

Gottes Gerechtigkeit als Missionsmotiv

Gilberto DA SILVA

Traditionelle Institutionen erleben in der heutigen Zeit eine weitgehende Identitätskrise. Das scheint charakteristisch für (westliche) Gesellschaften zu sein, die sich selbst als postmodern oder gar "postchristlich" bezeichnen. Diese propagierte und in vielen Sektoren programmatisch realisierte "geistige Liberalität" erreicht jedoch nicht die wirtschaftliche Ebene des weltweiten Zusammenlebens. In der Ökonomie herrscht – freilich völlig entgegen dem Zeitgeist – ein Marktkonsensus, der andere ökonomische Lebens- und Umgangsformen pauschal für nicht möglich erklärt.¹

In diesen Zusammenhang gehört die viel diskutierte "Globalisierung", der Traum eines weltweiten, unbegrenzten, "freien" Marktes. Und in diesem Sachverhalt ist deutlich zu beobachten, welche große Rolle die Vorstellung von "Gerechtigkeit" spielt. Wenn auf der einen Seite eine ökonomisch motivierte Globalisierung Grenzen verwischt und eine bessere "Gerechtigkeit" für alle Menschen proklamiert, stehen auf der anderen Seite viele, für die die globalisierte "Gerechtigkeit" angeblich gedacht ist, auf und prangern die Ungerechtigkeit derselben Globalisierung an. Diese Gegenreaktion ist um so heftiger, je stärker die aufoktroyierte "Gerechtigkeit" als Ungerechtigkeit empfunden wird. Die Identitätskrise zeigt sich dann in Form eines krankhaften Versuchs der "Identitätsbewahrung", im Zuge dessen das Verständnis von der eigenen Identität mit Abgrenzung und Abschottung, ja sogar mit Bekämpfung anderer Identitäten in Zusammenhang gebracht wird.

Die Krise geht keineswegs an der Religion vorbei. Im Gegenteil: sie wird auch auf der religiösen Ebene ausgetragen und in vielen Konflikten sogar religiös begründet. Diese Sachlage betrifft selbstverständlich auch die christliche Kirche. Es gehört also zu den Aufgaben christlicher Theologie, die Implikationen dieses Phänomens anhand von historischen Entwicklungen und systematisch-theologischen Überlegungen, die Orientierung innerhalb der Krisen geben sollen, zu untersuchen.

Mit diesem Aufsatz möchte ich einen kleinen Beitrag zu dieser Diskussion leisten, indem zunächst das Verhältnis zwischen christlicher Mission und christlicher Kirche geklärt und dann ein Vorschlag für das Verständnis des Inhalts christlicher Mission im heutigen Kontext dargestellt wird.

¹ Es gibt seit Jahren religionswissenschaftliche Studien, die das Phänomen einer "Vergötzung" des Marktes bzw. der neoliberalen Marktwirtschaft untersuchen. Lesenswert ist die Arbeit von Assmann, H./Hinkelammert, F. J.: *Götze Markt*, Düsseldorf 1992. Abgesehen von einem gewissen hyperbolischen Stil und denkerischen Verengungen zeigt diese Studie in verblüffender Weise, wie die Marktwirtschaft in ihrer (angeblichen) Omnipräsenz, Omnipotenz und Unhinterfragbarkeit durchaus Dimensionen des "tremendum et fascinans" (R. Otto) – und somit des Götzen – im jetzigen Zeitalter erreicht hat. – Vgl. dazu Palaver, W.: *Kapitalismus als Religion*, Cicero 7 (2004), 98 - 102.

1. Die unbegrenzte Kirche

Historisch und missionstheologisch gesehen, ist "Globalisierung" ein Sachverhalt, der der Kirche nie fremd gewesen ist. Bereits sehr früh verstand sich die Gemeinde Christi als "global player", als ein "Unternehmen", das grenzüberschreitend agieren kann und muss². Diesem Selbstverständnis liegt die Überzeugung zugrunde, dass es für die Tätigkeit der Kirche Gottes keine Grenzen gibt, seien sie geographischer, politischer, historischer oder ethnischer Natur.

Nun pflegt man seit dem 16. Jh.³ eine Unterscheidung in der Tätigkeit der Kirche, zumindest in der diese Tätigkeit bezeichnenden Begrifflichkeit, vorzunehmen. Jesuiten, Karmeliten und die Sacra Congregatio de Propaganda Fide verwendeten den Begriff *missio* im Kontext des *orbis christianus* im Sinne etwa von "Sendung an die Heiden" bzw. "Heidenbekehrung", wobei dieser Sachverhalt durchaus eine starke konfessionskämpferische Prägung hatte.⁴ Es wäre hier pleonastisch zu sagen, dass diese Unterscheidung auf der Vorstellung einer "christlichen Gesellschaft", die durchaus noch in der Reformationszeit anzunehmen ist, basiert, aber zu späteren Zeiten der Menschheitsgeschichte der soziohistorischen Realität nicht mehr entspricht. Es liegt sogar nahe anzunehmen, dass nach dem mittelalterlichen und reformationszeitlichen Intermezzo eines *corpus christianum* in der so genannten Moderne ähnliche Zustände wieder anzutreffen sind, mit denen die Kirche am Anfang ihrer Geschichte zu tun hatte: Es geht nicht darum, das Evangelium (nur) in der Ferne zu verkündigen, sondern auch in der unmittelbaren Umgebung der christlichen Gemeinde und in ihrer Mitte selbst.

Das Problem der oben genannten Unterscheidung ist jedoch keineswegs nur ein geographisches: seine Wurzeln liegen tiefer. Es geht hier um grundsätzliche ekklesiologische und soteriologische Vorstellungen.

Auf die Problematik einer Begrifflichkeit und kirchlichen Tätigkeit, die zwischen einer Verkündigung des Evangeliums innerhalb der Kirche (oder in der Heimat) und einer Verkündigung desselben Evangeliums unter den "Heiden" (oder in der Fremde) unterscheidet, hat G. F. Vicedom in einer kleinen Broschüre bereits vor über einem halben Jahrhundert hingewiesen: "Der Dienst der Kirche kann ... nur einer sein".⁵

Diese Unterscheidung, zu deren Problematik auch Partikularisierungen wie "innere Mission", "äußere Mission", "Judenmission", "Negermission" (*sit venia verbo!*) u.a. gehören, spiegelt in der Tat die theoretische und praktische Trennung von Kirche und "Mission" wider, wobei letztere als Aufgabe von Missionsgesellschaften verstanden wurde bzw. wird. Vicedom klagt über diese Differenzierung und spricht von der

² Vgl. u.a. Mt 28,19: πάντα τὰ ἔθνη.

³ Vgl. Hahn, F.: Das Verständnis der Mission im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 1963; Ohm, T.: Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission, 1962, 38f.

⁴ Vgl. Koschorke, K.: Konfessionelle Spaltung und weltweite Ausbreitung des Christentums im Zeitalter der Reformation, ZThK 91 (1994), 10-24.

⁵ Vicedom, G. F.: Die Rechtfertigung als gestaltende Kraft der Mission (Bekennende lutherische Kirche 9), Neuendettelsau 1952, 12.

Mission strictu sensu als "Teilgebiet der umfassenden Sendung der Kirche".⁶ Vicedoms Plädoyer für die *missio Dei* als Aufgabe der christlichen Gemeinde ist kirchen- und missionsgeschichtlich insofern interessant, als es in einer Zeit missionstheologischer Krise entstanden ist.

Das Ende des Zweiten Weltkrieges bedeutete auch das weitgehende Ende des politisch-militärischen Neokolonialismus, der freilich in Form von ökonomischen Dependenz weitergeführt wurde. Im Schatten des politisch-militärischen Neokolonialismus hatten die so genannten Missionsgesellschaften eine beträchtliche missionarische Arbeit in den von den neokolonialen Mächten besetzten Ländern geleistet. Im Zuge der Dekolonisierung waren dann selbstständige Kirchen in den neu formierten, (politisch-militärisch) unabhängigen Ländern entstanden, die ihren Muttergesellschaften und -kirchen keineswegs unkritisch gegenüberstanden. Diese Kirchen stellten eine weitere "äußere Mission" von Seiten der ehemaligen "Imperialisten" durchaus in Frage.

Nach der Zeit der Mission im Schatten des Neokolonialismus wurde also nach dem "wahren" Missionsmotiv gesucht. Das ist der historische Kontext der vicedomschen Untersuchung. Vicedom setzt sich mit dem so genannten "Kolonialmotiv" der Mission auseinander, fügt "das pietistische Motiv des Mitleids", das "Kulturmotiv des Rationalismus und Idealismus", das "Konfessionsmotiv" und das "Motiv des Gehorsams" aufgrund des Missionsbefehls hinzu und stellt fest, dass sich in diesen Motiven "die jeweils herrschende Theologie, die gesamte kirchliche Situation und ein Stück Weltgeschichte widerspiegeln".⁷ Infolgedessen sucht er nach dem wirklich tragenden Missionsmotiv.

Die christliche Mission befindet sich also für Vicedom in einer weitgehenden Krise, der er mit zwei Grundwahrheiten begegnen möchte: Die erste ist die bereits genannte Nichtdifferenzierung von Kirche und Mission, die andere ist die Feststellung der Rechtfertigung des Sünders im lutherischen Sinne als Missionsmotiv.

In der aktuellen, selbst ernannten "postmodernen" und gar "postchristlichen" Ära ist die Krise, die den Hintergrund der vicedomschen Ausführungen darstellt, keineswegs überstanden. Vielmehr hat sie sich entfaltet. Die Menschheit lebt heute in der Situation eines "ökonomischen Kolonialismus", der jedoch nicht mehr präzise definiert und in zwei Lager (deutlich) aufgeteilt werden kann wie der Kolonialismus und Neokolonialismus vergangener Zeiten. Diese Tatsache zeigt sich sehr eindrucksvoll z.B. am weltweiten Arbeitsmarkt: die so genannten Entwicklungsländer sind nicht davon abgeneigt, wenn große Konzerne aus den Industrieländern ihre Produktion verlagern und zu ihnen kommen. Das schafft Arbeitsplätze in den Entwicklungsländern, die in den Industrieländern dann aber abgebaut werden. Dies wiederum sorgt für soziale Spannungen in den Industrieländern. Langfristig gesehen dämpft diese Verlagerung jedoch die eigene, nationale Entwicklung der ärmeren Länder, was freilich auch dort

⁶ Ebd., 14.

⁷ Ebd., 4-5.

für soziale Spannungen sorgt. Das ist eines der unzähligen Beispiele von kollateralen Folgen der ökonomisch motivierten Globalisierung, die zu einer allgemeinen Unsicherheit führen. Und Unsicherheit führt bekanntlich historisch und psychologisch zu Radikalisierungen.

Dieser Sachverhalt ist sehr deutlich auf der religiösen Ebene zu beobachten, und das Missionsverständnis christlicher Kirchen ist hier keine Ausnahme. Zwei extreme Positionen können hier verzeichnet werden: Auf der einen Seite steht die Ersetzung des Begriffs "Mission" durch den des "Dialogs", der den Schein der Gerechtigkeit und des Respekts gegenüber dem Anderen (dem ehemaligen "Missionsobjekt") mit sich bringt. Hierzu gehören pluralistische Theologien aller Art, die – trotz der guten Absicht – eher eine Nivellierung der Identitäten bis zur Unkenntlichkeit betreiben. Auf der anderen Seite stehen fundamentalistische Gruppierungen, die Mission nach wie vor als Destruktion der Identität des Anderen verstehen und unter diesem Motto auch vorgehen. In diesem Bereich liegt der Zusammenhang von Unsicherheit und Radikalisierung auf der Hand.

Nun dürfte klar geworden sein, dass das bereits erwähnte, in der Regel nur aus ökonomischen und kulturellen Gesichtspunkten betrachtete Globalisierungsproblem auch ein Missions- bzw. Kirchenproblem darstellt. Der Versuch einer Verwischung von Identitäten im Zuge der Globalisierung prallt gegen die – zum Teil gewalttätige – Bewahrung von Identitäten, besonders im religiösen Bereich. In diesem Zusammenhang zeigt es sich als unabdingbar, der christlichen Mission ein zeit- und sachgemäßes Selbstverständnis (Missionsmotiv) zu geben, das ein Kontinuum als Alternative zu den historischen, sozialen und existentiellen Unsicherheiten anbieten kann. Methodisch verfare ich hierzu ähnlich wie Vicedom, indem ich zunächst Kirche und Mission einander zuordne, um dann auf die Suche nach dem kontinuierlichen, kontextuell unabhängigen, aber trotzdem – oder gerade deswegen – in verschiedenen Kontexten effektivsten Missionsmotiv zu gehen.

2. Die Mission der Kirche

Zunächst geht es darum, das Verhältnis zwischen Mission und Kirche zu definieren. Eine Untersuchung der lutherschen Theologie in Sachen christliche Mission zeigt sehr deutlich die Problematik, die eine nicht nur begriffliche Trennung von Kirche und Mission heraufbeschwören kann: Da die Forscher des 19. Jh. den Begriff "Mission" bzw. *missio* bei Luther nicht fanden, fällten sie das Urteil, für das G. Warneck repräsentativ steht: "Es habe bei Luther nicht nur die '*Missionsthat*' gefehlt, sondern auch die '*Anerkennung der Missionspflicht*' ja selbst der '*Missionsgedanke*'".⁸

⁸ Zit. nach Brandt, H.: *Mission als nota ecclesiae. Über den Beitrag lutherischer Mission zum Gemeindeaufbau*, in: ders.: *Vom Reiz der Mission (Missionswissenschaftliche Forschungen. Neue Folge 18)*, Neuendettelsau 2003, 58; vgl. Elert, W.: *Morphologie des Luthertums*, Bd. I, München 1965, 336. Diese Vorgehensweise würde allerdings auch dem Apostel Paulus das Interesse an der Mission absprechen!

Aufgrund von Predigten Luthers über Mt 24,14; Mk 16,15 und Joh 10,16 fasst H. Brandt einige Grundzüge von Luthers Missionsverständnis zusammen:⁹ 1) Die Mission ist in der Dynamik des Wortes Gottes selbst begründet. In lebendiger Bewegung geht das Evangelium zu allen Völkern; 2) das ist möglich, weil das Wort Gottes eine universale Geltung hat. Es betrifft alle. Selbst wenn Luther sich auf die "Internationale" wie Gottesdienstreform, den Katechismus, die Gemeindeordnung, die Schaffung neuer Lieder für die Gemeinde konzentriert, setzt er immer voraus, dass das Evangelium die Grenzen der Parochie, der Sprachen, der Staatsgebilde überschreiten soll; 3) es ist das Evangelium, das bekehrt. Deswegen kennt die Verkündigung des Evangeliums keinen Zwang, keine Gewalt; 4) da es das Evangelium ist, das bekehrt, und nicht der Verkünder, kann dieser seine Arbeit gelassen angehen und 5) für Luther ist die Gemeinde, die Kirche die Trägerin der Mission. Der "Ort" der Mission als menschliche "Veranstaltung" ist also die Kirche.

Die Bedeutung der christlichen Mission für Luther kann darin resümiert werden, dass für ihn Mission eine *nota ecclesiae* ist.¹⁰ Es ist hier also eine Einheit von Kirche und Mission bei Luther festzustellen, die für ihn als selbstverständlich galt und deswegen keiner zusätzlichen Erwähnung bzw. Behandlung bedurfte. Durch die Zusammenstellung von V. Stolle¹¹ angeregt, möchte ich noch einen anderen Text Luthers bezüglich dieser Thematik erwähnen:

"Zum andern ist die deutsche Messe und Gottis dienst, da von wyr itzt handeln, wilche umb der eynfeltigen leyen willen geordent werden sollen. Aber dise zwo weyse müssen wyr also gehen und geschehen lassen, das sie öffentlich ynn den kirchen für allem volck gehalten werden, darunter viel sind, die noch nicht gleuben odder Christen sind, sondern das mehrer teyl da steht und gaffet, das sie auch etwas newes sehen, gerade als wenn wyr mitten unter den turcken odder heyden auff eym freyen platz odder felde Gottis dienst hielten; denn hie ist noch keyne geordente und gewisse versamlunge, darynnen man kunde nach dem Evangelio die Christen regiern. Sondern ist eyne öffentliche reytzung zum glauben und zum Christenthum."¹²

Dieser Textabschnitt aus der "deutschen Messe" von 1526 lässt deutlich erkennen, dass, obwohl der Begriff "Mission" bei Luther nicht zu finden ist, doch die Sache der Mission bei ihm ihren Sitz im Leben in seiner Auslegung der heiligen Schrift und in seiner Kirchenreform hat.¹³ Und es ist genau die "Unauffälligkeit" Luthers

⁹ Brandt (wie Anm. 8), 59 - 61.

¹⁰ Ebd., 46 - 72. - Vgl. auch Bayer, O.: *Notae ecclesiae*, in: *Lutherische Beiträge zur Missio Dei*, Erlangen 1982, 75 - 90.

¹¹ Stolle, V.: *Kirche aus allen Völkern. Luther-Texte zur Mission*, Erlangen 1983. Stolle stellt eine Reihe von Luthers Texten zusammen, die in der Sache über Mission sprechen. Die Texte sind übersetzt bzw. sprachlich leicht überarbeitet, so dass sie einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich sind. Mittlerweile ist eine ergänzte Übersetzung ins Englische erschienen: Stolle, V.: *The church comes from all nations. Luther's texts on mission*, St. Louis 2003.

¹² *Deutsche Messe und ordnung Gottis diensts*. Vorrhede Martini Luther. 1526 (WA 19, 72ff; hier: 74, 22 - 75, 2); vgl. Stolle, *Kirche* (wie Anm. 11), 37.

¹³ Vgl. Brandt (wie Anm. 8), 58.

in missionswissenschaftlicher Hinsicht, die ihn zu einem geeigneten Beispiel für den ersten Teil des Plädoyers Vicedoms macht. Es handelt sich grundsätzlich um den einen Dienst der Kirche an den Menschen. W. Löhe zitierend, bestätigt W. Elert diese Annahme: Mission ist die Kirche Gottes in ihrer Bewegung. Sie ist die Bewegung der einen Kirche und Kirche *ist* Bewegung, denn sie ist Ausdruck der unendlichen Dynamik des Evangeliums.¹⁴

Der Text aus der "deutschen Messe" ist darüber hinaus interessant und grundlegend, weil die Sache der Mission bei Luther ihren festen Platz (auch) im kirchlichen Gottesdienst hat. Die feierliche Versammlung der Gemeinde unter Gottes Wort ist nicht nur eine Zusammenkunft von "Eingeweihten" wie in den alten und neuen Mysterienkulten, sondern hat eine Glauben weckende bzw. eine missionarische Funktion. Dies stellt durchaus Herausforderungen für die praktische Theologie dar. Hier ist nicht der Ort, diesen Sachverhalt weiter zu verfolgen, aber es sei nur erwähnt, dass die Gestaltung des christlichen Gottesdienstes nicht nur die kontinuierliche Beschäftigung der Gemeindeglieder mit den von ihnen bereits akzeptierten Wort und Sakramenten verwirklichen, sondern mit Luther auch "eine öffentliche reytzung zum glauben und zum Christenthum"¹⁵ anbieten soll.

Die Sache der Mission liegt für Luther also bereits in seinem Kirchenbegriff.¹⁶ Die Kirche ist für ihn *creatura verbi*, Menschen können sie nicht herstellen. Das führt zu der Annahme, dass das eigentliche Missionsmotiv die Verkündigung des Evangeliums ist,¹⁷ und dies geschieht in der Kirche und durch die Kirche. Im lutherischen Bekenntnis ist die Verkündigung des Evangeliums sowohl Voraussetzung als auch Existenzzeichen der Kirche.¹⁸ Hierzu ist also die Rede von der Mission als *nota ecclesiae*¹⁹ äußerst hilfreich, weil damit die Untrennbarkeit von Kirche und Mission bekundet wird.²⁰ Das impliziert zweierlei: Erstens, es gibt keine Kirche, die nicht missioniert, sofern in ihr bzw. durch sie das Evangelium in der Predigt des Wortes Gottes und der Verwaltung der Sakramente verkündet wird, und wenn sie das nicht tut, ist sie auch keine Kirche. Zweitens, Mission als christliche Aufgabe in der Welt ist keine in, an, außerhalb der Kirche oder in irgendeiner Form an sie vertragsgemäß

¹⁴ Elert (wie Anm. 8), 340; vgl. Hopf, F. W.: Lutherische Kirche treibt Lutherische Mission, in: ders. (Hg.): Lutherische Kirche treibt lutherische Mission. Festschrift zum 75jährigen Jubiläum der Bleckmarer Mission, Bleckmar 1967, 13-47, hier 16.

¹⁵ WA 19, 75, 1f; vgl. CA XIII (BSLK, 68,2ff).

¹⁶ Vgl. Köberle, A.: Rechtfertigung und Heiligung. Eine biblische, theologiegeschichtliche und systematische Untersuchung, Leipzig³ 1930, 99.

¹⁷ Vgl. Wetter, P.: Der Missionsgedanke bei Martin Luther (Missiologica evangelica 11), Bonn 1999.

¹⁸ Vgl. CA VII (BSLK, 61,2ff) – Vgl. dazu Wenz, G.: Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Bd. II, Berlin/New York, 1997, 251f.

¹⁹ Vgl. Brandt (wie Anm. 8), 58-65. Freilich nicht als eine zu den in CA VII genannten zu addierende *nota ecclesiae*, sondern als eine *nota ecclesiae*, die sich in der Predigt des Evangeliums und evangeliumsgemäßen Darreichung der Sakramente folgerichtig ereignet, wie Luther auch von anderen Erkennzeichen der Kirche spricht (vgl. Von den Conciliis und Kirchen [WA 50, 624ff]).

²⁰ Vgl. Wenz (wie Anm. 18), 301.

gebundene Institution, sondern sie ist Funktion der Kirche, Bestandteil ihres Dienstes an der Welt.

Der Rückgriff auf Luther kann also helfen, eine durchaus historisch bedingte Trennung zwischen Kirche und Mission bzw. die Vorstellung von Kirchengemeinde in der Heimat und Mission in der Fremde zu überwinden. Es geht darum, mit Luther Kirche und Mission als eine Einheit des Kirchseins unter Gottes Wort und seiner Dynamik in der Welt zu sehen und so zu handeln.

Die Einheit des Kirchseins unter Gottes Wort und seiner Dynamik in der Welt haben freilich auch die Väter selbstständigen Luthertums in Deutschland erkannt. Es ist bei ihnen deutlich zu beobachten, dass Mission und Kirche nicht zwei voneinander getrennte Bereiche christlichen Lebens sind.²¹ W. Klän sieht in dieser Sicht und Praxis der Dinge die "Mission zu ihrer kirchlichen Dignität" erhoben²² und trifft damit genau die kirchengeschichtliche Bedeutung dieses Sachverhalts. Diese Einheit zeigt sich auch historisch-empirisch im Vorgehen der Kirchen, die infolge der Unterdrückung und Verfolgung selbstständigen Luthertums durch den preußischen Staat im Ausland entstanden sind. Die evangelisch-lutherischen Kirchen in Lateinamerika z.B., die z.T. über den nordamerikanischen Umweg ihre Wurzeln im konfessionell-lutherischen Widerstand des 19. Jahrhunderts in Deutschland haben, erlebten in ihrem Kontext nie die Entwicklung von parallelen "Missionsgesellschaften". Von Anfang an bildeten in Lateinamerika lutherische Kirche und Mission eine Einheit.²³ Freilich wirft dieser Zusammenhang, verbunden mit den Ereignissen in den deutschen Staaten des 19. Jahrhunderts, die Frage nach dem Verhältnis zwischen konfessioneller Bindung und Missionskonzeption auf.²⁴ Das gilt es noch zu erörtern.

Die bereits mit Luther und den Vätern selbstständigen Luthertums festgestellte Untrennbarkeit von Kirche und Mission ist ein wichtiger Faktor, um historisch bzw. kontextuell bedingte "Identitätskrisen" der Mission zu überwinden. Die Identität der Mission ist keine andere als die Identität der Kirche, die wiederum keine andere ist als die Identität des Evangeliums selbst. Anhand von CA VII ist festzustellen, dass die Kirche das bezeugt, wodurch sie konstituiert wird.²⁵ Das hat als direkte Konsequenz, dass eine Infragestellung der Mission letztendlich eine Infragestellung des Evangeliums selbst ist und deswegen per definitionem nicht aus kirchlichen Kreisen kommen kann. Etwas unwissenschaftlich ausgedrückt: Eine Kirche, die nicht missioniert (*latu sensu*), ist keine Kirche; und eine Mission ohne Kirche ist keine Mission im biblischen und evangelisch-lutherischen Sinne. Freilich bleibt die Frage nach der

²¹ Vgl. Stolle, V. (Hg.): Kirchenmission nach lutherischem Verständnis. Vorträge zum 100jährigen Jubiläum der Lutherischen Kirchenmission (Bleckmarer Mission) (Beiträge zur Missionswissenschaft und Interkulturellen Theologie 5), Münster/Hamburg 1993, 2 (Vorwort des Herausgebers).

²² Klän, W.: Die Fortentwicklung des Missionsimpulses der Erweckung unter den Bedingung konfessioneller Kirchenbildungen, in: Stolle (wie Anm. 21), 5 - 19, hier 18.

²³ Vgl. z.B. Rehfeldt, M. L.: Um grão de mostarda. A história da Igreja Evangélica Luterana do Brasil, Bd. 1, Porto Alegre 2003, 39ff.

²⁴ Vgl. Klän (wie Anm. 22), 10f.

²⁵ Vgl. Härle, W.: Dogmatik, Berlin/New York 2000, 577f.

Identität des Evangeliums offen. Dieses zentrale Thema muss noch angegangen werden.

Die oben postulierte Identitätskette von Mission-Kirche-Evangelium befreit meines Erachtens das Unternehmen Mission von einer kontingenten Arroganz, die mit Recht in außer- und innerchristlichen Kreisen immer wieder kritisiert wird. Mission und Kirche vollziehen ihre Aufgabe in der Welt nicht in eigener Sache bzw. aufgrund irgendwelcher partikularen Ziele, sondern im Zuge des Universalanspruches des Evangeliums, das letztendlich und sachgemäß nur katabatisch, transzendent und eschatologisch definiert werden kann.

3. Gottes Gerechtigkeit und Mission

Obwohl die untrennbare Einheit von Kirche und Mission festgestellt sein dürfte, bleibt die Frage nach dem Inhalt, der diese Einheit konstituiert und die Verkündigung von Kirche und Mission ausmacht. Traditionell gefragt: es bleibt die Frage nach dem letztgültigen Missionsmotiv, das unter dem Begriff "Evangelium" zu verstehen ist. F. Beißer ist zuzustimmen, dass "der letztlich entscheidende Grund, der letztlich allein entscheidende Beweggrund" für die Mission "Gott selbst" ist.²⁶ Folgerichtig ist also die Behauptung, dass die "Identität" der Kirche nicht das Motiv der Mission ist.²⁷ Nun ist es unübersehbar, dass das wahre Missionsmotiv, Gott, durch die Arbeit einer bestimmten Kirche, die ein bestimmtes Profil hat, vermittelt bzw. verkündigt wird. Dieses Profil, das sich in ihren Bekenntnissen verdichtet, ist in diesem Sinne für die Mission dieser Kirche maßgebend.²⁸ Es ist also legitim zu sagen, dass lutherische Kirche lutherische Mission treibt.²⁹ Sie tut dies jedoch keinesfalls im Zuge eines Partikularismus, sondern "es geht immer nur und immer von neuem um die Eine Heilige Kirche und nicht um irgendwelche Besonderheiten einer Teilkirche".³⁰

Es kann hier auf die ekklesiologische Tragweite des oben Gesagten nicht eingegangen werden. Eins ist jedoch von zentraler Bedeutung: die Identität der einen heiligen Kirche, die als die Identität des Evangeliums selbst bereits erkannt worden ist. Diese Identität wird in den Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche anhand des so genannten *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, des für die lutherische Kirche

²⁶ Beißer, F.: Die eine Kirche unter der Sendung des einen Gottes, in: Stolle (wie Anm. 21), 114 - 123, hier 118.

²⁷ Ebd., 119. Man beachte, dass Beißer hier kirchliche "Identität" im Sinne von Denomination versteht. Nur in diesem Sinne ist ihm zuzustimmen. Es besteht also kein Widerspruch zu meiner Behauptung, dass die Identität der Kirche die Identität des Evangeliums selbst ist.

²⁸ "Wir [haben] zu missionieren ... für die Kirche Jesu Christi, also für das Evangelium, und nicht primär für ein Kirchentum. Dennoch können wir nach Lage der Dinge nicht aus unsren Konfessionen aussteigen, um uns direkt der wahren Kirche in die Arme zu werfen. Wir müssen daher faktisch in unsre Kirche hinein eingliedern. Wir müssen sagen, daß wir und weswegen wir die lutherische Auslegung des Bekenntnisses für die wahre halten und anempfehlen." (Ebd., 122).

²⁹ Vgl. Hopf (wie Anm. 14), 13ff.

³⁰ Ebd., 15f.

in historischer und systematischer Hinsicht grundlegenden Artikels über die Rechtfertigung des Sünders (CA IV), definiert.

In der bereits erwähnten Broschüre "Die Rechtfertigung als gestaltende Kraft der Mission" entfaltet Vicedom das soteriologische Moment der Rechtfertigungslehre als Missionsmotiv.³¹ Dies dürfte im konfessionell-lutherischen Kontext nicht fraglich sein, so dass ich hier auf eine weitere Entfaltung dieses Aspekts verzichten kann. Es gibt jedoch durchaus andere Momente in der Rechtfertigungslehre, die für die kirchliche Mission relevant sind. Meines Erachtens kann die in der Rechtfertigungslehre implizierte Vorstellung der "Gerechtigkeit Gottes" einen entscheidenden Beitrag zum Verständnis der christlichen Mission leisten. Diese These soll auch die Brücke zum bereits angekündigten Verhältnis von konfessioneller Bindung und Missionskonzeption schlagen.

Der *praecipuus locus doctrinae christianae*³² hat im Grunde genommen zwei perspektivische Komponenten, die sich dialektisch zueinander verhalten: die theoontologische, deren Inhalt die *iustitia Dei*³³ ist, und die (theo-)anthropologische, die sich in der Annahme der grundsätzlichen menschlichen Sündhaftigkeit konkretisiert.³⁴ In der Tat handelt es sich hier jedoch um eine Scheindialektik, weil die daraus zu folgernde Synthese keine ist, sondern eine "Diathese", die Luther mit der Formel "simul iustus ac peccator" systematisch darzustellen versucht: Das Heilshandeln des gerechten Gottes an dem Menschen macht aus diesem keinen Gerechten *wie* Gott, sondern einen Gerechten *vor* Gott. In dieser Hinsicht übersetzt Luther die für ihn entscheidende Stelle Röm 1,17 (δικαιοσύνη ... θεοῦ): „... die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“.

Nun hat V. Stolle³⁵ gezeigt, dass dieser Sachverhalt historisch, systematisch und exegetisch intensiver untersucht und differenzierter bedacht werden muss.³⁶ In seiner kritischen Untersuchung der lutherischen Tradition "von Paulus her"³⁷ macht Stolle auf einen entscheidenden Sachverhalt aufmerksam, im Zuge dessen eine zu starke (theo-)anthropologische Explikation der Rechtfertigungslehre die paulinische theoontologische Grundkomponente derselben in den Hintergrund stellt. Diese theoontologische Grundkomponente verdichtet sich nach Stolle im eben zentralen

³¹ Vicedom (wie Anm. 5), 7ff.

³² ApolCA IV,2 (BSLK, 159,1f).

³³ Vgl. Röm 1,17: δικαιοσύνη ... θεοῦ.

³⁴ Vgl. CA II (BSLK, 53).

³⁵ Stolle, V.: Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers (ABG 10), Leipzig 2002; ders.: Luther und Paulus. Das eine Evangelium in unterschiedlichen geschichtlichen Gestalten, LuThK 28 (2004), 1 - 23.

³⁶ Dieser Aufsatz ist nicht der Ort, eine Analyse des stolleschen Ansatzes darzubieten. Stollens Untersuchung und kritische Würdigung des Paulinismus Luthers greift tief hinein in die exegetische und systematische Tradition der lutherischen Kirche und bedarf einer gründlichen Auseinandersetzung sowohl auf exegetischer als auch auf historisch-systematischer Ebene. Abgesehen von kurzen Buchbesprechungen und Rezensionen, steht eine solche Arbeit zum Zeitpunkt der Niederschrift meines Aufsatzes noch aus.

³⁷ Stolle, Luther 2002 (wie Anm. 35), 70.

paulinischen Ausdruck δικαιοσύνη θεοῦ, wobei θεοῦ als expegetischer Genitiv von δικαιοσύνη zu verstehen ist.³⁸ Das bedeutet, dass die Gerechtigkeit Gottes seine Offenbarungstat in Christus bzw. im Evangelium ist.³⁹ Oder anders ausgedrückt:

“Gottes Gerechtigkeit bezeichnet für ihn [Paulus] den umgreifenden Heilshorizont, in dem die besondere Erwählung Israels ebenso aufgehoben ist wie der Segen, den derselbe Gott der außerisraelitischen Völkerwelt zugesagt hat, und in dem alle Menschen durch den Glauben gerettet sind.”⁴⁰

Paulus leitet die Gerechtigkeit Gottes nicht von einer Gerechtigkeitsvorstellung als solcher her, sondern definiert sie ausschließlich von Gott her.⁴¹ In diesem Sinne ist Gott für Paulus “aus sich selbst heraus gerecht, und sein letztes, eschatologisches Handeln macht gerecht, indem er Tote zu neuem Leben schafft” und in diesem seinem Handeln “ist Gott von keinerlei Vorgaben abhängig, auch nicht von einem Gesetz, das er selber gegeben hat”.⁴² Schließlich ist für Paulus die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes “der letzte und eigentliche Inhalt des Evangeliums”.⁴³

Das oben knapp skizzierte Verständnis der Rechtfertigungslehre aus der Perspektive der Gerechtigkeit Gottes im Zuge der Betonung des theoontologischen Moments – ohne freilich andere Perspektiven auszuschließen – in seinem absolut freien und voraussetzungslosen Handeln an dem Menschen beinhaltet eine Reihe von Implikationen für die kirchliche Mission. Wenn die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes der endgültige und eigentliche Inhalt des Evangeliums ist, dann ist die kirchliche Mission als Verkündigung des Evangeliums – an alle Menschen, nicht nur an die “Heiden” – eigentlich die Verkündigung der Gerechtigkeit Gottes (expegetisch). Mit anderen Worten: Die Identität der Mission ist die Identität der Kirche, die wiederum die Identität des Evangeliums ist, und Letztere ist nichts anderes als die Gerechtigkeit Gottes.

Diese inhaltlich konstitutive Definition von christlicher Mission impliziert u.a. Folgendes:

a) In theoontologischer Hinsicht macht die christliche Kirche die ihr gegenüberstehende Öffentlichkeit durch die Mission auf einen Gott aufmerksam, der selbst – ontisch – Gerechtigkeit definiert. Es geht also nicht darum – in welchem missionarischen Kontext auch immer – den “christlichen” Gott zu verteidigen oder in apologetischer Manier zu versuchen zu zeigen, dass er in eine bestimmte (und durchaus kontextuell unterschiedliche!) Vorstellung von Gerechtigkeit hineinpasst und deswegen “gerecht” ist. Vor dem Horizont der paulinischen Argumentation gibt es keinen “missionarischen Vergleich”, weil Gott selbst in seinem eschatologischen Tun die Gerechtigkeitsparameter definiert. Es geht in der kirchlichen Mission letztendlich also nicht um eine “Götter- oder Religionskonkurrenz”, sondern um die Verkündigung

³⁸ Ebd., 186.

³⁹ Ebd., 126.

⁴⁰ Ebd., 180.

⁴¹ Ebd., 175.

⁴² Ebd., 353f.

⁴³ Ebd., 181.

der Gerechtigkeit schlechthin, die das universale rettende Heil, das Gott im Tod und in der Auferweckung Jesu erschlossen hat, ⁴⁴ bedeutet.

b) (Theo-)Anthropologisch bedeutet die Verkündigung der Gerechtigkeit Gottes durch die kirchliche Mission die Verkündigung der Annahme des Menschen durch Gott anhand seines eschatologischen Handelns, das sich in Jesus Christus proleptisch ereignet hat. Infolgedessen ist es durchaus legitim, mit Luther vom Angenommenen als einem Gerechten vor Gott zu sprechen (*iustitia coram Deo*), allerdings im Sinne einer Reflexion der Gerechtigkeit Gottes. Die freie und voraussetzungslose Gerechtigkeit Gottes wird durch den Glauben im Menschen reflektiert, so dass die Freiheit und Voraussetzungslosigkeit der *iustitia Dei* auch Eigenschaften der *iustitia coram Deo* sind. Mehr noch: Als reflektierte Gerechtigkeit – das bedeutet: als Reflexion einer göttlichen Eigenschaft – ist diese Gerechtigkeit eine dem Menschen fremde Größe (*iustitia aliena*), was wiederum Freiheit und Voraussetzungslosigkeit des göttlichen Handelns an dem Menschen (*sola gratia*) bestätigt.

Die beiden oben genannten theoontologischen und (theo-)anthropologischen Implikationen des Verständnisses von Mission als Verkündigung der Gerechtigkeit Gottes befreien diese Funktion der christlichen Kirche von jedweden Verteidigungszwängen. Kirchliche Mission braucht sich vor keiner Instanz zu rechtfertigen: theoontologisch verkündigt sie einen Gott bzw. eine Gerechtigkeit, die sich selbst definiert. In diesem Sinne wird das menschliche bzw. kirchliche (*latu sensu*) Unternehmen von dieser Gerechtigkeit her definiert und so legitimiert. (Theo-)Anthropologisch bedeutet dies die Betrachtung eines jeden Menschen aus der Perspektive der Gerechtigkeit Gottes. Diese Perspektive untersagt jedwede Differenzierung im Bereich des Menschlichen, nicht nur als Konsequenz der missionarischen Arbeit ⁴⁵, sondern auch im Vorfeld dieser. ⁴⁶ Der Mensch, der durch den Glauben die Gerechtigkeit Gottes reflektiert und so vor Ihm gerecht ist, bringt zu dieser An- und Aufnahme in Gottes Reich keine Voraussetzung außer seiner Menschlichkeit mit: als *homo nudus* steht er vor seinem Schöpfer, der ihm in Christus seine Gerechtigkeit offenbart.

Die Annahme der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes als des letztgültigeren und eigentlichen Inhalts des Evangeliums, die zum Verständnis der kirchlichen Mission als Verkündigung des Evangeliums tatsächlich als Verkündigung der Gerechtigkeit Gottes führt, hat aber auch weitere Implikationen:

c) Soziopolitisch bedeutet die Verkündigung der Gerechtigkeit Gottes durch die kirchliche Mission die subtile oder durchaus offene Infragestellung aller menschlich verursachten gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten. ⁴⁷ Die "Gleichstellung" al-

⁴⁴ Ebd., 190.

⁴⁵ Vgl. Gal 3,28.

⁴⁶ Deswegen sind Partikularisierungen wie "Muslimmission", "Judenmission", "Stadtmission", "innere Mission", "äußere Mission" usw. irreführend. Freilich geht es mir hier um die grundsätzliche, systematisch-theologische Begründung der kirchlichen Mission. Die Methodenfrage kann durchaus in verschiedenen Kontexten verschieden angegangen werden.

⁴⁷ In diesem Sinne ist die Behauptung Stollens: "Gottes Gerechtigkeitstat in der Christusoffenbarung

ler Menschen coram Deo anhand der Verkündigung einer menschlich unerreichbaren, freien, voraussetzungslosen Gerechtigkeit Gottes führt keineswegs zu einer Degradierung des Menschen, sondern zu seiner Erhebung als ewig geliebter creatura Dei. Alle gesellschaftlich bedingten bzw. forcierten soziologischen, politischen, wirtschaftlichen, kulturellen, religiösen usw. Differenzierungen spielen aus der Perspektive der Gerechtigkeit Gottes keine Rolle. Diese Aufwertung des Menschen allein aufgrund seines Daseins vor Gott durch die Verkündigung der Gerechtigkeit Gottes stellt radikal alle innergesellschaftlichen Differenzierungen, besonders wenn sie zur Übervorteilung, ja zum Leiden bestimmter Menschen und Menschengruppen führen, in ein kritisches Licht.⁴⁸

d) Ekklesiologisch führt die Verkündigung der Gerechtigkeit Gottes durch die kirchliche Mission zu einer Relativierung von Strukturen und Traditionen und daher zu einem tiefer greifenden Verständnis der Einheit der Kirche. Diesen Sachverhalt finden wir bereits in CA VII erörtert.⁴⁹ Konstitutionsgrund und Kriterium der Kirche und ihrer Einheit ist allein Gott und seine Tat an den Menschen in Jesus Christus,⁵⁰

transzendiert als neue Schöpfung eschatologisch alle weltlichen Gerechtigkeiten und tritt nicht in Konkurrenz zu ihnen" (Stolle, Luther 2002 [wie Anm. 35], 443) zu hinterfragen. Meines Erachtens ist es eben der transzendental-eschatologische Charakter der Gerechtigkeit Gottes, der diese in Konkurrenz zu aller menschlichen Gerechtigkeit bringt, indem entweder deren Kontingenz oder Illusion oder Heuchelei durch die Gerechtigkeit Gottes aufgedeckt und in Frage gestellt wird.

⁴⁸ Ein herausragendes Beispiel für die soziopolitische Dimension der kirchlichen Mission sind die Aktivitäten des Bischofs von Chiapas, Bartolomé de Las Casas (1484 - 1566), in der kolonialen Periode Lateinamerikas. Las Casas prangert in seiner Tätigkeit als Kleriker und seinen Schriften das ganze Unternehmen der Europäer in der damals so genannten "Neuen Welt" an, weil er dies für nicht vereinbar mit der Gerechtigkeit Gottes hält. Dieser Gesichtspunkt ist wichtig: die ganze Realität wird aus der Perspektive der Gerechtigkeit Gottes - wie sie im Evangelium Jesu Christi offenbart wird - gesehen und verurteilt (vgl. da Silva, G.: Am Anfang war das Opfer. René Girard aus afroindiolateinamerikanischer Perspektive, Hamburg 2001, 142ff). Im 20. Jh. hat die lateinamerikanische Befreiungstheologie den lascasischen Ansatz wieder aufgenommen, dabei aber einen fatalen Fehler begangen: sie hat die Gerechtigkeit Gottes nicht - wie Las Casas - ausschließlich anhand des Evangeliums definiert, sondern u.a. durch Heranziehung marxistischen Gedankenguts. Dies hat nicht nur das Urteilsvermögen der Befreiungstheologie gegenüber der Realität eingeengt, sondern auch ihre Botschaft inmitten von sich stark verändernden kontextuellen Begebenheiten relativiert (vgl. ebd., 231ff). Eine Relativierung der Gerechtigkeit Gottes - wie sie eben im Evangelium definiert wird - ist jedoch per definitionem nicht möglich.

⁴⁹ Es ist immer gut, daran erinnert zu werden, dass CA VII wie das Neue Testament keine Unterscheidung von "sichtbarer" und "unsichtbarer" Kirche kennt (vgl. Sasse, H.: Der siebente Artikel der Augustana in der gegenwärtigen Krisis der Luthertums, in: Hopf, F. W. (Hg.): In Statu Confessionis. Gesammelte Aufsätze von Hermann Sasse, Bd. I, Berlin 1975, 50-69, hier 53ff). Ob diese Unterscheidung hilfreich oder eher irreführend ist, muss um der Kürze dieses Aufsatzes willen dahingestellt bleiben. Auf jeden Fall spielt sie hier in meinen Überlegungen eine sekundäre Rolle (vgl. dazu Härle [wie Anm. 25], 571 ff). Zur Einheit der Kirche und ihren Kriterien vgl. Wenz (wie Anm. 18), 300ff. Allerdings "spricht historisch alles dafür, daß zu Zeiten der CA der Gegenbegriff zur Einheit der Kirche nicht die Vielzahl der Konfessionskirchen war, sondern daß es unter der Voraussetzung zu wahrer kirchlicher Einheit um die Frage nach der wahren Kirche ging" (ebd., 304).

⁵⁰ Vgl. Wenz (wie Anm. 18), 308.

d.h. Gottes Gerechtigkeit. Diese Annahme hat Implikationen hinsichtlich des Verständnisses von kirchlicher Ökumene in zweierlei Hinsicht: Einerseits vermeidet sie einen billigen Umgang mit der Ökumene, der in der bloßen Zudeckung von Differenzen besteht und zu pathetischen Aktionismen führt, die zur wirklichen Suche nach der christlichen Einheit nichts beitragen. Andererseits liefert das Verständnis von kirchlicher Mission als Verkündigung der Gerechtigkeit Gottes eine Basis, einen Grundkern des Christlichen, an dem sich alle christlichen Denominationen messen können. Freilich erfordert dies die nicht leichte Fähigkeit, Selbstkritik zu üben. Aber das ist ein Weg, die "Identitäten" (im Sinne von Denominationen) an der einen Identität der Kirche bzw. Mission (die Gerechtigkeit Gottes) messen zu lassen und so das eigene Profil auf diesem Hintergrund zu verstehen und ggf. zu hinterfragen.

e) In eschatologischer Hinsicht relativiert die Verkündigung der Gerechtigkeit Gottes durch die kirchliche Mission alle wirtschaftlichen, religiösen, esoterischen usw. Antwortversuche auf die Fragen des menschlichen Daseins nach einer "besseren Welt" durch den Hinweis auf das letzte, eschatologische Handeln Gottes in und für die Welt, das er proleptisch in Jesus Christus hat Realität (Geschichte) werden lassen.⁵¹ Alle Zukunftsvertröstungen und Utopien erfahren ihre Kontingenz angesichts der endzeitlichen, aber in der Geschichte verwirklichten und durch den Glauben erreichbaren Partizipation des Menschen an der Gerechtigkeit Gottes. Alle Transzendierungsversuche des Menschen, sei es durch die "guten Werke" im Kontext der Reformation, sei es durch den omnipräsenten Markt oder technischen Fortschritt oder fernöstliche Religiosität des aktuellen Zeitalters, zeigen ihren illusorischen Charakter, wenn sie mit der Gerechtigkeit Gottes konfrontiert werden. Allein das geschichtliche (und außergeschichtliche) Kontinuum der Gerechtigkeit Gottes ist in der Lage, alle historisch bedingten menschlichen Theologien und Ideologien als Utopien zu entlarven. Wenn die christliche Kirche dieses Potential ihrer Mission erkennt und dementsprechend handelt, dann steht sie immun gegen jede historisch bedingte Krise da.

Wenn die heutigen Krisen der Globalisierung und die Globalisierung der Krisen als eine "Krise der Gerechtigkeit" verstanden werden, dann ist der Ansatz, der die kirchliche Mission als Verkündigung der Gerechtigkeit Gottes versteht, ein hoch aktueller und unabdingbarer Ansatz. Im Zuge dessen "globalisiert" die christliche Kirche ihren Dienst an der Welt, der ein einheitlicher Dienst ist; und dieser Dienst wird von der unhinterfragbaren, freien, voraussetzungslosen Gerechtigkeit Gottes "globalisiert". In dieser Hinsicht ist eine angebliche "Krise" der kirchlichen Mission in der Tat keine Krise, weil die Gerechtigkeit Gottes von jedweder menschlichen Krise unangetastet bleibt. Ja, sie ist die unveränderte und unveränderliche göttliche Antwort auf die menschlichen Krisen.

*Dozent Dr. Gilberto da Silva, M.S.T.
Altkönigstr. 150
61440 Oberursel*

⁵¹ Zur eschatologischen Sendung der Kirche vgl. Wenz (wie Anm. 18), 245.