

## *Warum noch Mission?*

Von Walter Kasper, Münster \*)

### I. DIE ESCHATOLOGIE ALS HORIZONT DER MISSIOLOGIE

Eines der schwierigsten Probleme nicht nur für den heutigen Missions-theologen, sondern noch mehr für den praktischen Missionar scheint darin zu liegen, daß sie sich über das Motiv und den Sinn der Missionsarbeit nicht mehr im klaren sind. Das Motiv der Seelenrettung ist zumindest in seiner unmittelbaren und naiven Form nicht mehr tragfähig, seit das 2. Vatikanum als ausdrückliche Lehre der Kirche festgestellt hat, was der 1. Timotheusbrief eigentlich schon immer gesagt hat, daß nämlich Gott das Heil aller Menschen will. Wenn Gott aber das Heil aller Menschen will, dann heißt das, daß Gottes Wollen niemals leer und unwirksam bleiben kann, daß Gott das Heil aller Menschen also auf eine wirksame Weise will und daß infolgedessen jeder Mensch eine reale Heilchance besitzen muß. Warum aber dann noch Mission, wenn auch der Heide eventuell ein „anonymer Christ“ sein kann?

Bekanntlich hat eine andere bis heute sehr einflußreiche Richtung der Missionstheologie versucht, die Mission nicht so sehr vom individuellen Heil des Einzelnen her zu begründen, sondern aus der Idee der *plantatio ecclesiae*, der Ausbreitung und Neuerrichtung von Kirchen. Auch mit dieser Konzeption kommt man heute, wenn man sie nicht in einen größeren Rahmen hineinstellt, theologisch sehr rasch in Schwierigkeiten. Die Schwierigkeiten beginnen auf der Ebene der ökumenischen Theologie. Das 2. Vatikanum hat ausdrücklich festgestellt, daß auch die nichtkatholischen kirchlichen Gemeinschaften als Kirchen im theologischen Sinn angesprochen werden können und daß ihnen deshalb eine wahre Heilsfunktion zukommt. Diese Aussage müßte auf ihre missionsstrategische Bedeutung noch ausdrücklich bedacht werden. Die Schwierigkeiten werden aber noch größer, wenn man sieht, daß die Kirche und entsprechend die Ausbreitung der Kirche ihren Sinn nicht eigentlich in sich selbst hat. Die Kirche ist eine Zeichenwirklichkeit; ihr Wesen ist Dienst. Das bedeutet, daß die Kirche nicht um ihrer selbst da ist und nicht um ihrer selbst willen bejaht und ausgebreitet werden kann. Aber welches ist dieses Ziel der Kirche, wenn die Antwort auf diese Frage nicht einfach lauten kann: das Heil ihrer Glieder?

Wir stehen also unausweichlich vor der Aufgabe, in neuer Weise nach dem Grund und dem Ziel, nach dem Horizont zu fragen, innerhalb dessen

---

\*) Der Artikel ist die Wiedergabe eines Referates, das vor der Mitgliederversammlung des Katholischen Missionsrates am 20. Juni 1968 in Würzburg gehalten wurde.

Missionstheologie und praktische Missionsarbeit überhaupt erst möglich sind. Als dieser umfassende Horizont, nicht nur der Theologie der Mission, sondern der Theologie überhaupt, hat sich in den letzten Jahren immer deutlicher die eschatologische Botschaft des AT und NT herausgestellt. Etwa seit der Jahrhundertwende, in der protestantischen Theologie seit J. Weiß und A. Schweizer, hat man entdeckt, daß die Eschatologie nicht nur ein regionaler Einzeltraktat ist, der am Ende der Dogmatiken ein ziemlich kümmerliches Dasein fristet, sondern daß die Eschatologie den übergreifenden Horizont der Theologie im Ganzen und das eigentlich Spezifische der christlichen Heilsbotschaft gegenüber den Religionen darstellt. Die „Unterscheidung des Christlichen“ ist auf dem Boden der christlichen Eschatologie zu vollziehen.

Wenn wir Eschatologie in diesem umfassenden Sinn nehmen, dann verstehen wir unter den Eschata nicht bloß die sogenannten „Letzten Dinge“. Es handelt sich weder um „Dinge“, also um objektiv wißbare Größen, noch um „letzte“ Dinge. Das Eschaton, das Letzte und damit auch das Erste, ist für die Schrift Gott selbst. Die Hoffnung des AT ist einfach, daß Gott unser Gott ist und wir sein Volk sind. Der „Tag Jahwes“, der im Mittelpunkt der alttestamentlichen Verheißung steht, ist das Offenbarwerden der Herrlichkeit, d. i. des Herrseins Gottes über alle Welt und Geschichte. Weil aber Gott die Geschichte gehört, deshalb gehört ihm auch die Zukunft. Er wird am Ende „alles in allem“ sein. Der biblische Gottesglaube erweist sich aus sich selbst als „zukunfts haltig“. Unsere Zukunft kann nichts anderes sein als Gottes Herrschaft. Sie ist das Eschaton, das jedoch nicht erst am Ende steht, sondern das jetzt schon hereindrängt, die Gegenwart qualifiziert und den Menschen engagiert. Eschatologische Aussagen meinen deshalb nicht Spekulationen über eine ferne ausständige Zukunft, sondern über eine Zukunft, die hier und jetzt auf uns zu kommt und die Gegenwart bestimmt. Die Eschatologie ist ein Ferment dauernder Unruhe, das die Geschichte ständig in Atem hält, ihr verbietet, selbstzufrieden und selbstgerecht am status quo zu verharren, das sie immer wieder aufbricht auf neue Ziele und auf eine je größere Zukunft hin. Nicht umsonst sind mit der eschatologischen Botschaft des AT und NT die Kategorien des Exodus, der Metanoia, der Hoffnung engstens verbunden.

Wir können diese Aspekte hier nur gerade andeuten, ohne sie im einzelnen zu begründen, zu entfalten und abzusichern gegen alle möglichen Mißverständnisse von rechts und von links. Wir müssen gleich zu unserem engeren Thema übergehen und fragen, in welcher Weise der eschatologische Verheißungshorizont der Schrift eine geeignete Begründung für die Mission darstellt.

Bekanntlich findet sich sowohl im AT wie beim historischen Jesus nichts von dem, was wir heute Mission nennen. Die Mission ist erst ein nach-österliches Phänomen. Diese Feststellung darf freilich nicht einfach als

Fehlanzeige gelten. Sie muß uns darauf hinweisen, daß Mission nicht eine ursprüngliche, sondern eine abgeleitete Größe darstellt; sie hat in einer grundlegenden Glaubenswahrheit ihre Wurzel; aus ihr heraus wird sie erst verständlich.

Wenn das AT keine Mission kennt, dann bedeutet das nämlich nicht, daß es in einem primitiven nationalen Heilspartikularismus verharret wäre. Israel hat seine Existenz, wo es auf der Höhe seiner theologischen Einsicht war, immer als stellvertretenden Dienst verstanden. Schon bei der Berufung Abrahams heißt es, daß in ihm alle Völker der Erde gesegnet sein werden. Die Berufung des einen als Stammvater des Volkes hat zugleich Heilsbedeutung für alle Völker. Die partikuläre Erwählung hatte von Anfang an universale Tendenz. Dieser Heilsuniversalismus führte aber nirgends zu der Konsequenz einer missionarischen Betätigung Israels; es gibt im AT kein aktives Werben um die Bekehrung der Heiden. Das Heil der Völker ist nach dem AT Gottes eigene Tat, die für das Ende erwartet wird. Gottes Epiphanie am Ende der Tage wird bewirken, daß die Heiden von der Herrlichkeit Gottes angezogen werden und daß sie sich Jerusalem zuwenden werden. Die Völker werden sich sammeln und dem Volk Gottes eingegliedert werden. Die Bewegung ist also nicht zentrifugal, sondern zentripetal. Das Volk Gottes sendet seine Boten nicht aus, um die Völker zu bekehren und zu bereichern, sondern die Völker strömen herbei, sie bringen ihre Gaben mit, um Israel dadurch reich zu machen.

Dieses Motiv der Völkerwallfahrt, das sich besonders bei Isaias, Micha, Zacharias findet, steht wieder auf dem Hintergrund der gesamten alttestamentlichen eschatologischen Erwartung. Die Unterscheidung eines innergeschichtlichen und eines endgeschichtlichen Handelns Gottes ist dem klassischen Prophetismus fremd; sie findet sich erst in der Apokalyptik. Die genuin eschatologische Erwartung des AT richtet sich nicht auf ein jenseitiges Reich Gottes, sondern auf ein diesseitiges Reich des Friedens, der Gerechtigkeit und des Heilseins aller Kreatur. „Sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen schmieden und ihre Spieße zu Rebmessern. Kein Volk wird wider das andere das Schwert erheben, und sie werden den Krieg nicht mehr lernen“ (Is 2,4). „Groß wird die Herrschaft sein und des Friedens kein Ende auf dem Throne Davids und über seinem Königreiche, da er es festigt und stützt durch Recht und Gerechtigkeit . . .“ (9,7). Diese Stellen, die leicht noch vermehrt werden könnten, zeigen den Hintergrund der universalen Heilshoffnung. Die Hoffnung betrifft nicht ein jenseitiges, übernatürliches Reich, sie beinhaltet keine rein geistige Größe. Solcher Supernaturalismus und Spiritualismus ist Israel ganz und gar fremd. Das universale Heil aller Völker besteht in einem universalen Reich des Friedens und der Gerechtigkeit.

Besonders J. Jeremias und neuerdings F. Hahn haben herausgestellt, daß Jesu eigene Stellung zum Problem der Mission zunächst nicht grundsätz-

lich über diesen alttestamentlichen Horizont hinausgeht. Jesus hat während seines irdischen Lebens niemals Mission außerhalb des Judentums getrieben, noch hat er jemals seine Jünger über die Grenzen Palästinas hinausgesandt. Er kannte dagegen die Idee der Völkerwallfahrt auf den Sionsberg (Mth 8,11 f). Freilich etwas ist bei ihm neu. Er wußte sich als Anbruch dieser eschatologischen Ereignisse. Das unerwartete Phänomen, daß er bei den Heiden Glauben fand, während sein Volk ihm diesen Glauben verweigerte, war für ihn offensichtlich ein Zeichen, daß nun die Eschata im Anbruch sind (Mth 8,5—10; Lk 7,1—9; Mk 7,24—30; Joh 4,46—53). Noch das Johannesevangelium erkennt im Herankommen der Griechen den Anbruch der eschatologischen Stunde (12,20 ff). Jetzt, angesichts seines Kommens und der sich darin offenbarenden Gottesherrschaft, beginnen sich die Völker zu sammeln. Sie sammelten sich freilich zunächst im Unglauben. Der Tod Jesu war historisch gesehen nichts anderes als das Ergebnis eines raffinierten Zusammenspiels zwischen den jüdischen und römischen Autoritäten. Theologisch aber verkündet ihn der Epheserbrief als Werk der Friedensstiftung zwischen Juden und Heiden, durch das der Urriß der Menschheit, der symbolisch für alle anderen Spaltungen steht, wieder versöhnt wurde. „Denn er ist unser Friede; er hat die beiden Teile eins gemacht und hat die trennende Scheidewand — die Feindschaft — beseitigt . . . , um als Friedensstifter in seiner Person die beiden Teile zu dem einen neuen Menschen umzuschaffen“ (Eph 2,14). In seinem Leib hat Christus die Völker geeint und versöhnt.

Kreuz und Ostern stifteten eine neue Situation. Die jetzt einsetzende Mission hatte keinen anderen Zweck, als angesichts der herandrängenden eschatologischen Stunde die Völker zu sammeln. Es geht dabei um die Sammlung der ganzen Ökumene im Gotteslob. In den späteren (deutero-) paulinischen Briefen, im Epheser- und Kolosserbrief wird bereits die ganze Schöpfung und die ganze Heilsgeschichte in diesen Plan einbezogen. Es geht um das große Ziel der Anakephalaios des Alls in Christus (Eph 1,10), um die Zusammenfassung und Wiederaufrichtung des Universums. Das Ziel der Pläne Gottes ist also nicht die Kirche, sondern durch die Kirche hindurch die Welt, der Frieden und die Einheit unter den Völkern in der gemeinsamen Anerkennung des einen Gottes.

Alles bisher Gesagte ist in einer großartigen Verdichtung zusammengefaßt in dem sogenannten großen Missionsbefehl Mth 28,18 ff. Wieder geht es um die Jüngerschaft der Völker. „Gehet hin und macht alle Völker zu Jüngern . . .“ Die Begründung dieser universalen Sendung ist wieder die universale Herrschaft Christi, seine Gewalt im Himmel und auf Erden, d. h. über das Ganze, über das Universum. Die Mission soll nichts anderes erreichen, als diese universale Herrscherstellung Christi zur Ausführung und zur Erscheinung zu bringen.

Mission dient — so können wir zusammenfassend sagen — der Epiphanie der Herrschaft Gottes über alle Geschichte; ihr Ziel ist die Sammlung der Völker im gemeinsamen Lob Gottes. In der gemeinsamen Anerkennung Gottes, der Herrschaft Gottes, wie sie in Jesus Christus Ereignis geworden ist, finden sie auch unter sich wieder zu Frieden und Einheit.

Lassen Sie mich in zwei Punkten zusammenfassen, was diese eschatologische Fundierung der Mission bedeutet:

1. Die Kirche ist nur das Werkzeug, aber nicht das Ziel der Mission. Das Ziel der Mission ist die eschatologische Einheit der Völker, die Beförderung von Frieden und Gerechtigkeit unter den Menschen und damit die Heraufführung der einen Welt in Frieden und Freiheit. Die Kirche, und das gilt besonders von der Missionskirche, versteht sich mit dem 2. Vatikanum als *signum et sacramentum unitatis* der ganzen Menschheit. Die Kirche gehört auf die Ebene des sakramentalen Zeichens, aber nicht auf die Ebene der *res sacramenti*; sie ist nicht die Sache selbst, um die es geht. Sie muß sich vielmehr in ihrer konkreten Gestalt, in ihren Lebensformen und in ihren Missionsstrategien an dieser Sache ausrichten. Sie muß so gestaltet sein, daß sie in ihrer konkreten Existenz als Zeichen dafür verstanden werden kann, daß es möglich ist, daß Menschen verschiedener Hautfarben, Rassen, Nationen, verschiedener politischer, gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Systeme, verschiedener Kulturen in entscheidenden Fragen ihrer Existenz, wie die Schrift es nennt, eines Herzens und eines Sinnes sind und aus dieser Übereinstimmung in fundamentalen Fragen menschlicher Existenz sich zu einer Kooperation bereit finden, die wieder der größeren Einheit aller Menschen dient.

Ein solches Verständnis der Missionsarbeit könnte sehr konkrete Konsequenzen haben für die Zusammenarbeit der Missionare und der Missionsgesellschaften selbst, für das Einvernehmen zwischen Missionaren und eingeborenen Priestern, zwischen Ordens- und Säkularklerus; es könnte und müßte vor allem Konsequenzen haben für die Kooperation der Kirchen. Es ist eigentlich paradox, daß auf ökumenischen Tagungen und in ökumenischen Komitees immer wieder davon die Rede ist, das Problem der Missionspraxis (nicht nur der katholischen Kirche) stelle eines der größten Hindernisse auf dem Weg zu einer größeren Einheit zwischen den Kirchen dar. Nur wenn die größtmögliche Einheit und Zusammenarbeit in der Kirche und zwischen den Kirchen erreicht wird, kann der Dienst an der größeren Einheit der Welt glaubwürdig sein.

2. Als eschatologisches Geschehen ist die Mission ein geschichtlicher Prozeß. Zu einem geschichtlichen Prozeß gehört wesentlich das Unableitbare der Freiheit, das Unvorhergesehene und das schöpferisch Neue. Zur Eschatologie gehört der Ruf zur *Metanoia*, die Bereitschaft zum Exodus, die Offenheit für die je größere Zukunft Gottes. Mission

aber ist seit ihrem Anfang nur möglich auf dem Grundsatz der Freiheit des Evangeliums. Durch die Mission wird deshalb, wenn sie sich eschatologisch versteht, die Kirche nicht bloß ausgedehnt; die Kirche entsteht vielmehr in jedem Volk neu. Es geht nicht um Indoktrination, Werbung neuer Mitglieder, Gewinnung eines neuen Rekrutierungsbereichs, sondern um einen geschichtlichen Vorgang. Wenn das Evangelium gepredigt wird, dann kommt ein Prozeß zustande, den man weder vorhersehen noch vorherplanen kann. Es ist zunächst offen, in welcher Weise sich konkret Volk Gottes sammelt. Mission ist ein schöpferischer Vorgang [und nur wo sich Mission so begreift, hat sie die Freiheit des Evangeliums gewahrt, die an ihrem Ursprung steht]. Kirchliche Orthodoxie ist zwar eine notwendige und unabdingbare Voraussetzung der missionarischen Verkündigung, sie ist aber noch nicht ihr Ziel. Das Evangelium hat erst dort sein Ziel erreicht, wo es so verkündet wird, daß es die konkrete Situation erhellt und zu ihren eigensten inneren Möglichkeiten bringt. Verkündigung kann immer nur situationsbezogen geschehen. Mission muß deshalb einen ganz konkreten Zeitindex besitzen. Wo das der Fall ist, da besteht Mission nicht mehr darin, daß die Reichen zu den Armen gehen, um ihnen etwas zu bringen, vielmehr bedeutet Mission umgekehrt die Bereicherung der Kirche durch die Völker. Die Kirche teilt nicht nur aus, sie empfängt in erster Linie von den Völkern ihre eigene Fülle, ihre Katholizität und Ökumenizität.

Wir haben bisher versucht, den äußersten noch sehr formalen Horizont herauszustellen, vor dem sich kirchliche Missionsarbeit zu vollziehen hat. Das bisher Gesagte stellt nur den Rahmen dar, den wir nun in einem zweiten Teil zu füllen haben. Es muß uns nun um die Frage gehen, welches der spezifische Auftrag der Kirche, näherhin der kirchlichen Mission innerhalb dieser großen Aufgabe, wo es um Frieden und Einheit der Welt geht, ist. Wir müssen nun nach dem spezifischen Dienst der Kirche innerhalb der großen Aufgabe der Einheit der Welt fragen. Mit anderen Worten: wir müssen nach dem konkreten Wesen des kirchlichen Heildienstes fragen.

## II. DIE HEILSSENDUNG DER KIRCHLICHEN MISSION

Wenn die Schrift von Heil spricht, dann benützt sie nicht abstrakte Definitionen oder abstrakte Begriffe; sie verwendet vielmehr eine Fülle von Bildern: Reich Gottes, Leben, Erbarmen, Wahrheit, Licht, Bund, Gerechtigkeit, Frieden, Freude, Freiheit, Gnade usw. Das ist zunächst ein großes Angebot. Wir können nicht alle diese Begriffe entfalten. Die Theologie und die Verkündigung kann überhaupt nie alles sagen wollen, wenn sie nicht am Ende nichts mehr sagen will. Wir müssen aus dieser Breite des Angebots die Aspekte auswählen, die gerade heute aktuell und weiter-

führend sein können. Verkündigung und Theologie müssen immer einen Zeitindex besitzen. Wir wählen also einen Begriff aus, dem heute, gerade für die Mission, besondere Aktualität zukommen könnte, und der sich fähig erweisen muß, das Ganze der christlichen Heilsbotschaft auszusagen. Wir gehen aus von dem Bekenntniswort „shalom“ (Friede).

Friede ist in der Schrift einer der umfassendsten Begriffe. Er darf deshalb weder auf den inneren Seelenfrieden noch auf den äußeren Frieden im Volk und zwischen den Völkern beschränkt werden. Der Friede hat vielmehr eine universale Dimension, die alle Bereiche des Seins umspannt: Friede in der Natur, Friede zwischen den Völkern, Friede zwischen Gott und den Menschen. Ursprünglich bedeutete shalom einfach den normalen Zustand aller Dinge, ihr Wohlergehen und Heilsein, die Integrität und Fülle ihrer kosmischen, politischen und menschlichen Existenz.

Dieser Friede ist nicht etwas, was rein äußerlich zum Sein der Welt und des Menschen hinzukommen, aber auch fehlen kann; wo der Friede fehlt oder bedroht ist, da wird die Kreatur in ihrem Sein getroffen und von Grund auf in Frage gestellt. Der Friede ist also nichts anderes als die heile Ordnung aller Dinge; er schließt deshalb Gerechtigkeit, Wahrheit, Freiheit, Leben usw. ein; er ist der Begriff dessen, was wir konkret meinen, wenn wir von Heil, Gnade und Erlösung sprechen.

Dieser Friede kommt nach der Schrift allein von Gott. Friede ist sogar ein Name für Gott (Ri 6,24); Gott ist ein Gott des Friedens (1 Kor 14,33). Aus sich selbst kann der Mensch nicht im Frieden sein (Ps 73,3; Is 48,22; Jer 6,14; 28); der Friede ist darum Inbegriff von Gottes eschatologischer Verheißung (Is 2,7 ff; 9,7; Sach 9,9 f; Ps 28,11; 71,7). Der Messias (Mich 5,3), Jesus Christus, ist deshalb unser Friede (Eph 2,14). Das Evangelium ist das Evangelium des Friedens (Eph 6,15). Der Friede ist die Gabe des Auferstandenen (Lk 24,36; Joh 20, 19. 21.26) und die Hinterlassenschaft des zum Vater Erhöhten (Joh 14,27). Das Missionswerk seiner Jünger soll mit dem Friedensgruß beginnen (Mth 10,12; Lk 10,5); Paulus leitet damit seine Briefe ein (z. B. Röm 1,7; 1 Kor 1,3 u. ö.). Der kirchliche Heildienst ist Dienst an der Versöhnung (2 Kor 6,18) und als solcher Zeugnis und Dienst für den Frieden.

Aus diesem Ansatz ergibt sich für das Verständnis des kirchlichen Heildienstes:

a) Der kirchliche Heildienst ist nie bloße „Seelsorge“. Dieses Wort ist so mißverständlich und irreführend, daß man es ganz meiden sollte. Als Heilssorge ist der Dienst der Kirche Sorge um den einen und ganzen Menschen und um die eine und ganze Welt, um ihr Wohl- und Heilsein und nicht zuletzt um ihren Frieden und ihre Einheit, die nur in einer gerechten und freiheitlichen Ordnung möglich sind. Die Kirche muß sich also dort engagieren, wo es um die Freiheit und die Gerechtigkeit geht. Sie darf

sich in den großen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen nicht abseits halten. Nur so kann sie *signum et sacramentum unitatis* sein (Kirchenkonstitution Nr. 9; Pastoralkonstitution Nr. 42). Die Heilssorge der Kirche hat deshalb eine leibliche, politische und universale Dimension. Sie darf nicht einem einseitigen Spiritualismus, einer individualisierenden Verprivatisierung und einem engstirnigen Provinzialismus verfallen. Sie muß sich um die konkreten kleinen und um die großen weltweiten Probleme kümmern und sich ihrer annehmen. In ihnen muß sie konkret die versöhnende Kraft der christlichen Gnade zur Erfahrung und Auswirkung bringen; andernfalls werden Verkündigung und Tun der Kirche zu einer blassen Abstraktion und zu einer frommen Ideologie.

b) Die Heilssendung der Kirche hat sich zwar in der Welt und an ihren konkreten Problemen zu verwirklichen. Das Heil, das die Kirche jedoch zu vertreten hat, ist nicht von dieser Welt. Die Kirche vermittelt einen Frieden, wie ihn die Welt nicht gibt (Joh 14,27). Sie hat eine Sendung eigener Art; sie dient dem Frieden Gottes in der Welt. Gottes friedenschaffendes Tun steht freilich weder beziehungslos noch konkurrierend neben, noch überhaupt auf einer Ebene mit dem menschlichen Tun. Es ist vielmehr dessen transzendentaler Ermöglichungsgrund, der das menschliche Tun als solches freisetzt und zu sich selbst befreit. Es ist die innere Freiheit unserer Freiheit und die innere Versöhnung unserer Versöhnungsbemühungen. In ähnlicher Weise dient auch die Kirche der Welt, indem sie aus der Perspektive des Glaubens heraus alles fördert und ermutigt, was wahr, menschenwürdig, recht, liebenswert, edel, tugendhaft ist (Phil 4,8). Der kirchliche Friedensdienst ist ein Dienst an den Friedensdiensten der andern; er soll die Menschen in sich selbst versöhnen und befrieden, damit sie so erst fähig werden, dem Frieden in der Welt zu dienen. Gerade indem die Kirche den spezifischen Charakter ihrer Sendung wahrt, ist sie mit allen Menschen guten Willens solidarisch.

Hier droht der Kirche eine doppelte Versuchung: ein Integralismus von rechts und ein Integralismus von links. Der Integralismus von rechts ist eine Art kirchlicher Totalitarismus, der Kirche und Reich Gottes vor-schnell identifiziert und deshalb durch ein Höchstmaß kirchlichen Machteinflusses in der Welt der Sache Gottes zu dienen vermeint; er versucht darum, möglichst viel direkt oder indirekt die weltlichen Lebensbereiche zu dirigieren und zu normieren. Der Integralismus von links ist eine Art kirchlicher Liberalismus, der den weltlichen Fortschritt mit dem Wachsen des Reiches Gottes verwechselt und den Auftrag der Kirche mehr oder weniger ausschließlich im rein innerweltlichen Engagement, im politischen und sozialen Einsatz erkennt. Letztlich laufen die Verkirchlichung der Welt und die Verweltlichung der Kirche auf dasselbe hinaus; in beiden Fällen wird die Unterscheidung zwischen kirchlicher Sendung und weltlichen Aufgaben nicht gewahrt.

c) Der kirchliche Heildienst unterscheidet sich nicht nur in seinem Ursprung, sondern auch in seinem Inhalt und Ziel nach vom rein innerweltlichen Engagement. Er besteht in der erinnernden Vergegenwärtigung des Heilswerkes Jesu Christi, der durch sein Werk der Versöhnung unser Friede ist (Eph 2,14), und in der Antizipation der eschatologischen Verherrlichung Gottes. Dieser spezifische Inhalt des kirchlichen Auftrags begegnet heute besonderen Verständnisschwierigkeiten. Aber gerade dadurch, daß die Kirche den Bereich des bloß Soziologisch-Politischen und des Psychologisch-Anthropologischen übersteigt, dient sie nochmals der wahren Menschlichkeit des Menschen und dem Frieden der Menschheit.

Der Friede im universalen und endgültigen Sinn kann und darf nämlich niemals Gegenstand des partikularen menschlichen Tuns werden. Der Versuch, das Ganze und Endgültige innergeschichtlich zu verwirklichen, trägt notwendig den Charakter des Totalitären und Gewalttätigen. Der eschatologische Vorbehalt, wonach dieser universale und endgültige Friede nur Gottes eigene Tat sein kann, bedeutet deshalb den stärksten inneren Widerstand gegen jede Form innergeschichtlichen Totalitarismus. Die christliche Hoffnung und Geduld dispensieren jedoch nicht vom innergeschichtlichen Handeln; im Gegenteil, sie respektieren und engagieren sich um so mehr im hier und heute Aufgegebenen, weil dieses das dem Menschen allein Mögliche ist. Sie bewahren vor falschen Utopien, die die jeweils gegenwärtige Generation um der einer zukünftigen willen opfert. Sie verpflichten zur Toleranz auch dem Menschen gegenüber, der innergeschichtlich als Gegenspieler auftritt, weil keiner für sich in Anspruch nehmen kann, einfach „die“ Wahrheit, „das“ Konzept und „die“ Lösung zu besitzen. Schließlich läßt sich auf diese Weise allein die unantastbare Würde auch des Menschen begründen, der auf Grund von Krankheit, Unglück, Alter usw. nichts mehr zum innergeschichtlichen Fortschritt beitragen kann. Allein durch die Anerkennung der Freiheit (Transzendenz) Gottes wird die Freiheit des Menschen letztgültig begründet. Nur wer anerkennt, daß der Zweck des Menschen im letztlich Zwecklosen liegt, kann der Verzwecklichung des Menschen widerstehen.

So dient die Kirche gerade durch ihre spezifische Sendung dem innergeschichtlichen Frieden. Gebet, Meditation, Kontemplation leisten gerade in ihrer innerweltlichen Zweckfreiheit einen wesentlichen Dienst am Frieden und an der Freiheit. Die Kirche dient nicht nur Gott, indem sie den Menschen dient; sie dient auch den Menschen, indem sie Gott dient. Gottesliebe und Nächstenliebe gehören wesentlich und untrennbar zusammen; gerade deshalb aber dürfen sie nicht einfach vermischt und identifiziert werden. Gerade die eschatologische Spannung zwischen beiden ist in dieser Zwischenzeit die stärkste Garantie für Frieden und Freiheit.

Der kirchliche Heildienst und damit die Mission steht also in engstem Zusammenhang mit einem der vitalsten Grundanliegen unserer Zeit: die Sorge um den Frieden und die Sehnsucht nach der einen Menschheit. An diesem Grundanliegen unserer Zeit kann die Mission anknüpfen, und von dorthin kann sie auch wieder „verständlich“ werden. Aber es läßt sich ausgehend vom Dienst am Frieden auch das Spezifische kirchlicher Heilsendung aufzeigen: sie dient der Befriedung der Friedensbemühungen des Menschen. Von diesem Ansatz aus muß es nun in einem dritten Teil möglich sein, die Mission noch mehr einzuordnen in die Situation unserer Welt. Wir fragen deshalb jetzt nach dem geschichtstheologischen Ort der Mission heute.

### III. DER GESCHICHTSTHEOLOGISCHE ORT DER MISSION HEUTE

Das Schlüsselwort, mit dessen Hilfe man gegenwärtig oft versucht, die geschichtliche Situation der Gegenwart theologisch zu bestimmen, lautet Säkularisierung. Man versteht darunter den Emanzipationsvorgang, auf Grund dessen sich das Denken und die Praxis der Menschen loslöst von überlieferten religiösen und metaphysischen Vorurteilen. Es handelt sich um einen Prozeß des Mündigwerdens, des Selbst-Urteilen- und Selber-Machen-Wollens. Es geht um das, was Kant als das Programm der Aufklärung definiert hat: „Wage dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“. Diese Emanzipation ist selbstverständlich nicht auf den religiösen Bereich beschränkt. Sie ist ein gesamt menschlicher Vorgang, der sich ebenso auswirkt in Bestrebungen um politische Mündigkeit und Autonomie, in der Infragestellung hergebrachter sozialer Strukturen und von geistigen Überlieferungen aller Art. Religiös wirkt er sich dahingehend aus, daß die religiöse Überlieferung nicht mehr bestimmend ist für das Denken und die Praxis. Der Mensch will selber urteilen. Für ihn ist die Welt deshalb nicht mehr voll des Göttlichen (Thales v. Milet), sondern weltliche Welt, die er nach politischen, wirtschaftlichen, soziologischen Gesichtspunkten usw. betrachtet.

Diese Säkularisierung finden wir in gewissem Grad schon in der Antike, ganz deutlich bei den Sophisten und den Stoikern. In breiter Front setzte sie jedoch seit dem Beginn der Neuzeit ein, wobei ihr das moderne Naturrechtsdenken erheblichen Vorschub geleistet hat. Durch die Vermittlung der europäisch-amerikanischen Zivilisation an die asiatischen und afrikanischen Völker ist die Säkularisierung heute wohl ein weltweites Phänomen. Auch dort, wo die alten Religionen noch lebendig sind, erweisen sie sich immer weniger in der Lage, die neue, durch die Industrialisierung und Technisierung heraufkommende Mentalität zu durchformen und zu bestimmen. Für die Mission ist damit eine völlig neue Situation entstanden. Sie kann nicht mehr einfach an die Fragestellungen der Religionen an-

knüpfen. Wo die religiöse Fragestellung jedoch nicht mehr lebendig ist, da scheint sie zunächst in ein Vakuum hineinzusprechen. Sie scheint keiner lebendigen Frage und Erwartung unter den Völkern mehr zu entsprechen.

Die Kirche und die Theologie haben auf diesen modernen und heute weltweiten Säkularisierungsprozeß zunächst fast nur apologetisch und im Grunde negativ reagiert. Man vermochte in dieser Emanzipation des Menschen von der religiösen Überlieferung zunächst nichts als Abfall, Hybris oder gar Dekadenz zu erkennen. Erst neuerdings ist durch die „Theologie der Säkularisierung“ eine Wende eingetreten. Man anerkennt heute ziemlich allgemein, daß die Säkularisierung gar kein antichristliches, sondern ein spezifisch nachchristliches Phänomen darstellt. Sie ist im Grunde eine innerweltliche Auswirkung des Christentums selbst. Schon die ersten Seiten der Schrift, der sogenannte Schöpfungsbericht, sind auf ihre Weise eine Art Säkularisierung. Wird nämlich die Welt als Schöpfung betrachtet, dann heißt dies, daß Gott keine innerweltliche Größe ist und daß die Welt nicht „voll des Göttlichen“ ist, sondern daß Gott der Welt transzendent und daß die Welt infolgedessen nur Welt ist. Es ist darum ganz bezeichnend, daß der erste Schöpfungsbericht Sonne und Mond, die in der ganzen damaligen Welt als göttlich verehrt wurden, ganz prosaisch und vielleicht sogar polemisch als Lampen apostrophiert, sie werden rein funktional, gleichsam in ihrer technischen Funktion gesehen. Aus demselben Grund kennt der Schöpfungsbericht den Kulturauftrag an den Menschen, wo der Mensch als Herr der Welt gesehen wird, dem die Welt zur Verantwortung anvertraut ist. Weiter ist es für die Schrift bezeichnend, was für die ganze damalige religiöse Umwelt ein Unikum und etwas schlechterdings Udenkbares ist, daß Gott seine Propheten sendet, um Kritik am König zu üben, wo doch der König damals die sakrale Institution schlechthin war. Für die Schrift ist der König nur so lange legitim, als er seiner Sendung gerecht wird; ist das nicht mehr der Fall, kann es Revolution geben. In der gleichen Weise finden wir sowohl bei den Propheten wie bei Jesus eine ausgesprochene Kultkritik. „Barmherzigkeit will nicht Opfer.“ Nicht der Kult, sondern Gerechtigkeit, Wahrheit, Barmherzigkeit, Menschlichkeit sind die Zeichen echten Gottesdienstes.

Das Christentum hat zunächst in seiner Geschichte noch nicht die Kraft gehabt, dieses neue „säkularisierte“ Denken durchzusetzen. Es verwirklichte sich sowohl bei uns im Abendland als auch in der Neuen Welt im Rahmen der alten religiösen Ordnung und durchbrach diese nur punktuell dort, wo die christliche und die heidnische Auffassung in einem direkten Gegensatz zueinander standen. Erst nach einer relativ langen Inkubationszeit gelang es, den Rahmen, die Denkform und die Strukturen selbst zu verändern. Das geschah nun allerdings nicht mehr in und durch die Kirche selbst; es ereignete sich zwar durchaus in einer geschichtlichen Kontinuität

mit dem Evangelium, aber doch außerhalb der Kirche und nicht selten gegen die Kirche, die sich viel zu lange mit den alten Denkformen und Strukturen identifizierte. Viele ursprünglich christliche Ideen (z. B. Gewissensfreiheit) wurden darum faktisch zuerst außerhalb der Kirche und oft genug gegen die Kirche durchgesetzt und verwirklicht, während umgekehrt die Kirche immer mehr den Eindruck einer autonomen und etwas antiquierten Subkultur darstellte und in den Geruch des Reaktionären und Konservativen geriet.

Das Starbeispiel der Säkularisierung ursprünglich christlicher Ideen ist das geschichtliche Denken und die geschichtliche Dynamik, die die moderne Welt ergriffen hat. Nach dem Vatikanum II ist es das Charakteristikum unserer Zeit, daß wir einen umfassenden Übergang von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamischen Verständnis vollziehen. Diese geschichtlich-dynamische Sicht der Welt stellt weitgehend eine Säkularisierung der christlichen Eschatologie dar. Sie hat der Menschheit die Idee der Universalgeschichte gebracht. Heute ist es der Marxismus, der diese Idee weltweit verfißt und seinen Zielen dienstbar zu machen sucht. Damit steht das Christentum heute praktisch erstmalig in der Lage, daß es seine Botschaft unter Voraussetzungen zu verkünden hat, die von ihm selbst mit hervorgebracht wurden. Gerade im Zusammenbruch der alten religiösen Anknüpfungspunkte werden uns heute ganz neue Anknüpfungsmöglichkeiten und Kategorien geschenkt, um den christlichen Glauben zu bezeugen. Die missionarische Verkündigung kann anknüpfen an den vitalsten Fragen, die die heutige Menschheit bewegen. Wir haben deshalb keinen Grund, den modernen Säkularisierungsprozeß zu bedauern, sondern sollten ihn positiv als neue Möglichkeit in der Ausübung des missionarischen Auftrags verstehen und ergreifen.

Der bekannte Religionswissenschaftler M. Eliade hat einmal geäußert, das Christentum sei allein fähig, die Religion des modernen, geschichtlich denkenden Menschen zu werden. Alle anderen Religionen denken im Schema des Kosmos und der Natur. Dieses Schema ist in unserer technischen Welt dem der Geschichte und des Fortschritts gewichen. Die Chance, die unsere Situation enthält, können wir allerdings nur dann wahrnehmen, wenn wir das Wagnis eines tiefgreifenden geschichtlichen Wandels der Kirche und der Mission auf uns nehmen und den Mut aufbringen, das Christentum in Formen zu verwirklichen, die unserer säkularisierten Welt angemessen sind. Ich möchte im Folgenden zwei solcher Strukturmerkmale der Kirche und damit der Mission in einer säkularisierten Weltsituation herausstellen.

1. **Weltweite Diasporakirche.** Daß die kirchliche Mission mit der sprunghaft ansteigenden Bevölkerungszunahme nicht standhalten kann, ist eine bekannte Tatsache. Daß auch in der europäisch-nordameri-

kanischen Welt sich ein Übergang von der Volkskirche zur Bekenntnis-kirche vollzieht, wird zwar oft nicht gern gehört, dürfte sich aber kaum bestreiten lassen. Wir müssen also einer weltweiten Diasporasituation entgegensehen. Die Christenheit wird in Zukunft eine Minderheit sein. Das bedeutet nicht, daß die Kirche sich jemals als esoterische Sekte verstehen könnte. Der universale Anspruch des Christentums ist unverzichtbar; er wurzelt unmittelbar im eschatologischen Charakter des Christentums. Man darf aus der faktischen Diasporasituation deshalb nicht die Ideologie der kleinen Herde oder eines sektenhaften mißverstandenen heiligen Restes machen. Aber nachdem der Traum von einem corpus christianum ausgeträumt ist, muß sich die universale Sendung der Kirche in neuer Form verwirklichen. Das hat für das Selbstverständnis der Mission unmittelbare Folgen.

Zunächst sollte man nicht versuchen, sich die neue Situation dadurch zu verschleiern, daß man durch geschickte metaphysische, transzendente oder theologische Dialektik versucht, alle ändern, die nicht zur Kirche gehören und auch nicht zu ihr gehören wollen, zu anonymen Christen zu machen. Der universale Anspruch ist durch eine solche Spekulation scheinbar gewahrt, aber um den Preis, daß er jetzt eigentlich nichts mehr kostet. Eine Spekulation, die vom Handeln dispensiert statt zum Handeln befähigt und befähigt, ist immer falsch. Theorie und Praxis gehören wesentlich zusammen. Sofern man mit dieser bekannten These nur meint, daß auch die Nichtchristen eine reale Heilchance besitzen, ist gegen sie der Sache nach selbstverständlich nichts einzuwenden. Nur sollte man den individuellen Heilsstand und den Christenstand unterscheiden. Die Frage nach dem persönlichen Heil betrifft den Einzelnen als Einzelnen; die Frage nach dem Christsein betrifft ihn als in seiner universalen öffentlichen Verantwortung. Christ ist man dadurch, daß man sich öffentlich zu Christus bekennt. Durch dieses öffentliche Bekenntnis geschieht stellvertretend etwas für das Heil der ändern.

Damit wird der Stellvertretungsgedanke zur theologischen Kategorie, die uns hilft, die Diasporasituation und die Situation der faktischen Minderheit mit dem universalen Anspruch des Christentums zu vermitteln. Der Stellvertretungsgedanke, der im AT und im NT so zentral ist, entspricht der sozialen Verfaßtheit des Menschen. Kein Mensch ist einfach eine beziehungslose Monade. Jeder ist in dem, was er ist, auch in dem, was er vor Gott ist, durch das vermittelt, was die ändern sind. Jeder ist durch jeden bedroht und getragen. Man wird dieser ontologischen Struktur nicht gerecht, wenn man sie als bloß moralischen Einfluß und dgl. versteht. Das Sein des ändern betrifft mich in meinem Sein. So bildet die Menschheit eine unteilbare Schicksalsgemeinschaft. Diese naturale Struktur greift der Stellvertretungsgedanke auf. Durch das christliche Zeugnis und Bekenntnis zu Christus geschieht stellvertretend etwas für alle Menschen.

Die Mission dient darum nicht so sehr dem individuellen Heil, sondern dem sozialen Heil, dem Heilsein der Menschheit insgesamt. Sie appelliert nicht an das Verlangen nach Heilssicherheit des Einzelnen, als an die Großmut des Einzelnen zum Dienst für die andern. Sie geht von der Überzeugung aus, daß es des christlichen Zeichens bedarf, um des Friedens und der Einheit der Welt willen.

2. Kirche der Armen. Dieses Charakteristikum hängt eng mit dem ersten zusammen. Die Diasporasituation bedeutet auch, daß die Kirche nicht mehr eine durch die Reichen und Mächtigen privilegierte Größe sein kann und daß die konstantinische Ära wohl endgültig vorbei ist. Solche Armut ist nach der Schrift ein wesentliches Zeichen des eschatologischen Charakters der Kirche. Nach dem Vatikanum II ist sie auch ein besonders aktuelles Zeichen des Evangeliums in unserer Zeit. Kirche der Armen heißt praktisch Solidarität und Parteilichkeit für die Armen, Unterdrückten, Benachteiligten, Entrechteten, heißt Kritik an Ungerechtigkeit, Machtmißbrauch, sozialer und politischer Unfreiheit. Diese mit der Botschaft der Propheten und mit der Botschaft und dem Verhalten Jesu so unmittelbar verbundene Einstellung stellt uns heute vor ein weltpolitisches Problem, das Problem der Dritten Welt, und damit ein Problem, das unmittelbar die Mission betrifft.

Die Auseinandersetzung zwischen arm und reich hat heute weltweites Format angenommen; sie ist offenbar daran, die Auseinandersetzung zwischen Ost und West abzulösen durch eine Auseinandersetzung zwischen Nord und Süd. Diese Einsicht hat zu der allerjüngsten Richtung der Theologie geführt, nämlich zu einer „Theologie der Revolution“. Sie steht seit der Genfer Weltkirchenkonferenz 1966 sehr im Mittelpunkt der innerprotestantischen Diskussion und wirkt nicht zuletzt im Zusammenhang mit der studentischen Bewegung sehr stark in den katholischen Bereich herein. In gewisser Weise hat sie auch in der Erklärung von 15 südamerikanischen Bischöfen einen Niederschlag gefunden. Etwas verkürzt könnte man die Grundthese dieser Theologie der Revolution dahingehend zusammenfassen, daß das Christentum seinem Wesen nach keine konservative Kraft ist, daß es nicht das Sammelbecken derer ist, die an der Erhaltung des Status quo interessiert sind, sondern auf Grund seines eschatologischen Charakters, seines Rufs zur Metanoia, seiner Sendung für den Frieden eine weltverändernde Dynamik besitzt, oder besser: besitzen müßte. Da dieser Fortschritt heute aber — und hier wird die theologische Argumentation verlassen und eine praktische Situationsbeurteilung angestellt — okkupiert wird durch die etablierten Mächte, ist das Christentum berufen, für die Armen und Unfreien Partei zu ergreifen und eine Art christliche Guerilla-Strategie zu entwickeln mit dem Ziel einer revolutionären Veränderung der Welt auf eine gerechtere, freiheitlichere und humanere Ordnung hin.

Es ist hier weder möglich, diese Theologie der Revolution vollständig darzustellen, noch sie in umfassender Weise zu analysieren und eventuell zu kritisieren. Positiv anzuerkennen ist, daß hier etwas Wesentliches am Christentum begriffen wurde, nämlich seine Parteilichkeit für die Armen. Positiv anzuerkennen ist weiterhin, daß hier, was längst fällig war, eine bisher oft vorhandene einseitige, rein konservative Mentalität korrigiert wird. Der eschatologische Charakter des Christentums besagt zweifellos Zukunftsdynamik in Richtung auf eine gerechte und brüderliche Welt. Daß es unter bestimmten Bedingungen ein Recht und sogar eine Pflicht zur Revolution geben kann, hat jüngst ja auch die Enzyklika *Populorum progressio* anerkannt. Trotzdem scheint es mir gefährlich, aus einem theologischen Grenzfall ein theologisches Prinzip zu machen und gleich eine ganze Theologie der Revolution zu entwickeln. Dabei besteht die Gefahr, aus dem Christentum einen politischen Messianismus zu machen und zu übersehen, daß Jesus zwar den ursprünglich politischen Titel des Messias aufgegriffen hat, ihn aber in einer sehr radikalen Weise im Sinn des leidenden Gottesknechts und Menschensohns uminterpretiert hat.

Was das Christentum in erster Linie zu bezeugen hat, ist die Revolution der Liebe. Freilich müßte deutlicher werden als bisher, daß die Liebe etwas wirklich Revolutionäres bedeutet und daß sie nicht nur einen individuellen Bezug meint, sondern durchaus einschließt, inhumane Strukturen zu verändern. Dazu ist die Kirche den armen Völkern nicht nur materielle Hilfe, sondern auch geistige Anregung und moralische Unterstützung schuldig. Der Gedanke der armen und dienenden Kirche, den das Vatikanum II immer wieder so stark in den Vordergrund gerückt hat, könnte, wenn er nicht nur als fromme Phrase, sondern als praktische Aufgabe einer Parteilichkeit für die Armen verstanden wird, auch der Mission eine neue Stellung bei den Völkern der Dritten Welt geben.

Warum noch Mission? lautete die Frage, von der wir ausgingen. Wir können jetzt die Antwort geben, indem wir nochmals die wichtigsten Punkte wiederholen: Mission ist notwendig um der Epiphanie der eschatologischen Herrschaft Gottes unter den Völkern willen; sie ist notwendig um des Friedens willen, weil dieser Friede nicht rein politisch möglich ist, sondern erst zu sich selbst befreit und in sich selbst befriedet werden muß; Mission ist schließlich notwendig um des stellvertretenden Dienstes willen, den die Christen allen Menschen, den sie aber besonders den armen Völkern schulden. Mission ist notwendig um der einen heilen Welt willen.