieder neu erforscht wird:⁹⁴ Laientum, Diakonat, Priestertum, Episkopat. Die Untersuchungen über die Laien sollten die Rolle der Charismen in der Kirche als eine wesentlich zur Mission gehörende Geistoffenbarung klar herausstellen. In der Konstitution «Lumen Gentium» betont das Missionsthema, das sich wie ein roter Faden durch sie hindurchzieht, wieder die lebenswichtige Rolle dieses prophetischen Geistes, der Hirten und Gläubige beseelt; sie unterstreicht aber auch mit Recht, daß «die Aufgabe, das Evangelium überall auf der Erde zu verkünden, den Hirten zukommt», d. h. in diesem Fall den Bischöfen,⁹⁵ wenn auch in Verbindung mit den Priestern.

Die Mission, die in einer Theologie des Wortes ihre Einheit zurückgewann, mußte bei der Ausarbeitung der Katechese und bei der Aufmerksamkeit, die man dem wieder aufkommenden Begriff des Kerygmas entgegenbrachte, eine wesentliche Rolle spielen.⁹⁶ Davon wurden jedoch nicht nur die Kinderkatechese und die Erwachsenenpredigt betroffen, sondern die gesamte Verkündigung der christlichen Botschaft sowie die differenziertesten Aussagen der Glaubenslehre; denn es hat sich gezeigt, daß das Wort der Kirche die geistliche Nahrung den Glaubensstufen anpassen muß und daß es andererseits nur in ständigem Kontakt mit der gesamten kulturellen und geschichtlichen Welt des Menschen, in die wir alle eingefügt sind, wirkliche Nahrung sein kann.⁹⁷ Die Tatsache, daß das Wort mit dem Geschehen (Geschichte und heutige Situation) zusammenhängt, machte auch seine Beziehung zur Mission verständlich. Dieser Zusammenhang ist selbst für das Wort Gottes wesentlich.

III. DIE AUSWEITUNG DES MISSIONSBEGRIFFS

1. «Plantatio Ecclesiae» oder Verkündigung des Wortes

Nach all diesen Erneuerungen wurde schließlich der Begriff der Mission selbst fraglich. Ohm, Seumois, Vögele gaben um 1950 zu, daß keine Definition des Begriffs der Mission die einmütige Zustimmung der Missiologen fand.⁹⁸ Eins jedoch war klar: Der Missionsbegriff, so wie ihn Warneck formuliert hatte, und wie er sich bei den großen Missiologen wie Schmidlin und Charles wiederfindet, hatte sich als unzureichend herausgestellt. Diese Leute hatten geglaubt, Mission müsse man als «*plantatio Ecclesiae*», und zwar vor allem im institutionellen Sinne, definieren. Diese Lehre wurde zwar mit einer gewissen Vorsicht von den Päpsten gutgeheißen (Benedikt xv., Pius xi. und vor allem Pius xii. in «*Evangelii praecones*»),⁹⁹ doch lief sie Gefahr, rein juristisch interpretiert zu werden, in unmittelbarer Abhängigkeit vom positiven Recht der Kirche und ohne daß die Theologie über den genügenden Abstand verfügte. Mission war «eine spezielle Tätigkeit des kirchlichen Amtsträgers, dessen spezifische Funktion nur von der Autorität der Kirche und damit positiv, juristisch festgelegt werden kann».¹⁰⁰

Was man an der Auffassung von Charles – offen gesagt – vor allem bemängeln konnte, war, daß sie die institutionelle Kirche und das Zeichen im Geiste, das die kirchliche Gemeinschaft darstellt, nicht genügend in Zusammenhang miteinander sah; daß sie meinte, die *institutionalisierte Kirche* würde erst nach ihrer Errichtung den Charakter eines Zeichens annehmen. Die Kirche ist nicht Zeichen, das nachträglich kommt, sondern sie muß in jedem Stadium ihrer Entwicklung Zeichen in der Welt sein und bleiben. Die Auffassung von Charles war tatsächlich von einer bellarminischen Sicht der Kirche beeinflusst, die zwar nicht falsch, aber unvollständig ist.¹⁰¹ Seine These von der «*plantatio Ecclesiae*» als spezifischer *Aufgabe* der Mission bedurfte der Integration in den weiteren Rahmen einer *Missionstheologie*. In dieser Richtung trieb de Menasce die Entwicklung auf dem Gebiete der Missiologie weiter voran.¹⁰² Gegen Charles und Perbal, die meinten, sie müßten die theologische These von der Priorität der Liebe (*caritas*) angreifen und die Missionstätigkeit formal anders begründen als die gesamte übrige Tätigkeit der Kirche, machte de Menasce geltend, daß die *ganze* Kirche missionarisch

sei: «Alle im Gnadenstand lebenden Christen haben eine mehr oder weniger ausdrückliche Ausrichtung auf die missionarische Intention der Kirche, die ebensoweit reicht wie der Heilswille Christi.»¹⁰³

Außerdem betonte er, daß die Grundlage der «plantatio Ecclesiae» ein überströmender, lebendiger Glaube und dieser die Bedingung für eine apostolische Verkündigung sei, die fähig ist, gegen den «Widerstand der Hörer, den härtesten aller Widerstände»,¹⁰⁴ anzugehen. Einen ähnlichen Akzent setzt heute das Buch von P. Loew, «*Comme s'il voyait l'invisible*».¹⁰⁵

Diese Vertiefung des Missionsverständnisses fand im Werk eines Freundes von de Menasce, Ch. Jornet, ihre volle Ausprägung.¹⁰⁶ 1964 schrieb A. Rétif: «Dank Msgr. Journet wurde die Lehre der Missiologie zur Wissenschaft und vollkommen in die Theologie, d. h. genauer in die Ekklesiologie aufgenommen.»¹⁰⁷

Zur gleichen Zeit rückte M. Chavasse in seinem Buch «*Eglise et Apostolat*» die Mission in den Mittelpunkt der Ekklesiologie. Schon im Alten Testament habe sich Gott als Hirt seiner Herde offenbart, die er wirksam liebt und für die er alle Mittel dieser wirksamen Liebe bereitstellen will. Der Mittler, in dem und durch den der Plan des höchsten Hirten konkret Gestalt annimmt, trat selbst als Hirte einer Herde auf, für die er immer wieder neue Schafe sucht; er ist Hirt, der führt und Leben spendet, und Schafstall in einem, der die zerstreuten Kinder Gottes in sich aufnimmt und sie zur Einheit, die er selbst ist, zurückführt. Von diesem doppelten Aspekt aus sei zu zeigen, wie die Kirche als Organismus diese doppelte Funktion Christi weiterführt; auch sie ist Werkzeug und Stellvertreter Christi in einem; Werkzeug, wodurch Christus machtvoll neue Glieder beruft, aber auch gesellschaftliches und sakramentales Band, das die vom Vater angenommenen Kinder zusammenschließt. Die Kirche ist wie eine geordnete Schar von Hirten; sie gehen vor den Menschen einher, um die ganze Gemeinde Gottes zur Einheit in Gott zu führen; sie ordnen aber auch jene, die Gott durch ihre Vermittlung gesammelt hat, in die Gemeinschaft ihrer Brüder ein.¹⁰⁸

Im Geist ökumenischer Zusammenarbeit griff Le Guillou einen ähnlichen Gedanken auf, indem er die Mission als «Elan» definierte, «der die Kirche von Jerusalem bis an die Grenzen der Erde, von Pfingsten bis zur Parusie gehen läßt; sie tut dies in einem Assimilations- und Integrationspro-

zeß, der alles, was ihr in dieser oder jener Hinsicht fremd, ja sogar entgegengesetzt ist, mit einbezieht»; er definiert sie als jenen «Elan, der sie antreibt zu verchristlichen, was ihr noch nicht oder noch nicht vollkommen angehört. In diesem missionarischen Assimilationsprozeß findet die Kirche immer mehr zu sich selbst; sie wird sich ihrer eigenen Tradition immer bewußter und bringt deren verschiedene Aspekte nach und nach explizit zum Ausdruck».¹⁰⁹ Wie Le Guillou aufzeigt, ist die Mission der Kirche angesichts einer ungläubigen und marxistisch geprägten Welt, in der die Religionen, ja sogar die christlichen Religionen gespalten sind, auf der Suche nach ihrer Einheit. Und gerade auf Grund der wechselseitigen Abhängigkeit aller eben aufgeführten, vom Ökumenismus untrennbaren Elemente schien sie in ihrer ganzen Katholizität auf. Die ökumenische Arbeit lebte vom Ruf zur vollen Verwirklichung der Katholizität; dieser Anruf wurde nicht als Gegebenheit, sondern als zu verwirklichende Aufgabe begriffen, als innere Verpflichtung, die äußeren Zeichen der Universalität dieses Anrufs in einer immer sichtbarer werdenden Gemeinschaft zu errichten und immer wieder neu zu errichten. Seine Untersuchung beruhte auf dem Grundprinzip: Mission ist das höchste Ordnungsprinzip des gesamten Wirkens der Kirche.

Congar drückte es so aus: «Die Kirche begreift ihre Katholizität in dem Maße, in dem sie sie verwirklicht... Was es für das Evangelium eigentlich bedeutet, aller Kreatur gepredigt zu werden, wird sie erst dann verstehen, wenn dies der Fall ist.»¹¹⁰

Immer klarer kristallisierte sich im Denken von Le Guillou der Gedanke des Mysteriums im paulinischen Sinne des Wortes heraus. Hier sah er die Grundlage der Mission und Einheit in ihren gegenseitigen Beziehungen: «Allein diese Auffassung des Mysteriums sieht die Kirche ganz und gar theologisch: so wird sie im Gesamtplan Gottes in ihrer tiefsten mystischen Wirklichkeit sichtbar; sie wird jedoch auch in ihrem pastoralen und missionarischen Dynamismus sichtbar; in ihrem Mittelpunkt stehen das Kreuz und die Eucharistie; so erscheint sie als durch und durch eschatologische Wirklichkeit.»¹¹¹

In dieser ekklesiologischen Sicht der Mission, die von J. Dournes in seinen Büchern «*Dieu aime les païens*» (Paris 1963) und vor allem in «*Le Père m'a envoyé*» (Paris 1965) ganz hervorragend dargestellt wird, werden die Missionsunternehmungen,

wie viele Missiologen dies wünschen, als Bemühen definiert, die ungläubige Welt zum Glauben an Jesus Christus zu führen.

Ohm z. B. unterscheidet folgende Elemente: 1. Sendung christlicher Glaubensboten zu den Nichtchristen; 2. Die dieser Sendung entsprechende Tätigkeit, «zu Jüngern Christi», «zu Christen zu machen», d. h. das Bemühen der Missionare, Nichtchristen oder nichtchristliche Völker zu christianisieren bzw. die tatsächlich erfolgende Christianisierung; 3. Das Ergebnis dieses Wirkens: die zu Jüngern gewordenen Menschen und Völker.

Nach einem Wort Johannes' xxiii. besteht das Wesen der Mission nicht darin, Menschen in ferne Länder oder zu fremden Völkern zu senden, sondern zu denen, die in religiöser Hinsicht *fern* und *abseits* stehen. Mission wendet sich an «jene Völker, die noch nicht bis auf den Grund ihres Seins vom Licht des Evangeliums durchdrungen sind».¹¹²

«Plantatio Ecclesiae» – einer der traditionellsten Termini – ist zwar sicher ein Hauptziel der Mission, es wäre jedoch verfehlt, sie damit allein definieren zu wollen. Ohm macht auch darauf aufmerksam, daß weder das Neue Testament noch die Väter, weder die Päpste noch die Kongregation für die Glaubensverbreitung, selbst wenn sie die Errichtung neuer Kirchen in den Vordergrund stellten, die Mission je als Neugründung von Kirchen definiert haben, sondern für sie war Mission Heilsverkündigung, d. h. Mitteilung neuen Lebens.¹¹³ Wir können uns A. Rétif anschließen, der sagt, «Mission ist der Vollzug der Verkündigung auf der ganzen Welt, die bis zum Endziel der Errichtung der Kirche durchgeführt wird.»¹¹⁴

Im Folgenden möchten wir einige Punkte, die sich durch die neueren Forschungen gewandelt haben, genauer darlegen:

2. Grundlegung der Mission

Die Wiederentdeckung einer dynamischen Auffassung des in die Geschichte eingebetteten Volkes Gottes sowie der Begriff des Mysteriums im paulinischen Sinn des Wortes lassen eindeutig erkennen, daß die Mission im *trinitarischen Geheimnis* gründet.

Die Sendung geht vom Vater, dem Anfang ohne Anfang und Ursprung jeden Ausgangs und jeder göttlichen Sendung, aus und kehrt wieder zu Ihm zurück. Sie tritt im Sohn sichtbar in Erscheinung, der durch die erlösende und umwandelnde Inkarnation seinerseits Ursprung einer sichtbaren und gesellschaftlich verfaßten Verwirklichung des Heils

ist: der Kirche. Sie vollzieht sich durch Inkarnation sowie durch eine erlösende Annahme des Menschlichen, kurz – um es mit einem bekannten Ausdruck der griechischen Väter zu sagen – durch ein «Mitssein»; vom Begriff des Mysteriums her wird auch klar, daß die Armut sich gerade in die Art und Weise der Mission theologisch einordnen läßt.

Wie Congar in seinem Artikel «Apostolicité» gut ausgeführt hat,¹¹⁵ wird der Geist dazu gesandt, damit durch die als ganze von Christus gesandte Kirche, durch das apostolische Amt und die Sakramente, in allen Menschen das verwirklicht werde, was sich einmal in einem einzigen für alle verwirklichte.

Dies besagt, das Ziel der Kirche besteht darin, im Zusammenwirken aller ihrer Glieder die Völker kraft der den Aposteln und ihren Nachfolgern gegebenen Vollmacht durch die *Verkündigung der Frohen Botschaft des Evangeliums* zum Glauben an Gott und an seinen Heilsplan in Jesus Christus in der Kirche zusammenzuführen: Daher muß sie für die Menschen ganz und gar gegenwärtig werden, so daß diese am Christus-Mysterium uneingeschränkt teilhaben. Mission besteht also in einer Expansionsbewegung, die in der Aufrichtung des Pleroma ihre Vollendung findet, des Pleroma, das Christus einmal dem Vater übergeben wird; sie geht also vom Vater aus und kehrt zu ihm zurück.¹¹⁶ Man könnte dies alles in der den griechischen Vätern so viel bedeutenden Formel zusammenfassen: «Vom Vater durch den Sohn im Heiligen Geist – im Heiligen Geist durch den Sohn zum Vater.»¹¹⁷

3. Die Kirche als eschatologische und gekrenzte Wirklichkeit

Dank der unsichtbaren Sendungen der göttlichen Personen kehrt die von Gott ausgegangene Schöpfung ununterbrochen zu ihm zurück. Formuliert man das Problem so, so heißt dies, die Sendung der Kirche liegt in der Spannung zwischen dem, was sie in Jesus Christus und dem, was sie in dieser Welt ist. Und indem die Kirche Tag für Tag die Distanz durchmißt, die zwischen dem liegt, was der Leib Christi rechtlich ist und dem, was er sein sollte, wird sie sich auch der ganzen Tiefe ihrer missionarischen Berufung bewußt.

In seinem Buch «*Sendung und Gnade*» hat Karl Rahner sehr gut gezeigt, daß die missionarische Natur der Kirche in einem «heilsgeschichtlichen Muß» eine «planetarische» Diasporasituation nach sich zieht. Wer meint, die mittelalterliche Form der öffentlichen Geltung der Kirche sei vom Wesen der

Kirche her gefordert, vergißt, daß sie von Natur aus Zeichen des Widerspruchs ist.¹¹⁸

«Tatsächlich sehen wir auch, daß der Beginn der Spaltung und Entchristlichung des einen Abendlandes durch Reformation und Renaissance – Aufklärung just in dem Augenblick beginnt, in dem auf dem Substrat der europäischen Weltexpansion die Kirche beginnt, auch faktisch Weltkirche zu werden. In dem Augenblick, da sie beginnt, Kirche *aller* Heiden zu werden, beginnt sie auch, Kirche *überall unter Heiden* zu werden. Diese Gleichzeitigkeit ist natürlich voll Schuld und erschütternder Tragik, aber dennoch, von einer höheren Theologie der Geschichte aus gesehen, umschlossen von einem geheimnisvollen Müssen, über das sich der Christ eigentlich nicht wundern, das ihm, dem Glaubenden, nicht zum Ärgernis werden darf, weil es so zu «erwarten» war, wie der Christ eben Schuld und Widerspruch zu Christus bis zum Ende der Zeit zu erwarten hat.»¹¹⁹

K. Rahner wies damit die theologische Grundlage aller heutigen konkreten christlichen Haltungen auf: «Daß die Kirche *überall* Diasporakirche wird, Kirche unter vielen Nichtchristen, Kirche darum in einer Kultur, in einem Staat, einer Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, die nicht einfach und allein von Christen getragen werden, das ist ein heilsgeschichtliches «Muß», aus dem es erlaubt, ja geboten ist, nüchtern Konsequenzen als Maximen auch unserer Seelsorge für die Offensive und Defensive der Kirche und der Christen zu ziehen, Konsequenzen, die in einem dialektischen Gegensatz stehen zu der Sollensmaxime der Ausbreitung und Verteidigung des Christentums, die fordert, daß man mit allen Mitteln alle Menschen und alle Kultursachgebiete für Christus zu gewinnen suche. Erst diese dialektische Einheit dieser und jener Maximen konstituiert das ganze Gesetz einer christlichen Position in der Gegenwart.»¹²⁰

Diese Analyse bedeutet, daß das Eigentliche des Glaubens in der heutigen Welt darin besteht, nicht mehr von soziologischen Schranken geschützt, sondern «immer von außen bedroht» zu sein; er findet seine Festigkeit in der tiefen und inneren Überzeugung, aus der er fließt und im Gebet, auf das er sich stützt. Er ist immer als Aufgabe zu begreifen, im lebendigen Bewußtsein seiner radikalen Einfachheit.¹²¹ Außerdem wird er in einer pluralistischen Welt gelebt werden müssen, in der die Kulturgüter nicht mehr spezifisch christlich geprägt sind. «Vieles Institutionelle im gesellschaftlichen, bürgerlichen, staatlichen, kulturellen Leben wird

so sein, daß es einen eigentlich negativen Einfluß auf das sittliche Leben des Christen hat und dessen Leben fast unvermeidlich in Konflikte mit seiner christlichen Moral bringt.»¹²² «Die Kirche der Diaspora wird, gerade wenn sie lebendig bleiben soll, eine Kirche aktiver Glieder, eine Kirche der Laien sein, die sich als Träger und Elemente, nicht bloß als Gegenstand der Betreuung durch die Kirche, d. h. Klerus, fühlen; wo neue Kirche dieser Art ist oder wird, wird diese Möglichkeiten den Laien auch in der Tat, und nicht nur auf dem Papier, eingeräumt werden müssen, erhalten die Laien Pflichten, die sie selbständig für die Kirche wahrnehmen, und Rechte, ähnlich wie in der alten Kirche, und sind nicht nur reine Befehlsempfänger von Fall zu Fall, die es sich zur Ehre anrechnen müssen, wenn sie etwas für den Klerus tun dürfen.»¹²³

Damit wird gegeben sein, daß die Kirche der Diaspora einen religiöseren und innerlicheren Anblick bieten wird. «Der Klerus wird nicht einfach mehr zu den höheren, privilegierten Ständen der Gesellschaft gehören... er ist immer ein Stand in der Kirche, er wird aber nicht immer im bisherigen Maß ein Stand der profanen Gesellschaft bleiben.»¹²⁴

Überhaupt werden sich *Staat und Kirche* nicht mehr so sehr als Partner gegenüberstehen, die einander bekämpfen oder ihre gegenseitigen Beziehungen über ein Konkordat regeln. Denn dieses Verhältnis, das der Vergangenheit angehört, beruhte auf der Tatsache, daß alle (oder fast alle) Staatsbürger und Kirchenbürger gleichzeitig waren. In Zukunft wird sich die Berührung von Staat und Kirche viel mehr im Leben des einzelnen und auf dem Weg über sein Gewissen vollziehen: «Denn der Staat ist nicht mehr so sehr die Regierung oder ein Monarch, sondern die – eben zum großen Teil nichtchristliche Bevölkerung (ganz gleich, wie sie staatlich organisiert ist; der patriarchalische Staat ist vorbei), die also zum guten Teil uninteressiert ist an den christlichen Interessen eines Teiles der Bevölkerung, und die Kirche ist nicht mehr die Organisation, deren Macht politisch, und zwar direkt, von größerer Bedeutung sein könnte.»¹²⁵

Von hier aus gesehen müßten wir noch unterstreichen, wie wichtig für die heutige Welt die kontemplativen Ordensgemeinschaften sind, die gleichsam das eschatologische Bild der Kirche darstellen.

Daß jene Sicht der Kirche, die sie in ihrer tiefsten mystischen Wirklichkeit und somit auch am meisten in ihrer Armut sieht, auch die missionarischste Sicht der Kirche ist, zeigen nachdrücklich die Experimente von P. de Foucauld, P. Voillaume,

der kleinen Brüder und Schwestern, von P. Peyriguère, P. Ploussard, P. Monchanin, P. Le Saux, P. de Leury, der Patres Francis Mahieu und Bède Briffiths. Es ist paradox festzustellen, daß diese Vorbilder des missionarischen Wirkens die heutige Welt am meisten ansprechen. Wir glauben nicht, daß hier der Sinn für das Wort verlorengegangen ist, sondern vielmehr liegt hier ein feines Empfinden dafür vor, daß die Mission, um von den *mira-bilia Dei* Zeugnis zu geben und für die Begegnung mit den *anderen* verfügbar zu sein, eine solche radikale *Transparenz* voraussetzt, wie sie nur in einer Umwandlung des gesamten Seins liegt. Diese Männer bürgen für die Tatsache, daß die erste Forderung der Mission, Einfügung in die Welt der Armen, um ihr Leben zu teilen, mit der Eucharistie, die uns das trinitarische Geheimnis erfahren läßt, eine Einheit bildet. Es ist das «bewegende und schmerzhaftes Mysterium des Samenkorns, das in die Erde gesenkt wird», um mit P. Peyriguère zu sprechen.¹²⁶

P. Monchanin macht mit Nachdruck darauf aufmerksam, daß Indien Geist und Herz der Osterbotschaft Christi «an dem Tage» weit öffnen wird, «an dem die Kirche sich endlich in ihrer eigentlichen Wesensgestalt zeigen wird: anbetend zu Füßen des allerhöchsten Gottes, schweigend gesammelt im Schoße dessen, der in ihr seine Wohnstatt hat.»¹²⁷ Das Buch von P. Le Saux schildert glänzend, wie man mitten in Indien gleichsam spontan die Tradition der ersten Jahrhunderte der Kirche nacherleben kann: Mission und Tradition gewinnen hier wieder ihre volle Bedeutung zurück.¹²⁸ Auch hier wieder wird transparent, wie wichtig diese Missionsauffassung gerade für die Formen des kontemplativen Lebens ist: sie verlangen nämlich eine aus der Tiefe kommende Geduld, jene Geduld, die notwendig ist, damit das Christus-Geheimnis in das Innere der Menschen und Kulturen eindringe; sie fordern aber ebenso eine aus der Tiefe kommende Armut.

Es ist dringend notwendig, das monastische Leben in seiner wahren Perspektive der Gesamtsendung der Kirche zu sehen: Mehr als je zuvor müssen die Ordensleute selbst mitten in der Kirche ein Leben führen, das, *durch und durch*, Zeichen der Gegenwart Gottes in der Welt der Armen ist.

4. Definition der Mission

Wir sind bereits auf die Frage der Definition der Mission gestoßen. Wir möchten nun diese Unter-

suchung noch vertiefen, indem wir den Gedankengängen von J. Frisque und J. Laloux nachgehen, da sie den soziologischen Aspekt berücksichtigen. Ihre Gedanken lehnen sich an die anthropologische Darstellung von P. M.-D. Chenu an und entsprechen zu einem sehr großen Teil den Analysen Le Guillous über die Spaltungen, die mit der Nichtintegration kulturell andersgearteter Zivilisationen verbunden waren.

Die von J. Laloux wieder aufgegriffene Definition des Abbé J. Frisque lautet: «Die Mission ist das fortwährende Bemühen der Kirche, die nichtchristliche Welt zum Glauben an Jesus Christus zu führen.» Sie sucht die Menschen dort auf, wo sie in ihrer eigenen Kultur und Gesellschaft zu Hause sind. Zu diesem Zweck gibt sie sich ein neues Gesicht, sie «erfindet», wie die Fachleute sagen, eine neue Art der Akkulturation; dabei schöpft sie aus den im Lauf ihrer Geschichte gesammelten geistigen Reichtümern, die im Licht der Hl. Schrift immer wieder neu gelesen werden, und horcht auf jene Gnade, die als «Anfangsgnade» in der nichtchristlichen Welt am Werk ist und die normalerweise in der Kirche Früchte bringen soll.¹²⁹

«Das Evangelium verkünden», sagt J. Frisque, «heißt in und von einer geschichtlichen Verwurzelung des Christusgeheimnisses her das Zeichen der Auferstehung mitten im religiösen Schicksal eines Volkes aufrichten.»¹³⁰ Die Mission enthält in der Verkündigung des Auferstandenen eine Vorstufe der Evangelisation; diese besteht darin, daß die Christen am Aufbau der irdischen Gesellschaft teilnehmen, wobei sie durch ihren Glauben an den auferstandenen Christus und ihre aktive Teilnahme an der Gemeinschaft der Kirche ein sichtbares Zeichen des in Jesus Christus gewonnenen Heiles geben. Vorstufe der Verkündigung und eigentliche Verkündigung sind nur zwei Aspekte ein und desselben missionarischen Wirkens.»¹³¹

Nach dieser Klarstellung der Gegebenheiten möchten wir den soziologischen Mechanismus der Mission einer Analyse unterwerfen; dies setzt eine Erläuterung der soziologischen Begriffe «*Institution*» und «*Kultur*» voraus, mit deren Hilfe man die Elemente des theologischen Missionsbegriffs auf die soziologische Ebene zurückübertragen kann.

J. Laloux gibt folgende Definition der Institution: «Eine Gesamtheit von Verhaltensweisen und Tätigkeiten, die mit relativer Stabilität und Dauer von Menschen in einer Gesellschaft mit einem guten Funktions- und Beziehungsgefüge durchge-

führt werden zum Zwecke der gemeinschaftlichen Verfolgung eines Zieles, das für die Gesamtheit der Gesellschaft eine Bedeutung und einen Wert hat.»¹³² Wie P. Liégé klar gezeigt hat, gibt es in der Kirche eine dreifache Ebene von Institutionen, die wie ein Ganzes in seiner konkreten Wirklichkeit miteinander zusammenhängen: *a. Die Institution der Kirche als solcher*, deren Struktur auf den apostolischen Vollmachten beruht und die in ihren Wesensmerkmalen sakramental verfaßt ist; *b. Die kirchlichen Institutionen*, die von der Kirche selbst, je nach Bedarf und je nach den Zeitumständen ins Leben gerufen werden, um die Institution der Kirche sichtbar zum Ausdruck und mit der Kultur in Einklang zu bringen; *c. Die weltlichen Institutionen der Christen*, die ein in sich profanes Ziel verfolgen, aber mit der Kirche rückverbunden sind, da sie von ihr gegründet oder unterstützt werden. In dieser so institutionalisierten Kirche sind die unter a. genannten Wirklichkeiten unveränderlich, während die unter b. und c. aufgeführten einen mehr oder weniger ausgesprochen kontingenten Charakter haben.¹³³

Die Kultur als eigentlicher Inhalt des in einem bestimmten Raum sich abspielenden gesellschaftlichen Lebens zeigt uns, was die Menschen in einem bestimmten sozialen Milieu «sind», was sie «machen» und an welchen «sozialen Werten» sie in dieser Umwelt festhalten. Die Institutionen der Kirche sind ein Kulturelement, und die Arten der Institutionalisierung der Kirche sind von der sie umgebenden Kultur bedingt, die sie ihrerseits mitformen.

Mission erfordert zunächst eine sich als *Kulturassimilation vollziehende Anwesenheit*. In seiner Begegnung mit der nichtchristlichen Welt ist der Missionar sicher, daß die Kirche bereit ist, sich ein neues Aussehen zu geben und daß die Wertordnung, auf der die ihm entgegentretende Welt aufgebaut ist, positive Elemente in sich birgt, die verchristlicht werden können.

Als zweites fordert die Mission, ausgehend von dieser Anwesenheit, ein *kulturassimilierendes Wirken*. Die Missionsarbeit setzt einen Prozeß des Zusammenwirkens, der Anpassung und Assimilation voraus.

In diesem Prozeß des Zusammenwirkens macht sich die missionarische Kirche die Bestrebungen der nichtchristlichen Welt in allen ihren berechtigten Ansprüchen zu eigen. In den Akkommodationsprozessen modifiziert die Kirche ihre Verhaltensvorbilder und lädt die nichtchristliche Welt ein, das

gleiche zu tun, um eine neue Wirklichkeit anzunehmen.

Die Mission stützt sich schließlich auf *kulturfreundliche Begründungen*, deren Fundament die Freiheit im Geiste ist; diese fordert von der Kirche Achtung vor der nichtchristlichen Kultur sowie eine große Geschmeidigkeit gegenüber ihren eigenen Institutionen.

Da die Mission ein derart komplexes Gebilde ist, kann sie ohne die Zusammenarbeit der ganzen Kirche und ohne eine gewisse geistige Einmütigkeit, wie sie in der Apostelgeschichte klar hervortritt, nicht verwirklicht werden. Zu große Spannungen zwischen christlichen Gruppenbildungen stellen die Einheitlichkeit des kirchlichen Wirkens in Frage, wie aus der Untersuchung von de Siefert über die Arbeiterpriester hervorgeht.¹³⁴

5. Umfang der Mission

Einer der umstrittensten Punkte der Auseinandersetzung war und wird auch noch in Zukunft die Frage sein, ob die Mission an ein Staatsgebiet oder an vom Menschen geprägte «Räume» gebunden sein soll.¹³⁵

Die Theologie der «plantatio Ecclesiae», die rein juristisch als ein Setzen von Strukturen und Institutionen durch die Kirche interpretiert wurde, führte dazu, zwischen Mission und Seelsorge einen formalen Unterschied zu sehen, die beide seither als zwei Aspekte des einen Apostolats definiert wurden. Es ist jedoch klar, daß diese Definition der Missionsunternehmungen, die sie nicht direkt an die Sendung der Kirche koppelt, keine *theologische* Definition ist, es sei denn, diese Unternehmungen stünden neben der Kirche. Trotz der übrigens falschen Furcht vieler Missionare, die meinen, eine Neufassung des Missionsbegriffs gefährde die Missionsberufe für die Missionsländer, ist es absolut unumgänglich, die Mission im Hinblick auf wesentlich verschieden geartete Missionsituationen zu definieren. Die Unterschiede liegen nicht auf seiten der Mission, sondern auf seiten der Situation, vor oder in welcher die Kirche sich befindet und die von ihr fordert, ihre Tätigkeit und Methoden auf die jeweils gegebene Situation in geeigneter Weise abzustimmen. Folgende Situationen ließen sich unterscheiden: Jene Situation, in der es darum geht, die Kirche dort anwesend zu machen, wo sie im eigentlichen Sinne noch nicht präsent ist; die Situation der jungen Kirche, die jedoch noch nicht aus sich heraus über alle erforderlichen Mittel ver-

fügt; die Situation einer bereits seit langem bestehenden Kirche, die jedoch, aus vielerlei Umständen, in schwieriger Situation gewesen oder aber im Stadium der Unzulänglichkeit steckengeblieben ist; schließlich gibt es die Situation einer – vielleicht schon seit langem – fest verwurzelten Kirche, in der es jedoch, abgesehen davon, daß sie zur Evangelisierung der Welt verpflichtet ist, noch teilweise Situationen gibt, in denen sie für den einen oder anderen Personenkreis tatsächlich nicht existiert. Es sind also nicht politische Gebiete – es sei rein zufällig –, sondern die Menschen, von einer menschlichen Problematik geprägte «Räume», und der innere Zustand einer Kirche, welche die Missionssituationen, in denen sich die eine Sendung der Kirche vollzieht, umschreiben.¹³⁶ Die Missionsproblematik stellt sich heute notwendig auf der Grundhypothese eines religiösen Indifferentismus, und wir müssen uns mit ihr auseinandersetzen. Im Hinblick auf die christliche Welt von gestern stehen wir heute einer neuen Welt gegenüber, die in ihrer neuen sozialen, kulturellen und sozialkulturellen Grundstruktur praktisch noch nicht verchristlicht ist.

«Die Verkündigung des Evangeliums», schreibt P. Le Guillou, «kann nicht mehr geographisch definiert werden, sondern nur noch im Hinblick auf soziale Räume». Sie steht heute in der Hauptsache menschlichen Problemen gegenüber, Problemen, die von einer Psychologie, einer Kultur, von historischen Religionen oder von einem Klima der Entchristlichung bestimmt sind: durch sie hindurch und in ihnen hat die Verkündigung zur Umkehr zu führen und den Glauben aufkeimen zu lassen. Sie steht in Auseinandersetzung mit den großen geistigen Strömungen, die heute durch die gesamte Menschheit gehen.

Man muß also die Mission der Kirche immer in ihrer Gesamtheit denken, bevor man über die Missionsorgane der Kirche spricht, die übrigens, je länger, je mehr, ständig beweglich sein müssen, um sich der sich wandelnden Welt anzupassen, der das Evangelium zu verkünden ist. Es ist zum Beispiel ganz klar, daß eine statische und institutionelle Auffassung der Mission uns daran hindert, sich der Tatsache bewußt zu werden, daß auch die westliche Welt, wie alle übrigen, eine Welt ist, die zum Evangelium geführt werden muß. Nur eine Auffassung, die das Christusgeheimnis als dynamische Wirklichkeit sieht, ermöglicht es, auf eine mitten in der Entwicklung stehende Welt einzuwirken, die dabei ist, ihre eigene Kultur aufzubauen.

Die Mission ist oft in einer Krise, weil sie im Denken vieler noch zu sehr an eine geographische Vorstellung oder an eine bestimmte Christenheit gebunden ist, anstatt ihre ganze anthropologische Dimension auszuschöpfen, die mit der Gesamtentwicklung der Menschheit zusammenhängt.

In einem Augenblick, wo die Geschichtlichkeit des Menschen immer mehr in universal-geschichtlichen Kategorien gedacht wird, in einem Augenblick, wo den Menschen von heute nicht mehr allein sein eigenes individuelles Schicksal, sondern sehr konkret das der gesamten Menschheit beunruhigt, mit anderen Worten, in einem Augenblick, wo die Menschheit als geistige Wirklichkeit Gestalt annimmt, die sich ihrer Solidarität bewußt ist, wäre es katastrophal, wenn sich die Mission nicht in ihrem weltweiten Ausmaß, in ihrer ganzen Einheit und in einer Aufwertung der spezifischen Eigenart der Missionsberufung zeigen würde.»¹³⁸

Außerdem wäre noch hervorzuheben, daß der Mission u. a. eine große Chance geboten wird; eine Chance, die darin besteht, daß die Kirche seit diesem Konzil dabei ist, alle Werte zurückzugewinnen, deren Abwesenheit ihre Entwicklung schwer belastet hat: den Sinn für Pluralismus, für Kollegialität, für den Laien und eine dynamischere Auffassung von der Kirche, die ihrer Wirklichkeit als Geheimnis gerechter wird.¹³⁹

SCHLUSSBEMERKUNG

Dieser, wenn auch nur bruchstückhafte Überblick über die Entwicklungsstufen, die wieder zur Eingliederung der Missionsthematik in die Ekklesiologie geführt haben, versetzt uns in Erstaunen über das ungeheure Arbeitsfeld, das sich hier seit etwa 30 Jahren aufgetan hat wie auch über die Vitalität der Bewegung, die auf diesem Arbeitsfeld am Werk war. Diese Bewegung erscheint jetzt wie die Vorgeschichte des Konzils.

Johannes xxiii. hat sie erkannt und das Konzil angesichts eines christlichen Pluralismus und angesichts der Welt auf eine Selbstbesinnung der katholischen Kirche ausgerichtet. Damit machte er die Mission zum Integrationsprinzip des gesamten kirchlichen Wirkens; damit hob er hervor, daß die Mission, wenn sie einmal von allen auf gleiche Weise begriffen wird, auch von allen Christen als Leben des Geistes und als Norm ihres Handelns wiedererkannt werden muß. Damit hat er aber auch die künftigen Erfordernisse des Lebens der Kirche aufgezeigt.

Die Mission, die zunächst nur eine ekklesiologisch bedeutsame Tatsache war (koextensiv mit der Offenbarung des Geistes), wird nun immer deutlicher wieder ein eigentliches Thema der Ekklesiologie.

Heute sieht man klarer, daß die Mission in ihrem Ursprung und in ihrer vollen Vitalität das gemeinsame Wirken des ganzen geheiligten Volkes Gottes ist, ein Wirken, in dem Bischof und Christen, das priesterliche Amt und die kontemplative Gnade eng miteinander verbunden sind; allerdings unter der Bedingung, daß sie den persönlichen Einsatz, die vom Pluralismus der Welt geforderte Eigenart des Soziologischen und Charismatischen sich frei entfalten läßt. Die Ekklesiologie soll dazu beitragen, daß die Mission dazu instandgesetzt wird.

Ebenso erkennt man heute klarer, daß der Prüfstein der Mission und ihrer Katholizität darin besteht, daß sich die Bekehrung in der Begegnung mit den Armen, ohne jede Berechnung und in allen

Bereichen des kirchlichen Lebens vollzieht. Die Ekklesiologie stellt dies ohne Beschönigung klar heraus. Diese Neuentdeckung der Mission vollzog sich gleichsam tastend und ruckweise. Sie besteht heute aus einer Unmenge neuer Einsichten, deren gegenseitige Beziehungen jedoch noch nicht in ihrer Tiefe gesehen werden und die noch einer theologischen Durchdringung bedürfen. Erwägungen und Diskussionen, auf die wir hier nur kurz hinweisen konnten, müssen erst einmal in Ruhe gesichtet, gesiebt und neu durchdacht werden. Von der Mission als ekklesiologischem Begriff und als einem bevorzugten Experiment der Kirche ausgehend, d. h. innerhalb einer theologischen Auffassung des Mysteriums (*μυστήριον*) ist es nämlich möglich, die gesamte Ekklesiologie in ihrer *Einheit* neu zu entwerfen: und zwar im Hinblick auf die Mission, die unsere Zeit so dringend braucht.

¹ Cf. hierzu Y. Congar, *L'Éclésiologie, de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité. L'Éclésiologie au XIX^e siècle* (Unam Sanctam 34), Paris 1960, 77 bis 114, sowie im gleichen Werk die Artikel von R. Aubert und J. Audinet. Als Illustration sei verwiesen auf *De Ecclesia Christi* von L. Brùgère, Paris 1878; dieses Handbuch für Seminaristen ist einzig in seiner Art: Das Missionsthema fehlt völlig. Der Traktat von Billot, Prati 1909 widmet von 700 Seiten 12 der Mission der Kirche. In neuerer Zeit erwähnt S. Jäki, *Les tendances nouvelles de l'Éclésiologie*, Rom 1957 (Bib. Cat. Hung. 8) die Mission ebenfalls nicht. Ebenso fehlt im *Dict. Théol. cath.* von Vacant und Mangenot ein Artikel über die kirchliche Mission oder über die Sendung, desgleichen über den Ökumenismus. Dies ist bezeichnend, denn diese Begriffe und Themen werden erst in dem Augenblick aktuell, in dem sich das Interesse ihnen zuwendet. *Chrétiens désunis* von Y. Congar, Paris 1937 (Unam Sanctam I) ist bahnbrechend in dieser Hinsicht. Was das Lehramt anbetrifft, so könnte man den Brief des argentinischen Episkopats 1955, «*Les droits de l'Eglise*», *Docum. Cath.* 37 (1955), 467-476, der sich praktisch mit der Mission der Kirche befaßt, mit der Enzyklika Paulus VI. *Ecclesiam suam* vergleichen, die unter dem Zeichen des Dialogs mit der Welt geschrieben ist. In 10 Jahren hat sich hier ein tiefer Umschwung vollzogen.

² Dieses Thema der Ausweitung des Begriffs «Christenheit», den schon J. Maritain in *Humanisme intégral* (1938) kritisierte, kehrt in der ganzen ökumenischen Bewegung wieder. Cf. «*Vers une théologie de l'Eglise, communion missionnaire*», in M.-J. Le Guillou, *Mission et Unité - Les exigences de la communion I*, Paris 1960, 80-101.

³ Hierzu cf. *ibid.*, 37-42. - Bemerkenswert ist die bibliographische Aufstellung in der Zeitschrift *Parole et Mission* seit ihrer 2. Nummer (Juli 1958); sie veröffentlicht vierteljährlich ein bibliographisches Kapitel über alles, was die heutige Missionstheologie interessiert. Diese Kapitel erscheinen demnächst überarbeitet und ergänzt im Verlag du Cerf.

⁴ L. le Guillou, *L'évolution de la pensée religieuse de Lamennais*, Paris 1965. M.-J. Le Guillou bereitet ebenfalls eine größere Studie vor: *La crise théologique mennaisienne et sa signification*. Zusammen mit seinem Bruder wird er viele unveröffentlichte Texte herausgeben. Über die Tübinger Schule cf. F.-X. Arnold, *Pastorale et principe d'incarnation*, Bruxelles 1965, 150-213. Cf. auch J. Möhler, *Symbolik I-II*, herausgegeben von J. Geiselmann, Köln-Olten 1958-60.

⁵ J. Comblin, *Echec de l'action catholique*, Paris 1961; cf. C. Mo-

lette, *Breve histoire de l'action catholique*, Lum. et Vie XII (Mai-Juli 1963), Nr. 63, 45-82; J. Leuwets, *Évangélisation collective* (coll. Dossiers des Masses Ouvrières), Paris 1964; R. Girault, *Étapes de l'Apostolat*, Paris 1961.

⁶ Die Idee lag schon in der Luft; cf. E. Poulat, *Naissance des Prêtres ouvriers (Religions et Sociétés)*, Paris 1965, 185-208, und das *Journal d'un prêtre d'après demain (Religions et Sociétés)*, Paris 1961, 66-156. Für alles, was die Arbeiterpriester betrifft, ist unbedingt zu verweisen auf das erste seiner beiden Bücher und als Ergänzung auf die Bibliographie auf den Seiten 15-30; cf. Anm. (55).

⁷ M. Chenu, *La Parole de Dieu II: L'Évangile dans le temps* (Coll. *Cogitatio Fidei* 11), Paris Verlag du Cerf 1964, 237-242. Der Ausdruck «*L'Eglise en état de mission*» ist mehrmals von Kardinal E. Suhard (cf. Anm. 52) aufgegriffen worden, ebenso von Msgr. Larrain, einem chinesischen Bischof, auf dem Kongreß des Laienapostolats im Oktober 1957; diese Formulierung wurde auch für mehrere Titel verwendet: L. Suenens, *L'Eglise en état de mission* (Vorwort von S. E. M. Montini), Brügge 1958; L. und A. Rétif, *Pour une Eglise en état de mission* (Coll. *Je sais, je crois*), Paris 1961; J. Laloux, *Mettre l'Eglise en état de mission*, Brüssel 1965. Diese Formel fand großen Anklang.

⁸ Zu diesem ganzen Thema cf. M.-J. Le Guillou, *op. cit.* Anm. (2). Cf. ebenfalls S. Neill, *A History of Christian Missions*, Harmondsworth 1964, vor allem Kapitel 13: «*From Mission to Church*», 510 bis 577. Wir lassen hier in diesem Bericht die Entwicklung des protestantischen Denkens bewußt außer acht, da sie eigens für sich untersucht werden müßte.

⁹ Am 18. Mai 1936 (unter Pius XI.) änderte die Heilige Kongregation für die Glaubensverbreitung für Japan die Vorschriften der Bulle Benedikts XIV. («*Ex quo singulari*»), die einheimische Riten und Anpassungsmöglichkeiten fast völlig ausgeschlossen, *Sylogae praecipuorum documentorum... Pontificum et S. C. Propaganda Fide*, 1939, 537 ff.

¹⁰ Cf. den Brief *Quae nobis*, vom 13. November 1928, *Doc. Cath.*, 1929, Sp. 390-393.

¹¹ Ansprache an die Fastenprediger Roms vom 28. Februar 1927.

¹² H. de Lubac, *Méditations sur l'Eglise* (coll. *Théologie* 27), Paris 1952, 51.

¹³ vom 11. Oktober 1962; *Doc. Cath.* 59 (1962), 1380, 1384.

¹⁴ *Ecclesiam Christi Lumen Gentium*, Botschaft an die Welt, vom 11. September 1962; *Doc. Cath.* 59 (1962), 1219.

¹⁵ Discours à l'Action Cath. Italienne, Doc. Cath. 57 (1960), 1099; cf. Discours au Coll. grec, Inf. Cath. Intern. Nr. 99 (1959), 5. – Nicht zu übersehen ist der entscheidende Schritt, den Johannes XXIII. im Dialog mit der Welt unternahm, indem er zwischen *Irrtum* und *Irrenden*, zwischen *Lehre* und *Bewegung* unterschied und hinzufügte: «Es ist möglich, daß Begegnungen auf dem Gebiet der praktischen Zusammenarbeit, die bisher nicht angebracht oder unfruchtbar schienen, jetzt für die Zukunft wirkliche Vorteile bringen könnten oder doch versprechen...» (cf. den Kontext).

¹⁶ Oss. Rom. vom 14. und 15. Sept. 1964; Doc. Cath. 61 (1964), 1222.

¹⁷ Quest. Italia, März 1963, 57; die Enzyklika *Ecclesiam Suam*, Doc. Cath. 61 (1964), 1057–1093 greift dieses Thema wieder auf. Dieser Text hat für die Wiedereingliederung des Missionsthemas in die Ekklesiologie eine wesentliche Bedeutung.

¹⁸ Oss. Rom. vom 1. Okt. 1963; Doc. Cath. 60 (1963), 1337. Für die Periode vor dem Pontifikat cf. die wichtige Ansprache auf dem Laienkongreß 1957 über das Problem «Kirche-Welt»; die Ansprache trägt den Titel «La mission de l'Eglise», Doc. Cath. 54 (1957), 1819–1836.

¹⁹ Die Geschichte der allmählichen Reintegration des Missionsthemas läßt sich hier nicht darstellen. Wir möchten nur auf drei Arten von Arbeiten hinweisen:

1. rein exegetische Schriften, die den Missionsbegriff unter verschiedensten Gesichtspunkten unbewußt wieder zur Geltung brachten; die Selbständigkeit ihrer Wissenschaft gab ihren Ausführungen den Charakter des Neuen;

2. Arbeiten, die direkt für die Theologie von Bedeutung waren: Die Kritik Y. Congars an der Systematisierung des Mystischen Leibes durch E. Mersch (Sainte Eglise; Coll. Unam Sanctam 41, Paris 1963, 477–478, 532 ff.; cf. 467 ff.) sowie an der Systematisierung des Enthaltenseins der Menschheit in Christus durch Malevez (ibid., 491 bis 492; cf. 483) ist typisch in dem Sinn, als ihr eine Theologie der kirchlichen Mission zugrunde liegt;

3. Arbeiten, die die biblischen Wurzeln moderner Themen aufzeigen; Y. Raguin, *Théologie missionnaire de l'Ancien Testament* (Coll. La Sphère et la Croix, die den Missionsproblemen gewidmet ist), Paris 1946; R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*, *Quaestiones Disputatae* 14, Freiburg i. Br. 1963; ein wichtiges Kapitel darin handelt von der Mission der Kirche; es geht hier darum, in unserem täglichen Verhalten die Kirche des NT und der Väterzeit neu aufscheinen zu lassen sowie in unserer Sprache einen inneren Zusammenhang und die gestellten Forderungen neu sichtbar zu machen.

²⁰ Chronik von 1932, neu abgedruckt in *Sainte Eglise* (Unam Sanctam 41), Paris 1963, 449. Seit den Anfängen der Katholischen Aktion (um 1925–1954) sieht man, wie in der Fülle der Zeitschriften das Missionsthema immer klarer zum Vorschein kommt; freilich ist die theologische Qualität und Sicherheit, je nach den Autoren, Jahren oder betreffenden Kontroversen, mehr oder weniger groß. Als Beispiele seien genannt: *La Vie Intellectuelle* (das sich mit *Revue des Jeunes* und *Les Lettres de Juvisy* zusammensetzt) 1928 ff.; *Esprit*, seit 1932, vor allem aber in den Jahren 1949–55; *Jeunesse de l'Eglise* seit 1942 (cf. Anm. 63), vor allem Nr. 1, 8, 10; *Masses Ouvrières*, seit 1944; *Lettre aux Communautés de la Mission de France* (unter dem Titel *Unis Pour*, von 1944–1947), das bis 1958 vervielfältigt wurde; *Dieu Vivant*, 1945–1955; *Bulletin du Cercle S. Jean Baptiste*, vervielfältigt seit 1948, gedruckt seit 1960; heutige Veröffentlichungen: *Quinzaine* 1950–55; *Bulletin* 1955–57; *Lettre* seit 1958; *Paroisse et Liturgie*, vor allem seit 1959; *Eglise Vivante*; *Parole et Mission*, seit 1958; *Testimonianze* (Florenz), seit 1957; die großen Missionszeitchriften übergehen wir hier.

²¹ *Rev. sc. phil. et théol.* 24 (1935), neu abgedruckt in *Sainte Eglise* 485.

²² *Rev. sc. phil. et théol.* 21 (1932), neu abgedruckt in *Sainte Eglise*, 463.

²³ Eine theologische Schlussfolgerung aus der Untersuchung über die gegenwärtigen Gründe des Unglaubens cf. *La Vie Intellectuelle* 37 (1935), 214–249. Er sieht den Unglauben als Folge der Einengung der Kirche, als Folge der Tatsache, daß die Kirche sich in sich selbst zurückzog... was dazu führte... daß der Katholizismus als ein *Teil* der Welt erschien... als Sektor oder als Partei (249). «Weder die Kirche noch der Glaube haben noch ihre volle Ausstrahlungskraft in das

Leben hinein (247)... Wir müssen Gott wieder in unserer Welt erkennbar machen». Cf. 36 (25. Juni 1935), 357–389.

²⁴ *Chrétiens désunis* (op. cit., supra Anm. 1), 117; cf. 121–123, 125. – Dieses Thema, daß die Kirche ein Einheitspotential für die Menschheit ist, wurde immer wieder behandelt, vor allem von Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsansprache auf dem Konzil (cf. Anm. 13).

²⁵ *Ibid.*, 125.

²⁶ *Ibid.*, 128. Über diese Anpassung: «Es bleibt immer der Kirche überlassen, die von innen her am unendlichen Sein Gottes teilhat, auch an der nie zu Ende kommenden menschlichen Entwicklung teilzuhaben» (S. 131); cf. 133–148.

²⁷ Cf. B. Besret, *Incarnation ou Eschatologie; contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain* (1935–55), *Rencontres* 66 (1964), 90–91 bringt in übertriebener Weise in Gegensatz, woraus Y. Congar eine Einheit machte. Die gleiche Ausgewogenheit findet sich bei E. Suhard, *Essor et déclin de l'Eglise*, Paris 1947, 51–52; M.-D. Chenu, op. cit., supra Anm. (1), passim; cf. H. Fries, in *Eglise et Tradition*, le Puy 1963, 253 ff.

²⁸ 129. – Y. Congar bleibt dieser Missionstheologie, die er auf dem Symbol der Mutterschaft aufbaut, treu; das gleiche Thema findet sich auch im Vorwort des Buches von K. Delahaye, *Ecclesia Mater* chez les Pères des trois premiers siècles (Unam Sanctam 46), Paris 1964.

²⁹ *Chrétiens désunis*, 126–128. In diesem Buch läuft das Missionsthema, ohne sich auf den Westen zu beschränken, auf eine Einheit von Ökumenismus (womit sich der Band befaßt) und Katholischer Aktion (auf den Seiten 131–137) hinaus.

³⁰ *Semaine religieuse de Paris*, 26. Oktober 1963, 1031.

³¹ Cf. supra Anm. 7.

³² *France pays de mission* (coll. *Rencontres* 12), Paris 1943; zitiert nach der Ausgabe von 1962: coll. *Le Monde* en 10–18, Nr. 26, S. 46.

³³ *La symbolique*, op. cit., supra Anm. 4, 6–7. Dieser Text wurde von Kardinal Suhard in *Essor et déclin de l'Eglise*, Hirtenbrief 1947, Paris 1947, 14 ausführlicher wieder aufgegriffen.

³⁴ Op. cit., supra Anm. 27, 23–105; cf. 169 ff. Diese Darstellung bleibt unvollständig und begrenzt (cf. 12–13, Vorwort M.-D. Chenu). Y. Congar führt dieses Thema immer wieder neu aus und entwickelt es weiter, so in *L'Eglise est une suite historique de l'Incarnation*, *Chrétiens en dialogue* (Unam Sanctam 50), 430 und passim.

³⁵ Man wird sich hüten, die so geschilderten Richtungen zu verschärfen; sie müssen bei jedem Autor für sich in eine weitere Sicht eingegliedert werden, in eine Sicht, die weniger klar, viel differenzierter und nie ganz eindeutig zum Ausdruck kommt.

³⁶ M.-D. Chenu bemerkt, daß er mehrmals die Analyse J. Maritains bekräftigt und sich zu eigen macht, cf. J. Maritain, *Humanisme intégral*, Paris 1936, Kap. 6.

³⁷ *La Parole de Dieu II: L'Evangile dans le Temps*, 87–107. – Wir begnügen uns hier, wie bei Y. Congar, auf die Schriften vor 1940 und versuchen zu erfassen, wie das Missionsthema in jenen Jahren im Zusammenhang mit dem Aufschwung der Katholischen Arbeiterbewegung wieder entdeckt wurde.

³⁸ *Ibid.*, 223.

³⁹ *Ibid.*, 489.

⁴⁰ *Ibid.*, 217.

⁴¹ *Ibid.*, 488.

⁴² *Ibid.*, 481.

⁴³ *Ibid.*, 223.

⁴⁴ *Ibid.*, 224.

⁴⁵ *Ibid.*, 260. Angeführt sei hier noch die wichtige kleine Schrift *Une École de Théologie: Le Saulchoir*, Paris 1937, in der M.-D. Chenu die Beziehung der Theologie zur Mission darlegt; ein Kapitel davon wurde in *La Parole de Dieu I: La foi dans l'intelligence* (cf. supra Anm. 7), 258 ff. abgedruckt; cf. zum gleichen Thema *La Parole de Dieu II: L'Evangile dans le temps*, 271–274 (1936), 216–224 (1938), auf das man in der Folge öfters wieder zu sprechen kam.

⁴⁶ *L'Evangile dans le temps*, 482. ⁴⁷ *Ibid.*, 219 und passim.

⁴⁸ *La foi dans l'intelligence*, 260.

⁴⁹ Op. cit., supra Anm. 32, 18.

⁵⁰ *Ibid.*, 18. Der Gedanke kehrt im Buch, das die spezifische Art der Weltbezogenheit der Mission erläutert, immer wieder; das Buch bleibt eher ein gemeinschaftliches Zeugnis als eine soziologische oder theologische Arbeit.

⁵¹ Ibid., 18.

⁵² L. Augros, Conclusions de la session, Lettre aux Communautés de la mission de France (Dez. 1948), 2. Es wäre wünschenswert, daß alle Schriften von L. Augros (des Oberrn der «Mission de France» von 1941–1952), Tagungsergebnisse und andere Artikel von «La Lettre aux Communautés» oder von «Masses ouvrières» (1948), gesammelt würden, da die Texte zu dicht sind, um sie zusammenzufassen und in den vielfältigen Berichten so gut wie unzugänglich sind. – Zur gleichen Zeit sind noch die Schriften von Kardinal E. Suhard zu nennen; ein erster Band ausgewählter Texte wurde von O. de la Brosse veröffentlicht: Card. E. Suhard, Vers une Eglise en état de mission (Coll. Chrétiens de tous les temps), Paris 1964. Der Kern seines Werkes findet sich in seinen drei letzten Hirtenbriefen: Essor ou Déclin de l'Eglise (1947); Sens de Dieu (1948); Le Prêtre dans la Cité (1949); drei Beiträgen zur Missiologie.

⁵³ Y. Congar, Jalons pour une théologie du laïc (Unam Sanctam 23), Paris 1952, 481 ff. cf. Vraie et Fausse Réforme dans L'Eglise (Unam Sanctam 20), Paris 1950, 271–491.

⁵⁴ L. Augros, Editorial pour le loème anniversaire de la fondation de la Mission de France, Lettre aux Communautés... (1951–52), Nr. 1 (14. Nov. 1951), 6.

⁵⁵ Tagung der «Mission de France» (Das richtige Bild vom Priester), Lettre aux Communautés... (Oktober 1950), 11–15.

⁵⁶ L. Augros, Conclusions de la Session de la Mission de France, September 1950, Lettre aux Communautés... (Okt. 1950), 17–18. Die Kirche setzt sich ununterbrochen und «ganz und gar für dieses Bemühen ein» (Pfarren, Laien). Ein anglikanischer Arbeiterpriester, J. Rowe, formuliert es auf verblüffende Weise in Priests and workers, a Rejoinder, London 1965: «Eigentlich verlangen die Arbeiterpriester nicht mehr als ihren Anteil an der Mission gegenüber der Arbeiterklasse. Sie verlangen von der Kirche keine Bewegung der Arbeiterpriester... Deshalb gehörten dieser Gruppe von Anfang an Laien an», 33; cf. 36. Das Buch John Rowes bezieht sich auf eine Anmerkung des Bischofs Wickham in Priest and the Workers: an anglo-french discussion, London 1961. John Rowe hat den gleichen Titel gewählt.

⁵⁷ Cinq ans chez les ouvriers – Témoignages et réflexions (Coll. Le poids du jour), Paris, Centurion 1963, 65.

⁵⁸ Ibid., 53.

⁵⁹ L'Evangile dans le Temps, 50–53, 153, 154, 434–435, 479–485, etc.; idem, St. Thomas d'Aquin et la théologie (Coll. Maîtres spirituels 17), Paris 1959, 6–17, zeigt, wie die Armut der Bettelorden sich scharf von einer Unterdrückungswirtschaft abhob und das Gefüge der sozialen Beziehungen änderte. Auch wenn sich manche dessen nicht bewußt sind, so gehören sie dennoch einer sozialen Klasse an.

⁶⁰ Y. de Montcheuil, Problèmes de vie spirituelle, Paris 1957 (posthum), 33.

⁶¹ Pacem in terris.

⁶² M.-D. Chenu, L'Evangile dans le temps, 262.

⁶³ Y. de Montcheuil, op. cit., 35; cf. 32–35 und Eglise et Monde actuel, Paris 1959. Der Ausdruck «ne pas chercher à convertir» besagt keine Anlehnung an die M. Montcauld, Les événements de la foi (Jeunesse de l'Eglise), Paris 1951 zugeschriebene These, die von L. Suenens, L'Eglise en état de mission und J. Montini, La Mission de l'Eglise (cf. Anm. 7 und 18) kritisiert wurde; diese These unterscheidet zwei Phasen: Humanisierung oder Befreiung des Menschen und Verkündigung des Evangeliums, die nicht in die erste Phase gehört. Doch scheint es eher so zu sein, daß Montcauld begriff, daß angesichts einer bestimmten Sozialstruktur die Verkündigung des Evangeliums praktisch nicht zustande kommt und ein christliches oder priesterliches Leben nicht zum Glauben führt (cf. Ch. de Foucauld) und daher vorschlug, sich die Erfolglosigkeit einzusetzen und in diese vom Unglauben geprägte Struktur selbst einzudringen. Die Sinnhaftigkeit dieser Hingabe in den Hintergrund zu stellen, ist bereits die Frohe Botschaft, die von einem uneigennütigen Leben ausgeht; doch diese Tatsache führte zu einer schwerwiegenden Zweideutigkeit und verführte den Gesichtspunkt von Montcauld.

Hierzu finden sich sehr klärende Hinweise bei H. Perrin, Journal d'un prêtre-ouvrier en Allemagne, Paris 1945, 53–54; J. Rowe, Priests and the workers, 31. Die bei L. und A. Réfit (op. cit., supra Anm. 56) dargestellte Vor-Mission (S. 129), die schon bei Périgüerie vorkommt, machen die von Montcauld geforderten Phasen annehmbar. Zwi-

schen den konkreten Zeichen der Verkündigung und der Enttiefung des Glaubens, dessen Vertiefung von uns abhängt, liegt die Bekehrung, die Gottes Tat ist und uns verborgen bleibt. Diese Einrichtung der Vorsehung (wonach wir auf eine Umkehr nur mittelbar und unter den geheimnisvollen Bedingungen Gottes hinarbeiten) gibt einen viel weiteren Horizont frei als den, in dem nur ein einzelner einen anderen zu bekehren sucht.

⁶⁴ P. Liégé, La liberté religieuse, impératif de la Mission, Parole et Mission 27 (1964), 538. Auf den Journées missionnaires de La Tourette, Febr. 1947 (Economie et Humanisme), L'Arbresle (im Handel nicht erhältlich) sagte A. Depierre: «Das Ziel der Mission besteht darin, daß eine menschliche Gemeinschaft allein zu Christus geht, daß sie den Geist Christi weitergibt. Die Glieder dieser Gemeinschaft sind zu einer Eigenverantwortung zu führen...» (53). Diese Tagungen bilden einen Meilenstein auf dem Weg, sich der Probleme der Begegnung von Kirche und Welt bewußt zu werden, die dort freilich nicht gelöst werden sollten.

⁶⁵ D. de Lubac, Méditations sur L'Eglise (Coll. Théologie 27), Paris 1952, 129–136. Der Ausdruck «Testament de la liberté» geht auf Irenäus zurück.

⁶⁶ P. Liégé, op. cit., 546; siehe auch sein Vorwort zum Buch von G. de Broglie in Parole et Mission 27 (1964), wo die beiden Einschränkungen, genau gesehen, einen scharfen Blick für die Mission der Kirche verraten:

1. Achtung vor dem Gewissen der Andersgläubigen, die auf uns verborgenen Wegen zur Wahrheit geführt werden können;

2. eine nicht so positive Einschätzung der Christenheit, aus Sorge um eine Offenheit für den Dialog.

⁶⁷ L. de Conninck, Les conversations de Dachau, Nouv. Rev. Theol. (1945), 1169–1183; cf. E. Poulat, Naissance des prêtres ouvriers, 1965, 234. Die wechselnden sozialen Strukturen bringen Gefahren mit sich; cf. A. Laurentin, op. c. 7. infra, Anm. 77.

⁶⁸ L. Augros, Le prêtre et les crises de la foi, Lettre aux Communautés... (1951–52), Nr. 2, 39; J. Frisque, Les contestations de la Mission, Lettre aux Communautés... (Nov. 1960), 3–13; wieder abgedruckt in Revue Nouvelle (15. Febr. 1961) und in Lettre (März-April 1961), Nr. 34 mit einem Briefwechsel, Nr. 35 und 37.

⁶⁹ «Wenn sich die Theologen darüber einig sind, daß die ganze Kirche Trägerin der Mission ist (Anm. 7 und 56), daß die Kirche als ganze immer und überall Zeugnis gibt... durch ihre Existenz... und nicht durch die Tätigkeit einiger weniger»; Y. de Montcheuil, Problèmes de vie spirituelle, 44: «daß die Kirche als ganze Mittlerin für die Welt ist, ...da sie ein allumfassendes Amt ausübt»; Y. Congar, in Ministères et Laïcat, Taizé 1964, 139: Dennoch stellt die Beziehung des konkreten Lebens zu den Institutionen umso mehr Fragen, je aktiver das Leben und die Beziehung zur Welt sich vollziehen. Jeunesse de l'Eglise Nr. 8: «Je bâtirai mon Eglise» hat das Problem in überspitzter Form aufgeworfen. Es wurde unter verschiedenen Blickpunkten angegangen (ohne jedoch eine Rechtskirche einer Kirche des konkreten Lebens, eine institutionalisierte Kirche einer Kirche der Liebe entgegenzusetzen). z. B.: Charismes et fonctions (Y. Congar, Vraie et fausse réforme; Jalons); Mission et Chrétienté (M.-D. Chenu); Evangile vécu et formalisme, Y. de Montcheuil, op. cit., 33; 51–52; Régime sacré, régime profane (J. Frisque, cf. Anm. 129; P. Liégé, cf. Anm. 70).

⁷⁰ P. Liégé, La Mission contre les institutions chrétiennes, Parole et Missions 15 (Okt. 1961), 495 ff.

⁷¹ Cf. supra Anm. 32, 49.

⁷² M.-D. Chenu, L'Evangile dans le Temps, 30 ff; cf. idem, St. Thomas... op. cit. supra Anm. 59, 7–17.

⁷³ Les dépassements de l'Eglise d'après les leçons de l'histoire, Lettre aux Communautés... (Okt. 1950), 2 ff. Umgekehrt gibt es die «l'inquiétude inguérissable», die die Kirche in der Welt durch sein Evangelium hervorruft: H. de Lubac, Méditations sur l'Eglise, 136 ff.; cf. Y. de Montcheuil, op. cit., 37, 42, 44, 48.

⁷⁴ Mission et Pauvreté, l'heure de la mission mondiale (Coll. L'Eglise en son temps), Paris 1963 und die Arbeiten von P. Gauthier.

⁷⁵ Ibid., 33. Dieses Themas des Sich-Lösens (Schranke, Graben, Mauern) ist bei Kardinal Suhard stark ausgeprägt; cf. O. de la Brosse, op. cit., supra Anm. 52, 289 und passim und läuft auf Röm 9, 3 und Eph 2, 14 hinaus; dies ist der Wendepunkt hinsichtlich der «fakti-

schen Unmöglichkeit der Kirche, in der Welt heimisch zu werden». – A. Henry, *Esquisse d'une théologie de la mission* (Coll. Foi vivante), Paris 1959, 14. Daher drehen einige den Ausdruck «Die Arbeiterwelt hat sich von der Kirche entfernt» um und sagen: «Die Christenheit hat sich von der Welt der Arbeiter entfernt», was bedeutet, daß es an der Kirche liege, sich gegenwärtig zu setzen.

⁷⁶ M.-D. Chenu, *L'Évangile dans le temps*, 126.

⁷⁷ *Ibid.*, 59-60; cf. 183-184. Der Ausdruck «institutionelles Gefüge» setzt hier eindeutig voraus, daß dieses Gefüge ein organisches und kein architektonisches ist; cf. hierzu A. Laurentin, *La place du risque dans le christianisme*, *Esprit* 33 (1965), 145-150.

⁷⁸ M.-J. le Guillou, *ibid.*, 111-117. Außerdem kennt die Soziologie kaum «die Armen», die weder «eine Welt» noch «eine Klasse» noch eine «soziale Kategorie» sind, sondern eine Kategorie des Evangeliums, obwohl sie freilich eine greifbare Realität sind.

⁷⁹ *Ministère et laïcité... dans la théologie catholique*, *Ministères et Laïcité* (Semaine Romande de Théologie pastorale), Taizé 1964, 128-131, scheint die theologischen und pastoralen Anforderungen einer echten Sakramentalität und einer wahren Mission kaum zu berücksichtigen.

⁸⁰ *Ibid.*, 109-195. Dieser Zeichencharakter der Mission wird scharfsinnig betont von A. Souques, *Le signe de l'humanité de Dieu aujourd'hui, Lettre aux Communautés...* (Nov. 1963). Dieser Gesichtspunkt läßt ein anderes Problem außer acht, das in *Jeunesse de l'Eglise* 1 (1942), 24, aufgeworfen wird und das eine der Schwierigkeiten der Missionstheologie bleibt: das Problem der Abstimmung der spezifisch kirchlichen und der spezifisch weltlichen Ziele aufeinander; diese Frage liegt den vom Werk Teilhard de Chardins ausgelösten Diskussionen zugrunde. Sie kann jedoch im Rahmen dieses Berichtes trotz ihrer Wichtigkeit nicht angeschnitten werden.

⁸¹ Mercier-Le Guillou, *op. cit.*, supra Anm. 74, 110.

⁸² *Ibid.*, 142. Früher hatte M.-J. le Guillou die schwierige Beziehung des «spezifischen Charakters des missionarischen Wirkens» im Hinblick auf die «missionarische Struktur der Kirche» näher erläutert, einschließlich der Beziehung Priester-Laie, 91-108.

⁸³ *Ibid.*, 115; cf. 114-117. Cf. auch J. Rowe, *op. cit.* 36 ff., nach dem zwischen Mission und der Anerkennung einer gewissen Führerschaft eine gewisse Unvereinbarkeit besteht.

⁸⁴ A. Henry, *Esquisse d'une théologie de la mission*, Paris 1959; A. Laurentin und M. Dujarier, *Recherches historiques et pastorales sur les étapes catéchuménales*, Brügge 1965; A. Laurentin, *Lettre d'un prêtre à son évêque, Paroisse et Liturgie* (1. April 1963), 201-217.

⁸⁵ *Le catéchuménat du diocèse de Paris, Paroisse et Liturgie* (15. Mai 1964), 394.

⁸⁶ *Ibid.*, 395. Cf. F. Coudreau, *Semaine Religieuse de Paris*, 23. März 1963, 269-286; 30. März, 301-320 und *Problèmes de Catéchuménat* (Beilage zur Zeitschrift *Catéchèse*), Paris 1962.

⁸⁷ A. Laurentin, *Bulletin bibliographique sur le problème «Foi et Sacrement»*, *Foi et Sacrement* (Coll. de Past. Lit. 62), Brügge 1964 (Sammelwerk).

⁸⁸ A. Turck, *Le problème de la loi – Réflexions pastorales, Paroisse et Liturgie* (1. Januar 1965), 3-13; cf. E. Marcus, *ibid.*, 36-49. Zum gleichen Thema cf. J. Gille, *Sur les contestations de la mission*, *La Lettre* 35 (Mai 1961), 15-18; 37 (Juli 1961), 26-36.

⁸⁹ *Coll. Rencontres*, Paris 1948.

⁹⁰ T. Maertens, *L'Assemblée chrétienne – De la théologie biblique à la pastorale du XX^e siècle* (coll. de Past. Lit., 64), Brügge 1964, 75; cf. 41, 47, 49-58, 71, 73, 94, 100-103. Zum erstmalig betont man, so weit ausholend, diese Auswirkung der Mission auf die Gemeinde und den Zelebrans; viele Stellen beziehen sich auf den Bischof, in dem T. Maertens die theologische und biblische Einheit von Mission und Eucharistie wiederherstellt, ohne daß er die Forderung nach Verwirklichung vernachlässigt. ⁹¹ *Ibid.*, 71.

⁹² *La Lettre* 37 (Juli 1961), *op. cit.* supra Anm. 88.

⁹³ C. Floristan, *La paroisse, communauté eucharistique* (Coll. Théologie, recherches et synthèses XIII), Paris 1963. Seitdem in Paroisse et Liturgie (Sonderheft, 15. August 1963); K. Rahner, *Réflexions sur les principes constitutionnels de l'Eglise, L'Episcopat* (Unam Sanctam 39), Paris 1962. Mit Ausnahme von A. Turck (Par. et Lit., Sonderheft) gibt es eine Tendenz, die Pfarrei in dem Sinn zu verabsolutieren, daß sie Mission und Eucharistie wieder miteinander

verbindet. Man merkt auf einmal, daß die Möglichkeiten der Pfarrei, sich zu öffnen und ein lebendiges Leben zu entwickeln, an eine Voraussetzung geknüpft sind: anzuerkennen, daß es eine Sendung, eine katholische Aktion und ein Katechumenat gibt (die eigenständig sind), mit denen sie aber in allen lebenswichtigen Fragen zusammenarbeitet, eine Zusammenarbeit, die in der Eucharistiefeyer des Bischofs ihre Einheit hat: A. Aubry, *Inf. Cath. Int.* 243 (1965), 3-4.

⁹⁴ Nach den Arbeiten von Y. Congar, vor allem aber nach dem Konzil wurde wieder sehr viel darüber geschrieben; doch es hat nicht immer den Anschein, daß die Ämter und Charismen sehr konkret von der Mission der Kirche aus begriffen werden.

⁹⁵ Nr. 23, 6d. P. Camelot (Unam Sanctam 51), Paris 1965, 59. Die Aufgabe der Mission entspricht einem Wesenszug des Volkes Gottes, dem sie (die Bischöfe) dienen, Nr. 16-17, 41-45. Deshalb wirkt der Geist mit seinen jeweils verschiedenen Gnadengaben in den Gläubigen, damit diese Sendung des ganzen Volkes offenbar werde, Nr. 12, 35; Nr. 39, 102; Nr. 41, 105-107; cf. 107-111. Cf. J. Sauvage, *Les dimensions missionnaires du presbyterat*, *Vocation* 228 (1964), 485-496.

⁹⁶ A. Retif, *Foi au Christ et mission* (Coll. Foi Vivante), Paris 1953; A. Henry, *Esquisse d'une Théologie de la Mission* (Coll. Foi Vivante), Paris 1959; das Kerygma ist notwendig eine Form der christlichen Botschaft, die missionarischen Charakter trägt und den höchsten Grad an Anpassung erfordert; cf. *Bulletin du Cercle St. Jean-Baptiste* Nr. 1-2 (1960); Nr. 6 (1961), usw...

⁹⁷ Die Probleme der Katechese und der Pastoraltheologie sind ein Ergebnis der Missionsbewegung. Bis zum Konzil kommt das Wort «Katechese» in den Lexika nur unter seinem philologischem Aspekt vor. Die Zeitschrift *Catéchèse* wurde im Oktober 1960 gegründet.

⁹⁸ Zu den Gedankengängen von Ohm, J. Thaurén, A. Seumo, Vögele, O'Connor, Lefebvre, usw. cf. E. Loffeld, *Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques*, Rhenen 1956, 6-7.

⁹⁹ Benedikt xv., Pius xl. und vor allem Pius xii. in *Evangelii praecones* (Acta Apost. Sedis 1951, 507).

¹⁰⁰ A. Seumo, *Vers une définition de l'activité missionnaire*, *Bekkenried* 1952, 19. Cf. E. Loffeld, *op. cit.*, 28. Über die Ansichten von A. Seumo cf. seine *Introduction à la théologie des missions*, Rom 1953, und *Apostolat-Structure théologique*, Rom 1961.

¹⁰¹ Cf. hierzu N. Dunas, *Perspectives d'une théologie missionnaire – Missions extérieures et missions intérieure, Parole et Mission*, (3. Oktober 1958), 342-366; *Complexité de la Missions, Parole et Mission*, (2. Juli 1958), 188-200 und P. Liégé, *La Mission comme «plantation de l'Eglise»*, *Conclusions du colloque de Parole et Mission* (28. Februar 1959); *Missions sans frontières*, Paris 1960, 249 bis 263. Cf. auch E. Loffeld, *op. cit.*, 26-27.

¹⁰² Die Artikel von P.-J. de Menasce sind leider in verschiedenen Zeitschriften verstreut: in *L'Annuaire Missionnaire Catholique de la Suisse, Fribourg* (1939), 8; *Catholicité de l'Eglise et ordre de la charité*; (1940-1941), 8; *Islam et universalisme*; (1942), 68; *Apostolat civilisateur et colonisation chrétienne – Considérations rétrospectives sur les réductions de Paraguay*; (1943), 8; *Du rôle des laïcs en pays de mission*; (1944), 6; *Les missions et l'après-guerre*. In *Acta Tropica, Basel* (1945), 193; *La doctrine sociale catholique et les missions d'Afrique*. In *La Nouvelle Revue de Science missionnaire, Bekkenried* (1945), 81; *Polarité de l'activité missionnaire*; *ibid.*, (1945), 241; *La théologie (protestante) de la mission selon M. Kraemer*; *ibid.* (1946), 161; *Une voix de la jeune Afrique*; *ibid.*, (1947), 11; *Sur le nationalisme des pays de mission. Permanence et transformations de la Mission*, *Spiritus* 21, 400-410. Dieses Buch, das 1966 in Paris unter dem Titel *Permanence et transformations de la Mission* erscheinen soll, wird alle seine Arbeiten enthalten.

¹⁰³ P.-J. de Menasce, *Catholicité*, *op. cit.*, 13 (supra Anm. 102). Die Auffassung von P. Charles findet sich in *Les dossiers de l'action missionnaire*, Löwen 1939, die von A. Perbal in *Premières leçons de théologie missionnaire*, Paris 1937. Cf. auch P. Charles, *Missiologie. Etudes – Rapports – Conférences*, Löwen 1939.

¹⁰⁴ P.-J. de Menasce, *Polarité*, *op. cit.*, supra Anm. 102, 82-83.

¹⁰⁵ J. Loew, *Comme s'il voyait l'invisible*, Paris 1963, man kennt die Rolle, die P. Loew in der Arbeitermission gespielt hat; cf. sein *Journal de la Mission Ouvrière*, Paris.

¹⁰⁶ Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné II: Sa structure interne et son unité catholique*, Paris 1951, 1223–1253. Cf. auch das sehr gute *Essai von L.-M. Duvally, Envoyés du Père – Mission et apostolicité*, Paris 1960.

¹⁰⁷ A. Rétif, *Trinité et Missions, Eglise vivante* 6 (1954), 18. H. de Lubac hatte bereits sehr schön darüber gehandelt in *Catholicisme*, Paris 1936.

¹⁰⁸ A. Chavasse, H. Denis, J. Frisque, R. Garnier, *Eglise et apostolat*, Paris/Tournai 1954.

¹⁰⁹ M.-J. le Guillou, *Mission et Unité – Les exigences de la Communio II*, Paris 1960, 13.

¹¹⁰ Y. Congar, *Esquisses du Mystère de l'Eglise*, Paris 1941, 126–127.

¹¹¹ M.-J. le Guillou, *Le Christ et l'Eglise – Théologie du mystère*, Paris 1963, 15. Cf. auch «Le fondement ekklesiologischer der mission et de l'unité» in *Unité des chrétiens et conversion du monde*, Paris 1962 und «L'Eglise et le mystère» in *Le Mystère d'unité II: L'Eglise en plénitude*, Paris 1962, 11–53.

¹¹² T. Ohm, *Faites des disciples de toutes les nations I*, Paris 1964, 51–52. Das Zitat Johannes' XIII. findet sich in *Principes Pastoraux (Acta Apost. Sedis 51 1959, 834)*.

¹¹³ T. Ohm, *ibid.*, 50. Cf. auch K. Müller, «Praedicate Evangelium», Zentralidee der päpstlichen Missionszyklen, *Zeitschr. für Missions- und Religionswissenschaft* 44 (1960), 161–174.

¹¹⁴ A. Rétif, *Introduction à la doctrine pontificale des missions*, Paris 1963; siehe zu diesem Thema: *Repenser la Mission*, 35^e Semaine de Missiologie de Louvain, 1965, Paris-Tournai 1965. Die Vorlesung von R. P. M.-J. Congar, *La Mission dans la théologie de l'Eglise*, S. 53–78 hebt sehr gut die Grenzen einer Theologie der «plantatio Ecclesiae» hervor, die nicht auf die Quellen zurückgeht, und besteht darauf, daß die Mission in die Ekklesiologie integriert werden muß. Siehe auch M.-J. le Guillou, *La vocation missionnaire de l'Eglise (commentaire du § 17 von Lumen Gentium)*, in 6 Barana, *L'Eglise de Vatican II*, Paris 1966.

¹¹⁵ Y. Congar, *Art. Apostolicité in Catholicisme*.

¹¹⁶ Siehe zu diesem Thema das Werk von Ch. Journet, *op. cit.*, das von H. de Lubac, *Le fondement théologique des missions*, Paris 1946; das bekannte Werk von J. Daniélou und A. Rétif, *La Mission – Eléments de théologie et de spiritualité missionnaire*, Paris 1963; von G. Mercier und M.-J. de Guillou, *Mission et pauvreté*, Paris 1964; C. Couturier, *Mission de l'Eglise*, Paris 1957.

¹¹⁷ Ch. Journet, *op. cit.*, 374.

¹¹⁸ K. Rahner, *Sendung und Gnade*, Pastoraltheologische Beiträge, Innsbruck 1959, S. 24, 31, nach einem Gesamtblick auf die Entwicklung der Kirche seit Ende des Mittelalters schreibt H. Urs von Balthasar seinerseits: «Viele sind heute bereit, ihr Leben für die Kirche und die Welt dahinzugeben (keineswegs aber für ihre eigene Vollkommenheit). Für diese Leute bräuchten wir eine Theologie, welche die christliche Existenz als Dienst, als Gesandsein, als Teilnahme an der Ausstrahlung darstellt, in der die Kirche sich verzehrt. Wenn es gelänge, eine solche Theologie zu entwerfen und sie allgemein verständlich darzustellen, indem man sie in den christlichen Unterricht hineinbringt, so könnten die christlichen Gemeinschaften eine neue Kraft in die Welt ausstrahlen», cf. *Raser les bastions, Dieu Vivant* 25 (1953), 32.

¹¹⁹ K. Rahner, *op. cit.*, 30.

¹²⁰ *Ibid.*, 32.

¹²¹ *Ibid.*, 33; siehe auch K. Rahner, *Der Glaube des Priesters heute*, Herder-Korrespondenz XVII (1962/63), 23–27.

¹²² *Ibid.*, *Sendung und Gnade*, 33–34; die Wende ist sicher die des 18. Jahrhunderts. Vgl. auch die Bemerkung von Perouas: «Nur eine wirklich christliche Anthropologie hätte dieser Periode von 1694 bis 1724 ihre ganze menschliche Bedeutung geben können; nur mit Hilfe einer solchen Anthropologie hätte die Kirche die Entwicklung des 18. Jahrhunderts sich zu eigen machen können.» *Le diocèse de la Rochelle de 1649 à 1724*, Paris 1964. *Sociologie et pastorale* (S. 409).

¹²³ *Sendung und Gnade*, 34.

¹²⁴ *Ibid.*, 35.

¹²⁵ *Ibid.*, 35–36.

¹²⁶ Wir zitiieren einfach nur einige Namen. Siehe Peyriquière,

Laissez-vous saisir par le Christ, Paris 1962; *idem*, *Le temps de Nazareth*, Paris 1964; J. Ploussard, *Carnet de route*, Paris 1964. Diesen Willen zur Kontemplation hatten auch die Arbeiterpriester; J. Hollande schreibt: «Diese Priester wünschten vor allem, kontemplativ in actione zu sein, wie Abbé Godin es vorgesehen hatte; La mission de Paris, in *La Christianisation du prolétariat*, Bruxelles-Charleroi 1948. A. Depierre fügt hinzu: «Mehr noch als Männer der Tat sind wir Männer der Kontemplation», *Journées missionnaires de La Tourette*, Februar 1947 (éd. *Economie et Humanisme*), L'Arbresle, 52. P. Gauthier, Arbeiterpriester zu Nazareth, bemerkt ebenfalls: «Eine echte Berufung zum kontemplativen Leben ist wesentlich missionarisch», *Les mains que voici* (Coll. *Chrétienté nouvelle*), Paris 1964, 174; viele Stellen in diesem Buch sind ein Beleg für diese Bemerkung. Erwähnt sei auch die tiefe Beziehung zwischen Arbeit und Kontemplation, die de Foucauld aufstellte; Texte in der gleichen Richtung finden sich bei Kardinal Suhard und H. Godin.

¹²⁷ J. Monchannin, et H. le Saux, *Ermîtes du Saccidánanda*, Paris, Casterman 1956.

¹²⁸ H. le Saux, *Sagesse hindoue et mystique chrétienne du Vedanta à la Trinité*, Paris 1965. Zu dieser ganzen Frage cf. R. Panikkar, *Intégration de la pensée de l'Inde*, *Bulletin du Cercle S. J. Baptiste* (Febr. 1963), 16–22.

¹²⁹ J. Frisque, *Pour une théologie des rapports entre la mission et la paroisse*, in *La Revue Nouvelle* XXXV, 1962, 519 ff. Im Folgenden eine Aufstellung der Artikel von J. Frisque, die man gesammelt herausgeben sollte: *La théologie de l'Eglise*, *La Revue Nouvelle* 15/11 (1959), 513–526; *L'esprit missionnaire*, *Bulletin de liaison de l'Acness*, Nov. 1960; *Comment l'Eglise peut-elle rassembler des peuples différents? Terre entière* 5 (1964), 74–86; *La paix du Christ. Visage de l'Eglise et rythmes du monde, Chrétiens dans l'Univers* (Sammelband), Casterman, Paris 1964, 165–187; *La tentation du Christ, de l'Eglise et du chrétien, Assemblées du Seigneur* (coll.), Nr. 26, 91–102; *La pauvreté qui fait vivre, Paroisse et Liturgie* 15/11 (1961), 529–540; *Pour une théologie de la mission*, *La Revue Nouvelle* 15/10 (1960), 257–269; *La mission dans l'Eglise. Situation actuelle et réflexion théologique, Responsabilités internationales des chrétiens* (Sammelband), Casterman, Paris 1956, 111–144; *Collégialité et mission, Lettre aux Communautés...* 1964, Nr. 4, 19–27; *Réflexions sur l'adaptation, Cahiers du Cercle S. J.-B.* (Mai 1963), 14 bis 21; *L'homme et la liturgie, Lettre aux Communautés...* 1962, Nr. 6, 3–7; *Participation à l'Eucharistie et appartenance à l'Eglise, Paroisse et Liturgie* 15/8 (1963), 573–583; *Le baptême est-il au seuil de la vie ecclésiale? Ibid.*, 15/7 (1963), 517–529; *Liturgie et mission, ibid.*, 1/7 (1962), 417–424; *Les institutions chrétiennes dans une Eglise missionnaire, La Revue Nouvelle*, 15/10 (1963), 270–279; *Pour une théologie des rapports entre la mission et la paroisse, ibid.*, 15/6 (1962), 579–592; *La paroisse, centre d'évangélisation, Paroisse et Liturgie* 15/8 (1963), 584–599; *Paroisse rurale et exigences actuelles de la mission, Cahiers du Clergé rural, August-Sept.* (1963), 20–35; *Prêtres et laïcs au service d'une unique mission, La Revue Nouvelle* 15/7 (1961), 3–18; *Prêtres religieux et laïcs dans le monde actuel, Evangéliser* 89 (1961), 451–461; *Réflexions sur le laïc missionnaire, Cahiers du Cercle S. J.-B.*, Februar (1962), 15–22; *L'assistant technique, les royaumes de la terre et le royaume de Dieu, Terre entière* Nr. 2 (1963), 60–70; *Les contestations de la mission, Lettre aux Communautés...* (1960), Nr. 9, 3–13; *Attention à la vie et évangélisation, Paroisse d'aujourd'hui et évangélisation* (Sammelband), Paris 1965, 13–41.

¹³⁰ Zitiert von J. Laloux, *op. cit. supra* Anm. 7, 43.

¹³¹ *Ibid.*, 44.

¹³² *Ibid.*, 47.

¹³³ P.-A. Liégé, *La mission contre les institutions chrétiennes, Parole et Mission*, Nr. 15 (Okt. 1961), 495 ff. Zur ganzen Frage der Akkulturation vgl. den wichtigen Artikel «Mission et cultures non-chrétiennes», XXIX^e Semaine de Missiologie de Louvain, Brügge/Paris 1960.

¹³⁴ G. Siefert, *La mission des prêtres-ouvriers*, Paris 1960, 32.

¹³⁵ Cf. die Zusammenfassung dieser Diskussion in E. Löffel, *op. cit.*, 330–336.

¹³⁶ J. Thomas, *Les «espaces» de la Mission, Parole et Mission*, Nr. 4, 16–33.

¹³⁷ Siehe die ausgezeichnete soziologische Analyse von J. Laloux,

op. cit., 67–68: Es ist eine Tatsache, daß sich die Kirche noch nie in der Geschichte einer technischen, demokratischen Welt mit einer planetarischen Offenheit gegenüber sah, wie wir sie heute kennen; einer Welt, die in der Weise pluralistisch und profan ist, wie wir sie gegenwärtig erleben und in der die Kirche eine Minderheit darstellt. In dem Maße, in dem diese Welt im Verlauf ihrer Entstehung nicht verchristlicht wurde, wäre es utopisch zu glauben, sie müßte und könnte christlich bleiben, einfach deshalb, weil sie chronologisch auf eine Welt folgte, die so war, freilich auf ihre Weise, d. h. in ganz anderen Verhältnissen; es wäre verfehlt und bis zu einem gewissen Grade auch ungerecht, wollte man behaupten, sie sei vom Christentum abgefallen, wenn sie auch, Stück für Stück, eine bestimmte Art von Christentum – ob mit mehr oder weniger Recht oder Unrecht, das sei hier dahingestellt – abstreifte, die in den Augen vieler immer mehr an Bedeutung verlor. Und was soll man von den Kindern sagen, die später in diese Umwelt hineingeboren wurden, wo der Unglaube oder jedenfalls ein religiöser Indifferentismus zur Norm des Familienlebens und des gesellschaftlichen Lebens geworden war.

Sicher, wir sagen es noch einmal, «Entchristlichung» und «Gleichgültigkeit gegenüber dem Christentum» sind eng miteinander zusammenhängende Erscheinungen. Wie auch immer es sich mit der Vergangenheit und dem Entwicklungsprozeß verhalten mag, der die gegenwärtige Situation herbeiführte, so ist es nicht unwichtig, sich klar bewußt zu werden, daß die grundlegende Situation heute ein religiöser Indifferentismus der modernen Welt ist, da ihr das Evangelium nicht gepredigt wurde. Eine solche Perspektive gibt freilich der Konzeption und Verwirklichung des Missionsprojektes eine ganz andere Richtung; denn es ist ja nicht gleichgültig, ob einer etwas aufgegeben hat oder ob er es nie besaß, als es darum ging, es ihm zu geben (S. 67–68).

Cf. auch die beachtenswerte Anmerkung über die religiöse Gleichgültigkeit der heutigen Welt (S. 183–196), wo J. Laloux sehr gut den Wandel aufzeigt, der sich in der Tiefe vollzogen hat: «Diese Lebensweise und dieses zum Teil oder völlig neue Wertsystem riefen im modernen Menschen eine neue Auffassung der Einordnung seiner eigenen Person in die Gesellschaft hervor, die vor allem not-

wendig zu einer neuen Einstellung gegenüber der Autorität (gleich, ob bürgerlich oder religiös) und gegenüber Gott führte» (290).

¹³⁸ G. Mercier, und M.-J. le Guillou, op. cit., supra Anm. 74.

¹³⁹ Im Hinblick auf eine Kritik der Mission in ihrer Geschichte cf. das oben zitierte Buch.

Übersetzt von Franz Schmalz

MARIE-JOSEPH LE GUILLOU

Geboren am 25. Dezember 1920 in Servel, Frankreich, Dominikaner, zum Priester geweiht 1947. Er studierte an der Sorbonne, in Le Saulchoir und an der Universität Athen und erwarb sich dabei das Lizentiat in Literatur und Philosophie und den Doktor in Theologie. Er ist Mitglied des Centre d'Etudes Istina, Professor für Orientalische Theologie und Missiologie in Le Saulchoir sowie Direktor des Ökumenischen Forschungsseminars des Institut Catholique, Paris. Unter seinen zahlreichen Veröffentlichungen sind zu nennen: *Mission et unité – Les exigences de la Communion*, 1960, *L'Esprit de l'Orthodoxie grecque et Russe*, 1961, *Le Mystère d'Unité, I. Découverte de l'Œcuménisme*, 1962, II. *L'Eglise en plénitude*, 1962; *Le Christ et l'Eglise – Théologie du Mystère*, 1963, *Mission et pauvreté – l'heure de la Mission Mondiale*, 1964. Er bereitet eine Studie über die Theologie des Hl. Geistes vor, außerdem arbeitet er mit an den Zeitschriften: *Istina*, *Vers l'unité Chrétienne*, *Parole et Mission*, *Rev. des Sciences philosophiques et théologiques*, *Lumen Vitae*.