

Die Verwundbarkeit der Mission (The Vulnerability of Mission)

Von David. J. Bosch

DIE GESCHICHTE VON FR RODRIGUES

Einer der bewegendsten und zugleich verstörendsten Romane unserer Zeit ist „Das Schweigen“ des japanischen Autors Shusaku Endo. Er basiert auf der Christenverfolgung in Japan im siebzehnten Jahrhundert. 1549 kam Franz Xaver in Japan an und begann eine Missionsarbeit, die erstaunlich erfolgreich war. Innerhalb von dreißig Jahren entstand eine blühende Gemeinschaft von etwa 150 000 Christen, deren gute Eigenschaften und tiefer Glaube die Missionare zu der Vision eines vollständig christlichen Landes inspirierten.¹ Es war das *christliche Jahrhundert Japans*.² Gegen Ende des 16. Jahrhunderts regte sich jedoch Widerstand, der 1614 in einem Edikt zur Vertreibung der Missionare gipfelte. Ziel des Edikts war die vollständige Ausrottung des Christentums in Japan. Einige Missionare gingen in den Untergrund und versuchten verzweifelt, ihre japanischen Konvertiten weiter zu betreuen. C. R. Boxer behauptet, dass die grausame Verfolgung, die darauf folgte, „in der langen und schmerzhaften Geschichte des Märtyrertums“³ unübertroffen ist, sowohl was die schändliche Brutalität der Methoden zur Ausrottung der Christen als auch die heldenhafte Standhaftigkeit der Leidtragenden betrifft?

Denjenigen, die nicht hingerichtet wurden, wurde die Möglichkeit gegeben, abzuschwören. Dies geschah oft in der Form, dass man den Abtrünnigen die *Fumie* vorsetzte – ein Bronzebild Christi in einem Holzrahmen. Von ihnen wurde lediglich erwartet, dass sie auf dem Antlitz Christi herumtrampelten, was als Beweis dafür galt, dass sie dem christlichen Glauben abgeschworen hatten.

Auch Missionare wurden verhaftet und gefoltert, in der Regel indem sie kopfüber in einer mit Exkrementen und anderem Schmutz gefüllten Grube aufgehängt wurden, was sich schnell als das wirksamste Mittel erwies, um sie zum Abfall zu bewegen. Dennoch wurde sechzehn Jahre lang kein Missionar abtrünnig. Und dann kam der Schlag. Im Oktober 1633 gab Christovao Ferreira, der portugiesische Provinzial und anerkannte Leiter der katholischen Mission in Japan, nach sechs Stunden in der Grube das Signal, dass er zum Widerruf bereit sei.⁴

Die Geschichte von Endo handelt jedoch nicht von Ferreira, sondern von Sebastian Rodrigues, einem ehemaligen Schüler Ferreras in Lissabon. Mit zwei Kollegen reiste er nach Japan, um das Untergrundapostolat fortzusetzen und auch, um den Abfall Ferreras zu sühnen, der die Ehre der Kirche so verletzt hatte.⁵

Schließlich wurde auch Rodrigues gefangen genommen und gefoltert. Ein Großteil des Romans von Endo handelt von seinem Leidensweg und seiner Weigerung, dem Glauben abzuschwören. Viele Monate lang weigerte er sich. Ganz allein betete er inbrünstig, betete zu Gott um Führung, um eine klare Richtung, die er einschlagen sollte. Aber es herrschte nur Schweigen, als ob Gott ihn nicht hören würde oder tot wäre und nicht existierte. Dann, eines Nachts, sagte der Dolmetscher zuversichtlich: „Heute Nacht werden Sie sicher abtrünnig? Für Rodri-

¹ William Johnston, „Vorwort des Übersetzers“ zu Shusaku Endos „Silence“, 1976, S. 3.

² C. R. Boxer, *The Christian Century in Japan 1549-1650*, Berkeley und Los Angeles, 1967.

³ *ebd.*, S. 336f.

⁴ *ebd.*, S. 353.

⁵ Shusaku Endo, *Silence* (übersetzt von W. Johnston), 1976, S. 25.

gues klang das wie die Worte an Petrus: „Heute Nacht, bevor der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen.“⁶

Von dort, wo er in dieser verhängnisvollen Nacht lag, hörte er ein unaufhörliches Schnarchen, wie von jemandem, der im Vollrausch schläft. Spät in der Nacht kam der Dolmetscher mit Ferreira, der inzwischen einen japanischen Namen angenommen hatte, zurück, um die Situation noch zu verschlimmern. Und es war Ferreira, der ihm sagte: „Das ist kein Schnarchen. Das ist das Stöhnen der in der Grube hängenden Christen“.⁷ Dann erklärte Ferreira, warum er selbst abtrünnig geworden war. Nicht, weil er in der Grube hing, sagte er, sondern weil „... ich hier hineingesteckt wurde und die Stimmen der Menschen hörte, für die Gott nichts getan hat. Gott hat nicht das Geringste getan. Ich habe mit all meiner Kraft gebetet, aber Gott hat nichts getan“.⁸ Und nun, da Pater Rodrigues in derselben Zelle saß, tat Gott wieder einmal nichts für die in der Grube Gefangenen. Dann sagte der Beamte zu Rodrigues: „Wenn Sie abtrünnig werden, werden sie sofort gerettet.“ Rodrigues fragte: „Aber warum gehen sie nicht vom Glauben ab?“ Der Beamte lachte und antwortete: „Sie haben sich schon oft abgewandt, aber solange Sie sich nicht abwenden, können diese Bauern nicht gerettet werden.“⁹ Und natürlich brauchte er nur den *Jumie* zu zertreten, der bereits von Tausenden von japanischen Abtrünnigen zertrampelt wurde. So einfach war das! Das war das Teuflische an diesem Plan: Während Gott schwieg, würde er selbst nicht nur seine eigene Haut retten, sondern auch das Leben vieler japanischer Christen!

Es war dieses Schweigen Gottes, das dem Roman von Endo seinen Titel gab – das Schweigen eines Gottes, eines Christus, der weder auf Gebete noch auf Folter antwortete. Doch am Ende wurde das Schweigen gebrochen. Christus sprach zu Rodrigues – allerdings nicht der schöne, mit Heiligenschein versehene und heitere Christus seiner Andacht, sondern der Christus der verbogenen und verbeulten *Rinne*, der Christus, dessen Gesicht von vielen Füßen verzerrt worden war, der konkave, hässliche Christus, der zertretene und leidende Christus. Und was dieser Christus zu dem Priester sagte, erschütterte ihn bis ins Mark: „Zertreten, zertreten! ... Ich wurde in diese Welt geboren, um von den Menschen zertreten zu werden. Um den Schmerz der Menschen zu teilen, habe ich mein Kreuz getragen.“¹⁰ Und der Romanautor schreibt: „Der Priester setzte seinen Fuß auf den *Jumie*. Die Dämmerung brach an. Und weit in der Ferne krähte der Hahn.“¹¹

Ich werde auf die Geschichte von Pater Rodrigues zurückkommen, denn hier gibt es sicherlich mehr, als man auf den ersten Blick sieht. Vorerst möchte ich jedoch einem anderen Punkt nachgehen. Das Wachstum des Christentums wurde durch die Verfolgungen in Japan stark behindert, aber nicht ausgelöscht. Die Christen versteckten sich bis zur Wiedereröffnung Japans im Jahr 1865 und hielten mehr als zwei Jahrhunderte lang hartnäckig an einem Glauben fest, den die rücksichtslose Wachsamkeit nicht auslöschen konnte.¹² Was dann geschah, war eine weitere Bestätigung des berühmten Spruchs von Tertullian, dem nordafrikanischen Theologen aus dem zweiten Jahrhundert: „*Semen est sanguis Christianorum*“ (frei übersetzt: „Das Blut der Märtyrer ist der Same der Kirche“). Was in Japan geschah, ist in zwei Jahrtausenden christlicher Geschichte an Tausenden anderer Orte geschehen. Wahres Gemeindewachstum, so scheint es, findet nicht dort statt, wo Christen das Sagen haben, sondern dort, wo sie leiden und ihre Mission in Schwäche erfüllen. Ein aktuelles Beispiel dafür ist China. Auch wenn

⁶ *ebd.*, S. 261.

⁷ *ebd.*, S. 263.

⁸ *ebd.*, S. 265f.

⁹ *ebd.*, S. 267.

¹⁰ *ebd.*, S. 271.

¹¹ *ebd.*, S. 271.

¹² Johnston, S. 11f.

China seit 1989 wieder begonnen hat, sich in seinen eigenen Kokon zu hüllen, wissen wir heute, dass die chinesische Kirche in den Jahren der Verfolgung und der Kulturrevolution ein erstaunliches Wachstum erlebt hat. Nach der kommunistischen Machtübernahme im Jahr 1949 wurde die Arbeit aller ausländischen Missionare eingestellt. Es herrschte weit verbreitete Verzweiflung über das, was man als „Debakel“ der Mission in China bezeichnete.¹³ Viele glaubten, dass die Ereignisse das Ende des Christentums in China eingeläutet hätten. Und doch muss man sich heute fragen, ob es in China so viele Christen gegeben hätte wie heute, wenn die Missionare geblieben wären und ihre Arbeit ungehindert hätten fortsetzen können. Die gleiche Geschichte hat sich andernorts häufig wiederholt. Immer wieder hat sich das Blut der Märtyrer als Keimzelle der Kirche erwiesen (auch wenn viele von uns große Vorbehalte gegenüber der Art des Christentums haben, das an einigen dieser Orte entstanden ist).

Es wird sogar behauptet, dass das zwanzigste Jahrhundert mehr Märtyrer für den Glauben hervorgebracht hat als alle vorherigen Jahrhunderte zusammen.¹⁴ Man denke nur an den Völkermord an den armenischen Christen in der Türkei zwischen 1895 und 1915. Allein an einem schicksalhaften Tag, dem 24. April 1915, wurden schätzungsweise sechshunderttausend abgeschlachtet.¹⁵ Man denke auch an die Ermordeten in Nazi-Deutschland, in der Sowjetunion, in Afrika, in Lateinamerika und anderswo. Doch nicht nur *Christen* wurden Opfer. Wir wissen von den sechs Millionen Juden, die von Nazideutschland vernichtet wurden, von Tausenden von buddhistischen Mönchen, die in der östlichen Sowjetunion getötet wurden, und von Hunderten von Muslimen, die von christlichen Phalangisten in den Beiruter Flüchtlingslagern von Sabra und Shatila ermordet wurden – um nur einige Beispiele zu nennen.

Wir dürfen daher niemals nur unsere *eigenen* Märtyrer feiern. Wir sind zutiefst beteiligt an allem Schmerz und allen Tragödien, die sich überall auf der Welt ereignen. *Gaudium et Spes*, die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute, formuliert dies in ihren ersten Zeilen wie folgt:

Die Freude und die Hoffnung, der Kummer und die Angst der Menschen unserer Zeit, besonders der Armen und Bedrängten, *sind auch die Freude und die Hoffnung, der Kummer und die Angst der Nachfolger Christi.*

WOHER KOMMEN DAS BÖSE UND DAS LEID?

Es gibt also nicht nur das Leiden um des Glaubens willen, sondern auch das Phänomen des *allgemeinen* Leidens in der Welt und, was noch ergreifender ist, *das Leiden der Unschuldigen*, das Vorhandensein des *unerklärlichen* Bösen. Daraus ergibt sich das Problem der *Theodizee*, d. h. der Rechtfertigung Gottes angesichts des Bösen, des Schmerzes und der Tragödie. Bereits im dritten Jahrhundert v. Chr. formulierte der griechische Philosoph Epikur dieses Problem auf klassische Weise:¹⁶

Gott ist entweder willens, das Böse zu beseitigen, aber unfähig dazu; oder er ist fähig, es zu tun, aber unwillig; oder er ist weder willig noch fähig; oder er ist sowohl willig als auch fähig. Wenn er willens ist, das Böse zu beseitigen, aber nicht fähig, es zu tun, ist er schwach – etwas, das es bei Gott nicht gibt. Wenn er fähig ist, es zu tun, aber nicht will, ist er böseartig – auch das ist Gott fremd. Wenn er weder willens noch fähig ist, das Böse zu beseitigen, ist er sowohl böseartig als auch schwach und daher nicht Gott. Wenn er sowohl willens als auch fähig ist, das Böse zu beseitigen – die einzige

¹³ David M. Paton, *Christian Missions and the Judgement of God*, 1953, S. 50.

¹⁴ Vgl. James & Marti Hefley, *By Their Blood: Christian Martyrs of the 20th Century*, Grand Rapids, 1988.

¹⁵ *ebd.*, S. 318f.

¹⁶ Zitiert in Lactantius, *Liber de Ira Dei*, caput XIII.

Haltung, die zu Gott passt – *woher kommt dann das Böse? Oder warum beseitigt Gott es nicht?*

Unde malum? Woher kommen das Böse und das Leid? Dies ist ein Problem, mit dem alle Religionen ringen. Die häufigste – und einfachste – Antwort ist, das Leiden als gerechte Strafe Gottes oder der Götter zu erklären.¹⁷ Wir finden sie in allen Religionen, einschließlich des Christentums und des Judentums, auch in Form von Strafen, die sogar den Kindern der Schuldigen auferlegt werden. Nach Johannes 9,2 fragten die Jünger Jesu angesichts eines blind geborenen Mannes: „Rabbi, wer hat gesündigt, dieser Mann oder seine Eltern, dass er blind geboren wurde? Und in unserer Zeit hören wir oft, dass Menschen, die an AIDS erkrankt sind, einfach ihre verdiente Strafe bekommen. Manchmal wird diese Ansicht zu einem starren Dogma, das eine einfache Ursache-Wirkung-Beziehung zwischen Übertretung und Vergeltung sieht.

Ein anderes Mal jedoch wird davon abgewichen: Die „Lösung“ liegt dann in der Überzeugung, dass das Geschöpf niemals erklären oder kritisieren kann, was der Schöpfer tut. Man flüchtet sich dann in die Lehre von der Unerforschlichkeit Gottes. Gott hat das *Recht* zu tun, was er will. Niemand hat das „Recht“, *nicht zu* leiden. Dieser Glaube kann sich entweder in Form von Resignation oder Fatalismus äußern, wie bei Euripides, oder in Form von Akzeptanz und Glauben, wie bei Hiob.¹⁸

Die letztgenannte Auffassung fand ihren Höhepunkt bei Martin Luther. Er unterschied zwischen dem *Deus absconditus* – dem verborgenen, unergründlichen Gott – und dem *Deus revelatus* – dem offenbaren Gott, den wir in Jesus Christus kennen. Der Christ muss sich sowohl mit Gottes *opera aliena* – Gottes seltsamen und unerklärlichen Taten – als auch mit Gottes *opera propria* – Gottes eigentlichen oder heilsamen Werken – auseinandersetzen.

Luthers *theologia crucis* (Theologie des Kreuzes) versucht also, die Theodizeefrage einigermaßen in den Griff zu bekommen. Ich möchte dies als Grundlage für meine Überlegungen zur Theodizee nutzen, aber auch für das, was ich über die Mission in Schwäche sagen möchte.

Zunächst möchte ich jedoch die Frage stellen, ob es nicht vielleicht etwas zu einfach ist, das Verhungern der Kinder in Äthiopien, die „killing fields“ in Kambodscha, den Holocaust, eine Naturkatastrophe nach der anderen auf den Philippinen, das Elend, das durch die Rassendiskriminierung in all ihren Formen in den letzten Jahrhunderten verursacht wurde, die tragische Geschichte der Kurden, das Elend der Zivilbevölkerung von Vokovar und ähnliche grausame Ereignisse einfach auf die „seltsamen Werke“ Gottes zurückzuführen? Haben wir diese schrecklichen Dinge „erklärt“, sobald wir ihnen ein Etikett verpasst haben? Ich glaube nicht. Können wir jemals die zerschmetterten Gliedmaßen und die gebrochenen Schädel der Unschuldigen „erklären“? Können wir in unseren Theologien jemals erklären, warum Häuser in Schutt und Asche gelegt werden, warum Menschen zwangsumgesiedelt werden und ausgemergelte Kinder aus hohlen Augen in die Kameras starren? Es bleibt ein unergründliches Mysterium, etwas so Abscheuliches, dass wir niemals Frieden damit finden können, es niemals mit einem Etikett versehen und in unsere theologischen Systeme einordnen können.

Der christliche Glaube bringt dieses Geheimnis zum Ausdruck, indem er sagt, dass Gott immer dann, wenn die Welt leidet, auch mit *der* Welt leidet.¹⁹ Der tiefste Ausdruck dieses Mit-

¹⁷ Vgl. C. H. Ratschow, 'Ist Gott angesichts der Leiden in der Welt zu rechtfertigen?', in C. H. Ratschow, *Von den Wandlungen Gottes*, Berlin, 1986, S. 169-173.

¹⁸ *ebd.*, S. 171-73.

¹⁹ *ebd.*, S. 176-79; Johannes Triebel, „Leiden als Thema der Missionstheologie“, in *Jahrbuch Mission* Bd. 20, 1988, S. 8-15.

Leidens, dieses *Mit-Leidens*, ist die *Leidenschaft* Gottes, das Leiden Gottes für die Welt. Gott ist kein apathisches Wesen. Gott ist *pathetisch*, im ursprünglichen Sinn des Wortes, als einer, der leidet. Lange nach der schrecklichen Tortur, die er durchgemacht hatte, stritt Pater Rodrigues bitter mit Christus und sagte zu ihm: „Herr, ich habe mich über dein Schweigen geärgert“, worauf Christus antwortete: „Ich habe nicht geschwiegen. Ich habe *an deiner Seite gelitten*.“²⁰

EINEN GÖTTLICHEN SCHÖNHEITSWETTBEWERB?

Es ist diese Dimension, die den christlichen Glauben mehr als jede andere von anderen Religionen unterscheidet. Ich sage das nicht, um billige Vergleiche anzustellen, um damit zu punkten. Allzu oft sind solche interreligiösen Vergleiche nichts anderes als „göttliche Schönheitswettbewerbe“, wie Koyama sie nennt. Und natürlich vergleicht man bei solchen Wettbewerben Schönheit mit Schönheit, Stärke mit Stärke. Wir werden die Besonderheit des christlichen Evangeliums jedoch nicht auf diesem Weg finden. Vielmehr ist seine Besonderheit in seiner *Schwäche zu suchen*, in seiner *Unfähigkeit*, sich zu beweisen oder durchzusetzen.

Man könnte auch sagen, dass das Christentum aufgrund des *Kreuzes von Jesus Christus* einzigartig ist. Aber dann muss das Kreuz als das gesehen werden, was es ist: nicht als Zeichen der Stärke, sondern als Beweis der Schwäche und Verletzlichkeit. Das Kreuz konfrontiert uns nicht mit der Macht Gottes, sondern mit der Schwäche Gottes. Ein Kreuz kann nicht an einem göttlichen Schönheitswettbewerb teilnehmen: Wer würde jemals auf die Idee kommen, ein Kreuz als Zeichen von Schönheit und Stärke vorzuschlagen?

Und doch ist es genau das, wozu die Christen oft versucht waren. Wir haben unvorstellbare Dinge mit dem Kreuz und im Namen des Kreuzes getan. Wie Konstantin und Tausende andere seit seiner Zeit schwingen wir es als Waffe, als Keule, mit der wir unsere eigenen Feinde und die Feinde Gottes verprügeln. Manchmal versuchen wir, es vor den prüfenden Blicken der anderen zu verbergen, denn ein Kreuz ist in der Öffentlichkeit so peinlich. Ein anderes Mal schwelgen wir masochistisch in den Schmerzen, die das Kreuz verursacht, weil wir uns dadurch viel tugendhafter fühlen; wir ersinnen sogar Strategien, um es noch schwerer und unbequemer zu machen, als es ohnehin schon ist. Oder wir versuchen, das Kreuz mit einem Griff zu versehen, um es leichter tragen zu können. Wir können dann „pfeifend und leichtfüßig Jesus 'von Sieg zu Sieg' folgen ... Wenn nötig, können wir sogar vor Jesus hergehen, anstatt ihm zu folgen“.²¹

Das Bild des Evangeliums vom Kreuz und von einem Glauben, der sich auf das Kreuz gründet, ist jedoch ein ganz anderes. Hilflös, mit Schmerzen an Körper und Geist, Opfer einer erfundenen Anklage, verhöhnt von den Umstehenden. Jesus hing zwischen zwei Räubern. Hören Sie, wie Lukas die Kreuzigung und das Gespött beschreibt (Lk 23,35-37.39):

Das Volk schaute zu, und die Obersten verhöhnten Jesus sogar. Sie sagten: „Er hat andere gerettet; wenn er der Christus Gottes ist, der Auserwählte, dann soll er auch sich selbst retten. Auch die Soldaten traten heran und verhöhnten ihn. Sie reichten ihm Essig und sagten: 'Wenn du der König der Juden bist, dann rette dich selbst' ... Einer der Verbrecher, der dort hing, beschimpfte ihn: 'Bist du nicht der Christus? Rette dich und uns!'

²⁰ Bodo, *op.cit.* S. 297, Hervorhebung hinzugefügt.

²¹ Kosuke Koyama, *No Handle on the Cross: Eine asiatische Meditation über den gekreuzigten Geist*, Maryknoll, NY, 1976, S. 2.

Nach Ansicht aller Umstehenden an diesem Tag (einschließlich der Jünger Jesu) hätte sich Jesus selbst gerettet, wenn er wirklich der König der Juden oder der Sohn Gottes wäre. Nach ihrer unanfechtbaren Logik hätte ein starker Gott nicht zugelassen, dass sein Sohn so leidet, wie Jesus es tat. Wenn Jesus also nichts dagegen unternimmt, kann das nur *eines* bedeuten: Er ist *unfähig*, etwas dagegen zu tun; also ist er *nicht* der König der Juden, *nicht* der Christus, *nicht* der Sohn Gottes. Niemand, der etwas dafür kann, hätte solche Dinge zugelassen. Welchen Sinn hat es, Gott anzubeten, zu behaupten, Gottes Sohn zu sein, wenn Gott in der größten Not keine Hilfe leistet? Jesus „hatte nicht die Herrschenden vom Thron gestürzt – sie hatten stattdessen *ihn gestürzt*; er hatte versucht, die Demütigen aufzurichten, war aber im Gegenzug von ihnen mit Füßen getreten worden; er hatte gelegentlich die Hungrigen mit guten Dingen gesättigt und die Reichen leer ausgehen lassen, aber die Reichen hatten nun ihre Rache“.²²

Die Logik hinter all dem ist in der Tat unwiderlegbar. Auf Golgatha ist Jesus beim göttlichen Schönheitswettbewerb gescheitert, und zwar kläglich. Schließlich kann nur derjenige, der siegreich ist, den Anspruch erheben, göttlich zu sein. Und nur einem solchen Herrn sollen wir folgen, denn so werden auch wir an seinem Sieg teilhaben und in allem, was wir unternehmen, erfolgreich und siegreich sein.

Dies war übrigens auch die Logik Satans in der Geschichte von Hiob. Gleich im ersten Kapitel des Buches Hiob (1.9,10) hören wir Satan zu Gott sagen: „Fürchtet Hiob Gott umsonst? Hast du nicht einen Zaun um ihn und sein Haus und alles, was er hat, gezogen? Das ist also die Erklärung Satans für das Phänomen der Religion. Die Menschen dienen Gott für das, was sie davon haben. Religion zahlt sich aus. Dies und nur dies ist der Grund für Hiobs Frömmigkeit.

Die religiöse Logik Satans ist unserer Zeit nicht fremd, auch nicht den Christen. Nur zu oft stellen wir fest, dass das Christentum in einer „Mit Jesus geht alles besser“-Verpackung vermarktet wird, dass Prediger uns erzählen, dass es sich lohnt, Christ zu sein. Ich habe einmal die folgenden Worte auf dem Schutzumschlag eines Buches des bekannten amerikanischen Predigers Dr. Norman Vincent Peale gefunden:

Lassen Sie sich von Dr. Peale zehn einfache, umsetzbare Ziele für die Entwicklung von Selbstvertrauen geben; drei bewährte Geheimnisse, um Ihre Vitalität aufrechtzuerhalten; dreizehn konkrete Beispiele, wie die Kraft des Gebets Menschen in Not geholfen hat; vier Worte, die zum Erfolg führen; fünf konkrete Techniken, die von erfolgreichen Männern verwendet wurden, um Niederlagen zu überwinden; eine Acht-Punkte-Formel für geistige Heilung; ein Zehn-Punkte-Leitfaden für Popularität.

In diesem Paradigma gewinnt das Christentum den göttlichen Schönheitswettbewerb haushoch. Und aus *dieser* Perspektive auf die Religion, aus *dieser* Definition dessen, worum es bei dem gesamten Phänomen der Religion geht, fordert Satan Gott heraus (Hiob 1.11): „... [Streck deine Hand aus und berühre alles, was [Hiob] hat, und er wird dir ins Gesicht fluchen“. Mit anderen Worten: In dem Moment, in dem die Religion aufhört, sich zu rentieren, verliert sie ihre eigentliche Existenzberechtigung. Religion ist eine Sache des Gebens und Nehmens: Wenn ich Gott huldige, möchte ich etwas für meine Mühe zurückbekommen, sonst hat sie keinen Sinn. Warum sollte ich Gott dienen, wenn er seinen Teil der Abmachung nicht einhält?

DIE KENOSIS CHRISTI UND DIE CHRISTLICHE MISSION

²² Jonathan J. Bonk, *Missions and Money: Affluence as a Western Missionary Problem*, Maryknoll, NY, 1991, S. 120.

Die Antwort des Evangeliums darauf ist, dass Gott in dem leidenden Jesus das Leiden der Welt um der Menschheit willen auf sich nimmt.²³ Außerdem rettet Gott uns in Christus nicht unbedingt *vor dem* Leiden, sondern *in und durch das* Leiden.²⁴ Das bedeutet auch, wie Pater Rodrigues entdeckt hat, dass Christus leidet, wenn wir leiden. Der Schmerz, den die Menschen erleiden, ist der Schmerz von Christus selbst. Saulus wurde von Christus gesagt (Apg 9,5), dass er nicht nur die Kirche verfolgte, sondern auch Christus. Christus identifiziert sich mit seinen Nachfolgern; was ihnen angetan wird, wird auch ihm angetan.²⁵ Paulus sagt sogar: „... in meinem Fleisch ergänze ich das, was an den Leiden Christi fehlt, um seines Leibes willen, der Gemeinde“ (Kol 1,24). Das kann er nur sagen, weil Christus selbst in ihm leidet.

Das Kreuz ist für den christlichen Glauben nicht zufällig. Als der auferstandene Jesus seinen Jüngern erschien, waren seine *Narben* der Beweis für seine Identität; sie waren es, die die Jünger zum Glauben brachten (Joh 20,20). Dennoch gehörte es zum Wesen seines Lebens und Wirkens, dass er den Menschen seine Person und seine Botschaft nicht aufzwingen konnte. Was immer er tat, zeichnete sich durch die völlige Unfähigkeit aus, die Menschen mit Argumenten zu überzeugen und zu beherrschen, die auf den Merkmalen der menschlichen Kultur beruhten. Sein Wirken war eine Manifestation der völligen Schwäche und Hilflosigkeit der unbewaffneten Wahrheit.²⁶ Ein neutestamentlicher Begriff dafür, der durch den christologischen Hymnus des Paulus in Philipper 2,5-11 berühmt geworden ist, ist *kenosis*, „Selbstentäußerung“.²⁷ Christus ist nur auf dem Weg der Selbstentäußerung zu uns gekommen. In seiner Selbstverleugnung ist er zu uns gekommen. Indem er für uns gestorben ist, ist er zu uns gekommen.²⁸ Der gebrochene Christus ist derjenige, der die gebrochene Welt heilt. Das japanische Schriftzeichen für „Sakrament“, so wurde mir gesagt, ist eine Kombination aus den Schriftzeichen für „Heiligkeit“ und „Zerbrochenheit“. Wenn Heiligkeit und Zerbrochenheit um des Heils anderer willen zusammenkommen, haben wir ein christliches Sakrament“.²⁹

Das bringt uns zurück zu den Verhöhnungen, die Jesus am Kreuz entgegengeschleudert wurden: 'Er hat andere gerettet, aber sich selbst kann er nicht retten'. Für die Zuschauer bedeutete dies, dass er nicht das war, was er zu sein vorgab. Und doch ist dies genau der Punkt, den das Evangelium anspricht: *Falsche* Götter retten sich selbst, der *wahre* Gott aber rettet andere. Indem er sich selbst *nicht* rettet, offenbart Christus den grundlegenden Charakter des wahren Gottes.³⁰

An diesem Punkt wird die missionarische Bedeutung des Kreuzes deutlich. Ich habe gesagt, wenn wir leiden, leidet auch Christus. Aber auch das Gegenteil ist der Fall. Wenn Christus leidet, leiden wir. Wenn jemand mir nachfolgen will“, sagt Jesus (Matthäus 16,24), „der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach“. An diejenigen, die als ein auserwähltes Geschlecht und ein heiliges Volk bezeichnet werden, das dazu bestimmt ist, die mächtigen Taten Gottes zu verkünden, der sie aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat, richtet der Verfasser von 1. Petrus 2,21 die Worte: „Denn dazu seid ihr berufen, weil auch Christus für euch gelitten hat und euch ein Beispiel hinterlassen hat, damit ihr sei-

²³ Ratschow, *a.a.O.*, S. 179.

²⁴ G. F. Vicedom, *Das Geheimnis des Leidens der Kirche* (Theologische Existenz Heute Nr. 111), München, 1963, S. 13.

²⁵ *ebd.*, S. 26.

²⁶ vgl. José Comblin, *The Meaning of Mission: Jesus, Christians and the Wayfaring Church*, Maryknoll, NY, 1977, S. 81f.

²⁷ Vgl. auch Alan Neely, 'Mission as Kenosis: Implications for our Times', *The Princeton Seminary Bulletin*, 1989, Bd. 10, S. 202-203.

²⁸ Kosuke Koyama, "Christianity Sufferers from 'Teacher Complex'", *Mission Trends* no. 2, ed. Ch. H. Anderson & T. F. Stransky, Grand Rapids, 1975, S. 73.

²⁹ Kosuke Koyama, *Mount Fuji and Mount Sinai: A Pilgrimage in Theology*, Maryknoll, NY, 1984, S. 243.

³⁰ *ebd.*, S. 260.

nen Fußstapfen folgt. Und Hebräer 13,13 ermahnt uns: Lasst uns also außerhalb des Lagers gehen und die Schmähungen ertragen, die er ertragen hat. Als Ananias zu dem reumütigen Saulus nach Damaskus geschickt wird, erhält er von Jesus eine Botschaft für Saulus: „Ich selbst werde ihm zeigen, wie viel er um meines Namens willen leiden muss“ (Apg 9,17). Und Jahre später greift Paulus diese Worte auf, wenn er sagt: „Ich trage die Zeichen Jesu an meinem Leib“ (Gal 6,17).

Das Leid, das Missionare ertragen, ist eng mit ihrer Mission verbunden. William Frazier³¹ verweist auf das römisch-katholische Ritual, das normalerweise die Aussendungszeremonie von Missionsgemeinschaften krönt, wenn die neuen Missionare mit einem Kreuz oder Kruzifix ausgestattet werden:

Irgendwo unter den Bedeutungsschichten, die sich seit den Tagen von Franz Xaver bis zu unseren Tagen mit dieser Praxis verbunden haben, liegt die einfache Wahrheit, die von Justin und Tertullian ausgesprochen wurde: Die Art und Weise, wie gläubige Christen sterben, ist der ansteckendste Aspekt dessen, was Christsein bedeutet. Das Missionskreuz oder Kruzifix ist kein bloßes Ornament, das das Christentum im Allgemeinen darstellt. Es ist vielmehr ein kraftvoller Kommentar zu dem, was dem Evangelium seine universelle Anziehungskraft verleiht. Diejenigen, die es erhalten, besitzen nicht nur ein Symbol für ihre Mission, sondern auch ein Handbuch, wie sie diese Mission erfüllen können.

Es ist nichts Attraktives, Leichtes, Sicheres, Bequemes, Bequemes, strategisch Effizientes, Wirtschaftliches oder Selbstverwirklichendes daran, ein Kreuz auf sich zu nehmen.³² Und doch, sagt Dietrich Bonhoeffer in seinem Buch *Nachfolge*,³³

Das Kreuz zu ertragen ist keine Tragödie; es ist das Leiden, das die Frucht einer ausschließlichen Treue zu Jesus Christus ist. Wenn es kommt, ist es kein Zufall, sondern eine Notwendigkeit ... das Kreuz ist nicht das schreckliche Ende eines ansonsten gottesfürchtigen und glücklichen Lebens, sondern es trifft uns am Anfang unserer Gemeinschaft mit Christus. Wenn Christus einen Menschen ruft, fordert er ihn auf, zu kommen und zu sterben.

VORBILD ODER OPFER?

Lassen Sie mich nun, ausgehend von dem bisher Gesagten, kurz über missionarische Kommunikation nachdenken. Wenn wir unser Thema aus der Perspektive einer allgemeinen Theorie der religiösen Kommunikation betrachten, stellen wir fest, dass es in allen Religionen drei grundlegende und ineinandergreifende kommunikative Bestandteile gibt: *Mythen*, *Übergangsriten* und *Opfer*. Im letzteren können wir den verzweifeltsten und dramatischsten Kommunikationsversuch beobachten, nämlich wenn im Opferritual zerstörerische Gewalt auf ein unschuldiges Opfer losgelassen wird.³⁴ Im Bereich der missionarischen Kommunikation hat dies tiefgreifende Konsequenzen, denn der Missionar kann nur in einer von zwei möglichen Rollen in den Kommunikationsprozess eintreten – als Vorbild oder als Opfer.

Es überrascht nicht, dass die erste Variante immer die beliebteste war. Aber sie hat auch verheerende Folgen. Sie führt fast zwangsläufig zu einer Meister-Schüler-Beziehung, die zu ei-

³¹ William Frazier MM, „Where Mission Begins: A Foundational Probe“, *Maryknoll Formation Journal*, Sommer 1987, S. 46.

³² Bonk, *op.cit.*, p. 118.

³³ Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, (1948), 1976, 197.

³⁴ T. D. Verry, „What is Communication? Searching for a Missiological Model“, *Missionalia* Bd. 11, 1983, S. 23, unter Berufung auf Rollo May und René Girard.

nem allgemeinen Freiheitsverlust bei den Jüngern führt, die sich zwangsläufig darauf verlassen müssen, dass ihre Missionsmeister sie bei jedem Schritt in der fremden und neuen Welt, die sie betreten haben, führen. Sie sind jedoch überfordert, da sie sich nach den Bedingungen der Missionare richten müssen.³⁵ Das Ergebnis ist das, was Hendrik Kraemer³⁶ einmal als eine Beziehung von „kontrollierenden Wohltätern zu irritierten Empfängern von Wohltätigkeit“ beschrieben hat. In einem etwas anderen Zusammenhang hat David Paton die Herzen vieler Christen in der Dritten Welt als „Schauplatz eines Krieges zwischen Dankbarkeit, Höflichkeit und Ressentiments“ beschrieben.³⁷

Der Missionar kann aber auch als *Opfer* in den Kommunikationsprozess eintreten. Opfer-Missionare führen im Gegensatz zu Vorbild-Missionaren Menschen in die Freiheit und Gemeinschaft.³⁸ Ich habe den Eindruck, dass der Apostel Paulus dies tut, insbesondere im zweiten Korintherbrief.³⁹ Keiner hat die Zerbrechlichkeit und Schwäche des Missionars mehr betont als er.⁴⁰ Er hätte die Loyalität der korinthischen Christen aufgrund seines apostolischen Amtes oder der Tatsache, dass er der Gründer dieser Kirche war, für sich beanspruchen können. Aber er verzichtet darauf, er ist bereit, das Risiko einzugehen, abgelehnt zu werden. Er räumt ihnen genügend Raum ein, um ihn abzulehnen. Während des gesamten Briefes kämpft er mit zwei Problemen: dem Dorn in seinem eigenen Fleisch und der Kontroverse mit den „Superaposteln“, die behaupten, er sei schwach und ineffizient in seinem Dienst, während sie mächtig und erfolgreich seien. Und allmählich, unter Schmerzen, entwickelt er „den Mut zur Schwäche“. ⁴¹ Er nimmt den Dorn in seinem Fleisch an. Und er setzt dem beeindruckenden Arsenal seiner Gegner sehr schwache und einfache Waffen entgegen: Geduld, Wahrheit, Liebe, Schwäche, Dienst, Bescheidenheit und Respekt. Dann, gegen Ende seines Briefes, stellt er eine der erstaunlichsten Behauptungen auf, die je in der Religion aufgestellt wurden: „Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark“ (2. Korinther 12,10). Er sagt dies aufgrund seiner Erfahrung mit Christus, der ihn gelehrt hat: „Meine Gnade genügt euch; denn die Kraft ist in der Schwachheit mächtig“ (2. Korinther 12,9).

Es ist diese Botschaft, die er der Gemeinde in Korinth vermittelt, einer Gemeinde, die schwer versucht ist, dem „Königsweg“ der „Superapostel“ zu folgen, dem Weg des Erfolgs, der Macht und des Fortschritts, dem Weg, die Gültigkeit des christlichen Glaubens durch die Durchführung göttlicher Schönheitswettbewerbe zu beweisen. Paulus hingegen lehrt sie die Gültigkeit des Paradoxen, eines Gottes, der, obwohl er allmächtig war, in seinem Sohn schwach und verletzlich wurde, eines Christus, der, obwohl er den Vater bitten konnte, zwölf Millionen Legionen von Engeln zu schicken, um ihn vom Kreuz zu befreien und seine Peiniger zu vernichten, am Kreuz blieb und betete: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“.

Es ist dieses Leben im Paradox, das Paulus den Mut gibt, schwach zu sein, und die Kraft, seinen Dienst fortzusetzen. Er drückt dies in einer bewegenden Litanei aus (2. Korinther 4,8-10):

Wir sind in jeder Hinsicht bedrängt, aber nicht erdrückt; verwirrt, aber nicht zur Verzweiflung getrieben verfolgt, aber nicht aufgegeben; niedergeschlagen, aber nicht

³⁵ Vgl. Verry, *op.cit.*, p. 23.

³⁶ Hendrik Kraemer, *Die christliche Botschaft in einer nicht-christlichen Welt*, (1938) 1947, S. 426.

³⁷ Paton, *op. cit.*, p. 66.

³⁸ Venyn, *op.cit.*, S. 23f.

³⁹ Horst Baum SVD, *Mut zum Schwachsein - in Christi Kraft: Theologische Grundelemente einer missionarischen Spiritualität anhand von 2 Kor.* St. Augustin, 1977; D. J. Bosch, *A Spirituality of the Road*, Scottdale, Pa, 1979; Michael Prior CM, „Paul on 'Power and Weakness'“, *Der Monat* Nr. 1451, 1988, S. 939-44.

⁴⁰ Comblin, *op.cit.*, p. 80.

⁴¹ vgl. den Titel von Baum, Anmerkung 39.

vernichtet; Wir tragen immer den Tod Jesu am Leib, damit auch das Leben Jesu an unserem Leib sichtbar wird.

Doch nirgendwo wird dieses paradoxe Leben deutlicher dargestellt als in einer anderen Litanei (2. Korinther 6,8-10):

Wir werden als Hochstapler behandelt, und sind doch wahr; als unbekannt, und doch sind wir bekannt; als Sterbende, und siehe – wir sind lebendig; als bestraft, und doch nicht getötet; als traurig, und doch immer fröhlich; als arm, und doch viele reich machend; als nichts habend, und doch alles besitzend.

Nils-Peter Moritzen⁴² schreibt:

Niemand bestreitet, dass Jesus viel Gutes getan hat, aber das hat ihn keineswegs davor bewahrt, gekreuzigt zu werden ... Es gehört zum Wesen der barmherzigen Bewegung Gottes zu den Menschen, dass sie den schwachen Zeugen, den machtlosen Botschafter der Botschaft braucht. Diejenigen, die gewonnen und gerettet werden sollen, sollen gleichsam immer das Potential haben, das Zeugnis des Evangeliums zu kreuzigen.

So schreibt Paulus in seinem ersten Brief an die Korinther, Kapitel 4,9-13:

... Ich glaube, Gott hat uns Apostel als die Letzten von allen ausgestellt, als wären wir zum Tode verurteilt, weil wir für die Welt, für die Engel und für die Sterblichen ein Schauspiel geworden sind. Wir sind Narren um Christi willen, ihr aber seid weise in Christus. Wir sind schwach, ihr aber seid stark. Ihr seid in Ehren gehalten, wir aber in Verruf. Bis zu dieser Stunde sind wir hungrig und durstig, wir sind schlecht gekleidet und geschlagen und obdachlos, und wir werden müde von der Arbeit unserer eigenen Hände. Wenn wir geschmäht werden, segnen wir; wenn wir verfolgt werden, ertragen wir es; wenn wir verleumdet werden, sprechen wir freundlich. Wir sind wie der Abfall der Welt geworden, der Abschaum aller Dinge, bis zum heutigen Tag.

DAS AMBIENTE DES KOLONIALISMUS

Die soeben zitierten Zeilen klingen fast wie eine Schilderung der Erfahrungen von Pater Rodrigues. Lassen Sie mich daher auf ihn zurückkommen und versuchen, ihn in den Kontext dessen zu stellen, was wir erforscht haben.

Vielleicht haben Sie den Eindruck gewonnen, dass ich dazu neige, den Opfer-Missionar zu idealisieren und das Martyrium zu verherrlichen. Wenn wir jedoch das Leben und den Dienst von Pater Rodrigues (und im Übrigen auch den Dienst der meisten Missionare) unter die Lupe nehmen, gibt es vieles, das Warnsignale auslöst. Um dies zu erkennen, ist es notwendig, einige kritische Beobachtungen über das moderne westliche Missionsunternehmen anzustellen. Ich weiß, dass es in manchen Kreisen heute Mode ist, dies zu tun. Der Missionar ist zu einem Anti-Helden geworden, der oft als ein Rückfall in eine primitivere und bigottere Ära betrachtet wird. Selbst in Missionskreisen wird das Missionsunternehmen als „egoistischer Krieg“ bezeichnet, der nur der Selbstverherrlichung westlicher religiöser Institutionen dient.⁴³ Ich möchte nicht in diesen Chor einstimmen, und ich habe nicht die Absicht, mich in Missions- und Missionar-Bashing zu ergehen. Ich möchte unmissverständlich erklären, dass ich das Missionswesen unterstütze. Ich sage dies, weil ich glaube, dass der christliche Glaube (wie

⁴² N. P. Moritzen, *Die Kirche als Missio (Das Gespräch, Nr. 66)*, Wuppertal-Barmen, 1966, S. 30.

⁴³ James W. Heisig, „Christian Mission: The Selfish War“, *Verbum SVD*, 1981, Bd. 22, S. 363-386.

auch der Islam) von Natur aus missionarisch ist, dass die Kirche – wie das Zweite Vatikanische Konzil es ausdrückte – „von Natur aus missionarisch“ ist. Den Christen (wie auch den Muslimen) ist es wichtig, was andere Menschen glauben und wie sie leben. Es ist unmöglich, die universalistische Dimension aus dem christlichen Glauben zu streichen; wenn man das tut, verkrüppelt man ihn. Es ist eine Wahrheit nicht nur für mich, sondern für uns; es ist, wie Polanyi sagt, eine Verpflichtung, die „in universeller Absicht“ eingegangen wird.⁴⁴ Das Dokument des Ökumenischen Rates der Kirchen, *Mission und Evangelisation*, drückt es so aus: Christen schulden jedem Menschen und jedem Volk die Botschaft von Gottes Erlösung in Jesus Christus“ (Absatz 41).

Ich möchte auch nicht behaupten, dass alles, was in der so genannten Dritten Welt und im Christentum der Dritten Welt in den letzten vier Jahrhunderten schief gelaufen ist, ausschließlich dem Westen anzulasten ist. Viele Westler in ihrem Eifer, die Dritte Welt zu exkulpieren, merken vielleicht nicht, dass auch dies ein Ausdruck von Paternalismus sein kann: Sie gestehen anderen Menschen nicht einmal ihre eigene Schuld zu, sondern nehmen ihnen auch diese ab.

Nach diesen Ausführungen muss ich noch weiter gehen und darauf hinweisen, dass vieles von dem, was im Christentum der Dritten Welt (auf das ich mich im Moment beschränke) schief gelaufen ist, zweifellos mit der Art und Weise zu tun hat, wie das Missionsunternehmen des Westens in andere Kulturen und religiöse Hegemonien eingedrungen ist. Unsere spärlichen Informationen über die Jesuitenmissionare, die im fünfzehnten und frühen sechzehnten Jahrhundert nach Japan gingen, sagen uns nicht, ob sie als „Vorbilder“ oder als „Opfer“ in den Kommunikationsprozess eingingen. Angesichts der allgemeinen *Atmosphäre* jener Zeit wissen wir jedoch, dass ihre Unternehmungen mit dem Beginn der kolonialen Expansion des Westens zusammenfielen und dass es im Rahmen des allgemeinen christlichen Denkens jener Zeit für die westlichen Nationen *ganz natürlich war*, zu argumentieren, dass mit der Ausdehnung ihrer Macht auch ihre Religion mitziehen musste. Im Katholizismus jener Zeit fand dies seinen Ausdruck in der „königlichen Schirmherrschaft“ (*patronato* auf Spanisch; *padroado* auf Portugiesisch), einer Entscheidung von Papst Alexander VI., der in den Jahren 1493 und 1494 die nichtwestliche Welt praktisch unter den Königen von Spanien und Portugal aufteilte, unter der Bedingung, dass sie die Bewohner der von ihnen kolonisierten Länder christianisieren würden. Wo also die spanischen und portugiesischen Kolonisatoren hingingen, gingen auch die katholischen Missionare hin.

Solange die japanischen Machthaber jedoch nichts von den Absichten der Europäer wussten, wurden die Missionare offenbar willkommen geheißen und die Kirche wuchs rasch.⁴⁵ Dies sollte sich bald ändern. Um 1597 prahlte der Lotse eines gestrandeten spanischen Schiffes, um die Japaner zu beeindrucken, dass die Größe des spanischen Reiches zum Teil den Missionaren zu verdanken sei, die den Streitkräften des spanischen Königs stets den Weg bereiteten. Dies reichte aus, um den japanischen Herrscher Hideyoshi, der früher mit den Jesuiten eng befreundet war, zu erzürnen.⁴⁶ Die Ächtung der christlichen Mission und die Verfolgungen, die fast ein halbes Jahrhundert später zum Abfall von Pater Rodrigues führen sollten, lassen sich direkt auf diesen Vorfall zurückführen.

Auch hier wissen wir nicht, wie die Missionare die Dinge sahen und ob sie sich tatsächlich als Vorhut der Kolonialisierung Japans durch Spanien oder Portugal sahen. Letztlich machte dies aber kaum einen Unterschied. Was David Paton in Bezug auf China kurz vor der kommunistischen Revolution sagte, gilt auch für Japan: „Die Missionare waren die Vorhut der Kolonialisierung.“

⁴⁴ Zitiert in Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, Genf, 1989, S. 35.

⁴⁵ Boxer, *The Christian Century in Japan*.

⁴⁶ Johnston, *op.cit.*, p. 5.

tischen Machtübernahme gesagt hat, gilt sicherlich auch für das Japan zur Zeit von Pater Rodrigues:⁴⁷

In einem Land, das durch die Invasion der westlichen Welt revolutioniert wird, ist ein christlicher Missionar, der aus der westlichen Welt kommt, sei er auch noch so harmlos wie eine Taube, so unpolitisch wie Jane Austen, schon allein durch seine Existenz eine politische Tatsache.

Auch wenn die Missionare selbst unschuldig waren, konnten sie nicht umhin, etwas von der Atmosphäre des westlichen Kolonialismus mit sich zu tragen, so wie der Geruch abgestandener Zigaretten auch an der Kleidung eines Nichtraucher haftet, der aus einem Raum voller Raucher kommt.

KREUZZUG DER GEISTER

Im Großen und Ganzen unterschieden sich die Niederländer, später die Briten und andere westliche Kolonialmächte, jedoch nicht von den Spaniern und Portugiesen. Auch ihre Missionare waren es nicht. Die militärische Terminologie, die während und nach der Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh verwendet wurde, verrät viel davon. Ausdrücke wie „Soldaten“, „Streitkräfte“, „Strategie“, „Kreuzzug“, „Feldzug“, „taktische Pläne“, „Marschbefehl“ und dergleichen gab es zuhauf. Die Konferenz wurde als „Kriegsrat“ gepriesen, und John Mott wurde mit einem Militärstrategen verglichen. Mott selbst untermauerte dies, als er seine Abschlussrede auf der Konferenz mit den Worten schloss: 'Das Ende der Konferenz ist der Beginn der Eroberung ...'⁴⁸ Aus dem Ambiente dieser Kultur heraus singen wir immer noch Hymnen wie „Steht auf, steht auf für Jesus“ und „Vorwärts, christliche Soldaten, marschiert in den Krieg ...“.

Die Missionare aller dieser Länder haben sich also in unterschiedlichem Maße – von den wichtigen Ausnahmen einmal abgesehen – der Bevormundung schuldig gemacht. Es ist natürlich eine einfache Tatsache, dass die Aktivitäten von Anhängern *jeder* Religion, die behauptet, eine Botschaft von universeller Gültigkeit zu haben, Bilder von Bevormundung hervorrufen. Und da der christliche Glaube, wie ich angedeutet habe, von Natur aus missionarisch ist, wird er oft als paternalistisch *empfunden werden*, auch wenn er es nicht ist. Dies ist, wenn Sie so wollen, einfach ein „Berufsrisiko“ der christlichen Missionare. Dass diese Missionare mitunter paternalistisch, ja herablassend *waren* und dass die allgemeine Weltsituation seit dem sechzehnten Jahrhundert dazu beigetragen hat, ist jedoch eine ganz andere Sache. Das Christentum, so Koyama,⁴⁹ zeigt einen „Kreuzfahrergeist“, keinen „gekreuzigten Geist“, und es leidet unter einem „Lehrerkomplex“.⁵⁰ Unter diesen Umständen ist es für seine Missionare leicht, sich als „Vorbilder“ und nicht als „Opfer“ zu sehen. Schon vor siebzig Jahren erkannte Ronald Allen dies mit verblüffender Klarheit:⁵¹

... wir haben das Evangelium aus der Sicht des reichen Mannes gepredigt, der ein Scherflein in den Schoß eines Bettlers wirft, und nicht aus der Sicht des Landwirts, der seinen Samen in die Erde wirft, weil er weiß, dass sein eigenes Leben und das Leben aller, die mit ihm verbunden sind, von der Ernte abhängt, die aus seiner Arbeit

⁴⁷ Paton, *op.cit.*, p. 23.

⁴⁸ Referenzen in I. P. C. Van 't Hof, *Op zoek naar het geheim van de zending: In dialoog met de wereld-zendingsconferenties 1910-1963*, Wageningen, 1972, S. 28f.

⁴⁹ Kosuke Koyama, „What Makes a Missionary? Toward Crucified Mind not Crusading Mind“, *Mission Trends* no. 1, ed. C. H. Anderson & T. F. Stransky, Grand Rapids, 1974, S. 117-32.

⁵⁰ Koyama, *op.cit.* „Christianity Suffers ...“.

⁵¹ Roland Allen, *Missionary Methods - St Paul's or Ours* (1912) 1956, S. 183f.

hervorgeht.

Allen, der die Missionsmethoden des Paulus mit unseren verglich, schlug das Modell des „Opfer“-Missionars vor. Auch D. T. Niles, einer der bemerkenswertesten Christen der Dritten Welt unserer Zeit, pflegte Mission oder Evangelisation als einen Bettler darzustellen, der anderen Bettlern sagt, wo sie Brot finden. Der Punkt ist jedoch, dass wir genauso auf das Brot angewiesen sind wie diejenigen, zu denen wir gehen. Und nur wenn wir es mit ihnen teilen, erfahren wir seinen wahren Geschmack und Nährwert.

Die Geschichte von Pater Rodrigues hat noch eine weitere Zutat. William Johnston, der Übersetzer des Romans von Shusaku Endo, bemerkt in seinem Vorwort: „Wenn dieses Christentum weniger unverbesserlich westlich gewesen wäre, wären die Dinge vielleicht anders gelaufen“.⁵² Dies ist ein wichtiger Punkt. Latourette⁵³ weist darauf hin, dass die Kirche niemals erfolgreich in einer zuvor fremden Kultur Fuß gefasst hat, wenn es nicht auch eine tiefe und umfassende Kommunikation zwischen der christlichen Kultur, aus der die Missionare kamen, und der Kultur, in die sie gingen, gab. Während des gesamten Zeitraums, den Latourette in seinem mehrbändigen Werk über die Geschichte der Ausbreitung des Christentums untersuchte, blieb die Kirche „weitgehend mit der europäischen Kultur identifiziert“.⁵⁴ Koyama stimmt dem zu und weist darauf hin, dass dies aufgrund des „Kreuzzugsgeistes“ und des „Lehrerkomplexes“ des westlichen Missionschristentums der Fall war. Dieses „Einbahnstraßen-Christentum“, wie er es nennt, war ein „hässliches Monster“⁵⁵ und er fügt hinzu: „Ich behaupte, dass gut hundert Millionen amerikanische Dollars, 100 Jahre Kreuzzug mit 100.000 ‚Billy Grahams‘ Asien nicht christlich machen werden.“

LEID UND HOFFNUNG

Aus dem, was wir uns angesehen und aus der Geschichte von Pater Rodrigues abgeleitet haben, müssen wir also sagen, dass nicht jede Verfolgung, die die Kirche erleidet, eine Verfolgung um des Evangeliums willen ist. Selbst unsere schönen und bewegenden Geschichten über „christliche Märtyrer“ enthalten Elemente, die wenig mit dem Sterben um des Evangeliums willen zu tun haben.

Ob wir es nun sehen oder nicht, die Zeit der Vorzeige-Missionare ist vorbei – eigentlich hätte es sie nie geben dürfen. Pater Bernard Joinet, ein französischer römisch-katholischer Missionar, erzählt, wie er vor etwa zwanzig Jahren zum ersten Mal nach Tansania ging.⁵⁶ Er sei darauf trainiert worden, das Missionsunternehmen zu übernehmen, sobald er in Afrika ankam, sagt er. Er ging also mit der Vorstellung, dass er, bildlich gesprochen, der Chauffeur des Missionsautos sein würde. Es dauerte einige Zeit, bis er entdeckte, dass er keinen Chauffeur brauchte, sondern ein Ersatzrad. Der Chauffeur übernimmt die ganze Show und lenkt sie in die von ihm gewählte Richtung. Die Rolle des Ersatzrads ist jedoch nur komplementär. Es drängt sich dem missionarischen „Auto“ nicht auf.

Pater Joinet musste die schmerzliche Entdeckung machen, dass er nicht als Vorbild, sondern als Opfer in das Kommunikationsgeschäft einsteigen sollte. Es gibt in unserer Zeit zahlreiche andere Opfer-Missionare. Ich glaube, dass Terry Waite als ein solcher Opfer-Missionar nach Beirut ging, und dass dies die Rolle war, die er dort fünf Jahre lang spielte. Ich glaube, Des-

⁵² Johnston, *op.cit.*, p. 12.

⁵³ K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, Bd. 7, Exeter (1945), 1971, S. 416-482; siehe insbesondere S. 478-81.

⁵⁴ *ebd.*, S. 479.

⁵⁵ Koyama, *op.cit.* „Christianity Suffers ...“, S. 73-4.

⁵⁶ Bernard Joinet, „I am a Stranger in my Father’s House“, *AFER* Bd. 14, 1972, S. 243-53.

mond Tutu ist ein weiteres Beispiel für einen Opfer-Missionar. Ich erinnere mich an den 18. Oktober 1977, den Tag, an dem die südafrikanische Regierung neunzehn Organisationen, von denen mehrere ausdrücklich christlich waren, verbot, viele ihrer Leiter verhaftete und gegen andere Verbote erließ. Am selben Nachmittag hielt die Leitung des Südafrikanischen Kirchenrates eine Dringlichkeitssitzung ab, um die Situation zu erörtern. Ein Redner nach dem anderen sprach sich für ein konfrontatives Vorgehen aus und betonte die Notwendigkeit, dem Staat seine Macht zu zeigen. Dann bemerkte Desmond Tutu: „Ich fürchte, dass wir alle so sehr von der Erfolgsethik verführt worden sind, dass wir vergessen haben, dass die Kirche in einem sehr realen Sinne eine *versagende* Gemeinschaft sein *sollte*“.

Eine Kirche, die dem Modell des Opfer-Missionars folgt, ist dazu berufen, eine Quelle des Segens für die Gesellschaft zu sein, ohne dazu bestimmt zu sein, sie zu reglementieren.⁵⁷ Sie weiß, dass das Evangelium aufhört, Evangelium zu sein, wenn es den Menschen aufgezwungen wird. Eine solche Kirche wird auch die Sünden ihrer eigenen Mitglieder und ihrer Nation auf sich nehmen, wie es Toyohiko Kagawa tat, als sein Land in den 1930er Jahren in China einmarschiert war, wie es einige deutsche Kirchenführer in der Stuttgarter Erklärung von 1945 taten und wie es die Niederländische Reformierte Kirche in Südafrika heute zu tun beginnt, wenn auch nur zögerlich und zweideutig.

Nur wenn wir uns von falscher Macht und falscher Sicherheit abwenden, kann es echte christliche Mission geben. Natürlich wird dies zu Widerstand, vielleicht sogar zu Leid, Verfolgung und Martyrium führen. Aber Martyrium und Verfolgung gehörten schon immer zu den geringeren Bedrohungen für das Leben und Überleben der Kirche. Außerdem werden sie nicht das letzte Wort haben. So wie das letzte Wort der Schrift nicht das Kreuz, sondern die Auferstehung und der Triumph Gottes ist, so ist das letzte Wort für uns nicht das Leiden, sondern die *Hoffnung* – eine Hoffnung freilich, die sich nicht vom Leiden in und für die Welt abkoppelt, denn das würde aufhören, im kommenden Triumph Gottes über seine rebellische Welt verankert zu sein.⁵⁸ Denn wir wissen und bekennen, dass Gottes endgültiger Triumph bereits in unsere heutige Welt hineinstrahlt – so undurchsichtig diese Strahlen auch sein mögen und so sehr ihnen die empirische Realität von Not und Leid auch widerspricht.⁵⁹ In dieser unausweichlichen Spannung, die zwischen Qual und Freude schwankt, vertrauen wir vorläufig darauf, dass Gottes Sieg gewiss ist. Darauf setzen wir unsere Mission und unsere Zukunft.

Vortrag gehalten am 30. November 1991 anlässlich des 25-jährigen Bestehens von St. Andrew's Hall, Selly Oak (Birmingham). Unter dem Titel „The Vulnerability of Mission“ erschienen in: *Baptist Quarterly* 34 (1992), S. 351-363.

DAVID J. BOSCH war *Professor für Missionswissenschaft an der Universität von Südafrika (Pretoria)*. Er kam am 15. April 1992 bei einem Autounfall ums Leben.

⁵⁷ Vgl. Verryn, *op.cit.*, p. 19.

⁵⁸ J. Christiaan Beker, *Suffering and Hope: The Biblical Vision and the Human Predicament*, Philadelphia, 1987, S. 84.

⁵⁹ J. Christiaan Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia, 1982, S. 58.