
Missionstheologie als kritische Reflexion des Christuszeugnisses

Warum Missionstheologie
nicht mit Interkultureller Theologie
identisch ist

Christoffer H. Grundmann

Zusammenfassung

Der Artikel hinterfragt den Vorschlag, Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie zu betreiben. Beginnend mit einer Erörterung des Missionsbegriffes wird aufgezeigt, dass das Ziel christlicher Mission nicht die Eroberung der Welt ist, sondern die Erschließung von Welt als Welt. In einem zweiten Abschnitt wird untersucht, warum trotz ubiquitärer Kontingenzerfahrung der universale Auftrag zur Evangeliumsverkündigung gültig bleibt und zu bezeugen ist. Im abschließenden dritten Teil wird der spezifische Beitrag der Missionswissenschaft für die Theologie als Ganze sowie für den inneruniversitären Streit der Fakultäten entfaltet.

Schlüsselbegriffe

→ Missionswissenschaft
→ Missionstheologie
→ Interkulturelle Theologie
→ Glaubenszeugnis

Abstract

The article calls into question the proposal to conduct missiology as intercultural theology. Beginning with a discussion of the concept of mission, it is shown that the goal of Christian mission is not the conquest of the world, but disclosing the world as world. A second section examines why, despite the ubiquitous experiences of contingency, the universal mission to proclaim the gospel remains valid and is to be witnessed to. The concluding third section develops the specific contribution of missiology to theology as a whole as well as to the interdisciplinary conflict of the faculties.

Keywords

→ Missiology
→ Theology of mission
→ Intercultural theology
→ Witness to the faith

Sumario

El artículo cuestiona la propuesta de hacer misionología como teología intercultural. Comenzando con una discusión del concepto de misión, se muestra que el objetivo de la misión cristiana no es la conquista del mundo, sino la apertura del mundo como mundo. En una segunda sección se examina por qué, a pesar de la omnipresente experiencia de la contingencia, la misión universal de anunciar el Evangelio sigue siendo válida y debe ser testimoniada. En la tercera y última sección, se despliega la contribución específica de la misionología a la teología en su conjunto, así como a la disputa intrauniversitaria entre las diversas disciplinas.

Palabras clave

→ Misionología
→ Teología de la misión
→ Teología intercultural
→ Testimonio de fe

Während zu jeder professionellen Unternehmensführung heutzutage ein ausformuliertes »Mission Statement« gehört, in dem das klar benannt wird, wofür man steht und welche Werte man vertritt,¹ während man auch in Literatur, in Film, Funk und Fernsehen und schon gar im politischen Kontext keinerlei Probleme damit hat, von »Mission«, von »Gesandten« und von »Botschaft« zu sprechen,² regt sich in Bezug auf christliche Mission bei vielen Menschen ein Unbehagen beim Gebrauch dieser Begriffe.

Dieses Unbehagen brachte Ernst Troeltsch schon 1906 auf den Punkt: »Von Mission zu sprechen gehört ... zu den undankbarsten und unpopulärsten Aufgaben ... Der Gebildete im gewöhnlichen Sinne des Wortes ... weiß nichts von Mission; er will von ihr nichts wissen. Auch wenn er sich ... für die Aufgaben und Fragen des religiösen Lebens interessiert, so ist ihm doch dabei die Mission das Gleichgültigste und Fraglichste.«³ Solches Unbehagen hat heute im Zeitalter des globalen Multikulturalismus mitsamt den damit einhergehenden Relativierungserfahrungen und Sensibilisierungen dazu geführt, dass man sich, zumindest was den fachinternen Diskurs im deutschen protestantischen Sprachraum betrifft, des Begriffes Mission zu entledigen sucht. Interkulturelle Theologie ist der neue Terminus, der den scheinbar obsolet gewordenen Begriffen Mission, Missionswissenschaft und Missionstheologie »klärend zur Seite« gestellt werden, wenn nicht diese ganz ersetzen soll. Damit will man Missverständnisse vermeiden und auf globale theologische Herausforderungen des 21. Jahrhunderts reagieren, wie es in der programmatischen Erklärung der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft (DGMW) von 2005 heißt, die sich auch die Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie (WGTh) und die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) zu eigen gemacht haben.⁴ Zwar blieb das nicht unwidersprochen,⁵ dennoch setzte sich die neue Sprachregelung durch, was nicht nur die konsequente Umbe-

1 »Die Mission eines Unternehmens beschreibt den wesentlichen Zweck oder den Auftrag, den das Unternehmen verfolgt. Sie sagt, warum das Unternehmen [...] existiert und was das Unternehmen für seine Stakeholder, für Kunden, Eigentümer, Mitarbeiter oder Partner, sein will. [...] Mit Ihrer Mission richten Sie sich an die Kunden. Es ist das Selbstbild, das Sie von Ihrem Unternehmen und seinen Stärken haben. Letztlich müssen Sie Ihre Vision und Mission auch nach außen tragen.« So die Definition des Management Handbuchs auf <https://www.business-wissen.de/kapitel/vision-und-mission/> (17.5.2021). Andrew CAMPBELL et al. (Hg.), *Vision, Mission, Strategie: Die Energie des Unternehmens aktivieren*, Frankfurt 1992; Normen ULBRICH / Frank LEUZ, *Workbook Leitbildentwicklung – Werte, Vision und Mission im Unternehmen gestalten und integrieren*, Freiburg 2020; Helmut EBERT, *Visionen, Leitbilder und Mission Statements als Instrumente der Führungskommunikation*, in: Sabine EINWILER / Sonja A. SACKMANN / Ansgar ZERFASS (Hg.), *Handbuch Mitarbeiterkommunikation – Interne Kommunikation in Unternehmen*, Wiesbaden 2021, DOI <https://doi.org/10.1007/978-3-658-23390-7>.

2 Zur Literatur z. B.: Fritz MÜHLENWEG, *In geheimer Mission durch die Wüste Gobi*, Lengwil 1993; Rafik SCHAMI, *Die geheime Mission des Kardinals*, München 2019; Sachbücher: Robert Marc LEHMANN, *Mission Erde – Die Welt ist es wert, um sie zu kämpfen*, München 2021; Mariana MAZZUCATO, *Mission: Auf dem Weg zu einer neuen Wirtschaft*, Frankfurt / New York 2021; Film und Fernsehen: Brian DE PALMA, *Mission impossible*, 1996 (mit mittlerweile fünf Folgen); die Serie *Missions* (20 Episoden) von Julien LACOMBE, 2017.

3 Die Mission in der modernen Welt, Vortrag zur Förderung der Arbeit des Allgemeinen Protestantischen Missionsvereins, 1906 in der Aula der Universität Heidelberg gehalten und zuerst in drei Folgen erschienen in: *Die Christliche Welt*. Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände 20 (Jan. 1906/1-3); überarbeitet in Ernst TROELTSCH, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Tübingen 1913, 779-804; Zitat 782. – Die Präambel o.2 des Beschlusses der 5. Gemeinsamen Synode der Deutschen Bischofskonferenz vom November 1974 in Würzburg lautet: »Das Unbehagen an der Mission, das viele Christen äußern«, in: Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland.

Beschlüsse der Vollversammlung – Offizielle Gesamtausgabe 1, Freiburg 1976, 821.

4 Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft, in: *ZMiss* 31 (2005) 376-382.

5 Siehe Heinrich BALZ, *Missions-theologie und interkulturelle Theologie: Ein Postskript zu »Der Anfang des Glaubens: Theologie der Mission und der jungen Kirchen«*, Neuendetelsau 2014; Ken Christoph MIYAMOTO, *A Response to »Mission Studies as Intercultural Theology and its Relationship to Religious Studies«*, in: *Mission Studies* 25 (2008) 109-110; Anne-Marie KOOL, *Post-Communist Europe: From »Intercultural Theology« to Missiology*, in: Martha FREDERICKS / Meindert DIJKSTRA / Anton HOUTEPEN (eds.), *Towards an Intercultural Theology, Zoetermeer* 2003, 181-196; Friedemann WALLDORF, *Ersetzt Interkulturelle Theologie die Missionswissenschaft? Analyse neuerer Verhältnisbestimmungen und Vorschlag einer komplementären Sicht*, in: *EM – Evangelische Missiologie* 34 (2018) 60-77.

nenennung missionswissenschaftlicher Lehrstühle belegt,⁶ sondern auch die Gründung entsprechender Institute,⁷ die Publikation neuer Fachbücher und Lehrwerke,⁸ sowie die 2008 erfolgte Änderung des Namens der *Zeitschrift für Missionswissenschaft* (ZMiss) durch den betont vorangestellten Zusatz *Interkulturelle Theologie*.

Damit hat innerhalb kürzester Zeit ein Umdenkungsprozess in Bezug auf das Verständnis von Mission Akzeptanz gefunden, dessen Logik einsichtig, dessen Anspruch aber fragwürdig ist. Anstatt Interkulturelle Theologie als eine aufgrund ubiquitärer Globalisierungserfahrungen im 21. Jahrhundert notwendig gewordene Erweiterung des theologischen Fächerkanons zu etablieren, soll Missionswissenschaft fortan als Interkulturelle Theologie betrieben werden. Da aber Interkulturelle Theologie definitionsgemäß die »Begegnung und Auseinandersetzung des Christentums mit nichtchristlichen Religionen sowie« die theologische »Reflexion nicht-westlicher kultureller Dialekte des Christentums in engem Bezug auf allgemeine ökumenische Fragestellungen« zum Gegenstand hat,⁹ kann sie weder die Missionswissenschaft noch die Missionstheologie ersetzen, die sich unter historischer, systematischer und kerygmatischer Fragestellung dem Studium des weltweiten Christuszeugnisses als solchem widmen.

1 Mission als Erschließung von Welt *sub specie verbum Dei*

Das Unbehagen Gebildeter an Mission, das gegenwärtig vermutlich viele bevorzugt von Interkultureller Theologie sprechen lässt, empfand Troeltsch in Deutschland im Vergleich zu England und Nordamerika als besonders stark ausgeprägt. Dreierlei Gründe machte er dafür verantwortlich: erstens, die Krisis des religiösen Lebens im eigenen Land; zweitens, die aus religiösem Individualismus in Verbindung mit der Forderung nach Toleranz entspringenden Bedenken, die die Achtung der persönlichen Gewissensfreiheit anderer gebietet, und, drittens, die Einsicht in die historische Bedingtheit der je eigenen Artikulation der Glaubensüberzeugung, die nicht den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben kann. Diese Analyse ist nach wie vor zutreffend.

Schon G. W. Leibniz wusste um die Verlegenheit, sich mit Gebildeten über Mission auszutauschen, wie einem Brief an A. H. Francke vom August 1697 zu entnehmen ist: »Und was das Betrüblichste ist, bei den Protestanten wird oft nicht nur das die Gegenwart Fördernde unterlassen, sondern auch noch verlacht und gehindert, so daß man kaum über derartige Dinge mit anderen in Gedankenaustausch zu treten wagt.«¹⁰ Für Leibniz war die Sache der Mission ein zentrales Anliegen, an dem er gerade auch die Gebildeten beteiligen wollte.

6 Z. B. an der Humboldt Universität (Berlin), der Martin-Luther-Universität (Halle Wittenberg), der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, der Universität Greifswald. Mittlerweile sind auch die pietistisch-evangelikalen Hochschulen in Liebenzell, Gießen, Marburg (Tabor), Ewersbach und Elstal diesem Beispiel gefolgt. Dazu Wilhelm RICHBÄCHER, Newcomer »Interkulturelle Theologie« – Eigenständiges Fach oder Sache der ganzen Theologie?, in: Jahrbuch Mission, Hamburg 2014, 207–214.

7 So an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal (Institute for Intercultural Theology and Interreligious Studies; IITIS), der Universität Mainz (Center for Intercultural Theology; CIT) und in Hermannsburg (Fachhochschule für Interkulturelle Theologie; FIT). Die erst 2012 gegründete Fachhochschule in Hermannsburg wird laut Pressemitteilung vom 9.3.2021 bereits wieder geschlossen.

8 Z. B. von Klaus HOCK, Einführung in die Interkulturelle Theologie, Darmstadt 2011; Volker KÜSTER, Einführung in die Interkulturelle Theologie, Göt-

tingen 2011; Henning WROGEMANN, Interkulturelle Theologie und Hermeneutik, Gütersloh 2012 (Bd. 1 seines dreibändigen Monumentalwerkes Lehrbuch Interkulturelle Theologie – Missionswissenschaft); Claudia JAHNEL, Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaft, Stuttgart 2015; Franz GMAINER-PRANZL/Beate KOWALSKI/Tony NEELANKAVIL (Hg.), Herausforderungen Interkultureller Theologie, Paderborn 2016; Klaus W. MÜLLER/Elmar SPOHN (Hg.), Interkulturelle Theologie versus Missiologie, Augsburg 2020.

wollte, schließlich sollte die von ihm initiierte Societät der Wissenschaften zu Berlin, aus der 1700 die Preußische Akademie der Wissenschaften hervorging, der »*propagatio fidei per scientias*« und »zur Beförderung der Ehre Gottes dienen«, wie er in diesbezüglichen Eingaben an die preußische Regierung betonte.¹¹

Der Hinweis darauf, dass christliche Mission Welterschließungsfunktion hat, genauer: Welterschließung *sub specie verbum Dei*, betont eine Konnotation des Begriffes, die gemeinhin übersehen wird. Christliche Mission hat weder christlicher Expansionismus noch christliche Welteroberung zu sein, mit denen sie leider im Zusammenhang mit expansiver Kolonialpolitik allzu oft verwechselt wurde. Das führte nicht nur zu einem erst allmählich in seiner vollen Tragweite erkennbar werdenden, die christliche Missionsgeschichte belastenden Hegemonialstreben, das darauf bedacht war, »heidnische« Bräuche auszurotten und Völker nach europäisch-nordamerikanischen Vorstellungen zu »zivilisieren«. ¹² Das entstellte auch völlig den Auftrag, »aller Kreatur das Evangelium zu verkündigen« (Mk 16,15).

Aufzuzeigen, dass christliche Mission nichts mit Eroberung der Welt zu tun hat, sondern damit, die Welt als Welt zu erschließen, war auch ein zentrales Anliegen von J. C. Hoekendijk (1912-1975), der von der »Welt als Horizont der Mission« sprach.¹³ Mission habe gelebte christliche Präsenz »in Perspektive auf die Welt und in einem Dialog mit ihr« zu sein.¹⁴ Wie den Protagonisten der Interkulturellen Theologie lag auch Hoekendijk an einer Überwindung konventioneller Missionsterminologie. Doch anders als jene entzog er sich nicht der Aufgabe, das christliche Zeugnis zu reflektieren. Vielmehr stellte er sich dieser Herausforderung folgendermaßen: »Ausdrücke wie »Evangelisation«, »Zeugnis« oder »Mission« haben offenbar so viel nicht-authentischen Mehrwert erhalten, daß sie unmöglich noch weiterhin als unsere Schlagworte dienen können. Um dieselben Intentionen wieder authentisch verwirklichen zu können, tritt an die Stelle dieser Termini ein viel neutraleres Wort: »Präsenz«, das ist: engagiert einbezogen sein in die konkreten Strukturen unserer Welt, Gottes Welt, um da, redend oder schweigend, zur Humanisierung des Lebens beizutragen und so Christus zu re-präsentieren.«¹⁵

Mit dem Pochen auf bedingungslose Welt-Offenheit lebten christlichen Glaubens im Hier und Jetzt wusste sich Hoekendijk mit Dietrich Bonhoeffer verbunden.¹⁶ Zugleich stellte er sich damit gegen das seit der Weltmissionskonferenz von Tambaram (1938) protegierte ekklesiozentristische Missionsverständnis, demzufolge Kirche Mission »treibt«, damit Kirche werde.¹⁷ Das Mandat christlicher Mission, so Hoekendijk ganz im Sinne dialektischer Theologie, sei nicht die Kirchwerdung von Welt, sondern die Konfrontation der Welt mit dem Anspruch des Reiches Gottes. Die Welt sei der Ort, an dem die konkrete Relevanz des Evangeliums sich zu erweisen habe. Diese Erkenntnis wurde im Motto »Die

9 Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie (Anm. 4), 379.

10 Brief vom 7. August 1697; zitiert nach Franz Rudolf MERKEL, G. W. von Leibniz und die China-Mission, Leipzig 1920, 164.

11 Ebd., 73, 79. – Zur Geschichte der Akademie siehe Adolf von HARNACK, Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 4 Bde., Berlin 1900; Leonhard STROUX, Die Gründung der Brandenburgischen Societät der Wissenschaften durch Gottfried Wilhelm Leibniz und Daniel Ernst Jablonski, in: Joa-

chim BAALCKE/Werner KORTHAASE (Hg.), Daniel Ernst Jablonski. Religion, Wissenschaft und Politik um 1700, Berlin 2008, 409-434.

12 Dazu James S. DENNIS, Christian Missions and Social Progress, 3 Bde., New York/London/Toronto 1897-1900; DERS., Centennial Survey of Foreign Missions, New York/Chicago/Toronto 1902.

13 Johannes Christiaan HOEKENDIJK, Die Welt als Horizont, in: EvTh 55 (1965) 461-484.

14 Ebd., 479f.

15 Ebd., 480.

16 Ebd., 481 u. ö.

17 Vgl. Wolfgang GÜNTHER, Von Edinburgh nach Mexico City. Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissionskonferenzen, Stuttgart 1970, 79ff.

Welt setzt die Tagesordnung!« der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK/WCC) in Uppsala 1968 aufgenommen und in protestantischen Kreisen populär;¹⁸ für die Befreiungstheologie bzw. für kontextuelle Theologien jedweder Art ist sie konstitutiv.¹⁹

Die Welt mit der richtenden und befreienden Botschaft des Reiches Gottes zu konfrontieren beflügelte schon die Vision des Apostels Paulus, dem dabei der damals bekannte Erdkreis, der *orbis Romanus* als Ökumene vor Augen stand (vgl. Röm 1,16ff; 15,18ff). Allerdings wurde um diese Vision auf dem Apostelkonvent in Jerusalem gerungen (vgl. Gal 2,1-10; Apg 15), war es doch gar nicht ausgemacht, dass die Botschaft vom Reich Gottes allen Menschen gelten sollte, Juden, Griechen, und Heiden. Jesus selbst wollte seine Verkündigung auf Israel begrenzt wissen (Mt 15,21-28) und er ermahnte seine Jünger ausdrücklich dazu, nur »zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel«, nicht aber zu den Heiden oder in die Städte der Samaritaner zu gehen (Mt 10,5bf). Der Ernst dieser Ermahnung wird vor dem Hintergrund des Weherufes über proselytisierende Pharisäer deutlich, die Meer und Länder durchziehen, um einen Judengenossen zu gewinnen, um dann daraus ein »Kind der Gehenna« zu machen (Mt 23,15a).

Die Entscheidung zugunsten der Weltgeltung des Evangeliums konnte sich aber ebenfalls auf Jesus berufen. Er musste nämlich wieder und wieder erleben, dass seine Botschaft von der Nähe der Königsherrschaft Gottes die von Religion und Kultur sorgsam gezogenen Grenzen sprengte. Das, was er verkündigte, zog mit einer ganz eigenen Dynamik Juden, Samaritaner und Römer an, auch Zöllner und Sünder, Arme und Reiche, Frauen und Männer. Jesu Verkündigung wies ständig über seinen unmittelbaren Wirkungskreis hinaus. Doch erst vom Osterereignis her konnte diese Dynamik, die Markus mit dem Konstrukt des Messiasgeheimnisses zu bändigen suchte, voll verstanden werden. Nur der auferstandene Christus vermochte die Jünger »in alle Welt« zu senden (Mt 28,18-20).

Dieser Sendungsauftrag wird von der Missionstheologie thematisiert, nicht aber von der Interkulturellen Theologie, die sich als kulturwissenschaftliche Hermeneutik des Christentums versteht²⁰ und das »Großprojekt ... den Gültigkeitsanspruch des christlichen Glaubens global durchzusetzen«, hinter sich gelassen hat bzw. hinter sich gelassen haben wissen will.²¹

2 Kontingenzerfahrung und Gültigkeitsanspruch

Das Wissen um die Kontingenz jedweder Weltdeutung, d.h. die Erfahrung kultureller wie geschichtlicher Bedingtheit aller Wertmaßstäbe, gesellschaftlicher Normen und Sinnhorizonte als möglich aber letztlich in der einem vertrauten Weise nicht zwingend notwendig,

¹⁸ Die Formulierung geht auf W. HOLLENWEGER zurück und taucht zum ersten Mal in dem Bericht »The Church for Others«/»Kirche für Andere«, Genf 1967, auf. Von dort fand sie Eingang in die Dokumente von Uppsala; vgl. Werner SIMPFENDÖRFER (Hg.), *Die Gemeinde vor der Tagesordnung der Welt*, Stuttgart 1968.

¹⁹ Christopher ROWLAND (Hg.), *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, New York 2007; Raúl FORNET-BETANCOURT, *Befreiungstheologie. Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, 3 Bde., Mainz 1997; Magdalena M. HOLZTRATTNER, *Die befreiende Kraft armer Frauen. Feminismus und Befreiungstheologie*, in: Hans-Jürgen BURCHARDT u.a. (Hg.), *Frauen (und) Macht in Lateinamerika*, Baden-Baden 2013, 129-140.

²⁰ Gemäß der Erklärung *Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie* (Anm. 4), 209, hat sich die Missionswissenschaft heute »zu einer breit angelegten, empirisch fundierten christlichen Theologie der Kulturen und Religionen entwickelt.« – Interkulturelle Theologie habe »alle Nachbarfächer der Theologie [...] dazu anzuhalten, die kulturwissenschaftlichen Dimensionen des je eigenen Teilgebietes [...] zu erkennen und [...] zu nutzen.« RICHBÄCHER, *Newcomer »Interkulturelle Theologie«* (Anm. 6),

gehört zu den Charakteristika der Moderne.²² Alles, was man als sichere Erkenntnis zu wissen meint und als Wahrheit behauptet muss keineswegs so sein wie vermutet wird. Prinzipiell könnte es sich nämlich auch ganz anders verhalten. Weil sich im Gewährwerden ihrer Kontingenzen unumstößliche Gewissheiten als bloße Möglichkeiten entpuppen, sind alle selbstverständlichen Sicherheiten dahin. Anders als die in Begegnungen mit Menschen fremder Völker und Kulturen zu Bewusstsein kommende Partikularität der eigenen Weltanschauung, die zu respektvoller Bescheidung führt, erschüttert die Kontingenzerfahrung das Selbstbewusstsein grundlegend, weil sie den Rekurs auf letzte Gewissheiten radikal infrage stellt. Wie kann vor diesem Hintergrund ein verbindlicher Gültigkeitsanspruch erhoben werden?

Diese Frage artikuliert ein Problem, das außerhalb des kulturhermeneutischen Fokus Interkultureller Theologie liegt, das sich aber der Missionswissenschaft, insbesondere der Missionstheologie mit äußerster Schärfe stellt. Als kritisch reflektierende Wissenschaft vom Auftrag, aller Welt (im geographischen wie übertragenen Sinn) das Ostergeschehen zu verkündigen, muss Missionstheologie intelligible Auskunft darüber geben, wie trotz radikaler Kontingenzerfahrung die universale Bedeutung von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi »aller Kreatur« verstehend zu explizieren ist, ohne dabei auf apodiktische Behauptungen zurückzugreifen. Das stellt vor erkenntnistheoretische Herausforderungen besonderer Art, die nach einer Verständigung über Grundbegriffe wie Glaube, Religion und Gültigkeitsanspruch verlangen, was hier aber nur andeutungsweise geschehen kann.

Glaube ist eine elementare, von vertrauender Zuversicht getragene menschliche Lebensäußerung zur Bewältigung existentieller Herausforderungen, angesichts verspürter Existenzbedrohung angstfrei zu leben. Freiheit von Existenzangst wird nicht durch moralische Appelle an den rational kontrollierten Bereich bewusster Willensanstrengung erworben, sondern durch immer wieder erneute Bestätigung eines vorbewussten Urvertrauens, das derlei Bedrohungsängste bändigt. Bestätigungen stärken dieses mittels frühkindlicher Sozialisation erworbene – oder zerbrochene – Urvertrauen, Enttäuschungen führen zu Krisen und Verunsicherung.²³

Das Urvertrauen als *fides qua* ist kein handhabbares Gut, sondern wird gelebt und unbewusst praktiziert. Sobald ein bewusstes Nachdenken darüber einsetzt, wird aus der *fides qua* eine *fides quae*, die rational begründet und erklärt. Oft kommen bei solcherart Plausibilisierungsbemühungen nicht weiter hinterfragte, kulturell determinierte oder modisch diktierte Leitbilder erstrebenswerten Lebens mit oder ohne religiösen Transzendenzbezug zum Tragen. Religiöse Deutungen sind dabei nicht zwingend. Obwohl möglich, sind sie nicht notwendig, wie ein Blick auf die Geschichte weltanschaulicher Ideologien lehrt.²⁴

209. Siehe auch Henning WROGE-MANN, *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik*, Gütersloh 2012.

21. HOCK, *Einführung* (Anm. 8), 97.

22. Siehe Niklas LUHMANN, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992.

23. Erik H. ERIKSON, *Kindheit und Gesellschaft*, Stuttgart 12005; Rüdiger POSTH, *Vom Urvertrauen zum Selbstvertrauen: Das Bindungskonzept in der emotionalen und psychosozialen Entwicklung des Kindes*, Münster/New York 2007.

24. Das Kritische Wörterbuch des Marxismus (8 Bde., Berlin 1982-1989) enthält weder einen Artikel über »Glaube« noch über »Gott«, dafür aber einen ausführlichen über »Ideologie« in Bd. 3, 508-538. Vgl. auch das Kapitel »Weltanschauungen und Ideologie«, in: Wilfried VON BREDOW/Thomas NOETZEL, *Politische Urteilskraft*, Wiesbaden 2009, 149-157. – »Sehen Sie, Ihr Christentum und wir [die Nationalsozialisten] haben nur eines gemeinsam: Wir verlangen den ganzen Menschen.« So der Präsident

des Volksgerichtshofs Roland Freisler an James Graf von Moltke in der Urteilsverkündung Anfang Januar 1945, in: Helmuth James und Freya VON MOLTKE, *Abschiedsbriefe Gefängnis Tegel September 1944 - Januar 1945*, hg. von Helmuth Caspar und Ulrike VON MOLTKE, München 2011, 490.

Nicht erst seit der Aufklärung wird Glaube oft mit abfälliger Geringschätzung als Nichtwissen bzw. als naives, blindes Vertrauen abgetan, namentlich von Gebildeten »unter den Verächtern« der Religion.²⁵ Das mag zwar für ein unkritisches Vertrauen in fixe Ideen von einem genussvollen, leidfreien Leben im Schlaraffenland zutreffen, ist aber zugleich auch Indiz dafür, wie wenig Ahnung der allgemeine gesellschaftliche Diskurs von der reichen Tradition kritischer Glaubensreflektion hat. Selbstverständlich ist Glaube auch immer ein Nichtwissen, aber eine »*docta ignorantia*«, ein »belehrtes Nichtwissen«, das die Grenzen des Sagbaren kennt,²⁶ weswegen in bestimmten Traditionen auch bildliche Darstellungen des Unsagbaren, des »Heiligen«, mit Skepsis betrachtet, wenn nicht gar ganz untersagt werden, wie z.B. im Judentum, Islam oder im Calvinismus. Die belehrte Unwissenheit Glaubender ist sich der Begrenztheit menschlichen Geistes bewusst. Es ist ein Nichtwissen, das auf der Erkenntnis beruht, dass das Endliche das Unendliche niemals sachgemäß fassen kann, *finitum non capax infiniti*, um es mit einer Formel aus den innerprotestantischen christologischen Streitigkeiten des 16. Jahrhunderts auszudrücken.²⁷ Diese Erkenntnis lässt Glaubende jedoch nicht resignieren. Sie riskieren das Wagnis des Glaubens²⁸ im Vertrauen auf die von »der Wolke der Zeugen« (Hb 12,1) beglaubigte Selbstoffenbarung Gottes in Christus.

Die Kenntnis dieser Sachverhalte ist missionstheologisch insofern von Belang, als sie auf die vitale Bedeutung von glauben und Glaube verweist und damit auf Grundfragen menschlicher Existenz, deren christliches Proprium die Missionstheologie im Gegenüber zu anderen Religionen und Kulturen als Wort- und Tatzeugnis in der Welt und als Aufruf an die Welt einsichtig zu machen hat. Weil das Gegenüber von Welt sich stets in Begegnungen mit Menschen anderer Kulturen und Religionen, anderer Weltanschauungen und Lebensentwürfe konkretisiert, kann sich Missionstheologie nicht auf die Anwendung differenzhermeneutischer Methoden und die Berücksichtigung religions- wie kulturwissenschaftlicher Daten beschränken. Sie muss auch das innere Wesen von Religion erfassen, muss also mit kerygmatischer Fragestellung religionsphilosophisch und religionspsychologisch arbeiten.

Ohne jetzt die von Ernst Feil mit Mitarbeitern eingehend erforschte Ideen- und Begriffsgeschichte von Religion zu referieren,²⁹ ist Religion ganz unspezifisch als faktisch gelebter Bezug auf Letztgültiges hin zu verstehen. Als solche findet sie sich bei allen Menschen, auch bei bekennenden Agnostikern, Atheisten und religiösen Ignoranten; denn sie kommt als Lebensstil im alltäglichen Verhalten, im Reden und Tun zum Ausdruck. Damit sollen Menschen, die ausdrücklich nichts mit Religion zu tun haben wollen, keineswegs religiös vereinnahmt werden. Damit soll darauf aufmerksam gemacht werden, dass das herkömmliche Verständnis nur sozio-kulturelle, historisch greifbare Manifestationen und emotionale Aspekte des Phänomens Religion erfasst, andere aber ausblendet, wie den vorgenannten

25 Daniel Friedrich Ernst SCHLEIERMACHER, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1899, Nachdruck Hamburg 1970.

26 Nicolai de CUSA, De docta ignorantia – Die belehrte Unwissenheit, Lateinisch – Deutsch, 3 Bde., Hamburg 1994. – Cusanus bekennt sich ausdrücklich dazu, dass er mit seiner Schrift »das Unbegreifliche in nicht begreifender Weise in belehrter Unwissenheit zu erfassen« sich bemüht habe (Bd. 3, 101).

27 Werner ELERT, Über die Herkunft des Satzes »Finitum infiniti non capax« in: ZSTh 16 (1939) 500–504; Walter SCHÖPSDAU, Bilderverbot und »finitum non capax infiniti«, in: DERS., Angenommenes Leben. Beiträge zu Ethik, Philosophie und Ökumene, Göttingen 2005, 80–98.

28 Siehe Ernst FUCHS, Wagnis des Glaubens. Aufsätze und Vorträge, hg. von Eberhard GRÖTZINGER, Neukirchen-Vluyn 1979; Rudolf HUBERT, Im Geheimnis leben: Zum Wagnis des Glaubens in der Spur Karl Rahners ermutigen, Würzburg 2013; Walter HOLLENWEGER/Hans-Jürgen HUFESSEN, Das Wagnis des Glaubens (Biblische Spiele), Dietikon 2000.

praktisch gelebten Bezug auf ein als letztgültig Erachtetes hin. Die Folgen solcher Blickfeldverengung zeigen sich z.B. nicht nur im Unverständnis für Blasphemie und dadurch verursachte Kränkungen, sondern auch in der Hilflosigkeit beim Umgang mit religiös motivierter Zurückhaltung für interreligiösen Dialog oder mit Protesten gegen Integrationsbestrebungen, die religiöse und kulturelle Identitäten ignorieren.

Das, was Fremde zu Fremden macht, ist, dass sie aufgrund einer anderen Weltanschauung einen anderen Zugang zum Leben haben und dieses demgemäß gestalten z.B. im Blick auf die Strukturierung von Jahr und Tag (Sabbat, Sonntag, Purim, Passah, Ostern, Pfingsten, Ramadan), die Kleidung (Turban, Burka, Kippa), Speisevorschriften (Fastenspeisen, koscheres Essen, Halal), die Ritualisierung kritischer Lebensphasen (Zeugung, Schwangerschaft, Geburt, Hochzeit, Sterben, Tod), die gesellschaftliche Organisation, Verhaltensregeln und Konfliktlösungsstrategien, also all das, was gemeinhin als ›Kultur‹ gilt. Befinden sich diejenigen, die eine differierende Weltdeutung hegen, im Irrtum, über den sie aufgeklärt werden müssen? Oder irrt man vielleicht selbst?

Der Konflikt einander widerstreitender Weltdeutungen mit unterschiedlichen Letztbezügen ist nicht durch exklusivistische, inklusivistische oder pluralistische Konstrukte zu lösen. Diese Modelle entstellen die Problematik durch abstrakte Reduktion. Das exklusivistische Religionsverständnis erhebt den Anspruch auf absolute Geltung des eigenen Letztbezugs und relativiert damit die anderer Religionen. Das inklusivistische Konstrukt versteht andere Religionen als Vorstufen bzw. Spielarten der eigenen Tradition, deutet also deren Selbstverständnis gemäß eigenen Kriterien um.³⁰ Im pluralistischen Modell werden alle Religionen als gleichwertig, bzw. gleich-gültig angesehen, ohne deren Letztgültigkeitsansprüche zu berücksichtigen. Weil damit Religion faktisch aufgelöst wird, ist auch dieses populäre Modell zur Lösung des Problems untauglich.³¹

Das Problem einander widerstreitender Letztgültigkeitsansprüche ist nicht theoretisch lösbar. Einander widerstreitende Letztgültigkeitsansprüche sind zunächst einmal als solche wahrzunehmen, bevor sie in dialogischer, nicht konfrontativer Auseinandersetzung bewältigt und durchlebt werden können. »*Inter fides quaerens intellectum* – zwischen verschiedenen Glaubensweisen zerrieben sucht der Glaube nach Einsicht.«³² Das nötigt dazu, sich des eigenen Letztbezuges (wieder) bewusst zu werden, diesen sich bejahend neu anzueignen und im Dialog artikuliert zu explizieren. Das macht angreifbar und provoziert Widerspruch, aber anders als durch existentiell beglaubigtes Zeugnis sind Letztgültigkeitsansprüche nicht zu bezeugen. Dadurch werden sie in ihrer Unterschiedlichkeit nicht aufgehoben. Sie bleiben in ihrer Eigenart und mit ihrem jeweiligen Anspruch bestehen. Sie können aber mit im Dialog zu erwerbendem Verstehen respektvoll ertragen werden.³³

Missionstheologie hat zu einer authentischen dialogischen Auseinandersetzung mit konfliktierenden Letztgültigkeitsansprüchen zu verhelfen. Sie hat dazu zu befähigen, sich

29 Ernst FEIL, *Religio: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs*, 4 Bde., Göttingen 1986-2012.

30 erinnert sei hier an Karl Rahners »anonyme Christen«, womit er Menschen nichtchristlicher Religionen meinte, die aufrichtigen Herzens und unvoreingenommen nach Gott fragten (Karl RAHNER, *Kirche, Kirchen und Religionen*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 8, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 355ff).

31 Ausführlich zu diesem Problem Christoffer H. GRUNDMANN, *Beyond ›Holy Wars‹ – Forging Sustainable Peace through Interreligious Dialogue – A Christian Perspective*, Eugene, OR 2014, 40ff.
32 Jean FAURE, zitiert in Ulrich SCHOEN, *Jean Faure – Missionar und Theologe in Afrika und im Islam*, Göttingen 1984, 10.

33 Ein beeindruckendes Beispiel dafür ist der Bericht von H. J. Margull über den interreligiösen Dialog in Sri Lanka aus dem Jahr 1974 zum Thema Gebet; siehe Hans Jochen MARGULL, *Verwundbarkeit – Bemerkungen zum Dialog*, in: *EvTh* 34 (1974) 525-534.

an solchen Dialogen kompetent beteiligen zu können, indem sie zu religiöser Sprachfähigkeit verhilft, für Fragen des Letztgültigkeitsbezugs sensibilisiert und über praktisch gelebte Religion sachkundig informiert. Die besondere Herausforderung besteht darin, zu genuin religiöser Kompetenz für solch einen Dialog zuzurüsten. Missionstheologie hat dabei auch die Problematik der tiefen, durch die Begegnung mit Fremden evozierten Bedrohungs- und Verlustängste zu berücksichtigen, diese anzusprechen und aufzuarbeiten, die, wenn sie unbewusst bleiben, zu reaktionären Fundamentalismen, vehementer Ablehnung oder gar Feindschaft verleiten können.

Während Interkulturelle Theologie »(1) das Verhältnis des Christentums zu nicht-christlichen Religionen und Weltanschauungen und (2) das Verhältnis des westlichen Christentums zu seinen nicht-westlichen kulturellen Varianten reflektiert«,³⁴ reflektiert Missionstheologie die konstituierenden Elemente, die zum Entstehen von Christentum geführt haben bzw. führen, wissend, dass die Botschaft die Tradition, nicht die Tradition die Botschaft zu korrigieren hat.³⁵ Missionstheologie hat sicherzustellen, dass der Inhalt der Botschaft weder durch den Selbsterhaltungswillen altehrwürdiger Institutionen mit ihren Hierarchien, noch durch den Willen zur Besitzstandswahrung, noch durch gedankenschwere Bemühungen um Verständnis und Erhalt rechter Lehre vernebelt wird, indem sie das Bewusstsein für die Differenz von historisch gewachsenem Christentum und der Botschaft im kritisch-reflektierenden Rückbezug auf die Schrift schärft. Damit nimmt sie eine wichtige Funktion nicht nur für das Ganze der christlichen Theologie wahr, sondern auch für die akademische Welt generell.

3 Missionstheologisches Proprium

Der Bezug auf Passion und Auferstehung Jesu Christi verbürgt die Einheitlichkeit christlicher Theologie als kritisch-rationale Explikation, Interpretation und Applikation des von Christen als letztgültig erachteten Datums. An diesem Punkt kommt es zwangsläufig zum Konflikt nicht nur mit anderen Letztgültigkeitsansprüchen, sondern auch mit dem Paradigma wissenschaftlicher Unvoreingenommenheit. In den Augen vieler Zeitgenossen kann es in einem sich säkular-rational verstehenden Staat außer historischen Gründen kein einsichtiges Argument für das Verbleiben von Theologie an staatlich finanzierten Orten öffentlichen Forschens und Lehrens mehr geben, es sei denn, Theologie wird als kulturgeschichtliche Subdisziplin zur Dokumentation und kritischen Begleitung der sozialen wie ideengeschichtlichen Phänomene des Christentums verstanden. Als solche stände sie

34 Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie (Anm. 4), 379.

35 Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die Studie von Heinrich BALZ, *Der Anfang des Glaubens. Theologie der Mission und der jungen Kirchen*, Neuendettelsau 2010.

36 Für das Programm »Theologie als Kulturwissenschaft« im deutschsprachigen Raum steht seit ihrer Neubegründung 1996 die Universität Erfurt. Ähnliche Überlegungen finden sich bereits seit Anfang des 20. Jahrhunderts bei A. v. Harnack und E. Troeltsch; vgl. dazu Friedrich Wilhelm GRAF, *Rettung der Persönlichkeit*.

Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums, in: Gangolf HÜBINGER/Rüdiger VOM BRUCH/Friedrich Wilhelm GRAF (Hg.), *Kultur und Kulturwissenschaft um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*, Stuttgart 1989, 103-132; Friedrich Wilhelm GRAF, Ernst Troeltsch. Theologie als Kulturwissenschaft des Historismus, in: Peter NEUNER/Gunther WENZ (Hg.), *Theologen des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2002, 53-69; Peter HÜNERMANN, *Theologie als Kulturwissenschaft. Inkulturation im Horizont der Christentumsgeschichte zwischen*

Anerkennung und Transformation, in: Karl GABRIEL/Johannes HORSTMANN/Norbert METTE (Hg.), *Zukunftsfähigkeit der Theologie, Anstöße aus der Soziologie* Franz-Xaver Kaufmanns, Paderborn 1999, 45-52. Seit 2002 publiziert der Theologische Verlag Zürich die Reihe »Christentum und Kultur«, in der die dort erscheinenden Monographien »Theologie als Kulturwissenschaft vom Christentum in historischer, systematischer und praktischer Absicht« darstellen, wie der Verlagsprospekt ankündigt.

neben denjenigen Disziplinen, die die Wirkungsgeschichte des Dhamma, des Avesta, des Koran, des Tenach und Talmud studieren, wäre also wesentlich Religionswissenschaft. Die einstige Königin der Wissenschaft scheint heute nur noch über die Legitimationskaskade Kulturwissenschaft-Religionswissenschaft-Theologie vor ihrem allmählichen Verschwinden aus der Universität bewahrt werden zu können.³⁶ Auch die Etablierung des Faches Interkulturelle Theologie ist diesem Trend geschuldet. Nachdem bereits 2003 die einstige ›Fuller School of World Mission‹ in Pasadena, Kalifornien, USA, in ›School of Intercultural Studies‹ umbenannt wurde, spricht auch die programmatische Erklärung der DGMW von 2005 diesbezüglich eine deutliche Sprache. Jedoch fällt bei dem Versuch, Interkulturelle Theologie und Missionswissenschaft zusammenzuspinnen eine gewisse Verlegenheit auf, wie nicht nur der oft verwendete Schrägstrich zwischen beiden Fachbezeichnungen verrät, sondern auch den diesbezüglichen Publikationen unschwer zu entnehmen ist. Entweder kann man sich aus diffusen theologischen Vorbehalten (noch) nicht dazu durchringen, die neue Disziplin in der kulturwissenschaftlichen Fakultät zu verorten, oder es fehlt an Mut und Entschlossenheit, diesen Schritt zu tun.

Die zeitgenössische Delegitimierung der Disziplin ist für die Missionswissenschaft keineswegs neu. Vielmehr hatte diese von Anfang an um ihre akademische Anerkennung selbst in der eigenen Fakultät zu ringen.³⁷ Obwohl Karl Graul (1814-1864) schon 1864 die Einrichtung eines selbständigen Faches zur kritischen Theoriebildung von Missionsaktivitäten gefordert hatte³⁸ und drei Jahre später Alexander Duff (1806-1878) in Edinburgh mit einem Lehrstuhl für ›Evangelistic Theology‹ betraut worden war, dauerte es noch gut dreißig Jahre bis 1896 in Halle an einer deutschen Universität Missionswissenschaft als eigenständiges akademisches Fach gelehrt wurde. Gustav Warneck (1834-1910) stellte seine damalige Antrittsvorlesung unter das sprechende Thema: »Das Bürgerrecht der Mission im Organismus der theologischen Wissenschaft«.³⁹ Damit schlug er einen bis in die Gegenwart vernehmbaren unterschwellig apologetischen Ton an, der sich nicht nur gegen allgemeine Bedenken ob der Wissenschaftstauglichkeit des Unbehagen erregenden Gegenstandes Mission richtete, sondern auch gegen Bestrebungen, den Einfluss erwecklicher Frömmigkeit auf den vom Rationalismus geprägten akademischen Lehrbetrieb zu unterbinden. Warnecks Zeitgenosse Franz Michael Zahn (1833-1900) sah in der Etablierung der Missionswissenschaft als eigenständiger Disziplin ein »Notstandszeichen« der Theologie,⁴⁰ da für ihn »die missionswissenschaftliche« als »die eigentliche Fragestellung der Theologie« galt.⁴¹ Der Systematiker Martin Kähler (1835-1912) sprach im Hinblick auf die Auseinandersetzung der Alten Kirche mit dem Hellenismus davon, dass die »älteste Mission ... zur Mutter der Theologie« wurde, »weil sie die bestehende Kultur angriff.«⁴² Jahrzehnte später dekretierte

37 Zur Geschichte des Faches Olav Guttorm MYKLEBUST, *The Study of Missions in Theological Education*, 2 Bde., Oslo 1955/1957; Dieter BECKER, *Junger Wein und neue Schläuche. Theologische Wissenschaft heute und der Fachbereich: Religionen, Mission, Ökumene*, in: Dieter BECKER/Andreas FELDTKELLER (Hg.), *Es begann in Halle ... Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute*, Erlangen 1997, 190-208.

38 Karl GRAUL, *Über Stellung und Bedeutung der christlichen Mission im Ganzen der Universitätswissenschaft*, Erlangen 1864.

39 Das Bürgerrecht der Mission im Organismus der theologischen Wissenschaft. Antrittsvorlesung an der Universität Halle-Wittenberg, Berlin 1897; vgl. auch MYKLEBUST, *The Study of Missions in Theological Education* (Anm. 37), Bd. 1, 281; Arno SAMES, *Gustav Warneck und die Begründung der Missionswissenschaft*, in: Udo SCHNELLE (Hg.), *Reformation und Neuzeit – 300 Jahre Theologie in Halle*, Halle 1994, 195-209, sowie Hans KASDORF, *Gustav Warnecks missiologisches Erbe*, Gießen/Basel 1990.

40 Franz Michael ZAHN, Rezension von Gustav Warnecks »Ev. Missionslehre«, Bd. 1, in: *ThStKr* 66 (1893) 420-430; Werner USTORF, *Die Missionsmethode Franz Michael Zahns und der Aufbau kirchlicher Strukturen in Westafrika. Eine missionsgeschichtliche Untersuchung*, Erlangen 1989.

41 BECKER, *Junger Wein* (Anm. 37), 193f.

42 Martin KÄHLER, *Die Mission – Ist sie ein unentbehrlicher Zug am Christentum?*, in: DERS., *Angewandte Dogmen*, Bd. 2, Leipzig 1908, 421.

dann Walter Holsten (1908-1982): »[N]icht die Missionswissenschaft hat um Aufnahme oder Duldung im Gebiet der theologischen Wissenschaft zu betteln ..., sondern ... umgekehrt die Theologie [gebiert] zwangsläufig eine Missionswissenschaft und [kann] sie nicht entbehren, wenn sie rechte Theologie, Theologie der Kirche sein will.«⁴³ Für ihn stellte die Missionswissenschaft eine durchaus sachgemäße, organische Erweiterung des klassischen theologischen Fächerkanons im zwanzigsten Jahrhundert dar, die sich notwendigerweise herausbilden musste, um der mittlerweile globalen Verbreitung des Christentums angemessen Rechnung zu tragen.⁴⁴

Die spezifische Perspektive der missionswissenschaftlichen Fragestellung betrachtet und analysiert die empirischen Phänomene des Christlichen, bzw. des Christentums wie Texte, Reflexionskonzepte, Sozialisationsformen, und Verhaltensweisen unter dem Gesichtspunkt des Christuszeugnisses. Dieser Blickwinkel kann nicht der der kirchengeschichtlichen Ausbreitung des Christentums in der (oft exotischen) nichtchristlichen Welt sein.⁴⁵ Vielmehr hat die für die Missionswissenschaft charakteristische Fragestellung die nach dem Grund solcher Ausbreitung, genauer: die nach den verursachenden Faktoren für die immer wieder zu beobachtende radikale persönliche Umkehr und Erneuerung des Lebens Einzelner wie ganzer Gemeinschaften im Gefolge der und in Antwort auf die Verkündigung des Wortes Gottes zu sein. Überall dort, wo es von der Bezeugung des Wortes Gottes zum Zeugnis des Lebens mit Gott in Christus kommt, geht es um missionswissenschaftlich relevante Fragen. All das, was Erneuerung und Umkehr *sub specie verbum Dei* bewirkt hat bzw. bewirkt, ist von Belang, manches freilich stärker als anderes. Daher kann es weder eine geographische noch kulturelle Begrenzung der Aufgabe geben. Die Konzentration auf das Zustandekommen und die Weitergabe des Christuszeugnisses grenzt den Sachbereich des Faches Missionswissenschaft ab und bewahrt es damit, wie überhaupt die gesamte Theologie, vor der kulturwissenschaftlichen Engführung.

Was verbürgt die theologische Dimension der exegetischen Fächer? Sicherlich nicht die Beschäftigung mit biblischen Texten als solchen. Das kennzeichnet sie lediglich als religiöse Literaturwissenschaft, wie diese auch in anderen Kulturen anzutreffen ist. Zu theologischen Fächern werden die exegetischen Fächer erst durch den explizit reflektierten Bezug auf den in jenen Texten artikulierten Anspruch des sich in Jesus Christus offenbarenden Gottes auf die Menschen und deren je gelebte Antworten. Auch erweisen Ethik, Fundamentaltheologie und Systematik ihren theologischen Charakter nicht dadurch, dass sie christliche Gedankensysteme oder Lebensentwürfe behandeln, sondern nur dadurch, dass sie diese Materialien

43 Das Evangelium und die Völker – Beiträge zur Geschichte und Theorie der Mission, Berlin-Friedenau 1939; zitiert nach BECKER, Junger Wein (Anm. 37), 10.

44 Jürgen Moltmann sieht einige »der stärksten Anstöße für die Erneuerung des theologischen Begriffs von der Kirche [...] aus der Theologie der Mission« kommen. Für ihn machen missionstheologische Überlegungen deutlich, dass Kirche »von der Mission her [...] zu verstehen« sei, nicht umgekehrt. (Jürgen MOLT-MANN, Kirche in der Kraft des Geistes – Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1989, 21, 23).

45 Belege bei Adolf VON HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1902; Klaus KOSCHORKE/Frieder LUDWIG/Mariano DELGADO (Hg.), Außereuropäische Christentumsgeschichte. Asien, Afrika, Lateinamerika 1450-1990, Neukirchen-Vluyn 2004.

kritisch daraufhin befragen, was sie jeweils über das durch das lebendige Glaubenszeugnis evozierete Umkehrphänomen auszusagen vermögen. Ähnlich ist es auch der Bezug zur Geschichte des Heils in Christus als der Geschichte der Glaubensumkehr, der die Kirchengeschichte als theologische Disziplin qualifiziert, und es ist die konkrete Gestalt des neuen Lebens in Christus, die die mancherlei Sparten der Praktischen Theologie mit den übrigen theologischen Fächern vereint.

Der Verlust der Perspektive auf das Zeugnis und das Bezeugen des Glaubens lässt die theologischen Fächer zu kulturwissenschaftlichen mutieren, die dann selbstredend in die entsprechende Fakultät überzuwechseln hätten, ganz so, wie allgemein gefordert. Demgegenüber gewährleistet die missionswissenschaftliche Perspektive durch die bewusste Erinnerung daran, dass es der Theologie um das verständliche und verstehbare Zeugnis von Gott vor der Welt, auch der akademischen, zu gehen hat, die Wahrung des Propriums der Theologie als solcher. Daher wird Theologie Missionstheologie in genau diesem Sinne zu sein haben, oder sie wird nicht sein!⁴⁶

Selbstverständlich sind theologische Problemstellungen immer auch religionswissenschaftliche und als solche kulturwissenschaftlich adressierbar, genauso wie sie soziologischen, philosophischen oder anthropologischen Analysen zugänglich sind – und umgekehrt. Aber weder gehen sie darin auf, noch werden sie in ihrer Tragweite von jenen Disziplinen zutreffend erfasst. Wie jeder fachspezifische Zugang, so erfolgt auch jener der Theologie unter einer ganz spezifischen Fragestellung und nötigt gerade durch seine Spezifität zum Dialog über die sachgemäße Wahrnehmung von Welt und Leben, die ja keineswegs eindeutig und unumstritten ist. Im Streit der Fakultäten steuert die Theologie die Perspektive der gegenwärtig so unpopulären Unabweisbarkeit eines sich vor dem lebendigen Gott verantwortenden menschlichen Lebens bei, die in den Augen der Kulturwissenschaft nichts anderes sein kann als nur eine Variante menschlicher Welt- und Lebensbewältigung, während sie für die Religionswissenschaft lediglich eine von möglichen Konkretisierungen des gelebten Bezugs auf Letztgültiges hin ist. Aber gerade darin, dass sie allen am Diskurs über das zutreffende Verständnis von Welt und Leben Beteiligten die bewusste Auseinandersetzung mit solch unzeitgemäßer Herausforderung zumutet, dient die Theologie, vor allem die Missionswissenschaft, dem universitären Projekt als Ganzem. Im Streit der Fakultäten ist es die Aufgabe der Theologie daran zu erinnern, dass alles Verstehen und Begreifen von Wirklichkeit stets auf einer letztlich bewusst zu akzeptierende Grundannahme (Apriori) beruht und es deswegen strittig bleibt, strittig bleiben muss, welche Annahme Wirklichkeit angemessen erschließt, d. h. dem Leben dient, und welche nicht. ♦

⁴⁶ Ich formuliere hier in Anlehnung an den Mediziner Bernhard Naunyn (1839-1925), der zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts prophezeite: »Die Medizin wird eine [Natur-] Wissenschaft sein, oder sie wird nicht sein.« (Bernhard NAUNYN, Über die Beziehungen der arteriosklerotischen Hirnerkrankung zur Pseudosclerosis multiplex senescentium und zur Abasia senescentium, Leipzig 1905, 361). Er hat Recht behalten.