

AKZENTE UND PROBLEMSTELLUNGEN IN DER GEGENWÄRTIGEN EVANGELISCHEN MISSIONSTHEOLOGIE

von Hans-Werner Gensichen

1946, unmittelbar nach dem letzten Krieg, stellte WALTER FREYTAG *Theologische Überlegungen zur Mission* an – ein scheinbar aussichtsloses Unterfangen in einer Situation, da Kirche und Christenheit offensichtlich gänzlich andere und dringendere Sorgen hatten als diese. Mission im herkömmlichen Verständnis hatte, jedenfalls für den deutschen Protestantismus, nahezu aufgehört zu existieren. Nur spärliche und widerspruchsvolle Nachrichten gab es von den „Feldern“, die von den meisten Missionaren schon längst verlassen waren. Die materielle Basis der Sendung war zerstört, die Infrastruktur schwer angeschlagen. Das, was man als heimatliches Missionsleben zu bezeichnen pflegte, schien unter dem Druck der Nazi-Ideologie und ihres Systems erloschen zu sein. Von missionstheologischer Forschung, von missionswissenschaftlicher Literatur überhaupt war schon längst keine Rede mehr. Um so überraschender erscheint die Frage, die FREYTAG damals zur Diskussion stellte: „Was haben uns die Missionen und ihre Erfahrungen für die Existenz der Kirche zu lehren?“⁴¹ Die Antworten, die FREYTAG fand, wirken heute nicht minder erstaunlich. „Dreifache Klarheit“, so meinte er, empfängt die Kirche aus missionarischer Praxis und Reflexion – Klarheit über Schrift und Verkündigung, über Wesen und Verheißung lebendiger Kirche und über das eschatologische Ziel, dem die Sammlung der Gemeinde unter den Völkern dient. Noch in der Rückschau kann man sich dem Eindruck dieser Besinnung kaum entziehen. Es fällt kein Wort der Klage über verlorene Besitzstände; erst recht gibt es keine larmoyanten Anklagen gegen die angeblichen Verursacher der Schäden, wie sie noch nach dem ersten Weltkrieg gang und gäbe gewesen waren. Der verlorene Status quo wird weder verklärt noch wird seine Wiederherstellung fordernd beschworen.

Wie weit FREYTAGS Stimme damals wirklich gehört wurde, ob sich seine Erwartungen wenigstens ansatzweise erfüllten, steht auf einem anderen Blatt. Vollends mag es dem Vorstellungsvermögen des einzelnen überlassen bleiben, ob ein Referat dieses Zuschnitts etwa heute auf einer Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf die Tagesordnung kommen könnte, oder ob, wenn es denn je gehalten würde, dafür Verständnis zu finden wäre. Das neue Faktum unserer Epoche ist ja schwerlich, trotz aller Bemühungen um „Integration“ von Kirche und Mission, im entschlossen gesuchten und intensiv gelebten Miteinander von Kirche und Mission zu sehen, sondern eher in unauffälliger, aber wirksamer Distanzierung, die FREYTAGS Fragestellung von 1946 ziemlich obsolet erscheinen läßt. Und wäre dies nicht nur für die real existierenden protestantischen Volkskirchen und ihre Gemeinden bei uns – gewiß von Ausnahmen abgesehen – festzustellen, sondern auch für weite Teile der früher so genannten jungen Kirchen, die – wiederum von Ausnahmen abgesehen – im Hinblick auf die Bedingungen und Möglichkeiten missionarischer Existenz offenbar das Muster der „Mutterkirchen“ oft nur

zu genau reproduziert haben? Wäre dies nicht schließlich erst recht für den Sektor geltend zu machen, der hier zur Diskussion gestellt ist: für die theologische Begründung, wie sie FREYTAG anvisierte, wenn er, vielleicht wirklich etwas zu geradlinig, nach den „Lehren“ der Mission und der Missionstheologie für die Kirche fragte?

FREYTAG starb schon 1959, hat also die volle Auswirkung der Erosion des kirchlichen Bezugs in Mission und Missionstheologie nicht mehr erlebt. Indessen zeigen sein entschiedenes Eintreten für die „Integration“ des Internationalen Missionsrats und des Ökumenischen Rats der Kirchen, die dann 1961 in New Delhi zustandekam, ebenso wie seine Besorgnis angesichts der radikalen Kirchenkritik von J. C. HOEKENDIJK, daß er die Umrisse der Wende erkannte. Er ahnte auch, daß die ekklesiologische Unsicherheit nur Symptom größerer, tiefer wirkender Umschichtungen war, denen die Mission ausgesetzt sein mußte, wenn sie wirklich, wie es PAUL SCHÜTZ bereits 1930 mit kühner Definition postuliert hatte, „Teilnahme an Gottes Existenz in der Welt“ sein sollte.²

Heute sind die Grundfakten des globalen „Paradigmenwechsels“ (TH. KUHN), die auch für die Weltmission der Christenheit völlig neue Voraussetzungen geschaffen haben, längst allgemein geläufig: die Gewichtsverschiebungen von westlicher Dominanz zu interkulturellem Austausch; von abendländisch-christlichen Monopolansprüchen zu interreligiöser Begegnung; vom Wirtschafts- und Sozialimperialismus der nördlichen Industriegesellschaften zu globaler menschenwürdiger Entwicklung; von missionarischem Paternalismus zu ökumenischer Partnerschaft. Sie brauchen hier nicht mehr eigens analysiert zu werden. Aber vor diesem Horizont gibt auch heute zu denken, was FREYTAG in der Situation von 1946 bewegte: „Während eines Kampfes wird das Denken in seiner Weite beschnitten, aber zu gleicher Zeit wird es wesentlich.“³ Es ist damit zu rechnen, daß das, was sich in der Missionstheologie als wesentlich erweist, in der Pluralität der Entwürfe unterschiedlich in Erscheinung tritt, deutlich unterscheidbar gewiß auch schon von dem, was vor vierzig Jahren für FREYTAG und seine Generation wesentlich war. Eine Untersuchung von Akzenten und Problemstellungen in der gegenwärtigen evangelischen Missionstheologie wird diese Pluralität respektieren, ohne deswegen alles zu billigen, nur weil es da ist und vielleicht auch einen gewissen Erfolg hat. Der doppelte theologische Sinn dieses Sachverhalts ist in JOSEPH RATZINGERS schöner Wesensbestimmung der Mission (und übrigens, an der hier herangezogenen Stelle, auch der Kirche) als „Unterwegssein der Botschaft zu den Völkern“ treffend festgehalten⁴ – Mission demnach theologisch bestimmt als Ausdruck für die „irdische Heimatlosigkeit“ des Wortes, die freilich insoweit auch kritische Funktion für die Missionstheologie besitzt, als jenes Unterwegssein nicht ein zufälliges und beliebiges sein kann, sondern eben das der Botschaft selbst ist, die Heimatlosigkeit mithin nicht eine selbstgewählte sein darf, sondern in Analogie zu der des Menschensohns steht, der nichts hatte, wohin er sein Haupt legen konnte.

Auch aus diesem Grund wird sich die folgende Übersicht nicht auf beschreibendes Nachzeichnen der Entwicklung an Hand von Namen und

Modellen konzentrieren.⁵ Es soll, andererseits, auch nicht versucht werden, unter spezifisch wissenschaftstheoretischem oder theologischem Aspekt ausgewählte Entwürfe zu analysieren; denn dabei wäre das Risiko in Kauf zu nehmen, daß die behandelten Modelle doch nicht immer in den übergeordneten Theoriezusammenhang bruchlos einzuordnen wären.⁶ Die Untersuchung soll, so sehr sie auch den Vorläufern verpflichtet ist, einen dritten Weg einschlagen. Der Akzent liegt auf Tendenzen, die für die evangelische Missionstheologie der Gegenwart unter jener von RATZINGER aufgezeigten Perspektive positiv oder negativ als besonders aktuell erscheinen. Vollständige historiographische Berichterstattung wird deswegen nicht erstrebt (obwohl sie, bei anderem Anlaß, schon darum erwünscht wäre, damit endlich einmal die angelsächsischen und die nicht-angelsächsischen Entwürfe nicht, wie üblich, getrennt, sondern gemeinsam vorgestellt würden). Dabei ist allerdings eingeschlossen, daß sowohl die Phänomene als auch der eigene Standort in ihrer geschichtlichen Bedingtheit begriffen werden. „Nur aus der Betrachtung der Vergangenheit gewinnen wir einen Maßstab der Geschwindigkeit und Kraft der Bewegung, in welcher wir selber leben“; und nur so können wir, mit JACOB BURCKHARDT, hoffen, daß wir dadurch nicht bloß „klug für ein andermal, sondern weise für immer“ werden.⁷ Damit sollte auch der Rückgriff auf FREYTAG gerechtfertigt sein – in der Gewißheit, daß seiner Stimme bis heute exemplarische Geltung zukommt, nicht zuletzt auch in der Erinnerung daran, daß für ihn und in seiner Zeit Missionstheologie noch ein Arbeitsfeld darstellte, das nur im Verbund der nichtkatholischen Ökumene sinnvoll zu bestellen war. Heute wird man rasch bemerken, daß jene Symbiose fachspezifischer Missionswissenschaft und der Meinungsbildung ökumenischer Instanzen und Konferenzen längst in Auflösung begriffen ist. Man darf wohl an STEPHEN NEILLS vielleicht zynisch anmutende, gleichwohl zutreffende Bemerkung erinnern, daß nicht jede Konferenz der Genfer Ökumene unbedingt einen Fortschritt gegenüber vorangegangenen Konferenzen darstellen müsse.⁸ Bedeutsamer ist freilich, daß sich offenbar auch in dieser Hinsicht die latente Krise im Selbstverständnis der ökumenischen Bewegung auswirkt, die sich unter anderem in zunehmendem Unverständnis für den Zusammenhang von Sendung und Einheit der Kirche manifestiert. Man darf dankbar feststellen, daß in der stillen, aber beharrlichen Annäherung von katholischer und protestantischer Missionstheologie, wie sie zu FREYTAGS Zeit noch kaum zu ahnen war, jener Verlust durch unerwarteten Gewinn ausgeglichen wird.

Umstrittene Basis – Hermeneutik der Sendung

Den Begriff „Hermeneutik“ hat FREYTAG – wenn wir recht sehen – noch nicht gebraucht. Der Sache war er jedoch auf der Spur mit seiner These, daß die „Klarheit der Predigt“, in der nach seiner Meinung der Segen der Mission für die Kirche fruchtbar würde, auf der Klarheit der Schriftauslegung beruhen müsse. Die präzisere Formulierung des systematischen Theologen hätte er sich zweifellos gern zu eigen gemacht: Wie läßt sich der „Zusammenhang

zwischen Auslegung des Textes als geschehener Verkündigung und Ausführung des Textes in geschehender Verkündigung“ bestimmen?⁹ – eine Fragestellung, die hier auch deswegen bewußt übernommen wird, weil sie die Doppelschichtigkeit des Problems unübertrefflich klar zum Ausdruck bringt: Hermeneutik beginnt keineswegs erst mit der Frage nach „Ausführung“ der Botschaft im gegenwärtigen Kontext, sondern zwangsläufig mit der Frage nach „Auslegung“ des vorgegebenen Textes in seinem eigenen Kontext. FREYTAGS Generation fehlte es freilich noch an der Hilfestellung durch die neutestamentliche Wissenschaft, wie sie heute sowohl von protestantischer als auch von katholischer Seite zur Verfügung steht.¹⁰ Angesichts der Anfechtungen durch eine einseitig historisch-kritische Bibelwissenschaft einerseits, die Entmythologisierungskampagnen andererseits suchten FREYTAG und seine Freunde eine biblische Hermeneutik, die zwar kein unkritisches Ausruhen auf angeblich historischen Heilstatsachen oder gar bloße Legitimation herkömmlicher Missionspraxis anbot, wohl aber den Sendungsauftrag im größeren Zusammenhang einer heilsgeschichtlich orientierten Exegese zu verankern wußte. Das Resultat war dann, wie man weiß, die Definition der Mission als des eigentlichen heilsgeschichtlichen Sinnes der Zwischenzeit zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft Christi, wie sie vor anderen von KARL HARTENSTEIN im Anschluß an OSCAR CULLMANN vertreten wurde.

Der Gewinn dieser Entscheidung forderte freilich seinen Preis, in mehrfacher Hinsicht: Wie konnte man nun noch der Tatsache gerecht werden, daß im Neuen Testament der Grund der Mission offensichtlich auch anders als in den Kategorien des heilsgeschichtlich-eschatologischen Konzepts bestimmt wird? Wie konnten überhaupt die starken, vom „Blick aufs Ende“ (FREYTAG) inspirierten missionarischen Impulse erhalten bleiben, ohne daß man uferloser endgeschichtlicher Periodisierung und Vorzeichen-Prognose verfiel, ohne aber auch das neutestamentliche Zeugnis vom Ende aller Dinge zu einem bloßen Theologumenon oder gar zu einer heilsevolutionären Ideologie verkommen zu lassen? Spätere Kritik an heilsgeschichtlicher Theologie konnte sogar fragen, ob nicht gerade auf diesem Wege, ohne jede Absicht, der Primat der Schrift gegenüber den Ansprüchen und Interessen der Interpreten ins Hintertreffen geraten müsse.¹¹

Offenbar standen die protestantischen Versuche, eine hermeneutisch stichhaltige Grundlegung der Mission zu finden, nicht gerade unter einem guten Stern. WALTER HOLSTENS unverdient vergessener Entwurf einer streng kerygmatischen, auf die Botschaft von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus gegründeten Neukonzeption¹² hätte einen gangbaren Ausweg zeigen können; indessen brachte er sich selbst um seine Wirkung, da er in exklusiver Bindung an die paulinische Rechtfertigungslehre und in einer hermeneutisch unfruchtbaren Hypostasierung des Kerygmas steckenblieb. Mittlerweile hatten sich neue Kräfte formiert. Die Geschichte dieser hermeneutischen Wende im ökumenischen Kontext ist noch nicht geschrieben. Als ein erstes Signal darf man wohl die Straßburger „Lehrkonferenz“ des Christlichen Studentenvorbundts von 1960 mit dem Thema „Leben und Sendung der Kirche“ verstehen – ein wahrhaft erstaunliches Happening, das nicht ohne Grund in

der ökumenischen Literatur meist nur ganz beiläufig erwähnt wird. Das Auditorium strafte nämlich nicht nur die Referate prominenter „bibeltreuer“ Theologen, darunter KARL BARTH, mit Verachtung, sondern machte auch kein Hehl aus seiner Überzeugung, daß schriftgemäße Theologie mit der Tagesordnung der Welt schlechthin nichts mehr zu schaffen haben könne. Bezeichnenderweise konnte nur einer diese theologische Götterdämmerung unversehrt überstehen: JOHANNES HOEKENDIJK, dessen leidenschaftliche Warnung vor dem „Kirchlich-sein“ als der größten ökumenischen Sünde offenbar den Geschmack der Hörer am besten traf. Man kann selbstverständlich nicht sagen, daß eine derart extreme Einstellung nun unaufhaltsam alle Gremien der organisierten Ökumene unterwandert hätte. Solange Männer wie W. A. VISSER'T HOOFT oder LESSLIE NEWBIGIN dort den theologischen Ton angaben, war dergleichen nicht zu erwarten. Dafür aber, daß auch anderweitig die herkömmliche schrifthermeneutische Begründung der Mission in Schwierigkeiten geriet, hat bis heute die Hamburger Dissertation von MANFRED LINZ¹³ exemplarische Bedeutung – zwar auch schon über zwei Jahrzehnte alt, bezeichnenderweise in Gestalt einer Analyse traditioneller Missionspredigt auf Anregung von FREYTAG geschrieben, allerdings mit Ergebnissen, die diesen Rahmen sprengen. Der heilsgeschichtlich-eschatologische Horizont der Mission mag, nach LINZ, schriftgemäß gewesen sein, ist aber keinesfalls mehr zeit- und weltgemäß. Wer dennoch daran festhält, „kann die Einheit der Geschichte Gottes mit der Welt nicht wahren und kann darum das Verhältnis von Geschichte und Eschatologie nicht so bestimmen, daß Gott sein Recht an der Welt wird und daß der Teilnahme des Christen an der Geschichte ein letzter Ernst zukommt“.¹⁴ Wer wollte heute noch darüber rechten, daß Mission in ihrem Lebensnerv verkümmert, wenn sie die Offenheit für die Geschichte einbüßt, die sie zum Anwalt der Welt macht? Wer kann sich aber auch guten Gewissens davon dispensieren, daß es eben die biblischen Texte sind, die Maß, Ziel und Modalität des In-der-Welt-Seins der Zeugen bestimmen? Was LINZ selbst vielleicht nicht wollte, konnte dennoch eintreten, ohne daß er und seine Epigonen es zu verhindern vermochten: Die Welt, einmal in ihre Autonomie entlassen und dem Horizont des kommenden Gottesgerichts entnommen, kann schließlich gar nicht anders als selbst die Bedingungen zu diktieren, die für den „missionarischen“ Umgang mit ihr jeweils noch akzeptabel erscheinen. Falls es dennoch einer biblisch-exegetischen Abstützung dieser Position bedarf, kann diese allenfalls in einem Akt hermeneutischer Verfremdung biblischer Zeugnisse geschehen, etwa des Sendungsauftrags aus Mt 28: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin, vergeßt eure Theologie und werft eure allein an dem Bestehen der Kirche orientierten Gedanken über Bord und identifiziert euch mit den Leuten um euch herum, indem ihr ihren Kampf um Gerechtigkeit überall unterstützt . . . und kümmert euch nicht um Taufen, denn darum werde ich mich kümmern. Vielmehr seid vor allem besorgt, daß ihr selber all das einhaltet, was ich euch befohlen habe für ein von ganzem Herzen kommendes, voll engagiertes lebenbringendes Handeln.“¹⁵ Es ist kaum zu bezweifeln, daß, wenn denn

überhaupt noch nach der „Klarheit der Schrift“ gefragt wird, allein eine solche „Exegese von unten“ für weite Kreise heute den einzig annehmbaren schriftgemäßen Schlüssel für die Begründung christlicher Mission zu liefern vermag.

Will man doch nicht gänzlich auf einen Anruf „von oben“ verzichten, so läßt sich auch diese Dimension mittels eines hermeneutischen Verfremdungsakts einbringen, wie dies etwa in einer an der amerikanischen Prozeßtheologie orientierten Grundlegung der Mission versucht wird. Panentheistische Auslegung geeigneter Stellen des Alten und Neuen Testaments erlaubt, ja gebietet es, Gottes vorgängiges In-der-Welt-Sein zeugnishaft aufzudecken, wobei Jesus Christus als exemplarisches Symbol für Gottes innerweltliche Kreativität herangezogen werden kann, aber nicht muß.¹⁶ Dabei ist klar, daß der Bezug auf die Schrift bestenfalls subsidiäre Bedeutung hat; denn was wirklich zum Heil dient, was Gottes Handeln seine Endgültigkeit gibt, das wird allein im Prozeß von Schöpfung, Natur und Geschichte manifest. Die Intentionen der Prozeßtheologie sind damit gewiß nur fragmentarisch aufgenommen. Gleichwohl wird erkennbar, was auf dem Spiel steht: die Normierung der christlichen Verkündigung an einer „Immanenzschatologie“ (H. G. PÖHLMANN), die vornehmlich an HEGEL und MARX orientiert ist, oder aber eine Hermeneutik, die vom biblischen Urzeugnis des Evangeliums her die Konfrontation mit der Welt von heute wagt.

Eine Ironie der Ideengeschichte scheint es zu sein, daß ausgerechnet von diesem Punkt, da in der modernen Missiologie gewisse Geister westlicher Theologie des 19. Jahrhunderts noch einmal ihr Wesen treiben, eine Linie zu manchen Richtungen einheimischer Theologie der Dritten Welt verläuft. Natürlich darf hier nicht verallgemeinert werden. Schon die regionalen Unterschiede in diesem Bereich treten heute so stark hervor, daß es fahrlässig wäre, die Vielheit der kontextuellen Entwürfe auf einen Nenner bringen zu wollen. Eben dieser Regionalismus ist es aber auch, in dessen Konsequenz – um nur ein charakteristisches Merkmal zu nennen – zwar nicht in aller Form die universale Geltung der Schrift bestritten wird, wohl aber die Affinität zu bodenständigen Traditionen zum Selektionsprinzip für den Schriftgebrauch gemacht werden kann. So sind z. B. für führende Minjung-Theologen in Korea Jesu Leiden und Tod nicht ein Geschehen mit Stellvertretungs- oder doch wenigstens Symbolcharakter, sondern Paradigma für Leiden und Sterben des Volks schlechthin, wobei vorchristliche koreanische Überlieferungen konsequent den gleichen hermeneutischen Rang erhalten wie die Aussagen der biblischen Exodus- und Passionsberichte, die ihrerseits direkt auf das Schicksal des koreanischen Volks bezogen werden; um ein in diesem Zusammenhang häufig zitiertes Bild zu benutzen: Nicht darauf kommt es an, den alten (biblischen) Wein in neue Schläuche zu füllen, sondern darauf, einen gänzlich neuen Wein herzustellen.¹⁷

Leider ist in der Diskussion kontextueller Dritte-Welt-Theologien wenig darüber zu hören, daß die Fragen, die hier anstehen, auch in der Dritten Welt selbst kontrovers diskutiert werden.¹⁸ Wenn z. B. eine Konferenz von Dritte-Welt-Theologen andere als die von bestimmten Gruppen kanonisierten

hermeneutischen Prinzipien vertritt, so sollte dies nicht übergangen werden: „Wir wissen uns einmütig dazu verpflichtet, unsere Theologie auf das inspirierte, unfehlbare Wort Gottes zu gründen, unter der Vollmacht unseres Herrn Jesus Christus und in der Erleuchtung durch den heiligen Geist. Andere, gleichrangige Quellen haben wir nicht. Wir fassen die theologische Aufgabe auf unterschiedliche Weise an; aber wir erkennen einhellig und entschieden den Primat der heiligen Schrift an. Dabei wissen wir uns dazu verpflichtet, die historischen und kulturellen Kontexte der biblischen Schriften ernst zu nehmen. Ebenso nötig erscheint uns eine Theologie, die sowohl auf vorchristliche Spiritualität als auch auf die aktuellen Lebensumstände unserer Völker eingeht.“¹⁹ Daß diese Stellungnahme „evangelikal“ ist und sein will, liegt auf der Hand – wobei unerheblich ist, welchem Flügel der evangelikalen Bewegung sie etwa zuzuordnen ist, zumal es hier nur auf den hermeneutischen Akzent ankommt. In einer Analyse der Problemstellungen in der gegenwärtigen evangelischen Missionstheologie muß jedenfalls auch dieser Faktor Berücksichtigung finden. Ebenso wenig ist zu übersehen, daß auch für Evangelikale, trotz aller Bekenntnisse zur Schriftautorität, zur Euphorie wenig Anlaß besteht. Die Stichworte „Inspiration“ und „Unfehlbarkeit“ der Schrift enthalten mehr theologische Brisanz, als auch ihnen willkommen sein mag. Die Aussichten für eine auch nur innerhalb evangelikaler Kreise einigermaßen einhellige Interpretation sind zur Zeit nicht besser als vor zehn oder zwanzig Jahren. Immerhin wird heute unter Evangelikalen selbst gefragt, ob man etwa das sogenannte biblische Gesamtzeugnis nicht unter der Hand mit einem exklusiven „evangelikalen Kanon“ verwechselt habe.²⁰ Zudem gibt es auch bei vielen Evangelikalen keine Zweifel daran, daß Text und Kontext, Sendung und Situation zusammengehören, und das nicht zufällig, sondern aus einem Grund, der mit dem Kerygma selbst vorgegeben ist; denn das Evangelium kann seinem Wesen nach nicht als konstant-formelhafte dogmatische Konserve weitergereicht, sondern soll als glaubenweckende Botschaft in die jeweilige geschichtliche Situation hinein verkündigt werden. Es sind vor allem amerikanische Evangelikale gewesen, die sogar die Entwicklung einer besonderen „ethnotheologischen“ Disziplin (CHARLES H. KRAFT) ins Auge gefaßt haben, um dieser Relation gerecht zu werden. Niemals kann es darum gehen, die Botschaft vom Heil direkt aus dem Kontext, aus der empirischen Befindlichkeit des Menschen in seiner Welt und Geschichte gleichsam abzuleiten. Wohl aber verlangt gerade die Treue gegenüber dem biblischen Text, daß dieser zuerst in den Bezügen seines Kontextes als „geschehene Verkündigung“ vernehmbar wird, um im gegenwärtigen Kontext „geschehene Verkündigung“ zu werden; oder mit dem Lateinamerikaner ORLANDO E. COSTAS gesagt: „Wir müssen den Text im Lichte unserer Situation und unsere Situation im Lichte des Textes interpretieren“²¹ – wobei, auch im Sinne von COSTAS, vorausgesetzt werden darf, daß es in jedem Fall wirklich um eine *Auslegung*, nicht aber nur um eine *Benutzung* der Texte geht. Die Zeit dürfte reif dafür sein, daß an dieser vordringlichen missionstheologischen Aufgabe in interdisziplinärem, interkulturellem und interkonfessionellem Verbund weitergearbeitet wird.

An der Schwelle der Nachkriegszeit hatte J. C. HOEKENDIJK die Revolutionierung des Lebens durch die „Great Society“, die moderne ökonomische, kollektivistische Weltzivilisation prognostiziert. Die Kirche und ihre Mission würden, so meinte er, die „intensive Universalität“ des Heils verfehlen, wenn sie sich noch weiter auf die alten bodenständigen Kulturen und ihre Lebensordnungen einließen. Später, gegen Ende der sechziger Jahre, hat er dies „Reden von der Welt im Singular“ als „Simplifizierung“ erkannt²² – reichlich spät, wenn man bedenkt, daß um diese Zeit evangelikale Missionswissenschaftler in Amerika längst die Assistenz einer „Practical Anthropology“²³ für die Verwurzelung der Kirche im Gefüge partikularer Kulturen angeboten hatten. Freilich hatten sie, anders als HOEKENDIJK, nicht die Destabilisierung der Kirche in der Mission auf ihre Fahnen geschrieben, zugunsten einer vagen „Schalomatisierung“ der Welt, eines „messianischen Lebensstils“, mit denen HOEKENDIJK ja ausdrücklich auch den Zwängen einer für ihn „antiquierten Anthropologie“ hatte entgehen wollen.²⁴ Ihnen schwebte eher das vor, was – und daran soll hier wieder angeknüpft werden – FREYTAG schon einige Jahre zuvor als „lebendige“ Kirchen beschrieben hatte, die, bei aller Freiheit gegenüber Kultur und Gesellschaft, doch ihre Lebendigkeit darin zu bewähren hätten, daß sie in ihrer Umwelt „einheimisch“ wären.²⁵ Das Thema ist seitdem nicht etwa erledigt. Es hat vielmehr an Bedeutung gewonnen, je mehr sich westlicher Kulturimperialismus mit seinen Universalitätsansprüchen in allen Spielarten durch partikulare „Gegen-Akkulturation“ herausgefordert sieht. Die Symptome sind auch für die Missionswissenschaft längst bekannt. Sie summieren sich nicht nur zu radikaler Relativierung abendländischen Sendungsbewußtseins auf allen Gebieten, sondern auch zur Absage an alle Hoffnungen auf Synthesen, in denen abendländische Initiativen gleichsam noch die Patenschaft für partikulare außer-abendländische Emanzipation übernehmen – etwa nach dem Muster jener Missionare, die Maß und Modus der „indigenization“ (Einheimischmachung) der Kirche zu steuern versuchten, ohne sich des Risikos bewußt zu sein, daß eine authentische „Inkulturation“ der christlichen Botschaft dadurch eher verhindert werden könnte.

Heute mögen Rückzugsgefechte dieser Art schon zu den Ausnahmen gehören. Das grundsätzliche Problem stellt sich jedoch nicht minder dringlich: Wie ist die partikulare Authentizität, die Eigenständigkeit der Aneignung des Evangeliums in einem bestimmten Kontext zu erreichen, ohne daß die Verbindung zur universalen Glaubenswahrheit und Glaubensgemeinschaft gefährdet wird? Wie kann, umgekehrt, in einer solchen Situation der universale Charakter des Glaubens sich durchhalten, ohne eine Entfremdung von der partikularen Kultur zu provozieren? „Jetzt beginnt Gott endlich zum Herzen zu sprechen“, hat ein Indianerhäuptling erklärt – jetzt, da der Hörer der Botschaft nicht nur mit importiertem, vorgeformtem Christentum konfrontiert ist, sondern sich vom Evangelium, vom glaubenwirkenden Wort im

Kontext seiner Kultur betroffen, in ihrem Idiom angesprochen weiß; oder in einer Formulierung der evangelikalen Willowbank-Konsultation von 1978: „Aus dem Kontext heraus, in welchem Gottes Wort ursprünglich gegeben war, hören wir heute Gott in unseren eigenen Kontext (hinein)sprechen und erfahren dabei, daß wir verändert werden.“²⁶

Universalität und Partikularität stehen somit im Verhältnis wechselseitiger Korrektur und sind nur in dieser Wechselbeziehung zur Geltung zu bringen. Partikularität bedarf des universalen Aspekts, wo die christliche Gemeinde in die Gefahr gerät, sich auf Gedeih und Verderb einem kulturellen Status quo zu überlassen, der vor den verändernden Einwirkungen des christlichen Menschenbildes oder christlicher Ethik abgeschirmt wäre. Es fehlt auch heute nicht an Beispielen dafür, daß im Namen kultureller Anpassung die Kirche auf soziale Bedingungen festgelegt wird, die sich längst überlebt haben. Wenn dann noch, wie es etwa in Südafrika der Fall ist, eine rassistische Staatsideologie die Forderung der Loyalität gegenüber alten Lebens- und Gemeinschaftsordnungen als Mittel politischer Repression einsetzt, wäre es höchste Zeit für eine Theologie der Befreiung, die eine zur Universalität geöffnete „Evangelisierung der Kulturen“ im Zusammenhang mit „innerer Umwandlung und Erneuerung“ anstrebt.²⁷

Die Missionstheologie wird in diesem Zusammenhang auch die „Afrikanischen Unabhängigen Kirchen“ im Blick behalten müssen. Soweit sie beispielsweise dort entstanden sind, wo einst der Hermannsburger Heidepastor LOUIS HARMS durch seine Missionare „Brückenköpfe der lutherischen Kirche Hannovers“ unter den Heiden einrichten wollte, sind sie gewiß als legitime Alternative gegenüber partikularistischen Exzessen der West-Mission anzusehen. Wenn sie allerdings, wie es heute im Westen gelegentlich beliebt ist, zu Mustern totaler Abkoppelung von nicht-afrikanischem Christentum stilisiert werden, so drängt man sie in ein partikularistisches Abseits, das sie selbst vielfach gerade nicht wollen.

Auf derselben Linie liegen schließlich manche Versuche, einheimische Theologen in der Dritten Welt für westlich-partikuläre theologische Interessen einzuspannen und ihre Herausforderung dabei so oder so zu neutralisieren – sei es in Richtung auf eine partikularistische Isolierung, die jede Kommunikation mit ihnen zu unterbinden droht, sei es im Sinne einer Nivellierung, durch die sie – wie es kürzlich JOSÉ MIGUEZ BONINO zu Recht beklagt hat – zum Konsumartikel nordatlantischer Analytiker degradiert zu werden drohen. Jedenfalls wäre die interkulturelle oder interkontextuelle Vermarktung der sicherste Weg dazu, daß ihnen ihre Originalität abhanden käme.

Die Entwicklungen sind im Fluß. Wie es scheint, sind innerhalb der Dritte-Welt-Theologien selbst gegenläufige Tendenzen wirksam. Auf der einen Seite sieht es so aus, daß die Universalität des Glaubens nicht mehr so sehr in der Partikularität kultureller Kontexte Gestalt gewinnen soll, sondern allein in der Entscheidung für die Armen dieser Welt, daß also die einzig zulässige Form der Kontextualisierung der Evangeliumsbotschaft in der

Konzentration aller Kräfte auf politische und soziale Emanzipation, auf den Kampf gegen Unterdrückung und Entrechtung in jeglicher Gestalt zu suchen sei. Auf der anderen Seite haftet das Interesse primär an einer Inkulturation, die, um so etwas wie ein Minimalkriterium zu zitieren, das „Wesentliche der Botschaft“ in „theologischen Ausdrucksformen“ auszusprechen erlaubt, die je nach dem kulturellen Kontext einer Teilkirche verschieden sein könnten.²⁸ Käme es dann darauf an, die Universalität in der Partikularität, die Einheit in der Verschiedenheit theologisch zu markieren, so wäre – wie es heute sowohl von katholischer als auch evangelischer Seite, in der Dritten Welt und im Abendland vorgeschlagen wird – die Analogie der Inkarnation in Erwägung zu ziehen, die die Universalität und die Partikularität nicht nur in der Theologie, sondern auch im Leben der Kirche und im Lebensstil der Christen zusammenzuhalten vermag. „Warum Einheit in der Verschiedenheit? Einheit, weil Gott Gott ist; Verschiedenheit, weil der Mensch Mensch ist.“²⁹

Es ist bemerkenswert, daß der christliche Dialog mit nichtchristlichen Religionen im Rahmen der Problematik von Universalität und Partikularität, aber auch ganz allgemein in kontextuellen Theologien der Dritten Welt nur beiläufig Berücksichtigung findet. Natürlich gehört er, verglichen mit dem innerchristlichen theologischen Dialog, in eine andere Dimension, in der, wie man mit Recht gesagt hat, Joh 17,21, das „Grundwort des modernen Ökumenismus“, keine Anwendung finden kann.³⁰ Andererseits kann kaum zweifelhaft sein, daß auch der interreligiöse Dialog, zumal im neueren ökumenischen Verständnis als „Dialogue in Community“, unabdingbar in der Zeugnisverantwortung der christlichen Gemeinde seinen Platz hat und haben muß. Der Beitrag, den die für den Dialog zuständige Unterabteilung des Ökumenischen Rats der Kirchen in dieser Hinsicht geleistet hat, ist auch für die Missionstheologie hoch einzuschätzen. Daß die evangelikale Missionsbewegung auf diesem Gebiet einen Nachholbedarf hat, wird heute von ihren Sprechern selbst unterstrichen: „Nur wenige evangelikale Theologen haben sich bisher mit dieser schwierigen Materie abgegeben. Nur wenige unter ihnen besitzen die erforderliche Weite des Horizonts, um das Thema in seiner ganzen Dringlichkeit zu erfassen.“³¹ Auch JOHN STOTT hat sich für einen interreligiösen Dialog ausgesprochen, der von Evangelikalen nicht länger als „einem Verrat an Christus gleichkommend“ denunziert werden dürfe.³² Ob nun wirklich noch mehr Dialog über den Dialog das Gebot der Stunde ist, darf allerdings bezweifelt werden. Es sollte auch nicht vergessen werden, daß die Missionstheologie dies Thema nicht für sich allein reklamieren darf. Der Beitrag der nichtchristlichen Religionen selbst sowie der Religionswissenschaft ist hier ebenso nötig wie der der Dogmatik und der – recht verstandenen – Apogetik. Bis ein Gespräch auf so breiter Basis zustande kommt, wird noch geraume Zeit vergehen. Daß indessen der Dialog an Ort und Stelle beginnen und weitergehen muß, liegt auch im Horizont einer sach- und zeitgerechten Theologie der Mission; denn es gehört heute wie von jeher zu den Lebensfunktionen der christlichen Gemeinde, daß sie „jedermann Rede und Antwort steht, der wegen der Hoffnung, die sie beseelt, Rechenschaft von ihr fordert“ (1 Petr 3,15; Übers. U. WILCKENS).

Noch vor wenigen Jahren war es üblich, die Erfolge der christlichen Weltmission für ihre Krise verantwortlich zu machen: Wo früher westliche Missionare wirkten, sind nun eigenständige Kirchen entstanden – wozu also noch Missionare? Das Christentum setzt sich durch gegenüber den anderen Religionen, wenn nicht direkt, dann indirekt als Alternative zu „ontokratischen“ religiösen Systemen und als Bundesgenosse weltweiter Säkularität – wozu dann noch der Kräfteverschleiß im Kampf an falschen Fronten, in der Auseinandersetzung mit überholten Religionen alter oder neuer Observanz? Und vor allem: das Christentum lehrt das, was allein wesentlich ist, Gottes Parteinahme gegen alle Ungerechtigkeit – warum dann noch Bemühungen um die Bekehrung einzelner oder die Sammlung von Gemeinden, die in den Makrostrukturen ihrer Umwelt doch nicht mehr zum Zuge kommen? Oder hat LESSLIE NEWBIGIN recht mit seiner Diagnose: „Das christliche Evangelium kann im Bereich der nichtwestlichen vormodernen Kulturen immer noch Erfolge erzielen; angesichts der modernen westlichen Kultur jedoch ist die Kirche allenthalben im Rückzug?“⁴³³ Haben also auch für die Missionstheologie Verwirrung, Verunsicherung und Frustration das letzte Wort?

Diese Situation ist offenbar wirklich neu gegenüber der, mit der FREYTAG es vor vierzig Jahren zu tun hatte. Der Totalverlust des Status quo, der Zusammenbruch aller Sicherheiten hinderten ihn doch nicht daran, auf Gottes eschatologisches Handeln zu verweisen, an das Dennoch des Glaubens zu appellieren und, vor allem, gegenüber dem mutmaßlichen „Verdorren“ und „Erstarren“ der Kirchen – auch der aus der Mission entstandenen! – die Hoffnung jenseits der Leiden dieser Zeit zu beschwören, zugleich aber an der Mission als einem „Werk lebendiger Hoffnung“ festzuhalten.³⁴ War FREYTAG vielleicht doch noch in der naiven Theorie der doppelten Wahrheit befangen – einer Wahrheit des Glaubens für den privaten Sektor, einer Wahrheit der „Tatsachen“ für den öffentlichen? LESSLIE NEWBIGIN hat diese Dichotomie dafür verantwortlich gemacht, daß seit der Aufklärung die westliche Welt vom Evangelium nicht mehr erreicht wird, daß sie eine „Bekehrung“ als irrelevant verweigert, und daß – so könnte man weiter folgern – damit implizit, gleichsam rückwirkend, auch das Glaubenszeugnis in anderen Kulturen unglaubwürdig wird. Für die Missionstheologie ist damit aufs neue eine Dimension erschlossen, die allzulange durch einseitige Fixierung auf transkulturelle West-Mission nach Übersee verstellt war. Der eschatologische Ausblick, wie er seinerzeit für FREYTAG unerlässlich war, wird damit nicht zur Disposition gestellt (übrigens auch von NEWBIGIN nicht). Wohl aber ergeben sich vor diesem Horizont neue Perspektiven für ein erweitertes und vertieftes Verständnis dessen, was die wesentlichen Konkretionen missionarischer Praxis ausmacht: Zeugnis, Dienst und Einheit – wobei die traditionellen Begriffe nicht darüber täuschen dürfen, daß über ihr konventionelles Verständnis zurückgefragt werden soll.

Natürlich hat es seit langem in der Missionstheologie nicht an Überlegungen und Untersuchungen zum Thema der missionarischen Kommunikation

gefehlt. Aber nicht immer hat man sich Rechenschaft darüber gegeben, daß dabei, wie es in der modernen philosophischen Hermeneutik hervorgehoben wird, „die Partner des Gesprächs weit weniger die Führenden als die Geführten“ sind,³⁵ daß also die Verständigung (oder ihr Mißlingen) primär ein Geschehen ist, das beiden Partnern widerfährt. Auch der missionarische Zeuge muß sich also dessen bewußt sein, daß er als Vertreter der christlichen Botschaft in einer nichtchristlichen Umgebung Voraussetzungen mitbringt, die er nicht gleichsam ausschalten kann, sondern die ihrerseits für sein Zeugnis mitbestimmend sind, die aber in der missionarischen Begegnung auch in Frage gestellt werden. In der heutigen Situation wird der Vorgang dadurch besonders belastet, daß der Zeuge nolens volens zum Botschafter einer Geisteshaltung wird, die nicht mehr, wie es früher der Fall war, gleichsam mit Christentum gesättigt ist, sondern die von ihrer eigenen Spezies von Heidentum mitgeprägt ist, wie sie sich seit der Aufklärung im Abendland weithin durchgesetzt hat. Der Missionar mag sich dabei als *nuntius alienae sententiae* vorkommen, als Überbringer einer für ihn selbst nicht akzeptablen Botschaft, wie das MELANCHTHON einmal von sich sagte, als er in LUTHERS Auftrag dessen Abendmahlslehre zu vertreten hatte – nur daß es jetzt um mehr und anderes geht als um unterschiedliche theologische Meinungen. Bis in die Sprache und in die Gesprächsmethode wirkt sich ja jenes fremde Element aus, ohne daß doch der beste Wille, die lauterste Absicht die Frage des Partners verhindern könnten: Warum bringt der Zeuge seine Botschaft nicht zuerst in seine Heimat, die sie offenbar genauso nötig hat wie die herkömmlichen „Missionsfelder“?

Die Antwort auf diese Herausforderung kann sicher nicht im Versuch einer Rückkehr zum Modell des *Corpus Christianum* liegen, jenem Zerrbild des Gottesreichs auf Erden, in dem das Kreuz zum Feldzeichen der Macht verkam. Aber auch der Rückgriff auf das reine, ideologisch unverfälschte apostolische Zeugnis steht uns nicht offen, ebensowenig die Flucht in den von religiösen Skrupeln scheinbar unbeschwerten Dienst für soziale Gerechtigkeit. Das Rad der Geschichte ist nicht zurückzudrehen; die neuzeitliche Emanzipation der Wissenschaft und die Pluralität der Weltanschauungen sind nicht zu ignorieren. Die christliche Aufgabe in dieser Situation beginnt mit einem Dialog, der Solidarität und Zeugnis verbindet – Solidarität im Hinblick auf Menschenrechte, Toleranz und Geistesfreiheit, die ja schließlich auch zum unverwechselbaren Idiom zeitgemäßer Kultur und Wissenschaft gehören; Zeugnis von dem, das die Grenzen der Zivilisation transzendiert und den Menschen dessen innerwerden läßt, daß er nicht von der *ratio* allein lebt, sondern auch von dem Frieden, der höher ist als alle Vernunft – ein Zeugnis also, das auch die Einladung zum Glauben nicht schuldig bleibt. Es sollte möglich sein, sich in dieser Intention auch mit den Evangelikalen zu treffen, die spätestens seit Lausanne 1974 über die Modalitäten eines zeitgemäßen Zeugnisses in einer pluralistischen Umwelt nachdenken.

Evangelikale Missionstheologie hat sich auch besonders intensiv mit der Dialektik von Zeugnis und Dienst unter den Bedingungen der heutigen Weltlage befaßt. Hier hat sich eine Entwicklung vollzogen, die auch für die

nichtevangelikale Christenheit instruktiv ist. Während ein „rechter“ Flügel noch während des Vietnam-Kriegs und der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung eine totale Abstinenz gegenüber allem an den Tag legte, das von fern an das Social Gospel erinnern konnte, waren es vor allem mennonitische Theologen in den USA, die, nach dem Urteil eines kompetenten Beobachters,³⁶ zwischen den Extremen eines engen evangelikalen Individualismus einerseits und der Auflösung des Evangeliums in eine rein humanistische Ethik andererseits die Mitte hielten. A. F. GLASSERS Vorschlag einer Unterscheidung zweier gleichrangiger „Mandate“, eines kulturell-sozialen und eines evangelistischen,³⁷ fand zunächst Anklang, konnte dann jedoch nicht verhindern, daß der Streit um die Prioritäten erst recht entbrannte. Zwei Antworten deuten auf eine Lösung, die für die evangelische Missionstheologie insgesamt bedeutsam werden könnte. Die eine kommt von der vielfach verkannten „Dritten Kraft“ zwischen Evangelikalen und Ökumenikern, nämlich den Pfingstlern und anderen Charismatikern, die hier mit der Verschiedenheit der Geistesgaben argumentieren und darauf hinweisen, daß unter dem einen evangelistischen Zeugnis auch unterschiedliche Gaben oder Funktionen ihr Recht haben, und zwar neben der prophetischen und der pastoralen auch die diakonische Gabe. Die andere, auch außerhalb der evangelikalen Bewegung häufig vertretene Lösung stellt die Hoffnung auf das kommende Reich ins Zentrum: „Nichts hat die Kirche nötiger als sich befreien zu lassen für die Herrschaft Gottes, befreit von sich selber, so wie sie geworden ist, zu dem Zustand, in dem Gott sie haben will.“³⁸ Daß Aussagen wie diese nicht selbstverständlich sind, ist aus den parallel laufenden Debatten in der nichtevangelikalen Missionstheologie geläufig. Es geht um eine Gratwanderung, die erhebliche Anforderungen stellt. Auf der einen Seite ist die Grenze zu ziehen gegenüber allen Versuchen, die Verbesserung der Welt als christliche Prärogative zu reklamieren, also nicht nur das „Vorletzte“ (BONHOEFFER), sondern auch das „Letzte“ so in Angriff zu nehmen, daß der Bau des Gottesreichs auf Erden zur eigenen Sache gemacht wird. Auf der anderen Seite ist denen zu widerstehen, die dem Zeugnis vom Reich unter den Völkern höchsten Rang einräumen, im übrigen aber die Welt in ihrer tatsächlichen Befindlichkeit sich selbst überlassen. Erst wenn im „Blick aufs Ende“ (FREYTAG), auf die kommende Vollendung, die Gott sich selbst vorbehalten hat, die Christen im „Vorletzten“ tätig werden, erfüllen sich die Heilszusagen der Seligpreisungen; oder um nochmals A. F. GLASSER zu Wort kommen zu lassen: „Wenn Gott das Ende von Ausbeutung, Ungerechtigkeit, Ungleichheit, Krieg, Rassismus, Nationalismus, Leid, Tod und der Unkenntnis Gottes für morgen in Aussicht stellt, müssen Christen schon heute lebendige Zeichen dafür sein, daß Gott in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi bereits über alle jene Symptome des Unheils und des Bösen gesiegt hat.“³⁹

LESSLIE NEWBIGIN hat das Verdienst, im Zusammenhang seiner Überlegungen über die christliche Zeugnisverantwortung auch das alte, lange vernachlässigte Problem der Einheit neu aufgenommen zu haben. Man muß ihm nicht unbedingt darin folgen, daß er die Hauptschuld für die gegenwärtige Situation den konfessionellen Weltbünden anlastet. Für die Missionstheologie

ist jedoch uneingeschränkt ernst zu nehmen, daß NEWBIGIN mit allem Nachdruck FREYTAGS Definition der missionarischen Zeugenschaft erneuert, die gemäß innerer Notwendigkeit, und nicht etwa nur um des bene esse der Kirche willen, „nach der Darstellung der einen Kirche fragt“. ⁴⁰ Auch der moderne Denominationalismus gehört ja ohne Zweifel zu den belastenden Aspekten westlicher Kirchlichkeit, die samt ihren abendländischen Erscheinungsformen von der Mission in die überseeischen Arbeitsgebiete exportiert worden sind und dort nur zu oft verhindert haben, daß sich die Kirche am jeweiligen Ort überzeugend als die Kirche für diesen Ort darzustellen vermochte. Heute muß freilich der Schade in erweiterter Größenordnung gesehen werden; denn zu den überlieferten Spaltungen der Konfessionskirchen ist noch die Spaltung Evangelikal-Nichtevangelikal gekommen, die quer durch die globale kirchliche Landschaft verläuft und ihrerseits noch zusätzlich durch das Nebeneinander mit der „Dritten Kraft“ der charismatischen Bewegung kompliziert wird. Dankbar kann man registrieren, daß Sprecher der evangelikalen Seite heute selbst davor warnen, im Namen ihrer Bewegung trennende Mauern aufzurichten, oder auch erklären, daß sie uneingeschränkte Gemeinschaft mit allen Christen halten möchte, auch mit solchen, mit denen sie nicht in jeder Hinsicht einer Meinung sind. ⁴¹ Damit wird daran erinnert, daß hier mehr auf dem Spiel steht als nur Gruppenloyalität oder kirchenpolitischer Opportunismus. Es geht um nichts Geringeres als um die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses der Christenheit in der heutigen Welt, und damit um die Erneuerung der Kirche an Haupt und Gliedern. Auch die Missionstheologie trägt Mitverantwortung für die Erfüllung der ökumenischen Hoffnung, die schon vor fast zwei Jahrzehnten ausgesprochen wurde – als ein Vermächtnis, das kommenden Generationen weiterzugeben ist: „Die Kirche kann in dem Maß auf Einheit hoffen, als sie ihre Anstrengungen nach außen richtet, weg von ihren inneren Angelegenheiten, ausgerichtet auf die Erfordernisse der Menschheit im allgemeinen. Beides, ihr Sein und ihre Einheit, hängt von ihrer treuen Hingabe an die Welt, die Schöpfung Gottes ab, um derentwillen sie ins Dasein gerufen ist.“ ⁴²

SUMMARY

Emphases and tendencies in contemporary Protestant theology of missions may be grouped under three headings: The hermeneutical task; universality and particularity in the church in context; witness, service and unity. Each of these aspects reflects in its own way the tension between evangelical and non-evangelical missiology. The hermeneutical issue implies the question whether the foundation of the mission is to be found by means of context-related biblical exegesis or whether it should be discovered in the circumstances of history, nature and society. Accordingly, Protestant missiology is facing the dialectic of particularity and universality, of static inculturation or incarnational oneness in diversity. Finally, new perspectives are being explored for a reconsideration of the ways and means of Christian missionary witness and service in unity under the circumstances of the contemporary world.

¹ *Theologische Überlegungen zur Mission*, in: Reden und Aufsätze II, München 1961, 198–207 (hier: 199f.); zuerst englisch: *Missionary Thinking in Recent Years*, in: *International Review of Missions* 35 (1946) 391–397.

² *Zwischen Nil und Kaukasus*, München 1930, 245.

³ A.a.O. 199.

⁴ *Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges*, in: W. BÖLD, H.-W. GENSICHEN, J. RATZINGER, H. WALDENFELS, *Kirche in der außerchristlichen Welt*, Regensburg 1967, 27.

⁵ Jüngster Versuch dieser Art ist der Sammelband von A. F. GLASSER und D. A. MCGAVRAN, *Contemporary Theologies of Mission*, Grand Rapids 1983, der auch katholische Entwürfe behandelt und dessen Autoren der amerikanisch-evangelikalen Richtung zuzuordnen sind. Mehr auf die Beiträge ökumenischer Körperschaften und Versammlungen konzentriert ist R. C. BASSHAM, *Mission Theology: 1948–1975, Years of Worldwide Creative Tension – Ecumenical, Evangelical and Roman Catholic*, Pasadena 1979. Unter den wesentlich auf den deutschen Bereich bezogenen Darstellungen sind, neben FREYTAGS Arbeit von 1946, zu nennen H.-W. GENSICHEN, *Grundzüge heutigen Missionsdenkens in Deutschland*, in: *Evang. Theologie* 1951/52, 359–367; L. WIEDENMANN, *Mission und Eschatologie. Eine Analyse der neueren deutschen evangelischen Missionstheologie*, Paderborn 1965; D. MANECKE, *Mission als Zeugendienst. Karl Barths theologische Begründung der Mission im Gegenüber zu Entwürfen von Walter Holsten, Walter Freytag und Johannes Christiaan Hoekendijk*, Wuppertal 1972.

⁶ Bemerkenswertestes Beispiel in dieser Kategorie ist TH. KRAMM, *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission*, Aachen 1979. Unter dezidiert evangelikalen Gesichtspunkten hat K. BOCKMÜHL die Arbeit angefaßt (*Die neuere Missionstheologie*, Stuttgart 1964).

⁷ *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Leipzig o. J., 16, 10.

⁸ *Mission zwischen Kolonialismus und Ökumene*, Stuttgart 1962, 171.

⁹ G. EBELING, *Wort Gottes und Hermeneutik*, in: *Wort und Glaube*, Tübingen ²1960, 347.

¹⁰ Exemplarisch sind zu nennen F. HAHN, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (WMANT 13), Neukirchen-Vluyn ²1965; K. KERTELGE (Hg.), *Mission im Neuen Testament* (QD 93), Freiburg/Br. 1982.

¹¹ E. KÄSEMANN, *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 111f.; G. MÜLLER-FAHRENHOLZ, *Heilsgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie*, Freiburg/Br. 1974, 211f.; G. SCHWARZ, *Mission, Gemeinde und Ökumene in der Theologie Karl Hartensteins*, Stuttgart 1980, 282ff.

¹² *Das Kerygma und der Mensch* (ThB 1), München 1953.

¹³ *Anwalt der Welt. Zur Theologie der Mission*, München 1964.

¹⁴ A.a.O. 184.

¹⁵ *Mission im Kontext des Kampfs für Gerechtigkeit*. Stellungnahme einer Gruppe von 36 Christen aus den Philippinen, Indien und der Bundesrepublik. epd-Entwicklungspolitik 19/1979, Beilage.

¹⁶ D. M. STOWE, *Toward a Process Theology of Mission*. IAMS News Letter 13, December 1978, 21–29.

¹⁷ Beispiele bei TH. SUNDERMEIER, *Das Kreuz als Befreiung*, München 1985, 33ff.

¹⁸ Als Ausnahme ist zu nennen S. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, in: *Missiology* 13 (1985) 185–202.

¹⁹ Aus der Erklärung einer internationalen Konferenz über „Theologie und die Bibel im Kontext“ in Seoul, Korea, 27. Aug.–5. Sept. 1982, IBMR 7 (1982) 64.

²⁰ A. F. GLASSER, *The Evolution of Evangelical Mission Theology Since World War II.*, in: IBMR 9 (1985) 11.

²¹ *The Church and its Mission*, Wheaton/London 1974, 133.

- ²² *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft* (ThB 35), München 1967, 287, 351.
- ²³ Titel einer Zeitschrift, die von 1953 bis zu ihrem Aufgehen in der neuen Vierteljahrschrift „Missiology“ bestand.
- ²⁴ A.a.O. 347f.
- ²⁵ A.a.O. (Anm. 1) 206.
- ²⁶ *The Willowbank Report – Gospel and Culture*. Lausanne Occasional Papers 2, Wheaton 1978, 11.
- ²⁷ *Apostolisches Schreiben Evangelii Nuntiandi*, 1976, § 20.
- ²⁸ A.a.O. §§ 63, 65.
- ²⁹ L. J. LUZBETAK, *Unity in Diversity*, in: *Missiology* 4 (1976) 216.
- ³⁰ H. OTT, Art. *Dialog*, in: EKL 3, Lieferg. 1, 1985, 873.
- ³¹ A. F. GLASSER in einem unveröffentlichten Referat vom 19. 6. 1981, zit. v. G. H. ANDERSON, *IAMS Mission Studies* 2 (1985) 57.
- ³² *Dialogue, Encounter, Even Confrontation*, in: G. H. ANDERSON, T. F. STRANSKY (Hg.), *Mission Trends* No. 5, New York/Grand Rapids 1981, 162.
- ³³ Aus einem unveröffentlichten Referat über „Die kulturelle Gefangenschaft abendländischen Christentums als Herausforderung an eine missionarische Kirche“, Hermannsburg, 3. Okt. 1984, im Anschluß an sein Buch „The Other Side of 1984. Questions for the Churches“ (Genf 1984).
- ³⁴ A.a.O. (Anm. 1) 205f.
- ³⁵ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 361.
- ³⁶ A. F. GLASSER, a.a.O. (Anm. 20) 11.
- ³⁷ *Confession, Church Growth and Authentic Unity in Mission Strategy*, in: N. A. HORNER (Hg.), *Protestant Crosscurrents in Mission*, Nashville 1968, 178–221.
- ³⁸ H. A. SNYDER, *Liberating the Church*, Downers Grove 1983, 11.
- ³⁹ A.a.O. (Anm. 20) 12.
- ⁴⁰ A.a.O. (Anm. 1) 124.
- ⁴¹ *Some Evangelical Questions*, in: *Missiology* 9 (1981) 88.
- ⁴² *New Directions in Faith and Order*. Bristol 1967 (Faith and Order Paper 50), Genf 1968, 139.

HANS-WERNER GENSICHTEN, geb. 1915, D. theol. 1952–57 theol. Dozent in Südindien. 1957–83 ord. Prof. der Religionsgeschichte und Missionswissenschaft in der Ev.-theol. Fakultät der Universität Heidelberg. Seit 1966 Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft. 1972–74 Präsident der International Association for Mission Studies.