
Welt-Kirche und Welt-Mission vor den Zeichen der Zeit

von Michael Sievernich SJ

Aus dem schweizerischen Kanton Zug stammt der vielseitig begabte Missionar Martin Schmid (1694-1772), der wie viele junge Männer seiner Zeit, die hinreichend abenteuerlustig, begabt und spirituell motiviert waren und daher in die Mission entsandt zu werden ersehnten.¹ Tatsächlich wurde er als Missionar in die Neue Welt geschickt, zu den Chiquitos im heutigen Tiefland Boliviens, wo er nicht nur Reduktionen organisierte, sondern auch Kirchen und Uhren baute und die Indianer mit seiner selbst komponierten Musik auf eigens gebauten Instrumenten faszinierte.

Bei seiner Abreise von München nach Buenos Aires schrieb er in einem Brief vom 11. Juli 1726 an seinen Bruder über seine Beweggründe: »Anietzo bin ich der glückseligen zahl derienigen zugezehlet worden, welche in die neüe Welt die ehr Gottes, und das heill des nechsten zu befördern geschicket werden. Und disses ist mein bestes glück, meine gröste freüd, mein einziges zihl und end, wohin meine begirden und verlangen allzeit gestanden seind. [...] Das heill des nechsten, welches zu suchen ich alleinig verlange, ruffet mich aus der alten in die neüe welt.«² Im 17. und 18. Jahrhundert, der Hochzeit der katholischen Missionen in Amerika und Asien, wäre niemand auf die Idee gekommen, die Legitimität in Zweifel zu ziehen, da man im Gegenteil von der Pflicht zur weltweiten Glaubensverbreitung überzeugt war. Sicher wollte man die Missionsunternehmen aus der politischen Umklammerung der iberischen Patronatsmächte befreien und stärker kirchlicher Weisung unterstellen, wie die Gründung der römischen *Congregatio de Propaganda Fide* (1622) zeigt. Aber Mission war von der Frühen Neuzeit bis zur Aufklärung und den Wetterwechseln der Französischen Revolution eine unstrittige Angelegenheit. Und in der Hochphase des europäischen Kolonialismus im 19. und 20. Jahrhundert wurde Mission wiederum zur erwünschten Vorbereiterin und Begleiterin politischer Herrschaftsausbreitung und Weltaufteilung.

Da nimmt es nicht wunder, dass die alte und die neue Verquickung der Missionsidee mit den kolonialen Bestrebungen große Probleme schuf: Am Anfang des 20. Jahrhunderts sah der philanthropische Albert Schweitzer die Mission als »Sühne« für die Schuld des Kolonialismus an und nach der Dekolonisation in der Mitte des 20. Jahrhunderts plädierten nicht wenige für eine Demissionierung der Mission oder wenigstens für ein Moratorium. Die letzten 50 Jahre galten der Abarbeitung dieses Erbes und der Neugewinnung eines theologisch und kontextuell angemessenen Missionsverständnisses, das im doppelten Sinn »an der Zeit« ist. Schauen wir zunächst auf die Misere des Missionsbegriffs im Idearium der Gegenwart, sodann auf das langsame Werden einer missionarischen Weltkirche und schließlich auf die Zeichen missionarischer Zeit.

¹ Vgl. Christoph NEBGEN, *Missionsberufungen nach Übersee in drei Deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert* (Jesuitica 14), Regensburg 2007.

² P. Martin Schmid SJ 1694-1772. Seine Briefe und sein Wirken, wissenschaftlich bearbeitet von Rainald FISCHER (Beiträge zur Zuger Geschichte 8), Zug 1988, 25.

1 Misere des Missionsbegriffs

Wer heute der Semantik des Wortes »Mission« nachspürt, stößt in der Umgangssprache auf unterschiedlich konnotierte Bedeutungen. So herrscht in der Sprache der Diplomatie, der Technik, der Wissenschaft oder der Werbung ein gemeinsamer positiver Grundton vor. In diesen Bereichen ist »Mission« positiv besetzt. Von einer schwierigen diplomatischen Mission ist zum Beispiel die Rede oder von einem wissenschaftlichen Großprojekt im Weltraum, das »Marsmission« heißt. Große Firmen beschreiben ihre Unternehmensziele als Mission, wo sie kundtun »why we do what we do«. Auch akademische Institutionen wie Universitäten stellen ihren Auftritten im Internet ein »mission statement« voran. So lautet an der Ostküste der USA das informelle Motto der Princeton University: »Princeton in the Nation's Service and in the Service of All Nations« (princeton.edu); an der Westküste nennt die Loyola Marymount University in Los Angeles eine dreifache »Mission«: »The encouragement of learning; The education of the whole person; The service of faith and the promotion of justice.« (lmu.edu).

Während dieses Verständnis rundweg positiv konnotiert ist, verschiebt sich im allgemeinen Sprachgebrauch die Bedeutung tendentiell ins Negative, wenn es um eine religiöse Mission geht, der oft Skepsis entgegenschlägt und der nicht selten Intoleranz und Zwang unterstellt werden. In einer pluralistischen Gesellschaft, in der jeder nach seiner Façon selig werden kann, verbiete sich jedoch Mission und Konversion. Man will weder »missioniert« und von religiöser Propaganda behelligt werden, noch ist man selbst geneigt, die eigene religiöse Orientierung öffentlich kundzutun. In unserer Lebenswelt werden direkte Beeinflussungsversuche auf der Straße oder evangelikale Werbezüge mit Pauken und Trompeten eher als peinlich empfunden.

Wenn nun von christlicher Mission die Rede ist, dann wachsen Skepsis und Ablehnung, weil man Mission überdies aus moralischen Gründen glaubt ablehnen zu müssen. Denn sie wird stereotyp mit westlicher Überheblichkeit und Eurozentrismus, mit »Schwertmission« und Kolonialismus identifiziert. So unterliegt Mission grundsätzlich dem Verdacht unrechten und unmoralischen Handelns. Manche Zeitgenossen schärfen diesen Verdacht bisweilen polemisch an, um das Christentum und seine Mission zu diskreditieren und zu delegitimieren oder wenigstens als vormodern und obsolet erscheinen zu lassen.

Ein kleines Potpourri zeigt die kunterbunte Mischung von der Peinlichkeit bis zur Polemik. Vor einem Jahrhundert schon, noch in der Hochzeit der Mission, hielt der evangelische Theologe und Soziologe Ernst Troeltsch ein Grundgefühl fest, das sich bis heute durchzuhalten scheint. »Von Mission zu sprechen, gehört zu den undankbarsten und unpopulärsten Aufgaben, wenn man sich an solche Kreise [gebildetes Publikum] wendet. Der Gebildete im gewöhnlichen Sinn des Wortes (wo er die durchschnittliche Bildung besitzende Oberschicht unseres Volkes darstellt) weiß nicht von Mission; er will von ihr nicht wissen. Auch wenn er sich im allgemeinen für die Aufgaben und Fragen des religiösen Lebens interessiert, so ist ihm doch dabei die Mission das Gleichgültigste und Fraglichste.« Und weiter: »Auch der ernsthafteste religiöse Mensch empfindet gegenüber den Missionen gewisse Bedenken. Hier steht an erster Stelle unser religiöser Individualismus, unsere Achtung der Gewissensfreiheit und persönlichen Überzeugung, unsere Forderung der Toleranz.«³

3 Ernst TROELTSCH, Die Mission in der modernen Welt, in: DERS., *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (Gesammelte Werke 2), Tübingen 1922, 779-804, hier 782 und 789.

4 Robert LEICHT (Hg.), *Geburtsfehler? Vom Fluch und Segen des Christentums*, Berlin 2001, 20.

5 Vgl. Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009.

6 Helmut SCHMIDT, *Außer Dienst. Eine Bilanz*, München 2008, 289.

7 Robert GERNHARDT, *Gesammelte Gedichte 1954-2004*, Frankfurt 2006, 88.

Ein Jahrhundert später verschärft ein deutscher Philosoph den Ton. In einem Angriff auf die sieben »Geburtsfehler« des Christentums attackiert Herbert Schnädelbach neben Platonismus, Antijudaismus und Erbsündenlehre vor allem den so genannten Missionsbefehl (vgl. Mt 28,18-20), denn dieser verbiete die Toleranz und sei ein »Auftrag zur Ausrottung des Heidentums weltweit, das heißt die theologische Ermächtigung zum christlichen Kulturimperialismus«⁴. Auf eine solche Polemik, mit der Schnädelbach seinen Philosophenmantel beschlabbert, kann man zunächst nur mit dem Hinweis auf die höchst differenzierte Geschichte der Mission begegnen, die sich in einem Zeitraum von zwei Jahrtausenden vom mediterranen Raum weltweit verbreitet und Menschen, Völker und Kulturen zusammengebracht hat, auch wenn in bestimmten historischen Konstellationen unangemessene Methoden der Intoleranz und der Gewalt angewandt wurden.⁵

Stereotyp klingt auch das Urteil des hoch angesehenen ehemaligen deutschen Bundeskanzlers Helmut Schmidt, der in einer »Bilanz« seines Lebens auch auf sein prinzipiell positives Verhältnis zur Religion angeht, sich als kritischer Christ bekennt, der Kirchenleute wie Kardinal König (Wien) und Oswald von Nell-Breuning (Frankfurt) schätzte, aber bei der Frage der Mission dem Zeitgeist unterliegt. Er habe immer gläubige Menschen respektiert und habe die religiöse Toleranz immer für unerlässlich gehalten. Doch genau damit begründet er die Ablehnung des Missionsgedankens. »Deshalb habe ich die christliche Mission stets als Verstoß gegen die Menschlichkeit empfunden. Wenn ein Mensch in seiner Religion Halt und Geborgenheit gefunden hat, dann hat keiner das Recht, diesen Menschen von seiner Religion abzubringen.«⁶ Dass Mission als öffentliches Zeugnis des eigenen Glaubens und friedliche Verbreitung der eigenen Religion gegen Menschlichkeit verstoße, ist ein weit verbreitetes Vorurteil, das weder der Geschichte und dem theologischen Grund der Mission noch den Menschenrechten standhält, denn letztere sehen in der Möglichkeit zum Religionswechsel einen Ausdruck der positiven Religionsfreiheit. Überdies gilt für jegliche humane oder politische Kommunikation, dass sie auf Überzeugung anderer aus ist.

Das Potpourri sei abgeschlossen mit einem launigen Gedicht von Robert Gernhardt, den die Lust am Reim zu einem satirischen Poem auf die paulinische Mission, transferiert nach Nordamerika, reizt:

Weil's so schön war
 Paulus schrieb an die Apatschen:
 Ihr sollt nicht nach der Predigt klatschen.
 Paulus schrieb an die Komantschen:
 Erst kommt die Taufe, dann das Plantschen.
 Paulus schrieb den Irokesen:
 Euch schreib ich nichts, lernt erstmal lesen.⁷

2 Werden missionarischer Weltkirche

Das Potpourri der öffentlichen Meinungen zum Missionsgedanken lässt erkennen, wie Mission im Zuge der Debatte um die Dekolonisation beeinträchtigt und derart diskreditiert wurde, dass öffentlich nur noch schlechten Gewissens von christlicher Mission die Rede sein konnte. Wie im Fall der Säkularisierung scheint auch im Fall der Mission mindestens teilweise der sozialpsychologische Mechanismus der *self fulfilling prophecy* gegriffen zu haben, durch den das Erwünschte oder Befürchtete durch die Eigendynamik des Gerüchts tatsächlich eintritt.

Allerdings ergaben sich die christlichen Kirchen nicht passiv der öffentlichen oder veröffentlichten Meinung, sondern gingen eher pragmatisch voran. Das spiegelt sich exemplarisch im Wachstum der Weltkirche und in der Arbeit zahlreicher Hilfswerke. Am Beginn des 21. Jahrhunderts umfasste die Katholische Kirche weltweit etwa 1,2 Milliarden Katholiken in allen Kulturen und ist damit die größte Glaubensgemeinschaft. Das rasante Wachstum spielt sich aus Gründen der Demographie und der Säkularisierung nicht in Europa ab, das mit etwa 280 Millionen in Europa ein gutes Viertel (27%) der Weltkirche ausmacht. Damit hat Europa zwar noch immer mehr Katholiken als ganz Afrika (12%) und Asien (10%) zusammen, aber auf diesen Kontinenten sind drei Viertel der Weltbevölkerung (74%) zu Hause.⁸ Für die Zukunft muss man die Dynamik auf diesen Kontinenten in Rechnung ziehen. So überflügeln im letzten halben Jahrhundert die Wachstumsraten der Katholiken bei weitem die der Gesamtbevölkerung; niemals in der gesamten Kirchengeschichte wuchs die Kirche in einem Jahrhundert so schnell wie im subsaharischen Afrika. Ähnliches gilt für Asien und Ozeanien, abgeschwächt auch für Amerika. Dabei steht das soziokulturelle und missionarische Wachstum der Kirche in starker Konkurrenz zu anderen, vornehmlich pentekostalen Gruppierungen, deren Orientierung an sozialem Aufstieg und enthusiastischer Erfahrung attraktiv erscheinen. Neuere Berechnungen gehen davon aus, dass in weniger als zwei Jahrzehnten das subsaharische Afrika das Christentum in Europa quantitativ überholt haben wird.⁹

Das weltkirchliche und missionarische Bewusstsein in Europa zeigt sich pragmatisch in zahlreichen kirchlichen Hilfswerken und privaten Initiativen. In Deutschland kam es nach der Erfahrung großzügiger Hilfen, die das zerstörte Land nach dem II. Weltkrieg erfahren hatte, zur Gründung der bischöflichen Hilfswerke *Misereor* (1958) für die kirchliche Entwicklungszusammenarbeit und *Adveniat* für die Kirche Lateinamerikas (1961). Sie ergänzten die Arbeit der schon im 19. Jahrhundert auf Laieninitiative hin gegründeten klassischen Missionswerke *Missio* Aachen und *Missio* München. Nach der Wende kam mit *Renovabis* (1993) die Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken mit Mittel- und Osteuropa hinzu. Kleinere Hilfswerke wie das Kindermissionswerk mit ihrer erfolgreichen Sternsingeraktion und das Frauenmissionswerk ergänzen das Spektrum, aber auch gewichtige Institutionen wie *Kirche in Not* (gegr. 1947) und die für Katastrophenhilfe zuständige *Caritas Internationalis*. Schließlich dürfen auf der Ebene der Diözesen und Gemeinden nicht die zahlreichen weltkirchlichen Initiativen vergessen werden, von den diözesanen Partnerschaften bis zu den gemeindlichen Ausschüssen *Mission - Entwicklung - Frieden* (MEF). Nicht zuletzt wird ein Gutteil der Missionsarbeit personell und finanziell von den Ordensgemeinschaften getragen, die auch neue Initiativen wie die *Missionare auf Zeit* (MaZ) mittragen.¹⁰ Ähnliche Institutionen gibt es auch in der Schweiz, wenn man an *Fastenopfer*, das Katholische Hilfswerk Schweiz, und an *Brot für alle*, Entwicklungsdienst der Evangelischen Kirchen der Schweiz, sowie ihre ökumenischen Kampagnen denkt.

8 Vgl. Bryan T. FROEHLE/Mary L. GAUTIER, *Global Catholicism. Portrait of the World Church*, Maryknoll NY 2003, 1-11.

9 Vgl. Philipp JENKINS, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford 2002, 90.

10 Michael SIEVERNICH, Einheit der Sendung. Die weltkirchliche Verantwortung der deutschen Katholiken, in: Herderkorrespondenz Spezial: *Was die Kirche bewegt. Katholisches Deutschland heute*, Freiburg 2006, 59-64.

11 *Die eine Sendung und die vielen Dienste. Zum Selbstverständnis weltkirchlich orientierter Einrichtungen und Initiativen heute* (Die deutschen Bischöfe 65), Bonn 2000, 13.

12 Vgl. Peter HÜNERMANN, Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, in: DERS./Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, Freiburg 2005.

Ein Dokument der Deutschen Bischofskonferenz fasst zusammen: »So sehr sich die weltkirchlichen Initiativen in ihrer unmittelbaren Zielsetzung unterscheiden, so treffen sie sich doch in der gemeinsamen Teilhabe an dem einen Sendungsauftrag der Kirche, allen Völkern und allen Menschen durch Wort und Tat das Evangelium zu bezeugen. Ihr Auftrag ist nicht rein menschlich-weltlicher Art. Er meint von Jesus Christus her und auf ihn hin die Sendung zu einer ganzheitlich verstandenen Evangelisierung.«¹¹ Ihr Profil zeichnet sich dadurch aus, dass sie aus dem Evangelium wirken und an der kirchlichen Sendung teilhaben, dass sie ortskirchlich und ökumenisch kooperieren, sich an der christlichen Soziallehre orientieren und die interreligiöse Kooperation suchen.

Über die weltkirchliche Praxis der Ortskirchen hinaus war es das II. Vatikanische Konzil, das die theologische Basis für ein neues weltkirchliches Bewusstsein und ein erneuertes Missionsverständnis legte. In dieser Synode, deren Eröffnung 1962 von dem damals jungen Fernsehen übertragen wurde, vollzog sich die Weltkirche erstmals als solche, weil einheimische Bischöfe aus allen Kontinenten anwesend waren, deren Präsenz die Sendung der Kirche zu allen Völkern anschaulich werden ließ.

Der konziliare Paradigmenwechsel, durch den sich die Kirche nicht nur *ad intra* definierte, sondern auch *ad extra* zur modernen Welt in kritisch-dialogische Beziehung eintrat und damit die Phase der antimodernen Defensive beendete, hatte auch erhebliche Bedeutung für das Missionsverständnis. Von grundlegender Bedeutung ist dabei die fundamentale Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, die das Recht der Person und der Religionsgemeinschaften auf Freiheit in religiösen Dingen bestätigt sowie jeglichen Zwang in Glaubensdingen und jede Unterdrückung Andersgläubiger ausschließt. Damit verankert sie das Menschenrecht der Religionsfreiheit in der Personwürde und wehrt die machtförmige Durchsetzung von religiösen Wahrheitsansprüchen ab, denn die Wahrheit erhebt nicht anders Anspruch als »kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt« (DH 1).

Auf dieser Grundlage regelte das Konzil auch das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen, die nicht in Bausch und Bogen als »falsche Religionen« verurteilt, sondern als Antworten auf Menschheitsfragen wie Sinn, Glück, Sünde, Leid und Tod betrachtet werden. Da sie »nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet«, dürfe nicht abgelehnt werden, »was in diesen Religionen wahr und heilig ist« (NA 2).

Diese Anerkennung der Religionsfreiheit und der Wahrheitsmomente in anderen Religionen macht nun die Aufgabe der Mission nicht überflüssig, sondern rückt sie in ein neues Licht. Denn die anderen Religionen, »die in Schatten und Bildern den unbekanntten Gott suchen« (LG 16), sind der Kirche als dem messianischen Volk Gottes unterwegs zugeordnet, die ihrerseits alles, was sich »an Gutem und Wahrem bei ihnen findet«, als Vorbereitung für das Evangelium und als Gabe dessen schätzt, »der jeden Menschen erleuchtet« (LG 16).

Dies entfaltet das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*,¹² das vom inneren Anspruch der Katholizität ausgehend die pilgernde Kirche als das »allumfassende Sakrament des Heils« beschreibt (AG 1; vgl. LG 48) und ihre Sendung trinitarisch begründet, d. h. in der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes, die aus der ursprünglichen Liebe Gottes des Vaters hervorgehen. Aufgrund dieser Sendung ist die Kirche wesentlich »missionarisch«, als Gesandte unterwegs (AG 2). Die kirchliche Mission ist keine Selbstermächtigung, sondern beruht sowohl auf der ausdrücklichen Sendung Christi, der sein Gesandtsein ummünzt in jene Sendung, mit der alle Evangelien am Ende den neuen österlichen Anfang setzen (Mt 28,19f; Mk 16,15f; Lk 24,47f; Joh 20,21). Sie beruht aber auch auf

der Sendung des Heiligen Geistes, der an Pfingsten auf die Jünger herabkam und seitdem allen Gläubigen als »Geist der Sendung« eingesenkt wird (vgl. AG 4). Daher hält das konziliare Dekret fest: »Die Sendung der Kirche vollzieht sich mithin durch das Wirken, kraft dessen sie im Gehorsam gegen Christi Gebot und getrieben von der Gnade und Liebe des Heiligen Geistes allen Menschen und Völkern in voller Wirklichkeit gegenwärtig wird, um sie durch das Zeugnis des Lebens, die Verkündigung, die Sakramente und die übrigen Mitteilungsweisen der Gnade zum Glauben, zur Freiheit und zum Frieden Christi zu führen: So soll ihnen der freie und sichere Weg zur vollen Teilhabe am Christusgeheimnis eröffnet werden.« (AG 5).

Diese Sicht einer missionarischen Weltkirche ist auf doppelte Weise folgenreich für die Bedeutung der pluralen Ortskirchen in der *communio ecclesiarum* und für die Bedeutung der pluralen Kulturen der Weltgemeinschaft: Einerseits erweitert sich die über Jahrhunderte währende Missionstätigkeit der europäischen Kirchen hin zur missionarischen Verantwortung aller Ortskirchen. So hegt das Konzil die Hoffnung, dass die »jungen Kirchen« (*ecclesiae novellae*) nicht nur Empfänger bleiben, sondern »so bald wie möglich an dem gesamten Missionswerk der Kirche aktiven Anteil nehmen, indem sie selbst Missionare ausschicken, die überall auf der Welt das Evangelium verkünden sollen« (AG 20). Für die Bischöfe Asiens schließt Mission ein: »mit den Menschen sein, auf ihre Bedürfnisse antworten, Feingefühl gegenüber der Gegenwart Gottes in Kulturen und anderen Traditionen und Zeugnis ablegen von den Werten des Reiches Gottes durch Gegenwart, Solidarität, Teilhabe und durch das Wort. Mission wird bedeuten einen Dialog zu führen mit den Armen Asiens, mit seinen einheimischen Kulturen und mit anderen religiösen Traditionen.«¹³ Der Lateinamerikanische Bischofsrat (CELAM) hat auf seiner Versammlung in Aparecida (2007) ein Dokument veröffentlicht, das vollständig den Fragen der Mission in der Gegenwart gewidmet ist.¹⁴

Andererseits wachsen die Ortskirchen unter Völkern, deren plurale Kulturen nicht eingeebnet werden, sondern in einer kontextuellen Inkulturation so »aufgehoben« sein sollen, »daß aller Same des Guten, der sich in Herz und Geist der Menschen oder in den eigenen Riten und Kulturen der Völker findet, nicht nur nicht untergehe, sondern geheilt, erhoben und vollendet werde« (LG 17).

Mit dieser Anerkennung der pluralen Kulturen überwindet das Konzil ein ubiquitär anzutreffendes Grundmuster des Umgangs mit der fremden Alterität, das die Mission nicht selten geprägt und beeinträchtigt hat. Es handelt sich um den Ethnozentrismus, die spezifische Selbst- und Fremdwahrnehmung, die in so vielen Spielarten vorkommt wie es Völker und Kulturen gibt. Er ist mit einer negativen Bewertung der fremden Andersheit verbunden, so dass so gut wie keine Similaritäten wahrgenommen werden. Hierfür ist mit Georg Simmel »etwa das Verhältnis des Griechen zum βάρβαρος typisch, all die Fälle, in dem Anderen gerade die generellen Eigenschaften, die man als eigentlich und bloß menschlich empfindet, abgesprochen werden. Allein hier hat ›der Fremde‹ keinen positiven Sinn, die Beziehung zu ihm ist Nicht-Beziehung, er ist nicht das, als was er hier in Frage steht: ein Glied der Gruppe selbst.«¹⁵

13 *Die Kirche in Afrika und Asien unterwegs ins dritte Jahrtausend*. 5. Vollversammlung der FABC/ 9. Vollversammlung der SECAM/ SCEAM (Stimmen der Weltkirche 31), Bonn 1990, 20.

14 Vgl. *Aparecida 2007*. Schlussdokument der 5. Generalversamm-

lung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik. 13.-31. Mai 2007 (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007.

15 Georg SIMMEL, *Soziologie*. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (Gesamtausgabe Bd. 11), hg. von Ottheim RAMMSTEDT,

Frankfurt 1992; »Exkurs über den Fremden« 764-790, 770.

16 Vgl. Carsten COLPE, *Das Siegel der Propheten*. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam (ANTZ 3), Berlin 1990.

Ethnozentrismus ist dann gegeben, wenn die eigene »Wir-Gruppe« in Gestalt einer Ethnie, eines Volkes, einer Nation den Mittelpunkt der Welt bildet, während fremde Gruppen oder Völker diskriminiert werden, kulturell als barbarisch und religiös als idolatrisch. Das ethnozentrische Weltbild, das sich oft in der Eigenbezeichnung der Ethnien spiegelt, unterscheidet dichotom zwischen »uns« und den »anderen«, es bevorzugt das »Eigene« gegenüber dem »Fremden«. Ein typisches Beispiel ist die biblische Terminologie für das auserwählte Volk (ām, LXX: laós) und die anderen (Heiden-)Völker (gojim, LXX: éthnē), wobei die hebräische Wortwahl auf die ethnische, die griechische auf die kulturelle Differenz abhebt. Die Differenz wird sich in der christlichen Terminologie fortsetzen, wo die fremden Anderen als gentiles, pagani oder Heiden bezeichnet werden.¹⁶ In der Antike setzten sich die »Griechen« von den »Barbaren« ab, wie die Chinesen vom »Reich der Mitte« sprechen (Sinozentrismus) oder die Inka ihre Hauptstadt als »Nabel« (*Cuzco*) der viergeteilten Welt bezeichneten.

Das Antidotum für alle Spielarten des Ethnozentrismus liegt seit biblischen Zeiten in der christlichen Tradition bereit, die bei aller kulturellen und religiösen Alterität die Similarität des Anderen betont, der schöpfungsmäßig mit derselben Würde ausgestattet und ein zu liebender »Nächster« (vgl. Mt 22,36-40) ist. Das Christentum konnte deshalb zu einer Weltreligion werden, die sich potentiell in allen Kulturen einwurzeln kann, weil sie ethnische, soziale und kulturelle Grenzen zu überschreiten vermag und im Glauben ein übergreifendes Einheitsprinzip findet. »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ›einer‹ in Christus Jesus.« (Gal 3,28).

Kurzum: Der konziliare Paradigmenwechsel hat die katholische Kirche instandgesetzt, ihren Wahrheitsanspruch so mit der modernen Freiheitsgeschichte zu verbinden, dass weder die religiöse Wahrheit auf Kosten der Freiheit durchgesetzt wird, noch die Freiheit ihre Wahrheitsbindung abstreift. Die unübersichtliche religiöse Gemengelage der späten Moderne zeigt deutlich, dass die wechselseitige Bezogenheit von Freiheit und Wahrheit auf dem Spiel steht, wenn denn biblisch gilt, dass »die Wahrheit euch befreien wird.« (Joh 8,32).

Das neue konziliare Missionsverständnis hat in den nachkonziliaren Dokumenten weitergewirkt, die hier nur kurz erwähnt werden: *Evangelii nuntiandi* (1975) von Paul VI. brachte angesichts einer schleichenden »Exkulturation« des nordatlantischen Christentums mit der Kategorie der bis dahin protestantisch konnotierten »Evangelisation« einen alten biblischen Begriff wieder zu Ehren und verband ihn kontextuell mit dem epochalen Befreiungsparadigma, so dass hier Tradition und Situation eine neue Synthese eingingen. Ein Vierteljahrhundert nach dem konziliaren Dokument *Ad gentes* (1965) veröffentlichte Johannes Paul II. seine Missionszyklika *Redemptoris missio* (1990), bei der hier drei Punkte hervorzuheben sind: (1) ein integrales Verständnis von Evangelisierung, das außer der *missio ad gentes* auch die Neuevangelisierung und pastorale Aktivitäten subsummiert; (2) neue Orte der Mission wie soziale Welten (Großstädte, Migranten) und moderne Areopage (Medien, Ökologie, Forschung); (3) neue Bedeutung des Heiligen Geistes »als Vorkämpfer für die Mission« (RMI 21-30).

3 Zeichen missionarischer Zeit

Ein Merkmal des konziliar erneuerten Missionsverständnisses ist die stärkere Betonung des Wirkens des Heiligen Geistes in anderen Kulturen, Moralens und Religionen. Weil Gott sich unter den Völkern »nicht unbezeugt gelassen« hat (Apg 14,17) gibt es durch das Wirken des Geistes eine Art »verborgene Gegenwart Gottes« in anderen Kulturen und Religionen (AG 9). Der Geist »weht, wo er will« (Joh 3,8) und wirkt deshalb schon, bevor Missionare zu wirken beginnen.

Johannes Paul II. stellt in seiner Missionszyklika die führende Rolle des Heiligen Geistes heraus, der die Kirche insgesamt als Missionskirche erweise. Die weltweite Sendung der Kirche sei keineswegs vollendet, sondern stehe erst »in den Anfängen« (RMi 30). In der Tat scheint es nicht übertrieben, vom Beginn einer neuen Epoche der Weltmission zu sprechen, die mit Blick auf Inkarnation und Geistsendung Andersheit nicht überwindet, sondern sie im Sinn der Inkulturation als Bereicherung ansieht und Evangelium und Kultur in ein produktives Verhältnis zueinander setzt. Der Heilige Geist, der zu jeder Zeit und an jedem Ort gegenwärtig und am Werk ist, wirkt aber nicht nur im Herzen der Menschen, sondern bewegt »auch die Gesellschaft und die Geschichte, die Völker, die Kulturen, die Religionen.« (RMi 28).

Auch das programmatische Grundsatzdokument *Allen Völkern Sein Heil* (2004) der deutschen Bischöfe schärft den Sinn für das Wirken des Geistes, wenn es auf dem Horizont der Missionsgeschichte und der gegenwärtigen religiösen Landschaft das theologische Profil eines heutigen Missionsverständnisses entwirft. Es gründet in der Sendung Jesu Christi und der Sendung des Heiligen Geistes und ist als Dienst an der Freiheit und an der Wahrheit zu verstehen; mit Rahner handelt es sich um jene Sendung, »die Gnade Gottes als Wahrheit und Liebe in der Welt geschichtlich präsent macht«¹⁷. Da dies immer in räumlich und zeitlich konkreten Kontexten geschieht, definiert das bischöfliche Dokument: »Weltmission heißt, die Grenzen zu den Anderen hin zu überschreiten und in ihnen in Respekt vor ihrer Andersheit das Evangelium so glaubwürdig zu bezeugen und zu verkünden, dass sie sich eingeladen wissen, Jesus nachzufolgen und sein Evangelium anzunehmen.«¹⁸ Die dort angesprochene Lern-, Gebets- und Solidargemeinschaften kommen aber nur zustande durch eine »Geistesgegenwart« im Missionsgeschehen, deren Ausgangspunkt das lukanische Geschichtswerk im Pfingstereignis erzählt (vgl. Apg 2,1-13).

Wer einen Blick auf die Rolle des Geistes für die Mission in der Gegenwart wirft, erkennt ein Missverhältnis zwischen der »begeisterten« Missionspraxis im Christentum und der verhaltenen theologischen Reflexion. Im Raum des Christentums und an seinen ausfransenden Rändern gehören die pentekostalen Erweckungsbewegungen im 20. Jahrhundert zum boomenden Sektor mit den höchsten Zuwachsraten; die Schätzungen über die Mitglieder liegen zwischen 300 und 500 Millionen Anhängerinnen und Anhängern in aufgesplitterten Gemeinschaften und Gruppierungen mit geringer struktureller Kohäsion, aber global verbreitet.¹⁹ Alle Bewegungen in diesem pentekostalen Megablock kommen darin überein, dass sie auf unmittelbare Erfahrung des Geistes setzen und auf die Geisttaufe als initiale Evidenz. In den enthusiastischen Bewegungen geht es um Erweckung und Heiligung, aber auch um Wunderheilungen und Sprachengabe (Glossolie), welche die Macht des Geistes demonstrieren sollen. Von eschatologischer Naherwartung geprägt, gerät ihre Mission unter Zeitdruck. In Gestalt der *Charismatischen Erneuerung* (CE) ist dieser Typ des enthusiastischen Christentums seit den 60er Jahren auch in der Katholischen Kirche vertreten, gefördert durch die Päpste Paul VI. und Johannes Paul II., die von dieser neuen geistlichen Bewegung einen neuen Frühling für die Kirche erwarten. Weltweit liegen die Schätzungen bei etwa 80 Millionen enthusiastisch Engagierten in der katholischen Charismatischen Erneuerung, in Deutschland liegt die relativ geringe Zahl bei etwa 12.000.

17 Karl RAHNER, Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche, in: *Selbstvollzug der Kirche*. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie (Sämtliche Werke, hg. von der KARL-RAHNER-STIFTUNG, Bd. 19), Freiburg 1995, 342-373, 346.

18 *Allen Völkern Sein Heil*. Die Mission der Weltkirche (Die deutschen Bischöfe 76), Bonn 2004, 37.

19 Vgl. Allan ANDERSON, *An Introduction to Pentecostalism*. Global Charismatic Christianity, Cambridge 2004.

20 Yves CONGAR, *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982, 176.

21 Ebd., 178.

Im Pentekostalismus mündet die enthusiastische Erfahrung des Geistes in einer Mission nach dem Modell einer »geistlichen Kriegsführung« (spiritual warfare) auf dem Schlachtfeld der Welt, die einerseits die Gesellschaft heilen und andererseits die dämonische Mächte bekämpfen soll, was nicht selten mit einem unsensiblen Proselytismus verbunden ist. Der Pentekostalismus und ähnliche Bewegungen sind in den verschiedenen Kulturräumen einer zeitlich beschleunigten und räumlich verdichteten Welt als religiöse Antwort auf die Transformationskrisen des 20. Jahrhunderts zu verstehen und haben das Christentum in eine durchaus ambivalente missionarische Bewegung gebracht.

Dies erfordert eine neue theologische Reflexion auf die »Geistesgegenwart« und die Rolle des Heiligen Geistes in der Mission, angefangen bei einer Neuinterpretation der paulinischen Charismenlehre (vgl. 1 Kor 12), die ja nicht nur die ekstatischen Charismen (Heilung, Prophetie, Zungenrede) kennt, sondern auch die kerygmatischen Charismen (Apostel, Propheten, Lehrer), die diakonischen Charismen (Dienste und Hilfsleistungen, Trost) und die kybernetische Charismen (Leitungsdienste, Unterscheidung), deren Kriterien die Übereinstimmung mit dem Christusbekenntnis, die Auferbauung der Gemeinde und das Handeln nach dem Maßstab der Agape sind. Wenn ein knappes Viertel des globalen Christentums pentekostale Züge trägt und missionsbegeistert ist, dann bedarf dieser Umstand einer stärkeren theologischen Reflexion, die mit einem Abschied von der Überraschungsresistenz beginnen könnte.

Fragen wir auf der theoretischen Ebene, wie in der dogmatischen Pneumatologie die Mission und die Rolle des Heiligen Geistes in ihr thematisiert wird, dann kann man bisweilen den Eindruck gewinnen, das pneumatologische Büro habe nur selten geöffnet und wende der Mission nur wenig Aufmerksamkeit zu. Doch gibt es auch Autoren, die auf die Zusammenhänge zwischen Pneumatologie und Mission eingehen.

Das Konzil hatte ja gründliche, aber noch unabgeoltene Vorarbeit geleistet, als es die Mission trinitarisch begründete, durch das Wirken des Heiligen Geistes die Heilsmöglichkeit über die Grenzen der formellen Kirchenmitgliedschaft hinaus ausdehnte (LG 8) und eine konzentrisch gestufte Mitgliedschaft formulierte (LG 14-16). Auch sprach es allen Getauften Anteil am Wahrheitszeugnis zu und erneuerte im Laiendekret die Charismenlehre (AA 3). Überdies erinnert das Konzil an die Pflicht der Kirche nach den »Zeichen der Zeit« zu forschen (GS 4) und geistgeleitet in den Ereignissen, Wünschen und Bedürfnissen der Zeit »zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind« (GS 11). Schließlich konstatiert das Konzil unumwunden, dass »der Heilige Geist auch auf vielfache Weise den Missionsgeist in der Kirche weckt und nicht selten der Tätigkeit derer, die das Leben der Kirche zu leiten haben, vorausseilt« (AG 29).

Der große französische Theologe Yves Congar (1904-1995) behandelt das Thema in seiner späten Pneumatologie *Je crois en l'Esprit Saint* (1979/80), wenn er in seiner Auslegung des Katholizitätsprinzips von der Rolle des Geistes in der Kirche spricht und diese folgendermaßen auf den Punkt bringt: »Er ›katholisiert‹ sie sowohl dem Raume, der weiten Welt nach als auch der Zeit, der Geschichte nach.«²⁰ Die »Katholisierung« des Raums erläutert Congar an der Missionsgeschichte, um dann aber das Neue der heutigen Situation zu beschreiben. »Durch die Sendung und Gabe des Geistes ist die Kirche als universale Kirche ins Dasein getreten, indem sie als vielfältige, partikuläre Kirche geboren wurde; sie ist katholisch, weil sie partikulär ist; sie hat die Fülle der Gaben, weil jeder seine eigenen Gaben hat. Die Kirche ist die Umkehrung von Babel nicht durch die Rückkehr zu einer Einförmigkeit, wie sie vor Babel bestand, sondern indem sie eine Inkulturation des Evangeliums und desselben Glaubens in vielfältige, mannigfache Kulturböden und menschliche Räume ankündigt.«²¹ Zur Geltung komme das durch Aufwertung der Charismen und der Ortskirchen.

Überdies würdigt Congar in einem ganzen Kapitel seines Werks die »charismatische Erneuerung im Geist« und damit die Bedeutung des pfingstlichen Moments. Diese Erneuerungsbewegung mit ihrem Erlebnischarakter trage die Vitalität der Charismen ins Herz der Kirche und beseele damit von innen die Institution. Dadurch würden zwei Wirklichkeiten aufgewertet, die in der Kirche bisher nicht selten beargwöhnt wurden, nämlich das »persönliche Prinzip«, d.h. freie Initiativen aus persönlichen oder Gewissensgründen, sowie die »geistliche Erfahrung«, d.h. die Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung.²²

Ein weiterer theologischer Gewährsmann ist der Freiburger Dogmatiker Gisbert Greshake, der dem Missionsthema in seiner trinitarischen Theologie auf überraschende Weise Raum gewährt. Im Bemühen, die Trinität als hermeneutischen Schlüssel des christlichen Glaubens zu verstehen, bestimmt er Kirche als »Geheimnis der trinitarischen Koinonia« und versteht in diesem Zusammenhang Kirche als *Communio* und als *Missio*. Doch stehen diese Bestimmungen nicht einfach parataktisch nebeneinander, vielmehr stelle in Analogie zur Trinität die *Missio* die Modalität der *Communio* dar. In diesem Zusammenhang aber beklagt er, dass die Vorgaben des Konzils nicht hinreichend eingelöst worden seien. Denn das Zweite Vatikanische Konzil habe »zwar die Grundlagen für eine nachkonziliar weitgefächerte *Communio*-Ekklesiologie gelegt und auch wichtige Elemente einer trinitarisch begründeten *Missio*-Ekklesiologie dargeboten«²³, etwa durch die Bestimmung, dass die pilgernde Kirche ihrem Wesen nach missionarisch sei, da sie in der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes ihren Ursprung habe (vgl. AG 2). Doch schon im Konzil selbst seien die *missio*-ekklesiologischen Ansätze steckengeblieben, weil sie *communio*-ekklesiologisch finalisiert worden seien (vgl. AG 6) und so nicht hinreichend zum Ausdruck komme, dass die Kirche für die Welt da ist und zu ihr gesandt ist (vgl. LG 9 und GS1). Greshake plädiert also deutlich dafür, die konziliare *Missio*-Ekklesiologie aus ihrer Isolierung zu holen und ihre unabgegoltene Intentionen fruchtbar zu machen. Zustimmend schließt er sich dem Diktum seines Bonner Kollegen Karl-Heinz Menke an: »Aber wer in Taufe, Firmung und Eucharistie dem bis ans Kreuz hinabgestiegenen Sohn ›zugesellt‹ (Ignatius von Loyola) wird, pervertiert die ihm geschenkte *communio*, wenn er sie nicht als *missio* und *diaconia* lebt.«²⁴ *Mission* und *Diakonie* sind also nicht nachgeordnete Aktivitäten der Kirche, die auch ausfallen könnten, sondern koextensiv mit der Existenz der Kirche. Mit den Fragen nach der Bedeutung der pentekostalen Bewegung und nach der Rolle des Heiligen Geistes in den Kulturen und Religionen einerseits und nach dem theologischen Rang der Charismen und der Entfaltung einer *Missio*-Ekklesiologie andererseits öffnet sich ein »weites Feld«, an dessen Bestellung alle theologischen Disziplinen beteiligt sind und interessiert sein müssen.

Kommen wir auf unseren Schweizer Missionar Martin Schmid aus Zug zurück, der am 10. Oktober 1744 aus der Reduktion San Rafael Chiquitos einen Brief nach Hause schrieb, der drei Jahre später in Zug eintraf. Dort berichtet er, dass er »ein freudvolles Leben

²² Ebd., 273.

²³ Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997, 406f.

²⁴ Karl-Heinz MENKE, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage* (Kriterien 94), Einsiedeln/Freiburg 1995, 173f.

²⁵ P. Martin Schmid (wie Anm. 2), 95.

führe: kurz! dass ich singe, psalliere, spiele, ja sogar tanze, und vor Vergnügen aufhüpfte. Das ist mir, ja wohl! ein vortrefflicher Missionar; – so werden Sie sagen? – Ja, so sage auch ich – ein Missionar, und desswegen ein Missionar, weil ich singe, psalliere, d. i. auf Saiten-Instrumenten spiele, und aufspringe. [...] Aber ich sagte oben, dass ich nicht nur singe, und psalliere; sondern auch tanze. Sie werden mir aber einwenden, Sie sähen nicht ein, wie das Tanzen für einen Missionar anständig seyn könne. – Aber – bedenken Sie, dass sogar die Füße derer, die das Evangelium verkünden, wohl geordnet seyn müssen. Überdas erinnern Sie sich, dass die Spanier ihre höchsten, und wichtigsten Feste nicht nur mit Gesängen, sondern auch mit anständigen Tänzen zu feyern, und dabey zu sagen pflegen, dass sie es thun, um den vor der Bundeslade tanzenden David nachzuahmen.«²⁵ Pneumatologische Reflexion lag dem Missionar gewiss fern, aber nicht die Einsicht, dass Gottes Geist vor und in der missionarischen *performance* wirkt, zum Beispiel in den Ausdrucksformen von Musik und Tanz, die interkulturell verbinden.

Zusammenfassung

Spätestens seit der Dekolonisation in der Mitte des 20. Jahrhunderts führen die negativen Konnotationen des Missionsbegriffs in der öffentlichen Debatte nicht selten zu Skepsis, Ablehnung oder Polemik. Umso erstaunlicher sind zwei zeitgleich verlaufende Phänomene, welche einen Paradigmenwechsel im Missionsverständnis signalisieren und positiv konnotiert werden. Auf der praktischen Ebene entstanden in Deutschland und anderen Ländern zahlreiche kirchliche Hilfswerke zugunsten der Mission der Kirche in einem holistischen Sinn, der Bezeugung des Evangeliums mit dem Einsatz für Bildung, Gesundheit und Gerechtigkeit verbindet. Auf der programmatischen Ebene spiegeln verschiedene Dokumente des II. Vatikanischen Konzils den Wandel zur Religionsfreiheit und zur positiven Sicht von anderen Religionen. Auf diesem Hintergrund stellt sich angesichts einer neuen religiösen Landschaft mit wachsendem Pentecostalismus und neuen religiösen Bewegungen als neue Herausforderung die Frage nach dem Wirken des Heiligen Geistes im Missionsgeschehen. Sie könnte mit Blick auf die paulinische Charismenlehre eine praktische und mit Blick auf eine zu entwickelnde Missio-Ekklesiologie (ergänzend zur Communitio-Ekklesiologie) eine theoretische Antwort finden.

Abstract

At the latest since the decolonization in the middle of the 20th century, the negative connotations of the mission concept have often led to skepticism, rejection, or polemics in the public debate. All the more astonishing are two phenomena which have been occurring simultaneously, are signalling a paradigm shift in the understanding of mission, and have positive connotations. On the practical level, numerous church aid organizations have arisen in Germany and other countries for the benefit of the missionary work of the church in a holistic sense which links witnessing the Gospel with the commitment to education, health and justice. On the programmatic level, various documents of the Second Vatican Council reflect the shift to religious freedom and to a positive view of other religions. Against this background and in view of a new religious landscape with a growing Pentecostalism and new religious movements, the question concerning the workings of the Holy Spirit in the mission process arises as a new challenge. This question could find a practical answer in the Pauline doctrine of charisms and a theoretical answer in view of a missiological ecclesiology (as a complement to the communitio-ecclesiology) which is to be developed.

Sumario

A más tardar desde el proceso de descolonización a mediados del siglo XX, las connotaciones negativas del concepto de misión conducen en la debate público con frecuencia a escepticismo, rechazo y polémica. Sorprenden, sin embargo, dos fenómenos positivos que tienen lugar de forma paralela y que señalan un cambio paradigmático en el concepto de misión. En el campo práctico, se crearon en Alemania y en otros países diversas instituciones de ayuda para la misión de la Iglesia en un sentido holístico, es decir, que unen el testimonio del Evangelio con el compromiso por la formación, la salud y la justicia. En el campo programático, diversos documentos del Concilio Vaticano II reflejan el cambio hacia la libertad religiosa y una comprensión positiva de las otras religiones. Con este fundamento y ante un nuevo paisaje religioso con un pentecostalismo creciente y nuevos movimientos religiosos como nuevo desafío se presenta la cuestión por el papel del Espíritu Santo en la obra misionera. Dicha cuestión podría obtener en relación con la doctrina paulina de los carismas una respuesta práctica y en una eclesiología de la misión (que, como complemento de la eclesiología de la *communio*, ha de desarrollarse todavía) una respuesta teórica.
