

Missionarische Spiritualität – Nicht nur für Missionare

Basilius Doppelfeld OSB, Münsterschwarzach

Zu den wenig beachteten Fragen innerhalb der Missionswissenschaft – die sich selbst in Frage gestellt sieht – gehört ohne Zweifel die „missionarische Spiritualität“. In früherer Zeit war häufiger zu diesem Thema etwas zu lesen¹, und es handelte sich durchaus um engagierte Beiträge, was wohl damit zusammenhing, daß die Missionsarbeit von Orden und Missionsgesellschaften getragen wurde und Ordensleute der „Normalfall“ des Missionars waren. Diese geistlichen Gemeinschaften hatten ihre spezifische Spiritualität, die bei aller gemeinsamen Grundlegung christlicher Spiritualität ihr Proprium zu benennen, ihr Charisma zu bezeugen und zu bewahren wußte, mochte es sich dabei um die alten und klassischen Orden handeln oder um Gemeinschaften, die speziell für die Missionsaufgabe gegründet worden waren. Heute hört und liest man seltener und selten so klar und mit Distinktion von diesen Spiritualitäten. Daß es sie noch gibt und daß um sie gerungen wird, zeigen die Bemühungen der Ordensgemeinschaften um eine zeitgemäße und theologisch verantwortbare Umschreibung der je eigenen Identität, wie sie in Grundsatzdokumenten, Konstitutionen, Statuten – kurz der „lex propria“ – formuliert ist. Dabei gelingt es offensichtlich nicht immer, theologische Moden zu vermeiden. Auch das ein Zeichen der Verunsicherung, die die Orden getroffen hat und betroffen macht? Das Bild der Orden in der Gesellschaft und auch innerkirchlich hat an Deutlichkeit der Konturen verloren. Das muß nicht unbedingt ein negatives Zeichen sein; vielleicht hat man in früheren Zeiten zuviel Wert auf das Eigene der jeweiligen Gemeinschaft und ihrer Spiritualität gelegt und darüber das Gemeinsame aller christlichen Lebensformen, die Mitte der Berufung in die Christusbefolgung, vernachlässigt. Damit stellt sich uns die Frage, was denn Spiritualität überhaupt sei.

Im Rahmen dieses Beitrages müssen wir uns eine Diskussion des Begriffes „Spiritualität“ versagen. Dazu sei auf grundlegende Werke wie das von Christian Schütz herausgegebene „Praktische Lexikon der Spiritualität“² und auf einschlägige Beiträge in jüngeren missionswissenschaftlichen Lexika³ hingewiesen. Hier sei nur ein Akzent, der für unsere Fragestellung wichtig erscheint, herausgestellt.

-
- 1 Vgl. als spätes Beispiel die Missionsstudienwoche von 1975 in St. Augustin, deren Referate herausgegeben wurden von H. RZEPKOWSKI unter dem Titel „Allen alles werden“. Beiträge zur missionarischen Spiritualität, St. Augustin 1978.
 - 2 Freiburg u. a. 1988.
 - 3 Vgl. K. MÜLLER / Th. SUNDERMEIER (Hg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987; bei H. Rzepkowski (Hg.), *Lexikon der Mission*, Graz u. a. 1992, fehlt leider das Stichwort „Spiritualität“.

Spiritualität ist – um es möglichst einfach zu sagen – die Beziehung des Menschen zu Gott, sein bewußt gestaltetes Verhältnis zu Gott, von dem er sich geschaffen und erlöst und auf den er sich bezogen, ja dem er sich verpflichtet weiß. Dieser Beziehungscharakter steht vor dem System-Charakter der Spiritualität. Auf letzteren hat man in früheren Zeiten größeren Wert gelegt, was nicht selten zur Folge hatte, daß Spiritualität sich zu erschöpfen schien in einer Sammlung und Ordnung von Frömmigkeitsübungen und dadurch in Gefahr geriet, legalistisch zu werden und das Wirken des Geistes eher zu behindern als es erkennen und erfahren zu lassen.

Ein Verhältnis zwischen Lebenden ist lebendig, ständigem Wandel unterworfen und verändert sich, weil sich die Beteiligten, die einander Begegnenden verändern – oder zumindest das Bild sich ändert, das der Mensch von sich selbst oder von Gott hat. Jede Epoche hat ihr Gottes- und Menschenbild und besitzt bereits von daher ihre eigene Spiritualität oder muß sie sich schaffen. Jeder Ordensgemeinschaft ist als Kind ihrer Zeit eine jeweilige zeit-gemäße Spiritualität eigen, und mit dieser Ordensspiritualität zusammen hängt die missionarische Spiritualität. Um nur ein Beispiel zu nennen: Die benediktinische Spiritualität, die zu ihren unverzichtbaren Elementen das Leben und Arbeiten in Gemeinschaft, das feierliche Lob Gottes und die Beständigkeit in der Kommunität – um nur diese zu nennen – zählt, hält selbstverständlich diese Elemente auch für die Realisierung ihres missionarischen Auftrages für unverzichtbar.⁴ Ähnliches ließe sich für die anderen Orden und geistlichen Gemeinschaften aufzeigen: die fundamentale spirituelle Ausrichtung ist zugleich die geistliche Grundlegung für den missionarischen Einsatz.

Eine Zeit der Verunsicherung

In seinem Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, „*Perfectae caritatis*“ (PC), hat das Vaticanum II 1965 die Rückbesinnung auf das Charisma des Anfangs gefordert mit den Worten: „Zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens heißt: ständige Rückkehr zu den Quellen des christlichen Lebens und zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute, zugleich aber deren Anpassung an die veränderten Zeitverhältnisse“ (PC2). Daß diese Forderung aufgegriffen wurde, könnte wohl für die meisten Orden schon dadurch belegt werden, daß die neueren, d. h. seit den 60er Jahren erschienenen Biographien der Gründerpersönlichkeiten offen und kritisch geschrieben sind.

4 Vgl. I. AUF DER MAUR, *Benediktinisch-missionarische Spiritualität*, in: NZM25 (1969) 81–89; B. DOPPELFELD, *Mönchtum und kirchlicher Heildienst*. Versuch einer ordnenden Durchsicht monastischer Literatur, in: *Erbe und Auftrag* 48 (1972) 435–447; DERS., *Mönchtum und kirchlicher Heildienst*. Entstehung und Entwicklung des nordamerikanischen Benediktinertums im 19. Jh., Münsterschwarzach 1974; DERS., „*Pastorale – il monachesimo*“; in: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Bd. VI, 1248–1255, Rom 1980; DERS., *Benediktinisch-missionarische Lebensordnung*, in: *Consuetudines Monasticae* (FS K. Hallinger), Rom 1982, 375–383; DERS., (Hg.) *Mönche und Missionare*, Münsterschwarzach 1988; DERS., *Benediktiner entdecken die Mission wieder*, in: DERS., *Mönche*

Hat es aber in gleichem Maße eine Überprüfung der spirituellen Grundlegung der Missionsarbeit der jeweiligen Gesellschaft gegeben, eine kritische Reflexion über das bis in eben diese 60er Jahre geltende Paradigma von Mission? Oder fiel diese Frage unter den Tisch angesichts der großen Verunsicherung der Missionare und ihrer Arbeit, zur gleichen Zeit einsetzend wie und verstärkt durch das Missionsdekret „Ad gentes“ (1965) des Konzils und die im gleichen Jahr promulgierte Erklärung „Nostra aetate“ über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen? Es waren nicht allein die innerkirchlichen und hier vor allem die theologischen Entwicklungen, die zur Verunsicherung der Missionare beitrugen. Es war die Zeit, da ein Land nach dem anderen – und das gilt besonders für Afrika – die staatliche Unabhängigkeit erlangte, was natürlich auch Konsequenzen für die Kirchen in diesen Ländern hatte. Diese Zeit harrt noch einer gründlichen historischen Aufarbeitung, und diese sollte bald ernsthaft in Angriff genommen werden, solange noch Zeitzeugen zur Verfügung stehen.⁵

Die Mission war – grob gesagt – in ihrer Notwendigkeit, etwa umschrieben mit dem Stichwort „Seelenrettung“, in Frage gestellt. Was blieb den Missionaren? Was konnte sie motivieren, weiterzumachen, zu bleiben? Viele gingen heim oder suchten sich eine andere, erfolgversprechendere Betätigung.

Da war die verführerische Alternative: Entwicklungshilfe statt Mission. Hilf den Menschen, menschenwürdiger zu leben, ihre Lebensverhältnisse zu verbessern, und stelle die Frage nach Wahrheit und Heilsnotwendigkeit einmal zurück. Es gibt ja wirklich genug Praktisches zu tun, ohne sich in Grundsatzdiskussionen erschöpfen zu müssen. Doch irgendwann, spätestens wenn die so gut gemeinten Anstrengungen zu scheitern drohen oder die Beteiligten frustriert sind, meldet sich die Frage nach der Sinnhaftigkeit des persönlichen Engagements wieder und wird schnell dann doch grundsätzlich: Wie stehen der biblische Missionsauftrag, konkret ausgestaltet in der kirchlichen Missionsarbeit, und die gemeinhin unter dem Begriff „Entwicklungshilfe“ subsumierten Aktivitäten zueinander? Ergänzen sie sich, indem sie Einseitigkeiten

und Missionare, 9–40; DERS., *In der Spannung zwischen monastischer und missionarischer Berufung*, in: W. HENKEL (Hg.), *Ecclesiae Memoria* (FS J. Metzler), Rom 1991, 471–481; DERS., *Benediktiner als Missionare*, in: ZMR 75 (1991) 210–218; S. HERTLEIN / R. RUDMANN (Hg.), *Zukunft aus empfangenem Erbe*, St. Ottilien 1983; F. RENNER, *Was trägt die Ordensspiritualität zur Missionsspiritualität bei?*; in: H. RZEPKOWSKI (Hg.), *Allen alles werden*, 101–116; Ch. SCHÜTZ, *Überlegungen zum spirituellen Anspruch des hl. Benedikt heute*, in: *Consuetudines Monasticae* (FS K. Hallinger), 397–412; N. WOLF, *Benediktinisches Mönchtum im Dienste der Glaubensverkündigung*, ebd. 385–395; DERS., *Das gewandelte Missionsverständnis und die Antwort des Generalkapitels von 1984*, in: B. DOPPELFELD (Hg.), *Mönche und Missionare*, 141–166.

5 Einen der wenigen Versuche einer Aufarbeitung stellt die Arbeit dar von E. NUNNENMACHER, *Missionarisches Selbstverständnis nach dem Konzilsdekret „Ad Gentes“ und nach persönlichen Äußerungen von Afrikamissionaren*, Nettetal 1984, bes. 153–156. Vgl. auch N. WOLF, *Das gewandelte Missionsverständnis und die Antwort des Generalkapitels von 1984*, bes. das Kapitel „Verunsicherungen“, 147–153.

ausgleichen? Stehen sie konträr oder vielleicht gar kontradiktorisch gegeneinander? Sind sie die beiden Seiten ein und derselben Münze? Ein altes und bis heute nicht ausdiskutiertes Thema, eine Frage, die immer wieder auftaucht und auch hier nicht abschließend beantwortet werden kann. Günter Schühly hat in einem Vortrag „Hat Mission heute überhaupt noch einen Sinn?“⁶ in jüngster Zeit dazu Stellung genommen und vorgeschlagen, Verkündigung – als herkömmliche Form von Mission – und Entwicklungshilfe, die er als „zwei unlöslich miteinander verbundene Begriffe“⁷ bezeichnet, unter dem Stichwort „Neu-Evangelisierung“ zusammenzufassen und zu praktizieren. Ob die Einführung des Begriffes „Neu-Evangelisierung“ in diese Diskussion um das Zueinander von missionarischer Verkündigung und Entwicklungshilfe im o. g. Sinn hilfreich und erhellend ist, muß bezweifelt werden, nicht zuletzt im Blick auf die Spiritualität der in Mission und Entwicklungshilfe Engagierten.

Die allgemeine Verunsicherung hatte Auswirkungen auf die Spiritualität. Es waren ja nicht in erster Linie bestimmte Formen der Frömmigkeit in Frage gestellt, sondern der missionarische Grundauftrag stand zur Disposition. Das je Eigene der jeweiligen Ordensspiritualität rückte in den Hintergrund gegenüber einer umfassenden Verunsicherung. Andererseits wurde dank der durch das Vaticanum II eingeleiteten Rückbesinnung und -bindung an die Heilige Schrift das gemeinsame Fundament aller Spiritualität wiederentdeckt und herausgearbeitet. Dabei geriet das Spezifische der einzelnen Spiritualitäten allerdings zwangsläufig in den Hintergrund. Wie aber sah das Neue und Gemeinsame aus? Diese Frage soll anhand einiger Konzilstexte zu beantworten versucht werden.

Das Ordensdekret „*Perfectae caritatis*“ betont im Zusammenhang mit der Mission der Kirche die Anpassung an die jeweiligen Lebensumstände. Es führt dazu aus: „Lebensweise, Gebet und Arbeit müssen den körperlichen und seelischen Voraussetzungen der Menschen von heute, aber auch – soweit die Eigenart des Instituts es verlangt – den Erfordernissen des Apostolats, den Ansprüchen der Kultur, der sozialen und wirtschaftlichen Umwelt entsprechen. Das gilt überall, vor allem in den Missionsgebieten“ (PC 3).⁸

Die Dogmatische Konstitution über die Kirche, „*Lumen gentium*“, stellt mit deutlichen Worten die Verpflichtung des Ordenslebens zur Mission heraus: „Weil aber die evangelischen Räte ihre Befolger durch die Liebe, zu der sie hinführen, auch in besonderer Weise mit der Kirche und ihrem Geheimnis verbinden, muß ihr geistliches Leben auch dem Wohl der ganzen Kirche gewidmet sein. Daraus ergibt sich die Pflicht, nach Kräften und entsprechend der Gestalt der eigenen Berufung, durch Gebet oder auch tätiges Wirken sich um die Einwurzelung und Festigung des Reiches Christi in den Seelen und seine weltweite Ausbreitung zu bemühen. Deshalb auch schützt und fördert die Kirche den eigenen Charakter der verschiedenen Ordensinstitute“ (LG 44).

6 G. SCHÜHLY, in: Hirschberg 46 (1993) 129–134.

7 Ebd., 133.

8 Vgl. auch PC 11.

Mehrfach spricht das Missionsdekret „Ad gentes“ von der missionarischen Berufung und Verpflichtung der Ordensleute, von ihrer Bedeutung in den jungen Kirchen (vgl. AG 18), und zwar auch der kontemplativen Gemeinschaften. Auf die Spiritualität des Missionars geht das Missionsdekret vor allem in den Nummern 23 bis 26 ein und nennt dabei mehrfach die Ordensleute. Es betont die Christusnachfolge (vgl. AG 24), die Bereitschaft, sich ganz auf die Menschen und Situationen einzulassen (vgl. AG 25), und die theoretische wie praktische Vorbereitung auf die missionarische Tätigkeit, wobei ein besonderer Akzent auf die Missionswissenschaft gelegt wird (vgl. AG 26). Das Missionsdekret trägt der Tatsache Rechnung, daß – und dies galt für die Zeit des Vaticanum II noch mehr als für die heutige – das Missionswerk der Kirche personell hauptsächlich von den Ordensgemeinschaften getragen wird (vgl. AG 40).

Die gemeinsame Berufung und Aufgabe entfaltet sich in der je eigenen Akzentuierung

Nach der Zeit der Verunsicherung und der neuen Ausrichtung durch das Vaticanum II – die darauf aufbauende Weiterentwicklung der Theologie der Mission ebenso wie des Ordenslebens eingeschlossen – setzte eine Periode der Rück- und Neubesinnung ein, angestoßen durch den Auftrag: „ständige Rückkehr zu den Quellen jedes christlichen Lebens und zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute, zugleich aber deren Anpassung an die veränderten Zeitverhältnisse“ (PC2).

Für die Kongregation der Missionsbenediktiner beispielsweise wurde diese Periode eine Zeit der Umorientierung und Umstrukturierung. In dem Maße wie die bisherigen ostafrikanischen Missionsgebiete sich nicht nur de iure, sondern auch de facto zu eigenständigen Kirchen entwickelten, traten neue Anforderungen an die Kongregation heran, wurden wahrgenommen und aufgegriffen. Seit Anfang der 80er Jahre entstanden neue Gemeinschaften in Kenia, auf den Philippinen, in Uganda, Togo, Zaire und Indien. Dabei waren es meistens nicht die etablierten Klöster in Europa, die planten und gründeten, sondern Bischöfe aus Afrika, Asien und Lateinamerika, die an die Kongregation herantraten und um Mitarbeit einer monastischen Gemeinschaft in ihren Ortskirchen baten. Nicht nur die Aufgabenstellung dieser neuen Gemeinschaften – die sich teilweise selbst gründeten – unterscheidet sich von der der ostafrikanischen Klöster, die die Kirche des Landes aufgebaut haben, sondern auch ihre Spiritualität: Von Anfang an steht stärker der Gemeinschaftscharakter der Tätigkeit und des Zeugnisses im Vordergrund als dies der Fall sein konnte bei der „extensiven“ Missionsarbeit, wie sie im 19. Jahrhundert übernommen worden war.⁹ Der Prozeß der Umorientierung ist noch nicht abge-

9 Vgl. N. WOLF, *Das gewandelte Missionsverständnis und die Antwort des Generalkapitels von 1984*, 162–166; vgl. B. DOPPELFELD, *In der Spannung zwischen monastischer und missionarischer Berufung*; DERS., *Benediktiner als Missionare*.

schlossen. Gerade bei den international verbreiteten Missionsorden werden sich in den nächsten Jahren noch größere Veränderungen vollziehen, allein schon aufgrund der Tatsache, daß die Zahl der europäischen und nordamerikanischen Missionskräfte weiter zurückgehen und der missionarische Austausch innerhalb des Südens sich verstärken wird.

Und noch eine Veränderung, die sich längst vollzogen hat, muß noch erwähnt werden: die Verschiebung der Gewichte innerhalb der personalen Missionsarbeit durch die Mitarbeit von „Nicht-Ordensleuten“ – um diese Gruppe zunächst einmal vom herkömmlichen Missionarstyp abzugrenzen –, etwa im weltkirchlichen Engagement der deutschen Kirche. Da sind zu nennen die „Entwicklungshelfer“ oder „Fachkräfte“ im kirchlichen Bereich, nicht selten – wenn auch einseitig und damit falsch verstanden – als Ersatz fehlender Ordensleute; sodann jüngere und ältere „Missionare auf Zeit“ für einen kürzeren oder mittelfristigen Einsatz, des weiteren die Mitarbeiter der großen kirchlichen Hilfswerke und schließlich die personelle Zusammenarbeit zwischen Gemeinden aus unserem Land und aus Ländern der „Dritten Welt“. Nicht unerwähnt bleiben dürfen die Fidei-donum-Priester und die Ordensleute aus bisher nicht missionierenden Gemeinschaften. In einem weiteren Sinn sind mitzuberücksichtigen alle partnerschaftlichen Gruppen und Bewegungen in Diözesen und Pfarreien unserer heimatlichen Kirche, die sich weltkirchlich engagieren, etwa in den Sachausschüssen „Mission – Entwicklung – Frieden“.

Auch für diesen Personenkreis, so weit und vielfältig er ist, stellt sich die Frage nach der missionarischen Spiritualität – oder sie müßte gestellt werden. So hoch motiviert dieser Personenkreis auch ist, Begeisterung und Hilfsbereitschaft ersetzen nicht das spirituelle Fundament, bilden aber gleichwohl wichtige Elemente desselben. Spätestens angesichts der faktischen Vielfalt des „Missionspersonals“ heute stellt sich die Frage nach einer missionarischen Spiritualität, die nicht nur eine Missionarsspiritualität ist.

Missionarische Spiritualität der Laien

Gehen wir wieder auf den großen Einschnitt zurück, den die Mission der Kirche in diesem Jahrhundert erfahren hat, auf das Vaticanum II, so liegt es nahe, zunächst einmal dort Antwort auf die Frage nach der Spiritualität zu suchen. Wenn vorausgehend Konzilstexte zitiert oder erwähnt wurden, vor allem aus dem Missionsdekret, so war darin bereits nicht nur von Priestern und Ordensleuten, sondern durchgängig auch von Laien die Rede.¹⁰ Ausdrücklich kommt „Ad gentes“ erst in der vorletzten Nummer – was wohl bezeichnend ist – auf die Laien innerhalb des Missionswerkes der Kirche zu sprechen, und zwar auf die im Lande selbst ansässigen und die aus dem Ausland kommenden in einem

¹⁰ Vgl. AG 18. 23–26. 40.

Atemzug: „Die Laien wirken am Evangelisierungswerk der Kirche mit und haben als Zeugen ebenso wie als lebendige Werkzeuge Anteil an ihrer heilbringenden Sendung, besonders wenn sie, von Gott berufen, durch die Bischöfe zu diesem Werk herangezogen werden“ (AG 41). Im einzelnen werden aufgeführt diejenigen, die in ihrer Heimat („den schon christlichen Ländern“) auf irgendeine Weise die Missionsarbeit auswärts unterstützen, dann die einheimischen und ausländischen Laien im Dienst der Kirche des „Missionslandes“, sodann die Entwicklungshelfer und schließlich diejenigen, die sich durch ihre Ausbildung auf „den Dialog mit den Nichtchristen vorbereiten“ (AG 41). Von der Spiritualität ist höchstens einschlußweise die Rede, wenn es heißt: „Um all diesen Aufgaben gewachsen zu sein, ist für die Laien eine technische und geistliche Vorbereitung unerlässlich..., damit ihr Leben unter den Nichtchristen zum Zeugnis für Christus werde“ (AG 41).

Zehn Jahre nach „Ad gentes“ und bewußt als Fortschreibung dieses nicht ganz ausgereiften Konzilsdokumentes veröffentlichte Papst Paul VI. 1975 seine Missionsenzyklika „Evangelii nuntiandi“ (EN). Dort heißt es von den Laien: „Das eigentliche Feld ihrer evangelisierenden Tätigkeit ist die weite und schwierige Welt der Politik, des Sozialen und der Wirtschaft, aber auch der Kultur, der Wissenschaften und der Künste, des internationalen Lebens und der Massenmedien, ebenso gewisse Wirklichkeiten, die der Evangelisierung offenstehen, wie Liebe, Familie...“ (EN 70). Aufgrund ihrer persönlichen Prägung durch das Evangelium tragen die Laien zur transzendentalen Dimension der genannten Wirklichkeiten bei. Über diesen allgemeinen Ansatz einer Laienspiritualität kommt „Evangelii nuntiandi“ kaum hinaus, auch nicht im Zusammenhang mit den Diensten der Laien in der Gemeinde (vgl. EN 73). Das siebte Kapitel dieser Missionsenzyklika, überschrieben „Der Geist der Evangelisierung“ (EN 74–82), legt einige Elemente einer missionarischen Spiritualität dar, auf die später zurückzukommen sein wird.

Deutlicher wird die Sprache in der Missionsenzyklika Papst Johannes Pauls II. „Redemptoris missio“ (RM)¹¹ von 1990, wo unter der Überschrift „Alle Laien sind kraft der Taufe Missionare“ ausdrücklich erwähnt wird „die große Entfaltung von ‚kirchlichen Bewegungen‘, die von einer starken missionarischen Kraft geprägt sind... Ich empfehle daher, sie zu propagieren und einzubeziehen, um vor allem unter den Jugendlichen dem christlichen Leben und der Evangelisierung aus einer pluralistischen Sicht der Vereins- und Ausdrucksformen wieder neue Kraft zu verleihen“ (RM 72). Und weiter: „In der Missionstätigkeit müssen die verschiedenen Formen des Laientums aufgewertet und deren Natur und Zielrichtung beachtet werden: missionarische Laienvereinigungen, christliche Organe des internationalen freiwilligen Dienstes, kirchliche Bewegungen, Gruppen und Vereine verschiedener Art, sie alle seien in der Mission *ad gentes* und in der Zusammenarbeit mit den Ortskirchen engagiert“ (RM 72).

¹¹ Zu dieser Enzyklika vgl. die Beiträge von G. COLLET, H. WALDENFELS und G. EVERS in: ZMR 75 (1991) 161–209.

Ähnlich wie „*Evangelii nuntiandi*“ widmet auch „*Redemptoris missio*“ das letzte Kapitel der missionarischen Spiritualität (vgl. RM 87–91). Auch dieses wird im Zusammenhang mit den Elementen einer missionarischen Spiritualität zu berücksichtigen sein.

Die Spiritualität des Missionars und seiner Gemeinde

Die missionarische Spiritualität war und ist stark geprägt von der Stellung des Missionars als eines Fremden in einem für ihn fremden Land, einer fremden Kultur und Religion. Er erfährt sich als Experte für Religion und Entwicklung.¹² Thomas Mooren hat das so beschrieben: „Living the faith in a culture, in a social, economic and spiritual milieu, which is not one's native environment. Or in the case of a 'native' Christian it often means: to bear witness to Christ in the situation of a minority. And so mission spirituality is not only an encounter of theology and daily Christian practice – the one level of the cross-road – but also an encounter with anthropology in the largest sense.“¹³

Die gleiche Erfahrung machen mutatis mutandis Entwicklungshelfer, Experten und Fachkräfte. Sie sehen sich oder werden zumindest oft gesehen als denen gegenüberstehend, zu denen sie gesandt sind; sie verstehen sich oder werden verstanden als solche, die eine Aufgabe für andere und an ihnen haben, mag das Mit-ihnen-Sein auch noch so laut beschworen werden. Nicht immer nur, weil sie es so wollten, sind Missionare als Vater- bzw. Mutterfiguren betrachtet und behandelt worden. Josef Amstutz hat in seiner Analyse von Dokumenten von Dritte-Welt-Theologen dieses Phänomen als Teil der Kritik an der missionarischen Spiritualität unter den Stichworten „Missionarsfigur“, „kolonialer Missionar“, „ekklesiologische Autorität“ und „Agent westlicher Innovation“ beschrieben.¹⁴ Überhaupt liegt die Schwäche der traditionellen missionarischen Spiritualität in der Kluft zwischen Subjekt und Objekt der Mission. Diese Dichotomie brachte andererseits aber auch eine manchmal geschätzte Klarheit der Verhältnisse, allerdings im Sinne einer Vereinfachung und Aufteilung derer, die doch eine Gemeinde bilden sollten: hier der Missionar, dort die ihm Anvertrauten, ja die ihm Aufgegebenen. Das Verhältnis war vom Gegenüber bestimmt und mußte deshalb zwangsläufig zu Konfrontationen führen. Darunter litt dann nicht nur die „Effektivität“ der Mission, sondern nicht minder die Spiritualität aller.

Je stärker der Missionar in die Gemeinde integriert ist, statt ihr gegenüberzustehen, desto „kirchlicher“ im Sinne von gemeinschaftlicher wird seine Spiritualität sein können. Ordensleute sind als Missionare durch die Einbindung in

12 Vgl. B. DOPPELFELD, *Entwicklung – ein Name für Mission?*, in: ZMR 76 (1992) 121–137, bes. 129–132.

13 Th. MOOREN, *Theology at the Crossroads: the Case of Mission Spirituality*, in: NZM 45 (1989) 1–16, hier 1 f.

14 J. AMSTUTZ, *Erneuerte missionarische Spiritualität*, in: G. COLLET (Hg.), *Theologien der Dritten Welt*, Imensee 1990, 269–296, hier 278 f.

ihre Gemeinschaft immer schon Glieder einer Gemeinde, sofern sie es nicht darauf anlegen oder sie dazu gezwungen sind, als „Einzelkämpfer“ zu leben. Die Erfahrung zeigt, daß aber auch Gemeinschaften von Missionaren dieser Versuchung erliegen können: als „Expertengruppe“, als „Kirche in der Kirche“ oder „Staat im Staat“. Die Folgen einer so verstandenen Missionarsexistenz, die man als „geistliche Exterritorialität“ bezeichnen könnte, sind Isolation und geistige wie geistliche Unfruchtbarkeit. In unserer heutigen Zeit und Kirche, der Dialog, Solidarität, sharing und Partizipation keine Schlagwörter, sondern Herzensanliegen bedeuten, sind rein ausländische Konvente oder Teams in sog. Missionsländern ein Anachronismus. Die Entwicklung des weltkirchlichen Engagements der Orden kann – gerade auch um ihrer Spiritualität willen – nur in Richtung Integration durch Internationalisierung gehen. Gefragt sind nicht mehr die fremden Fachleute, sondern die Mit-Menschen.

Die hier skizzierte Umstellung hat sich vielerorts bereits vollzogen und wird weitergeführt. Sie ist Teil des einsetzenden Paradigmenwechsels, der in diesem Kontext so umschrieben werden kann: weg von der Betreuung und Bevormundung, hin zur Beteiligung und zum Teilen. Für die Missionare – im oben umschriebenen weiteren Sinn – bleibt die Frage: Wie weit sind – bei aller Notwendigkeit, die ordenseigene Identität zu bewahren – Mitarbeiter, Fachkräfte oder Missionare auf Zeit spirituell zu integrieren, vorausgesetzt, dieselben möchten dies? Der Missionar baut nicht nur deshalb Gemeinde auf, um die Bekehrten zusammenzuführen; er selbst braucht Gemeinde und in ihr wenn möglich eine das Miteinander strukturierende Gemeinschaft. William Prinz hat in seinem Beitrag „Missionary Spirituality and Prayer“ das lapidar so formuliert: „One of the primary objectives of the missionary is to build community.“¹⁵ Josef Amstutz behandelt in seiner bereits erwähnten Analyse dieses Thema unter den Stichwörtern „Leben in der christlichen Gemeinde“, „Lebenspraxis in der Nachfolge-Gemeinde Jesu“, „Lebenspraxis aus ganzheitlichem Engagement mit subversiven Konsequenzen“.¹⁶ Spätestens bei letztgenanntem Stichwort wird deutlich, daß Spiritualität nicht nur mit Seele zu tun hat, sondern Lebensgestaltung bedeutet, die sich der Radikalität des Lebensweges Christi verpflichtet weiß.

Das Missionarische unserer Gemeinden

Mission ist in nicht wenigen Gemeinden ein Thema, bei dem sich viele unbehaglich fühlen. Das liegt nicht nur an der Komplexität der weiten Thematik „Dritte Welt“ oder an der Überfülle teils widersprüchlicher Informationen, die nur wenige zu verarbeiten in der Lage sind. Es ist nicht mehr klar erkennbar und mit wenigen Worten zu umschreiben, was denn Mission ist. Mission bleibt vage, angesiedelt irgendwo zwischen Taufe und Technologietransfer.

15 In: *Verbum SVD* 31 (1990) 287–295, hier 288.

16 J. AMSTUTZ, 272. 291–293.

Das holistische Missionsverständnis und die integrale Auffassung vom Heil sind trotz langer und intensiver Bemühungen – etwa seitens der Missionswerbung, -selbstdarstellung und -theologie der letzten zwei Dekaden – in unserer deutschen Kirche und im Bewußtsein der Gemeinden noch nicht überall wirklich verwurzelt, was sich am deutlichsten an der Nomenklatur zeigt, die – wenn man mit Leuten ins Gespräch kommt – unreflektiert noch die alte ist und Begriffe verwendet wie „Heide“, „Neger“, „unterentwickelt“, „Missionsgebiete“ und „Eingeborene“.¹⁷ Leichter ist es, sich unter Entwicklungshilfe etwas vorzustellen, zumal diese sich in monetären und technologischen Kategorien beschreiben läßt. Noch konkreter wird es, wenn die vom wohlhabenden Westen geleistete Unterstützung als Not- und Katastrophenhilfe dargestellt wird. Schühly spricht in diesem Zusammenhang von einem „merkwürdigen Gefälle zwischen Not- und Entwicklungshilfe einerseits und Mission andererseits, das selbst im Verhalten regelmäßiger Kirchgänger eine Rolle spielt.“¹⁸ Er sieht drei Fragen, die zugleich Aufgaben markieren: „Ist der missionarische Grundauftrag von Glaube und Kirche in unseren Gemeinden noch hinreichend bewußt? Kann es für Christen ein weltweites humanitäres und soziales Engagement geben, das die Fragen nach der letzten Orientierung des menschlichen Lebens und den Dienst an dieser Orientierung völlig ausklammert?

Ist es genügend bekannt, daß die Kirche in der Dritten Welt als Kirche ein ganz entscheidender Faktor für die Entwicklung menschenwürdiger Lebensbedingungen ist und dieser Faktor nur als Kirche bleiben kann (d. h. nur in ihrem eschatologischen Selbstverständnis verstanden werden kann)?“¹⁹

Gerade letztere Frage ist von großer Bedeutung für eine missionarische Spiritualität unserer Gemeinden. Die von Schühly zitierte Untersuchung „Weltkirchliche Aufgaben und die Motive deutscher Katholiken“ führt dazu aus: „Die bewußtseinsmäßige und faktische Trennung von Mission und Entwicklungshilfe wäre das Ende von beiden. Die Aufrechterhaltung der Fiktion einer solchen Trennung wäre eine Unehrllichkeit vor anderen Gruppen der Gesellschaft.“²⁰ Die basisorientierte praktische Entwicklungsarbeit der christlichen Mission ist nicht nur „Weltdienst“ in des Wortes engerem Sinn, sondern zugleich „Heildienst“, geht es doch um die Entwicklung des ganzen Menschen. Darauf hat deutlich die Enzyklika „*Populorum progressio*“ Papst Pauls VI. hingewiesen.²¹ Die innere Einheit von „Mission“ und „Entwicklungshilfe“ ergibt sich aus dem integralen Verständnis von Heil, das dem westlichen Menschen, geschult, analytisch, differenzierend und dialektisch zu denken, nicht leicht fällt, ganz im Unterschied etwa zum Afrikaner, der ganzheitlicher denkt

17 Vgl. K. MÜLLER, „*Holistic Mission*“ oder das „*umfassende Heil*“, in: H. WALDENFELS (Hg.), *Denn ich bin bei euch*, Zürich u. a. 1978, 75–84.

18 G. SCHÜHLY, 132. Zitiert aus: K. FORSTER / G. SCHMIDTCHEN, *Glaube und Dritte Welt*, München–Mainz 1982, 109.

19 Ebd. In Klammern Zusatz durch G. Schühly.

20 K. FORSTER / G. SCHMIDTCHEN, 109.

21 Vgl. B. DOPPELFELD, *Entwicklung – ein Name für Mission?*, 125–132.

und weniger Probleme hat, die „missionarischen“ und „entwicklungshelferischen“ Aktivitäten der Kirche miteinander zu verbinden.²²

Papst Paul VI. hat in „*Evangelii nuntiandi*“ auf die Wichtigkeit eines integralen Verständnisses von Entwicklung hingewiesen. Seine Ausführungen aus dem Jahr 1975 sind heute noch aktuell und können den Gemeinden helfen, Mission in der erforderlichen Breite zu verstehen und diese Sicht in ihr Leben als Gemeinde und damit in ihre Spiritualität zu integrieren. „Zwischen Evangelisierung und menschlicher Entfaltung – Entwicklung und Befreiung – bestehen in der Tat enge Verbindungen: Verbindungen anthropologischer Natur, denn der Mensch, dem die Evangelisierung gilt, ist kein abstraktes Wesen, sondern sozialen und wirtschaftlichen Problemen unterworfen; Verbindungen theologischer Natur, da man ja den Schöpfungsplan nicht vom Erlösungsplan trennen kann, der hineinreicht bis in die ganz konkreten Situationen des Unrechts, das es zu bekämpfen, und der Gerechtigkeit, die es wiederherzustellen gilt. Verbindungen schließlich jener ausgesprochen biblischen Ordnung, nämlich der Liebe: Wie könnte man in der Tat das neue Gebot verkünden, ohne in der Gerechtigkeit und im wahren Frieden das echte Wachstum des Menschen zu fördern?“ (EN 31).

An späterer Stelle kommt „*Evangelii nuntiandi*“ auf den Aspekt der Befreiung in Kontext des integralen Heilsverständnisses zu sprechen: „Von der Befreiung, die die Evangelisierung verkündet und zu verwirklichen sucht, muß... folgendes gesagt werden: Sie kann sich nicht einfach auf die begrenzte wirtschaftliche, politische, soziale oder kulturelle Dimension beschränken, sondern muß den ganzen Menschen in allen seinen Dimensionen sehen, einschließlich seiner Öffnung auf das Absolute, das Gott ist. Sie ist deshalb an ein bestimmtes Menschenbild gebunden, an eine Lehre vom Menschen, die sie niemals den Erfordernissen irgendeiner Strategie, einer Praxis oder eines kurzfristigen Erfolges wegen opfern kann“ (EN 33).

Ähnlich äußert sich Papst Johannes Paul II. in seiner Missionsenzyklika „*Redemptoris missio*“ (vgl. RM 58), fügt aber noch einen weiteren Aspekt an: „Der Beitrag der Kirche und ihres Werkes der Evangelisierung zur Entwicklung der Völker betrifft nicht nur die südliche Hemisphäre, um dort materielle Armut und Unterentwicklung zu bekämpfen, sondern auch die nördliche, die einer durch ‚Überentwicklung‘ verursachten moralischen und spirituellen Armut ausgesetzt ist. Eine gewisse areligiöse Modernität, die heute in einigen Teilen der Welt herrscht, gründet in der Meinung, es genüge, alle reich zu machen und den ökonomisch-technischen Fortschritt fortzusetzen, um den Menschen mehr Mensch werden zu lassen. Aber eine seelenlose Entwicklung kann den Menschen nicht befriedigen. Der übermäßige Wohlstand ist schädlich wie die übermäßige Armut... Die Mission bringt den Armen Ansporn und Erleuchtung für die wahre Entwicklung. Die neue Verkündigung des Evangeliums unter den Reichen muß unter anderem das Bewußtsein schaffen, daß der

²² Vgl. B. DOPPELFELD, *Mission als Austausch*, Münsterschwarzach 1990, bes. 46–53.

Zeitpunkt gekommen ist, wirklich Brüder der Armen zu werden in der gemeinsamen Umkehr zur ganzheitlichen Entwicklung, die offen ist auf das Absolute hin“ (RM 59). Hier wird deutlich, wie das missionarische Engagement einzelner Christen ebenso wie der Gemeinden unmittelbare Auswirkungen auf ihre eigene Spiritualität hat. Ein Prozeß des Umdenkens und der Umkehr wird eingeleitet mit dem Ziel einer vertieften Solidarität.

Viele Gemeinden haben diese Erfahrung bereits gemacht, und ähnliches gilt zweifellos auch für eine wachsende Zahl geistlicher Gemeinschaften, seien sie nun personell am missionarischen Wirken der Kirche beteiligt oder nicht. Die Gemeinden und Gemeinschaften werden aufgeschlossener; es bleibt nicht beim großzügigen Öffnen des Geldbeutels, um „den Armen“ zu helfen, sondern das Verhältnis zu ihnen ändert sich: von der Patenschaft zur Partnerschaft, vom Denken und Handeln für die anderen zum Planen und Wirken mit ihnen. Und noch eines kommt hinzu: Es geht nicht mehr nur um die Armen und Bedürftigen im Süden, sondern ebenso um die Fremden und Anderen in unserer Gesellschaft, um die Flüchtlinge und Asylsuchenden in unserem Land, um die Gläubigen anderer Religionen. Unsere Welt ist längst eine geworden. Das auch in der Kirche erfahrbar zu machen, sind alle geistlichen Gemeinschaften und Gemeinden aufgerufen.

Um ihren missionarischen Auftrag und ihre Berufung in der ganzen Tiefe und Weite zu verstehen, müssen die Missionare ebenso wie die Gemeinden, in denen sie wirken, und die, aus denen sie stammen, ihr Tun als ein Mitwirken am Heil Gottes begreifen. Gott will das Heil aller Menschen und des ganzen Menschen, das Heil der Seele, des Leibes und Geistes, das Heil der menschlichen Gemeinschaften und Gesellschaften, das Heil aller Lebensvollzüge. In Jesus Christus hat er dieses Heil auf eine neue und bisher unerkannt tiefe und umfassende Weise gewirkt, in dem, der von sich gesagt hat: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh 10,10). Von dieser Lebensfülle und vom Heil ist oft wenig zu spüren, das Unheil scheint zu dominieren. Heillosigkeit ist durchgängige Wirklichkeit, mit der sich Mission konfrontiert sieht. Das Unheil hat vielfältige Formen, Ursachen und Konsequenzen.²³

Damit der Begriff „Heil“ nicht mißverstanden wird, etwa durch Einengung auf das übernatürliche Heil, bedarf er der Ergänzung durch den Begriff der „Befreiung“. Im Blick auf den inneren Zusammenhang beider hat Papst Paul VI. in „*Evangelii nuntiandi*“ ausgeführt: „Die Kirche verbindet die menschliche Befreiung und das Heil in Jesus Christus eng miteinander, ohne sie jedoch gleichzusetzen, denn sie weiß aufgrund der Offenbarung, der gesellschaftlichen Erfahrung und durch tiefe theologische Reflexion, daß nicht jeder Begriff von Befreiung zwingend schlüssig und vereinbar ist mit einer biblischen Sicht des Menschen, der Dinge und Ereignisse“ (EN 35).

23 Vgl. B. DOPPELFELD, *Mission*, Münsterschwarzach 1985, bes. das Kapitel „Denn meine Augen haben dein Heil gesehen“, 41–49.

In „Redemptoris missio“ nennt Papst Johannes Paul II. das Heil ein „Angebot an alle Menschen“ (RM 10), das von Jesus Christus ausgeht, aber auch dem gilt, der nicht ausdrücklich an ihn glaubt. „Das Heil, das immer Gabe des Geistes ist, erfordert die Mitarbeit des Menschen, sowohl zur Erlangung des eigenen Heiles wie des Heiles anderer“ (RM 9).

Heil und Befreiung sind je auf ihre Weise ausgerichtet auf die Ankunft der neuen Schöpfung.²⁴

Elemente einer missionarischen Spiritualität

Im letzten Teil soll der Versuch unternommen werden, Elemente einer Spiritualität des Missionars ebenso wie der missionarischen Gemeinde aufzuzeigen. Dabei handelt es sich im Grunde um Elemente, wie sie jeder Spiritualität d. h. jeder lebendigen Beziehung zu Gott, eigen sind. Eine missionarische Spiritualität setzt nur manche Akzente anders, hat Präferenzen und Optionen. Die Aufzählung ist nicht vollständig, kann und will es auch nicht sein. Es gibt ja nicht eine missionarische Spiritualität, sondern es hat vielmehr immer schon – wie das Beispiel der Missionsorden und -gesellschaften zeigt – eine reiche und die Kirche bereichernde Vielfalt gegeben; so soll es auch in Zukunft sein. Das Fehlen dieses oder jenes Elementes in der folgenden Zusammenstellung bedeutet nicht, daß es für eine missionarische Spiritualität vernachlässigt werden dürfe oder gar überflüssig sei.

Eine erste Gruppe von Elementen missionarischer Spiritualität ergibt sich aus der persönlichen *Beziehung mit Gott*.

Gott hat sich in Jesus Christus geoffenbart, dem „Gesandten des Vaters“ (RM 83), dem „Heiland“ und dem „Tröster“. Daß sich hier bereits ein Paradigmenwechsel vollzogen hat, wird deutlich in der immer häufigeren Titulierung Jesu als „Bruder“. Christus gleichförmig zu werden, soll der Mensch bestrebt sein (vgl. RM 87. 89–91). Die Spiritualität des Weges hat ihr biblisches Fundament in der Nachfolge. Jesus bezeichnet sich selbst als „Weg, Wahrheit und Leben“ (Joh 14,6; vgl. EN 78).

Von einer persönlichen Christusbeziehung her wird in der missionarischen Spiritualität das Gottesbild entworfen: Gott ist der Vater, von dem der Sohn ausgegangen und mit dem er eins ist („Ich und der Vater sind eins“, Joh 10,30; vgl. Joh 14,10). Von Christus her ergibt sich die Beziehung zum Heiligen Geist, dem Beistand (vgl. Joh 14,26), der bleibt, der in die Wahrheit einführt – was auch die Scheidung der Geister beinhaltet (vgl. Joh 16,8) – und der die Jünger mit Christus in Verbindung hält (vgl. Joh 16,13–15; vgl. auch EN 75; RM 87).²⁵

24 Vgl. H. RZEPKOWSKI, *Ganzheitliches Heil – Entwicklung – Frieden*, in: H. FRIES u. a. (Hg.), *Warum Mission?*, St. Ottilien 1984, Bd. 2, 223–263, bes. 255 f.

25 Vgl. Th. MOOREN, *Theology at the Crossroads*, 6 f.

Die Anbetung ist die adäquate Antwort des Menschen auf die Offenbarung Gottes, das Gebet als Lobpreis und Ver-Herr-lichung Gottes; es stellt nicht erst eine Frucht der „fertigen Kirche“ dar, sondern gehört – bis hin zum kontemplativen Leben (vgl. AG 40) – zur Gemeinde in missionarischer Situation. Gebet ist aber immer auch Fürbitte, in der Gemeinde, mit der Gemeinde, für die Gemeinde – und über die Gemeinde hinaus als ein Zeichen des Bewußtseins von der gesamtkirchlichen Wirklichkeit und als Ausdruck der Bereitschaft zu Solidarität und Engagement in der Welt: Aktion und Kontemplation (vgl. RM 91).

Der Mensch als „Subjekt“ und „Objekt“ von Mission versteht sich in einer missionarisch geprägten Spiritualität von Gott her. Er ist niemals „Heide“ oder „Gottloser“, sondern immer bereits geliebter Sohn, geliebte Tochter und damit Bruder und Schwester. Darin zeigt sich der bereits vollzogene Paradigmenwechsel: nicht mehr die Rettung der Seele vor ewiger Verdammnis ist Kernmotiv der Mission, sondern die von Menschen bezeugte und erfahrbar gemachte Liebe Gottes. An die Stelle des Helfersyndroms als Rolle des Missionars tritt das Sich-Einlassen auf den Anderen, Fremden, der zugleich bereits „Erbe“ ist (vgl. Gal 3,29) und durch Jesus Christus geheiligt (vgl. Joh 17,17; RM 90).

Als zweites seien die *Quellen* genannt, aus denen die Missionare und die missionarische Gemeinde leben.

Die Heilige Schrift bezeugt Jesus Christus als das „Wort des Lebens“ (Phil 2,16; 1 Joh 1,1), das „seinen Lauf nehme und verherrlicht werde“ (2 Thess 3,1; AG 1). Der Missionar und seine Gemeinde müssen aus diesem Wort leben und es in die Mitte ihres Denkens und Handelns stellen. Wer das Wort verkündet, ist nur glaubhaft, wenn er sich selbst unter dieses Wort stellt und dieses Wort in ihm selbst sich verleibt, um so als Mensch zu den Menschen zu kommen. Für die Gemeinde ist es unerlässlich, sich gemeinsam dem Wort Gottes zu stellen, wie es etwa im Bibel-Teilen geschieht.

Jeder ist Glied einer Gemeinde; diese ist Kirche und zugleich Teil der gesamten Kirche Jesu Christi. Mit der Kirchengründung ist Mission noch nicht abgeschlossen (vgl. AG 19; EN 62–64; RM 48–49); die Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch (vgl. AG 2). Sie erfüllt diese ihre Aufgabe in der Vielfalt der Ortskirchen, Gemeinschaften und Gemeinden mit ihren jeweiligen Charismen. Kirche ist Gemeinschaft von Gemeinschaften. Im Bewußtsein missionarischer Spiritualität erscheint die Kirche nicht so sehr als feste und unveränderliche Größe, sondern vielmehr als Gemeinschaft im Vollzug des Glaubens, in der Feier der göttlichen Geheimnisse – im Geist und in der Wahrheit – und in der Diakonie. Der Missionar versteht sich als Glied der Gemeinde und weniger als ihr Gegenüber.

Wie aus dem Wort, so lebt die Gemeinde aus den Sakramenten, den wirkkräftigen Heilszeichen, die auf Jesu heilendes Tun zurückgehen. Sie machen über das Wort hinaus Gottes Wirken spürbar und sinnhaft erfahrbar, was

für die Verkündigung von Bedeutung ist: In der Mitte steht die Eucharistie, das Herrenmahl, das die Gemeinde feiert und in dem sie sich konstituiert. Da sind die Sakramente der Initiation (vgl. AG 14), die Feier der Vergebung, die Heilszeichen, die die Lebensstadien begleiten, und das Sakrament des priesterlichen Dienstes. In den Sakramenten vollzieht sich die Kirche. Für den Missionar, zumal für den Priester, bilden sie eine Herausforderung, nicht nur Gaben auszuspenden, sondern selbst zum Mittler zu werden und an sich die verwandelnde Kraft der Sakramente wirken zu lassen.

Zu den Quellen zählen Erfahrung und Geschichte, sowohl die Geschichte der Kirche und ihrer Mission insgesamt als auch der jeweiligen geistlichen Gemeinschaft oder Gemeinde. „Nichts ist verstehbar außer durch seine Geschichte“ (Teilhard de Chardin). Jede Kirche hat ihre Vater- und Mutterfiguren, lebendige Vorbilder; in besonderem Maße gilt das von den Gründern und Heiligen der Orden, deren Vorbild Verpflichtung und Ansporn ist. Im Ursprung liegt die Zukunft begründet und muß aus ihm weiterentwickelt werden. Erbe ist Leben und niemals nur historisches Faktum. Die Geschichte der Kirche ist die Geschichte ihres Bemühens, ihrer Sendung gerecht zu werden.

Unter den theologischen *Inhalten* missionarischer Spiritualität sind zu nennen: An erster Stelle die Berufung. Sie steht am Anfang des Jünger- und Kirche-Seins, wie die biblischen Berufungsgeschichten zeigen von Abraham über Mose, die Propheten, die Jünger Jesu bis zu den Christen der frühen Kirche. Gott beruft – das ist die Grunderfahrung. Die Berufung richtet sich an den einzelnen – und führt zur Gemeinschaft, von der noch eigens zu handeln ist. Missionarische Spiritualität baut auf der Erfahrung auf, daß ich persönlich berufen und von Gott in Dienst genommen bin. Die Berufung führt den Menschen von sich selbst und der Fixierung auf das eigene Ich weg und hin zu denen, denen er dienen soll. „Seht, ich sende euch. Geht und verkündet“ (Mt 10,16.7). Berufung ist immer missionarisch.

Berufung führt zur Nachfolge, biblisch gesprochen auf einen Weg, der im letzten der Weg Jesu Christi ist. Das ist die Grundstruktur der Nachfolge. Wie Jesus wird der missionarische Christ den „unteren Weg“ geführt, durch Gehorsam gegenüber Gott, dem Vater, durch Armut im umfassenden Sinn – auch davon wird noch zu handeln sein – durch Kreuz und Leiden zur Vollendung und Herrlichkeit (vgl. Mt 10,38; 19,27; Joh 8,12; 12,26).²⁶ In der Nachfolge wird der Jünger Christus immer mehr gleich gestaltet und erfährt wie dieser Ablehnung, Verkennung und Widerspruch. Er muß seinen Weg, der im letzten der Weg seines Herrn und Meisters ist, bis zum Ende gehen.

Nachfolge bedeutet zugleich Bekehrung, den Ruf, sich von sich selbst und den Dingen der Welt ab- und Jesus Christus zuzuwenden. Zur Bekehrung sind alle Jünger Jesu aufgerufen, als einzelne wie als Gemeinschaft. Nicht nur der „Ungläubige“, der „Heide“, sondern die Kirche als ganze und jede Gemeinde

26 Vgl. B. DOPPELFELD, *Ein Gott aller Menschen*, Münsterschwarzach 1991, 8–13.

und Gemeinschaft in ihr muß immer wieder neu den Weg auf Gott und auf die Menschen hin einschlagen.²⁷ Bekehrung ist ein lebenslanges Programm, ein Einüben in den Weg Christi. Dieser Aspekt hat traditionell in der Ordensspiritualität einen deutlichen Akzent.

Das Zeugnis, bis hin zum Blutvergießen und Opfer des Lebens der Märtyrer, hat seinen festen Platz in der Mission der Kirche bis in die jüngste Zeit.²⁸ Das Blut der Märtyrer galt schon Tertullian als „Same der Christen“. Von allen Christen ist das Lebenszeugnis gefordert (vgl. EN 76), „damit die Welt glaubt“ (Joh 17,21). In manchen missionarischen Situationen wird sich das Zeugnis auf die Präsenz der Christen in ihrer Umgebung beschränken.

Mit dem Zeugnis eng verbunden ist die Einheit, um die schon Jesus so eindringlich gebetet hat (vgl. Joh 17,11), er, der mit dem Vater Urbild dieser Einheit ist. Die christliche Mission hat aber durch die konfessionelle Spaltung in der Heimat der Missionare immer auch ein Beispiel der Trennung, ja der Feindschaft gegeben. Deshalb gehört der Dienst an der Ökumene zu den vorrangigen Aufgaben missionarischer Gemeinden (vgl. EN 77), „damit die Welt erkennt, daß du mich gesandt hast“ (Joh 17,23).²⁹

Die Einheit ist in besonderer Weise jeder christlichen Gemeinschaft und Gemeinde aufgegeben. Gemeinschaft und Gemeinde wurzeln neben dem genannten Wunsch Jesu im biblischen Bild vom Volk Gottes. Nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift stand das Volk immer in der Gefahr der Spaltung und des Abfalls. Die Sehnsucht nach der Urgemeinde (vgl. Apg 2,42.44), wie sie dem Mönchtum als Ideal vorschwebte³⁰, muß in der Kirche wach bleiben und darf nicht als Utopie abgetan werden. Gerade für die Mission gilt, daß nur innere Einheit überzeugt, nicht aber falsch verstandene Einheitlichkeit durch Gleichschaltung.

Und schließlich zählt zu den Inhalten missionarischer Spiritualität das Teilen. Es ist ein Verdienst der missionarischen Bewußtseinsbildung in neuerer Zeit, daß das Teilen seinen festen Platz gefunden hat im Missionsverständnis und in der Praxis der Verantwortung füreinander. Mission vollzieht sich immer mehr im Austausch auf allen Ebenen.³¹

Zu den *Zielen* christlicher Mission und damit auch zu den Elementen missionarischer Spiritualität gehört das Heil, wie wir bereits gesehen haben beim Blick auf das „Missionarische unserer Gemeinden“. Biblisch wird dieses Heil

27 Vgl. Th. MOOREN, *Theology at the Crossroads*, 7–16.

28 Vgl. J. AMSTUTZ, *Erneuerte missionarische Spiritualität*, 292.

29 Vgl. auch J. BAUMGARTNER, *Missionarische Spiritualität im Wandel*. Die Gestalt des Missionars nach „Evangelii Nuntianti“, in: NZM 32 (1976) 293–314, hier 305–307.

30 Vgl. G. MORIN, *Mönchtum und Urkirche*, St. Ottilien 1949. Vgl. auch Th. Mooren, *Theology at the Crossroads*, 5.

31 Weiterführend sei verwiesen auf B. DOPPELFELD, *Mission als Austausch*..

umschrieben mit der „Fülle des Lebens“ (Joh 10,10), eine sehr zeitgemäße Formulierung, geht es doch um das integrale Heil für möglichst alle Menschen und nicht nur um den Himmel.³² Die Negativfolie dazu bildet die komplexe Wirklichkeit von Unheil, Armut, Krankheit, „Unterentwicklung“, Ungerechtigkeit und Ausbeutung – eine Aufzählung, die man ohne weiteres noch erweitern könnte. Heil geschieht durch Heilen, nach dem Vorbild und im Geist Christi.

Präzisiert – und zwar aus der neueren Geschichte der Mission – wird das Heil durch die Befreiung,³³ ein biblischer Begriff seit dem Exodus. Befreiung ist zum Kernwort eines ganzen Kontinents, Lateinamerika, geworden, bleibt aber nicht auf diesen Teil der Welt beschränkt. In der Befreiung wird das zu lange vernachlässigte Problem der Unfreiheit, Unterdrückung und Ausbeutung thematisiert, indem von der christlichen Botschaft der Freiheit (vgl. Ri 6,9; 1 Makk 13–14; Lk 4,18; Röm 8,21) ausgehend eine Vision entworfen wird, die mehr ist als ein Traum: der freie Mensch als Partner Gottes in der Freiheit der Kinder Gottes (vgl. EN 30; RM 7–8).

Entwicklung steht für einen weiteren Bereich der Zielvorstellung christlicher Mission und überschneidet sich mit den beiden vorausgegangenen. Auch hier sei auf vorausgehend Gesagtes verwiesen.³⁴ Wie das Heil so kann die Entwicklung im Sinne und Rahmen christlicher Mission nur ganzheitlich verstanden werden. Daß Entwicklung nicht in erster Linie ein von außen angestoßener und gesteuerter Prozeß ist, hat im Blick auf die missionarische Spiritualität James Kroeger so umschrieben: „Spirituality may also variously be described in terms of growth process, an evolution toward maturity, a pilgrimage.“³⁵ Wachsen müssen alle Christen in der Teilhabe an der Mission des Menschgewordenen.

Und schließlich sind die *Haltungen* oder *Tugenden* zu nennen, die für Missionare und missionarische Gemeinden unverzichtbar sind.

Über allem steht die Liebe (vgl. 1 Kor 13,13). Ohne die Liebe als Grundhaltung droht Mission zu einem Tun für Menschen und an Menschen zu werden ohne ein tieferes Miteinander, das alle Beteiligten zusammenführt, wie Jesus in seinen Abschiedsreden den Jüngern aufgezeigt hat (vgl. Joh 15,9–17); EN 79; RM 60.89).

Mit der Liebe eng verbunden ist die *Hoffnung* als Haltung der Offenheit und Erwartung auf Erfüllung, die niemals vom Menschen allein geschaffen werden

32 Vgl. Th. MOOREN, *Theology at the Crossroads*, 13.

33 Vgl. A. BELLAGAMBA, *Christian Spirituality and Christian Liberation*, in: *African Christian Studies*, Vol. 6, No.1 (1990) 51–60; J. KLEINER, „*Er führt uns hinaus ins Weite*“ (Ps 18,20). Anmerkungen zu einer Spiritualität der Befreiung, in: *Geist und Leben* 58 (1985) 360–365.

34 Vgl. dazu B. DOPPELFELD, *Entwicklung – ein Name für Mission?*, 132–137.

35 J. KROEGER, *Missionary Spirituality: Aware we are sent*, in: *Verbum SVD* 31 (1990) 259–279, hier 259.

kann, sondern im letzten von Gott geschenkt wird bei der Wiederkunft. Hoffnung äußert sich in Zuversicht und Gelassenheit, die alles andere als Resignation ist, die vielmehr nicht zugrunde gehen läßt (vgl. Röm 5,5).

Hoffnung ist nur durchzuhalten in Geduld, dem langen Atem dessen, der bereit ist, unter der Unvollkommenheit alles Irdischen, Zeitlichen und Menschlichen zu leiden. Nicht zuletzt mit sich selbst muß der Missionar Geduld haben, im Vertrauen, daß Geduld Bewährung wirkt (vgl. Röm 5,4; 15,4).

Eine neue und vertiefte Bedeutung hat in der jüngeren Missionsgeschichte die Armut gewonnen, ausgehend sowohl von der krassen Armut vieler Menschen in den traditionellen Missionsländern als auch vom Beispiel Jesu her. „Er, der reich war, wurde euretwegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen“ (2 Kor 8,9). Der Missionar ist gerufen, seine Christusnachfolge in kenosis und exinanitio zu bezeugen. „Die Figur des Armen – seine Gottes-Erfahrung, sein Geschichte machender Auftritt – ist von entscheidender Bedeutung“ für die missionarische Spiritualität.³⁶

Gleiches ist zu sagen von der Solidarität, die niemanden seinem Schicksal überläßt, sondern aktiv eingreift anstatt passiv zuzuschauen. Die Solidarität hat in jüngerer Zeit entscheidend beigetragen zu einem engeren Verhältnis der Ortskirchen, Gemeinden und Gruppen zueinander.

Eine weitere Dimension dieses neuen Verhältnisses bildet der Dialog auf allen Ebenen, angefangen beim Dialog Gottes mit den Menschen (vgl. Ex 3–4) bis zu den verschiedenen Weisen des Dialogs im politischen, kulturellen und interreligiösen Bereich.³⁷ Für die Mission der Kirche und die Missionswissenschaft hat der interreligiöse Dialog an Bedeutung gewonnen (vgl. RM 55–57). Nicht weniger wichtig ist der Dialog innerhalb der Kirchen als Prinzip der Wahrheitsfindung und des gemeinsamen Weges im Glauben.

Als Reich-Gottes-Arbeit hat sich Mission oft und bewußt der politischen Einflußnahme enthalten. Die weltweite Ungerechtigkeit und die Bedrohung der Schöpfung fordern aber zur Stellungnahme aus dem Glauben und zum persönlichen Engagement heraus. Missionar und missionarische Gemeinde müssen ihren Platz im öffentlichen Leben einnehmen; im Bewußtsein ihrer gesellschaftlichen Verpflichtung werden sie sich einmischen.³⁸

Und schließlich ist die Tugend des Mutigen gefordert, gegen alle Ängste, die aus den vielfältigen Bedrohungen entstehen. Mut hat mit Vertrauen zu tun, mit Glaube und Hoffnung. Angst macht unfrei, baut Barrieren auf und teilt Menschen und Welt wieder neu ein.³⁹

36 J. AMSTUTZ, *Erneuerte missionarische Spiritualität*, 294.

37 Vgl. H. BÜCKLE, *Missionarische Spiritualität als Antwort auf Grunderfahrungen in den Religionen*, in: *Geist und Leben* 48 (1975) 431–444.

38 Vgl. J. AMSTUTZ, *Erneuerte missionarische Spiritualität*, 272 f.

39 Vgl. Th. MOOREN, *Theology at the Crossroads*, 7.

In seinem Buch „Leidenschaft für Gottes Welt. Aspekte einer zeitgemäßen Spiritualität“⁴⁰ hat Anton Rotzetter geschrieben: „Spiritualität kann gar nicht anders als missionarisch sein, sonst verdient sie nicht, so bezeichnet zu werden. Und Mission kann gar nicht anders verstanden werden denn als Ausdruck von Spiritualität, also das Leben aus dem Heiligen Geist Gottes, und Mission, also die dynamische Energie, die sich an die ganze Welt gewandt weiß, entsprechen sich. Am missionarischen Elan ist abzulesen, ob einer wirklich Spiritualität hat.“⁴¹

Missionarische Spiritualität verbindet Leben und Wirken miteinander, beim einzelnen Christen, in den Gemeinschaften und Gemeinden ebenso wie in der ganzen Kirche. Missionarisches Wirken ohne ständige Befruchtung durch den Geist Gottes droht zum heils- und sozialtechnischen Handeln an Menschen zu werden. Inneres Leben andererseits wird leicht zum Selbstzweck, wenn es nicht die Grenzen des Ich und Wir überschreitet auf die Fernen und Anderen hin, zu denen der Geist die Kirche sendet. In ihm, den der Sohn uns gesandt hat, sind Leben und Sendung, Kontemplation und Aktion in ihrem Wesen verbunden, das die Liebe ist (vgl. Joh 6,63; 16,4–15).

40 Zürich 1988.

41 Ebd., 119.