

Wäre es abwegig, den Gegebenheitscharakter, also den Geschenkcharakter der geschaffenen Welt und damit meiner eigenen Existenz so zu interpretieren, daß ich dessen ansichtig werde, *sein zu dürfen, leben zu dürfen*, nämlich aus dem schenkenden Sich-vernehmen-Lassen jenes personalen Vonwoher meiner Existenz, jenes Jemand, der absolut nicht auf mein Dasein angewiesen ist, dem aber daran liegt, daß auch ich sei, lebe? Wenn aber dieser Jemand mir mein Leben anvertraute, indem er mir mein Leben schenkt, mein Sein schenkt, so hat offensichtlich zunächst einmal Er Vertrauen zu mir, das ihn bewegt, mir ein Geschenk und im Geschenk sich selbst mir anzuvertrauen. Daraus erschließt sich die Berechtigung eines Daseins-Vertrauens, das uns heute freilich allzu oft abgeht, zu dem zu ermuntern wir aber allen Anlaß hätten — wenigstens als christliche Verkünder und Theologen.

Es soll zum Schluß nicht abgeleugnet sein, daß sich die hier vorgetragenen Grundlinien eines Gedankenganges für ein vertieftes Gespräch über die Gottesfrage heute manchen Schwierigkeiten gegenübergestellt sehen, da wir alle heute meist doch von anderen Gedankengängen affiziert oder sogar ganz in Beschlag genommen sind. Wir dürfen auch nicht vergessen, daß wir hier auch gleichsam nur gerade eben den ersten Glaubensartikel reflektiert haben; das Geheimnis der Unheils- und Heilsgeschichte, zumal im Christusereignis, ist noch gar nicht zur Sprache gekommen. Doch bin ich überzeugt, daß sich auf dem Grunde des hier Vorgetragenen auch das Ausstehende für heute entfalten läßt. Der Weg zur Lösung der Gottesfrage heute dürfte jedoch nicht zuletzt darin liegen, sich aufs neue zum Seins-Vertrauen und damit auch zum Gottvertrauen gegenseitig zu ermuntern.

FRITZ KOLLBRUNNER

Zum Missionsverständnis heute

Seit Jahrzehnten wird immer wieder eine theologische Begründung der Mission verlangt und auch gegeben. Wer die entsprechende Literatur durchgeht — was vermutlich nicht allzu häufig geschieht —, wird viel Tiefsinniges zum Thema finden. Trotzdem ist deswegen die Unsicherheit in Sachen Mission nicht geringer geworden. Es könnte deshalb zumindest nutzlos sein, mit einigem Kraftaufwand wieder einmal dieselbe Trommel zu schlagen.

1. Der notwendige Praxisbezug der Missionstheologie

Das Hauptübel im Zusammenhang einer Begründung der Mission besteht meist darin, daß man zu sehr ungeklärt läßt, *was* denn überhaupt begründet werden soll. M. a. W. man setzt voraus, daß man selbstverständlich weiß, was „Mission“ ist. Genau hier aber liegt das Problem. Der im missionstheologischen Kunstturnen schon einigermaßen Geübte mag gleich einwenden, es handle sich hier um ein Scheinproblem oder im schlimmsten Falle um einen theologischen Pragmatismus, denn *nicht wir* hätten das Wesen der Mission zu bestimmen, dieses werde vielmehr von der *Missio Dei* grundlegend bestimmt und sei als das eigentlich Bewegende der Weltgeschichte der kurz-sichtigen Begriffsklauberei der Missionstheoretiker enthoben.

Was immer man zu den Missionsbegriffen der Vergangenheit sagen mag — sie hatten eine Eigenschaft, die dem heutigen theologischen Reden über die Mission nur allzu oft abgeht: sie waren empirisch verwendbar. Sie beschrieben einen konkreten Vorgang in der Geschichte (ganz abgesehen noch, wie dieser Vorgang und seine Beschreibungen zu beurteilen sind). Ich bin geneigt, allen Ernstes zu behaupten, das Elend mit der

Missionsbegründung sei nicht eher zu beenden, als bis man sich bequemt, sich unter „Mission“ etwas konkret Angebbares vorzustellen. Ich möchte damit keineswegs das Rad der Geschichte zurückgedreht wissen und Missionsverständnisse der Vergangenheit propagiert sehen. Die Mission muß zweifellos neu überdacht werden – was auch in erstaunlichem Ausmaß geschieht¹ –, *aber nicht ohne Bezug auf die Praxis*. Dies soll nicht bedeuten, die überkommenen Verhältnisse hätten das bestimmende Wort zu sagen, wie es Gustav Warneck in seiner Missionslehre ausgedrückt hat, wonach „das geschichtliche Gewordensein . . . auch sein heiliges Recht“ hat². Es soll aber bedeuten, daß die Missionstheologie einen Praxisbezug haben muß; da die jeweilige Praxis jedoch nie als die maßgebliche gelten kann, bestünde die Missionstheorie in einem komplizierten hermeneutischen Verfahren. Wenn im Lauf der Zeit immer wieder neue Missionskonzepte aufgetaucht sind – offenbar als Antwort auf eine neue Situation –, wird man nicht sagen können, dieses hermeneutische Bewußtsein sei der Sache nach völlig abwesend gewesen.

Ein Durchblick durch die heutige Missionsliteratur zeigt einen sonderbaren Zwiespalt. Auf der einen Seite finden wir ein großartiges Bemühen (anerkennenswerterweise auch von seiten der hohen Theologie), die Mission auf ein theologisch vertretbares Niveau zu heben. Damit tritt aber oft die Folge ein, daß, wie schon bemängelt, der Missionsbegriff dann empirisch kaum mehr verwendbar ist oder zumindest für jene Problematik, in der beispielsweise die sog. Missionare sich befinden, kaum einen realistischen Lösungsbeitrag bedeutet. Auf der anderen Seite wird, vorab in kirchengeschichtlicher, exegetischer und allgemein in religionswissenschaftlicher Literatur der Ausdruck „Mission“, „missionarisch“ usf. immer noch in einem eindeutig empirischen Verständnis gebraucht.

So hat seinerzeit der bekannte Religionswissenschaftler Gerardus van der Leeuw von der Mission als einem notwendigen Element jeder lebendigen Religion gesprochen und hat, gerade auch im Blick auf das Christentum, anzugeben versucht, worin das Wesen der Mission einer Religion bestehen kann³. In bezug auf die nichtchristlichen Religionen hat man ja schon längst von ihrer Mission gesprochen⁴, und ihre missionarischen Aktivitäten könnten uns künftig noch lehren, das Phänomen Mission (auch wenn wir diese mittlerweile anders definiert haben sollten!) praktisch ernst zu nehmen.

Die Exegeten, welche die frühchristliche Kirche untersuchen, bezeichnen mit Mission nicht etwa eine in sozial-politischen Umwälzungen sich ereignende *Missio Dei*, sondern meinen damit – wenigstens arbeitsmäßig – schlicht die Ausbreitung der christlichen Botschaft. So z. B. Heinrich Kasting: „Mission im hier gefaßten Sinn erfolgt dort, wo eine Glaubensgemeinschaft sich ihrer Sonderstellung deutlich bewußt ist, sich dabei aber nicht auf ein Konventikeldasein beschränkt, sondern mit einem Anspruch an ihre Umwelt hervortritt und für ihre Überzeugungen wirbt. Für dieses Verständnis des Begriffs spielt es keine Rolle, ob ein einzelner, eine Gemeinschaft oder eine Idee den missionarischen Impuls vermittelt. Ebenso wenig ist ein räumlicher Bewegungssinn für den Begriff verbindlich“⁵. Da die Exegeten dabei dann zum Ergebnis gelangen, die Mission gehöre historisch wie sachlich zum Wesen des Christentums, die Anfänge des

¹ M. Spindler, *La Mission, combat pour le salut du monde*, Neuchâtel 1967; H.-W. Gensichen, *Glaube für die Welt*, Gütersloh 1971; J. Amstutz, *Kirche der Völker*, Freiburg 1972; P. Beyerhaus, *Allen Völkern zum Zeugnis*, Wuppertal 1972; D. Manecke, *Mission als Zeugendienst*, Wuppertal 1972; L. Rütli, *Zur Theologie der Mission*, München - Mainz 1972. Eine Missionstheologie von H. Bürkle ist bei Kohlhammer angekündigt.

² G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, II, Gotha 1894, 37.

³ G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, 579 f.

⁴ Vgl. G. F. Vicedom, *Die Mission der Weltreligionen*, München 1959; H. Bürkle, *Die Reaktion der Religionen auf die Säkularisierung*, Neuendettelsau 1969; E. Benz, *Neue Religionen*, Stuttgart 1971.

⁵ H. Kasting, *Die Anfänge der urchristlichen Mission*, München 1969, 9.

Christentums und der christlichen Theologie seien von der Mission nicht zu trennen, könnte man versucht sein zu sagen: Wieso denn nicht bei diesen schlichten Definitionen bleiben? Davon würde einen allerdings z. B. die ernüchternde Feststellung abhalten, die Martin Hengel seiner Erkenntnis der wesensmäßigen Implikation von Christentum und Mission hinzufügt: „Damit ist weder Form noch Inhalt der ‚Mission‘ in unserer Situation präjudiziert“⁶.

Damit ist nichts anderes als die an sich selbstverständliche, aber offenkundig so wenig beachtete Einsicht ausgesprochen, daß auch das Missionsverständnis geschichtlich wandelbar ist. Daß diese Wandlungen im Missionsverständnis heute ein enormes Ausmaß annehmen können, ist auf dem Hintergrund der welt- und kirchengeschichtlichen Entwicklung seit etwa hundert Jahren zum vornherein anzunehmen. Weniger klar jedoch sind die Folgerungen zu sehen, die aus dieser Entwicklung zu ziehen sind und aufgrund derer die heutige Gestalt der Mission zu bestimmen wäre.

Für eine umfassende Abklärung dessen, was Mission in unserer geschichtlichen Stunde zu bedeuten hat, wäre eine – bis heute immer noch ungeschriebene – Ideengeschichte der Mission zu konsultieren. Immerhin ist, wohl mehr von protestantischen Missionswissenschaftlern, manch Klärendes zur neuzeitlichen und gegenwärtigen Lage geschrieben worden, so daß sehr wohl einige Konsequenzen gezogen werden können und müssen. Die spezifisch protestantische Entwicklung in der Missionsgeschichte war dafür geeignet, eine schärfer profilierte Analyse aufkommen zu lassen, als dies wenigstens bisher in der katholischen Literatur der Fall gewesen ist – ein Blick in einige missionswissenschaftliche Publikationen und in manche Produkte der journalistischen Missionsliteratur zeigt ein ziemliches Ausmaß an Naivität oder Orientierungslosigkeit, wenigstens in begrifflicher Hinsicht – praktisch mögen durchaus die richtigen Prioritäten erfaßt werden, sie finden aber oft nicht die angemessene begriffliche Ausstattung, so daß man den neuen Wein in alten Schläuchen vorfindet.

2. Die Verunsicherung der Mission

Wie unzulänglich das traditionelle Missionsverständnis geworden ist, zeigt sich begreiflicherweise bei der Verwendung des Ausdruckes „Mission“ selbst. Charakteristisch ist, was beispielsweise Thomas Ohm in seiner Missionstheorie aus dem Jahre 1962 noch darunter verstehen konnte. Nach ihm bedeutet Mission im Verständnis der meisten Autoren folgendes: „1. Mission ist Entsendung von Gottes Boten. 2. Mission ist das dieser Sendung entsprechende Tun. 3. Mission ist das Ergebnis und die Frucht dieses Tuns, und 4. Mission ist das Objekt oder der Ort, dem dieses Tun gilt oder an dem dieses Tun entfaltet wird“⁷.

In dieser Aufzählung wird im Grunde genommen die ganze neuzeitliche Missionsgeschichte sichtbar. Es ist ohnehin kaum zufällig, daß gerade der Ausdruck „Mission“ erst seit dem 16. Jh. verwendet wurde, zu einer Zeit also, in der das Corpus Christianum seine weltweite Sendung im Sinne einer geographischen Grenzüberschreitung zu realisieren begann. Er steht ganz offensichtlich im Kontext eines (im weitesten Sinne) kolonialistischen Zeitalters, woran manche Korrekturen, etwa die geistlich-religiöse Ausrichtung der Propagandakongregation, faktisch kaum Wesentliches ändern konnte. Von der Aussendung des einzelnen Missionars – so wurde nämlich der Ausdruck „Mission“ zunächst verwendet – geht dann die Entwicklung weiter bis zum „Ergebnis dieses Tuns“, d. h. zu den jungen Kirchen, welche in Ohms Aufzählung immer noch unter dem großen Hut „Mission“ figurieren. Die vorkonziliare Ekklesiologie einer „Weltkirche“ begünstigte allerdings diese undifferenzierte Betrachtungsweise⁸.

⁶ M. Hengel, Die Ursprünge der christlichen Mission, in: NTS 18 (1971) 38, Anm. 70.

⁷ Th. Ohm, Machet zu Jüngern alle Völker, Freiburg 1962, 53.

⁸ Was in der Missionswissenschaft allerdings schon vor Jahren klar ausgesprochen worden ist. Vgl. G. B. Tragella, Chiesa Conquistatrice, Roma 1941, 193.

Gerechterweise muß man in diesem Zusammenhang positiv auf die in den letzten Jahren so oft kritisierte Plantationstheorie Pierre Charles' und seiner Schule hinweisen. (Wir werden weiter unten eine Art religionssoziologisch interpretierte Plantationstheorie empfehlen.) Die Plantationstheorie — Mission als Gründung einheimischer Kirchen — war wenigstens im Prinzip die Abwendung vom kirchlichen Kolonialismus und vermochte bis vor kurzem ein konkret realisierbares Arbeitsziel zu setzen. Aber das Ziel ist nun — wenigstens zu einem Teil und soweit es heute politisch möglich ist — erreicht: die Kirche ist im Prinzip weltweit errichtet, wobei allerdings noch zu unterscheiden ist zwischen dem bloß juridischen Faktum einer Lokalkirche und ihrer einheimischen Ausprägung, die immer noch weitgehend ein Desiderat ist.

Auch das sog. Subjekt der Mission hat sich damit geändert: Waren bisher die sendenden Heimatkirchen oder Missionsgesellschaften die Träger der Mission gewesen, so können sie das weiterhin nicht mehr in direkter Weise sein, ohne die Autorität und die Funktion der jungen Kirchen zu umgehen. M. a. W. die sogenannte „äußere Mission“ geriet in einen inneren Widerspruch. Schon vor Jahren ist darum, besonders in der protestantischen Missionswissenschaft, der wesentliche Unterschied zwischen einer „inneren“ und „äußeren“ Mission (bzw. in protestantischer Terminologie: zwischen Evangelisation und Mission) bestritten worden⁹. Maßgebend waren dabei soziologische Einsichten, daß das Missionsfeld nicht mehr außerhalb des alten *Corpus Christianum* anzusiedeln sei, sondern die Mission von einem vorwiegend geographischen Verständnis zu befreien und grundlegend in die religionssoziologisch erfaßbaren Bereiche (*zones humaines*) zu verlegen sei. Das Missionsfeld sind jene Bereiche, in denen die christliche Botschaft nicht wirksam ist.

Selbstverständlich sind noch andere Dinge zu nennen, die das traditionelle Missionsverständnis verunsicherten, etwa die Rede von den anonymen Christen und ihren Heilchancen, oder eine großzügigere Theologie der Religionen und die Religionsfreiheit. In der öffentlichen Meinung nehmen diese Dinge vermutlich einen weitaus größeren Rang ein, als ihnen in diesem Zusammenhang theologisch gesehen zukommt. Mit Recht betont z. B. Karl Rahner immer wieder, seine Theorie vom anonymen Christen verunmögliche die Mission keineswegs¹⁰ — nicht nur, weil er ihr eben mit seiner These eine neue Deutung zu geben imstande ist, sondern weil tatsächlich die Heilsfrage in der katholischen Theologie seit der Entdeckung der Neuen Welt grundsätzlich wenigstens „optimistisch“ beantwortet worden war, was allerdings nicht sehr in das allgemeine Bewußtsein eindrang. Und wenn eine positive Sicht der Religionen — oder umgekehrt der Säkularisierung — eine christliche Missionstätigkeit verunmöglichen würde, wäre eigentlich nicht einzusehen, warum denn *das bereits bestehende* Christentum noch weiterhin jene Gültigkeit besäße, die es sich bzw. seiner Botschaft zumißt. Hier eine Missionsbegründung geben zu wollen, bedeutete nichts anderes als eine Begründung des Christentums überhaupt. Mindestens betreffen die genannten Dinge nicht die Struktur der Mission oder der missionarischen Kirche; und m. E. ist das Problem der Mission heute in erster Linie eine Frage der Struktur — diese natürlich nicht im oberflächlichen Sinn von Organisation verstanden.

Was sich im Lauf der Zeit unter dem Stichwort „Mission“ angesammelt hat — man erinnere sich des Zitates aus Ohm — muß heute wieder zerlegt werden, damit die eigentliche Sache der Mission zum Vorschein kommt; andernfalls geraten wir noch mehr in ein belangloses Reden hinein, wobei jeder mit etwas Rhetorik das herausholt, dessen er gerade aus propagandistischen Gründen bedarf.

⁹ H. J. Margull, *Theologie der missionarischen Verkündigung*, Stuttgart 1959. — Katholisch: H. Godin / Y. Daniel, *La France, Pays de Mission?* Paris 1942; A. M. Henry, *Grundzüge einer Theologie der Mission*, Mainz 1963; Ohm, a. a. O. 55.

¹⁰ K. Rahner, *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 9, Einsiedeln 1970, 498—515.

3. „Äußere Mission“ als zwischenkirchliche Hilfe

Einer der ersten Versuche zu einem neuen Verständnis der „äußeren Mission“ ist von Manfred Linz ausgegangen¹¹. Er hat mit guten Gründen der äußeren Mission eine „theologische Sonderstellung“ abgesprochen, wie er sich ausdrückte. Wolfgang Günther¹² hat dann im Anschluß an Linz versucht, weitere Konsequenzen zu ziehen, und ist zu einem Ergebnis gelangt, das – besonders im Hinblick auf ein neues strukturelles Verständnis der Mission – von großer Bedeutung ist. Nach ihm ist die äußere Mission nun als *zwischenkirchliche Hilfe* zu verstehen. Man hat gelegentlich vor einer solchen Identifizierung gewarnt, weil man dadurch das Wesen der Mission verkürzt und verfälscht sah als bloße innerkirchliche Bewegung¹³. Die Warnung trifft aber Günther nicht, der nur die *äußere* Mission (d. h. das Aussenden von Missionaren, die ja heute nicht mehr in kirchliches Niemandsland geschickt werden) als zwischenkirchliche Hilfe interpretiert.

Auch auf katholischer Seite ist dieses Verständnis anzutreffen, nicht so sehr in missionswissenschaftlichen Publikationen als vielmehr im Selbstverständnis einiger Missionsgesellschaften post Vaticanum II. Es handelt sich meist um Gesellschaften, die mehr den Charakter einer Weltpriestergemeinschaft tragen als den eines Ordens. Sie verstehen sich als Organe der Vermittlung zwischen den alten und jungen Kirchen¹⁴. Auch Missionare, die in Ländern arbeiten, in denen die politische wie kirchliche Unabhängigkeit schon vorangeschritten ist, verstehen sich gern in diesem Sinne¹⁵. Leider kann man noch nicht behaupten, daß dieses Verständnis terminologisch immer entsprechende Konsequenzen hat; es sind immer noch Ausdrücke wie „unsere Missionen“ anzutreffen, die einem kolonialistischen Stil verpflichtet und grundsätzlich überholt sind.

Diese Entwicklung besagt, daß die Missionsgesellschaften und ähnliche Institutionen nicht mehr die eigentlich zuständigen Träger der (unmittelbaren) Mission sind. Träger der Mission sind vielmehr die Ortskirchen, die in ihrer Umwelt missionarisch zu wirken haben: dazu vermitteln die Missionsinstitute zwischenkirchliche Hilfe. Diese Sicht hat bereits – von der öffentlichen Meinung ziemlich unbemerkt – ihre kirchenrechtliche Sanktionierung erfahren durch die Instruktion der Kongregation zur Verbreitung des Glaubens vom 24. Februar 1969¹⁶. Damit ist das frühere *ius commissionis*, das ein Missionsgebiet einer Missionsgesellschaft oder einem Orden übertrug, durch das *ius mandati* ersetzt worden, das einen Arbeitsvertrag zwischen dem Bischof der jungen Kirche und dem Missionsinstitut vorsieht. Die Missionare sind somit keine kolonialen „settlers“ mehr, sondern prinzipiell temporäre Mitarbeiter einer missionarischen Ortskirche.

Die Begründung dieser zwischenkirchlichen Hilfe dürfte nicht allzu schwierig sein. Vor allem kann man dabei auf die altkirchliche Theologie der *Communio* zurückgrei-

¹¹ M. Linz, *Anwalt der Welt*, Stuttgart - Berlin 1964.

¹² W. Günther, *Von Edinburgh nach Mexico City*, Stuttgart 1970.

¹³ L. Newbigin, *Technische Hilfe, zwischenkirchliche Hilfe und Missionen*, in: *Evang. Missions-Magazin* 109 (1965) 248.

¹⁴ Z. B. Missionsgesellschaft Bethlehem, Dekrete, Generalkapitel 1967, Immensee: „... wir sind ein Organ der zwischenkirchlichen Vermittlung im Dienst der Bischöfe der alten und neuen Kirchen“ (33). Vgl. auch O. Stoffel, *Priestermissionare im Dienste zwischenkirchlicher Hilfe*, in: *Ius Populi Dei* (Miscellanea in honorem R. Bidagor), Roma 1972, II, 255–284.

¹⁵ B. Joinet, *I Am a Stranger in my Father's House*, in: *African Ecclesiastical Review* 14 (1972) 244–254. „Tief verwurzelt in meinem Heimatland und in Anteilnahme zugleich am politischen, religiösen und sozialen Leben meines Gastlandes, betrachte ich mich als eine Brücke – gleichgültig, wie klein sie auch sein mag – zwischen zwei Kulturen. Durch mich findet ein gewisser Austausch statt zwischen zwei Schwesterkirchen. Soweit mir das möglich ist, betrachte ich mich als ein Zeugnis für die Universalität des Volkes Gottes.“ Ebd. 254.

¹⁶ J. Glazik, *Instruktionen der Kongregation für die Evangelisation der Völker*, Trier 1970, 60–77 (Text).

fen¹⁷. Zu beachten sind auch die einschlägigen Stellen im Konzilswerk über die Kollegialität der Bischöfe und deren gesamtkirchliche und missionarische Verantwortung. Die Notwendigkeit zwischenkirchlicher Hilfe (auch in finanzieller Hinsicht) ist den Gläubigen relativ leicht klarzumachen, denn die weltweite Solidarität steht ohnehin auf dem Tagesprogramm eines Christen, der etwas auf sich hält. Man wird allerdings betonen müssen, daß bei dieser zwischenkirchlichen Hilfe der gesamtkirchliche Aspekt nicht zu kurz kommen darf; im Sinne einer selbstlosen *Communio* ist sogar so etwas wie eine Kongregation zur Verbreitung des Glaubens als zentrale Koordinierungsinstanz zwischenkirchlicher Hilfe an sich nur zu begrüßen.

Die Problematik der zwischenkirchlichen Hilfe ist relativ harmlos – wenigstens in der Theorie; in der Praxis ist sie voller Probleme, doch diese steht hier nicht zur Diskussion. Das Problem liegt vielmehr in der Frage: Vermittlung und Hilfe wozu? Die Antwort lautet schlicht: für die Mission. Was aber heißt nun Mission? Indem wir bisher die zwischenkirchliche Hilfe aus der Mission ausgrenzten, sagten wir ja nur, was diese nicht ist.

4. Mission als Gegenwärtigwerden der Kirche als Heilssakrament

Als das traditionelle Missionsverständnis zu wanken begann, entstand in der protestantischen Missionstheologie die Rede von der *Missio Dei*. Man wollte die Mission nicht mehr als das besondere oder gar ausschließliche Tun missionarischer Kreise ausgeben. Man wollte sie aber auch nicht mit dem Entstehen der jungen Kirchen zu Ende gehen lassen¹⁸. Man hatte im noch so fragwürdig gewordenen „Missionsbetrieb“ doch unendlich viel Wichtiges erfahren, das – in allen vergänglichen Formen – doch für immer als Gottes ständiger Auftrag in dieser Zeit zu verstehen ist.

Zur Entstehung der *Missio Dei*-Theologie haben Walter Freytag und Karl Hartenstein Maßgebliches beigetragen. Auf der Konferenz des Internationalen Missionsrates in Willingen 1952 ist der Ausdruck erstmals in der ökumenischen Bewegung beheimatet worden. Georg Friedrich Vicedom hat seine Missionslehre unter dieses Thema gestellt¹⁹. Es ist greifbar, daß dahinter der Einfluß der dialektischen Theologie steht, die alles eigenmächtige Tun des Menschen und alle Selbstbefangenheit der Kirche einer Kritik unterzogen hatte und in allem Gott als den einzig Wichtigen und alleinig Wirkenden begreifen wollte. Dementsprechend schreibt Vicedom, „daß die Mission Gottes Werk ist. Er ist der Herr, der Auftraggeber, der Besitzer, der Durchführende. Er ist das handelnde Subjekt der Mission... Mission und mit ihr die Kirche sind Gottes eigenes Werk. Wir können also nicht von der ‚Mission der Kirche‘ reden, noch weniger dürfen wir von ‚unserer Mission‘ sprechen. Da sowohl die Kirche wie die Mission in dem Liebeswillen Gottes ihren Ursprung haben, können wir immer nur soweit von Kirche und Mission reden, als diese *nicht* als selbständige Größen verstanden werden. Beide sind nur Werkzeuge Gottes, Instrumente, durch die Gott seine Mission treibt. Erst wenn die Kirche im Gehorsam seine Missionsintentionen erfüllt, kann sie auch von ihrer Mission sprechen, weil diese dann in der *Missio Dei* geborgen ist“²⁰.

In einer extrem verstandenen *Missio Dei* hätte der Mensch eigentlich keinen Beitrag zu leisten, weder der Missionar noch eine missionarische Kirche. Das ist allerdings nie behauptet worden. In der Teilnahme an der *Missio Dei* darf und muß dann die Kirche missionarisch wirken. Damit ist aber – strukturell gesehen – noch nichts gewonnen; das Problem ist nur verschoben. In einer neueren Entwicklung des *Missio Dei*-Gedan-

¹⁷ J. Amstutz, Beginn einer neuen Epoche der katholischen Mission?, in: *Civitas* 20 (1965) 200–212.

¹⁸ Diese Gefahr zeigte sich bereits, als Henry Venn (1796–1873) von der „Euthanasie der Mission“ beim Werden neuer Kirchen sprach. Vgl. P. Beyerhaus, Die Selbständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches Problem, Wuppertal-Barmen 1967, 31.

¹⁹ G. F. Vicedom, *Missio Dei*, München 1960.

²⁰ Ebd. 12 f.

kens bei gewissen theologischen Strömungen ist das Problem, so möchte man beinahe sagen, aufgehoben worden. Hier wird nämlich die *Missio Dei* als umfassendes Heilshandeln Gottes mit seiner Welt verstanden, in welchem er diese – nötigenfalls an der Kirche vorbei – vorab durch geschichtliche Revolutionen ihrem Ziel, dem endzeitlichen Reiche Gottes, entgegenführt. Aufgabe der Kirche ist es dabei bestenfalls, Zeichen des Schalom aufzurichten²¹. Und in der Tat werden neuerdings die Missionare sogar als „Schalomarbeiter“ betitelt.

Wir meinen jedoch, aufgrund einer immer noch vertretbaren Ekklesiologie, welche die Kirche auch als Institution gelten läßt, sei die Mission doch als *kirchliche Wirklichkeit* zu verstehen²². Das ist doch wohl auch der einzige Weg, der Mission eine auch empirisch faßbare Gestalt zu geben. Hier kann sich eine andere Entwicklung in der ökumenischen Bewegung sehr fruchtbar erweisen. Im Zusammenhang mit der Integration des Internationalen Missionsrates in den Ökumenischen Rat der Kirchen (New Delhi 1961) begann man von Strukturen missionarischer Gemeinden zu sprechen: Die Mission gehört zum Wesen der Kirche, und jede Gemeinde hat diesem Wesensgesetz Ausdruck zu verleihen. Als dann in Mexico City (Weltmissionskonferenz von 1963) von „Mission in sechs Kontinenten“ die Rede war, ging gerade die Mission nicht, wie befürchtet, in einem Panmissionismus unter, sondern verlegte sich in die *Strukturen der Gemeinde*.

Im Missionsdekret des II. Vatikanum kann man mit einigem guten Willen zwar natürlich nicht dieselbe Position, aber doch Ansätze finden, die ein solches Denken rechtfertigen lassen. Das 1. Kap. – das übrigens auch ein Konzept der *Missio Dei* entwickelt – läßt mindestens ein religionssoziologisches Verständnis der Mission zu, wenn Nr. 6 die Missionstätigkeit „unter Völkern und *Gemeinschaften*, die noch nicht an Christus glauben“, geschehen läßt. Aber man wird dabei nicht sagen können, daß ein solches Verständnis gar zum Tragen gekommen wäre. Man unterschied vielmehr zwischen der *missio* und den *missiones*; letzte werden vorwiegend „in bestimmte, vom Heiligen Stuhl anerkannte Gebiete“ verlegt, womit das alte Missionsverständnis noch einmal Urständ gefeiert hat. Es ist darum nicht zu verwundern, daß das Missionsdekret hierin, wenigstens in Deutschland, scharfe Kritik hervorgerufen hat. Josef Glazik, der emeritierte Missionswissenschaftler von Münster, schrieb, die Unterscheidung von *missio* und *missiones* sei nicht leicht einzusehen²³. Für Manfred Linz ist das Missionsdekret „mehr ein Symptom für die Grundlagenkrise der Missionsarbeit als ein Beitrag zu ihrer Lösung... Es zeigt Glanz und Elend der Mission in unseren Tagen. Da ist einerseits der Wunsch, die Bastionen zu schleifen, ein wachsendes Gespür für Weltverantwortung, ein immer noch beispielhafter Glaubensmut und Lebenseinsatz, aber daneben eine unzureichende, zum Teil einfach zu einfältige Missionstheorie, die die Praxis ständig korrumpiert. Das Missionsschema ist Ausdruck einer fundamentalen Unsicherheit der Missionen über sich selbst, also über das, was sie tun sollen und was sie tatsächlich tun“²⁴.

²¹ Charakteristisch: Die Kirche für andere und Die Kirche für die Welt im Ringen um Strukturen missionarischer Gemeinden, Genf 1967. – „Sub specie evangelii sind wir zu der Annahme berechtigt, daß sich Gottes Versöhnungsgeschehen selbst Bahn bricht, daß das auf vielerlei Weise und auf den verschiedenartigsten Wegen geschehen kann und daß der entscheidende Motor dieses Geschehens *nicht* die Kirche und *nicht* der Mensch in seiner christlichen Religion und also auch *nicht* das Evangelium im Munde des Menschen, d. h. in der Verfügbarkeit seiner Rhetorik, in der Ordination seines Amtes, in der Theologie seiner Kirche oder im missionarischen Tun seiner Gemeinde ist – sondern *Gott* selbst, der sich die Art und Weise, die Instrumente und die Termine seines Versöhnungsgeschehens selbst aussucht.“ P. G. Aring, Kirche als Ereignis, Neukirchen-Vluyn 1971, 85 f.

²² J. Amstutz, Die Mission als kirchliche Wirklichkeit, in: NZM 25 (1969) 241–249.

²³ J. Glazik, Eine Korrektur, keine Magna Charta, in: Die Autorität der Freiheit III, München 1967, 545.

²⁴ M. Linz, Alte Formeln oder neue Erkenntnis, ebd. 553.

Was geschehen kann, wenn man die Unterscheidung von *missio* und *missiones* unbezogen übernimmt, zeigt der kleine Konzilskommentar von Adrian Hastings. Er spricht von der einen Mission der Kirche; diese Mission habe aber verschiedene Dienste und Aspekte, u. a. den missionarischen neben dem pastoralen und ökumenischen²⁵. Und in der Tat gibt es nach Hastings dann eine „missionary mission“, womit die begriffliche Verwirrung ja wohl perfekt ist. Da das Adjektiv das Substantiv näher bestimmt, ist also anzunehmen, daß hier das „Missionarische“ (von dem offenbar klar sein soll, was es ist) die Mission bestimmen soll – während man in der neueren Missions-theologie ja gerade versucht, das „Missionarische“ von der grundlegenden Mission der Kirche her näher zu bestimmen. Es ist völlig widersinnig, Pastoration und Ökumenismus als Mission zu begreifen: die Kirche hat keine Mission zu sich selbst!

Trotz der Kritik am Missionsdekret haben jedoch gerade protestantische Missionswissenschaftler darauf hingewiesen, daß die konziliare Missionstheologie und Ekklesio-logie durchaus Elemente enthalten, mit denen ein Missionsverständnis zu erarbeiten ist, das den Erfordernissen der heutigen Lage entspricht. Vor allem wird hier auf die Lehre von der Kirche als *sacramentum salutis* bzw. *unitatis* hingewiesen. So im bereits genannten Beitrag von Manfred Linz und in einer Arbeit des dänischen Missionswissenschaftlers Johannes Aagaard²⁶. Um die missionarischen Implikationen der Kirche als Heilssakrament besser verstehen zu können, sei aber nun zunächst nochmals auf die erwähnte Entwicklung in der protestantischen Diskussion zurückgegriffen.

a) Die missionarische Struktur der Kirche

Nachdem Wolfgang Günther die zwischenkirchliche Hilfe von der Mission abgehoben hat, versucht er positiv zu sagen, wo die Mission nun zu plazieren sei. Es sind vor allem zwei Dinge zu nennen: 1. die Kirche ist missionarisch in allen ihren Funktionen; 2. Mission geschieht immer an konkreten Grenzen.

Im englischsprachigen Raum ist der Slogan entstanden: *from missions to mission*, den Günther sinngemäß übersetzt mit „von einzelnen missionarischen Unternehmungen zum gesamtmissionarischen Sein der Kirche“²⁷. Dies wird weiterhin mit dem Begriffspaar *Dimension* und *Intention* klar zu machen versucht. Die missionarische Dimension soll das gesamtmissionarische Sein der Kirche zum Ausdruck bringen, die missionarische Intention das konkrete missionarische Handeln. Das Begriffspaar wurde zum erstenmal in dieser Weise von Lesslie Newbigin verwendet; sachlich findet es sich jedoch schon früher²⁸. Der Heidelberger Missionswissenschaftler Hans-Werner Gensichen arbeitet in seinem Werk „Glaube für die Welt“ ausgiebig mit diesen Begriffen. Er gibt sie auch wieder mit *missionarischer* und *missionierender* Kirche. Dabei ist zu betonen, daß Dimension und Intention dynamisch aufeinander bezogen sind. „Ohne die Dimension ist die Mission leer; sie mag wirken, aber sie bewirkt nichts. Ohne die Intention ist die Mission tot...“²⁹.

Die missionarische Dimension der Kirche besagt, daß die Kirche stets, auch außerhalb direkter missionarischer Aktion, auf das Heil der Welt bezogen ist. Sie ist immer die Stadt auf dem Berge, das öffentliche Zeichen in der Heilsgeschichte – in allen ihren Funktionen. Das ließe sich an zentralen Selbstvollzügen der Kirche aufweisen, z. B. an der Eucharistie, deren weltweite Dimension etwa die altkirchlichen Eucharistiegebete zum Ausdruck bringen. Nachdem bisher Kirche und Mission allzu oft in einer unglückseligen Spannung koexistiert haben, wird es gerade wichtig sein, die missionarische Dimension der Kirche zu unterstreichen und allen Christen zum Bewußtsein zu bringen. Ohne missionarisches Bewußtsein im Sinne der Dimension ist jede *missio*-

²⁵ A. Hastings, *A Concise Guide to the Documents of the Second Vatican Council*, vol. I, London 1968, 211.

²⁶ Linz, a. a. O. 559; J. Aagaard, *Die missionarische Dimension des Konzils*, ebd. 565–568.

²⁷ Günther, a. a. O. 145.

²⁸ Gensichen, a. a. O. 94.

²⁹ Ebd. 88.

narische Aktion ein bloßes Anhängsel. Aber da es auf der anderen Seite heute ebenso nicht leicht ist, konkret eine missionierende Kirche zu sein, besteht dann doch die Gefahr, es bei der missionarischen Dimension — über die sich ja im Clubsessel so schön sprechen läßt — bewenden zu lassen. Doch dann käme eben auch die Dimension in Gefahr, verloren zu gehen, wie es Newbigin gesagt hat: „... wenn es im Leben der Kirche keinen Konzentrationspunkt für missionarische Intention gibt, dann geht auch die missionarische Dimension verloren...“³⁰.

Mission vollzieht sich darum nach Günther immer an *konkreten Grenzen* einer bestimmten Gemeinde. Die Mission ist, wie man zu sagen pflegt, Sache der „Gemeinde vor Ort“. Der Ausdruck stammt m. W. aus der Sprache der Bergwerksleute — das Bergwerk liegt vor Ort —; gemeint ist damit, die Kirche soll sich auch um jene Lebensbereiche kümmern, die sich zwar in ihrer Umwelt befinden, in denen sie aber nicht wirksam präsent ist³¹.

b) *Die Kirche als sacramentum salutis*

In der Sprache der katholischen Theologie läßt sich in diesem Zusammenhang sagen: Die Kirche soll als *sacramentum salutis* gegenwärtig werden. Mission wäre demnach zu verstehen als das Gegenwärtigwerden der Kirche als Heilssakrament für die Welt. Es handelt sich dabei, wenn man so sagen will, um eine zeitgemäße Abwandlung der Plantationstheorie. Das Gegenwärtigwerden soll zu merken geben, daß es sich heute normalerweise nicht mehr um die anfangshafte Begründung der Kirchen handelt: die Kirchen bestehen meist schon, sie müssen aber nun intensiver präsent werden. In diesem Sinne könnte man der Meinung Oskar Köhlers zustimmen, die Mission sei heute nicht mehr als extensive Verbreitung, sondern als intensive Vertiefung zu verstehen: „Was aber die eigentliche Situation der Mission in der Mitte des 20. Jahrhunderts ausmacht, ist die Forderung nicht nur einer horizontalen Ausbreitung, sondern einer Erkundung der Höhen und Tiefen des Menschen“³².

Die Idee des Heilssakramentes soll der vielbeklagten Ekklesiozentrik entgegenwirken. Man hat ja der Plantationstheorie gern vorgeworfen, es gehe ihr immer bloß um die Kirche, und diese noch als bloße Institution verstanden (was man von Pierre Charles und seinen besten Schülern kaum wird behaupten können). Das Verständnis der Kirche als eines Sakramentes für die Welt ist nun gut geeignet, zum Ausdruck zu bringen, daß die Kirche nicht um ihrer selbst willen existiert. Walter Kasper weist in seinem vielbeachteten Artikel auf den Unterschied zwischen dem *signum* und der *res sacramenti* hin, was dann im Hinblick auf die Mission der Kirche bedeutet: „Die Kirche gehört auf die Ebene des sakramentalen Zeichens, aber nicht auf die Ebene der *res sacramenti*; sie ist nicht die Sache selbst, um die es geht. Sie muß sich vielmehr in ihrer konkreten Gestalt, in ihren Lebensformen und in ihren Missionsstrategien an dieser Sache ausrichten“, d. h. am Heil der Welt³³.

Die Idee des Heilssakramentes für die Welt könnte noch einen anderen Aspekt zum Ausdruck bringen, der in der angelsächsischen missionswissenschaftlichen Literatur besonders unter dem Stichwort „christian presence“ bekannt geworden ist: die missionarische Kirche bringt nicht nur, sie entdeckt etwas — die verborgene Präsenz

³⁰ Zit. bei Günther, a. a. O. 147.

³¹ Ein alltägliches, aber typisches Beispiel, das zeigt, wie eine missionarische Situation inmitten einer „christlichen Umwelt“ aufbrechen kann: In einem schweizerischen Bergdorf, das bisher weltanschaulich als sehr konservativ galt, weht (u. a. via Tourismus) ein neuer Wind. Der Pfarrer kennt einige junge Leute, die völlige Atheisten sind, aus Pietät zu ihren Familien jedoch noch in den Sonntagsgottesdienst kommen. Die Predigt des Pfarrers muß also — will sie nicht ghettothaft bleiben — eine missionarische Note erhalten.

³² O. Köhler, Missionsbefehl und Missionsgeschichte, in: J. B. Metz u. a. (Hg.), Gott in Welt, Freiburg 1964, II, 371.

³³ W. Kasper, Warum noch Mission?, in: Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 263.

Christi³⁴. Diese Theologie, die natürlich nicht ohne Problematik ist, ließe sich mit manchen Zitaten aus der katholischen Literatur bestätigen. Ein Beispiel aus einer afrikanischen Zeitschrift: „Die Kirche hat nicht die Sendung erhalten – wie sie es sich selbst oft eigenmächtig angemaßt hat –, der Welt Christus zu bringen; sie hat eher die Sendung, ihn dort zu entdecken und ihm dort zu dienen“³⁵. – „Wir müssen zur Tatsache zurückkehren, daß unsere katholische Ekklesiologie eine offene ist, daß wir ein Volk sind, das ‚auf dem Wege‘ stolpert... Was relevant ist, ist die Bildung einer christlichen Gemeinschaft für den Dienst an der Gesamtgemeinschaft, eine christliche Gemeinschaft, die im Bewußtsein lebt, das Sakrament von Gottes Gegenwart für die Welt zu sein“³⁶.

Dem theologischen Laien mag die Sakramentstheologie von *signum et res* als eine kuriose Reminiszenz aus der Dogmengeschichte denn als echte Verstehenshilfe erscheinen. Was aber damit gemeint ist, kommt ebenfalls zum Ausdruck in der Wendung „Kirche für andere“. Der Trend, die Kirche von sich selber loszumachen und auf die „anderen“ hin auszurichten, war in den besten Vertretern der Ekklesiologie und Missionswissenschaft schon seit Jahren zu bemerken. Das in der traditionellen Missionsliteratur oft verwendete Begriffspaar Sendung-Sammlung wurde nunmehr gern umgekehrt: nicht mehr „Sendung zur Sammlung“ sollte nun die Parole heißen, sondern „Sammlung zur Sendung“. Jede Sammlung neuer Kirchenglieder geschieht nur zu dem Zweck, sie erneut zu senden. Natürlich kann man sich dabei fragen: Sendung wozu? Ist das nicht einfach Mission um der Mission willen? Man wird diese radikale Kehre – am typischsten wohl beim holländischen Missionstheologen Johannes Christiaan Hoekendijk³⁷ – am besten als Korrektur der früheren Einseitigkeit verstehen und weniger als die Kodifizierung einer neuen. Allerdings müßte gerade an dieser Stelle weitergedacht und nach dem Weltbezug christlicher Sendung gefragt werden³⁸.

Möglicherweise ist bereits wieder ein Trend in anderer Richtung am Kommen, der sich von einer extremen Extraversion der Kirche abwendet. Deutlich kommt das in einer neulichen Äußerung bei Jürgen Moltmann zum Ausdruck. Die Kirche für andere ist ihm nicht das letzte Ziel – dieses liegt vielmehr in der Gemeinde der Freien, in jenem Reich, wo jeder sich mit jedem und alle zusammen sich freuen können. „Das Mit-Anderen-Dasein ist die Form des erlöst, freien Lebens selbst. Darum sollte sich die Kirche selbst nicht nur als Mittel zum Zweck, als Kirche für die Welt verstehen... Die Kirche hat in diesem Sinne nicht nur Hilfsfunktionen für die Welt, die im Argen liegt, sondern hat auch selbst schon einen demonstrativen Seinswert“³⁹.

c) „Weltmission“

Mission ist also Gegenwärtigwerden der Kirche als des Sakramentes des Heils für die Welt. Natürlich ist das sehr abstrakt gesprochen. Konkret muß sich diese Sendung in einzelnen Schritten vollziehen. Sie aktualisiert sich – wie man nun im Anschluß an Hoekendijk gern sagt – in Kerygma (Verkündigung), Koinonia (kirchlicher Gemeinschaft) und Diakonia (Dienst). Konkret ist die Mission auch immer Sache der Ortskirchen, falls man wirklich daran festhalten will, Mission und Kirche seien nicht voneinander zu trennen. Das darf nun aber nicht dahin mißverstanden werden, als betriebe jede Gemeinde ihr separates „Missiöchen“. Die Ortskirchen leben in der *Communio* miteinander, in der Einheit der universalen Kirche. Darüberhinaus leben

³⁴ Für Afrika vgl. J. V. Taylor, *The Primal Vision*, London 1963.

³⁵ B. Hearne, *Towards a Theology of Mission*, in: *African Ecclesiastical Review* 11 (1969) 334 f.

³⁶ Ebd. 336.

³⁷ J. Chr. Hoekendijk, *The Church Inside Out*, London 1967.

³⁸ Danach fragt besonders Rütli, op. cit.

³⁹ J. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, München 1971, 76.

sie in der immer größer werdenden Einheit der Welt, im „Weltdorf“, wo jeder prinzipiell des andern Nachbar ist⁴⁰.

Die Probleme, die sich den einheimischen Ortskirchen stellen, sind weithin die Probleme aller und der Kirche als ganzer. Man könnte hier geradezu wiederum von „Weltmission“ sprechen, wobei das Wort nun allerdings einen anderen Klang hat als früher: hatte einst die Kirche, situiert im Abendland, eine weltweite Sendung (genauer: Sendung nach Übersee), so hat heute eine in der Diaspora und Ökumene der Welt zerstreute Kirche diese Sendung wahrzunehmen. Dies kam schon vor Jahren in der bekannten ökumenischen Formel zum Ausdruck: Die ganze Kirche bringt das ganze Evangelium der ganzen Welt. In dieser Lage müßte in theoretischer wie praktischer Hinsicht viel zusammengearbeitet werden, weil die Lösungen von allen benötigt werden — allerdings unter strenger Beachtung der immer noch und auch künftig vorhandenen verschiedenen Kulturen und Subkulturen. Als Beispiele gemeinsamer Problematik denke man an eine Theologie der Religionen oder an Praxismodelle missionarischer Gemeinden⁴¹.

d) Der Mythos des Völkischen

Unser Versuch, die Mission — natürlich nur in ihrer Struktur — soziologisch zu verstehen, wird nicht überall auf Zustimmung stoßen. Immer noch gibt es Versuche, Mission als ein Geschehen außerhalb christlicher oder christlich geprägter Länder und Völker zu bestimmen: als Werden der Kirche in einem völkischen Raum, der vom Christentum in seiner Geschichte noch nicht bleibend bestimmt worden ist⁴². Eugene Hillmann schreibt: „Die missionarische Tätigkeit — das Pflanzen der Samen des Glaubens unter den Nationen — ist eine eschatologische Funktion der Kirche, die sich durch Zeit und Raum bewegt in der unumkehrbaren und unwiederholbaren Weise, wie sie geschichtlichen Ereignissen eigen ist. Die Völker, unter denen die Kirche einst existierte, aber jetzt nicht mehr länger präsent ist, sind nicht schlechter dran als jene, für die die Kirche noch gar nie präsent geworden ist. In der Schrift gibt es keine ‚Re-Evangelisation‘. Das Evangelium muß zuerst gepredigt werden als Zeugnis unter jedem Volk, und dann wird das Ende kommen (Mk 13, 10; Mt 24, 14). Es gibt keine Verheißung, daß die sichtbare Kirche für immer bleiben wird, wo sie einst Wurzel gefaßt hat“⁴³.

Es gelingt hier nicht, soziologisch zu denken und die Wirklichkeit von verschiedenartigen Lebensbereichen zu erfassen, in denen die Kirche möglicherweise überhaupt noch nie präsent war, obwohl das „Volk“ angeblich christlich ist oder war. Hinzu kommt, daß die völkischen Einheiten, etwa in Afrika, im Verlauf der Geschichte keineswegs statisch sind. Selbstverständlich ist der kulturelle Faktor für das missionarische Wirken der Kirche äußerst bedeutsam, aber er läßt sich nicht dafür verwenden, das Spezifische des missionarischen Handelns festzulegen⁴⁴.

Wenn sich katholische Autoren so unproblematisch in den Kategorien des Völkischen bewegen, fragt man sich, ob ihnen denn die berühmte Dissertation Hoekendijks⁴⁵ nicht bekannt sei, in der er mit dem völkischen Denken in Sachen Mission tüchtig abgerechnet hat, oder ob sie nie den Satz Karl Barths gelesen haben: „Es handelt sich wirklich nicht darum, daß die Völker also solche zu Jüngern gemacht werden sollen.

⁴⁰ J. Glazik, Missionsauftrag in der einen Welt, in: ThPQ 115 (1967) 217—226.

⁴¹ J. Amstutz, Kirche der Völker, 113 ff. (Die Zerstreuung der Kirche).

⁴² K. Rahner, Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche, in: Handbuch der Pastoraltheologie, II, Freiburg 1971, 57. (Zur Kritik vgl. J. Amstutz, Die Mission als kirchliche Wirklichkeit, a. a. O.) E. Hillman, The Church as Mission, New York 1965.

⁴³ Hillman, a. a. O. 42 f.

⁴⁴ Vgl. die Kritik an Hillman durch A. Hastings, The Missionary Significance of „The Nations“, in: African Ecclesiastical Review 10 (1968) 61—64.

⁴⁵ J. Chr. Hoekendijk, Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft, München 1967.

Diese Auffassung hat einmal in der Missionstheorie gespukt: in üblem Zusammenhang mit Phantasien der deutschen Christen! Sie ist nichtig“⁴⁰!

Dies sind einige Überlegungen zum Missionsverständnis heute. Es sind selbstverständlich nicht die einzigen, die angestellt werden müssen. Sie können aber wohl zu einem grundsätzlichen Verständnis verhelfen, wie es uns heute nottut.

⁴⁰ K. Barth, Auslegung von Matthäus 28, 16–20, Basel 1945, 15.

KARL HÖRMANN

Schuld und Strafe im österreichischen Strafgesetzentwurf

Moraltheologische Anmerkungen

Einleitung

„Viele Fragen der Kriminalpolitik sind umstritten“, sagt der von der österreichischen Bundesregierung im Jahre 1971 vorgelegte Strafgesetzentwurf¹. Umstritten ist die Frage der Schuld; uneinig ist man in der Frage, wozu gestraft werden soll; vor allem mit dem Sühnegeraden können sich manche nicht befreunden. Dennoch stehen wir vor der Tatsache, daß der Staat straft und voraussichtlich weiter strafen wird; ist er doch in Österreich wie in anderen Ländern eben mit verstärktem Einsatz daran, ein neues Strafgesetzbuch zustande zu bringen. „Wollte man mit der Gesamtreform des Strafrechtes warten, bis alle diese Streitfragen ausgetragen sind, so käme man wohl nie zu einem Gesetz“, meint der Regierungsentwurf. Er bekennt sich zu einem pragmatischen Vorgehen, das den theoretischen Gegensätzen nicht übergroße Bedeutung einräumen will, und hält sich dazu für berechtigt mit der Begründung: „Viele kriminalpolitisch wesentliche Tatsachen und Bedürfnisse stehen fest“².

I. Strafe

Dem, der gestraft wird, wird etwas zugefügt, was er als Übel empfindet: Er wird der Freiheit beraubt; verschiedene Annehmlichkeiten werden ihm entzogen; ein Teil seines Vermögens wird ihm abgenommen; früher (und in manchen Teilen der Erde noch jetzt) fügte man ihm körperliche Schmerzen zu, verstümmelte ihn, nahm ihm das Leben. Und warum? Weil er sich übel verhalten hat; weil er verpflichtende Verhaltensregeln nicht eingehalten hat. *Strafe* ist also ein *Übelleiden für ein Übeltun*³. Man darf nicht übersehen, daß in diesem Satz Übel zweierlei Sinn hat: Der Bestrafte erleidet ein physisches Übel für ein moralisches Übeltun.

II. Schuld

Strafe setzt Schuld voraus: Der zu Bestrafende hat sich unrichtig verhalten, und zwar schuldhaft. Die Rgv des Strafgesetzbuches sagt: „Strafbar ist nur, wer schuldhaft handelt“⁴. Nach I. Kant darf richterliche Strafe „niemals bloß als Mittel, ein anderes

¹ Regierungsvorlage (= Rgv), 16. 11. 1971; 30 der Beilagen zu den stenographischen Protokollen des Nationalrates XIII. GP, Erläuterungen 55.

² Ebd. 55.

³ Vgl. Thomas v. A., S. th. 1, 2 q. 46 a. 6 ad 2; Pius XII., Ansprache vom 5. 12. 1954 an die Vereinigung katholischer Juristen Italiens, bei Utz - Groner, 4565; Helmut Gollwitzer, Das Wesen der Strafe in theologischer Sicht, EvTh 24 (1964) 195–220, 195.202.

⁴ § 4, 1.