

MISSION (MISSIONSORDEN) – AUCH IM 21. JAHRHUNDERT GEFRAGT?

von Ottmar Fuchs

1. Am Beispiel eines Missionars

Um meine These in diesem Zusammenhang gleich vorweg zu sagen: Ich halte die Missionsorden angesichts der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation(en) und der globalen Herausforderungen für notwendiger denn je. Dies gilt dann auch für den wissenschaftlichen Reflex dieser These in einer gesteigerten (und gerade nicht reduzierten) Etablierung der Missionswissenschaften in den Theologischen Fakultäten. Diese Notwendigkeit verbindet sich auf Seiten der Identitäten der Missionsorden wohl mit einer neuen Rekonstruktion jenes Ursprungscharismas, dem sie sich verdanken, im Kontext der angesprochenen Situation und Herausforderung.

Ich beginne mit einer »phänomenologischen« Betrachtung unseres Themas, um von daher schrittweise auf die Grundstrukturen christlicher Mission im Horizont der gegenwärtigen Herausforderungen zu gelangen. Wenn ich diesen Einstieg etwas kühn zusammenbringe mit der Erkenntnistheorie eines Walter Benjamin, worin sich insbesondere am Extremfall zeigt, was prinzipiell der Fall ist,¹ dann ist das Denkbild der Mission vornehmlich an jenen Personen zu entdecken und zu schauen, die bis zum letzten Extrem den missionarischen Weg gegangen sind.

In folgendem Beispiel wird zugleich deutlich, wie künftig, das heißt im neuen Jahrhundert und Jahrtausend, christliche Mission zu geschehen hat, nachdem sie im letzten Jahrtausend so sehr auf gewalttätigen Sieg und flächendeckende Eroberung der Welt aus war, dass sie, trotz des vielen unschätzbaren Guten, was sie auch geschaffen hat und was nicht geleugnet werden darf, doch immer in der Versuchung war und ihr allzu oft erlag, die anderen Menschen zur »Selbsthingabe« (vom Entzug des Lebensgestaltungsrechtes bis hin zum Entzug des Lebensrechtes) zu zwingen als sich selbst diese Hingabe gegenüber den Anderen aufzuerlegen, was gleichzeitig damit verbunden war, die andersdenkenden und -glaubenden Menschen und Völker nur dann gleichstufig zu achten, wenn sie sich in die eigenen Bereiche integriert und mehr oder weniger ihre bisherige Identität aufgegeben haben. Die *vorgängige* Achtung *aller* Menschen als »Kinder Gottes« im Horizont der universalen Gnade Gottes war wohl eine Rarität ganz bestimmter Personen und Gemeinschaften.

¹ Vgl. dazu W. BENJAMIN, *Ursprung des Deutschen Trauerspiels*, Frankfurt/M. 1972, 16–31; O. FUCHS, *Heilen und befreien*, Düsseldorf 1990, 231–240.

An diesem Beispiel wird wohl auch klar werden, wie ein Mensch den qualitativen Sprung von der einen Strategie der Missionierung christlichen Glaubens in den anderen Modus seiner Vermittlung schafft, dazu durchstößt und sich dazu bewegen lässt. Damit kommt biographisch zum Ausdruck, was der Christentumsgeschichte an qualitativem Sprung zwischen der alten Epoche des letzten Jahrtausends und der hoffentlich neuen Epoche des kommenden Jahrtausends bevorsteht. Stößt die Kirche nicht zu dieser neuen Qualität und damit zu einer Radikalisierung seiner Identität vor, dann hat sie die Zeichen der Zeit und der Geschichte endgültig nicht erkannt und sie wird zu einer jener religiösen Sekten und Vereine verkommen, die ihr hauptsächliches Ziel in der Mitgliederwerbung sehen, und zwar mit allen möglichen Mitteln, um den eigenen Verein aufrecht zu erhalten. Nur ein qualitativer Sprung in jene Identität, die ihr im Angesicht des Kreuzes von dem eingeschrieben ist, dessen Namen es trägt, kann das Christentum davor bewahren, auf einer solchen Atrophiestufe seiner selbst zu verkommen.

Ich erzähle die Geschichte von Pater Rudolf Lunkenbein. Wir finden den Salesianerpater 1970 in Merúri bei den Bororo-Indios im Amazonasgebiet des Mato Grosso. Er hat den Auftrag, diesem Stamm das Evangelium zu verkünden. Schon bald merkt er aber: Der ganze Stamm ist vom Aussterben bedroht. Und dies ist kein Naturereignis, sondern ein von Menschen verschuldetes Geschehen. Dahinter steht die Auseinandersetzung mit den weißen Großgrundbesitzern und Siedlern, die immer weiter in das Gebiet der Indios eingedrungen sind und kurz davor stehen, alles unter sich zu verteilen. Weil die Indios in dieser Auseinandersetzung immer mehr ihre Lebensgrundlage, den Regenwald, verloren haben, haben sie resigniert. Ab Mitte der sechziger Jahre bauen sie keine neuen Hütten mehr; auch haben sie damit aufgehört, ihre eigene Sprache zu pflegen. Die Frauen trinken die empfängnisverhütende Kraft einer Waldpflanze. Sechs Jahre lang kommen keine Kinder mehr zur Welt. Der ganze Stamm hat sich zum Sterben gelegt. In diese Situation hinein kommt Pater Lunkenbein als Missionar mit dem Auftrag, den Indios das Evangelium zu verkünden.

Aber wie soll man die Botschaft von einem lebendigen Gott Menschen sagen, denen das Leben von außen nicht mehr gegönnt wird und die selbst von innen her nicht mehr aufleben können, denen der Tod gewünscht wird und die selbst den Tod suchen? In dieser Situation merkt der Pater sehr schnell: Man kann nicht von der Botschaft des Lebens reden, wenn nicht gleichzeitig Lebensmöglichkeiten aufgebaut werden. Man kann nicht von Gottes Erlösung sprechen, wenn nicht gleichzeitig von der Befreiung von Ungerechtigkeit und von den Todesgrenzen die Rede ist. So schreibt er: »Zunächst einmal gilt es, diesen Menschen auf den Weg zurück ins Leben zu helfen [...]; ihnen klarzumachen, was in ihnen steckt, welche Kräfte sie einfach brachliegen ließen. Welch großartige Traditionen sie einfach verkommen ließen. Ich habe mich für sie eingesetzt, ihre Rechte für sie verteidigt.«²

Vor diesem Hintergrund versteht man, wie glücklich Pater Lunkenbein über die erste Taufe war, nicht nur, weil hier wieder Kinder in die Gnade Gottes hinein geboren werden, sondern weil sie überhaupt geboren wurden. Mit Pater Lunkenbein wuchsen bei den Indios

² H.-G. RÖHRIG, *Lasst uns leben*. Ermordet für die Rechte der Indianer, Bamberg 1978, 14.

wieder Selbstvertrauen, Lebensmut und Hoffnung. In diese Erfahrung hinein konnte dann auch das Evangelium Platz greifen: Das Vertrauen auf einen Gott des Lebens und auf einen Gottessohn, der mit Barmherzigkeit und Gerechtigkeit kommt. Denn gerade so ist ihnen der Pater gekommen. Das Vertrauen in das Leben, das Pater Lunkenbein den Indios wieder vermitteln konnte, wurde zur Basis des Gottvertrauens.

Pater Lunkenbein wurde am 15. Juli 1976 von weißen Siedlern im Hof der Missionsstation zusammen mit dem indianischen Häuptling erschossen. Die Siedler waren erbost über das Wiederaufleben des erledigt geglaubten Stammes und wollten Rache dafür, dass mit Hilfe von Rudolf Lunkenbein eine Landvermessung zugunsten der Indios stattfand. Denn sie brachte das Ergebnis, dass die Siedler gezwungen waren, das Land den Indios wieder zurückzugeben, das ihnen von Rechts wegen zustand. In tiefer Trauer schmückten die Indios den toten Pater mit ihrem Häuptlingsschmuck. Er war wirklich einer von ihnen geworden, und so trauerten sie auch um einen von ihnen. Im Sinne des Apostels Paulus war Lunkenbein den Indios ein Indio geworden (vgl. 1 Kor 9,19–22). So wurde er zum Märtyrer der Praxis und der Theologie der Befreiung, der es bekanntlich darum geht, Gottes Gerechtigkeit mit der Gerechtigkeit unter den Menschen in Verbindung zu bringen. Er ist nicht der letzte Märtyrer geblieben und er war auch nicht der erste. Aber er sei für diese alle hier vor-gestellt. Vor allem steht er auch für die vielen Katecheten und vor allem Katechetinnen im Amazonasgebiet, die mit ähnlichem Mut Mut zusprechen und für diesen Mut eintreten.

Pater Lunkenbein wollte Missionar werden, zunächst im alten Sinn des Wortes, nämlich den »Ungläubigen« den Glauben zu bringen. Dort aber kam er in eine Situation, die zunächst ein ganz anderes Zeugnis der Mission verlangte, nämlich erst einmal das Leben zu bringen im Kampf für das Leben und Überleben dieser Menschen. Dieser Zusammenhang entwickelte seine eigene Dynamik. Irgendwann einmal wusste er wohl um die Alternative: Lasse ich mich weiter hineinziehen oder steige ich aus? Er hätte aussteigen können, zumal es nicht zuletzt im eigenen Orden auch Mitbrüder gab, die hier eher eine gewisse Neutralität und Nichteinmischung vorzogen, die also Mission im alten engeren Sinne der religiösen Glaubensvermittlung verstanden, die sich nicht allzusehr in die Konflikte der Welt hineinbegibt.

Irgendwann einmal entschied sich Lunkenbein, zu bleiben und standzuhalten. Nicht, weil er sich einmischen *wollte*, sondern weil er sich gerade als Christ und Priester in diese Auseinandersetzung um Leben und Tod hineingezogen sah. Er hat das Martyrium nicht gesucht, wurde aber in der genannten Weise von Situation und Mensch hineinverwickelt. Gegen diese Beanspruchung hat er letztlich keine Gegenentscheidung gesetzt. Er ist geblieben, er ist mit den Betroffenen mitgegangen, er hat mit ihnen die Situation ausgehalten und damit riskiert, um der Opfer willen selbst Opfer zu werden. Ganz anders als nicht wenige seiner Vorgänger in den Jahrhunderten zuvor bedroht Lunkenbein nicht das Leben der Indios, damit sie sich zum Glauben bekehren, sondern er schützt und schätzt ihr Leben, damit sie in einer solchen Begegnung an einen Gott zu glauben vermögen, der auch ihr Leben und Überleben will. So sagt er: »Denn im Einsatz für das Leben wird Gottes Liebe

und Lebenswille bei den Indianern sichtbar.«³ Deutlich genug erkennt Lunkenbein: Mission ist keine Mitgliederwerbung, sondern Teilnahmegeschehen.

In Pater Lunkenbein sehe ich ein Vor-Bild für jenen Prozess, in dem sich Glaubensverkündigung und Solidarisierung gegenseitig universalisieren und radikalisieren: Universalisieren, insofern allen Menschen die heilsverheißende Botschaft des Evangeliums in der Form mitmenschlicher Solidarität gegönnt, zugesprochen und zugehandelt wird; radikalisieren, insofern dieses Motiv in eine Dynamik hinein zu ziehen vermag, die »letztlich« auch die eigene Hingabe für diese Gabe Gottes in der Geschichte riskiert, was niemals verordnet werden kann, was aber im Kontext einer dieser Hingabe tragenden Gottesbeziehung ermöglicht sein kann, wobei die Gottesbeziehung in sich selbst die Qualität der anbetungsvollen Hingabe und der hingabevollen Anbetung erreicht. Die Hingabe an Gott (als Vertrauen auf seine Lebens-, Gerechtigkeits- und Versöhnungsmacht in der Geschichte, über diese Geschichte und über den Tod hinaus) vertieft die Hingabe zugunsten der Menschen und umgekehrt. Jede Universalisierung (niemand ist vom Heil auszuschließen) und Radikalisierung (bis zur Selbstverausgabung) in der Diakonie hat ihre Ermöglichungsbedingung und vitale Wurzel in der Universalisierung der Gnade Gottes (insofern die Gläubigen an die universale Soteriopraxis Gottes glauben) und in der Radikalisierung ihrer Gottesverwurzelung. Beides zusammen ergibt die Zeugenschaft für das Evangelium in den Geschichten und in der Geschichte. Die Verkündigung des Glaubens spricht dann diesseitig glaubwürdig von einem Gott, der das Heil aller will, bereits jetzt so weit wie möglich im Diesseits und endgültig im Jenseits der Geschichte.

So rede ich hier absolut nicht der Ansicht das Wort, die Mission könne sich in der Solidarität erschöpfen. Es ist vielmehr ihre Aufgabe, durch Solidarität hindurch von dem zu sprechen, der allein der Heiland der Welt und aller Zukunft ist. Und der umso universaler und radikaler erfahrbar wird als die Zeugen und Zeuginnen mit ihrem eigenen Einsatz dieser Gabe Gottes ein Gesicht verleihen. Ziel der Mission ist also nicht allein die Diakonie, sondern die Verkündigung des Christus durch das, was er in der Geschichte Jesu war und was er in der Geschichte immer ist: durch eine authentische Verbindung von Wort und Tat. Wo immer die Missionsorden sich als »Träger« dieser missionarischen Dynamik begreifen, bilden sie die »Unruhe« im »Zeitwerk« der Kirche: nämlich nicht nur zu existieren, sondern universal und radikal zu proexistieren und dadurch das Ziel ihrer Existenz annähernd zu erreichen, nämlich sich nicht nur versammelt, sondern auch gesandt zu wissen und in der Pastoral der Kirche diese missionarische Dynamik nicht zu vergessen.

³ Ebd. 29.

2. Mission als Universalisierung christlicher und kirchlicher Proexistenz (Außenaspekt)

In einem ersten Anlauf konzentriere ich mich auf die Universalität der Pastoral auf der Basis der Universalität Gottes im Kontext der jüdisch-christlichen Tradition. Hier gibt es im Rückblick sowohl das Problem der Binnenmoralität wie aber auch die Dynamik der Entgrenzung.

2.1 Mission der Gnade

Im Lukas-Evangelium (Lk 4,25) ruft Jesus das »Gnadenjahr des Herrn« aus und beruft sich damit in der Synagoge seiner Heimatstadt auf die Berufungsproklamation des (dritten) Jesaja: »Der Geist des Herrn Jahwe ist auf mir, weil Jahwe mich gesalbt hat. Frohe Botschaft den Armen zu bringen hat er mich gesandt, zu verbinden, die zerbrochenen Herzens sind. Auszurufen für die Gefangenen die Freilassung und für die Gefesselten die Öffnung.«

Dieses durch Jesus ausgesprochene und zugleich zugunsten vor allem bedrängter Menschen verwirklichte Gnadenjahr bestätigt und radikalisiert nicht nur die entsprechende alttestamentliche *prophetische* Verkündigung, sondern auch die alttestamentliche *Sozialgesetzgebung* mit Zinsverbot, Brache, Erlass- und Jubeljahr. Als theologische Grundlegung dieser Vorstellung gilt die angedeutete Verknüpfung von Geschenk und Verpflichtung, von Zuspruch und Anspruch, von Gabe und Aufgabe im Verhältnis zwischen Gott und den Menschen. Weil Jahwe selbst das Land gehört, weil er darüber die Herrschaft und die Verfügung hat, ist den Menschen die letzte Verfügung darüber entzogen. Sie können damit nicht machen, was sie wollen, sondern haben jene Intention, die Gott ihnen mit dem Land zeigt, nämlich dass er es ihnen *gönnt*, in ihrem eigenen Umgang mit dem Land darzustellen und zu verwirklichen. Das Geschenk Gottes ist nicht ethisch belanglos, sondern qualifiziert den eigenen geschenkhaften Umgang mit diesem Geschenktut.

Diese Erinnerung ereignet sich also nicht nur mental (womit sie sich gar nicht *ereignen* würde), sondern ganzheitlich im praktischen persönlichen wie politischen Bereich.⁴ Zur Wiederherstellung der unsprünglichen Gerechtigkeit Jahwes ergeben sich dann entsprechende umregulierende Handlungsanweisungen: das Zinsverbot, die Ackerbrache zugunsten der

⁴ Wie weit die alttestamentliche Sozialgesetzgebung Realitäts- bzw. Utopie- oder Visionswert hat, wie weit sie Wirklichkeit ausdrückt oder einklagt, sei in diesem Zusammenhang vernachlässigt. Absolut nicht vernachlässigt sei allerdings der ethische Impetus, zwischen Anspruch und Zuspruch, Vision und Wirklichkeit eine anteilgebende und befreiungswirksame Verbindung herzustellen. Entsprechende Ausführungen verdanke ich vor allem W. GROß, Die alttestamentlichen Gesetze zu Brache-, Sabbat-, Erlass- und Jubeljahr und das Zinsverbot, in: *Theologische Quartalschrift* 180 (2000) 1, 1–15. Als neueste gründliche Monographie zu diesem Thema vgl. F. SEGBERS, *Die Hausordnung der Tora*. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik, Luzern 1999, besonders 99–207, mit der entsprechenden Aktualisierung 304–399.

Armen,⁵ die Freilassung aus der Schuldknechtschaft, der Schuldenerlass,⁶ die Rückgabe verpachteter oder enteigneter Landstücke an die ursprünglichen Besitzer.⁷

Gibt es im Volk Israel nach innen die Problematik *zwischen Anspruch und Wirklichkeit* (weshalb diese Erinnerungen immer wieder notwendig waren), so gibt es nach außen ein weiteres, strukturelles Problem *zwischen Volk und Nichtvolk*. Handelt es sich bei dem Ersteren um eine Begrenzung im praktischen Können und Wollen, so handelt es sich beim Zweiteren um eine Begrenzung, die bereits im begrenzten Anspruch selber vorfindbar ist. Denn die Sozialgesetzgebung bezieht sich fast durchgehend auf die Mitglieder der Volksgemeinschaft, die mit den Jahweverehrn und -verehrerinnen identisch gesehen wird. Die Gnadengabe Gottes wird auf Israel konzentriert und regionalisiert, weshalb es dann nur für volkszugehörige Not fällig wird, diese Gnade auch im sozialen Bereich zu realisieren. So darf nach Dtn 23,20 vom Bruder kein Zins genommen werden, wohl aber vom Ausländer. Und die angesagte Entlassung aus der Schuldknechtschaft bezieht sich auf den hebräischen Schuldklaven, nicht auf andere (Ex 21,2–4; Dtn 15,12ff; Neh 5,1–5). Und hinsichtlich der Verzichtspraxis des Erlassjahres ist in Dtn 15,3 zu lesen: »Gegen den Ausländer magst du rechtlich vorgehen, aber wenn es sich um deinen Bruder handelt, sollst du auf dein Verfügungsrecht ›Verzicht‹ leisten.«⁸ Weder der Gnadenradius Gottes noch die mitmenschliche Solidarität beziehen sich auf den Volksfremden: »Adressat dieser Gesetze ist vielmehr der zur Solidarität bereite bzw. verpflichtete ›Bruder‹, d.h. der Israelit, der Volksgenosse und YHWH-Verehrer.«⁹

Selbstverständlich geht es mir nicht um eine anachronistische Besserwisseri Israel und seinen diesbezüglichen Begrenzungen gegenüber. Auf der anderen Seite ist genauso deutlich zu sagen, dass Israel zwar den Schritt von der Sippe zum Volk, nicht aber vom Volk zur Völkergemeinschaft geleistet hat.¹⁰ Damit sind wir bei dem Grundproblem von Solidarität und Universalität gelandet. Ohne die jeweilig notwendige Solidarität nach innen gering zu achten, stellt sich doch die Frage, ob sie *exklusiven* oder *generativen* Charakter hat, ob sie also nur nach innen gilt und wenig nach außen, oder ob der Innenbereich als ein Lebens- und Lernbereich erfahren und gestaltet wird, der auch ähnliche Außenbeziehungen »generiert« und gestaltet. Ohne Zweifel ist in Israel selbst schon eine bereits angedeutete Entgrenzungsdynamik von Gottesbeziehung und mitmenschlicher Solidarität festzustellen,

⁵ Vgl. Ex 23,10.11: »Sechs Jahre sollst du dein Land besähen und seinen Ertrag ernten; im siebten aber sollst du es loslassen und unbestellt lassen, und essen sollen davon die Armen deines Volkes ...« (Vgl. GROB, *Gesetze* 7ff.).

⁶ Obgleich es umstritten ist, ob es einen echten Schuldenerlass tatsächlich gab, oder ob es sich nur um ein Schuldenmoratorium handelte: vgl. GROB, *Gesetze* 13.

⁷ Diese Aufzählung berücksichtigt nicht die unterschiedlichen Texte und Epochen, in denen die Regelungen entstanden, galten bzw. nicht mehr galten. Sie seien hier in ähnlicher Weise »synchron als Gotteswille gelesen«, wie die Tora insgesamt als verpflichtend galt. Unberücksichtigt bleibt auch, dass »die Gesetzestreuern unter den Juden in frühjüdischer Zeit die kasuistische Auslegung unter der Vorgabe (schufen), dass die mündliche Tora, d.h. die rabbinische Lehrtradition, noch ehrwürdiger und vor allem für die Praxis relevanter sei als die schriftliche, der Pentateuch.« (GROB, *Gesetze* 14).

⁸ Vgl. GROB, *Gesetze* 10.

⁹ Ebd. 15.

¹⁰ Mit wenigen Ausnahmen wie z.B. dem Liebesgebot gegenüber Fremden in Lev 19,34; vgl. ebd. 15.

insofern Israel das einzige Volk des alten Orients ist, »das den Begriff des Volkes ausgebildet und das Volk als handelndes wie leidendes Subjekt dargestellt hat.«¹¹ Die althergebrachte Solidarität der Sippe bzw. des Stammes wird hier auf eine entscheidend vergrößerte soziale Identität hin erweitert, nämlich auf das ganze Volk Israels. Damit wird die in der Sippe erfahrene und eingeübte Solidarität nicht exklusiv auf diese beschränkt, sondern gewinnt generativen Charakter in Bezug auf die Beziehung zu anderen Sippen im gleichen Volk.

Was die offenbarungstheologische Hermeneutik anbelangt, so darf also nicht die Volkssolidarität Israels in ihrer Exklusivität fixiert und als Legitimation für die eigene »völkische« Begrenzung von Solidarität herangezogen werden. Vielmehr geht es darum, die dahinterliegende Dynamik ernst zu nehmen, die letztlich nicht nur die Sippe in Bezug auf das Volk, sondern auch das Volk in Bezug auf die Völkergemeinschaft solidarisch in den Blick nimmt. Das Christentum kann diesbezüglich auf eine eigene lange missverständliche Auslegungsgeschichte verweisen, die Millionen Menschen Lebensmöglichkeiten, Freiheit und schließlich das Leben gekostet hat. Religion funktioniert immer dann als Solidaritätsverhinderung, wenn die nicht zum eigenen Glauben Gehörigen als weniger oder gar nicht solidaritätswürdig erachtet werden. Und Religion wirkt sich immer dann als Solidaritätsbeschleunigung aus, wenn sie die universale Liebe Gottes allen Menschen gönnt und dementsprechend den eigenen durchaus nach außen abgegrenzten Bereich nichtsdestoweniger als Lernfeld erlebt, die nach innen gelernte Solidarität auch nach außen zu wenden. Biblische Texte können durchaus auch für eine entsolidarisierende Religion verwendet werden, wenn man die eben angesprochene Entgrenzungsdynamik von Gottes Gnade und des Menschen Solidarität nicht *wahr* nimmt.

Jeder religiöse Chauvinismus universalisiert sich selbst gegenüber den Anderen und verliert damit die alle Geschöpfe umfassende Universalität aus dem Auge. Universalistische und damit integralistische Strategien bilden den schärfsten Widerspruch zur Entgrenzung des Eigenen auf dem Hintergrund der einzigen Universalität, die es gibt, nämlich Gott selbst. Diese allerdings legt an die christliche Existenz eine arteigene Universalisierungsdynamik an, gerade nicht sich selbst zu universalisieren, sondern Gottes universale Gnade in der Welt zu entdecken und mitzugestalten. Die progressive Entgrenzung Israels hat die Kirche zwar weitergeführt in der Kirche aus vielen Völkern, zugleich war sie doch immer auch versucht, die ehemalige Kategorie der Volksbegrenzung auf die Kategorie der Kirchenbegrenzung zu übertragen. Das Innen-Außen-Problem hat also nie aufgehört, ein Problem zu sein. Und zuweilen gab es sogar innerhalb der Kirchen trotz der gemeinsamen Taufe volksbezogene Abstufungen. So haben weiße Christen in Südafrika ihre Apartheitspolitik (auch gegenüber schwarzen Mitchristen) durchaus mit einschlägigen biblischen Texten zu legitimieren gewusst, die sie rassistisch und chauvinistisch auszulegen vermochten. Der Buchstabe der Bibel allein rettet nicht vor religiös legitimer Entsolidarisierung, sondern allein der Geist bzw. die Intention, mit denen die Bibel gelesen wird, nämlich in der in den biblischen Texten selbst zu Tage tretenden Dynamik zum je universaleren

¹¹ GROB, ebd. 15.

gnädigen Gott und von daher zur je universaleren zwischenmenschlichen Solidarität.¹² Christliche Glaubensaussagen verbinden sich derart mit den Menschenrechten.¹³ Dies ist die schlechthin missionarische Dynamik.

Die Begrenzung der Gnade Gottes, indem man sie an Bedingungen bindet, war und ist eine permanente Versuchung in der Christentumsgeschichte. War die katholische Kirche immer wieder versucht, die Grenzen zwischen *Kirche* und Umwelt als die Grenze zwischen Heil und Unheil zu qualifizieren, so war Luther versucht, der Verabsolutierung dieser Bedingung der Zugehörigkeit zur Kirche eine andere Absolutheit entgegenzusetzen, nämlich dass es außerhalb des *Glaubens* kein Heil gäbe.

So hängt alles am »globalisierten« Verständnis der Gnade im Horizont einer radikalisierten Rechtfertigungstheologie. Denn erst in ihr bezieht sich die Gnade Gottes so auf alle Menschen, dass sich darin auch die Solidarisierung der an diesen Gott Glaubenden für alle Menschen ereignen kann. Die katholische Kirche hat im Zweiten Vatikanum die ersten Schritte dazu getan,¹⁴ indem sie sich selbst – durchaus abgestuft – hinsichtlich der Gottes- und Wahrheitsgegebenheit in der Welt relativiert und damit in konstruktive Relationen bringt zu Gottes- und Wahrheitsgegebenheiten außerhalb ihrer selbst. Als theologische Grundlage gilt die Vorstellung von der tatsächlich universalen Heilsgegenwart in der Welt, zwar nicht überall vorhanden, aber überall möglich, in je unterschiedlicher Gebrochenheit in der gesamten Geschichte der Menschen und Kulturen wie in ihren je eigenen Glaubenswelten.

War es das Besondere in Israel, dass die Sippen-solidarität auf die Volkssolidarität weiter geschrieben wurde, so ist diese Dynamik in unserem weltgeschichtlichen Kontext unbedingt als Globalisierung der Solidarität weiter zu treiben. Gegenüber der neoliberalistischen und kapitalistischen Globalisierung, die bereits mehr als eine Milliarde Menschen unter die Armutsgrenze und zu einem großen Teil in das absolute Elend getrieben und nicht nur die Kluft zwischen Nord- und Südhälfte der Erde, sondern auch quer verlaufend zwischen den Ärmsten und Reichsten verschärft hat,¹⁵ ist mit allen Kräften guten Willens eine Gegen-

¹² Verwiesen sei hier beispielsweise auf jene Entgrenzungsdynamik, die sich Paulus gegenüber dem nicht zum Glauben gekommenen jüdischen Volk leistet, obgleich er ansonsten mit solchen Entgrenzungen des gegenseitigen Bedingungsverhältnisses von Glaube und Heil durchaus vorsichtig ist: vgl. Röm 9–11; vgl. dazu O. FUCHS, Die Entgrenzung zum Fremden als Bedingung christlichen Glaubens und Handelns, in: DERS. (Hg.), *Die Fremden*, Düsseldorf 1988, 240–301, 269–280. Zu den Kriterien der Bibelhermeneutik vgl. DERS., Kriterien gegen den Missbrauch der Bibel, in: *Jahrbuch für biblische Theologie* Band 12 (1997) Biblische Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 1998, 243–274.

¹³ Vgl. H.-J. SANDER, *Macht in der Ohnmacht*. Eine Theologie der Menschenrechte, Freiburg/Br. 1999. Vgl. GROß, *Gesetze* 15: »Die alttestamentlichen Texte machen darauf aufmerksam: Das ist nicht nur eine wirtschaftliche, sondern auch eine theologisch-religiöse Aufgabe.«

¹⁴ Aber auch schon vorher, wie etwa in der Verurteilung einer rigoristischen Interpretation des Cyprian-Satzes »*Extra ecclesiam nulla salus*« durch Pius XII. im Jahre 1947 (DH 3866–3873).

¹⁵ Ich beanspruche hier nicht, die Globalisierungsprozesse im Einzelnen analysieren zu können, sondern beschränke mich auf den Hinweis, dass sie in jedem Fall ambivalenzträchtig sind, und zwar nicht nur für die Länder in der südlichen Erdhälfte, sondern auch zunehmend für die klassischen Länder der so genannten Ersten Welt. Denn mit der Globalisierung wird auch der Prozess des sozialen Wandels vorangetrieben, und zwar dahingehend, dass Abstriche bei den Systemen der sozialen Sicherung unausweichlich sind, weil ihre Finanzierung längst die öffentlichen Haushalte überfordert. Der zunehmende internationale Wettbewerb setzt die soziale Marktwirtschaft mit ihren sozialen Netzen und

globalisierung anzugehen, nämlich eine Globalisierung einer alle Menschen und Völker umfassenden Solidarität.¹⁶ Um dafür aber die Motivation und den Blick zu öffnen, braucht es entsprechende Erfahrungsfelder von Solidarität im überschaubaren Bereich der je eigenen Sozialformen und gesellschaftlichen Lebensbereiche. Was dort nicht gelernt wird, kann sich auch nicht nach außen verwirklichen. Aber es gilt auch das Umgekehrte: Wo Menschen sich in Missionsorden, Dritte-Weltgruppen und Partnerschaften um die Armen und Bedrängten in Ländern der südlichen Erdhälfte kümmern, lernen sie, auch die eigenen Sozialbereiche diesbezüglich kritischer zu sehen und den hiesigen Opfern der Verhältnisse solidarischer zu begegnen.

Um der universalen Option für die Armen willen tut deshalb eine gegenseitige »glokale«¹⁷ Vernetzung zwischen Innen- und Außensolidarität Not, zwischen Nah- und Fernsolidarität. Strukturell müsste sich dies in stärkeren Vernetzungen entsprechender Institutionen und Initiativen verwirklichen.¹⁸ Haben z.B. Eine-Welt-Partnerschaften für die Pfarrgemeinden etwas zu sagen oder stehen sie eher an den Rändern, relativ wenig verbunden mit den Identitätszentren der Gemeinden? Wie steht es umgekehrt mit der Gemeindeorientierung der christlichen Wohlfahrtsverbände und der Missionsorden? Was jeweils die »Heimat« eines Missionsordens ist, kann nicht nur als Gebets- und Geldunterstützung angesehen werden, sondern bedarf einer eigenen missionarischen Verantwortung nach innen.

2.2 Missionsorden im Kontext der »Weltkirche« als Vernetzungsraum

Ausgehend von den gegenwärtigen Globalisierungsprozessen und ihren höchst ambivalenten Auswirkungen für Millionen von Menschen steht eine neu an diesen »Zeichen der Zeit«

ihrem Bestreben, möglichst viele Einkommen nach unten abzusichern, unter zunehmenden Druck. Mehr Risikobereitschaft sei gefordert, wobei aber noch zu klären ist, wer bei Misslingen die Risiken zu tragen hat. Wer nicht aus privater Vorsorge heraus mithalten kann, fällt schnell unter die Armutsgrenze, hierzulande wie weltweit, vor allem in den Ländern mit einer mehrheitlich armen Bevölkerung. Zur Diskussion der Globalisierung im Zusammenhang des Sozialen vgl. A. WENIG (Hg.), *Globalisierung und die Zukunft der sozialen Marktwirtschaft*, Berlin 2000; die katastrophalen Auswirkungen der wirtschaftspolitischen Globalisierungsprozesse in Lateinamerika bringt J. COMBLIN auf den Punkt: *Lateinamerika in der Globalisierung* (Vortragsmanuskript Münster 2000).

¹⁶ Diese globale Solidarität muss rechtzeitig erfolgen, noch bevor Durst- und Hungerkriege die reicheren Länder dazu zwingen werden bzw., was wahrscheinlicher sein wird, noch bevor die militärisch und ökonomisch starken Staaten in die fürchterliche Versuchung geraten, die Grenzen zu schließen und Millionen, wohl Milliarden von Menschen dem Durst- und Hungertod zu überlassen. Vgl. dazu den engagierten und aufrüttelnden Nachruf von Carl Amery an die Kirchen in diesem Zusammenhang: C. AMERY, *Global Exit*. Die Kirchen und der totale Markt, München 2002.

¹⁷ Zu dieser »neuen Katholizität« zwischen Globalität und Lokalität (von daher glokal) vgl. R.J. SCHREITER, *Die neue Katholizität*. Globalisierung und die Theologie, Frankfurt 1997.

¹⁸ Zum Verhältnis von christlichem Glauben, paritätischer Vernetzung und Fernsolidarität vgl. P.M. ZULEHNER u.a., *Solidarität*. Option für die Modernisierungsverlierer, Innsbruck/Wien 1996, 215ff. Hier wird empirisch belegt, dass fundamentalistisch-exklusivistische Glaubenskonzeppte und Sozialformen (also solche, die Gottes Gnade in Bezug auf den eigenen Bereich regionalisieren) auch keine Fernsolidarität zu entwickeln vermögen. Umgekehrt gilt: An der universalen Gnade Gottes orientierte Freiheit atmende Religiosität bildet den Humus für die für unsere Gesellschaft, für das Überleben der Demokratie und den ganzen Globus so entscheidende Nah- und Fernsolidarität.

orientierte Rekonstruktion der weltkirchlichen missionarischen Dimension der Kirche an. Für diesen weltbezogenen Selbstvollzug der Kirche ist dann wohl die gleiche inhaltliche Identität Gestalt gebend wie für die Ortskirchen: nämlich die Botschaft vom barmherzigen, gerechten und rettenden Gott der Bibel (und darin von Jesus Christus) mit einem entsprechenden zwischenmenschlichen Handeln zu verbinden, und dies nicht nur zwischen Einzelpersonen, sondern auch zwischen Nationen, Ethnien, Kulturen und Religionen.

Die vielen Sozialgestalten, insbesondere auch die Missionsorden, der Kirche, die es auf der ganzen Erde gibt, bieten hier eine herausragende schon bestehende Basis für die entsprechenden Kommunikationen: zwischen Kirchen und Gemeinden unterschiedlicher Länder, um aneinander zu erfahren und sich gegenseitig zu sagen und sagen zu lassen, wie die Menschen *dort* jeweils leben und welche globale Verantwortung dies für *hier* bedeutet: einmal für die notwendige Unterstützung der begüterten für die ärmeren Kirchen, zum anderen im von daher getriebenen politischen Einsatz gegen ganz bestimmte weltwirtschaftliche globale Strategien, deren Opfer die Partnergemeinden mit ihren lokalen Kontexten geworden sind. In einem solchen Konkretionsprojekt der Weltkirche ereignet sie sich als interkulturelle Begegnung und als interpastorale Verantwortung. Auch wenn es dabei immer nur um begrenzte (bi- und trilaterale) Beziehungen mit Kirchen anderer Länder und Erdteilen gehen kann, darf doch angenommen werden: Je mehr sie dies tun, desto dichter wird das insgesamt konkrete Geflecht der Weltkirche.

Wenn Globalität nach Ulrich Beck die Tatsache bezeichnet, »dass von nun an nichts, was sich auf unserem Planeten abspielt, nur ein örtlich begrenzter Vorgang ist, sondern dass alle Erfindungen, Siege und Katastrophen die ganze Welt betreffen und wir unser Leben und Handeln, unsere Organisationen und Institutionen entlang der Achse ›lokal-global‹ reorientieren und reorganisieren müssen«,¹⁹ dann ist dies *die* aktuelle Herausforderung für eine Novellierung der Weltkirchlichkeit der katholischen Kirche. So stellt sich die Frage: Was globalisiert die Kirche mit ihrer weltweiten missionarischen Dimension? Bildet sie darin eine vom Evangelium her authentische und, wenn es sein muss, alternative Globalisierungsperspektive zu jenen rasanten Globalisierungsprozessen im Produktions-, Absatz- und Informationsmarkt mit jenen »Gesetzmäßigkeiten«, die insgesamt nicht ohne Grund als Ursachen dafür diskutiert werden, dass weltweit Millionen von Menschen aus eben diesen Prozessen ausgegliedert und von daher für überflüssig erklärt werden?²⁰ Die herrschenden Nützlichkeitslegitimationen, die menschliches Leben rechtfertigen, kommen immer weniger Menschen zugute, nicht nur in der südlichen Hälfte der Erde, sondern zunehmend auch im Norden.

Was die Kirchenkonstitution ›*Lumen gentium*‹ als Zielbestimmung der Kirche formuliert, gilt auch in diesem Zusammenhang, nämlich dass sie »in Christus gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Vereinigung

¹⁹ U. BECK, *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt/M. 1997, 31.

²⁰ Vgl. dazu M. RAMMINGER, Ist solidarisch, wer Solidarität verweigert?, in: *Rundbrief der Initiative Kirche von unten* (1999) 2, 4f; P. RICHARD, Theologische Kritik an der neoliberalen Globalisierung, in: *ebd.* 6–11; O. KALTMEIER / M. RAMMINGER (Hg.), *Links von Nord und Süd*, Münster 1999; COMMISSION OF THE BISHOPS' CONFERENCES OF THE EUROPEAN COMMUNITY, *Global Governance. Our responsibility to make globalisation for all*, Brussels 2001.

des ganzen Menschengeschlechts« sei (Nr. 1). Derart ist sie dann »für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils« (Nr. 9). Der Globalisierungskontext erfordert dringlich eine Reformulierung dieser kirchenkonstitutiven Aussagen und darin missionarischen Aufgaben durch eine entsprechende Präzision des Verhältnisses von Ortskirche, Weltkirche und Romkirche, damit die Kirche insgesamt nicht versäumt, diese ihre Sinnbestimmung in *diesen* zeitdiagnostischen Kontext einzubringen, die bestehenden eigenen Ressourcen zwischen Lokalem und Globalem bereitzustellen und daraufhin zu optimieren. Insbesondere die Missionsorden bieten sich als eine »alte« und zugleich immer wieder neu zu aktualisierende soziale Größe an (neben und mit all den anderen Sozialgebilden, die irgendwie in diesem »Dazwischen« angesiedelt sind), um jeweils zwischen »Kirche und Welt«, oder besser zwischen Welt in der Kirche und Welt außerhalb der Kirche zu »vermitteln«.

In diesem insgesamt zeitgenössischen Kontext erweisen sich die Missionsorden als denkbar notwendige Ressource für die angesprochene Vernetzungsaufgabe auf der einen und für die Dynamik der Universalisierung und Radikalisierung als treibende Kraft dieser Vernetzung auf der anderen Seite. Sie können gewissermaßen als die strukturelle Manifestation für diese Verantwortung der Kirche angesehen werden, insofern diese Aufgabe nicht nur der Initiative von Einzelpersonen überlassen werden darf, sondern institutionell zu sichern ist. Sie gelten dann als Verdichtungsagenturen dieser Dynamik und als Verknüpfungsagenturen dieser Vernetzungsprozesse: zwischen den Missionsorden, aber auch zwischen den Missionsorden und den anderen Initiativen und Institutionen, die in diesem Bereich tätig sind. Vor allem die verstärkte Kooperation zwischen den Missionsorden selbst steht lokal wie global an. Auch wenn für manche Missionsorden von daher ein neuer »Exodus« aus bisherigen Verhältnissen in neue Motive und Profile hinein (durchaus in Verbindung mit dem »alten« Ursprungscharisma) ansteht: allein dadurch wird dieses in die Zukunft hinein weiterhin wirksam. Sie stehen ein für den Weltzuspruch und Weltanspruch, wie sie die Kirche von Gott her ebenso progressiv wie proexistent in die Geschichte einzubringen hat.

Selbstverständlich sind die Missionsorden nicht die einzige Basis, aber doch »Vorreiter« dieses Zusammenhangs: Auch die kirchlichen Hilfswerke (in Deutschland z.B. Caritas Internationalis, Misereor, Missio, Adveniat, Kindermissionswerk, Frauenmissionswerk) und viele kirchlich getragene bzw. von kirchlichen Gruppen und Ordensgemeinschaften initiierte Projekte interkulturellen Dialogs und Lernens gelten ebenfalls als reale Basis weltkirchlicher pastoraler Verantwortung.²¹ Eine ähnliche Basis, hier bezogen auf die gesamtökumenische Kirche der Kirchen, ist in dem bereits seit über hundert Jahren bestehenden Weltgebetstag der Frauen zu finden, worin sich Frauen aus aller Welt jedes Jahr im Bezug auf ein Land in einen intensiven Dialog der Information und des Betens hineinbegeben und sich jeweils

²¹ So etwa das Projekt »Dialog Lernen« der Christlichen Initiative Internationales Lernen und der Missionszentrale der Franziskaner bzw. des Franziskanischen Bildungswerkes, dokumentiert in: N. TREBER / W. BURGGRAB / N. NEIDER (Hg.), *Dialog lernen*. Konzepte und Reflexionen aus der Praxis von Nord-Süd-Begegnungen, Frankfurt/M. 1997.

ganz konkret für Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in einem bestimmten Kontext einsetzen und sich weltweit für entsprechende Projekte vor Ort solidarisch engagieren.²²

Der Gesellschaftsbezug einer lokalen Kirche bezieht sich zwar zuerst auf die eigene Gesellschaft, auf ihre kulturellen und religiösen Pluralitäten sowie auf ihre ökonomischen und ökologischen Strukturen. Im Kontext der Globalisierung muss aber dieser Außenbezug auch als Relation zu den Gesellschaften anderer Länder und Kulturen aufgefasst werden, in einer inhaltlich ebenso profilierten Wahrnehmung wie Kritik dieser Gesellschaften aus den Optionen des Evangeliums heraus. Von diesem *globalen* Gesellschaftsbezug (der selbstverständlich in realisierter Kommunikation immer nur begrenzt, etwa bi- bis trilateral, eingeholt werden kann) ergeben sich dann ganz bestimmte inhaltliche und soziale Verantwortungsverhältnisse. So benötigen die sozialen Optionen armer Länder korrespondierende Optionen in reichen Ländern, die damit ihre binnenkirchlichen Prioritäten neuen Parametern aussetzen und entsprechend ergänzen und umstellen. Die Weltweite der katholischen Kirche in unterschiedlichen lokalen Kirchen und Ordensstrukturen bietet hier, besteht eine entsprechende Vernetzung, eine unschätzbare bereits bestehende Kommunikationsressource, um diese Vernetzungskontakte aufzunehmen und durchzutragen. Das gab es eigentlich schon immer: etwa wenn Missionare in ihre Heimatgemeinde zum Heimaturlaub kommen und dann entsprechend von ihren Erfahrungen erzählen und die Heimatgemeinde dazu bringen, sein Tun dort in angemessener Weise zu unterstützen.²³ Oder wenn zunehmend die missionarischen Ordensgemeinschaften nicht nur die Mission in die fremden Länder hinein, sondern auch die entsprechende Informations- und Bildungsmission in das Heimatland hinein als wesentlichen Bestandteil der eigenen Identität auffassen und verwirklichen.²⁴

Wenn der weltbezogene Missionsauftrag der Kirche nicht nur Pathos sein soll, dann wird sie sich auf den Weg machen, die Pastoral der Weltkirche in dieser interpastoralen Weise zu gestalten und auf diesem Weg in einer differenzierten Weise zu globalisieren. Jede interkirchliche Partnerschaft ist nicht nur ein Vollzug der weltkirchlichen Interpastoral, sondern gleichzeitig ein Vollzug der weltkirchlichen Mission in ihrem jeweiligen ad-extra-Bezug zu den an der Begegnung beteiligten Gesellschaften (in denen sich die Ortskirchen jeweils befinden): zugunsten ihrer vertieften Transzendenzbeziehungen sowie ihrer progressiven Humanisierung und Solidarisierung nach innen wie nach außen.

²² Vgl. U. BECHMANN, Unser Volk speisen, heilen und befreien. Reflexionen zum Weltgebetstag der Frauen, in: *Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen* 1 (1993) 111–138; DIES., Der Weltgebetstag der Frauen – Praxis interkonfessioneller Arbeit, in: *Diakonia* 25 (1994) 125–130; DIES., Frauen bewegen Ökumene, in: *Una Sancta* 53 (1998) 4, 311–317; neuerdings in der Zusammenfassung der Anfänge und frühen Geschichte der Weltgebetstagsbegegnung in den USA, weltweit und in Deutschland (mit vielen Quellentexten): H. HILLER, *Ökumene der Frauen*, Stein 1999.

²³ Angesichts immer wieder verzerrter und ideologisch schiefer Berichterstattungen oder Nichtberichterstattungen in den Massenmedien spricht man heute von der elementaren Wichtigkeit der »fact finding mission« von Initiativen und Gruppen vor Ort, die genau hinschauen, was dort vor sich geht und die tatsächliche Wirklichkeit und ihre Brisanz zu vermitteln suchen. Niederlassungen der Missionsorden tun dies heute in ebenso qualifizierter Weise wie zum Beispiel der Weltgebetstag der Frauen bezüglich der Länder, die jeweils die Gebetsordnung schreiben.

²⁴ Wie z.B. die missionarische Bildungsstätte der Comboni-Missionare in Ellwangen.

3. Mission als Radikalisierung christlicher und kirchlicher Existenz (Innenaspekt)

Obwohl helfende und befreiende Begegnung mit bedrängten und armen Menschen nie eine Einwegstraße sind, sondern Begegnungen, in denen gerade auch die Helfenden und Solidarischen, aber auch diejenigen, die Gottes Freiheit und Gnade verkünden, Bereicherung für ihr Leben erhalten, gibt es doch die durchgängige Erfahrung, dass solche Begegnungen nicht umsonst sind, sondern etwas kosten: Mut, Zivilcourage und das Risiko eigener Benachteiligung. Gott hat sich seine Offenbarung und Solidarität mit den Menschen das irdische Leben und das Kreuz seines eigenen Sohnes kosten lassen.

3.1 Mission im »Martyrium«

Wer die Gnade und damit die Gerechtigkeit Gottes in Wort bzw. in Tat an die Menschen weitergibt, weiß zwar, dass er nie aus dieser Gnade herausfällt, weiß aber auch, dass ihn diese Weitergabe von Gottes bzw. der Menschen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in ungnädigen bis gnadenlosen Kontexten sehr viel zu kosten vermag. Hier nun ist es ein integraler Bestandteil der Erfahrung der Gnade Gottes, dass sie auch dann noch trägt, wenn das menschliche Zeugnis der göttlichen Gnade auf die Ohnmacht und damit auf das »Martyrium« in seiner Langzeit- wie seiner Kurzzeitform zugeht, sei es das Martyrium fidei, sei es das Martyrium caritatis. An dieser Stelle zeigt sich einmal mehr die elementare Notwendigkeit, Sozial- und Glaubenspastoral zusammenzubuchstabieren, damit die Ersterer nicht in Resignation oder auch Gewalttätigkeit mündet.²⁵ Denn der Glaube verkündet gegenüber der drohenden Sinnlosigkeit und Erfolglosigkeit der Solidarisierung, dass es nie umsonst ist, sich in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu verausgaben, auch wenn es umsonst erscheint. Das Evangelium beinhaltet die eschatologische Botschaft, dass nichts anderes als Barmherzigkeit und Gerechtigkeit jene Realitäten sind, die das Reich Gottes hier verwirklichen und die einmal im Reich Gottes endgültige Verwirklichung finden. Die Option für die Armen ist kein Erfolgsprogramm, sondern provoziert gerade auch bei denen, die sie ernst nehmen, zusätzliche Erfahrungen der Ohnmacht und des Misserfolgs. Darin nun glauben zu dürfen, dass Gott (im Sinne von Röm 8,26) diese Ohnmacht und dieses Scheitern mitträgt und mit-»seufzt«, dass er sich im mitleidenden Christus nicht heraushält und dass er im kommenden Christus der Liebe und Gerechtigkeit endgültigen »Erfolg« verschaffen wird, ist der handlungsstärkende und Durchhalten schenkende Trost christlicher Verkündigung.

Von frühem Anfang an bestand im Christentum so etwas wie das erkenntnistheoretische Axiom, dass von den Märtyrerinnen und Märtyrern der Kirche Entscheidendes für die

²⁵ Vgl. O. FUCHS, Für eine neue Einheit von Sozial- und Glaubenspastoral!, in: K. GABRIEL u.a. (Hg.), *Zukunftsfähigkeit der Theologie*, Paderborn 1999, 93–112, 102ff.

Identität christlicher und kirchlicher Existenz zu lernen sei. Sie dürfen nicht vergessen werden. Die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte wussten dies, indem sie diese Erinnerung als Herzstück der Kirche ansahen. An ihre Erschließungskraft für die Gestaltung des eigenen Lebens zu glauben, lag nicht zuletzt konsequent in der strukturanalogen Erinnerung an Jesus Christus, an seine Selbsthingabe im Leben und im Tod, an diesen Urmärtyrer im tiefsten Sinn des Wortes, insofern Gott selbst sich hier hineinziehen lässt in die Geschichte der Menschen und darin um der Opfer willen Opfer wird. Eine Kirche also, die ihre Märtyrer und Märtyrerinnen vergisst, vergisst sich selbst, weil sie darin letztlich auch ihre Verwurzelung in dem Märtyrer Jesus Christus vergisst.

Johannes Paul II. ruft insbesondere in seinen Texten zur Jahrtausendwende die Kirche und die Ortskirchen dazu auf, die Erinnerung an die globalen und lokalen Märtyrer und Märtyrerinnen nicht aufzugeben, sondern zu vertiefen und zu gestalten. In seinem apostolischen Schreiben zur Jahrtausendwende und zum Heiligen Jahr erinnert er in einer programmatischen Weise daran, dass die Kirche aus dem Blut der Märtyrer hervorgegangen ist, und er schreibt: »Das ist ein Zeugnis, das nicht vergessen werden darf.«²⁶ Dieser Satz gilt selbstverständlich auch für die Märtyrer und Märtyrerinnen der ganzen Geschichte und in der Gegenwart. In dieser Tradition der Kirche schimmert eine Einstellung durch, die immer wieder lebendig war: Die Lebenslänge ist nicht der letzte Wert des Lebens, die Quantität des Lebens ist nicht das höchste Ziel. In »*Incarnationis Mysterium*« (1998) benennt der Papst die Schlüsselbedeutung des Verhältnisses von Kirche und Erinnerung an solche martyriale Selbstverausgaben: »Der Gläubige, der seine christliche Berufung, für die das Martyrium eine schon in der Offenbarung angekündigte Möglichkeit ist, ernsthaft erwogen hat, kann diese Perspektive nicht aus seinem Lebenshorizont ausschließen.«²⁷

Johannes Paul II. verweist in diesem Zusammenhang auch auf einen neu zu entdeckenden »Ökumenismus der Heiligen« in allen christlichen Kirchen.²⁸ Wenn Menschen dafür,

²⁶ JOHANNES PAUL II., *Tertio Millennio Adveniente* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 119), Bonn 1994, Nr. 37. Dieses Anliegen begegnet des Öfteren in den Papsttexten. Es wäre sicher wichtig, die entsprechende Martyriumstheologie des Papstes genauer zu analysieren, insbesondere in ihrer ekklesiologischen und ökumenischen Valenz. Die Märtyrer und Märtyrerinnen besiegeln beispielsweise eine Ökumene, die sich auf der Basis dieser tätigen Selbsthingabe ereignet, nicht unabgesehen von den jeweiligen Glaubenshintergründen, aber doch so, dass die entscheidende Basis nicht der Glaubenskonsens, sondern diese radikale Selbstverausgabe bildet. Es scheint so, als rechne der Papst alle Menschen, die sich zu Gunsten von Menschen selbst aufgeopfert haben, zu diesem Kreis der Ökumene: Vgl. JOHANNES PAUL II., *Incarnationis Mysterium* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 136), Bonn 1998, 17ff. (Nr. 13).

²⁷ JOHANNES PAUL II., *Incarnationis Mysterium*, 18.

²⁸ Auf diesem Hintergrund wird auch deutlich, dass es sich im Martyrium um eine unelitäre »Elite« der Kirche handelt, die allen Menschen zugänglich ist, den Priestern und Laien, den evangelischen und katholischen Christen usw., um einen Weg vorzulegen, der anderen wiederum Identifikationsmöglichkeiten schenkt. In den Missionsorden hat das Martyrium nie unterschieden zwischen Klerikern und Laien. Es unterläuft tatsächlich alle anderen Unterscheidungen, auch die sakramentalen Unterschiede. Grundlegend bleibt das Grundsakrament der Taufe, das alles »beinhaltet« und ermöglicht. Bei unserem Symposium wurde vor allem aus aktuellem Anlass an die bevorstehende Seligsprechung des KAB-Sekretärs Nikolaus Groß erinnert, ein siebenfacher Familienvater, dessen Martyrium fidei selbst seine Solidarität mit der Familie transzendiert hat; vgl. E. KOCK, *Beter, Täter, Zeuge – Nikolaus Groß*, Paderborn 2001; J. ARETZ (Hg.), *Nikolaus Groß. Briefe aus dem Gefängnis*, Mainz ³1998. Für die männlichen Missionsorden ergäbe sich von daher eine längst fällige Neubelebung der sogenannten Laienbrüder, nämlich junge Menschen aus allen Berufen auf diese Sendung in die Welt hinein anzusprechen: vgl. O. FUCHS, Die Brüder sollen eine Zukunft haben!, in: *Misericordia* 50 (1998) 5, 3f.

dass andere Barmherzigkeit und Gerechtigkeit erleben bzw. eine erlösende Transzendenzbeziehung erfahren, die sie aufrichtet und nicht zerstört, etwas, viel, manchmal auch alles riskieren, dann ist dies ein Geschenk der Gnade Gottes an die Gläubigen, damit sie darin Ermutigung und Kraft finden, in ähnlicher Weise sich in diese Dynamik der Selbstverausgabung hineinzubegeben, die mit der Option für die Armen und die Ausgegrenzten bzw. mit dem Bekenntnis zu Christus einmal mehr, einmal weniger, je nach der Situation, verbunden ist.

Der Papst lässt in diesem Text etwas spüren, was für die Zukunft der Kirchen wohl elementar ist: Dass ihre Mission für die Welt nie mehr in flächendeckenden Eroberungen (seien sie militärischer, seien sie propagandistischer Art) geschieht, nie mehr also mit irgendwelchen Formen von Gewalt und freiheitszerstörendem Zwang, sondern dass die Gläubigen lernen (und dies wäre dann die entsprechende Mission »nach innen«), im Vertreten der christlichen Optionen gewaltlosen Widerstand zu setzen und darin an ihnen ausgeübte Gewalt auszuhalten und nicht mit destruktiver Gegengewalt zu beantworten. Aus dieser Perspektive erschließt sich das kommende Jahrhundert für die Christen und Christinnen, wollen sie denn Gnade Gottes auch in einer gnadenlosen Welt nicht aufgeben, sondern verkünden und verwirklichen, als die Nachfolge des Kreuzes: Jesus hat »das lügnerische Urteil und den gewalttätigen Angriff nicht mit gleicher Münze vergolten, sondern das gesteigerte Böse von seiner Seite her umgedreht und als verdoppelte Liebe zurückgegeben.«²⁹ Man darf ja sich und den anderen nichts vormachen: Jeder Schritt auf eine die bisherigen Grenzen der Solidarisierung erweiternde Solidarisierung den darüber hinaus gehenden Anderen und Ausgegrenzten gegenüber ruft massive Gegenkräfte auf den Plan, strukturell wie individuell. Die Ausrufung des grenzenlosen Gnadenjahres Gottes kann nicht darauf verzichten, an diese Grenzen zu stoßen und sie zu durchbrechen. Es ist dann eine besondere Gnade Gottes in der Geschichte, wenn Menschen dafür Risiken auf sich nehmen.

Es gibt Situationen und Augenblicke, in denen es wichtiger ist, sich, anderen und Gott treu zu bleiben, als zu überleben. Neben der Selbsthingabe um der Solidarität willen gab und gibt es immer auch die Hingabe um dieses Glaubens willen. Weltweit ist die Missionsgeschichte, vor allem auch in Asien, eine Märtyrergeschichte in favorem fidei und nur sekundär in favorem caritatis. Viele haben die Missionare und Missionarinnen nicht getötet, weil sie nicht solidarisch genug gewesen wären, sondern weil sie mit einem anderen Glauben kamen, der nicht verstanden oder als Gefahr beargwöhnt wurde. Dieses Martyrium um der Treue zu Christus willen scheint nur auf dem ersten Blick in einer religionspluralen Welt weniger beansprucht zu werden. Im Kontext von fundamentalistischen und theokratischen Religionsausbildungen, die eher mehr als weniger werden, ist dies durchaus weiterhin eine reale Möglichkeit.³⁰ Und auch in den sogenannten postmodernen Gesellschaften bringt es zunehmend Unverständnis und möglicherweise auch Benachteiligung ein, gegenüber andersdenkenden und andersgläubigen Menschen authentisch für den Wahrheitsgehalt des

²⁹ R. SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama*. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck 1990, 146.

³⁰ Wie die Erfahrungen der »Shelter now« Organisation im ehemaligen Talibanafghanistan gezeigt haben.

eigenen Glaubens einzutreten.³¹ Und es ist ein hartnäckiger Kampf insgesamt nötig, um in den religiösen Aufbrüchen in der Gesellschaft der Trivialisierung und Banalisierung, um den vorschnellen Erfüllungen und damit Blockierungen der Transzendenzsehnsüchte entgegen zu treten. Und letztlich ist es die Christusbeziehung selbst, die jede noch so gut gemeinte und auch caritativ begründete Entplausibilisierung des Martyriums durchbricht. Immer hätte es wohl Gründe gegeben und immer gäbe sie es auch heute noch, um solche radikalen Selbstverausgabungen mit beschwichtigenden Argumenten zu verhindern.³²

Die caritative Entplausibilisierung des Martyriums ist nicht neu,³³ sondern begegnet bereits in der Geschichte, die Markus unmittelbar vor der Passion Jesu erzählt: Jesus sitzt im Haus Simons zu Tisch. Da kommt eine Frau mit teurem Öl in einem kostbaren Alabastergefäß, zerbricht das Gefäß und gießt das Öl über das Haupt Jesu. Einige seiner Jünger werden unwillig und finden ein Argument, um die Unwilligkeit gerade im caritativen Sinne Jesu zu rationalisieren: Was ist das für eine Verschwendung. Man hätte das für diese Kostbarkeiten ausgegebene Geld den Armen geben können. Aber Jesus, der sich doch sonst immer für die Armen einsetzt, nimmt die Frau in Schutz und sagt, dass sie ein gutes Werk getan habe, und zwar mit der Begründung: »Denn die Armen habt ihr immer bei euch, und ihr könnt ihnen Gutes tun, so oft ihr wollt, mich aber habt ihr nicht immer.« Damit nimmt er in diesem Augenblick die Verschwendung sogar gegen caritative Veranschlagung in Schutz. Denn hier geht es um den unwiederkehrbar kostbaren Augenblick einer tiefen Begegnung und Hingabe, der nicht verspielt werden darf. Solche Augenblicke, etwas, sich selbst zu verschwenden, und keine, aber auch überhaupt keine Berechnungen anzustellen, gehen letztlich nicht auf Kosten der Armen, wollen diese nicht beschämen, sondern sind vielmehr die Erfahrung jener Tiefe des Lebens, in der die Menschen erst jenes Feingespür lernen und jene Kraft erhalten, die es ihnen un-bedingt möglich macht, sich für die Anderen zu verausgaben.

Jesus trifft in dieser Geschichte diesen Zusammenhang, wenn er schockierend unverblümt sagt: »Sie hat im voraus meinen Leib für das Begräbnis gesalbt« (vgl. Mk 14,3–9). Verschwendung und Hingabe bis zum Äußersten geraten hier in Symbol und Realität in einer einzigen Handlung zusammen. Im Kreuz kommt beides zum Vorschein: die verschwenderische Güte Gottes für unser Leben als verschwenderische Hingabe im Tod.

³¹ Ich denke hier vor allem auch an das Martyrium der Benediktiner in Algerien (vgl. O. FUCHS, Von der Empathie zur Solidarität, in: F. WEBER u.a. (Hg.), *Im Glauben Mensch werden*, Münster 2000, 75–83). Sie haben in einer muslimischen Umwelt christliche Gebets- und Solidaritätsexistenz in ihrem Kloster gelebt, jenseits jeglicher Versuche von »Missionierung« im alten Sinn des Wortes, aber gerade dadurch mit einer hohen missionarischen Kraft bezüglich der christlichen Existenz aus sich selbst heraus in diesem Land. Ich spreche also nicht jenen das Wort, die die Muslime hochnäsiger beschimpfen und deshalb von Muslimen getötet wurden. Hier wurde das Martyrium nicht unbedingt aus der christlichen Existenz heraus riskiert, sondern ist Folge der eigenen Sünde im Umgang mit den anderen geworden. (Ein Teilnehmer sprach in diesem Zusammenhang von Franziskanern in Marokko, zugleich auf dem Hintergrund der Kritik durch den Heiligen Franz, der gewaltlos in muslimische Lande kam und dort nicht »gegen die Anderen« auftrat, sondern der eigenen Identität Leben verlich.)

³² Vgl. H. C. ZANDER, *Warum ich Jesus nicht leiden kann*, Reinbek 1992, 103–106.

³³ Übrigens genau so wenig wie die pastorale bzw. seelsorgerliche Entplausibilisierung der Missionsdynamik; vgl. dazu O. FUCHS, Neue Wege einer eschatologischen Pastoral, in: *Theologische Quartalschrift* 179 (1999) 4, 282ff. Wie sehr Missions- und Eschatologiedynamik zusammengehören, kann hier nicht weiter erörtert werden.

Die Selbstverschwendung in den Tod hinein gilt für das Leben. Für Jesus war das Kreuz Besiegelung seiner Integrität, nämlich dass er in seinem Leben und Sterben mit dem übereinstimmt, was er verkündet hat. Und damit bezeugt er, dass er sich, den Menschen und Gott gerade angesichts des Todes treu bleibt und diese Treue auch nicht durch ein längeres Leben verletzen will.

Gewiss: In unserer gegenwärtigen Situation in Westeuropa ist das alles nicht so dramatisch, jedenfalls in der Regel nicht. Aber: Wie der Begriff des Martyriums von seiner deutschen Wortbedeutung bis hin zu diesem griechischen Wort die ganze Dynamik enthält, vom kleinsten Zeugnis bis zum dramatischen Martyrium, so gilt: Alles, auch das Martyrium, bereitet sich »in kleiner Münze« vor, oder auch, um ein biblisches Bild zu gebrauchen, in kleinen Senfkörnern, die aber im Ernstfall sehr schnell zur vollen Reife gelangen können, etwa in der Bekenntnisbereitschaft, wenn es um den Einsatz für einen gnädigen und gerechten Gott geht; in der Tatbereitschaft, wenn es um Hilfe und Solidarität für nahe und ferne Bedrängte geht; und bei allem in der Risikobereitschaft, wenn es darum geht, diese Tatbereitschaften auch dann nicht auszusetzen, wenn dafür Nachteile und Ausgrenzungen auf sich zu nehmen sind. Jeder und jede von uns weiß selbst, wo diesbezüglich im eigenen Leben die Herausforderungen liegen, und wo möglicherweise noch *ein Stück weiter* gegangen werden kann als bisher.

Für dieses »Stück weiter« zeichnen sich die Missionsorden in besonderer Weise verantwortlich. Stellvertretend für viele, die diese Tatbereitschaft nicht schaffen bzw. aus anderen Rücksichten nicht schaffen können oder die von ihrem besonderen christlichen Profil her diese nicht zu leisten vermögen, weil sie eher im Bereich der Verkündigung und des Gebetes zu Hause sind wie zum Beispiel die gebetsorientierten Orden, die allerdings ihrerseits stellvertretend für alle jene beten, die von ihrem Tatengagement her so viel Zeit und Energie für die Gebetskultur nicht aufzubringen vermögen. So gibt es durchaus eine innere gegenseitige Ergänzung kirchenteiliger Identitäten, insofern sie in gegenseitiger Stellvertretung sich zugleich im Gesamt der Kirche zur Einheit von Wort und Tat, von Gebet und Caritas³⁴ (nach innen wie nach außen) benötigen.

In vielen Ländern der Erde gehen Christen und Christinnen in ihrem Einsatz für das Leben ihrer Mitmenschen so weit, dass ihnen diese »Grenz-über-Schreitung« das Leben kostet. Der Glaube ohne ihre Erinnerung ist wie die Verkündigung der Auferstehung ohne das Kreuz. Die Märtyrer und Märtyrerinnen sind ein Vor-Bild dafür, dass die letzte Konsequenz christlichen Lebens darin bestehen kann, von Gott beschenkt und von den

³⁴ Gebet und Verkündigung sind in sich zwar eigenständig, aber nie von der Caritas zu trennen. Diese Eigenständigkeit kann sich wohl auch darin zeigen, dass ganz bestimmte Räume dem Gebet vorbehalten bleiben, wie etwa der Imam von Paris auf die Anfrage hin, ob er die Kirchen für die AsylantInnen öffnen wolle, gesagt hat: »Die Moschee ist der Ort des Gebets!« Aber gerade in der muslimischen Tradition steht die Moschee nicht für sich allein, sie ist in ihrer Umgebung immer verbunden mit der *Recreatio*, und zwar innerhalb wie außerhalb der Moschee: in der Moschee darf man sich ausruhen, darf man lernen und sich ins Gespräch vertiefen. Und im Umkreis der Moschee gab und gibt es viele Sozialeinrichtungen. In Deutschland gibt es im Umkreis der Moscheen zum Beispiel Büros, wo Wohnungen vermittelt werden. Auch die Koranschule gibt es im Umkreis der Moschee. Die alte Tradition der Hospize für Pilger, der Waisenhäuser, der Armenspeisung und der Krankenpflege ist auch heute vielerorts im Umkreis der Moschee lebendig.

Menschen enteignet zu werden.³⁵ Wer Gottes entgrenzende Gerechtigkeit zugunsten der Ausgegrenzten vertritt, muss damit rechnen, selbst in seinen Lebensmöglichkeiten begrenzt und ausgegrenzt zu werden.

3.2 Mission in infanatischer Hingabe

Albert Schweitzer widmet sich in einer Rede, die er am 20.10.1952 in der Akademie für Moral und Politikwissenschaften in Paris gehalten hat, einer ähnlichen Fragestellung, indem er das Problem des Ethischen in der Evolution des menschlichen Denkens erörtert.³⁶ In dieser großartigen Zusammenfassung seiner »Ehrfurcht vor dem Leben« würdigt er die neuzeitlichen Begründungen der Ethik in der Philosophie, markiert ihre Grenze aber genau an der Stelle, wo sie es »nicht für notwendig (hält), die Konsequenzen des Prinzips der Hingebung in den Bereich ihrer Betrachtung zu ziehen. Es ist, als ob sie eine Ahnung davon hätte, dass sie sich als etwas verwirrend erweisen könnten. Sie sind es in der Tat. Denn die »Ethik der Hingebung aus Mitleid hat nicht mehr den Gesetzescharakter«, sie »besteht nicht mehr aus klar gegründeten und klar formulierten Geboten. Sie ist von Grund aus subjektiv, weil sie jedem von uns die Verantwortung zugesteht, zu entscheiden, wie weit er in der Aufopferung gehen will.«³⁷

Die Ethik der Hingebung befindet sich in einer reißenden Dynamik, die sich weder gesetzlich verordnen noch im Ausmaß begrenzen lässt, die sich nicht mehr mit dem Möglichen bescheidet, sondern das Unmögliche versucht: »nämlich die Aufopferung bis an den Punkt zu treiben, wo sie unsere eigene Existenz gefährdet.«³⁸ In besonderen Situationen kann hier das letzte Opfer der Lebenshingabe gemeint sein.³⁹ Meist, wie in unserem Alltag,

³⁵ Zum Verhältnis von Gnade bzw. Leben und Martyrium vgl. L. WECKEL, *Um des Lebens willen*. Zu einer Theologie des Martyriums aus befreiungstheologischer Sicht, Mainz 1998.

³⁶ Vgl. A. SCHWEITZER, Das Problem des Ethischen in der Evolution des menschlichen Denkens, in: S. ZWEIF / J. FESCHOTTE / R. GRABS, *Albert Schweitzer. Genie der Menschlichkeit*, Frankfurt/M. 1961, 223–239. Zur weiteren konzeptionellen Klärung dieses Zusammenhangs vgl. O. FUCHS, Gnadensjahr ist jedes Jahr, in: DERS. (Hg.), *Pastoral-theologische Interventionen im Quintett*, Münster 2001, 97–152, 135–139.

³⁷ SCHWEITZER, *Problem*, 233f.

³⁸ Ebd. 234.

³⁹ Eine solche Subjektethik korrespondiert heute möglicherweise ebenso kritisch wie anschlussfähig dem, was die Soziologie unserer Gesellschaft an Individualisierungstendenz bescheinigt hat; vgl. R. HITZLER, Zur religiösen Dimension der Bastelexistenz, in: A. HONER u.a. (Hg.), *Diesseitsreligion*, Konstanz 1999, 342–363. Strukturanalog zur Individualisierung handelt es sich auch bei der Subjektethik um kein Isolationsphänomen, sondern um die Suche nach einer neuen Qualität der Gemeinschaftsfindung: Hier einer Ethik und einer Gemeinschaft, in denen bestimmte Menschen derart subjektiv Selbsthingabe vorlegen, dass sie dadurch an die insgesamt Gemeinschaft eine irritierende Spannung anlegen. Man kann die in der Gesellschaft bei Einzelpersonen feststellbare Dynamik zu einer größeren Verbindung von Event-Gestaltung und Risiko (no risk, no fun), die sich zuweilen bis zur äußersten Gefährdung steigert, als eine in einem völlig anderen Bereich depravierte Parallele der ethischen Dynamik zur Selbsthingabe ansehen, allerdings mit egobezogenem Vorzeichen. In der Gesellschaft finden sich im Moment durchaus gegenläufige Dynamiken, einmal die eben beschriebene, dann die diese konterkarierende Dynamik, nur solche Gemeinschaften (dann nur zeitweise) zu konsultieren, die keine allzu hohen Kosten besorgen, was zu der Wirkung führt: Je mehr qualitativen Aufwand eine Gemeinschaft benötigt, desto quantitativ weniger sammeln sich darin. Jedenfalls sind insgesamt unverbundene

zeichnet sich eine solche Dynamik darin aus, dass der Mensch »mit Rücksicht auf andere eigene Interessen aufgabe und auf Vorteile verzichte«. ⁴⁰ Der Tiefe des Entsetzlichen, des Absurden und des Leidens in der Existenz des Lebens stellt sich der Mensch nach Schweitzer offensichtlich nur dann – und dies wäre die Gegenstrategie auf dem Niveau des Problems – wenn er seine eigene Existenz bis auf die Tiefe dieser Erfahrungen zutreibt: Indem er in der Gefährdung des eigenen Lebens das Leben der Anderen bejaht, indem er in der Sehnsucht, das Leben zu erhalten, sein eigenes Leben schädigen lässt, indem er in der Verständlichkeit einer mit dem Selbsterhalt begründbaren Ethik anderen gegenüber die Absurdität jener Ethik angeht, die sich, weil sie sich auf andere Ermöglichungsquellen bezieht, in das Absurde der Selbstaufopferung hineinbegibt. ⁴¹

Stefan Zweig hat in seiner eindrucksvollen Beschreibung eines Besuches bei Albert Schweitzer im Jahre 1932 zielsicher eben dies als die Quintessenz seines Denkens und Handelns getroffen, wenn er schreibt: »Aber um seiner höchsten Tat willen, um jenes Spitals, das er aus reiner menschlicher Aufopferung, einzig um eine europäische Schuld zu sühnen, im Urwald von Afrika ganz allein, ohne irgendeine staatliche Hilfe gegründet und geschaffen, um dieser einzigartigen und beispielgebenden Selbstpreisgabe willen liebt und

Teildynamiken vorzufinden, die im Horizont christlicher Ethik und Gemeinschaft zu einer ganz bestimmten Identität verbunden werden könnten (zu ähnlichen Ergebnissen im Zusammenhang christlicher Sozialarbeit bei rechtsradikalen Jugendlichen vgl. O. FUCHS, »Täterpastoral« und »Tatpastoral« in der Jugendarbeit, in: H. AMANN u.a. (Hg.), *Kundschafter des Volkes Gottes*, München 1998, 238–261). Früher gab es für junge Menschen eine unwiderstehliche Faszination, die von den Missionsorden ausging: Wenn sich das Motiv der Glaubensweitergabe vital mit der Neugier und der Sehnsucht nach Abenteuer in fernen Ländern verband. Wie auf dem neuen gesellschaftlichen Hintergrund die Missionsorden ihre Berufungspastoral zu gestalten hätten, wäre ein eigenes Thema.

⁴⁰ SCHWEITZER, *Problem*, 234.

⁴¹ Bezüglich der Kontextualisierungsmöglichkeiten ethischer Radikalisierung im Sinne christlicher Existenz (die eigens behandelt werden müssten) sei hier nur angedeutet: Eine solche Ethik überholt oder unterläuft jede Art von Solidaritätskonzeption, die die Fähigkeit zur Solidarität realistisch auf dem Motiv des Eigennutzes aufbaut (vgl. K. O. HONDRICH / C. KOCH-ARZBERGER, *Solidarität in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt 1992). Selbstverständlich ist nichts gegen diese allgemeinen Stützen gesellschaftlicher Solidarität und ihrer Verinnerlichung zu sagen, doch fällt eine solche Solidarisierungsbasis im Ernstfall, wenn die »Stützen« wegfallen, auf sich selbst zurück und landet in der Nahsolidarisierung der eigenen Bereiche. Auf diesem Hintergrund benötigen wir ein *darüber hinausgehendes* und zugleich *realistisches* Motiv für jene Solidarität, die nicht mehr dem Eigennutz dient. Mit dem Blick auf Menschen, die in der Dynamik solcher Selbsthingabe als Vorbilder erkannt und eingeschätzt werden, gäbe es dann einen durch und durch realistischen, weil *vorgelebten* Bezug dieser Solidarität, die dann nicht als überhöhende Idealisierung wirkt, sondern als eine Dynamik, über deren Einsatzgrad die Menschen selber zu entscheiden vermögen. Soziologisch dürfte eindeutig sein: Während die allgemein plausibilisierbaren ethischen Maximen der Solidarisierung die insgesamt kollektive Folie des gesellschaftlichen ethischen Bewusstseins abgeben, kann nur im Nahbereich menschlicher Beziehungen jene Ethik erlebt werden, die diese Paradigmen durchstößt. Dieser Nahbereich vermittelt jene Bedingungen, unter denen der Mensch dann tatsächlich zu handeln vermag. Und umgekehrt gibt es keine solche Gemeinschaften, wenn darin nicht personale Realitäten mit der entsprechenden Berufungspastoral vorhanden sind, die diese Dynamik immer wieder eröffnen. Damit sind wir bei jener notwendigen Dialektik von Normalfall und Extremfall, von »normaler Gemeinschaft« und »unnormaler« Selbstverausgabung des einzelnen Menschen angelangt, die auch Kirche und Martyrium (und die entsprechende Erinnerung) charakterisieren. Die Missionsorden hätten auf diesem Hintergrund so etwas wie eine Pilotaufgabe, *vorzuleben*, was es heißt, sich um Christi und der Menschen willen in einer Gemeinschaft, also zwischen Institution bzw. System und Person, diese generative Spannung vom Normalen zum »Unnormalen« offen zu halten und die diesbezüglichen eigenen »Spannungen« zwischen selbstdistanzierender Bewunderung und Identifikationsoffenheit vorzuleben, und das jeweils eingebettet in die auch die Ohnmacht noch tragende Beziehungsmacht einer Ordensgemeinschaft.

bewundert ihn jeder, der um das Menschliche weiß, all jene, denen Idealismus nur dann groß erscheint, wenn er über das geredete und geschriebene Wort hinausgeht und durch Selbstaufopferung zur Tat wird.«⁴² Stefan Zweig bringt hier einen Begriff, den auch Albert Schweitzer in seiner Rede von 1952 erwähnt, nämlich den Begriff der *Sühne*. Dort bezieht er sich auf folgenden Tatbestand: Die Tatsache, dass es kein Leben gibt, das nicht schuldig werden müsste, nämlich in der »unausweichlichen Notwendigkeit [...], Leiden zu verursachen, zu töten und uns damit abzufinden, daß wir, eben aus Notwendigkeit, schuldig werden«,⁴³ treibt uns zur permanenten Sühne, »daß wir keine Gelegenheit versäumen, lebendigen Wesen Hilfe zu leisten.«⁴⁴

Eben diesen Zusammenhang realisiert Schweitzer, indem er gerade nach Afrika geht. Zunächst, weil dort die Ärmsten der Armen und die Verlassensten der Verlassenen zu finden sind. Schon das sei ein Wahnsinn, sagen seine Freunde und seine Verwandten. Warum bleibt er nicht in Europa, wo auch Elend genug da wäre? Stefan Zweig bringt eine weitere Begründung Schweitzers, die er einen »mystischen Gedanken« nennt: »Und dann – mystischer Gedanke – dieser eine Mensch will für seine Person jenes ungeheure, unsagbare Unrecht sühnen, das wir Europäer, wir, die angeblich so kulturelle weiße Rasse, an dem schwarzen Erdteil seit hunderten Jahren begangen haben [...] Einen winzigen Teil dieser ungeheuren Schuld will nun dieser eine religiöse Mensch mit dem Einsatz seiner Person bezahlen durch die Gründung eines Missionsspitals im Urwald – endlich einer, der nicht in die Tropen geht um des Gewinns, um der Neugier willen, sondern aus reinem humanen Hilfsdienst an diesen Unglücklichsten der Unglücklichen.«⁴⁵ Und um dies zu können, setzt er sich mit jungen Studierenden in Paris in die Hörsäle und studiert, nachdem er mit 30 Jahren Professor der Theologie geworden war, unter gar nicht leichten Lebensumständen Medizin, um dort hilfefähig zu sein, wo er ab 1930 sein wird: im Spital am Ogowé-Fluss in Lambarene.

Das Motiv der *Selbstverausgabung* und der *Sühne* unterbrechen die Kontinuität seines bisherigen Lebens, und gerade diese Unterbrechung ist es, die Freunden und Verwandten gegenüber kaum mehr plausibel gemacht werden kann. Hier zeigt Albert Schweitzer in der eigenen Existenz, was er in seiner Rede 1952 ins Wort hebt, nämlich die letztlich autonome Ethik, die sich in der Dynamik subjektiver Aufopferung zeigt, auch gegen die herrschenden Plausibilitäten und Sinnverständnisse, auch wenn es als Wahnsinn (wie Stefan Zweig formuliert) angesehen wird. Was Schweitzer hier denkt, sagt und tut, lässt sich unschwer mit der »Torheit des Kreuzes« in eine analoge Beziehung bringen, mit Vorsicht zwar, aber auch nicht so, als dürfte man dieses Theologumenon nicht auch derart in der menschlichen Existenz aufsuchen und auffinden.

So haftet jeder bis zum Äußersten gehenden Zeugenschaft aus der Perspektive einer normalen Rationalisierung eine tiefe Unverständlichkeit und angebliche Un-Nötigkeit an.

⁴² S. ZWEIG, Unvergeßliches Erlebnis, in: ZWEIG u.a. (Hg.), *Albert Schweitzer* 9–19, 11.

⁴³ SCHWEITZER, *Problem*, 235.

⁴⁴ Ebd. 235.

⁴⁵ ZWEIG, *Erlebnis*, 12f.

Und doch wissen die Betroffenen: Jetzt ist genau dies notwendig, und sie selbst sind dabei oft nicht in der Lage, diese Notwendigkeit mit der Kraft ihrer Einsicht einzuholen. So ergeht es Dietrich Bonhoeffer im Jahr 1939 in New York. Ohne es seinen Freunden und auch sich selbst plausibel machen zu können, weiß er sich in einer letztlich nicht durchschaubaren, allerdings durch seine bisherige Glaubenstiefe vorbereiteten existentiellen Evidenz dazu gedrängt,⁴⁶ die USA zu verlassen und wieder nach Deutschland zurückzukehren, obgleich alles eigentlich ganz anders gedacht war. So schreibt Dietrich Bonhoeffer am 20. Juli 1939, nachdem er abgelehnt hatte, in New York zu bleiben: »Für mich bedeutet es wohl mehr, als ich im Augenblick zu übersehen vermag. Gott allein weiß es. Es ist merkwürdig, ich bin mir in allen meinen Entscheidungen über die Motive nie völlig klar. Ist es ein Zeichen von Unklarheit, innerer Unehrllichkeit oder ist es ein Zeichen dessen, dass wir über unser Kennen hinausgeführt werden oder ist es beides? Zuletzt handelt man doch aus einer Ebene heraus, die uns verborgen bleibt [...] Am Ende des Tages kann ich nur bitten, daß Gott ein gnadenvolles Gericht üben möge über diesen Tag und allen Entscheidungen. Es ist nun in seiner Hand.«⁴⁷

Hier wirkt sich die innergeschichtlich erfahrbare »Transzendenz« Gottes als eine unbedingte Herausforderung aus, die letztlich argumentativ oder sonstwie kalkulierend nicht mehr eingeholt werden kann. Denn auch für das Bleiben in New York finden sich durchaus gute, auch christlich vertretbare ethische Argumente. So braucht es letztlich eine existentielle Entscheidung, die zwar alle Argumente durchgesprochen hat und welche die verständliche Ebene nicht gering schätzt – die sie aber am Ende doch durchstößt, weil sie sich letztlich nicht mehr selbst rechtfertigen kann, sondern ihren Wahrheitswert vertrauensvoll in Gottes Hand legt. Dietrich Bonhoeffer setzt sich diesem Widerfahrnis aus, ohne es durch die Vorstellung, sein Leben restlos selbstbestimmt modellieren zu können, der eigenen Verfügbarkeit unterzuordnen.

Hier kommt etwas Eigenartiges, total Antifundamentalistisches zum Vorschein: nämlich die strikte Verbindung von absoluter Selbsthingabe und nichtbeanspruchter absoluter Wahrheit bezüglich dieser doch das eigene Sein absolut betreffenden Entscheidung. Bonhoeffer *hofft*, dass seine Entscheidung richtig ist, er weiß es aber nicht, weder im Bereich menschlicher Denkkraft noch im Bereich seiner Gottesbeziehung. Den letzten Wahrheitswert seiner für ihn doch letztgültigen Entscheidung legt er in Gottes Hand. In einer solchen Gottesbeziehung, die Gott noch einmal die letztgültige Wahrheitsfähigkeit gegenüber der eigenen Entscheidung überlässt, auch wenn diese Entscheidung für die eigene Existenz letztgültig ist, verhindert jenen Fatalismus und Fanatismus, wie sie gerade in der radikalen Selbsthingabe oft als Versuchung aufscheinen, nämlich in der Qualität der Endgültigkeit einer Entscheidung bezüglich der eigenen Existenz gleichzeitig die endgültige Wahrheit Gottes für sich und für andere behaupten zu können.

⁴⁶ So entwickelt Bonhoeffer in seiner Christologie jene Gegenwart Christi in den Leidenden, die das Mitleid zum entscheidenden Sinnesorgan christlichen Handelns werden lässt; vgl. W. KALLEN, *In der Gewissheit seiner Gegenwart*. Dietrich Bonhoeffer und die Spur des vermissten Gottes, Mainz 1997, 158–164.

⁴⁷ D. BONHOEFFER, *Gesammelte Schriften* I, München 1958, 303f.

Bonhoeffer macht hier sehr deutlich: In keiner, bezüglich der eigenen christlichen Identität noch so konsequenten Entscheidung beansprucht er die absolute Wahrheit Gottes. Sonst würde selbst noch in diesem Augenblick die große Versuchung lauern, aus Gott dadurch einen Götzen zu machen, dass man sich selber divinisiert, aus der Begründung und dem Anspruch heraus, sich derart radikal zur Verfügung gestellt zu haben. Auch in Jesu Schrei am Kreuz (vgl. Mk 15,34), warum er ihn verlassen habe, kommt diese elementare Dialektik zum Ausdruck: In der Spannung zwischen der endgültigen Selbsthingabe in den sicheren Tod und der Unsicherheit, wie Gott »wirklich« dazu steht bzw. stehen wird: Wahrheit ist immer eine eschatologische Wirklichkeit. Diese Dialektik ist bis in den Tod hinein nicht auflösbar, wenngleich sie immer wieder in Hoffnung und Gebet überbrückbar ist. Die zwischenmenschliche Not-Wendigkeit kann nicht linear auf die göttliche Wahrheit »hochgerechnet« werden, wenngleich Solidarität bis zum Äußersten sehr approximativ an die in Jesus Christus erschienene »subjektive« Wahrheit Gottes heranreicht. Jedenfalls darf Letzteres intensiv geglaubt und erhofft werden.

Von diesen Überlegungen her kann man so etwas wie eine kritische Hermeneutik des christlichen Martyriums entwickeln, vor allem innerhalb des gegenwärtigen aktuellen Kontextes, in dem der Martyriumsbegriff in der Öffentlichkeit hauptsächlich im Zusammenhang mit Selbstmordattentätern gebraucht wird. Nicht zuletzt von daher steht eine neue auch theologische Auseinandersetzung um das christliche Martyrium an. Die Kriterien sind klar: Es darf sich nicht gegen die Menschen, sondern nur für sie, für ihr Leben, für ihre Gerechtigkeit und für ihre Erlösung von Armut und Unterdrückung ereignen; es darf nicht in sich abgelöst von diesen inhaltlichen Kriterien gesucht werden, Todessehnsucht allein ist kein Martyrium; es kann immer nur Konsequenz eines Lebens und einer Identität sein, die Maß nimmt am Leben des Jesus von Nazareth, der nicht andere, sondern sich geopfert hat; und christliches Martyrium darf nicht in die Versuchung geraten, sich selbst vergöttlichen zu wollen, als hätte man mit dieser unbedingten Selbsthingabe auch unbedingten Zugriff auf Gottes Willen. Auch im Martyrium bleibt der Mensch das, was er ist, erlösungsbedürftig und sündig.

Durch die Bezeugung eines derart den Menschen übersteigenden und in jene, die sich für das äußerste Martyrium öffnen, hineinsteigenden Transzendenz Gottes (bezüglich ihrer bisherigen Kontinuitäten und Rationalitäten) wird also die Diakonie für die Armen und die Option für die Anderen nicht geschmälert, sondern bis auf ihre Tiefe im Geheimnis Gottes, und darin auf die Tiefe der eigenen Existenzübergabe zu radikalisiert. Die Perspektivenübernahme (von den Bedrängten her) wird zum Perspektive-*Sein*, indem die diesbezüglich Engagierten selbst Bedrängte und Opfer werden. Eine solche »Ethik« ist nicht die überfordernde Konsequenz einer »Über-Ich-Gesetzlichkeit«, sie kann nie zur Pflicht gemacht werden, sondern erwächst aus der lebendigen Beziehung zwischen Mensch und Gott und der von ihm auf den Menschen angelegten Dynamik des »Semper maior« und ist damit letztlich ein Ausdruck der Gratuität, der Gnade. Um eine Gnade handelt es sich hier, in der sich die Menschen in ihrer Existenz und in ihrer Würde von Gott anerkannt wissen, unverbrüchlich, treu und für alle Zeiten. Auch über den Tod hinaus. Die Angst vor dem

Sterben wird damit nicht beseitigt, aber sie darf sich auf die Hoffnung hin transzendieren lassen, darüber hinaus mit unermesslichem Leben beschenkt zu werden.

4. Mission als Dynamik des »Semper maior« in der Pastoral der Kirche

Versteht man unter Pastoral im Sinne des Zweiten Vaticanums, vor allem der Pastoral-konstitution, die spirituelle und diakonische Erfahrungs- und Handlungsseite christlicher und kirchlicher Existenz in einer bestimmten Zeit und Situation, dann sind alle Christen und Christinnen (und nicht nur Priester und Hauptamtliche) jene, die die Verantwortung zu dieser Pastoral haben. Zugleich bezieht sich die pastorale Verantwortung nicht nur auf die Personen, sondern auch auf die Strukturen und Sozialgestalten der Kirche.

4.1 ... in der Universalisierung

Inhaltlich nimmt die pastorale Tätigkeit Maß insbesondere an jener Art und Weise, wie Jesus das Reich Gottes verkündigt und verwirklicht hat: als Gericht und Versöhnung mit den Sündern und Sünderinnen, als spezifischer Umgang mit Leid und leidenden Menschen,⁴⁸ als Heilung seelischer, leiblicher und sozialer Verhältnisse; und als Eröffnung einer Gottesbeziehung, die die Menschen beschenkt und als solche befähigt und herausfordert, das Erhaltene an Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Versöhnung weiterzugeben und auszuteilen: in der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Versöhnung den Menschen gegenüber.

An Jesus ist abzulesen, wie eine solche Tätigkeit aussieht, welche Wirkungen sie zeitigt und welche Konflikte sie einbringt. Denn indem Jesus die Unverdientheit und Unendlichkeit der solidarischen Liebe Gottes den Menschen gegenüber als Überschreitungen herrschender sozialer bzw. reinheitsgebotener Grenzen verwirklicht, bringt er nicht ungestraft Unordnung in die Machtverhältnisse, kommt in den entsprechenden Konflikt und in die Gefahr. Jesus desintegriert geltende Integrationsverhältnisse und schafft damit eine neue Integration, die die alte konterkariert. Diese Herausforderung gehört prinzipiell zum pastoralen Handeln von Gläubigen und kirchlichen Institutionen, nämlich in der unablässig zu stellenden Frage, wem die bestehenden sozialen bzw. strukturellen Integrationen dienen und wer davon profitiert und was zu riskieren ist, wenn man Veränderung einklagt.

Dieser gesellschafts- und weltbezügliche Anteil des Pastoralbegriffes mündet in den Missionsbegriff und präzisiert dessen inhaltliches Verständnis,⁴⁹ insofern jede lokale Kirche zugleich eine missionarische Kirche ist (und nicht nur diejenigen in den sogenannten

⁴⁸ Worin insbesondere das Leid von der Schuld entkoppelt wird, so dass Unheil nicht gleichzeitig unheilig ist: Vgl. dazu H. MERKLEIN, *Studien zu Jesus und Paulus II*, Tübingen 1998, VIII (Vorwort).

⁴⁹ Zum Verhältnis von Mission und Pastoral vgl. F. WEBER, *Mission – Gegenstand der Praktischen Theologie?*, Frankfurt/M. 1999.

Missionsländern). Denn jeder Kirche kommt dies zu, ihren Außenbezug im Horizont der Reich-Gottes-Botschaft und -Praxis zu gestalten: im Einsatz für erlösende und befreiende Transzendenzbeziehungen (auch in anderen Religionen) wie auch im Einsatz für die Benachteiligten und für die Armen, also im Bereich der Martyria wie auch im Bereich der Diakonia.⁵⁰ Diese inhaltliche Hierarchisierung ihres Außenbezugs bildet zugleich das Kerngeschehen, von dem die entsprechende Dynamik des »semper maior« ausgeht.⁵¹

Die Pastoral jeder Teilkirche befindet sich damit konstitutiv in einem »Missionsland«, das nicht mehr verstanden wird als defiziente Beschreibung eines noch nicht oder nicht mehr »christianisierten« Landes, sondern als konstitutiver Kontext jeder Teilkirche, sich in einer konstruktiven, am Reich Gottes orientierten Relation zu Andersgläubigen und Anderslebenden im eigenen Land und zu den MitchristInnen und Teilkirchen anderer Länder (wie zu deren Beziehungen zu Andersdenkenden und Anderslebenden) zu bestimmen und auch von diesem »Außen« ihrer selbst her die eigene pastorale Praxis zu entwerfen. Der Mission kommt in der Pastoral die Wächteraufgabe zu, die angesprochene Relationalität des je Eigenen einzuholen und diese Relation praktisch als reziprokes Begegnungsgefüge und als solidarischen Lebenszusammenhang zu verwirklichen. Der Missionsbegriff garantiert, dass die Außenperspektive für die Pastoral nicht beliebig ist, sondern eine inhaltliche und strukturell zu garantierende Notwendigkeit aufweist. Das

⁵⁰ In den Aufbrüchen der gegenwärtigen gesellschaftlichen Religiosität im europäischen Kontext gewinnt die angesprochene Martyria-Verantwortung eine besondere Bedeutung: gegen die Banalisierungen und kurzschlüssigen Schnellerfüllungen der Transzendenz bzw. Transzendenzsehnsucht der Menschen: vgl. O. FUCHS, Gott ist kein Hampelmann, in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 148 (2000) 4, 379–386.

⁵¹ Es sei eigens unterstrichen: Diese Dynamik bezieht sich auf den Auftrag des Evangeliums, die Menschen zu Christus zu führen und dies in seinem Beispiel so zu tun, dass ihnen dabei auch etwas von diesem »Christus« in den Gläubigen begegnet. Es geht also nicht darum, nunmehr nicht mehr direkt zu Christus führen zu wollen und eher den Umweg über die Diakonie zu nehmen. Beide Dimensionen der Botschaft, die Martyria und die Diakonia, haben eine gleich ursprüngliche Bedeutung im Doppelgebot des Jesus von Nazareth. Sie gehören zusammen, aber nicht so, dass sie sich gegenseitig instrumentalisieren, sondern gegenseitig erschließen, was sich aber nicht nur im zeitlichen Ineinander, sondern auch Nacheinander ereignen kann. So kann es in bestimmten Situationen nötig sein, »zuerst« thematisch zu Christus zu führen, so kann es in anderen Situationen genauso angebracht sein, zuerst jene Beziehung aufzubauen, in der dann (bezüglich der Diakonie) erfahrungshaltig von Christus gesprochen werden kann, wobei klar ist, dass selbstverständlich auch in der Verkündigung erfahrungshaltig der Weg zu Christus erschließbar ist. Damit binde ich nicht die Wahrheitshaltigkeit der christlichen Botschaft kausal an die Diakoniefähigkeit der Gläubigen (dies ist eher eine Frage der christlichen Authentizität der Gläubigen selbst). Vielmehr ist diese Wahrheit als alle Erfahrungen der Menschen transzendierendes Gegenüber zu begreifen, welches prinzipiell mit allen Erfahrungen der Menschen zu tun hat, auch mit den Defiziten an Diakonie, auch mit der Sünde und mit der Schuld. Das Verhältnis zwischen Martyria und Diakonia kann also nicht nur »korrelativ« gesehen werden, sondern auch in seiner dialektischen Durchbrechung. So kann auch ein Defizit an erfahrener Diakonie zum Glauben führen, wie die Klagepsalmen zeigen. Die Begegnung mit Christus kann von daher in allen Situationen möglich sein, auch in den Erfahrungen entzogener Diakonie. Nur darf diese alle Erfahrungen nochmals transzendierende Begegnungsmacht Christi mit den Menschen für die Gläubigen selbst niemals zum Anlass werden, auf die diakonische Durchdringung der Glaubensverkündigung zu verzichten. Sie sind nicht der »liebe« oder besser »zornige« Gott, von dem das Helle wie auch das Dunkle ausgeht (vgl. W. GROB / K.-J. KUSCHEL, »Ich schaffe Finsternis und Unheil!« Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz ²1995). Diese immer wieder durchbrochene Einlinearität beinhaltet auch, dass diakonisches Handeln nicht als Glaubenserfolgsprogramm aufgefasst werden kann, als könne man über die Diakonie den Glauben an Christus herbeizwingen. Der Glaube ist ein Geschenk der Gnade Gottes selbst. Und es ist dann auszuhalten, wenn Menschen trotz diakonischer Erfahrungen von Seiten christlicher und kirchlicher Existenz nicht zum Glauben kommen.

Missionarische erfasst in der Pastoral jene Dynamik, sich möglichst intensiv und weitgehend in die Lebenszusammenhänge der Menschen und der Gesellschaft, in der sich die Kirchen befinden, hineinzubegeben, mit allen Kräften guten Willens zusammenzuarbeiten und so möglichst viel von dem, was die Kirchen Reich Gottes nennen, also möglichst viel an aufbauender Transzendenzbeziehung und an Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, in den Gesellschaften mit aufzubauen: Nicht verkirchlichend, sondern sich für das Reich Gottes verausgabend, nicht integralistisch, aber in der Hoffnung, dass Menschen auf die Kirche neugierig werden und Zugänge für den Glauben erspüren, nicht vereinnahmend, aber mit dem Bewusstsein, dass die christliche Mission nicht nur deswegen nicht überflüssig ist, weil sie (hoffentlich) den Menschen gut tut, sondern weil sie die Wahrheit des Christus bekennt.⁵²

Um das Verständnis des pastoralen Geschehens zu komplettieren, sei daran erinnert, dass es sich im Horizont von Gnade und Gericht ereignet. Zunächst sucht pastorales und missionarisches Handeln nach dem, was die Gnade Gottes bereits geschenkt hat, nämlich wo in der Kirche und außerhalb möglicherweise schon viel von dem vorhanden ist, was in den Evangelien das Reich Gottes genannt wird, immer ansatzhaft selbstverständlich, oft auch mit anderen Namen und Motivationen. Pastorales und missionarisches Handeln sucht zuerst nach den Ermöglichungsbedingungen, nimmt sich selber in die Pflicht, diese zu entdecken und so weit wie nötig herzustellen, die es dann den Menschen von ihren eigenen Ressourcen her ermöglichen, an Christus zu glauben und auch dementsprechend ihr Leben zu gestalten. Eine solche Haltung der Pastoral könnte man auch eine *ökologische Mission* nennen: eine Tätigkeit nämlich, die von der Schöpfung und von den kreativen wie kreaturischen Gestaltungen der Menschen ausgeht und kein heilsames Jota davon unter den Tisch fallen lässt. Wenn dies klar ist, kann demgegenüber mit gleicher Betonung gesagt werden, dass die pastorale Tätigkeit auch eine prophetische Dimension hat, dass sie das künftige Gericht in die Gegenwart hineinspricht, nicht als Drohungspotential, sondern als Warnungssignal, ganz im Sinne von Mt 25,35–45, worin Jesus sein künftiges Verhalten als Richter an ein ganz bestimmtes Verhalten ihm gegenüber in den Armen und Leidenden bindet.

So kämpft die missionarische Pastoral gegen die Vergesetzlichung des Evangeliums, indem sie Gottes Gnade in der Geschichte entdeckt und die Menschen in der Gottesbeziehung darauf bringt, Gott seine unbedingte Gnade ihnen gegenüber anzunehmen. So wird sie aber gerade auf dieser ermöglichenden Basis zugleich die Verantwortung übernehmen und es wagen, die Gabe auf die Aufgabe hin zu formulieren, den Indikativ für den Imperativ zu öffnen und nun auch, derartig beschenkt, selber zu schenken, bis hinein in die Zeugenschaft derer, die das Geschenkte riskieren, auch das Geschenk des Lebens.

⁵² Dass der Melioritätsanspruch bezüglich der christlichen Wahrheit nicht zur Missachtung andersgläubiger Menschen führt, sondern auf Grund der angesprochenen Inhalte dieser Wahrheit gerade die Gotteskindschaft aller Menschen behauptet und sozial sichert, habe ich darzustellen versucht in: Plädoyer für eine ebenso dissensfähige wie ebenbürtige Ökumene, in: M.R. RAINER (Hg.), »Dominus Iesus«. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen, Münster 2001, 169–195.

4.2 ... in der Radikalisierung

Diesem Missionsbegriff, wie er »nach außen« in dieser Weise inhaltlich zu konzipieren und zu gestalten ist, entspricht eine ganz bestimmte Missionsdynamik »nach innen«. ⁵³ Es ist der Weg der gnadenhaft geschenkten Umkehr zur Radikalisierung der eigenen christlichen und kirchlichen Existenz. Die Beziehung zu Christus bildet das Energiezentrum für die Ermöglichung dieser Radikalisierung. Die Sammlung und Vergewisserung in diesem Glauben ist die gnadenhafte Bedingung dafür, dass nach innen wie nach außen bis zur Hingabe Barmherzigkeit und Gerechtigkeit geschehen. ⁵⁴ So sehe ich in der Zukunft die Missionsorden als jene institutionellen und personalen Zentren in der Kirche an, die sich vorbildhaft in diese Dynamik hineinbegeben und dafür verantwortlich zeichnen, dass die diesbezüglichen Ressourcen entdeckt und gesammelt werden. Damit werden sie in ihren Institutionen zu Agenturen und in ihren Personen zu Agenten, die der Kirche ihre flachen Kontinuitäten entziehen und vor entsprechender Langeweile bewahren (nicht nur in der eigenen Kirche in der Wahrnehmung und Stärkung vieler anderer Sozialformen, die Ähnliches anzielen, sondern auch ökumenisch und damit zwischenkirchlich). ⁵⁵ Sie vertreten damit einen ganz bestimmten »Absolutheitsanspruch« christlicher Existenz.

Wenn es einen universalen Absolutheitsanspruch im Christentum gibt, dann nur noch in dieser Hinsicht, nämlich die eigene Existenz bis zur Absolutheit des Sterbens mit der Hoffnung des Evangeliums zu verbinden. Genauso hatte Gott selbst in Jesus seinen Wahrheitsanspruch verwirklicht: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben!« (Joh 14,6). Die Unüberbietbarkeit, die er darstellt, ist die Unüberbietbarkeit seiner Solidarität mit den Menschen, anwachsend verbunden mit dem Risiko, dabei von den Gewalten der Welt zermalmt zu werden.

Wenn sich Pater Lunkenbein für die Indios einsetzt, kann dieser Dienst im Absoluten münden, nämlich im absoluten Lebensverlust, aber auch aus christlicher Hoffnung in der Begegnung mit dem absoluten Leben. Was er für die eigene Existenz für absolut hält (weil es der Wille des Absoluten, nämlich Gottes, ist, auf der Seite der Armen zu sein), bezieht er auf sich selbst als Radikalität seines Zeugnisses. Nach Jahrhunderten der kirchlichen

⁵³ Genauerhin mag man dieses Innen und Außen mit den Konzilsdokumenten »*Lumen gentium*« und »*Gaudium et spes*« klärend in Verbindung bringen.

⁵⁴ Von daher darf zwischen der Mission nach innen und der Mission nach außen durchaus von einem Dominanzunterschied bezüglich des Verhältnisses von Martyria und Diakonie gesprochen werden. Außerhalb des Christusbezugs gäbe es entweder keine Radikalisierung oder sie würde zur gnadenlosen Verordnung. In der Mission nach außen kann es dagegen Situationen geben, in der nicht unmittelbar von Christus die Rede sein kann. Dies ist in der Mission nach innen nicht möglich.

⁵⁵ Damit ist nichts Totalitäres gemeint, sondern oft kleine und wenige Schritte, die in diese Richtung gehen, die es aber wieder Menschen ermöglicht, in einer bestimmten Situation alles zu geben. Für die Missionsorden als weltweite und lokale Institutionen könnte dies bedeuten, dass im begrenzten lokalen Bereich durchaus auch institutionelle Selbsthingabe nötig wird (indem zum Beispiel Häuser verkauft werden), um mit den eingebrachten Ressourcen dieser institutionellen Selbstverausgabung neue und riskante Wege der Mission nach innen wie nach außen zu finden und zu ermöglichen. Die weltweite Institution kann dann wohl solche begrenzten Veränderungen aushalten und mittragen. Zur entsprechenden Dialektik zwischen dem ungerechten Mammon und der angesprochenen Dynamik vgl. M. SCHNEIDER, *Zwischen Geld und Güte*, Münster 2001.

Mission, in denen der Absolutheitsanspruch des Christentums allzu oft gegen die Anderen gerichtet wurde und sich auch *gegen* sie und ihr Leben millionenfach auswirkte, bezieht Pater Lunkenbein diesen Anspruch auf sich selbst. Eine andere Mission gibt es nicht mehr für die Verbreitung des Evangeliums. Spätestens von nun an kann niemand mehr heilig gesprochen werden, der den Glauben mit Zwang bzw. auf Kosten anderer verbreitet. Damit ist das Christentum aus den religiösen Kinderschuhen und fundamentalisierenden Pubertätszeiten weltanschauungsideologischer, flächendeckender und eroberungsbezogener Glaubensvermittlung herausgewachsen, hinein in die Freiheit und Stärke eines Gottesglaubens, der keine andere Plausibilität für sich beansprucht und auch keine andere Wirkung sucht als die *durch* universale Menschenachtung und radikalen Gottesdienst.⁵⁶

In den vielen Zeugen und Zeuginnen, die durch die Jahrhunderte und vor allem auch im letzten Jahrhundert das Martyrium fidei mit dem Martyrium caritatis verbunden und derart den Inhalt dieses Gottesglaubens durch ihre eigene Existenz vertreten haben, zeigt sich in letzter Konsequenz die Lebens- und Kreuzes-Nachfolge Jesu. In seiner Nachfolge dürfen Christen die Botschaft auszusprechen wagen, dass Christus nicht nur in den Christen, sondern in allen Leidenden das Schicksal dieser Welt mitträgt und mitaushält. Dann stellen sie ohne Integrationsgellüste die Verkündigung der universalen mitleidenden Christuspräsenz in der ganzen Menschheitsgeschichte ansatzhaft dar.⁵⁷ Man wird ihnen dann zumindest die existentiell radikale Authentizität dessen, was sie universell behaupten, abnehmen können. Von einer solchen Existenz her können es Christen und Christinnen auch wagen, in andere Kulturen und Religionen hinein all das der Kritik, wenn nötig ihrem schärfsten Widerspruch auszusetzen, was dem Leben von Menschen schadet, einschließlich der Kritik jeder religiösen Einstellung, die die Entsolidarisierung zu Anderen verschärft.

Besinnt sich der christliche Glaube auf all jene biblischen und kirchengeschichtlichen Traditionen, in denen die unbedingte Solidarität allen Menschen gegenüber von der Gottesbeziehung ermöglicht und provoziert und in der Menschenbeziehung eingelöst und realisiert wird,⁵⁸ dann findet sich ein reiches Potential christlicher und kirchlicher Identitäten, die sich angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen christlicher Mission in der entsprechenden Weise mit der Kirche eigenem Ursprung in Leben, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi zu einem jetzigen und künftigen christlichen und kirchlichen Identitätsbewusst-

⁵⁶ Diese Radikalisierung und Universalisierung kann sich vor allem auch in der Dynamik der Versöhnung zeigen (die Franz Weber von einer kürzlichen Afrikareise her eindrucksvoll vergegenwärtigt hat), nämlich als Selbsthingabe in den direkten Begegnungsprozessen zwischen ehemaligen Opfern und Tätern, für die es unendlich schwierig ist, Versöhnung zu erbitten bzw. Versöhnung zu geben, und die sich dennoch auf diesen Weg machen und in der gemeinsamen Eucharistiefeier der Gemeinde der unendlichen Versöhnung und Gerechtigkeit Gottes und darin sich selber begegnen.

⁵⁷ Vgl. O. FUCHS, Kontextuelle Christologie im Horizont unbedingter Solidarität, in: M. GÖRG / W. LANGER (Hg.), *Als Gott weinte*, Regensburg 1997, 162–202.

⁵⁸ Dies behaupte ich nicht exklusiv nur bezüglich der christlichen Religion. Es ist vielmehr anzunehmen, dass alle Religionen im Kern ihrer wichtigsten Traditionen ein solches Toleranz- wie auch Selbstverausgabungspotential zu Gunsten aller Menschen besitzen. Es wäre die Aufgabe der interreligiösen Begegnung, sich gegenseitig auf diese je eigenen Identitäten aufmerksam zu machen und sich darin gegenseitig zu bestärken, was zugleich bedeuten würde, dass man sich gegenseitig in der je eigenen Identität schützt und stützt.

sein zu verbinden vermögen. Dies geschieht bei gleichzeitigem Verzicht auf jede Art von Selbstfundamentalisierung oder gar Selbstdivinisierung. Der universale Anspruch christlicher Wahrheit kann nur im Aggregatzustand seiner radikalen Inanspruchnahme christlicher und kirchlicher Existenz in der Verbindung von Wahrhaftigkeit und Mitleid realisiert werden. Wieweit diese gelebte Existenz dann auch andersdenkende und andersgläubige Menschen sich dem christlichen Glauben und den Kirchen annähern lässt, ist Gottes Berufung selbst zu überlassen. Christliche und kirchliche Identität können diesbezüglich keine andere Macht beanspruchen als die ihrer eigenen Identität. Gewissermaßen transformiert sich die beanspruchte universale Horizontalität christlicher Wahrheit in die radikale Vertikalität christlicher und kirchlicher Existenz, um nur noch über dieses Zeugnis die über die Existenz hinausgehende universale Bedeutsamkeit des christlichen Glaubens zu erweisen.

Durch eine solche Selbstverausgabung christlicher und kirchlicher Mission auf dem Hintergrund des Glaubens, von Gott her mit unendlicher Gnade in diesem Leben und über dieses Leben hinaus beschenkt zu sein, bringt das Christentum in Zukunft einen eigenen spezifischen Beitrag in die Debatte um die Humanisierungs- bzw. Enthumanisierungspotenz der Religionen ein, einen Beitrag, der umso glaubwürdiger wird, als er an christlicher und kirchlicher Existenz selber »studierbar« ist. In einer gewissen Weise nimmt damit das Christentum die polemische Aufforderung des Berliner Philosophen Herbert Schnädelbach ernst,⁵⁹ von der Bühne der Geschichte abzutreten und sich aufzulösen, aus unserer Perspektive also in einer *ganz bestimmten Form* von der Geschichte abzutreten, nämlich in der bisherigen Form flächendeckender Glaubensverbreitung unter gleichzeitigem Risiko, die Menschenwürde der Menschen zu verletzen, und in eine neue Seinsweise einzutreten, die zugleich auch viel näher ist am Kern der Identität des Christentums selbst: also die alte Seinsweise durch jene Seinsweise abzulösen, in der sich das Christentum zu Gunsten der Menschenwürde aller Menschen verausgabte, und dabei den Ehrgeiz an den Tag legt, dies in einer radikalen Unüberbietbarkeit zu tun, um auf diese neue Weise die Unüberbietbarkeit der eigenen Wahrheit darzustellen und in die Geschichte einzubringen.

Zusammenfassung: Die Aufgabe der Missionsorden orientiert sich an dem theologischen Missionsbegriff. Im Anschluss an die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums kann die Mission der Kirche als eine ganz bestimmte Dynamik innerhalb des pastoralen Selbstvollzugs angesehen werden. Diese Dynamik zeigt sich nach außen in einer Universalisierung christlicher und kirchlicher Proexistenz, sowohl im diakonischen wie auch im Verkündigungsbereich (wie auch in ihrer gegenseitigen Verschränkung). Im Kontext der gegenwärtigen ambivalenten Globalisierungsprozesse kommt den Missionsorden die gesteigerte Verantwortung zu, den Glauben an die universale Gnade Gottes in der globalen Verkündigung von Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sowie in der entsprechenden Diakonie erfahrbar werden zu lassen. Damit werden die Missionsorden zu Triebfeldern entsprechender weltkirchlicher Vernetzungen und Optionen. Diese Mission »nach außen« fordert im Inneren der Kirche und ihrer Sozialformen eine Radikalisierung christlicher und kirchlicher Existenz heraus, die, verwurzelt in Gottes Gnade, eigene Nachteile riskiert und den theologischen Begriff des »Martyriums« zur Signatur dieser Mission »nach innen« (um der universalen Mission

⁵⁹ Vgl. H. SCHNÄDELBACH, Der Fluch des Christentums, in: *Die Zeit* 20 (11. Mai 2000) 41f.

nach außen willen) werden lässt. Mission und Missionsorden werden damit zur Basis der Dynamik des »Semper maior« in der Pastoral der Kirche, in der sich etwas von der unendlichen Dynamik der Universalität und unbedingten Liebe Gottes in der Geschichte der Menschen widerspiegelt.

Summary: The task of missionary orders derived from theological conception of mission. Following the pastoral constitution of the Second Vatican Council, the mission of the church can be understood as a particular dynamics within the pastoral action. This dynamics shows itself in the universalisation of Christian and ecclesiastical proexistence – both in the field of diacony and in that of proclamation (as well as in their dependence on each other). In the context of the present ambivalent globalisation process, the missionary orders have the great responsibility to make the faith in the universal grace of God plausible through the global preaching of Gods mercy and justice and through a corresponding diacony that is at the same time local and global. Thereby, missionary orders become fields of cultivation of the corresponding ecclesiastical connections and options. This mission »to the outside« demands a radicalisation of the Christian and ecclesiastical existence inside the church and inside its social structures, that takes – rooting in the grace of God – the risk of personal disadvantages and shows the theological concept of »martyrdom« as a symbol for the mentioned mission »to the inside« (for the sake of the universal mission »to the outside«). Mission and missionary orders thereby become the basis of the »Semper maior«-dynamics in the pastoral of the church that reflects something of the infinite dynamics of the universality and the unconditional love of God in the history and stories of mankind.

Sumario: La tarea de las órdenes misioneras se orienta al concepto teológico de misión. Según la constitución pastoral del Concilio Vaticano II, la misión de la Iglesia puede entenderse como una dinámica determinada dentro de la acción pastoral. Dicha dinámica se muestra hacia afuera en la universalización de la proexistencia cristiana y eclesial tanto en el campo de la diaconía como en el del anuncio (como también en su interdependencia mutua). En el contexto de los ambivalentes procesos actuales de globalización, a las órdenes misioneras les compete la gran responsabilidad de hacer plausible la fe en la gracia universal de Dios por medio de una diaconía local y a la vez global. Con ello, las órdenes misioneras devienen campos de cultivo de los correspondientes lazos y opciones eclesiales. Esa misión »hacia afuera« exige en el interior de la Iglesia y de sus formas sociales una radicalización de la existencia cristiana y eclesial que asuma el riesgo de desventajas propias y muestre el concepto teológico de »martirio« como símbolo de dicha misión »hacia adentro« (por amor a la misión »hacia afuera«). La misión y las órdenes misioneras devienen así la base de la dinámica del »Semper maior« en la pastoral de la Iglesia, que refleja algo de la infinita dinámica de universalidad y del amor incondicional de Dios en la historia de la humanidad.