

Mission und Eschatologie

Von „Mission und Eschatologie“ sprechen heißt: in einem Atemzug zwei Krisenherde nennen. Auch wenn man sich gegen die epidemisch verbreitete Krisenpsychose nach Kräften zur Wehr setzt, wird man an der Feststellung nicht vorbeikommen, die jüngst der Generalobere der Gesellschaft Jesu traf: „Die Missionstätigkeit steckt in einer Krise; die Tatsache zu leugnen, wäre unehrenhaft und wenig realistisch.“ Pedro Arrupe fügte hinzu: „Die Idee, das Fundament selbst der ‚Mission‘ hat in den Gemütern vieler Menschen eine Art Abwertung erfahren.“ Damit ist ein, wenn nicht gar der Hauptgrund der Schwierigkeiten genannt. So gewichtig politische und soziale Faktoren sind – das Erwachen der dritten Welt, die Ablehnung jeglichen Kolonialismus, das Aufkommen eines unbändigen Nationalismus, die Faszination des Kommunismus –, auf die Mission haben sie allesamt nicht soviel Einfluß wie die in der Christenheit sich vollziehende Umwertung, wie das vielfältige Suchen nach neuen Wegen, das nicht selten in die Irre geht. Trifft diese Beobachtung zu, dann ist die Besinnung auf das Eigentliche der Mission eine der wichtigsten theoretischen und praktischen Aufgaben der Christenheit.

Wendet man den Blick von der Missionstätigkeit der Weltkirche den wissenschaftlichen Bemühungen der Theologen zu und konzentriert sich dabei auf das Gebiet der Eschatologie, dann kommt man keineswegs in ruhigere Gefilde. „Die Eschatologie ist der ‚Wetterwinkel‘ in der Theologie unserer Zeit. Von ihr her steigen jene Gewitter auf, die das ganze Land der Theologie fruchtbar bedrohen: verhaseln oder erfrischen.“ Diese Bemerkung Hans Urs von Balthasars¹ gilt auch heute noch. Während dieses ganzen Jahrhunderts hat die eschatologische Problematik die Forschung bewegt. Teils schien sie alle bisherige Theologie in Frage zu stellen, teils sie zutiefst zu verwandeln, teils sie ins Weite und Ganze zu führen. Wie immer man das Aufbrechen der eschatologischen Problematik beurteilt, darüber kann es keine Meinungsverschiedenheit geben, daß eine verbindliche, weithin akzeptierte Antwort auf die neugestellten Fragen noch aussteht.

Ist es in dieser Situation ratsam, das Krisengebiet der Praxis „Mission“ und das der Theorie „Eschatologie“ in Zusammenhang zu bringen? Ein für manche unerwartetes, entschiedenes Ja auf diese Frage drängt sich auf, wenn man sich mit dem Werk von Ludwig Wiedenmann „Mission und Eschatologie“² auseinandersetzt. An Hand der neuen evangelischen Missionstheologie vornehmlich deutscher Zunge informiert Wiedenmann nicht nur über einen wichtigen Sektor zeitgenössischer theologischer Bemühung, er öffnet zugleich den Blick für eine Fragestellung, die jeden Christen angeht. Seit eh und je gehören in biblischer Sicht Missionsauftrag und Botschaft von den Letzten Dingen zusammen. Gleichwohl sind sie oft getrennt worden. Nicht zuletzt ist diesem Umstand die beiderseitige Krise zuzuschreiben. Stimmt das, dann ist vom recht verstandenen und vollzogenen Miteinander von Mission und Eschatologie Großes zu erwarten.

Der Anfang des Berichtsraumes, das Jahr 1910, ist durch ein Missionsverständnis gekennzeichnet, das sich von der eschatologischen Botschaft unberührt zeigt. Die Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910, die für die Geschichte des modernen

¹ In: J. Feiner - J. Trütsch - F. Böckle (Hg.), Fragen der Theologie heute. Einsiedeln 1957, 403.

² Ludwig Wiedenmann, Mission und Eschatologie. Eine Analyse der neueren deutschen evangelischen Missionstheologie. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XV.) (209.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1965. Leinen, DM 12.50.

Ökumenismus so große Bedeutung bekam, enttäuscht einen, wenn man ihren theologischen Hintergrund analysiert. Weithin herrscht ein innerweltlich bestimmter Optimismus und Aktivismus vor. Noch in dieser Generation will man die Welt für die christliche Botschaft „erobern“. Analoges ist bei dem Altmeister der deutschen evangelischen Missiologie, bei Gustav Warneck, festzustellen. Seine unbestreitbaren Verdienste lassen nicht übersehen, daß die eschatologische Wirklichkeit für seine Aussagen ohne Belang blieb. In der Folge gewinnt die Besinnung auf die Letzten Dinge in der Theologie im allgemeinen und dann in wachsendem Maße auch in der Missiologie im besonderen an Bedeutung. Typisch für diese Entwicklung ist das Wort, das der junge Karl Barth in seiner Römerbriefdeutung prägte: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun³.“ Um dieser Entwicklung gerecht werden zu können, bemüht sich Wiedenmann nach einer (allzu) knappen Skizzierung der christlichen Eschatologie zunächst um ein Schema der verschiedenen Interpretationstypen. Er unterscheidet zwei große Gruppen: eine „geschichtsbezogene“ und eine „geschichtslose“ Eschatologie. Zur ersten zählt er die Typen der perfektischen und der futurischen, zur zweiten die der präsentischen Eschatologie. Auch wenn man die Vorteile jeglicher Typisierung schätzt und deren Schwierigkeit einkalkuliert, wird man über diese Einteilung nicht ganz froh. Nimmt man etwa R. Bultmann beim Wort, wird man ihn nicht zu den „geschichtslosen“ Eschatologen rechnen können, so sehr man ihn kritisch von einer umfassenden Geschichtsphilosophie her befragen muß. Bultmann will nicht historisch, wohl aber mit Leidenschaft geschichtlich verstehen und verstanden werden. Will man im Rahmen des Zeitschemas differenzieren, dann dürfte sich mehr empfehlen, *innerhalb* der geschichtsbezogenen Typen perfektische, präsentische und futurische Vertreter zu unterscheiden und ihnen als zweite große Gruppe die ewigkeits- bzw. transzendenzbezogenen Typen gegenüberzustellen. Soweit es sich im einzelnen um eine besondere Akzentuierung handelt, welche das eine Element betont, ohne die anderen preiszugeben, hat jeder Typ sein Recht und seine Bedeutung. Neben diesen Formen sollte man dann jeweils die Fehlformen deutlich machen, die einseitig eine Komponente verabsolutieren.

Im Anschluß an seine Schematisierung der verschiedenen Interpretationstypen zeigt Wiedenmann auf, welche hauptsächlichen Deutungen der eschatologischen Überlieferung sich in der deutschsprachigen evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts finden. Knapp und klar skizziert er dabei die Ansätze von Barth, Bultmann, Althaus und Cullmann. Man vermißt nur ungern die Erwähnung und Darstellung des Werkes von Emil Brunner. Sein 1953 erstmals erschienenes Buch über „Das Ewige als Zukunft und Gegenwart“ und der III. Band seiner Dogmatik gehören ohne Zweifel zu den bedeutsamsten eschatologischen Stellungnahmen unserer Zeit.

Der II. Teil der Bemühung Wiedenmanns zielt darauf ab, konkret und genau in historischer Folge aufzuzeigen, wie sich im Zeitraum von 1910 bis 1960 die vielfältigen Begegnungen zwischen Mission und Eschatologie in der deutschen evangelischen Missionstheologie zugetragen haben. Dem Verfasser ist es gelungen, die mannigfach verschlungenen Fäden des Geschehens sorgfältig auseinanderzuhalten, ohne sie zu trennen, — eine Leistung, für die ihm Dank und Anerkennung gebührt.

Ein abschließender III. Teil versucht eine kritische Sichtung der Ergebnisse. Wie im ganzen Buch ist auch hier der Geist ökumenischer Begegnung unverkennbar. Das heißt nicht, daß sich der Autor die eigene Stellungnahme ersparte. Das ergäbe nur ein Echo, nicht aber einen Dialog. Um diesen aber geht es auch hier. Viele der gewonnenen Erkenntnisse kann sich der Katholik mit Dankbarkeit zu eigen machen, vorzüglich

³ Karl Barth, *Der Römerbrief*, München² 1922, 298.

jene, welche die Mission als eschatologisches Geschehen ersten Ranges erweisen und von daher vertieft erschließen. In langem, mühevolem Ringen sind hier Einsichten gewonnen, die nicht mehr verlorengehen dürfen.

Freilich bleiben noch Wünsche und Fragen offen. Wiedenmann verweist auf die wichtigsten, wenn er feststellt, daß „die Verbindung der Mission mit der inkarnationsbezogenen bzw. perfektisch-heilsgeschichtlichen Eschatologie“ fehlt (194). Folgt man hier einem Gesetz, nach dem die Reformation angetreten ist? Wird mit der Menschheit Christi auch alles andere menschliche Sein und Tun verkannt? Verharrt man nicht doch in einem biblisch nicht begründeten Supranaturalismus, der den heutzutage grassierenden Naturalismus und Säkularismus bedingt und hervorruft? Ohne Zweifel sind damit Fragen genannt, denen wir nicht ausweichen dürfen, wenn wir uns gegenseitig und unseren gemeinsamen Missionsauftrag ernst nehmen wollen.

Bleibt zu notieren, daß man dem hilfreichen Werk ein Sach- und ein Personenregister gewünscht hätte, die den dargebotenen Fakten- und Gedankenreichtum leichter zugänglich machen könnten.

IMRE TIMKÓ

Unierte Ostchristen in Ungarn

Im August 1968 erließ Papst Paul VI. ein Dekret, mit dem die Jurisdiktion des griechisch-katholischen Eparchats (Bistum) von Hajdudorog über alle in ganz Ungarn zerstreut lebenden Gläubigen des byzantinischen Ritus ausgedehnt wurde¹. Die genannte Eparchie wurde für die unierten Ostchristen im östlichen Teil Ungarns von Pius X. im Jahre 1912 gegründet². Wer sind jene unierten, zum byzantinischen (griechischen) Ritus gehörigen, in der eigenen Liturgie die ungarische Sprache verwendenden Christen? Wie kam es im Laufe der Geschichte zur Ausbildung ihrer Hierarchie? Warum ist die Ausdehnung der Jurisdiktion, die den Ritus betrifft, nicht nur für diese unierten Gemeinden, sondern auch für die Gesamtkirche selbst, die nach dem II. Vatikanischen Konzil die Kontakte mit dem gesamten christlichen Osten ökumenisch zu erneuern bemüht ist, von so großer Bedeutung? Und schließlich, warum hängt das weitere Bestehen der ungarischen Griechisch-Katholiken und die Möglichkeit der Ausübung ihres Ritus von dieser Maßnahme des Hl. Stuhles ab? Auf diese Fragen soll im folgenden eine kurze historisch-ökumenische und pastorale Antwort gegeben werden.

Die Verbindungen der Ungarn mit Byzanz

Schon in ihrer Ur-Heimat lernten die wandernden Ungarn das Christentum kennen. Vom 5. bis zum 9. Jahrhundert n. Chr. in Meotis (nordwestlich vom Schwarzen Meer, auf der Ebene westlich vom Kaukasus) siedelnd, wurde die zu jener Zeit „Onogur“ genannte Stammesgemeinschaft von griechischen Missionären besucht. Bei den von den Ungarn weiter nach Westen lebenden Gothen und bei den nördlich hausenden Hunnen hatten diese apostolischen Missionäre das Evangelium und die Psalmen

¹ Früher wurden die „unierten Byzantiner“, „unierte Griechen“ oder auch „Altgläubige“ genannt. Vor dem II. Vatikanum nannte man sie meist „römisch-katholische Christen in byzantinischem Ritus“. In Ungarn heißen sie allgemein: „Griechisch-Katholiken“.

² Bulle des Hl. Pius X., „Christifideles Graeci“, 7. Juni 1912.