

## *Wandel der Mission – Gewandeltes Missionsverständnis*

Von Josef Glazik MSC, Münster

Die Theologie — einst ein so geschlossenes und unwandelbares System von Wahrheiten, Normen und Gesetzen — ist in Bewegung geraten. Für viele ist das schlimm. Ihr Glaube wird verunsichert. Sie sehnen sich nach „der guten alten Zeit“ zurück, als alles noch für sicher und unverrückbar gehalten wurde und man genau wußte, was man „fest für wahr halten“ mußte.

Daneben gibt es andere, die alles Neue unbesehen auch schon für das Bessere halten und es gegen alle und alles durchzusetzen versuchen. Das bringt viel Unruhe mit sich, führt zu Gruppenbildungen und verführt allzu schnell zu Fehlurteilen und zu so falschen Etiketten wie „konservativ“ und „progressiv“, „vertikal“ und „horizontal“, „rechts“ und „links“, oder wie die Gegensätze sonst noch heißen mögen.

In dieser schwierigen, manchmal peinlichen und fast immer sehr schmerzlichen Situation kommt es darauf an, die strittigen Fragen aufzugreifen, um an ihnen deutlich zu machen, wieso es zu neuen Fragestellungen in der Theologie gekommen ist; warum es notwendig geworden ist, diese Fragen zu stellen, und daß es tatsächlich neuer Ansätze bedarf, um den christlichen Glauben unserer heutigen Welt neu zu verstehen, ihn verständlich verkündigen und glaubwürdig bezeugen zu können. Viele moderne Theologen haben deshalb ein pastorales und spirituelles Anliegen. Sie nehmen das Wort Gottes ernst. Sie glauben, daß es nicht genug ist, es in ein System zu bringen, sondern daß es darauf ankommt, auf das Wort eine Ant-Wort zu geben, und zwar die Antwort, die hier und heute von den Christen und der Kirche erwartet und gefordert wird. Das gilt auch für die Missionstheologie.

Daß es Probleme der Mission gibt, bedarf keiner Frage. Doch oft wird gar nicht mehr richtig gefragt, was und wie es mit der Mission ist und welche Probleme es in der Mission gibt. Für viele ist die Mission selbst ein Problem und so fragwürdig, daß man kaum noch versteht, warum eigentlich noch Missionare hinausgehen wollen.

Damit sind wir schon bei dem entscheidenden Punkt angelangt: Das Problem Mission wird zum Problem des Missionars — die Frage nach der Sache wird eine Frage an uns selbst. Wir sagen deshalb: Die Frage besitzt eine existentielle Schärfe, d. h. sie stellt die Existenz des Missionars in Frage.

Um so wichtiger ist es, sich dem Problem und den Problemen der Mission zu stellen; sie zu Fragen an uns selbst werden zu lassen und sie selbstkritisch zu beantworten. Das stellt hohe Anforderungen an die eigene Wahrhaftigkeit und an den Mut, der Wirklichkeit ins Auge zu sehen, sich

selbst nichts vorzumachen und nichts zu beschönigen. Selbstkritik kann deshalb zu einem Gericht werden, und das kann für alle Beteiligten eine hochnotpeinliche Angelegenheit sein.

Trotzdem ist so etwas nützlich, und zwar aus doppeltem Grunde: 1. müssen vergangene Sachverhalte ermittelt und in ihrer konkreten Besonderheit erfaßt werden; 2. müssen verantwortlich Folgerungen daraus gezogen werden, d. h. aber Verantwortung für die Gegenwart angesichts der Zukunft<sup>1)</sup>. Hierzu müssen wir aus Treue zur eigenen Vergangenheit fähig sein.

So wollen wir denn an die Probleme der Mission herangehen. Nicht, um sie zu lösen — das wäre anmaßend, sondern um einer Lösung ein wenig näher zu kommen, und wäre es auch nur um einen einzigen Schritt. Das wäre schon etwas. Denn auf den ersten Schritt kommt es an. Sonst kommt man nie auf den Weg, sondern gleicht in fataler Weise dem Mann, der versucht haben soll, sich am eigenen Zopf aus dem Sumpf zu ziehen.

### WANDEL DER MISSION

Das Thema steht unter der Überschrift: Wandel der Mission — gewandeltes Missionsverständnis. Wenn auch nur eine Überschrift, so besteht die Sache doch deutlich aus zwei verschiedenen Teilen: einem geschichtlich-beschreibenden und einem theologisch-theoretischen — wobei ich „Theorie“ im Sinne meines Lehrers Thomas Ohm<sup>2)</sup> verstanden wissen möchte, nämlich als „eine aus dem Staunen und der Liebe geborene weite und umfassende Schau vom höchsten Standpunkt aus“.

Daß es Wandlungen der Mission gibt, gegeben hat und geben wird, ist eine Tatsache, an der nicht gezweifelt werden kann. Was wir hier mit „Mission“ meinen, sind doch die Wege, die die Boten des Evangeliums durch die Jahrhunderte hindurch in die Welt hinein gegangen sind. Diese Wege sind geschichtliche Wege, d. h. Veränderungen unterworfen, die sich aus der jeweiligen Zeit, dem je verschiedenen Weltverständnis und aus der Freiheit und Endlichkeit des Menschen ergeben. Das gilt sowohl von den Boten des Evangeliums wie von den Adressaten der Botschaft. Es gilt ebenso von den Beweggründen, die Botschaft auszurichten und sie anzunehmen oder zu verwerfen. Selbst die Umschreibung des Zieles kann verschieden sein, ebenso unterschiedlich die Methoden, die man anwandte, um das umschriebene Ziel zu erreichen. Christus, den Gekreuzigten, pre-

<sup>1)</sup> H.-W. Gensichen, Mission, Kolonialismus und Entwicklungshilfe — eine kritisch-geschichtliche Würdigung, in: Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft (Stuttgart 1973) 195

<sup>2)</sup> Machet zu Jüngern alle Völker (Freiburg 1962) 8

digen — ihm Jünger gewinnen — sein Reich ankündigen und ausrufen — die Völker erleuchten und zur Bekehrung führen — das Heil bewirken und Kirche einpflanzen: all dies meint im Endergebnis das Gleiche, verrät aber eine je verschiedene theologische Sicht, eine andere Spiritualität und auch wohl eine je andere Mentalität. Es ist etwas anders geworden, wenn der Adressat nicht mehr einer aus den „Völkern“ ist, den ‚ethne‘, die nicht zum „Volk Gottes“ gehören, als wenn er als hinterwäldlerischer ‚paganus‘<sup>3)</sup> betrachtet wird, der Bauerngötter anbetet, weil er vom Christengott, den die kultivierten Städter verehren, noch nichts weiß. Noch einmal wurde etwas anders, als die ‚gentiles‘, die Völkerschaften an den Grenzen der abendländischen Christenheit, die Muslime und die Elbslawen, als Feinde des christlichen Reiches bekämpft und als ‚infideles‘ betrachtet wurden, d. h. nicht etwa als „Nicht-Glaubende“, sondern als „Unzuverlässige“ und „Ungetreue“, die erst wieder botmäßig gemacht werden mußten, bevor sie die Boten des Evangeliums anzuhören gewillt waren.

#### Das „Recht“ auf Mission

In all diesen Jahrhunderten war weder von „Mission“ noch vom „Missionar“ die Rede. Diese Begriffe kamen erst mit der Neuzeit auf<sup>4)</sup>, und sie sind bezeichnend für den Wandel, der jetzt eintritt. Zwar spielte sich alles noch auf dem Hintergrund mittelalterlicher Vorstellungen ab: Der Gedanke des christlichen Erdkreises, des „Orbis christianus“, die religiöse Begründung der Staatsgewalt (Theokratie) und der universale Rechtsanspruch des Papsttums bewirkten, daß in den neu entdeckten Gebieten christliche Glaubensausbreitung und koloniale Eroberung Hand in Hand gingen: Die Bewohner der Neuen Welt konnten nur bekehrt werden, wenn sie zuvor dem christlichen Herrscher unterworfen worden waren. Das Recht der Landnahme war den portugiesischen und spanischen Königen auf Grund ihrer Entdeckungen päpstlich verbrieft. Dafür hatten sie die Pflicht, für die Ausbreitung des Glaubens zu sorgen. Sie konnten dieser Pflicht aber nicht nachkommen, wenn ihnen nicht auch das Recht zugestanden wurde, Boten zur Verkündigung des Glaubens zu bevollmächtigen und zu entsenden. Dieses Recht zur „Sendung“ war so entscheidend, daß die ganze Tätigkeit der Entsandten davon ihren Namen erhielt: Glaubensverkündigung und Glaubensausbreitung wurden zur „Mission“, die Glaubensboten zu „Missionaren“. Ihre Tätigkeit wurde zu einer Rechtsangelegenheit. Die Handhabung des Rechtes machte die Könige Spaniens und Portugals zu Herren, zu Patronen der Mission. Das

<sup>3)</sup> Das deutsche Wort „Heide“ ist nicht eine Übersetzung von ‚paganus‘ sondern ein Lehnwort, das vom griechischen ‚ethne‘ abzuleiten ist. Es findet sich literarisch bezeugt in der Bibelübersetzung des Wulfila.

<sup>4)</sup> A. Seumois, Introduction à la missiologie (Schöneck-Beckenried 1952) 62—66

spanisch-portugiesische *Missionspatronat* verkoppelte Glaubensausbreitung und Kolonisation so eng miteinander, daß sie für die nächsten Jahrhunderte kaum noch auseinandergehalten werden konnten<sup>5)</sup>.

Das führte in gewissem Sinne zu einer Politisierung der Mission. Mission selbst wurde ein politischer Faktor, der den Vorgang der Kolonisation prägte; andererseits bekamen politische Vorgänge und Entscheidungen Einfluß auf Mission und Kirche in den iberischen Interessensphären. Am deutlichsten sichtbar wurde das in Gründung und Unterhalt der neuen Diözesen und bei der Bestallung der verantwortlichen Bischöfe. Es versteht sich, daß jeweils nur liniengetreue, den Regierungen genehme Kandidaten in Vorschlag gebracht wurden. Dieses Verfahren zahlten die meisten Bischöfe mit ihrer Freiheit. Es war ihnen nicht gestattet, unmittelbar mit Rom zu verhandeln, und päpstliche Verlautbarungen und Erlasse bedurften der königlichen Guttheißung, bevor sie in den Kolonialgebieten Spaniens und Portugals verkündet werden und in Kraft treten konnten.

Das führte weiter dazu, daß das Rechtssystem der Missionspatronate in einer Weise auswucherte, daß die ursprüngliche Übertragung der Vollmacht in Vergessenheit geriet. Die Könige von Spanien und Portugal sahen sich bald nicht mehr als Stellvertreter des Papstes, sondern unmittelbar als Platzhalter Gottes. So entwickelte sich ein iberisches Staatskirchentum, das in Gefahr stand, die Gesamtkirche aus dem Blick zu verlieren. Das zeigte sich während des großen Reformkonzils von Trient, an dem kein Bischof aus den spanischen und portugiesischen Überseegebieten teilnahm und dessen Bestimmungen sich nur sehr langsam und spät in diesen Kirchen auswirkten.

Eine solche Entwicklung konnte von Rom nicht ohne weiteres hingenommen werden, zumal sich sehr bald zeigte, daß Spanien und Portugal auf die Dauer ihren Pflichten nicht nachkommen konnten. Das lag nicht an mangelndem gutem Willen, sondern mehr an der Verschiebung der politischen Machtverhältnisse. Neben Spanien und Portugal traten Frankreich, England und die Niederlande auf den Plan. Sie bestritten das Vorrecht der iberischen Mächte, forderten die Freiheit der Meere und begannen, sich eigene Kolonialgebiete in Übersee zu schaffen, teilweise auf Kosten Spaniens und Portugals. Hinzu kamen die konfessionellen Gegensätze zwischen den katholischen und protestantischen Ländern, die zur Ausrottung des katholischen Glaubens in den eroberten Gebieten führten und sich zu regelrechten Jagden auf Schiffe mit Missionaren an Bord auswuchsen. Als Rom sich zu Gegenmaßnahmen entschloß, war die Vormacht Spaniens und Portugals bereits gebrochen. Die spanische Armada war

<sup>5)</sup> vgl. hierzu J. Glazik, *Der Missionsfrühling zu Beginn der Neuzeit*, in: H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte IV* (Freiburg 1967) 605–609; 620–623

zerschlagen und der portugiesische Besitz in Indonesien an die Niederlande verloren gegangen. Es wurde offenkundig, daß Spanien, seit 1580 mit Portugal in Personalunion verbunden, seinen Pflichten nicht mehr voll nachkommen konnte.

In dieser Situation rief Papst Gregor XIII. das „Missionswesen“ in die alleinige Zuständigkeit der Kirche zurück und gründete 1622 die Heilige Kongregation für die Ausbreitung des Glaubens — die *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* —, kurz Propaganda-Kongregation genannt<sup>6)</sup>. Dieser Anspruch Roms hat sich in Canon 1350 § 2 des Kirchlichen Gesetzbuches niedergeschlagen, der besagt: „In allen anderen Gebieten (d. h. außerhalb der Diözesen und Pfarreien) ist die gesamte Sorge um die Missionen unter den Nichtkatholiken (!) dem Apostolischen Stuhl allein vorbehalten.“

Spanien und Portugal nahmen diesen Entschluß Roms nicht widerspruchslos hin. Sie pochten auf die ihnen verbrieften Rechte und verwahrten sich gegen jeden Eingriff in ihre Gebiete. Das führte zu heißen Auseinandersetzungen zwischen Rom und den Patronatsmächten und sehr bald auch zu Streitigkeiten unter den Missionaren. Die Patronatsmächte rekrutierten ihre Glaubensboten aus ihren Nationen und den Völkern des Habsburger Reiches; die Propaganda-Kongregation bevollmächtigte vor allem Italiener und Franzosen. Da die großen Orden und die Jesuiten überwiegend in den Patronatsmissionen tätig waren, stützte sich die Propaganda auf neuere Ordensgemeinschaften wie die Kapuziner und Lazaristen. So wurden die Missionsländer im 17. und 18. Jahrhundert Schauplatz ärgerniserregender Streitigkeiten zwischen den verschiedenen Nationalitäten und Orden, die bald nicht mehr nur Rechtsfragen betrafen, sondern auch auf Fragen der richtigen Missionsmethode und der Glaubensverkündigung selbst übergriffen. Der indische und chinesische Ritenstreit sind die bekanntesten und immer wieder angeführten Paradebeispiele hierfür.

Grundsätzlich ist das Recht der Kirche auf die Glaubensverbreitung oder auf die „Mission“ — wie man immer häufiger zu sagen pflegte — nicht zu bestreiten. Gerade dieser Sprachgebrauch zeigt, daß Entwicklungen, die einmal in Gang gekommen sind, nicht einfach gestoppt werden können. Zudem entsprach die rechtliche Sicht dem Selbstverständnis der Propaganda-Kongregation als einer Institution der amtlichen Kirchenleitung. Schlimmer aber war, daß die Koppelung mit dem Kolonialwesen der europäischen Mächte nicht aufgegeben wurde. Zwar wird man das damals nicht durchschaut haben, aber geschichtliche Tatsachen sprechen nun einmal eine eigene Sprache und haben ihr eigenes Gewicht.

---

<sup>6)</sup> Zur Geschichte der Propaganda-Kongregation s. die Festschrift: 350 Jahre im Dienste der Weltmission, hrg. von J. Metzler (Freiburg 1972 ff); J. Glazik in: Handbuch der Kirchengeschichte IV 644–649

## Apostolische Vikare

So kommt aus unserer heutigen Sicht einer Entwicklung ganz besondere Bedeutung zu. 1640 brach nämlich die Personalunion zwischen Spanien und Portugal auseinander. Die portugiesische Adelsfamilie der Braganza bemächtigte sich des portugiesischen Königsthrones und entzog sich der spanischen Oberherrschaft. Damit trat die alte Unterscheidung zwischen spanischer und portugiesischer Interessensphäre wieder in Kraft, die Papst Alexander VI. 1493 durch die Demarkationslinie geschaffen hatte. Der Anspruch auf die Patronatsrechte im portugiesischen Bereich wurde neu angemeldet. Den Braganza fehlte aber noch die Anerkennung des Apostolischen Stuhles, die dieser mit Rücksicht auf Spanien nicht ohne weiteres geben konnte. Das hatte zur Folge, daß bald die meisten Diözesen in den portugiesischen Besitzungen und ihren Einflußbereichen unbesetzt waren und es in manchen Fällen länger als ein Jahrzehnt blieben. Dieser Zustand war auf die Dauer unhaltbar und verlangte nach Abhilfe. Dabei berief sich der Papst auf den mittelalterlichen universalen Rechtsanspruch des Apostolischen Stuhles und erklärte, daß in allen Gebieten, die nicht einer Diözese eingegliedert waren, er der einzige und höchste Vollmachtsträger sei. Da im portugiesischen Interessenbereich, d. h. in Afrika und Asien, eine großflächige Ausbreitung der portugiesischen Herrschaft nicht möglich gewesen war, war die kirchliche Ordnung nur so weit durchgeführt, wie die portugiesischen Kanonen trugen. Der Papst beanspruchte nun die apostolische Jurisdiktion in allen Gebieten, die nicht erklärter portugiesischer Besitz waren. Das traf vor allem auf China und Hinterindien zu.

Um allen Rechtsansprüchen der Patronatsmächte von vornherein zu begegnen, sollten alle kirchlichen Gebietsumschreibungen vorerst unter der Jurisdiktion des Papstes bleiben. Anstelle von Diözesanbischöfen mit ordentlicher, eigener Rechtsvollmacht sollten Titularbischöfe treten, die stellvertretend für den Papst die Kirchenleitung ausübten — sie sollten Vicarii Apostolici Domini sein. Dieses neue Rechtsinstitut trat erstmals 1659 in Kraft. Die Propaganda-Kongregation beabsichtigte, solche Apostolischen Vikare aus dem Weltklerus zu nehmen, damit die Missionen den Streitigkeiten der Orden entzogen würden. Zu diesem Zweck wurde das erste Weltpriester-Missionsinstitut gegründet: die Pariser Gesellschaft für die Auswärtigen Missionen — la Société des Missions Etrangères de Paris. Aus ihr wurden auch die ersten drei Apostolischen Vikare genommen, die der Papst für Gebiete in China und Hinterindien ernannte.

Diese Neuordnung hatte kaum zu unterschätzende Folgen. Sie sollte zwar ein Provisorium sein, blieb aber fast drei Jahrhunderte die Regel. Das Wichtigste hieran ist, daß das Gebiet „Mission“ ist: Die Kirchen „im Anfangsstadium“ (CIC, cn. 252 § 3) besaßen nicht die Eigenständigkeit wie

die Diözesen in der christlichen Welt. Sie waren gewissermaßen Filialen Roms. Die Apostolischen Vikare, die ihnen vorstanden, konnten durch eine bloße Verfügung jederzeit wieder abberufen werden. Sie besaßen keine eigene, sondern nur delegierte Vollmacht. Dadurch daß der Papst in Rom der eigentliche Ordinarius dieser Gebiete war, rückten die Apostolischen Vikariate in eine fatale Nähe zu den Kolonien der westlichen Mächte, die ja wesentlich durch die „Abwesenheit des Souveräns“ gekennzeichnet sind, d. h., durch den Umstand, daß alle wichtigen Entscheidungen nicht an Ort und Stelle, sondern im westlichen Machtzentrum getroffen wurden. Im schlimmsten Falle führte das zu einer Herrschaft mittels Diktat durch Instanzen, die der Situation der Betroffenen völlig entrückt waren. Im günstigsten Falle entstand ein Paternalismus, der seine Entscheidungsbefugnis aus seiner vorgeblich besseren Einsicht in die wahren Interessen der Beherrschten ableitete. In jedem Falle wurde nicht von den Betroffenen entschieden, sondern für sie<sup>7)</sup>.

Das ist charakteristisch für die Mission und ihre Geschichte in der Periode, die wir die Kolonialzeit nennen. Sie ist eine Tatsache, die nicht zu leugnen ist. Wir müssen sogar feststellen, daß die Beziehungen zwischen Kolonisation und Mission um so geprägter wurden, je bestimmender die koloniale Aufteilung der Erde unter die westlichen Mächte für den Gang der Geschichte wurde. Dies gilt in besonderem Maße für das 19. Jahrhundert und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts.

#### Das I u s c o m m i s s i o n i s

Nach der Reorganisation der Propaganda-Kongregation durch Papst Gregor XVI. ging man dazu über, neu zu erschließende Gebiete einem Orden, einer Kongregation oder sonst einem kirchlichen Institut zur Missionierung „anzuvertrauen“ (I u s c o m m i s s i o n i s)<sup>8)</sup>. Die Mission dieser Gestalt und Rechtsform ist die Mission, die wir gekannt haben. Dadurch wurden Rivalitäten und Zuständigkeitsstreitereien zwischen Missionaren verschiedener Nationalität und Ordenszugehörigkeit innerhalb eines Gebietes von vornherein unterbunden. Auch erhielt die Missionsarbeit eine Dauerhaftigkeit, die sie bis dahin — zumindest dort, wo keine Ordensprovinzen entstanden waren — nicht besessen hatte. Denn die ‚Missio‘ wurde bis ins 18. Jahrhundert hinein lediglich für sieben bzw. zehn Jahre erteilt. War die Zeit abgelaufen, kehrten die Missionare in ihre Heimat zurück, selbst wenn die Ablösung noch nicht an Ort und Stelle eingetroffen war<sup>9)</sup>. Das wurde jetzt anders. Die Missionare, deren Gemeinschaft eine Mission anvertraut war, gingen grundsätzlich auf Lebenszeit in die Mission. Gerech-

<sup>7)</sup> *Gensichen a. a. O.*, 206 f

<sup>8)</sup> Ganz sicher gilt dies von den Picpus-Missionaren seit 1829, s. R. *Jaspers*, Die missionarische Erschließung Ozeaniens (Münster 1972) 176 ff

<sup>9)</sup> Das ist z. B. nachweisbar an der Angola-Mission des 18. Jhs.

terweise wird man zugeben müssen, daß die Missionstätigkeit seitdem eine Ausweitung und zählbare Erfolge gefunden hat wie in keiner Zeit zuvor. Die Missionsinstitute haben durchweg alles getan, um ihrem kirchlichen Auftrag gerecht zu werden. Sie haben aus innerster Verantwortung gehandelt und keine Mühen und Opfer, nicht einmal den Tod, gescheut, um „ihre“ Mission zu entwickeln und voranzubringen.

Allerdings darf nicht übersehen werden, daß dieses System, das durch das *Ius commissionis* bestimmt war, aus den Missionen so etwas wie einen Familien- und Hausbesitz der Missionsgesellschaften machte. Das hat sicherlich, wenn auch unbeabsichtigt, dazu beigetragen, Abhängigkeitsverhältnisse zu schaffen und die Eigenverantwortung der christlichen Gemeinden und ihre Mündigkeit zu behindern. Außerdem mußte der Eindruck entstehen, die Missionstätigkeit sei ein Vorrecht und Monopol der Ordensleute. Dieser Eindruck wurde noch dadurch verstärkt, daß die Bischöfe der Apostolischen Vikariate ausnahmslos aus den Missionsinstituten selbst genommen wurden. Was an Spannungen zwischen kirchlicher Hierarchie und Ordensautorität übrigblieb, versuchte eine eigene Instruktion aus dem Jahre 1929 zu entschärfen und zu regeln<sup>10</sup>).

Zwar hat die Propaganda-Kongregation ihrerseits immer wieder versucht, Weltpriester für die Missionsarbeit zu gewinnen oder nationale Weltpriester-Missionsinstitute nach dem Pariser Modell ins Leben zu rufen (u. a. Mailand, Parma, Burgos, Mill-Hill, Maryknoll, Bethlehem-Immensee). Aber einmal entwickelten viele von ihnen sich ganz nach dem Muster der Orden und Kongregationen, zum anderen blieben sie für gewöhnlich auf die Nationalität ihres Ursprungslandes beschränkt. So besaßen sie nicht die Beweglichkeit der international-strukturierten Missionsorden. Ihre Zahl ist daher verhältnismäßig gering geblieben, und große Nationen wie Deutschland besitzen kein eigenes Weltpriester-Missionsinstitut, obwohl es an Gründungsversuchen nicht gefehlt hat.

Und doch wies das Musterbeispiel der Pariser Missionsgesellschaft ein Programm auf, das stärkere Beachtung verdient hätte. Denn von Anfang an galt seine Sorge der Heranbildung eines Klerus aus dem jeweiligen Missionsland, und man wollte ihm das anvertraute Gebiet überlassen, sobald er imstande war, Verantwortung zu übernehmen. Die Weltpriester-Missionsinstitute hatten also grundsätzlich das Ziel anzustreben, sich abkömmlich und ersetzbar zu machen — ein Programm, das wie kein anderes auf eigenständige Ortskirchen mit Bischöfen und Priestern aus dem Lande hinarbeitete.

Aber das 19. Jahrhundert war auf ein solches Programm nicht eingestellt. Denn gerade jetzt trieb auch die koloniale Praxis ihrem Höhepunkt zu. Kolonisation wurde zu Kolonialismus. Ein Staat, der auf sich hielt, mußte

<sup>10</sup>) cf. Sylloge (Rom 1939) n. 148, pp. 351—357

„seine“ Kolonien haben, in denen er seine nationale „Kulturmission“ betrieb, d. h., seine Sprache zur Verkehrssprache machte, sein Schul- und Erziehungsprogramm verbindlich einführt und wer weiß, was sonst noch tat, um seiner Kolonie das Gepräge des Mutterlandes zu geben.

Auch hiervon wurde die Mission betroffen. Die Kolonialmächte waren durchweg keine Freunde der Mission. Aber sie benutzten sie, um ihre Kulturmission erfolgreich zu machen. Die Mission wurde noch einmal und noch stärker mit der Kolonisation verquickt. Die Missionare wurden zur Vorhut oder zur Nachhut der Kolonialmächte; auf jeden Fall wurden sie als Kulturpioniere betrachtet. So wurde es zur Regel, daß in französischen Kolonien französische Missionare, in belgischen Kolonien belgische Missionare, in deutschen Kolonien deutsche Missionare wirkten. Auch die Konfession des Mutterlandes spielte eine Rolle. Protestantische Kolonialmächte förderten protestantische Missionen, katholische Kolonialmächte katholische Missionen. War das Mutterland konfessionell gemischt, führte man in den Kolonien Konfessions- oder Religionsdistrikte ein, damit der konfessionelle Friede und das konfessionelle Gleichgewicht nicht gestört würden.

Von all dem waren — wie gesagt — die Missionen mitgeprägt<sup>11)</sup>. Am Baustil der Kirchen, am Verhalten der Kirchenbesucher, an den Gebetsgebärden, an den Melodien der Kirchenlieder ließ sich ablesen, welcher Nation die ersten Missionare eines Gebietes angehört hatten (waren es deutsche, so verriet das Kirchenlied, aus welcher Diözese sie stammten). Was Wunder, daß das Christentum als Einfuhrartikel betrachtet wurde und als eine Folgeerscheinung der westlichen Kolonisation. Mission war etwas Zwielfichtiges; sie hatte nicht nur mit Religion zu tun, sondern ebensoviel mit Politik, mit Fremdherrschaft und Macht.

### Eine neue Situation

Durch den ersten Weltkrieg hatten die westliche Vorherrschaft und das Ansehen des weißen Mannes einen empfindlichen Stoß erlitten. Mit ihm bahnte sich eine entscheidende Wende an. Papst Benedikt XV. scheint das deutlicher als die meisten seiner Zeitgenossen erkannt zu haben<sup>12)</sup>. In seiner programmatischen Enzyklika „Maximum illud“ vom November 1919 forderte er für die „Missionskirchen“ das Recht der Eigenständigkeit. Sie

<sup>11)</sup> Man scheute sich nicht, den „Kolonialdrang“ Europas als „Meisterstück der die Welt regierenden göttlichen Pädagogik“ (Warnock) zu preisen. — J. Schmidlin, Die katholischen Missionen in den deutschen Schutzgebieten (Münster 1913) 278 sagt: „Die Mission ist es, die unsere Kolonien geistig erobert . . . Der Staat vermag die Schutzgebiete sich wohl äußerlich an- und einzugliedern; das tiefste Ziel der Kolonialpolitik, die innere Kolonisation, muß ihm die Mission vollbringen helfen.“

<sup>12)</sup> vgl. J. Glazik, Die Missions-Enzyklika „Maximum illud“ Benedikts XV. (1919), in: W. Sandfuchs, Wort der Päpste (Würzburg 1965) 65–74

sollten nicht länger kirchliche Kolonien unter fremder Leitung sein, sondern einem landgeborenen Klerus unter eigenen Bischöfen übergeben werden. Die Folgerungen hieraus zog Papst Pius XI., als er 1925 die ersten sechs chinesischen Bischöfe weihte. Unter Pius XII. wurde das Provisorium der Apostolischen Vikariate mehr und mehr abgebaut. An ihre Stelle traten Bistümer mit ordentlicher Hierarchie; in vielen Fällen wurden Bischöfe aus dem Lande zu Oberhirten bestellt. Heute gibt es im Zuständigkeitsbereich der Propaganda-Kongregation unter gut 800 Sprengeln kaum noch 150 Apostolische Vikariate und Präfektoren<sup>13)</sup>.

Eben hierdurch ist jene „neue Situation“ entstanden, von der im Missionsdekret verschiedentlich die Rede ist. Wenn sie ernst genommen wird, muß sie als Wende der bisher üblichen Mission angesehen werden. Denn hier ist doch eine Rückkehr zur ursprünglichen Praxis festzustellen. Das gilt nicht nur in dem Sinne, daß die Diözese wieder die normale Form kirchlichen Wachstums ist wie vor der Einführung der Apostolischen Vikariate. Es gilt in noch viel stärkerem Maße im Blick auf die Ortskirche, die im II. Vaticanum ihren urtümlichen neutestamentlichen Stellenwert zurück- erhalten hat. Sie ist wirklich Kirche und deshalb auch die erste und eigentliche Trägerin der Mission. Evangelisation und Glaubensausbreitung werden dadurch ihre eigene Sache; sie sind nicht mehr eine Angelegenheit Fremder. Das Christentum kann darum ferner nicht mehr als ein Import angesehen werden, sondern wird zu einer religiösen Bewegung, die im eigenen Lande aufbricht und sich in Formen und Gestalten der eigenen religiösen und kulturellen Traditionen ausspricht. Diese Tendenz ist auf der römischen Bischofssynode 1974 unmißverständlich zutage getreten.

Das bringt einen Rollenwechsel des ausländischen Missionars mit sich. Er ist nicht mehr der Erstverantwortliche, sondern „nur noch“ Mitarbeiter<sup>14)</sup> der Jungen Kirchen bei der Erfüllung ihres missionarischen Auftrags. Papst Paul VI. hat deshalb mit Recht den afrikanischen Christen auf seiner Afrikareise 1969 zugerufen: „Von jetzt ab seid ihr eure eigenen Missionare“<sup>15)</sup>. Das klingt nicht nur neu, sondern auch hart. Es hat Folgen sowohl für das Missionsbewußtsein des einzelnen Christen als auch für das bisher übliche Leitbild des Missionars. Die Mission, wie wir sie gekannt haben, verliert dadurch an Selbstverständlichkeit; sie wird in Frage gestellt, oder man versucht, sie durch andere Dienste an der Dritten Welt — Entwicklungshilfe, Friedensarbeit u. ä. — zu ersetzen.

Wer diese Änderungen nicht zu durchschauen oder einzuordnen vermag; wer nicht gewillt ist, sie als Tatsachen hinzunehmen, steht in Gefahr, der

<sup>13)</sup> *Annuario Pontificio* 1975

<sup>14)</sup> Instruktion II der Kongregation für die Evangelisation der Völker vom 24. 2. 1969, in: *Nachkonziliare Dokumentation*, Bd. 18 (Trier 1970) 63: „die bescheidenere, aber nicht weniger wichtige Rolle von Mitarbeitern“

<sup>15)</sup> s. *Herder-Korrespondenz* 23 (1969) 423

Ratlosigkeit zu verfallen und nur noch zu sehen, „wie man durchkommt“. Eine solche Haltung muß aber notwendigerweise zu einer Orientierungslosigkeit und schließlich zu einem Stillstand führen und kann dazu beitragen, aus der Wende der Mission vorschnell ein Ende der Mission zu machen.

Einer solchen Versuchung dürfen wir nicht nachgeben. Wir müssen allen Ernstes fragen, welche Rückwirkungen der Wandel der Mission auf unser Missionsverständnis hat; welche Folgerungen für unser eigenes missionarisches Selbstverständnis sich daraus ergeben und was auf unsere Gemeinschaften „zu-kommt“. Davon hängt unsere „Zu-kunft“ ab. Wir brauchen vor solchen Fragen keine Angst zu haben und wollen uns ihnen nicht verschließen.

### GEWANDELTES MISSIONSVERSTÄNDNIS

Der Wandel der Mission, der sich in unseren Tagen vollzieht, muß auch das bisherige Missionsverständnis in Mitleidenschaft ziehen. Das erkennen wir schon daran, daß nicht nur viele Fragen an die Mission gestellt werden, sondern daß sie selbst in Frage gestellt wird. Ob wir es wahr haben wollen oder nicht — es gibt eine Krise der Mission<sup>16)</sup>, vor der wir die Augen nicht verschließen dürfen. Wir können nicht so tun, als gäbe es sie nicht. Die Krise der Mission ist ja keine Einzelerscheinung. Es gibt auch eine Krise der Kirche, und es gibt eine Krise der Welt. Das ist nicht zu unserem Trost gesagt, eher als Mahnung, die Krise nicht zu leicht zu nehmen und zu voreilig darauf zu hoffen, es werde bald wieder aufwärtsgehen. Eher wäre aller Grund gegeben, sich zu fragen, wieso es dazu komme, daß mit der Krise der Welt auch eine Krise der Kirche und ihrer Mission gekoppelt ist.

Eine solche Frage stellen heißt schon zugeben, daß die Kirche viel stärker in den Gang der Geschichte und der Welt hineingenommen ist, als viele in der Kirche es für wahr haben wollen. Dazu trug nicht wenig das Bild bei, das man sich von der Kirche machte und das zumindest teilweise triumphalistisch verzeichnet war. Gerade hier hat das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Korrektur angesetzt und ein Selbstverständnis wiedergewonnen, das im Lauf der Vergangenheit stark verdeckt, wenn nicht gar in Vergessenheit geraten war. Die Besinnung auf sich selbst hat dazu geführt, daß auch die Welt neu von der Kirche entdeckt wurde. Damit ist aber auch die Krise der Welt ins Bewußtsein der Kirche getreten und zu einem Anruf an sie selbst geworden.

Dieses neugewonnene Selbstverständnis der Kirche hat sich bei weitem noch nicht durchgesetzt, und ich fürchte, daß gerade dies ein Grund mit

<sup>16)</sup> J. Glazik, *Mission in der Krise*, in: *Priester und Mission* (Aachen 1971) Heft 2, auch als Sonderdruck

dafür ist, daß die Kirche selbst in eine Krise geraten ist. Ja man kann sogar sagen, die Krise werde um so stärker empfunden und spitze sich zu einer Glaubenskrise des einzelnen zu, je weniger das kirchliche Selbstverständnis ins eigene Glaubensverständnis übernommen wird und die Folgerungen daraus gezogen werden. Unvermeidlich färbt das dann auch auf das Handeln der Kirche ab, auf jede ihrer Tätigkeiten, auch auf die Mission und alles, was im Zusammenhang mit ihr steht.

Deshalb kommt es an erster Stelle darauf an, das konziliare Selbstverständnis der Kirche zu skizzieren. Nur auf dieser Grundlage kann ein Gespräch geführt werden, das uns weiterzuhelfen vermag.

## I. DAS KONZILIARE SELBSTVERSTÄNDNIS DER KIRCHE

### 1. Kirche ist Weltkirche

Bedeutsam ist, daß die Kirchen-Konstitution (= KK) sich gleich im ersten Kapitel von der bisherigen Ekklesiologie absetzt. Sie beschreibt die Kirche nicht mehr zuerst als eine gesellschaftliche Größe, die gleichberechtigt neben anderen gesellschaftlichen Gefügen, wie etwa dem Staat, steht, sondern sie beginnt mit dem Bekenntnis, daß die Kirche das Mysterium der Anwesenheit Gottes in der Welt ist. Kirche weiß sich „gleichsam“ als „Sakrament“, d. h., als Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Welt (1). Es kann nicht stark genug herausgestellt werden, daß die Kirche diese „sakramentale“ Wirkung nicht etwa nur für ihre Gläubigen habe. Hier wird behauptet, daß sie das „allumfassende Heilssakrament“ für die ganze Welt und ihre Geschichte ist (48), das „sichtbare Sakrament heilbringender Einheit“ (9), selbst „als kleine Herde . . . die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils“ (9). Das heißt aber: „Weil es Kirche gibt, . . . hat sich das Verhältnis der Welt zu Gott grundsätzlich und von vornherein gewandelt — und zwar schon vorgängig zu der Hinwendung des einzelnen zu Gott. Ihre Existenz bezeugt vor aller Welt, daß ‚Gott sich die Welt in Christus versöhnt hat‘ (2 Kor 5,19). Denn ihr ist das Wort ‚Versöhnung‘ eingestiftet“<sup>17)</sup>.

Kirche hat es also mit der Welt zu tun; sie ist auf die Welt hin. Deshalb wollte das Konzil „Wesen und universale Sendung“ der Kirche nicht nur ihren Gläubigen, sondern auch aller Welt erklären (KK 1).

Daß Kirche auf Welt hin ist, wird noch deutlicher, wenn im zweiten Kapitel der KK die biblischen Aussagen über das Volk Gottes auf die Kirche übertragen werden. Dadurch wird nämlich unterstrichen, daß die Zugehörigkeit zur Kirche weder ein Zufall noch eine Selbstverständ-

<sup>17)</sup> A. Grillmaier, *Licht der Völker?* (Kevelaer 1965) 6 f

lichkeit ist, sondern auf Berufung durch Gott zurückgeht. Diese Berufung geschieht, biblisch gesehen, nie um des Berufenen selbst willen; sie hat ihren Grund nicht in besonderen Vorzügen und Fähigkeiten des Berufenen; sie ist nicht Bevorzugung und Auserwählung im Sinne von Privilegierung, sondern Erwählung zum Dienst — konkret im Falle des alttestamentlichen Bundesvolkes: Erwählung zum Dienst an der Völkerwelt, damit sie des verheißenen Abrahamssegens (Gn 12,2) teilhaftig werde.

Gleiches gilt vom neutestamentlichen Gottesvolk. Die Urkirche wußte sich aus dem Rest Israels und den vielen Völkern berufen, erwählt als Minderheit, um zur Erlösung „der vielen“ mitzuwirken<sup>18)</sup>. Deshalb ist der Eigenname der Kirche in den Heiligen Schriften „Ek-klesia“, die „Herausgerufene“, und Kirche verdient diesen Namen nur, wenn sie darum weiß, daß sie gleichzeitig auch die „Hinaus-Gesandte“ ist, d. h. berufen und erwählt, um gesandt zu werden. Sein und Sendung der Kirche fallen deshalb in eins: Mission ist eine Seinsfunktion der Ekklesia. Man kann von Kirche gar nicht sprechen, ohne von ihrer Sendung zu sprechen.

Beides aber verweist darauf, daß Kirche ohne Beziehung zur Welt gar nicht beschrieben werden kann; daß man von Kirche gar nicht reden kann, ohne im gleichen Atemzuge auch von der Welt zu reden. Kirche ist um der Welt willen da. Das ist so wesentlich für die Kirche, daß sie ohne ihre Sendung an die Welt gar nicht katholisch genannt werden kann. Ihre Anlage auf Weltweite, ihre Bestimmung zur Menschheitskirche rührt nämlich eben daher, daß Kirche an die Welt gesandt ist und um der Welt willen existiert. Die Katholizität der Kirche ist deshalb nicht der Grund der Mission, sondern Folge davon, daß Kirche gesandt ist und Sendung hat.

Aus all dem fließt noch ein anderes: Wenn es diesen Seinszusammenhang von Kirche und Mission gibt, dann war es falsch, aus der Mission eine eigene Größe zu machen und sie neben die Kirche zu stellen. Erst recht war es falsch, die Mission an den Rand der Kirche zu rücken und sie zu einem Monopol bzw. Privileg bestimmter Gruppen innerhalb der Kirche zu machen. Das II. Vaticanum hat die Mission in die Mitte der Kirche zurückgeholt und Kirche und Mission für identisch erklärt<sup>19)</sup>. Es ist demnach nicht mehr statthaft, von Kirche und Mission zu reden; man kann richtig nur noch von Mission der Kirche sprechen.

Das Missionsdekret (= MD) hat diesen Verhalt in dem lapidaren Satz ausgedrückt: „Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach ‚missionarisch‘“ (2).

<sup>18)</sup> O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung* (Zürich <sup>2</sup>1948) 100; R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament* (Freiburg 1961) 133–140

<sup>19)</sup> J. Glazik, *Eine Korrektur, keine Magna Charta*, in: J. Chr. Hampe, *Die Autorität der Freiheit III* (München 1967) 543–553

Stärker konnte die Aussage kaum gefaßt werden. Muß man doch folgern, Kirche wäre nicht mehr Kirche — jedenfalls nicht die Kirche Jesu Christi —, wenn sie nicht missionarisch wäre; wenn sie nicht als Gesandte auf die Welt hin unterwegs wäre und den Anspruch verleugnete, ihrer Anlage und Bestimmung nach Weltkirche, d. h. Kirche für die Welt zu sein.

## 2. Das ortskirchliche Prinzip

Diese Darlegungen über den Seinszusammenhang von Kirche — Mission — Welt erhalten eine unerwartete Konkretion durch einen Einschub, der erst im letzten Stadium der Konzilsdiskussion über die Kirche Aufnahme in die Konstitution ‚Lumen gentium‘ gefunden hat und heute das ortskirchliche Prinzip<sup>20)</sup> genannt wird.

In Nummer 26 lesen wir: Die Kirche ist „wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort . . . das von Gott gerufene neue Volk. In ihnen werden durch die Verkündigung der Frohbotschaft Christi die Gläubigen versammelt, in ihnen wird das Mysterium des Herrenmahles begangen . . . In diesen Gemeinschaften, auch wenn sie oft klein und arm sind . . ., ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geeint wird.“

Was hier gesagt wird, ist um so wichtiger, als die Ekklesiologie durchweg von einer Universalkirche her entworfen worden ist, die als eine Art Überbau angesehen wurde; als die über den Erdkreis hin ausgebreitete Kirche Christi in ihrer Gesamtheit; als die Zusammenfassung aller Gläubigen in ihrer hierarchischen, organisatorischen Spitze, die selbst als Inbegriff, Identifikation und Personifizierung des Ganzen galt. Gegen diese Auffassung ist in den Konzilsdiskussionen eingewandt worden, daß sie weder „das konkrete Leben der Kirche dort, wo es sich real vollzieht, . . . recht in den Blick bekomme“, noch „das bibeltheologisch grundlegende, schwebende Verhältnis“ zwischen der Ekklesia als Ortsgemeinde und der Ekklesia als der in Christus bestehenden Einheit dieser Ortskirchen recht zum Ausdruck bringe<sup>21)</sup>. Es müsse ernst damit gemacht werden, daß Kirche sich zuerst in den einzelnen Ortskirchen realisiert, die nicht bloß ein Teil sind, der mit dem Wort für das Ganze bedacht wird, sondern wirklich Kirche. In ihnen, den Ortskirchen, erfährt „das Volk Gottes seine Sicht-

<sup>20)</sup> K. Rahner/J. Ratzinger, Episkopat und Primat (Freiburg 1961) 21—30; B. Neuhäuser, Gesamtkirche und Einzelkirche, in: G. Baraúna, De Ecclesia I (Freiburg 1966) 547—573

<sup>21)</sup> J. Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode (Köln 1965) 67—70; LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil I (Freiburg 1966) 242 f mit Anm. 43

barkeit“ (MD 37). „In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche“ (KK 23). Ortskirche wird also nicht durch eine „atomisierende Teilung des Weltraums der Gesamtkirche“<sup>22)</sup>; Ortskirche ist nicht eine Filiale der Großorganisation Gesamtkirche; sie ist nicht ein Ableger der mit der westlichen lateinischen Kirche identifizierten Universalkirche, wie die romanische Missiologie mit ihrer Theorie von der „Pflanzung der Kirche“ glauben machen wollte<sup>23)</sup>. Ortskirche ist vielmehr die geschichtliche, raumzeitliche Greifbarkeit der einen Kirche Christi — Konzentration der Kirche in ihre eigene Ereignishaftigkeit hinein, so daß gesagt werden muß: „Die ganze Kirche wird in der Ortskirche greifbar“<sup>24)</sup>. Sie findet ihre „Präsentation“ in der Einzelkirche am Ort<sup>25)</sup>.

Demgegenüber wäre eine Gesamtkirche, die den einzelnen Ortskirchen vorausläge, oder die man sich als in sich seiend, außerhalb der Einzelkirchen vorstellte, nur eine Abstraktion<sup>26)</sup>. Die Universalkirche existiert nur dort, wo es Einzelkirchen gibt. Diese jedoch sind nicht zuerst jede für sich gegründet und nachträglich zur Gesamtkirche hinzuaddiert oder ihr „einverleibt“ worden. Sie sind ursprünglich, kraft ihres Daseins, in der Gesamtkirche. Congar beschreibt das so, daß er sagt, zwischen der Einzelkirche und der universalen Kirche bestehe „eine gegenseitige Einwohnung“. Somit ist die universale Kirche nicht eins auf Grund einer Föderation; ihre Einheit ist „organisch und mystisch“, sie ist eine Einheit der Kirche, nicht von Kirchen. Das Volk Gottes ist ein einziges Volk; der Leib Christi ist ein einziger Leib.

Eben deshalb gilt von der Einzelkirche genau so wie von der Gesamtkirche, daß sie „missionarisch“ ist, d. h. Kirche für die Welt. Es hieße diesen weltkirchlichen Charakter der Gemeinde vor Ort verkennen, wollte man ihre Verantwortung auf das Gebiet ihrer Bistums- oder Pfarrgrenzen einengen. Die Versuchung hierzu ist eine Tatsache, die nicht verschwiegen werden darf. Sie zeigt sich am deutlichsten darin, daß die bisher üblichen Strukturen der Mission noch aufrecht erhalten werden, obwohl sich auf dem sog. Missionsfeld Wandlungen vollzogen haben, die eine Änderung dringend erfordern<sup>27)</sup>. Denn inzwischen sind doch aus den meisten Missionen, die einer kirchlichen Gemeinschaft anvertraut waren, Ortskirchen geworden, die Eigenständigkeit besitzen und von Bischöfen geleitet wer-

<sup>22)</sup> *Rahner/Ratzinger*, a. a. O., 28

<sup>23)</sup> so neuerdings noch *J. Masson*, in: *Sacramentum Mundi III* (Freiburg 1969) s. v. Mission

<sup>24)</sup> *Rahner/Ratzinger*, a. a. O., 24

<sup>25)</sup> *H. Schlier*, *Besinnung auf das Neue Testament* (Freiburg 1964) 185

<sup>26)</sup> *H. de Lubac*, *Quellen kirchlicher Einheit* (Einsiedeln 1974) 52 f

<sup>27)</sup> Deshalb wurde auf der IV. Bischofssynode in Rom (1974) gefragt, ob nicht die Kongregation für die Evangelisation der Völker die Kongregation für zwischenkirchliche Hilfe werden solle (vgl. *KM* 1975, 16).

den, die aus eigener, vom Heiligen Geist verliehener Vollmacht ihrer Kirche vorstehen. Ihnen allen obliegt die Sorge, „das Evangelium überall zu verkünden“ (KK 23).

## II. DAS NACHKONZILIARE MISSIONSVERSTÄNDNIS

### 1. Ortskirche als Trägerin der Mission

An diesem Punkt sei es gestattet, den theologischen Wandel im kirchlichen Missionsverständnis nochmals deutlich zu kennzeichnen: Vor dem II. Vaticanum verstand sich die Kirche als die Sendende. Ihre Boten waren eigens bevollmächtigte Gesandte, die, dem Missionsbefehl Jesu gehorchend, das Evangelium verkündeten und Kirche „pflanzten“ — Kirche war Auftrag an die Mission. Nach dem II. Vaticanum ist die Kirche die Gesandte. Der Sendende ist Gott, der die Kirche als Werkzeug gebrauchen will, um durch sie in der Welt sein Heil zu wirken. Darum muß Kirche immer und ganz gleich, wo sie ist, auf die Welt hin unterwegs sein — Mission ist bleibender Auftrag an die Kirche<sup>28)</sup>.

Wenn das ernst genommen wird, wird das Wort „Mission“ trotz allen Unbehagens an ihren geschichtlichen Verwirklichungsformen und über seine landläufigen Inhalte hinaus eine Aufwertung erfahren, weil man damit „die Totalität eines allgemeinen kirchlichen oder weltlichen Willens zum Engagement in einer bestimmten Situation“<sup>29)</sup> bezeichnet. In diesem erweiterten — oder vielleicht doch ursprünglichen? — Wortsinn ist gesagt worden: „Es wird in Zukunft nur eine Gestalt der Christenheit geben, nämlich die Mission“<sup>30)</sup>.

Man kann das als ein Zeichen dafür werten, daß der Abstand zwischen Kirche und Mission verringert, wenn nicht gar aufgehoben ist. Das gilt sowohl geographisch wie theologisch und gibt der heute so oft gestellten Frage: „Warum noch Mission?“ eine Schärfe wie nie zuvor. Sie mündet dann nämlich in die Frage: Warum noch Kirche? Warum eigentlich noch und nur und gerade das Christentum?

Damit aber wird die Frage nach dem Sinn und Ziel der Mission zu einer Frage an jeden, der sich Christ nennt und sich in das alle umfassende „Wir“ der Kirche hineingenommen weiß. Diese Kirche erschöpft sich dann nicht in der Einzelgemeinde, sondern muß notwendigerweise Verbindung mit allen anderen Kirchen halten, „in denen und aus denen die eine und

<sup>28)</sup> J. Aagaard, Die missionarische Dimension des Konzils, in: J. Chr. Hampe, Die Autorität der Freiheit III (München 1967) 562–568

<sup>29)</sup> P. Beyerhaus, Humanisierung einzige Hoffnung der Welt? (Bad Salzufflen 1969) 3

<sup>30)</sup> E. Käsemann, Die Gegenwart des Gekreuzigten Christus unter uns, in: 13. Ev. Deutscher Kirchentag Hannover 1967, 16

einzig katholische Kirche besteht“ (KK 23). Katholisch sein heißt dann — wie Ratzinger<sup>31)</sup> einmal sagt — „in Querverbindungen stehen“ und wird zum Ausfluß dessen, was wir *Communio ecclesiarum* und *Brüderlichkeit* nennen. Beide werden nur dann glaubwürdig und überzeugend verwirklicht, wenn sie nicht ein bloßes Nebeneinander besagen, sondern ein Für- und Ineinander. So verstanden, sind *Communio* und *Brüderlichkeit* der eine Grund, in dem der missionarische Dienst aneinander wurzelt — Ausdruck der Sorge, daß jede Kirche je an ihrem Ort als die erkannt werden kann, die „für die Welt“ da ist.

Dann erst wird deutlich, daß die jeweilige Ortskirche die eigentliche und verantwortliche Trägerin der Mission ist; daß Mission ihre eigene Sache und nicht eine Angelegenheit Fremder ist; daß das Christentum nicht ein Importartikel sein darf. Deswegen sind aber die anderen Kirchen ihrer Mitverantwortung nicht enthoben. Denn der Auftrag der Kirche an die Welt ist immer größer als seine Verwirklichung in einer Ortskirche und durch eine Ortskirche. Er ist, ungeteilt und unteilbar, Auftrag der ganzen Kirche. Eben das muß in der *Communio* der Ortskirchen untereinander und in einer Solidarität miteinander zum Ausdruck gebracht werden. Mit Recht wird deshalb heute in der *Kooperation*, in der *Mitarbeit*, das Wessen dessen gesehen, was wir bis jetzt noch gemeinhin „Mission“ zu nennen gewohnt sind.

Diese Mitarbeit wird noch lange Zeit landfremde „Missionare“ notwendig machen. Aber ihre Rolle wird eine andere sein als in der Vergangenheit. Sie werden Mitarbeiter der Jungen Kirchen sein und nicht mehr in eigener Regie und Verantwortung handeln. Ihr Dienst wird „Hilfe zur Selbsthilfe“ sein müssen und deshalb nicht unbedingt „auf Lebzeit“ übernommen werden. Missionare werden sich als „Vermittler zwischenkirchlicher Gemeinschaft“<sup>32)</sup> zu verstehen haben. Sie müssen bezeugen, daß Kirche nicht ängstlich auf Wahrung des eigenen Bestandes allein aus sein darf, sondern dem leben muß, wozu sie von Gott berufen und erwählt worden ist — nämlich ihrer Sendung an die Welt.

## 2. Sendung an die Welt

Doch nun ist es an der Zeit, die Sendung der Kirche an die Welt genauer zu beschreiben und zu bestimmen. Das fällt vielen heute nicht leicht, und ihre Antworten sehen sehr verschieden aus; sie heben sich manchmal geradezu auf. Das ist nicht allzu verwunderlich. Denn eine gewisse Zwielfichtigkeit ist schon dadurch gegeben, daß auch in den Offenbarungsschriften der Begriff „Welt“ nicht eindeutig gebraucht wird, ge-

<sup>31)</sup> Das neue Volk Gottes (Düsseldorf 21970) 215

<sup>32)</sup> so gemäß der Selbstdarstellung der Schweizer Bethlehem-Missionare in ihrer Festschrift (Immensee 1971)

schweige denn, daß seine Inhalte mit unserem Sprachgebrauch und unserem Weltverständnis ohne weiteres vereinbar wären. Diese Zwielfichtigkeit färbt auch auf den Begriff „Sendung“<sup>33)</sup> ab, und das in verstärktem Maß, als die Sendung im bisherigen Verständnis von „Mission“ ebenso verrechtlicht und institutionalisiert war, wie die Kirche überwiegend als Rechtsinstitut betrachtet wurde.

Hinzu kommt, daß die Kirche bei der Durchführung ihrer Sendung stets in einer doppelten Gefahr steht: Sie kann einmal der Versuchung nachgeben, auf eine Verchristlichung der Welt zu zielen in der Absicht, den Menschen von außen eine Ordnung aufzuprägen, die dem Willen Gottes in allem entspricht, und so das Reich Gottes in dieser Welt zu verwirklichen — umgekehrt kann die Kirche der Versuchung erliegen, sich in die Welt hinein aufzulösen in der vagen Hoffnung, ihrer Sendung durch sekundäre Auswirkungen des Christentums zu genügen.

Diese zweite Gefahr ist heute aktueller als die erste. Das zeigt sich in dem Bestreben, engagiert an allem teilzuhaben, was in der gegenwärtigen Situation der einen und einserdenden Welt zur Behebung der Menschheitsnöte getan wird und in noch viel größerem Ausmaß getan werden muß. Dabei zeichnet sich der Trend ab, von der religiösen zur säkularen Seite hinüberzuwechseln, Inhalte und Ziele der kirchlichen Sendung rein innerweltlich zu bestimmen und sie auf die Bereiche des Soziologisch-Politischen und des Psychologisch-Anthropologischen einzuengen. Wie real diese Gefahr ist, läßt sich durch viele Tatsachen belegen — nicht zuletzt durch die ständige Verwechslung von Mission mit irgendwelchen Diensten, die die Mission bisher verrichten mußte, weil niemand anderer da war, der sie hätte tun können und wollen.

Und doch liegt in diesen Bestrebungen eine innere Berechtigung, weil die Kirche bis in die jüngste Vergangenheit hinein oft einem Heilsindividualismus das Wort geredet hat und sich in ihrer Verkündigung zu einseitig auf den unangreifbaren Bereich des „Übernatürlichen“ und rein Innerlichen zurückgezogen hat<sup>34)</sup>. Das Heil Christi ist aber weder eine Privatsache, noch etwas, das nur die Seele und ihr Geschick in der Ewigkeit betrifft. Das Heil Christi ist Heil in Gemeinschaft und zielt über den heilen Menschen auf die eine heile Welt ab. Deshalb ist der kirchliche Heilsdienst nie bloße „Seelsorge“; er muß Sorge um den einen und ganzen Menschen sein, Sorge um die eine und ganze Welt, um ihr Wohl- und Heilsein. Die Heilssorge der Kirche hat deshalb eine universale Dimension, auch eine leibliche und politische<sup>35)</sup>. Das wird heute deutlicher ge-

<sup>33)</sup> J. Kuhl, Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes-Evangelium (St. Augustin 1967)

<sup>34)</sup> W. Kasper, Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart (Mainz 1970) 25

<sup>35)</sup> W. Kasper, Warum noch Mission?, in: Glaube und Geschichte (Mainz 1970) 259—274, bes. II. Die Heilssendung der kirchlichen Mission

sehen als zuvor, und die Kirche wird dieser Einsicht nur dann gerecht, wenn sie sich von dem Menschen nicht distanziert, sich vielmehr mit ihm identifiziert und seine konkreten kleinen Nöte ebenso ernst nimmt, wie sie sich um seine großen weltweiten Probleme kümmert. Dazu gehören auch Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit, und die Kirche muß sich überall dort engagieren, wo es um diese Werte geht. Wo das nicht überzeugend genug geschieht, kommt es fast notwendigerweise zu verzerrten und schiefen Ansichten über den Weltdienst der Kirche und zu der wachsenden Versuchung, ihn durch Gewalt zu erzwingen<sup>36)</sup> und Säkularisierung und Humanisierung als die neuen Ziele der Kirche auszurufen<sup>37)</sup>.

Demgegenüber ist daran festzuhalten, daß der Dienst der Kirche „in den Proportionen der sozialen Aufgaben nur ein zeichenhafter sein kann“<sup>38)</sup> und sich als begleitende Hilfestellung verstehen muß. Denn die Weltbezogenheit der Kirche kann und darf nicht abgelöst von ihrem Verkündigungs-auftrag ausgesagt werden. Deshalb muß sich die Sendung der Kirche wesentlich als Predigt Jesu Christi vollziehen: als Verkündigung und Zeugnis dessen, was Gott in Jesus einmalig, absolut neu, unwiederholbar und endgültig zum Heil der Welt getan hat. Dieses Heil ist in der Botschaft Jesu untrennbar an den Herrschaftsanspruch Gottes gebunden; es wird nur in der Ver-Herr-lichung Gottes gefunden. Deshalb geschieht Mission zuerst und zuletzt um der Epiphanie Gottes willen (vgl. MD 9). Aus diesem Grunde darf die Kirche nicht schweigen. Sie muß vom Heilshandeln Gottes reden und sie zur Anerkennung seines Herr-Seins rufen, damit er in jeder Nation ein neues Volk finde. Aber auch damit ist die Kirche noch nicht zum Ziele gekommen. Im Gegenteil — sie muß von neuem beginnen. Denn auch dieses neue Volk steht vor der Aufgabe, das Wort, das es empfangen hat, weiterzutragen: Mission ist von Verkündigung zu Verkündigung (KK 17). Deshalb darf sie sich auch damit nicht beruhigen, daß Gott wirksam das Heil aller Menschen will. Kirche steht unter dem Zwang, hinauszugehen und dem Sendungsauftrag zu gehorchen, und zwar um Gottes und seiner Heilstaten willen, um sein Wort in Jesus Christus zu verkünden.

---

<sup>36)</sup> vgl. T. Rendtorff/H. E. Tödt, *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien* (Frankfurt 1968); E. Feil/R. Weth, *Diskussion zur „Theologie der Revolution“* (München/Mainz 1969)

<sup>37)</sup> Hier ist an das neuartige Verständnis von Mission in der Ökumene zu erinnern, dem als Alternative das Missionsverständnis der Evangelikalen entgegengestellt wird — eine Diskussion, die zu einer Spaltung zu führen droht. — Die Diskussion gibt es auch in der katholischen Missionstheologie, vgl. L. Rützi, *Zur Theologie der Mission* (Mainz/Stuttgart 1972) und die Diskussion in den Fachzeitschriften

<sup>38)</sup> P. Beyerhaus, *Präsenz, Solidarität und Zeugnis im missionarischen Dienst*, in: *ZThK* 65 (1968) 384 f

Das ist Wesen und Inhalt der Heilssendung der Kirche. Sie besitzt ihre ständige Aktualität darin, daß sie in jeder Zeit neu Gottes Heil zeichnerhaft verständlich zu machen und es an die Welt zu vermitteln hat<sup>39)</sup>. Dabei kann die Welt uns die Tagesordnung vorschreiben<sup>40)</sup> und uns das Gesetz des Handelns aufzwingen. Darum hat das II. Vaticanum in seiner Pastorkonstitution eingeschärft, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten . . ., die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen und Bestrebungen zu erfassen und zu verstehen“ (4), „damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfaßt, besser verstanden und passender verkündet werden kann“ (44). Hier wird „nichts Geringeres behauptet als daß wir . . . aus der jeweiligen Weltsituation heraus . . ., aus den geschichtlichen und gesellschaftlichen Zusammenhängen heraus . . . zu einem Verständnis der göttlichen Offenbarung gelangen“<sup>41)</sup>. Das ist eine Aufgabe, die wir nur in Zusammenarbeit von Kirche zu Kirche lösen können, und sie zwingt uns zu praktischen Folgerungen.

### III. PRAKTISCHE FOLGERUNGEN

Hier muß vorweg davor gewarnt werden, Rezepte zu erwarten. Die kann der Missionstheoretiker durchweg nicht geben. Das liegt nicht daran, daß seine Theorie praxisfremd ist, sondern daran, daß er angesichts der Verschiedenartigkeit der konkreten Situationen die Unbefangenheit verloren hat, Beobachtungen und Beurteilungskriterien, die für die eigene Situation angemessen sind, auf die Situation anderer Völker zu übertragen — auf Völker mit je eigenen Kulturen und Religionen, mit eigener Geschichte, eigenen Bräuchen, Vorstellungsweisen und gesellschaftlichen Gefügen. Gewiß sieht sich die einserdende Welt heute in zunehmendem Maße gemeinsamen Fragen und Aufgaben gegenübergestellt. Gleichwohl sind die konkreten Situationen in Afrika, Asien und Lateinamerika alle auf ihre Weise eine Symbiose von Gegenwartseinflüssen und geschichtlich gewordenen Entwicklungen, die es einfach verbieten, vorschnell und unbedacht allgemein gültige Verhaltensweisen anzugeben.

(1) Deshalb scheint es mir angemessen, als erste Folgerung zu nennen, daß wir voll ernst machen mit der **Eigenständigkeit der Ortskirchen**. Das ist gar nicht so leicht, zumal wir in der Vergangenheit die Einheit der Botschaft und des Bekenntnisses zu einseitig als Einförmigkeit verstanden haben. Dabei ist „nichts . . . der wahren christlichen Einheit entgegengesetzter als der Drang nach Vereinheitlichung; diese besteht

<sup>39)</sup> G. Evers, *Mission — nichtchristliche Religionen — Weltliche Welt* (Münster 1974)

<sup>40)</sup> J. C. Hoekendijk, *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft* (München 1967) 349 f

<sup>41)</sup> H. Waldenfels, *Welt als Erkenntnisprinzip der Theologie?*, in: *ZkTh* (1974) 247—262

immer darin, eine Einzelform als allgemein gültig erklären zu wollen, das Leben in eine seiner Ausdrucksformen einzuschließen<sup>42</sup>). Das hat dazu geführt, daß wir das Christentum in seiner westlichen Verwirklichungsform und Gestalt über die Welt hin verbreitet haben, ohne uns ernsthaft zu fragen, ob die theologischen Einkleidungen, die liturgischen Vollzüge, die rechtlichen Satzungen und die spirituellen Verhaltensweisen wirklich „ankamen“ und angeeignet werden konnten, oder ob sie bloß äußere Hüllen waren, die übernommen wurden. Gewiß, wir haben von Akkommodation gesprochen; doch sahen wir in ihr vorwiegend ein „methodisches“ Problem der Vermittlung. Dadurch hat sich die Kirche im Verlauf der Missionsgeschichte Menschen und Völker anderer Kulturen und Religionen „ein-ver-leibt“, dabei jedoch übersehen, daß es ihre Aufgabe sein mußte, sich in ihnen zu „ver-leib-lichen“. Das ist etwas wesentlich anderes und war doch einmal theologisches Prinzip der missionierenden Kirche<sup>43</sup>). Das II. Vaticanum schreibt es in der KK 23 „der göttlichen Vorsehung“ zu, daß in der Vergangenheit „die verschiedenen Kirchen . . . zu organisch verbundenen Gemeinschaften zusammengewachsen“ sind, die sich „unbeschadet der Einheit des Glaubens und der einen göttlichen Verfassung der Gesamtkirche ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes“ erfreuen. Sollten wir nicht den Mut aufbringen, einen solchen Prozeß auch in Gegenwart und Zukunft als Geschenk „der göttlichen Vorsehung“ anzusehen und uns überzeugen zu lassen, daß eine solche „einträchtige Vielfalt der Ortskirchen . . . in besonders hellem Licht die Katholizität der ungeteilten Kirche“ zeigt? So gesehen, würde die erste Folgerung nicht mehr und nicht weniger bedeuten, als daß wir anfangen, „de facto“, nicht nur „de jure“ katholisch zu werden.

(2) Dazu bedarf es — und das wäre eine zweite Folgerung für die Praxis — einer intensiven und gezielten *Bewußtseinsbildung*<sup>44</sup>), die in erster Linie Glaubensvertiefung und Gewissensbildung sein müßte. Sie ist nur zu erreichen, wenn wir ernstlich bemüht sind, uns gegenseitig umfassend zu informieren und persönliche Kontakte miteinander zu knüpfen. Das würde zu einem Erfahrungsaustausch führen, der hüben wie drüben fruchtbar werden könnte. Wir hier haben zu lernen, was Erstverkündigung des Glaubens besagt und Dialog mit anderen Religionen und Weltanschauungen; wie neue Formen christlichen Lebens und Dienstes aussehen, die helfen wollen, den Glauben zu vertiefen und zu wecken. Die Jungen Kirchen würden von unseren Schwierigkeiten und Nöten erfahren, die aus dem schnell um sich greifenden Säkularisierungsprozeß erwachsen und

---

<sup>42</sup> *de Montcheuil*, zit. bei De Lubac, a. a. O.

<sup>43</sup> vgl. J. Müller, *Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip* (Münster 1973)

<sup>44</sup> vgl. die Synodenvorlage „*Missionarischer Dienst an der Welt*“, 5

zur Entchristlichung aller Lebensbereiche wie zum lautlosen Auszug vieler Menschen aus der Kirche führen. Daß Junge Kirchen der zweiten und dritten Generation sich diesem weltweiten Prozeß der nachchristlichen Säkularisierung gegenübergestellt sehen, beweist, daß der Unterschied zwischen Noch-nicht-Christen und Nicht-mehr-Christen immer belangloser wird und alle Kirchen in einen Zustand der Mission versetzt. So wird von neuem deutlich, daß Mission nicht eine Einbahnstraße ist, nicht ein Verkehr zwischen Gebenden auf der einen Seite und Empfangenden auf der anderen Seite, sondern daß beide Seiten Gebende und Empfangende zugleich sind.

(3) Das wird nur dann fruchtbar geschehen können, wenn eine dritte Folgerung aus den theoretischen Überlegungen gezogen wird und wir die Sorge um geeignete und fähige Kräfte der Jungen Kirchen zum Schwerpunkt unserer Hilfe machen. D. h. Vorrang vor allen anderen Projekten muß die Aus- und Weiterbildung von Diözesan- und Ordenspriestern haben, die Förderung von Katechisten und anderen Mitarbeitern in der Gemeindeleitung. Dasselbe gilt für die Ausbildung der Ordensschwwestern zumal jener Gemeinschaften, die im Lande selbst entstanden sind. Die Schwestern und ihre Gemeinschaften müssen instandgesetzt werden, sich auf die Dauer selbst tragen und so qualifizierte Dienste leisten zu können, daß sie zur Eigenständigkeit ihrer Kirchen beitragen. Auch müßte viel mehr Gewicht auf die Ausbildung von Laien gelegt werden, die geeignet und geneigt sind, im gesellschaftlichen und kirchlichen Leben Verantwortung zu übernehmen. Denn nur so können im Bereich der Jungen Kirchen Gremien entstehen, die fähig sind, Entscheidungen zu fällen und in echter Partnerschaft am Weltauftrag der Gesamtkirche mitzuarbeiten.

Diese Sorge um die eigenen Kräfte der Jungen Kirchen muß auch die vielen umfassen, die zur Ausbildung oder Arbeit zu uns kommen. Hier geht es nicht an erster Stelle um Geld, sondern viel mehr und viel dringender um menschliche Kontakte und um volle Aufnahme in unsere Gemeinden. Wir müssen lernen, sie nicht als Gäste, sondern als unsere Brüder zu betrachten und zu behandeln. Durch sie kann unsere Solidarität mit den Jungen Kirchen nur gestärkt werden. Auch sie sind in früher nie erfahrener Weise Vermittler zwischen den Kirchen. Die Verantwortung ihnen gegenüber muß um so größer sein, als ihr Glaube durch die vielfältigen Belastungen in einem für sie fremden Land starken Bewährungsproben ausgesetzt ist. Jeder Dienst an ihrem Glauben kann zu einem Dienst an ihrer Kirche werden.

Die meisten Gäste aus der Dritten Welt gehören jedoch anderen Religionen an. Der Umgang mit ihnen darf sie in ihren Gefühlen nicht verletzen. Sie haben das Recht, in ihren religiösen Anschauungen und Über-

zeugungen geachtet zu werden. Das Gespräch mit ihnen erleichtert uns das Verständnis anderer Religionen und Kulturen.

(4) All diese Aufgaben bringen auch finanzielle Belastungen mit sich. Das kann und soll nicht verschwiegen werden. Aber auch hier gilt es, Folgerungen aus den grundsätzlichen Überlegungen zu ziehen. Wenn wir die Verbundenheit der vielen Ortskirchen in der einen Kirche Jesu ernst nehmen, darf unsere finanzielle Hilfe nicht in gelegentlichen Almosen bestehen. Brüderlichkeit fordert brüderlich teilen (vgl. 2 Kor 8,13).

Wichtig ist auch hier, daß jede finanzielle Unterstützung „Hilfe zur Selbsthilfe“ sein muß. Sie darf die Eigenart und Eigenständigkeit der Jungen Kirchen nicht verhindern oder aufs neue gefährden; sie darf keine finanziellen Abhängigkeiten schaffen. Deshalb sollten wir an unser Geld nicht so viele Bedingungen knüpfen und nicht die Auflage machen, europäische Projekte und Modelle damit zu verwirklichen. Die Jungen Kirchen sind in diesem Punkt mit Recht empfindsam geworden; sie wollen nicht bevormundet, sondern in ihren eigenen Planungen und Notwendigkeiten ernst genommen werden. Sie wollen nicht zu Objekten unserer Unternehmungen gemacht werden, sondern wollen selbst Verantwortung tragen. Darauf sollten wir Rücksicht nehmen und entsprechend handeln.

(5) Schließlich gehört zu diesem Wandel auch ein neues Verständnis für unsere Missionare, seien es Priester, Ordensschwwestern und -brüder oder Laien. Die meisten von ihnen gehören klösterlichen Gemeinschaften an. Doch verlieren sie hierdurch nicht ihre innere Zugehörigkeit zu der Gemeinde und Diözese, aus der sie stammen. Ihre Berufung verpflichtet sie in besonderer Weise, zum Wohl der Teilkirche beizutragen (Bischofsdekret 33) und ihr die Sendung für die Welt immer wieder ins Bewußtsein zu rufen. Sie gehören alle zur Familie der eigenen Diözesen (ebda 34).

Deshalb müssen die Missionare als Delegierte der Diözesan- und Pfarrgemeinschaft angesehen werden. Stellvertretend für alle nehmen sie die Pflicht der Glaubensverbreitung und des Heildienstes wahr. Doch sind Diözesen und Gemeinden dadurch nicht dispensiert. Zumindest müssen sie mit ihren Missionaren Verbindung halten und an ihren Sorgen teilnehmen, auch was ihren Lebensunterhalt und ihre Versorgung in Krankheit und Alter angeht.

Durch die Missionare werden die Ortskirchen auch an die Verbundenheit untereinander erinnert. Schließlich und endlich werden die Missionare ja nicht mehr hinausgesandt, um Ziele und Zwecke ihrer eigenen Gemeinschaften zu verwirklichen, sondern um den Jungen Kirchen zur Verwirklichung ihre Weltauftrages zu helfen. Missionare sind deshalb Boten von Kirche zu Kirche, Zeugen der Solidarität und Partnerschaft untereinander. Durch sie lernen die älteren und die jüngeren Kirchen sich besser kennen. Auf die Dauer wird es nicht nur zu einem Austausch von Kenntnissen und

Erfahrungen kommen, sondern eines Tages vielleicht auch zu einem Austausch von Diensten und Personen. Dann würde erst recht deutlich, daß der Missionsauftrag Sache der gesamten Kirche ist.

So sollten selbst dann noch Missionare als Vermittler zwischenkirchlicher Gemeinschaft von Kirche zu Kirche gesandt werden, um darauf zu verweisen, daß die Botschaft, die die Kirche zu verkünden hat, immer „von außen“ kommt und aus eben diesem Grunde Horchen und Gehorchen fordert. — Weiter würden Missionare vonnöten sein, um zu mahnen, daß eine Kirche nicht engem Kirchturmdenken verfällt und nur um sich kreist. Das kann in der Situation der Jungen Kirchen von aktueller Bedeutung sein. Denn durchweg sind sie eine Minderheit in Völkern und Staaten, die fast alle noch vor der Aufgabe stehen, Nationen zu werden. Sie besinnen sich erneut auf ihre Besonderheiten, auf ihr kulturelles und religiöses Erbe. Das führt nicht selten zu einer Frontstellung gegen das Christentum, das ihnen artfremd erscheint. Diese Lage könnte für die Christen zur Versuchung werden, sich allzu sehr anzupassen, um den Burgfrieden zu wahren. Auf dem Hintergrund der synkretistischen Neubildungen, die mehr oder minder überall anzutreffen sind, wird sichtbar, wie konkret eine solche Versuchung ist. Dem fremden Missionar könnte unter diesen Umständen die kritische Funktion eines Propheten zukommen.

Noch ein Letztes muß in diesem Zusammenhang gesagt werden. Manche Missionsgemeinschaften machen sich Sorgen, was aus ihnen werden solle, wenn sie keine Mitglieder mehr aussenden können, weil sie, ganz gleich aus welchen Gründen immer, keine Einreise mehr erhalten oder des Landes verwiesen werden. Eine solche Entwicklung muß nicht unbedingt die ganze Gemeinschaft in Gefahr bringen. Die meisten Missionsinstitute haben in ihren bisherigen Einsatzgebieten in Übersee bereits eigenständige und vielfach blühende Ordensprovinzen gegründet. Deshalb ist nicht eigentlich die Existenz einer Gemeinschaft in Frage gestellt, sondern wird eher neu nach ihrem Selbstverständnis gefragt. Da, meine ich, müßte sich zeigen, ob die gewandelte Missionstheologie zum Tragen gebracht wird. Wesentlich dafür wäre, daß die Berufung einer Missionsgemeinschaft in der Kirche darin besteht, stets neu bewußt zu machen, daß Kirche aufhört, die Kirche Jesu Christi zu sein, wenn sie nicht mehr Kirche für die Welt ist. Daß diese Gefahr zu allen Zeiten gegeben ist, sichert den Auftrag dieser Institute in der Kirche. Allerdings kommt es dabei auch immer auf das eigene Verhalten an. Konkret würde das heißen, daß eine Missionsgemeinschaft stets bemüht sein müßte, missionarische Situationen in der eigenen Kirche aufzudecken und sich ihnen in selbstloser Verfügbarkeit zu verschreiben. Das ist keine leichte Aufgabe und fordert von solch einer Gemeinschaft, was vom Missionar im Einsatz gefordert wurde: nämlich Initiativfreudigkeit, Mut zum Wagnis, Anpassungs-

bereitschaft und rückhaltlose Verfügbarkeit. Natürlich würde das Konsequenzen für die Strukturen der Gemeinschaft haben und vielleicht ganz neue Formen des Einsatzes fordern. „Missionarische Situation“ besagt ja immer: „Geh hinaus und verlaß . . .!“ Die Bereitschaft hierzu ist nicht eine Frucht grüblerischen Denkens, sondern der Liebe. Denn nur Liebe macht erfinderisch und läßt Wege finden, die aus der gewohnten Umgebung herausführen zu denen, die noch nicht oder nicht mehr glauben, die ferne und draußen stehen, die an den Rand der Kirche und der Gesellschaft geraten sind — geächtet und entrechtet, verlassen, hilflos und vergessen. Hier muß Mission entdeckt werden, und eine Gemeinschaft braucht für ihre Existenz nicht zu fürchten. Sie würde im wahrsten Sinne des Wortes Notwendig, sie würde des Menschen und der Welt Not wenden helfen.

Es könnte sein, daß durch solche Versuche in der ganzen Kirche ein Prozeß in Gang käme, den die Missionsvorlage der deutschen Synode als die *Mission der Zukunft* beschreibt (10.2): „Die Mission der Zukunft wird immer mehr ein Gemeinschaftswerk aller Teilkirchen, die sich im Austausch der jeweiligen Gaben, Kräfte und Mittel vollzieht. Sie wird zu einem brüderlichen Dienst der Kirche an den Menschen der immer näher zusammenrückenden Welt. Als Gottes Volk in allen Völkern hat die Kirche heute eine besondere Gelegenheit, immer mehr Menschen über alle Grenzen und Schranken hinweg in Jesus Christus miteinander zu versöhnen und in Fortführung seiner Sendung der Gerechtigkeit und der Liebe, der Einheit und dem Frieden in unserer Welt zu dienen.“