

# Tendenzen in der Missiologie der Gegenwart

Von J. M. van Engelen

Die Missiologie ist eigentlich eine recht junge Wissenschaft. Der erste katholische Lehrstuhl in dieser Disziplin wurde 1911 in Münster gegründet. Ihr erster Ordinarius war J. Schmidlin, Pionier der katholischen Missiologie; er gab 1917 seine »Einführung in die Missionswissenschaft« heraus<sup>1</sup>.

Es mag merkwürdig erscheinen: aber die Protestanten waren den Katholiken auf diesem Gebiet weit voraus. Bereits im Jahre 1800 hat erstmals F. J. von Platt die evangelische Mission als Objekt wissenschaftlicher Reflexion auf Universitärebene eingebracht. Und als Schmidlin sich anschickte, an die Arbeit zu gehen, war der Vater der evangelischen Missionswissenschaft, Gustav Warneck, schon einige Jahre tot.

Eine Erklärung dieses merkwürdigen Phänomens ist unschwer zu finden. Es besteht ein großer Unterschied zwischen missiologischem und missionarischem Denken. Das missionarische Denken ist so alt wie die Kirche selbst. Vielleicht war es derart selbstverständlich, daß man kein Bedürfnis verspürte, die missionarische Tätigkeit systematisch und wissenschaftlich zu untersuchen und zu untermauern. In dieser Hinsicht war die Lage bei den reformatorischen Christen anders. Sie hatten anfangs sehr wenig Interesse für die Missionen. Im sechzehnten Jahrhundert findet man bei ihnen keine Spur eines missionarischen Bewußtseins. Im folgenden Jahrhundert aber wird eine Anzahl von evangelischen Theologen sehr aktiv auf diesem Gebiet. Ihre Arbeiten sind dann offensichtlich stark durch die katholische Missionsliteratur beeinflusst worden<sup>2</sup>.

Dieses Sich-gegenseitig-Beeinflussen findet noch immer statt. Wenn man über heutige Tendenzen in der Missiologie spricht, ist es daher unerlässlich, auch die Entwicklungen auf reformatorischer Seite zu berücksichtigen.

Missiologie schwebt nicht im leeren Raum. Sie ist eine praktische Wissenschaft und hat einen unmittelbaren Bezug zu konkreten Fragen, die Kirche und Gesellschaft betreffen. Sie darf weder das missionarische Denken auf den verschiedenen Ebenen der kirchlichen Gemeinschaft noch die faktische missionarische Praxis außer acht lassen. In dieser Hinsicht wäre es interessant zu erfahren, was etwa folgende Gruppen von Katholiken über Missionsfragen denken: die einfachen Gläubigen, die offiziellen römischen Instanzen, die seit jeher missionierenden Orden und Gesellschaften und die neueren missionarischen Organisationen und Bewegungen.

---

<sup>1</sup> J. Schmidlin, Einführung in die Missionswissenschaft. Münster i. W. 1917.

<sup>2</sup> Bekannte Autoren: A. Saraiva (†1613), J. Heurnius zusammen mit A. Walaeus (†1639), Gründer des Seminarium Indicum zu Leiden (1623), und G. Voetius (†1676).

Diese Erfahrung wäre nicht nur interessant, sondern sie zu machen ist Aufgabe der Missionswissenschaft. Sie ist aufgrund ihrer kritischen Funktion geradezu verpflichtet, sich fortwährend über die Ideen und Realisierungen auf missionarischem Gebiet zu informieren. Dieses kritische Durchleuchten der missionarischen Praxis bleibt im Hinblick auf die Zukunft eine ihrer wesentlichsten Aufgaben.

## DIE MISSIONARISCHE LAGE

In der kurzen Zeitspanne des missiologischen Denkens seit 1911 müssen ohne Zweifel die Jahre 1945 und 1965 als wichtigste Daten notiert werden. Warum das so ist, wird bald deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die Auffassungen über Ziel, Inhalt und Methodik der Mission in hohem Maße von der internationalen politischen Lage und von dem theologischen Denken über die Kirche und ihr Verhältnis zur Welt mitbestimmt werden<sup>3</sup>.

In vieler Hinsicht bildet der Zweite Weltkrieg den Abschluß einer wichtigen Phase in der Geschichte der katholischen Missionsaktivität. Vielleicht wird man sogar vom Ende einer klassischen Missionsperiode sprechen müssen. Diese beginnt 1622 mit der Gründung der römischen *Congregatio de Propaganda Fide*. Der Höhepunkt der seitdem von Rom zentral geleiteten Missionsarbeit fällt mit der Blütezeit des europäischen Kolonialismus im neunzehnten und in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts (1840 bis 1940) zusammen.

Verschiedene Faktoren sowohl innerkirchlicher als auch gesellschaftspolitischer Art haben die Entwicklung der Missionstätigkeit und des missiologischen Denkens in der Nachkriegszeit in völlig andere Richtungen gelenkt. In zweifacher Hinsicht ist die Situation, in der die Mission bislang arbeitete und interpretiert wurde, radikal anders geworden. Die internationalen politischen Verhältnisse, die bei der Ausübung der Missionsarbeit eine so große Rolle spielen, haben sich in den Jahren seit dem Zweiten Weltkrieg drastisch geändert. Zu gleicher Zeit haben auf religiösem Gebiet Entwicklungen eingesetzt, die innerkirchlich zu einem Prozeß fundamentalen Wandels geführt haben.

Das kirchliche Selbstverständnis, aus dem die traditionelle Missionstätigkeit ihre Motivation und vitale Stoßkraft geschöpft hatte, wurde immer mehr in Frage gestellt. Das Zweite, 1965 abgeschlossene Vatikanische Konzil bildet in diesem Prozeß einen Meilenstein. Es bedeutete nämlich eine vorläufige Konsolidierung eines schon seit längerem aufgebrochenen neuen kirchlichen Bewußtseins.

---

<sup>3</sup> Wichtige Momente und Vergleichspunkte dazu bilden das Konzil von Trento und das Erste und Zweite Vatikanische Konzil.

Die zwei genannten Erscheinungen haben die Missionstätigkeit der Vorkriegszeit inhaltlich und methodisch problematisch gemacht. Das missiologische Denken wurde in eine stürmische Entwicklung hineingerissen. Insgesamt hat dies zu einer tiefgreifenden Bewußtseinsänderung der Christen in der Einschätzung des so wichtigen missionarischen Charakters ihrer Kirche und der Bedeutung ihrer Sendung geführt.

Der Zeitabschnitt zwischen 1945 und 1965 weist deutliche Züge einer Übergangszeit auf. Nach einem kurzen Wiederaufleben des Missionsengagements der Vorkriegszeit zeigen sich schon bald Symptome einer unbestimmten Krisenstimmung. Und neben der Nostalgie der Vergangenheit, »des goldenen Zeitalters der Mission«, brechen hier und da erste Anzeichen für das Bewußtwerden einer kommenden »neuen Ära« auf<sup>4</sup>.

Die weltweite Missionstätigkeit wird in den ersten Nachkriegsjahren vom unerwartet schnellen Prozeß der Dekolonisierung beherrscht. Das Entstehen neuer Nationen in Afrika und Asien ist die Folge davon. In den traditionellen »Missionsgebieten« werden die von Europäern regierten Apostolischen Vikariate in rascher Folge zu kirchlich vollwertigen Diözesen erhoben. Die Führung der jungen bodenständigen Kirchen wird möglichst einheimischen Bischöfen und Priestern anvertraut.

Die Position der ausländischen Missionare ändert sich dadurch schlagartig. Sie werden mit ganz neuen Problemen konfrontiert; die meisten von ihnen sind geistig und praktisch darauf nicht vorbereitet. Ebenso wenig sind die missionarischen Organisationen, auf die sie sich stützen, strategisch und methodisch auf die neue Lage eingestellt. Die missionierenden Orden und Organisationen in Europa und Nordamerika sind gezwungen, ihre bis vor kurzem als selbstverständlich betrachtete Führungsrolle aufzugeben. Dieser Anpassungsprozeß verläuft nicht immer reibungslos.

Viele Missionare verlassen freiwillig oder gezwungen ihr Arbeitsgebiet. Nicht selten werden sie als unerwünschte Fremde angesehen, die bei dem mühsam in Gang kommenden Prozeß der »nation building« nur hemmend wirken<sup>5</sup>.

Die jungen Kirchen selbst stehen vor der nicht leichten Aufgabe, eigene religiöse, kulturelle und gesellschaftliche Ausdrucksformen zu suchen, um bodenständige Glaubensgemeinschaften zu werden. Bei diesem Prozeß ruht die Verantwortung jetzt auf den Schultern der Einheimischen. Aber auch sie sind aufgrund beschränkter Mittel und ihrer oft bescheidenen Anzahl eben-

<sup>4</sup> A. Freitag, *Die neue Missionsära. Das Zeitalter der Einheimischen Kirche*. Münster 1953; Th. Geldrop, *Failliet der Missie*, I. M. 37-1954; Th. Ohm, *Die Katholische Weltmission gestern und heute*. Z. M. R. 39-1955; J. Daniélou, *Y a-t-il une crise des missions étrangères?* U. M. C. F. 31-1956; J. Bruls, *Une ère nouvelle pour les Missions?* E. V. 8-1956.

<sup>5</sup> *Nation Building: Stabilisierung und weiterer Ausbau der politischen und wirtschaftlichen Selbständigkeit und Bildung einer eigenen kulturellen und nationalen Identität der jungen Nationen.*

sowenig auf diese Aufgabe vorbereitet. In vielen Fällen ergibt sich sogar, daß sie nicht imstande sind, die von auswärts eingeführte kirchliche, medizinische, pädagogische und soziale Apparatur zu übernehmen oder instand zu halten.

Das Problem wird noch größer durch die Änderung der religiösen Mentalität in den europäischen Kirchen, die die traditionelle Missionstätigkeit getragen hatten. Nach einem kurzen Aufleben nach 1945 sinkt das Potential an Nachwuchs für Orden und Kongregationen stark ab. Die positivere Wertschätzung der anderen Religionen und die Übernahme des religiösen Pluralismus läßt bei vielen die Frage aufkommen, ob die Zeit der »Mission« nicht vorbei sei. Andere zweifeln am Sinn und an der Lebensfähigkeit der Missionsarbeit in ihrer traditionellen Bedeutung. In der rasch auflebenden internationalen Arbeit auf dem Gebiet der Entwicklungshilfe erblicken sie die moderne Alternative zur »Mission«.

#### MISSIOLOGISCHE MODELLE

Die Frage ist: Wie hat die Missionswissenschaft auf diesen unerwartet schnellen Prozeß tiefgreifender Änderungen reagiert? Konkreter: Wie sind die Entwicklungen im missiologischen Denken während der vergangenen zehn Jahre, das heißt im ersten Dezennium nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil verlaufen?

Man kann Anzeichen eines neuen missionarischen Bewußtseinsprozesses deutlich feststellen. Vor allem seit 1970 beginnen bestimmte Akzentverschiebungen innerhalb der Missiologie sich klarer abzuzeichnen.

Um diese Änderungen richtig einzuschätzen, ist es notwendig, das nachkonziliare missiologische Denken zu kennen. Man begreift es auf dem Hintergrund sowohl der vorkonziliaren als auch der konziliaren Missionstheologie.

Die drei Theologien repräsentieren in erster Linie eine Denkweise, eine bestimmte Sicht auf das Phänomen »Mission«. Andererseits hängen sie natürlich auch mit konkreten Perioden und mit einer geänderten Situation in der Geschichte von Kirche und Welt zusammen. Obwohl dem so ist, muß man feststellen, daß sie als Denkweise und Ausgangspunkt des missionarischen Handelns nebeneinander existieren<sup>6</sup>.

Jedem dieser drei missiologischen Interpretationsschemata liegt ein bestimmtes Missionskonzept zugrunde. Will man diese drei Schemata verkürzt charakterisieren, dann könnte man sprechen von Mission, »die vom Westen

---

<sup>6</sup> So erschienen 1972 fast zu gleicher Zeit die zwei vollkommen verschiedenen missions-theologischen Arbeiten von J. Amstutz (Kirche der Völker) und L. Rütli (Zur Theologie der Mission).

ausgeht« (*western mission*), von »interkirchlicher Missionsassistentz« und »Mission in allen Kontinenten« (*mission in six continents*).

Die drei Schemata bilden eigentlich drei Phasen in einem immer schneller fortschreitenden Prozeß missionarischer Bewußtwerdung. Die »interkirchliche Missionsassistentz« ist eine Übergangsform. Das erste und das letzte Konzept sind unvereinbar, sie vertragen einander nicht.

### *Die vorkonziliare Missionsauffassung: Uniforme Kirche in einer pluriformen Welt*

Missionarisch tätig sein bedeutet immer eine Überschreitung von Grenzen, bedeutet, daß die Kirche ein Verhältnis eingeht mit der Welt.

Dieses Verhältnis stellt in dem missionarischen Kommunikationsprozeß eine fundamentale Tatsache dar. Der Anfang der neuen Zeit, der sogenannten »Vasco-da-Gama-Ära«, bedeutete auch ein wichtiges Moment in der Geschichte der katholischen Missionsaktivität. Es ist der Anfang einer missionarischen Bewegung, wie die Geschichte sie bislang noch nicht gekannt hatte.

Durch die Entdeckung Afrikas und der Neuen Welt durchbrach die Kirche die jahrhundertealte Barriere des Islams. Die Eigenart dieser massiven Grenzüberschreitung wurde durch die geschichtlichen Zeitumstände entscheidend beeinflußt. Das neue Verhältnis zwischen Europa und der übrigen Welt wurde zu einem missionarischen Faktor von außerordentlicher Bedeutung. Er bestimmte entscheidend das, was wir die vor-konziliare Missionsauffassung nennen könnten, und zwar sowohl inhaltlich als auch organisatorisch-methodisch: man begann über Mission überwiegend in geographisch-expansiven Begriffen zu denken. Nach 1500 sicherte sich Europa eine dominierende Position unter den Völkern und Kontinenten. Der Kolonialismus bildete jahrhundertlang den Kontext, innerhalb dessen die große missionarische Bewegung stattfand und sich gestaltete. In mehr als einer Hinsicht war der Kolonialismus sogar ein entscheidender Faktor in dem spektakulären Prozeß der schnellen Ausbreitung der katholischen Kirche bis zum Jahre 1940<sup>7</sup>.

Ein zweiter Faktor von ausschlaggebender Bedeutung für das Zustandekommen des modernen Missionskonzepts war das damalige Selbstverständnis der Kirche. Das Selbstverständnis von Kirche und Mission hängen ja immer eng zusammen.

Am Ende des Mittelalters war die Kirche deutlich eine typisch europäische Institution. Auf der Schwelle der neuen Zeit sah sie sich noch immer als das große »corpus christianorum«. Sie bildete eine kohärente und uniforme

<sup>7</sup> Vgl. St. Neill: *A History of Christian Missions*. Middlesex 1966, S. 450.

Glaubensgemeinschaft. Im gewissen Sinne verstand sie sich immer mehr als *die eine* Kirche. Und es war diese Kirche, die am Anfang der großartigen Missionsära als Vertreterin des christlichen Europa der jüngst entdeckten, nicht-christlichen Welt gegenüberstand, die sie für den wahren Glauben gewinnen mußte. Voraussetzung dafür war die Verbreitung der bestehenden Kircheninstitution in ihrer europäischen Gestalt. Hier liegt der Ursprung der späteren juristischen Verengung des Missionsbegriffes.

Die ersten missionarischen Leistungen der Neuzeit stützten sich auf die erfolgreichen spanischen und portugiesischen Eroberungen. Es entstand eine gegenseitige Interessengemeinschaft zwischen Kirche und Staat. Die Nachteile davon wurden schon bald deutlich. Die Gründung der *S. C. de Propaganda Fide* im Jahre 1622 war ein mutiger Versuch der Kirche, ihre missionarische Aktivität von dem drückenden Zwang der politischen Bevormundung zu befreien. Bis zu einem gewissen Grade lag der päpstlichen Initiative ein origineller Gedanke zugrunde<sup>8</sup>. Sie konnte jedoch nicht verhindern, daß das Konzept und das System der Missionierung, die aus dieser Initiative hervorgegangen sind, sich dennoch nicht über die politische Zweiteilung der Welt damals hinwegsetzen konnte. Die Kirche akzeptierte, daß die Welt zweigeteilt war: einerseits das Gebiet der etablierten europäischen Kirche, andererseits die Missionsgebiete in der nicht-christlichen Welt.

Dies ist der Boden, auf dem die junge Missionswissenschaft zu Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts sich schnell zu entwickeln begann. Zum ersten Mal werden Ursprung, Motivation, Ziel und Substanz des Phänomens der Mission fundamental und systematisch untersucht und interpretiert.

Die bestehende missionarische Situation mit ihrem stark kolonialen Charakter war so selbstverständlich, daß sie anfangs kaum in Frage gestellt wurde. Es fehlte dazu auch die nötige Distanz und das kritische Bewußtsein. Die Diskussionen, die schließlich zum Entstehen von zwei missiologischen »Schulen« geführt haben, beschränken sich fast ausschließlich auf die abstrakte Problematik der Missionszielsetzung.

In Münster hielt man mit J. Schmidlin die Bekehrung der Heiden für das Ziel der Missionierung. Die Löwener Schule hingegen war unter der Leitung von P. Charles der Ansicht, daß die Einpflanzung der Kirche (»plantatio ecclesiae«) das wichtigste Ziel der Mission sei. Beide Auffassungen stützten sich auf eine ekklesiologisch akzentuierte Theologie. Über die anderen Re-

---

<sup>8</sup> Die deutlichste Form der Bindung zwischen Kirche und Staat auf dem Gebiete der Missionen war das portugiesische und spanische Padroão-System (1457 resp. 1493). Das portugiesische Missionssystem hat bis auf den heutigen Tag noch Konsequenzen für Angola und Mozambique. Vgl. R. G. v. Rossum, *Het Portugese Missie-bestel in Afrika*. In: »Wereld en Zending«, 1972, S. 282-305. – Die 1622 gegründete *S. C. de Propaganda Fide* wurde in erster Linie errichtet, damit die Kirche vollkommen unabhängig von aller Staatsmacht die Weltmission in die Hand nehme. Ihr erster Sekretär Francesco Ingoli (1574-1649) entwickelte eine Reihe progressiver Richtlinien für diese junge kuriale Einrichtung.

ligionen wurde nur geringschätzig gedacht. Die Aussage »extra ecclesiam nulla salus« wurde strikte interpretiert. Die Ausbreitung der Kirche in den nicht-westlichen Ländern und die Aufnahme der Menschen in die kirchliche Institution war notwendig zum Heil und deswegen zwingende Forderung und Ziel der Missionierung.

Die Theorie der unmittelbaren und mittelbaren Missionsmittel lieferte eine ausreichende Erklärung und Verantwortung für die Tatsache, daß man auch an der materiellen Besserstellung der »Heiden« intensiv arbeitete. Obwohl erstes Ziel immer das geistige Heil blieb, war die Mission mit ihren unzähligen Einrichtungen für medizinische Versorgung, für Unterricht und soziale Dienste geradezu eine Entwicklungshilfe »avant la lettre«.

Die Selbstverständlichkeit, mit der man glaubte, die Missionskirchen strikte nach dem europäisch-römischen Modell aufbauen zu müssen, ist unter anderem ein Beweis für die starken ethnozentrischen Züge im frühen missiologischen Denken. Daß man über die Zweckmäßigkeit und Möglichkeit, volkseigene Priester und Bischöfe heranzubilden, nicht sehr positiv dachte, war ein Zeichen für koloniale Mentalität und Praxis. Die missionarische Tätigkeit bestand fast ausschließlich darin, von außen vorgefabrizierte europäische Formen der Kirche und pastorale Methoden einzuführen<sup>9</sup>. Anpassung gab es nur, wo es sich um äußerliche, unwesentliche Aspekte handelte.

Anfang der fünfziger Jahre befand sich der Einpflanzungsgedanke auf seinem Höhepunkt. Viele Missiologen fingen aber damals schon an, differenzierter zu denken. Vorsichtig wurde die Notwendigkeit einer tieferen Anpassung der kirchlichen Formen an die unterschiedliche kulturelle und gesellschaftliche Situation der Missionsgebiete gesehen. Das war die Blütezeit der Anpassungstheologie<sup>10</sup>.

Die fundamentalen Ausgangspunkte der klassischen Missiologie blieben unangetastet. Man sah in der Mission noch immer eine expansive Bewegung von Europa, Nordamerika (dem »Norden«) nach nicht-westlichen Gebieten (dem »Süden«). Das kirchenzentristische Denken wurde nicht als missiologisches Problem erkannt. Ungeachtet aller Theorien über Assimilation der Akkommodation wurden die nicht-christlichen Religionen nicht als mögliche Wege zum Heil angesehen.

Ende der fünfziger Jahre machte sich eine Änderung bemerkbar. Unter Einfluß der stark geänderten politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse, des durchbrechenden Säkularisierungsprozesses und der Tatsache, daß der

<sup>9</sup> Die Versuche in einer anderen Richtung, von Matteo Ricci (1552–1610) und Roberto de Nobili (1577–1656) und anderen unternommen, haben der Allgemeingültigkeit dieser Missionsstrategie nichts anhaben können.

<sup>10</sup> Bekannte Autoren über das Thema »Anpassung« sind: J. Thaurén, Th. Tangelder, O. Dominguez. Eine Zusammenfassung der Anpassungstheorie gibt Angel Santos Hernandez, *Adaptación misionara*. Bilbao 1958.

religiöse Pluralismus in Europa akzeptiert wurde, wurde die Dialog-Theologie geboren.

Zu Recht stellt sich die Frage, ob die vor-konziliare Missiologie nicht eine zu stark auf die Vergangenheit ausgerichtete Wissenschaft war. In der ersten Zeit ihres Bestehens war das sicher der Fall. Sie nahm zu wenig ihre Funktion als kritische Theologie wahr, bedeutete eher eine Reflexion über die faktische und traditionelle missionarische Praxis und war ein Denken im nachhinein. Sie hat das geographische und juristische Denken über Mission und somit die Ideologie der »western mission« nicht erkannt, geschweige denn durchbrochen. Offensichtlich hatte die Bedeutung der geänderten politischen Situation der Welt nach 1945 das Denken der Mission noch nicht ausreichend durchdrungen<sup>11</sup>. Dazu mußte auch innerhalb der Kirche die Frage nach dem Sinn ihrer Präsenz in der Welt mit aller Schärfe deutlich werden.

### *Die konziliare Missionstheologie*

Das Zweite Vatikanische Konzil wird das erste missionarische Konzil der Kirche genannt<sup>12</sup>. So wahr diese Aussage auch sein mag, man kann sie sehr unterschiedlich interpretieren.

Die letzte Sitzung (7. Dezember 1965) erbrachte zwei Dokumente, die für die Erneuerung der Kirche und ihrer Mission von größter Bedeutung geworden sind. Es sind das Dekret über die Missionstätigkeit »Ad Gentes« und die pastorale Konstitution über die Kirche in der heutigen Welt »Gaudium et Spes«. Ein Jahr zuvor war schon ein drittes sehr wichtiges Dokument publiziert worden: die dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«.

In dem Missionsdekret »Ad Gentes« wird die Kirche dargestellt als eine Gemeinschaft, die ihrem Wesen nach missionarisch ist. Mission kann nicht mehr gesehen werden als ein Geschehen, das sich am Rande der kirchlichen Gemeinschaft abspielt und das professionellen Missionen und Missionskongregationen überlassen wird. Sie ist auch nichts Dilatorisches, und kein Gläubiger kann sich ihr entziehen<sup>13</sup>.

Zum ersten Mal versucht ein Konzil eine vollständige Theologie der Mission darzulegen. »Ad Gentes« stellt zunächst Mission in den Zusammenhang der göttlichen Heilsökonomie. Sie erklärt die immerwährende Sendung der Kirche aus der Perspektive einer allumfassenden Heilsgeschichte und aus dem Trinitätsgeheimnis<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Vgl. E. Loffeld, *Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques*. Rhenen 1956.

<sup>12</sup> Vgl. A. Shorter, *Theology of Mission*. Cork 1972, S. 14.

<sup>13</sup> Vgl. *Ad Gentes*, I, nr. 2.

<sup>14</sup> Vgl. *Ad Gentes*, nr. 1-9; *Lumen Gentium*, nr. 1-9 und nr. 17.



Obwohl es vielen nicht bewußt geworden ist, stellt die pastorale Konstitution »Gaudium et Spes« ein noch wichtigeres Dokument dar, sofern es sich um die Erneuerung des missionarischen Selbstverständnisses der Kirche handelt. Diese Konstitution behandelt ja gerade das Verhältnis zwischen Kirche und Welt einerseits und dem Reich Gottes andererseits. Eine Frage, die für die heutige Missiologie und die darin sichtbar werdenden Strömungen von entscheidender Bedeutung ist.

Das gleiche kann auch von der Konstitution »Lumen Gentium« gesagt werden, weil Denken über Kirche und Mission eng zusammenhängt.

In »Lumen Gentium« beschäftigt sich die Kirche mit der Frage ihrer eigenen Identität. Es werden andere Akzente gesetzt als in der Zeit der vor-konziliaren Ekklesiologie. Man wird offener für den Gedanken, daß die universale Kirche eine Gemeinschaft von Gemeinschaften ist, eine »communio«. Konkret gesehen, ist sie immer ein lokales Geschehen und nicht nur oder an erster Stelle eine supernationaler Gemeinschaft. Die Kirche ist »Volk-Gottes-unterwegs« in der Welt und im Dienste dieser Welt um des zukünftigen Reiches Gottes willen. In dieser Hinsicht sind auch die Gedanken über den Dialog Kirche-Welt wichtig<sup>15</sup>.

Durch die Theologie der Ortskirchen und das Kollegialitätsprinzip wird das traditionelle monolithische Kirchenbild in Richtung eines mehr pluriformen polyzentrischen und dynamischen Kirchenverständnisses weiterentwickelt.

Das bedeutendste Hindernis für ein missionarisches Denken und Handeln entsprechend der radikal geänderten Weltlage nach 1945 und dem neuen Selbstverständnis der Kirche schien so aus dem Wege geräumt zu sein. Die Kirche zeigte sich bereit, auf die Welt zu hören und mit ihr in einen Dialog zu treten. Sie hatte begonnen, sich selbst wieder mehrgestaltig zu sehen, als eine »communio« von vielen Gemeinschaften.

Die Tatsache, daß die ganze Kirche eine missionarische Gemeinschaft ist und daß die universale Kirche vor allem als eine lebendige Verbindung lokaler Glaubensgemeinschaften unter Leitung der Bischöfe und ihres obersten Hirten im Petrusamt, des Papstes, verstanden werden muß, hatte zwangsläufig tiefgreifende Folgen für das traditionelle Missionsdenken. Die Verantwortung für die Weltmission mußte demnach ein Anliegen jeder einzelnen Lokalkirche und gleichzeitig aller zusammen sein. Daher war es auch nicht mehr konsequent, die Verantwortung für die Weltmission weiterhin als eine ausschließliche Angelegenheit einer zentralen Missionsinstanz der Weltkirche zu betrachten.

---

<sup>15</sup> Vgl. *Nostra Aetate*, Über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen, und *Gaudium et Spes*, nr. 85, 90 und 92.

Bedingung dafür aber ist, daß die alten »Missionskirchen« von nun an als vollwertige Kirchen anerkannt werden. Sie werden dann auch Mitverantwortung für die »Mission« der Kirchen in Europa zu tragen haben. Von einem juristischen Unterschied zwischen der eingesessenen westlichen Kirche und den Missionskirchen kann dann keine Rede mehr sein. Erst dann aber wird Mission zur Sache der ganzen Kirche, doch nicht mehr im Sinne der vorkonziliaren »western mission«, das heißt eines von Europa und den zentralen Missionsorganen geführten Unternehmens an der kirchlichen Peripherie. Und erst dann könnten die jungen Bistümer in der Dritten Welt damit beginnen, aus ihrer bodenständigen Kultur und aus dem Zusammenhang ihrer eigenen gesellschaftlichen Problematik heraus als gleichberechtigte Partner an der »Missio« der universalen Kirche in der heutigen Welt teilzunehmen<sup>16</sup>.

Doch ist zu fragen: An welcher »Missio« werden die lokalen Kirchen teilhaben? Worin besteht ihre gemeinsame »Missio«?

Die Frage ist vom Konzil nicht beantwortet worden. Nach einigen Ansätzen verlor man sich schließlich doch wieder in dem traditionellen, geographischen und juristischen Missionskonzept. Die Theorie der Einpflanzung der Kirche wird weiter angewandt und damit auch das alte ekklesiozentrische Bewußtsein. Man wechselt also nach einem breit angelegten und neuen Anfang wieder die Richtung und wählt die alte »Schmalspur«: die enge vorkonziliare Missionsauffassung. Das Schema der »western mission« wird *de facto* nicht aufgegeben<sup>17</sup>. Aber wie mehrdeutig die Konzilstexte sich auch darbieten, aus allen spricht doch eine radikale Änderung der Sicht auf Welt und auf Geschichte.

### *Die nachkonziliare Missionsauffassung*

Das missiologische Denken der nachkonziliaren Periode wird zunächst von zwei wichtigen Themen beherrscht: dem Dialog und dem Entwicklungsproblem<sup>18</sup>. Den meisten Missiologen blieb das Zweifelhafte der doppelspurigen konziliaren Missionstheologie verborgen. Ihre Konsequenzen für das missiologische Handeln auf gesellschaftlichem und politischem Gebiet, auf lokaler und Welt-Ebene, wurden nicht gesehen.

<sup>16</sup> Vgl. *Ad Gentes*, nr. 19 und 20.

<sup>17</sup> Symptomatisch hierfür ist der scharfe Widerstand, der während des Konzils deutlich wurde, gegen den Vorschlag, *de Propaganda Fide* abzuschaffen. Der Vorschlag wurde schließlich abgeändert in einen Beschluß zur Reformierung und Anpassung, ohne daß die Jurisdiktion der Kongregation über die Missionskirchen abgeschafft wurde.

<sup>18</sup> Vgl. A. Camps OFM, *In Christus verbunden met de godsdiensten der wereld*. Nijmegen 1964, und J. Considine, *The missionaries role in socio-economic betterment*. New York 1960.

Dies gilt sowohl für die Theologen des Dialogs als auch für alle, die sich für eine Übernahme der Entwicklungsideologie einsetzten. Alle dachten weiterhin im Sinne des traditionellen Nord-Süd-Verhältnisses. Aber schließlich veranlaßten sowohl die Theologie der Entwicklung als auch die zahllosen praktischen Initiativen – nichts anderes als kirchliche Varianten profaner Entwicklungshilfe – eine Anzahl von Missiologen, aufs neue nach dem eigentlichen Sinn der »Missio« der Kirche in dieser Welt zu fragen.

Hieraus entwickelten sich schließlich zwei missiologische Strömungen. Die eine sieht weiterhin Mission in ihrer traditionell innerkirchlichen Bedeutung. Die andere versucht von einem konziliaren, mehr biblischen Menschen- und Geschichtsverständnis her das urchristliche Glaubensbewußtsein für die Mission fruchtbar zu machen.

Kurz nach Beendigung des Konzils stellte Roman Hoffman OFM fest, daß die Kirche durch das letzte ökumenische Konzil einen »qualitativen Sprung« (*qualitative leap*) gemacht habe<sup>19</sup>.

Zum ersten Mal in der Geschichte, so schreibt er, befindet sich die Christenheit der ganzen Welt in einer *Diaspora-Situation*; sie habe den Dialog untereinander und mit den anderen großen Weltreligionen aufgenommen.

Dies ist eine absolut neue Tatsache im Leben der Kirche. Es versetzt sie nicht nur in eine neue Lage, sondern überträgt ihr auch eine neue Verantwortlichkeit. Nachdem Hoffman diese Lage und ihre tiefgreifenden Folgen beschrieben hat, beendet er seine Betrachtungen mit einem Bündel von Sorgen. Wir werden, so schreibt er, mit einer vollkommen neuen Realität der Weltkirche konfrontiert, die sich noch im Anfangsstadium befindet und deren weitgehende Implikationen noch nicht deutlich sind.

Die Unhaltbarkeit der früheren missionarischen Konzepte und ihrer Organisationsformen für die neue Situation hat er überzeugend aufgezeigt. Er spricht die Warnung aus: »Überstürztes Handeln ohne reifliches Durchdenken könnte dazu führen, daß irrige Voraussetzungen aufrechterhalten oder sogar neue geschaffen werden. Um dieser Gefahr zu entgehen, wird es nötig sein, alle missionarische Aktivität neu zu durchdenken im Hinblick auf die gewandelte Situation und im Lichte der modernen Theologie. Obwohl das Konzil eine gewisse Anleitung und Richtung für künftiges Handeln gewiesen hat, müssen wir uns der Tatsache bewußt sein, daß vieles aus dem Missionsdekret auf vorkonziliarem Denken beruht.«<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Vgl. R. Hofman, »Daß große Wandlungen in der Kirche vor sich gehen, ist natürlich für alle unverkennbar. Aber ein Wandel hat stattgefunden, der nicht so ins Auge springt und der aufgrund seiner einzigartigen Bedeutung und Vielschichtigkeit wie wegen seiner weitreichenden Implikationen besondere Aufmerksamkeit verdient. Ich meine das Auftauchen einer neuen Realität auf der Welt-Szene: die universale Kirche, die sich als Welt-Missionsgemeinschaft begreift.« R. Hoffman, *The episcopacy and the world missionary community*. In: »The Jurist« 1966, S. 308 ff.

<sup>20</sup> Ebenda, S. 330.

## »Western mission« in einem neuen Make-up

Die Sorge Hoffmans hat sich als nicht unbegründet erwiesen. Wie schon erwähnt, entwickelten sich zwei missiologische Strömungen. Die erste bleibt zum Teil einem vorkonziliaren Denken und Handeln verhaftet. Dies zeigt sich, wenn man das Denken über Dialog und Entwicklungshilfe einerseits und die praktischen Reformmaßnahmen der *S. C. de Propaganda Fide* betrachtet<sup>21</sup>.

Obwohl zunächst weniger sichtbar, kann man auch in der missionswissenschaftlichen Reflexion die gleiche Tendenz feststellen. Die missiologische Literatur der ersten nachkonziliaren Jahre befaßt sich hauptsächlich mit der Problematik des Dialogs. Die vom Konzil als so notwendig erachtete »tiefergehende Anpassung« führt zu einer positiven Wertschätzung der anderen Religionen. Der Dialoggedanke respektiert ausdrücklich den inneren Heilswert der anderen Religionen in ihrer Ganzheit, das heißt als Heilssysteme. Er verwirft damit sowohl die starre Exklusivität (*extra ecclesiam nulla salus*) als auch einen allzu nachgiebigen Synkretismus, der zur Indifferenz führt. Wohl glaubt der Christ, daß er bei aller Anerkennung der positiven Bedeutung der anderen Religionen verpflichtet ist, die Relativität ihres Wertes aufzeigen zu müssen. Mit deren Anhängern zusammenarbeitend und im Dialog mit ihnen, hat er doch die Hoffnung, daß er ein authentisches Zeugnis über die universale und endgültige Bedeutung Jesu Christi für die Entwicklung des Menschen geben kann. Dieser letzte Gedanke schließt sich an ein anderes Phänomen an, das ins Zentrum des missiologischen Interesses gerückt worden ist: die weltweite Entwicklungsproblematik. Damit wurde eine alte Auseinandersetzung, wenn auch in einer anderen Terminologie, aufs neue entfacht: die Frage nach den unmittelbaren und mittelbaren Missionsmitteln. Endlose Diskussionen über das Verhältnis zwischen »Mission« und »Entwicklungshilfe« waren jahrelang an der Tagesordnung.

Heute zeichnet sich eine deutliche Scheidung der Geister ab. Die einen verwerfen jede Synthese zwischen den beiden Aktivitäten. Protestantischerseits ist die »Frankfurter Erklärung« ein typisches Beispiel dafür<sup>22</sup>.

Die anderen sehen alles Heil darin, daß man das Wort »Missionsarbeit« durch »Entwicklungshilfe« ersetzt. Mission in der alten Form sollte man

<sup>21</sup> Die wichtigsten Dokumente über dieses Thema sind: *Ecclesiae Sanctae*, 1966; *Regimini Ecclesiae*, 1967; *Instructio de Membris Adjunctis*, 1968, und *Instructio de Ordinanda Coöperatione*, 1969. Vgl. ferner: J. M. v. Engelen, Missiewerk in het perspectief van de toekomst. In: »Het Missiewerk« 1971, S. 133–154.

<sup>22</sup> In der Bundesrepublik Deutschland erschien am 3. März 1970 die Frankfurter Erklärung. Deren Verfasser Peter Beyerhaus spricht darin über eine Krise der Mission. Entwicklung und soziale Umwälzungen seien wohl notwendig, aber haben mit dem messianischen Heil nichts zu schaffen. Es gebe einen absoluten Unterschied zwischen dem Evangelium einerseits und sozialen und politischen Errungenschaften andererseits. Diese Stellungnahme basiert auf der lutherischen Lehre der zwei Reiche, vgl. auch dieses Heft, S. 219 f.

lieber vergessen, sie sei vorüber. Zwischen beiden Gruppen befinden sich solche, die das Problem praktisch lösen: »Mission« in ihrer reinen Form bleibt bestehen. Sie ist die unmittelbare Verkündigung der Botschaft des Evangeliums an die Nicht-Christen. Entwicklungshilfe ist ein neuer Name und eine annehmbare Form für die früheren »mittelbaren« Missionsmittel. So kann man den bereits eingeschlagenen Weg einhalten und dabei ausgiebig die neuen Möglichkeiten ausnützen, um die alte Tätigkeit in Gang zu halten.

Der neue Name für diese von vielen als selbstverständlich betrachtete missionarische Tätigkeit lautet: »interkirchliche Assistenz«. Indem man eine wichtige konziliare Einsicht: »Die universale Kirche ist eine Weltgemeinschaft von Ortskirchen«, nominell anerkennt, kann man der traditionellen Missionsauffassung neues Leben einhauchen und sie wirksam machen. Die brennende Frage nach dem eigentlichen Wesen dieser Mission wird damit umgangen. Unter dem Satz: Mission ist interkirchliche Assistenz, können Dialog, kirchliche Entwicklungsarbeit und Caritas ihren eigenen und aufeinander abgestimmten Raum finden.

Im ersten Enthusiasmus wurde nicht bemerkt, daß die Theologen des Dialoges auf einem abstrakten Niveau arbeiteten. Es kamen ausschließlich die hochentwickelten religiösen Systeme der großen Weltreligionen zur Sprache. Abgesehen davon, daß so andere Formen authentischer Religiosität der Aufmerksamkeit der Spezialisten entgingen, vergaß man darüber die wichtigste Tatsache, daß nämlich der religiöse Mensch und seine Gemeinschaft die eigentlichen Träger religiöser Werte sind<sup>23</sup>.

Theoretisch haben die Anhänger des Dialoges gewiß die Missiologie der »plantatio ecclesiae« verlassen. Aber faktisch, und das ist eine wichtige Tatsache, sieht man nach wie vor die Kirche als Ausgangspunkt, Ziel und Kriterium der Mission. Die Beschreibung der Mission als »Selbstverwirklichung der Kirche in einer nichtchristlichen Situation« kann daran nichts ändern. Für die Theologen des Dialoges wie auch für die mehr praktisch Denkenden im Sinne der interkirchlichen Assistenz bleibt die Aussage über Mission ein stark innerkirchliches oder ekklesiozentrisches Diktum. Das Kriterium für die gesamte missionarische Tätigkeit bleibt schließlich die Kirche selbst. Ist die »Missionskirche« einmal so weit, daß sie auf eigenen Füßen stehen kann, dann ist die »Mission« beendet, und die Kirche, die übrig bleibt, braucht dann nur mehr bodenständig zu werden. Die praktische Missionsarbeit macht sich den Weg der Entwicklungshilfe zu eigen, ohne die fast selbstverständlich westlich zugeschnittene Weise der Entwicklungshilfe kritisch zu durchleuchten.

Im Grunde genommen denkt man weiterhin in den alten Termini der »western mission« mit ihrem »Einbahnverkehr« Nord-Süd. Von ebenbür-

<sup>23</sup> So blieb unter anderem der lateinamerikanische »Volkskatholizismus« als Glaube des größten Teiles der Bevölkerung des lateinamerikanischen Subkontinentes außer Betracht.

tiger Partnerschaft zwischen gleichwertigen lokalen Kirchen in einer weltweiten Diaspora ist keine Rede. Es ist allenfalls ein verbales Bekenntnis zu einem utopischen Ideal<sup>24</sup>.

Die Missiologie hätte ihre Funktion als kritische Wissenschaft verleugnet, hätte sie in bezug auf diese Entwicklung keine Fragezeichen gesetzt. Anlaß hierzu war unter anderem das Untergraben der westlichen Entwicklungsideologie selbst und die Experimente engagierter Christen in Lateinamerika und in der Dritten Welt<sup>25</sup>.

Die Fragen, worum es eigentlich geht, fangen endlich an, Gestalt zu gewinnen. Was ist der Sinn und Existenzgrund des christlichen Wirkens an der Welt auf dem Grunde der biblischen Geschichte der Verheißung und des Glaubens an die befreiende Kraft Jesu Christi? Wie steht es wirklich mit dem Verhältnis zwischen Kirche, Welt und Gottesreich? Welches sind die Identität und der eigentliche Auftrag der Kirche im historischen Entwicklungsprozeß der Menschheit? Was bedeutet Mission in diesem Zusammenhang?

*»Mission in six continents«*

Ende der sechziger Jahre mehren sich die Fragen nach dem eigentlichen Sinn des Begriffes »Entwicklung« und nach der Funktion der internationalen Entwicklungshilfe.

Die Probleme, mit denen die jungen Nationen ringen, sind augenscheinlich größer, als man ursprünglich gedacht hatte. Sie können sie, auf sich allein gestellt, nicht lösen. Zu gleicher Zeit aber wächst ihr Gefühl für kulturelle Eigenheit und das Bewußtsein ihrer nationalen Identität. Immer mehr stellen sie sich die Frage nach der Möglichkeit eigener Formen menschlicher Entwicklung. In Afrika wachsen die Bewegung der »négritude« und die Ideologie des »Afrikanischen Sozialismus«. Asien experimentiert mit dem indischen und dem chinesischen Modell der Selbstentwicklung. In Lateinamerika kommt ein typischer eigener Bewußtwerdungsprozeß in Gang. Die frustrierende Position fast totaler Abhängigkeit wird immer deutlicher, und man entdeckt die wirkliche Geschichte dieses nur dem Namen nach unabhängigen Subkontinents.

<sup>24</sup> Vgl. J. M. v. Engelen, *Wederzijdse missionaire assistentie binnen de Rooms-katholieke kerk. Ideologie en werkelijkheid*. In: »Wereld en Zending« 1973, S. 20, und A. de Groot, *Wederzijdse missionaire assistentie, lippendienst of evangelische utopie*. In: »Wereld en Zending« 1974. Ferner: J. Schmitz in: *Das Ende der Exportreligion. Perspektiven für eine künftige Mission. Bericht der Konferenz »Heil und Unheil durch Mission«*. München 1971.

<sup>25</sup> Vgl. R. G. v. Rossum, *Uit de samenleving in de samenleving: ontwikkeling van de katholieke kerk in Latijns-Amerika*. In: »Wereld en Zending«, 1972, S. 108.

Die am Rande des Geschehens stehende Masse beginnt sich ihrer Unfreiheit und der subhumanen Bedingungen, in denen sie lebt, bewußt zu werden. Theorie und Praxis der »Befreiung« verdrängen zum ersten Mal das Schlüsselwort »Entwicklung«. Die »Entwicklung« wird als eine westliche Ideologie, die ihnen ungebeten aufgedrungen wurde und sie noch abhängiger macht, entlarvt<sup>26</sup>.

In dieser sich ändernden Situation unternehmen die jungen Kirchen den Versuch des eigenen Weges. Auch die nach 1965 entwickelten Formen der interkirchlichen Dienstleistungen werden allmählich in Frage gestellt<sup>27</sup>. Zwangsläufig werden dadurch »Mission« und »missionarische Hilfsleistung« neuerdings zur Diskussion gestellt.

Wie zu erwarten war, kommt damit sofort wieder die elementare Frage nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Welt in all ihrer Schärfe auf.

In der eindrucksvollen Serie missiologischer Veröffentlichungen der letzten fünf Jahre kommt der Kern des Missionsproblems immer klarer zur Sprache. Niemand leugnet mehr, daß »Mission« eine sehr schwierige Angelegenheit geworden ist. Zur gleichen Zeit aber entdeckt man, daß ihr problematischer Charakter deutlich historisch bestimmt ist. Nicht der eigentliche missionarische Auftrag der Kirche ist in Frage gestellt, wohl aber die konkrete historische Gestalt und der eingegrenzte Gehalt, den sie während der Zeit der »western mission« bekommen hat. Diese entsprechen nicht mehr der faktischen Situation von Kirche und Welt. Ebenso wenig bezeugen sie die Aussage des Konzils, die Kirche sei von ihrer Natur aus eine missionarische Gemeinschaft.

Die Sendung der Kirche endet nicht mit dem Weggang der westlichen Missionare aus Afrika, Asien und Lateinamerika. Sie formt ein bleibender Auftrag der pilgernden Kirche in allen sechs Kontinenten, wie im Jahre 1963 schon in Mexico City gesagt worden ist<sup>28</sup>. Wenn aber der theoretischen und praktischen Missionsauffassung der »western mission« der Boden entzogen ist, was bleibt dann noch übrig?

In einer 1970 erschienenen Studie des Niederländischen Missionsrates wird auf eine bedenkliche Verengung des Begriffes »Mission« hingewiesen. Mission darf nicht schlechthin auf das Phänomen einer »interkirchlichen Assistenz« reduziert werden. Wäre das nicht nur ein neues Wort für einen unhaltbar gewordenen vorkonziliaren Standpunkt in Sachen Mission? Er durchbricht nämlich in keiner Weise das traditionelle Denkschema Nord-Süd. Außerdem – und darum geht es letztlich – bleibt bei dieser Missionsauffas-

<sup>26</sup> Vgl. J. Comblin, *Vervreemdingsverschijnselen in geschiedenis van Latijns-Amerika*. In: »Wereld en Zending« 1972, S. 84; A. García Rubio, *Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung (I)*; Roger Vekemans, idem (II). In dieser Zeitschrift 5/73, S. 400 ff. u. 434 ff.

<sup>27</sup> Vgl. Ivan Illich, *The seamy side of charity*. In: »America«, Jan. 1967.

<sup>28</sup> Während der Weltmissionskonferenz zu Mexico City 1963.

sung die Kirche selbst Mittelpunkt. Mission wird ausschließlich durch die gegenseitige Hilfe zwischen lokalen Kirchen beim Ausbau der Kirchen bestimmt. Die Gründung und den Ausbau der lokalen Kirchen als Ziel der Mission darzustellen, hieße eine zentripetale Missionsauffassung vertreten, weil auf diese Weise, und sei es auch nur unbewußt, die institutionelle Kirche allzu leicht mit dem Reiche Gottes in dieser Welt gleichgesetzt wird.

Will man wirklich von einem »qualitativen Sprung« sprechen, dann darf man die Mission nicht länger als eine Funktion der Kirche für die Kirche betrachten. Mission ist nicht nur eine Aktion, die auf die geographische Verbreitung der Kirche in der Welt oder das Verpflanzen von westlichen Kirchenstrukturen in nichtwestliche Gebiete ausgerichtet ist.

Wenn man von der pastoralen Konstitution »Gaudium et Spes« her denkt, ist es möglich, eine tiefere biblisch-theologische Fundierung für die Lösung des modernen Missionsproblems zu finden. Ausgangspunkt dafür muß der Glaube an Gottes Heilshandeln in der menschlichen Geschichte und das Versprechen seines kommenden Reiches sein. Dann ist Mission die Teilnahme der Kirche an diesem Heilshandeln Gottes in der Welt, so wie dieses Handeln in einer endgültigen Weise in Jesus Christus seinen Ausdruck gefunden hat<sup>29</sup>.

1971 erscheint ein Aufsatz von Josef Schmitz: »Die Weltzuwendung Gottes«. Kurz darauf verfaßt L. Rütli 1972 eine Studie »Zur Theologie der Mission; kritische Analysen und neue Orientierungen«<sup>30</sup>. Was dieser Autor in einer mehr grundsätzlichen und abstrakten Weise ausführlich behandelt, hat J. Schmitz auf einigen Seiten verständlich zusammengefaßt. Die Art und Weise, in der diese Theologen das Problem angehen, hat ihren Ausgangspunkt in einer Sicht von Welt und Geschichte, die in der Bibel verankert ist. Der Dualismus von Heilsgeschichte und Profangeschichte wird abgelehnt. Das Geheimnis der Heilsgeschichte hat seinen Platz im Herzen der menschlichen Geschichte.

Die Kirche ist Teil der Welt und ist mit ihr unterwegs nach einer von Gott verheißenen Zukunft. Die Schrift spricht ja fortwährend von der Verheißung Gottes vom kommenden Reich. In Jesus Christus ist diese Verheißung endgültig bestätigt. Kirche sein und missionarisch handeln bedeutet, als christliche Glaubensgemeinschaft in besonderer Weise auf Gottes Wirken in der Welt bezogen sein. Die Kirche widmet sich diesem Auftrag aus dem Glauben an die universale Bedeutung Jesu Christi und aus der Hoffnung, die aus der Verheißung des kommenden Gottesreiches erwächst.

---

<sup>29</sup> Vgl. J. M. v. Engelen, *Missie, Interkerkelijke Assistentie*. Vught 1970.

<sup>30</sup> J. Schmitz, *Die Weltzuwendung Gottes, Thesen zu einer Theologie der Mission*. Freiburg 1971, und L. Rütli, *Zur Theologie der Mission, Kritische Analysen und neue Orientierungen*. München 1972.



Als eine weltweite *communio* lokaler Glaubensgemeinschaften verstanden, steht die Kirche im Dienste dieser Sendung in der Welt. Sie wird, vom Heiligen Geist geleitet, sich immer wieder anstrengen müssen, in der Geschichte der Völker Ansatzpunkte zum Heil der Menschen im biblischen Sinne zu entdecken. Die Völker können sich als »Zeichen der Zeit« in den stets wechselnden konkreten Situationen des einzelnen und der Gesellschaft überall in der Welt manifestieren<sup>31</sup>.

Bei dieser Sendung geht es nicht in erster Linie um die Kirche selbst, sondern um den Dienst der Glaubensgemeinschaft für die Welt um des kommenden Reiches willen. Die Kirche ist, um es mit dem Vatikanischen Konzil zu sagen, ein Zeichen und eine Wirklichkeit, die ihren Sinn nie in sich selbst findet, deren Wesen Dienst ist. Die bezeugende Kraft dieses missionarischen Dienstes ist nicht nur in der Wortverkündigung zu finden, sie kommt auch in den Diensten des Gottesvolkes zugunsten des umfassenden Heiles in allen Nationen und Kulturen zum Ausdruck. Die Einladung zur »Bekehrung«, das heißt zum Mitmachen aus der Hoffnung heraus, deren Fundament Jesus Christus ist, ist darin mit eingeschlossen. Denn die Kirchen müssen danach streben, diesen Dienst an der menschlichen Gemeinschaft so zu verrichten, daß darin die heilende und befreiende Anwesenheit des Herrn verkündet, das heißt spürbar wird.

Dieses missionarische Dienstwerk geht von der örtlichen Glaubensgemeinde in die ganze Welt hinaus, vorrangig jedoch in die eigene Gemeinschaft. Es ist eine »mission in six continents«.

### *Eine »missio« in einer Vielheit von »missiones«*

Geht man von dieser Betrachtungsweise aus, dann wird es schwierig, über »missio« weiterhin in der Einzahl zu sprechen. Der tatsächliche missionarische Einsatz der Kirche ist in Wirklichkeit nämlich eine Vielzahl von konkreten und stets sich ändernden Aufgaben im historischen Entwicklungsprozeß des Menschen und der Gesellschaft. Die Aufgaben werden sich auch erstrecken auf Glücksverwirklichung, auf Befreiung von Not sowie auf den beharrlichen Versuch, eine gerechtere menschliche Gemeinschaft aufzubauen.

Andererseits wird es nützlich und notwendig sein, weiterhin von der einen »missio« zu sprechen, und zwar um die Kriterien, an welchen sich die christlichen »missiones« orientieren müssen, ständig vor Augen zu haben. Die Gläubigen werden dann diese »missio« nicht mehr als eine Bewegung von hier nach dorthin, von Europa in die Dritte Welt sehen. Denn diese Mission ist überall. Zunächst im eigenen Land, aber sie hat als »missio« der

<sup>31</sup> Vgl. *Lumen Gentium*, nr. 1 und 5; *Gaudium et Spes*, nr. 42–45; *Ad Gentes*, nr. 8 und 11.

Catholica auch weltweiten, universalen Charakter. Statt von »interkirchlicher Assistenz« sollte man daher besser von einer gegenseitigen oder aufeinander zugeordneten missionarischen Assistenz zwischen den lokalen Kirchen sprechen. Diese Assistenz bildet nur einen Aspekt von dem, was »missio« eigentlich ist; sie stellt eine Vorbedingung für sie dar; man kann auch sagen, daß sie eine gegenseitige Hilfe ist bei ihrem Dienst an ihrer jeweiligen Umwelt.

Alle lokalen Kirchen sind darum »Missionskirchen«: sie sind Glaubensgemeinschaften, die nicht nur für die Sendung in ihrer eigenen Gesellschaft verantwortlich, sondern zu gleicher Zeit mitverantwortlich sind für die Sendung ihrer Schwestergemeinschaften überall in der Welt.

Von dieser Missionsauffassung ausgehend, wird es die Aufgabe der modernen Missiologie sein, den historischen Befreiungsprozeß des Menschen wissenschaftlich zu analysieren und zu durchdenken. Sie tut dies in der konkreten augenblicklichen Situation und gleichzeitig im Hinblick auf die Zukunft, die durch das verheißene Gottesreich bestimmt wird. Sie hat demzufolge eine eschatologische Dimension. Dieser eschatologische Aspekt jedoch verleitet den Christen nicht zum passiven Abwarten. Er motiviert ihn im Gegenteil zu innerweltlichem Handeln.

Die Missiologie liefert ihm allerdings keine vorgefertigten Modelle für die Gestaltung der Gesellschaft. Sie verpflichtet eher den Christen, mühsame Wege zur Vermenschlichung der Gesellschaft im Alltag zu gehen.