DIE WELT SETZT DIE TAGESORDNUNG AKZENTVERSCHIEBUNGEN IM MISSIONSVERSTÄNDNIS

von Karl Müller

Seit der 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Uppsala 1968) ist es in mehr oder weniger allen Kirchen und Denominationen selbstverständliche Überzeugung geworden, daß Kirche und Weltverantwortung zusammengehören. Das Zweite Vatikanische Konzil stellte fest, daß „tiefgehende und rasche Veränderungen Schritt um Schritt auf die ganze Welt übergreifen“;¹ wie sollte in solcher Situation die Kirche ihre Hände gelassen in den Schoß legen dürfen? Selbst die Lausanne-Erklärung der Evangelikalen mußte zugestehen: „Obwohl Aussöhnung der Menschen untereinander nicht gleichzusetzen ist mit der Aussöhnung mit Gott, oder soziale Tätigkeit mit Evangelisation, oder politische Befreiung mit Heil, stellen wir fest, daß beides, Evangelisation und sozio-politische Betätigung, Teil unseres christlichen Auftrags ist.“²

1. Absage an den Einbahnverkehr

Es gehört inzwischen zu den Gemeinplätzen der Missiologie, daß Mission keine Einbahnstraße mehr ist.³ Positiv heißt das, mit den Worten von PAPST PAUL VI., daß „die rechtmäßige Berücksichtigung der Teilkirchen“ Reichtum für die Gesamtkirche bedeutet; der Papst hält eine solche Berücksichtigung geradezu für „unerlässlich und dringlich“.⁴

Wer sich längere Zeit und ohne Vorurteile mit den theologischen Bemühungen der Dritten Welt beschäftigt, wird verstehen, daß man unsere am grünen Tisch entwickelte europäische Theologie als arm und abstrakt, ja blutleer empfindet. Es ist eine grobe Verallgemeinerung, wenn das Dar-es-Salaam-Manifest unsere „Universitätstheologie“ schlechthin als „irrelevant“ bezeichnet,⁵ aber der Afrikaner hat nun einmal das Bedürfnis, die Theologie aus seiner eigenen, reichen Vitalität heraus zu entwickeln. Härter noch als in Dar-es-Salaam wurde die europäische Theologie in Accra zurückgewiesen, und zwar mit der kategorischen Feststellung: „Die afrikanische Situation erfordert eine neue, von den dominierenden westlichen Theologien verschiedene theologische Methodologie. Daher muß afrikanische Theologie die präfabrizierten Ideen nordatlantischer Theologie zurückweisen und sich neu definieren gemäß den Kämpfen des Volkes in seinem Widerstand gegen die Strukturen von Dominanz.“⁶ Es ist des weiteren eine vereinfachende Generalisierung, wenn die Behauptung aufgestellt wird: „Wir Afrikaner treiben Theologie auf der Straße, Theologie in der Auseinandersetzung. Europäer treiben Theologie im Studierzimmer, in der Bibliothek. Wir haben keine Zeit, in der Bibliothek zu sitzen, denn die Aktion ruft uns auf, hinauszugehen und teilzuhaben.“⁷ Der Wahrheitsgehalt einer solchen Behauptung aber ist, daß Theorie ohne die Konfrontierung mit der Wirklichkeit sehr grau sein kann;

und ebenso, daß die Verschiedenartigkeit der Wirklichkeiten die Theorie befruchten und bereichern kann.

Im Jahr 1975 stellte A. CAMPS in einem Vortrag fest, daß „die katholische Theologie in bezug auf eine einheimische Theologie in großem Rückstand“⁸ sei. Heute kann man dies nicht mehr in gleicher Lautstärke sagen, nicht nur deshalb, weil im letzten Jahrzehnt tatsächlich manches aufgeholt wurde, sondern auch deshalb, weil uns die diesbezügliche Literatur viel leichter zugänglich geworden ist. Es war eine dankenswerte Initiative des Aachener Missionswissenschaftlichen Institutes *Missio e. V.*, die periodische Veröffentlichung „Theologie im Kontext“⁹ auf den Markt zu bringen und die deutsche Kirche regelmäßig „über die aktuellen theologischen Diskussionen in den Ortskirchen“¹⁰ Afrikas, Asiens und Ozeaniens, später auch Lateinamerikas zu informieren. Es ist tatsächlich eine Fülle von Zeitschriftenartikeln und Kongreßberichten, die uns da vorgestellt werden.¹¹ Erstaunlich ist aber auch die Vielfalt der Themen, die die Autoren aufgreifen: Ahnenverehrung, Basisgemeinden, Bibel und Mission, Inkulturation, Dialog, Ekklesiologie, Eschatologie, der Gottesbegriff bei den verschiedenen Völkern, die Liturgie in der Mission, moraltheologische Fragen, Versöhnung, Volksfrömmigkeit und vieles andere mehr. Es ist nicht übertrieben, wenn G. EVERS meint, die europäische Theologie müsse sich „herausfordern“¹² lassen, und wenn er behauptet: „Erstmals in der Geschichte des Christentums kann man wirklich von der Weltkirche bzw. einem Weltchristentum sprechen.“¹³

Solche Erkenntnis ist hoffnungswegend, aber nicht nur das. Das Zusammenrücken der Völker ist geradezu gefordert um des gemeinsamen Zeugnisses willen, das die gegenwärtige Weltsituation notwendiger denn je macht. In diesem Sinne sagte eine gemeinsame Arbeitsgruppe des Weltrates der Kirchen und der Katholischen Kirche: „Die Dringlichkeit (des gemeinsamen Zeugnisses) wird unterstrichen, wenn wir uns den Ernst der Lage der Menschheit von heute bewußt machen und uns die ungeheure Aufgabe vor Augen halten, die auf die Kirche heute wartet. Gemeinsames Zeugnis ist kein abstraktes theologisches Konzept. Es ist viel mehr als freundschaftliche ökumenische Beziehungen. Es ist eine verantwortungsvolle Weise, auf die menschlichen Probleme von heute Bezug zu nehmen.“¹⁴

In den Berichten von Vancouver heißt es: „Theologische Ausbildung ist ein Lernprozeß, der das ganze Volk Gottes betrifft.“¹⁵ Das ist eine Aussage ungeheurer Dynamik, und sie wurde noch nie so deutlich gesehen wie heute. Theologie ist niemals am Ende. Theologie ist ständige Vertiefung und Ausweitung. Theologie ist ein Prozeß. Theologie ist nicht die Domäne einer kleinen Gruppe, nicht der Theologen allein, nicht des Abendlandes allein. Theologie ist Aufgabe des gesamten Gottesvolkes, der Ersten und der Dritten Welt, der Großen und der Kleinen, von Denkern und schlicht Gläubigen, vor allem der letzteren. Theologie ist „sharing“, weltweiter Austausch.¹⁶

2. Bedeutung des Kontextes

Die Einsicht in modernere Strömungen wie Politische Theologie, Theologie der Hoffnung, Theologie der Revolution, Theologie der Befreiung, Theologie

der Christen für den Sozialismus usw. zeigt, daß die Menschen heute von einem anderen Ansatz herkommen. Man setzt nicht mehr gern bei allgemeinen theologischen Prinzipien an, um von ihnen aus die sich stellenden Gegenwartsprobleme zu bewältigen, sondern man geht von letzteren aus, analysiert sie, erwägt und durchdenkt sie im Lichte der Offenbarung und versucht, durch Erkenntnis der in ihnen liegenden Herausforderung und unter ihrem Druck tiefer in das Wort der Offenbarung einzudringen. Im Grunde ist das der Ansatz von *Gaudium et Spes*, der Papstencyklika *Populorum Progressio* und der Lateinamerikanischen Bischofskonferenzen von Medellin und Puebla.¹⁷ O. G. CARDEDAL nennt diesen Ansatz die Überwindung einer „dualistischen Anthropologie“ und sagt: „Dieses notwendige ‚Hier und Heute‘, durch das Kirche sich ereignet, indem sie die jeweiligen Werte, Hoffnungen und Probleme aufnimmt, und das für die Kirche als ordnende Kraft in der Welt kein zufälliges, sondern ein unabdingbares Element ist, hat bewirkt, daß sich plötzlich alle nationalen und lokalen Probleme verwandelt haben, ohne daß eine Scheidung zwischen inner-kirchlichen und äußerlichen, gesellschaftlichen Problemen möglich wäre.“¹⁸

Der Hinweis hierauf ist deswegen wichtig, weil sich die zur Zeit so heftig diskutierten Fragen der Option für die Armen und der Befreiungstheologie gerade aus diesem neuen Ansatzpunkt ergeben, also eine Frage der Hermeneutik sind. Daß sie für bestimmte Interessengruppen der gegenwärtigen Gesellschaft voll brisanter Konsequenzen sind, macht die Heftigkeit der Diskussion über den kirchlichen Raum hinaus verständlich.

PAPST JOHANNES PAUL II. stellte fest, daß sich „die Zonen des Elendes mit der Last an Angst, Enttäuschung und Bitterkeit unaufhörlich weiter ausdehnen“.¹⁹ Gibt es nicht zu denken, daß nach gut begründeten Statistiken 750 Millionen Menschen in der Welt „absolut arm“ sind?²⁰ Man braucht nur die Veröffentlichungen anlässlich der Fastenaktionen von Misereor durchzublättern, um auch emotional zu begreifen, wie bitter die Wirklichkeit aussieht.²¹ Der Generaldirektor der WHO erklärte am 23. 3. 1979: „Von den 125 Millionen Kindern, die 1978 geboren wurden, werden 12 Millionen vor dem Ablauf eines Jahres tot sein, und eine große Zahl der Überlebenden wird sich keiner guten Gesundheit erfreuen können und ihre voll ausgebildeten menschlichen Fähigkeiten nie erreichen.“²² P. ARRUIPE, der frühere Generalsuperior der Jesuiten, schrieb schon vor Jahren: „Wie werden in 30 Jahren, wenn die Zahl der Menschen 6 Milliarden erreicht haben wird, 5 Milliarden sich damit abfinden, daß sie ihrer natürlichen Rechte beraubt sind – besonders wenn die Zahl der Atomkräfte über die Kontrolle hinausgewachsen sein wird.“²³

Die Elends- und Ungerechtigkeitssituationen in der Welt sind für viele Ideologen ein breites Feld, den Völker- und Klassenkampf zu schüren. Gott sei Dank betonen die Kirchen heute immer mehr, daß Haß kein christliches Motiv ist, daß eine Revolution nur größeres Elend schafft, daß ein weltweiter Wandel der Wirtschaftsstrukturen zwar notwendig ist, daß dieser vermutlich aber nur über eine globale „Bekehrung“ möglich sein wird.²⁴ Die Ökumenische Erklärung zu Mission und Evangelisation des Weltrates der Kirchen

forderte: „Das Wissen um die globale Natur von Armut und Ausbeutung in der heutigen Welt, die Einsicht, daß alle Nationen voneinander abhängig sind, das Verständnis dafür, daß die Kirche über den ganzen Erdkreis hinweg missionarische Verantwortung trägt – das alles ladet ein, ja verpflichtet jede Kirche und jeden einzelnen Christen, über Wege und Mittel nachzudenken, die Gute Botschaft mit den Armen von heute zu teilen.“²⁵ Unmißverständlich urteilte die Kongregation für die Glaubenslehre: „Daher ist der Mensch nicht mehr bereit, die erdrückende Not mit ihren Folgen, Tod, Krankheiten und Entwürdigungen, passiv hinzunehmen. Er erlebt diese Not als eine unerträgliche Verletzung seiner angestammten Würde. Verschiedene Faktoren, darunter der ‚Sauerteig‘ des Evangeliums, haben zum Erwachen des Bewußtseins der Unterdrückten beigetragen.“²⁶

Besser konnte der reale und emotionale Hintergrund der „Befreiungstheologie“ nicht beschrieben werden, als J. RATZINGER es hier tut. Die Befreiungstheologie wurde aus der konkret erfahrenen Not des lateinamerikanischen Menschen geboren²⁷ und sollte vom „Skandal der himmelschreienden Ungleichheiten zwischen Reichen und Armen“²⁸ her verstanden und interpretiert werden. Man sollte es den Menschen der Dritten Welt nicht verübeln, wenn sie sich dagegen wehren, von unserer „Wohlfahrtsgesellschaft“ diesbezügliche Weisungen zu erhalten. Man sollte sich auch nicht dagegen sträuben, einen Erzbischof ROMERO oder einen MARTIN LUTHER KING als Märtyrer authentisch christlicher Gesinnung anzuerkennen.

Einen breiten Raum in der missiologischen Literatur nimmt auch das Thema Entwicklung und Friede ein, ebenfalls ein Agendapunkt, der von der Welt diktiert ist. Innerhalb der katholischen Theologie verlief die Diskussion über „Entwicklung“ bzw. „Promotio humana“ relativ ruhig, da sie an der thomistischen Tradition von der Entelechie alles Seienden anknüpfen konnte; die protestantische Theologie kam vom spekulativen Idealismus HEGELS und dem Evolutionismus des 19. Jahrhunderts her und hatte es erheblich schwerer, doch sind sich beide, Katholizismus und Protestantismus, inzwischen sehr nahegekommen, wenigstens im praktischen Verständnis und in der konkreten Zusammenarbeit.

3. Dialog mit den Religionen

Es gehört mit zum kontextuellen Verständnis des Christentums, daß es die Religionen, in denen die Völker aufgewachsen sind, ernst nimmt.²⁹ Religion ist die Objektivation der religiösen Erfahrung der Menschen; nicht Teufelswerk, sondern erfahrene Abhängigkeit von Gott und Ausdruck von Anbetung, Vertrauen und Sühne. Nicht immer sah es die Kirche so. Sie vermochte wohl in den nichtchristlichen Kulturen Positives zu sehen und in ihnen Anknüpfungspunkte für die Glaubensverkündigung zu erkennen, nie aber machte sie eine so deutliche Aussage, wie sie in der Konzilerklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen zu finden ist:

„Die katholische Kirche lehnt nichts von all dem ab, was in den Religionen wahr und heilig ist.“³⁰ Wenn das Konzil des weiteren so anerkennende Worte über das Judentum, den Islam, den Hinduismus, den Buddhismus usw. fand, ist es schwer anzunehmen, daß es dabei nur an rein „natürlich“-religiöse Erfahrung denkt und nicht an Glaubenserfahrung aufgrund göttlicher Offenbarung. Über das Wie solcher Offenbarung hat sich das Konzil nicht geäußert, auch die Theologie tastet diesbezüglich im Dunkeln, die Möglichkeit übernatürlichen Heils außerhalb der Grenzen der sichtbaren Kirche aber wird von keinem ernst zu nehmenden Theologen bezweifelt, wie es auch gegen den Glaubenssatz vom allgemeinen Heilswillen Gottes verstößt. Dabei ist es überflüssig, zu Begriffen Zuflucht zu nehmen wie „heimliche“ oder „anonyme“ Christen, latente und manifeste Kirche, allgemeine und spezielle Heilsgeschichte usw.;³¹ es genügt zu wissen, daß Gott Menschen zum Glauben führen kann „auf Wegen, die er weiß“.³² Die Bangkokker Missionskonferenz formulierte vorsichtig: „So schreiben wir Euch unter dem Zeichen der großen Hoffnung. In Demut, zu der uns unsere Armut zwingt, haben wir wieder gelernt, daß ‚das Wort nicht gebunden ist‘ und daß es die Tore weit öffnet.“³³ Deutlicher sagte es Art. 6 der Offenbarungskonstitution des Konzils: Wenn gleich manches über Gott mit dem natürlichen Licht der Vernunft aus den geschaffenen Dingen erkannt werden kann, ist es auf die Offenbarung zurückzuführen, wenn dieses „in der gegenwärtigen Lage des Menschengeschlechtes von allen leicht, mit sicherer Gewißheit und ohne Beimischung von Irrtum“ geschieht.³⁴

Die Annahme von Wahrheit oder gar theologischer Wahrheit in den Religionen macht wirklichen Dialog möglich.³⁵ PAPST PAUL VI. trat sein Pontifikat mit einer Dialog-Enzyklika an und schloß ausdrücklich „alle Menschen guten Willens“ ein.³⁶ GAUDIUM ET SPES ist eine Konstitution des Dialogs. Mehr als andere Völker spüren die Asiaten die Notwendigkeit des Dialogs. Die Zweite Vollversammlung der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen unterstrich: „Wir betonen noch einmal die Bedeutung des Dialogs mit andern asiatischen religiösen Traditionen. Die Spiritualität, die die Religionen unseres Kontinentes auszeichnet, betont die tiefere Kenntnis von Gott und dem eigenen Selbst in Sammlung, Schweigen und Gebet, in der Offenheit zum andern, in Mitleid, Gewaltlosigkeit und Großzügigkeit. Diese und andere Gaben können sehr viel zu unserer eigenen Spiritualität beitragen, die dadurch in ihrer Christlichkeit bereichert werden kann.“³⁷ Die Protestanten gingen, wie in der Frage der Religionen, auch in der Frage des Dialogs behutsamer vor, aber auch sie müssen gestehen: „Christen, die sich um ehrlichen Dialog mit Menschen anderer Glaubensüberzeugungen und Ideologien bemühen, kommen an der ersten Frage nicht vorbei, welchen Platz diese Menschen im Handeln Gottes in der Geschichte einnehmen. Sie stellen diese Frage nicht theoretisch, sondern möchten wissen, was Gott wohl tun mag im Leben von hunderten Millionen Menschen, die mit Christen zusammenlebend ihre Gemeinschaft suchen, aber auf verschiedenen Wegen. Darum soll man den Dialog mehr mit den Menschen suchen, die anderen Glaubensüberzeugungen und Ideologien angehören, und weniger mit theoretischen und unpersönlichen Systemen.“³⁸

Letzterer Gedanke ist von großer Wichtigkeit; nicht das System ist entscheidend, sondern das, was der einzelne konkret glaubt und wie er seine Glaubensüberzeugung lebt. Unter dieser Rücksicht ist die neuere Betonung der „Volksfrömmigkeit“ von eminenter Bedeutung. In der persönlichen Frömmigkeit findet der auf Gott hin geschaffene Mensch leichter Zugang zu seinem Ursprung und Ziel als in einem mehr auf dem Verstand aufruhenden „System“. Selbst im Christentum wird es empfunden, daß „zwischen offizieller kirchlicher Religion und gelebter Volksfrömmigkeit bzw. Volksreligiosität eine Differenz besteht, die gerade in unserer postkonziliaren Zeit deutlich und schmerzlich empfunden wird“. J. PIEPKES Aufsatz, aus dem dieses Zitat entnommen ist,³⁹ zeigt zur Genüge, wie stark Volksfrömmigkeit deprivieren kann, doch auch die Bischofskonferenz von Puebla glaubte dem Phänomen der Volksfrömmigkeit ihre Aufmerksamkeit schenken zu sollen und schrieb: „Wenn die Kirche die Religiosität des lateinamerikanischen Volkes nicht re-interpretiert, wird ein Vakuum geschaffen, das durch die Sekten, die säkularisierten politischen Messianismen und den Konsumismus aufgefüllt werden wird, so daß Überdruß, Indifferenz und heidnischer Pansexualismus entstehen. Wiederum steht die Kirche vor dem Problem: Was nicht in Christus hineingenommen ist, ist nicht erlöst und wird zu einem Götzenbild mit alter Bosheit.“⁴⁰ In ähnlicher Weise wird die Kirche bei der „Volksreligiosität“ der noch nicht christlichen Völker ansetzen müssen, bei ihrem „Glauben“, der Art ihrer religiösen Betätigung, ihren Erwartungen, bei ihrer „Religion in Erbe“.⁴¹ Es gilt, diese zu verstehen, sie im Licht des Evangeliums zu interpretieren und „die Gestalt Jesu Christi für das Volk bedeutsam und wirksam“ werden zu lassen.⁴²

4. Inkulturation

Auch hier geht es um „Kontext“, nicht freilich lediglich um die Anpassung des einzelnen Missionars an die Kultur eines fremden Landes oder um Worte und Bilder, die das Verständnis der Frohen Botschaft erleichtern, sondern um die „Integrierung der christlichen Erfahrung einer Ortskirche in die Kultur des jeweiligen Volkes, und zwar so, daß diese Erfahrung sich nicht nur in Elementen der eigenen Kultur ausdrückt, sondern eine Kraft wird, die diese Kultur belebt, ihr Richtung gibt und sie erneuert, und auf diese Weise neue Einheit und Gemeinschaft geschaffen wird, nicht nur innerhalb der betreffenden Kultur, sondern als eine Bereicherung der Gesamtkirche“.⁴³

Die Sache, die damit zum Ausdruck gebracht werden soll, ist in keiner Weise neu. Der spanische Missionstheologe J. ZAMEZA baute auf Apg 10.3 – „Auf, Petrus, schlachte und iß“ – seine ganze Missionstheologie auf.⁴⁴ A. SANTOS HERNÁNDEZ prägte in Anknüpfung an den Corpus-Christi-Gedanken den Begriff der „inkorporativen Akkomodation“⁴⁵ und dachte dabei an ein inneres, organisches Einswerden von christlicher Botschaft und nichtchristlichen Kulturen. PIERRE CHARLES brachte den anthropologischen Begriff der

„Enkulturation“ in die Missiologie ein⁴⁶ und J. MASSON sprach von „Catholicisme inculturé“.⁴⁷ In den Dokumenten der 32. Generalversammlung der Jesuiten (1974) kam die Wortbildung „Inkulturation“ mehrere Male vor,⁴⁸ größere Verbreitung aber erlangte sie erst durch eine Eingabe P. ARRUPES in der Römischen Bischofssynode 1977⁴⁹ und die Aufnahme in das Päpstliche Rundschreiben *Catechesi Tradendae*.⁵⁰ Inzwischen ist „Inkulturation“ zum meist gebrauchten Terminus der Missionstheologie geworden, und Begriffe wie Anpassung, Akkommodation, Adaptation, Indigenisierung und selbst Kontextualisierung sind weitgehend aus dem Verkehr gezogen.

Der Inkulturationsprozeß wird vielfach in Analogie zum Inkarnationsgeschehen gesehen. So sagte der indische Jesuit PARMANANDA DIVARKAR auf dem Internationalen Missionskongreß in Knock, Irland (1979): Inkulturation ist „eine Art weitergehender Inkarnation, und das ist, meine ich, der Sinn, in dem das Wort heute gebraucht wird“.⁵¹ Eine solche Erklärung findet eine Stütze im Missionsdekret des II. Vaticanum, wo es heißt: „Um allen Menschen das Geheimnis des Heils und das von Gott kommende Leben anbieten zu können, muß sich die Kirche all diesen Gruppen einpflanzen, und zwar mit dem gleichen Antrieb, wie sich Christus selbst in der Menschwerdung von der konkreten sozialen und kulturellen Welt der Menschen einschließen ließ, unter denen er lebte.“⁵² Wenn *Evangelii Nuntiandi* von „wahrhaft eingewurzelteten Teilkirchen“ spricht, „die sich sozusagen verschmolzen haben mit den Menschen, aber auch mit den Wünschen, Reichtümern und Grenzen, mit der Art zu beten, zu lieben, Leben und Welt zu betrachten, wie sie für eine bestimmte Menschengruppe charakteristisch sind“,⁵³ ist inhaltlich dasselbe zum Ausdruck gebracht. In diesem Sinne sprach PAPST PAUL VI. von der Notwendigkeit, die Kulturen zu evangelisieren, sie durch die Begegnung mit der Frohbotschaft von innen her zu erneuern, dem Bruch zwischen Evangelium und Kultur, der „ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche“ ist, entgegenzusteuern.⁵⁴ Der afrikanische Priester BILENGI NZILEVEL faßte seine Untersuchungen über die Beerdigungsriten, die Fruchtbarkeitsriten und magische Praktiken in dem Satz zusammen: „Die Tatsachen, die wir berichtet haben, zeigen, daß unsere Leute in zwei Welten leben, die parallel nebeneinander hergehen und noch nicht dazu gekommen sind, sich gegenseitig zu durchdringen.“⁵⁵ In noch vorsichtiger, aber doch richtungsweisender Weise forderte G. MUDISO auf einer Studienkonferenz in St. Augustin bereits 1978: „Alles, was afrikanische Theologien und Theologen verlangen, ist das Recht, nach ihrem christlichen Selbstverständnis zu leben, das Recht, den einen gemeinsamen Glauben an den Gott Jesu Christi in ihren eigenen Kategorien, in ihrer Denkweise und in ihren Weltanschauungen neu zu durchdenken und zu formulieren; dies aber immer im Dialog mit den andern Kirchen und Theologien.“⁵⁶

Viel radikaler sind die Forderungen, die H. RÜCKER stellte. Fast schonungslos rechnet er mit der „klassisch-missionarstheologischen“ Denkweise bzw. der „Missionarstheologie“ als „Importtheologie“ ab und stellt ihr eine „traditionell afrikanische, bzw. die allegorische und die symbolische“ Denkweise gegenüber. Wie MUDISO glaubt auch RÜCKER, daß es immer noch nur wenige

„prominente Theologen ‚afrikanischer Theologie‘“ gäbe, „da das korporativ denkende Afrika herausragende Autoren von Primärliteratur wenig kennt“, aber er kann doch auf wichtige Zentren der Afrikaforschung und afrikanischen Theologie verweisen wie: Ibadan in Nigeria, Accra bzw. Legon in Ghana, Fourah Bay in Sierra Leone, Kinshasa in Zaire, Makerere in Uganda, Tabora in Tansania und Nairobi in Kenia.⁵⁷ Das Ergebnis seiner umfassenden und sehr kritischen (allzu kritischen?) Untersuchung vorausnehmend, urteilt er: „Ein das Wagnis scheuendes Mißtrauen gegenüber dem nicht Ableitbaren, die Absolutheit des Alles-schon-Wissens, verfängt sich in einen Zirkel, aus dem zunächst kein Ausweg offensteht; um ihn schließlich doch zu sprengen, muß das Funktionieren des Zirkels bewußt vergegenwärtigt werden. Ist ein Verständnis fremdkultureller Intentionen endlich erreicht, so erlaubt der erweiterte Horizont eine unerwartete Perspektive für die Bewertung der Religionen und einen differenzierten Zugang zum Christentum.“⁵⁸ Die Bedeutung eines solchen und ähnlicher Bücher liegt in einer exakten Problemdarstellung, auch in der Dynamik, die in solchen Überblicken deutlich wird; die Lösungsversuche vom europäischen Schreibtisch her aber werden notwendigerweise nicht die volle, lebendige afrikanische Wirklichkeit erfassen, vielmehr ein neues Stück „Missionarstheologie“ bleiben.

Man kann diesen Aufsatz nicht beenden, ohne wenigstens kurz die Versammlungen der „Dritte-Welt-Theologen“ (EATWOT) zu erwähnen.⁵⁹ Die Gründungsversammlung fand vom 5.–12. 8. 1976 unter bewußtem Ausschluß von Europäern und Nordamerikanern in Dar-es-Salaam statt. Die Statuten geben als Ziel an die „kontinuierliche Entwicklung christlicher Theologien der Dritten Welt (. . .), die dem Auftrag der Kirche in der Welt dienen und Zeugnis geben von der neuen Menschheit in Christus, die im Kampf für eine gerechte Gesellschaft ihren Ausdruck findet“.⁶⁰ Dar-es-Salaam war hauptsächlich eine „Identitätsfindung“.⁶¹ Accra (EATWOT II) konzentrierte sich auf Afrika, Colombo/Wennappuwa (EATWOT III) auf Asien, São Paulo (EATWOT IV) auf Lateinamerika. New Delhi (EATWOT V) wollte eine Bilanz ziehen, doch erkannte man bald, daß „es noch verfrüht wäre, von einer Synthese der vergangenen fünf Jahre zu sprechen oder die Dritte-Welt-Theologen als ein geschlossenes Ganzes darzustellen“.⁶² Einig aber war man sich in der Erkenntnis: „Die Armen und Unterdrückten tauchen aus ihrer Kultur des Schweigens auf, um ihr Wort an eine Welt zu richten, die lange versucht hat, ihre Existenz zu leugnen. Sie haben das Grundrecht auf eigenes Denken. Zu diesem Recht und Leben gehört, daß sie über ihr eigenes Leben und ihren Glauben an den befreienden Gott nachdenken.“⁶³

The article deals with shifts of emphasis in the modern understanding of mission. Granted that the missionary mandate of the exalted Lord still has full validity today it cannot be overlooked that the world and man's experience of the world has radically changed in recent decades. This has not left missionary activity untouched, and indeed, as a matter of fact, it determines its plan of action. The author treats four aspects of this: 1. For quite some time mission has no longer been a one-way street; 2. More than ever before missiology takes the "context" seriously and this necessarily brings it into conflict with the prevailing power structures; key words that crop up in this connection are: liberation theology, option for the poor, development, peace, etc.; 3. The respect for religions stressed by the Council demands a change in our basic position towards them and makes "dialogue" necessary; 4. The recognition that all cultures, and not only the western, have value before God, justifies and necessitates the "inculturation" of the Christian message in each new culture encountered.

¹ Pastoralkonstitution *Die Kirche in der Welt von heute* (GS) Nr. 4.

² Zitiert nach G. H. ANDERSON/TH. F. STRANSKY, *Evangelization*. Mission Trends Nr. 2 (1975) 242. Offizielle Ausgabe der Lausanne-Dokumente: J. D. DOUGLAS (Hg.), *Let the Earth Hear His Voice*, Minneapolis 1975.

³ Vgl. H. J. MARGULL/J. FREYTAG (Hg.), *Keine Einbahnstraßen. Von der Westmission zur Weltmission*, Erlangen 1973. Unter dem Thema „Partnerschaft“ fordert ein Ausschuß der Weltmissionskonferenz in Bangkok (1973) a) mehr regionalen Austausch von Mitarbeitern, b) Aussendung von Personal aus der Zweidrittel-Welt in Länder der nördlichen Hemisphäre (MARGULL/FREYTAG a.a.O. 143). Eher freilich denkt man bei „Partnerschaft“ an die geistigen Anregungen und Hilfen, die von den „jungen“ auf die „älteren“ Kirchen ausgehen.

⁴ *Evangelii Nuntiandi* 63.

⁵ S. TORRES/V. FABELLA, *The Emergent Gospel. Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians*, Dares-Salaam 1976, 269.

⁶ *Pan-African Conference of Theologians. Statement of the Accra Meeting (1977)*, in: AFER 20 (1978) 180f.

⁷ Nach TH. SUNDERMEIER, *Zwischen Kultur und Politik: Texte zur afrikanischen und zur Schwarzen Theologie*, Hamburg 1978, 18.

⁸ Eine einheimische Theologie aus der Sicht der Missionswissenschaft. In: H. BETTSCHIEDER (Hg.), *Das asiatische Gesicht Christi*. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin 25) St. Augustin 1976 72.

⁹ Die Nullnummer erschien Mai 1979. Es geht in der Veröffentlichung darum, eine möglichst vollständige Bibliographie von Artikeln und Dokumenten theologischer Zeitschriften Afrikas, Asiens, Ozeaniens (und Lateinamerikas) zugänglich zu machen und von bedeutenderen Erscheinungen Zusammenfassungen zu bieten. Ein Informationsdienst also, der eine „Arbeitshilfe sein (will) für deutschsprachige Theologen, die sich um einen theologischen Austausch mit den sog. Jungen Kirchen in der Dritten Welt bemühen“. Der erste Halbjahresband (Jan. 1980) führte 407 Titel auf. Neben der allgemeinen Dritte-Welt-Zeitschrift „Voices of the Third World“ war Afrika mit 13, Asien mit 24 und Ozeanien mit 2 Zeitschriften vertreten.

¹⁰ Nullnummer, Mai 1979, S. 3.

¹¹ *Theologie im Kontext* 6 (1985) Nr. 2 zeigte Artikel aus 51 theologischen Zeitschriften an.

¹² Vgl. G. EVERS, *Die Herausforderung der westlichen Theologie durch die Dritte Welt*, in: *Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1983* (Theologie der Dritten Welt 4) Freiburg-Basel-Wien 1983, 167.

¹³ Ebd.

¹⁴ Siehe: *Von Nairobi nach Vancouver 1975–1983*. Offizieller Bericht des Zentralaussschusses an die sechste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf 1983, 95f.

¹⁵ Bericht aus Vancouver 1983. Offizieller Bericht der sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 24. Juli bis 10. August 1983 in Vancouver/Kanada, Frankfurt a. M. 1983, 124.

¹⁶ Je mehr die „Mission“ eine Tatsache der „sechs Kontinente“ wird, desto mehr wird dieser globale Austausch, d. h. die Verantwortlichkeit aller Kirchen für alle Kirchen, eine Notwendigkeit, nicht aber in dem Sinne, daß damit das Missionsanliegen als solches verwischt wird. Dieses, nämlich die Proklamation des Wortes Gottes da, wo es noch nicht Wurzel gefaßt hat, und die Pflanzung und Festigung neuer kirchlicher Gemeinschaften (vgl. AG 6) gehört zum Wesensauftrag der Kirche und ist darum unaufgebbbar. Der weltmissionarische Aspekt der Kirche sollte auch durch die Dringlichkeit der „heimatischen“ Seelsorge und das Thema der Re-Evangelisierung nicht an den Rand gedrängt werden. Andererseits gehört es zu den erfreulichsten Zeichen der heutigen Zeit, daß auch die Jungen Kirchen ihre weltmissionarische Verpflichtung erkennen und selber Missionare aussenden. PAPST JOHANNES PAUL II. sprach in diesem Sinn von einer „neuen Missionsära“. Vgl. K. MÜLLER, *Co-Responsibility in Evangelization*, in: *Toward a New Age in Mission. The Good News of God's Kingdom to the Peoples of Asia*, Manila 1981, vol. II, 238–252.

¹⁷ Die theologische Begründung für diesen Ansatz faßt TH. KRAMM in die Worte: „Kern des christlichen Offenbarungsglaubens ist die (Glaubens-)Erkenntnis, daß der Mensch Gott begegnet in und durch seine geschichtliche Selbsterfahrung.“ (ZMR 69 [1985] 313.) Diesem Anliegen entspricht auch, daß H. WALDENFELS seiner soeben erschienenen Fundamentalthologie den Titel *Kontextuelle Fundamentalthologie* gibt (Paderborn/München/Wien/Zürich 1985). Keine einzige Wissenschaft, auch nicht die Theologie, kann am „Kontext“ vorbei.

¹⁸ *Befreiungstheologie in einer Zeit kirchlichen Umbruchs*, in: K. LEHMANN (Hg.), *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln 1977, 97.

¹⁹ *Redemptor Hominis* 16.

²⁰ McNAMARA als Präsident der Weltbankgruppe. Siehe: *Address to the Board of Governors* (Manila, 4. 10. 1976) S. 3–5.

²¹ In gleicher Weise die Veröffentlichungen über „Brot für die Welt“, „Brüderlich teilen“ usw., die ähnliche Aktionen in der ganzen Welt auslösten. Vgl. W. KURRATH (Hg.), *Damit die Hoffnung lebt . . . : 20 Jahre Fastenaktion Misereor*, Aachen 1978.

²² M. GUERNIER, *Die Dritte Welt: drei Viertel der Welt. Bericht an den Club of Rome*, München/Zürich 1981, 25f.

²³ *Ein neuer Dienst in der Welt*, in: *Ordenskorrespondenz* 19 (1978) 131.

²⁴ Vgl. K. MÜLLER, *World Poverty Today*, in: *Verbum SVD* 22 (1981) 15f.

²⁵ *Mission and Evangelism – an Ecumenical Affirmation*, in: *IRM* 71 (1982) 441.

²⁶ Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“ (6. 8. 1984) I, Art. 4. – Hier sei auch auf die Entwicklung innerhalb der orthodoxen Kirchen verwiesen. Auf der einen Seite rühmen sich die Orthodoxen der „heiteren Unveränderlichkeit“ der Kirche (J. MEYENDORFF, *An Orthodox View on Mission and Integration*, in: *IRM* 70 [1981] 257), auf der anderen Seite greifen sie schon seit einiger Zeit energisch in die Missionsarbeit ein (vgl. C. S. CALIAN, *Eastern*

Orthodoxy's Renewed Concern for Mission, in: IRM 52 [1963] 33–37) und betonen neuerdings auch den Einsatz für Entwicklung und Menschenrechte (vgl. A. YANNOULATOS, *Eastern Orthodoxy and Human Rights*, in: IRM 73 [1984] 454–466). Zum Gesamten: I. BRIA (Hg.), *Martyria – Mission: The Witness of the Orthodox Churches Today*, Genf 1980.

²⁷ Volkstümlich gehaltene und wissenschaftlich begründete Informationen über die Not der lateinamerikanischen Völker und die wirtschaftlichen und sozialen Gegensätze sind zahlreich und leicht zugänglich. Ein zuverlässiges Informationsblatt ist u. a.: *Weltkirche. Dokumente aus Afrika, Asien und Lateinamerika. Ein gemeinsamer Dienst der Werke ADVENIAT, MISEREOR, MISSIO*, 1981ff.

²⁸ Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre I, Art. 6.

²⁹ Die Frage der „Religionen als Thema der Theologie“ ist relativ neu, und es war so etwas wie eine revolutionäre Tat, ihr planmäßig nachzugehen und darüber zu veröffentlichen. Dies tat H. R. SCHLETTE in den *Quaestiones disputatae* 22. Er glaubte aber, sich auf Autoren wie H. de LUBAC, G. SÖHNGEN, M. SCHMAUS, K. RAHNER, J. RATZINGER und M. SECKLER stützen zu können (so im Vorwort, S. 6).

³⁰ *Nostra Aetate* 2.

³¹ Vgl. G. ROSENKRANZ, *Der christliche Glaube angesichts der Religionen*, Bern 1967, 210.

³² AG 7.

³³ G. ROSENKRANZ, *Die christliche Mission: Geschichte und Theologie*, München 1977, 460.

³⁴ *Dei Verbum* 6.

³⁵ Vgl. H. J. MARGULL/S. J. SAMARTHÄ (Hg.), *Dialog mit den andern Religionen*, Frankfurt a. M. 1971.

³⁶ AAS 56 (1964) 609.

³⁷ FABC Papers Nr. 25, 7f.

³⁸ *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*, Geneva 1979, 11.

³⁹ *Evangelisation und Volksfrömmigkeit*, in: *Verbum SVD* 25 (1984) 309.

⁴⁰ Ebd. 332.

⁴¹ Mit dem „Traktat Religion“ setzt sich auch der eben im Herder-Verlag veröffentlichte erste Band des „Handbuch der Fundamentaltheologie“ auseinander (Freiburg/Basel/Wien 1985). Als Herausgeber zeichnen W. KERN, H. J. POTTMEYER und M. SECKLER.

⁴² J. PIEPKE, a.a.O. 338.

⁴³ ARY A. ROEST CROLLIUS, *What is new about Inculturation. A Concept and its Implications*, in: *Gregorianum* 59 (1978) 735.

⁴⁴ Vgl. *Amemos a la iglesia*, San Sebastian 1944.

⁴⁵ Vgl. *Adaptación Misionera*, Bilbao 1958.

⁴⁶ *Missiological acculturation*, in: NRT 75 (1953) 15–32.

⁴⁷ *L'Eglise ouverte sur le monde. Aux dimensions du Concile*, in: NRT 84 (1962) 1038.

⁴⁸ Vgl. ROEST CROLLIUS, a.a.O. 722.

⁴⁹ *Intervention au Synode*, in: *Doc. Cath.* n° 1729, 927.

⁵⁰ AAS 71 (1979) 1277–1340. Einen guten Überblick über die Begriffsentwicklung und die Thematik bietet neben ROEST CROLLIUS: R. JOLY, *Inculturation et vie de foi*, in: *Spiritus* 98 (1985) 3–32; unter anderer Rücksicht auch: H. B. MEYER, *Zur Frage der Inkulturation der Liturgie*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 105 (1983) 2–9.

⁵¹ *Inculturation*, in: P. FLANAGAN (Hg.), *A New Missionary Era. Knock Congress 1979* (Irish Missionary Union 1979) 332.

⁵² AG 10.

⁵³ EN 63.

⁵⁴ EN 20.

⁵⁵ *Le christianisme actuel chez les Bantous: de l'eau flottant sur le feu*, in: *Téléma* 10 (1977) 12.

⁵⁶ Überblick über die Bemühungen um eine afrikanische Theologie, in: H. BETTSCHIEDER (Hg.), *Das Problem einer afrikanischen Theologie* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin 30) St. Augustin 1978, 28.

⁵⁷ H. RÜCKER, *Afrikanische Theologie. Darstellung und Dialog* (Innsbrucker Theologische Studien 14) Innsbruck–Wien 1985, 12. Zusehends mehr Symposien und Studienwochen finden in Afrika statt. Dazu Beispiele: Afrikanische Exegetenkongresse (Kinshasa 1978 und Ibadan 1984); Dialogtreffen afrikanischer und europäischer Theologen (Yaoundé 1984); Internationales Kolloquium über die religiöse Erfahrung in Afrika und die interpersonellen Beziehungen (Abidjan 1980); Internationales Kolloquium über die Formen geistlichen Lebens in Afrika (Bujumbura 1983); Panafrikanischer Kongreß über das Laienapostolat (Yaoundé 1982); Internationales Kolloquium über die afrikanischen Religionen und das Christentum (Kinshasa 1978); 1. Generalversammlung der Ökumenischen Vereinigung Afrikanischer Theologen (Yaoundé 1980); die jährlichen ethno-pastoralen Studienwochen von Bandundu; die regelmäßig stattfindenden Kongresse der Südafrikanischen Arbeitsgemeinschaft für Missionswissenschaft; 6. IAMS-Konferenz (Harare 1985).

⁵⁸ S. 12. RÜCKERS Buch zitiert allein 980 Titel von Büchern und Artikeln nicht nur europäischer, sondern auch afrikanischer Autoren.

⁵⁹ Vgl. dazu den Beitrag von Prof. A. CAMPS in diesem Heft.

⁶⁰ S. TORRES/V. FABELLA (Hg.), *The Emergent Gospel* (s. Anm. 9) 273.

⁶¹ Nach den Worten von T. BALASURIYA, *Das akute Evangelium*, in: *Herausgefordert durch die Armen* (s. Anm. 12) 28.

⁶² Die Konferenzakten wurden herausgegeben von V. FABELLA/S. TORRES, *Irruption of the Third World: Challenge to Theology*, Maryknoll/N.Y. 1984. Zitiertes Text in Nr. 8 der Schlußerklärung.

⁶³ Nr. 40 der Schlußerklärung.

P. KARL MÜLLER SVD, geb. 1918, ist Direktor des Anthropos-Instituts in Sankt Augustin, Professor für Missionswissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD Sankt Augustin; 1962–1983 im Generalrat der Steyler Missionsgesellschaft in Rom, seit 1978 Consultant-Observator bei der Missionskommission des Weltrats der Kirchen.