

MISSION UND KOMMUNIKATION

Zum Beitrag von Missionswissenschaft
für die Gegenwärtigkeit der Theologie*
Für Josef Glazik

von Giancarlo Collet

Einleitung

Der Begründer der katholischen Missionswissenschaft, Josef Schmidlin, konnte zu Beginn unseres Jahrhunderts die neue Disziplin noch als „Kolonialausgabe der gesamten Theologie“ etikettieren.¹ Damit meinte Schmidlin nicht nur, Missionswissenschaft sei gleichsam das „Außenministerium“ der Theologie, sondern meldete zugleich – wenn auch nicht explizit – den Anspruch an, von europäischer Seite aus für andere, eben die Christen der „Missionsländer“, theologisch verbindlich denken zu können.² Unter dem Druck äußerer, weltpolitischer und -kirchlicher Ereignisse wie auch aufgrund inzwischen neu gewonnener oder wiederentdeckter theologischer Einsichten

* Antrittsvorlesung vom 7. Juni 1989 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster.

¹ J. Schmidlin, *Katholische Missionslehre im Grundriß*, Münster 1919, 10. Zum besseren Verständnis des zeitgeschichtlichen Hintergrundes vgl. E. Hegel, *Der Lehrstuhl für Missionswissenschaft und die missionswissenschaftlichen Studieneinrichtungen in der katholisch-theologischen Fakultät Münster*, in: 50 Jahre katholische Missionswissenschaft in Münster 1911-1961, hrsg. von J. Glazik, Münster 1961, 3-11. Die „eurozentrische Haltung“ kommt deutlich zum Ausdruck in Schmidlins Aufsatz: *Deutsche Kolonialpolitik und katholische Heidenmission*, in: *ZM 2* (1912) 25-49. Gegen die „Europäisierung oder Amerikanisierung“ der Mission wandte sich Schmidlins Nachfolger, Thomas Ohm, des öfteren: vgl. Th. Ohm, *Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission*, Freiburg 1962, 320; ders., *Ex contemplatione loqui. Gesammelte Aufsätze*, Münster 1961, 132-149.150-172.

² Das schließt nicht aus, daß Schmidlin Missionswissenschaft für „lernfähig“ hielt und das von ihr auch erwartete (vgl. ders., *Einführung in die Missionswissenschaft*, Münster 1917, 18: Es liegt der Missionswissenschaft fern, „die Missionspraxis schulmeistern oder sich gar an die Stelle der kirchlichen Missionsautoritäten setzen zu wollen, wie sie im Gegenteil von ihnen gerne und dankbar die wichtigsten Belehrungen empfängt“), nur waren die Rahmenbedingungen klar vorgegeben: die der katholischen Theologie seiner Zeit, welche als *die* Theologie betrachtet wurde. Diese Bemerkung ist nicht im Sinne einer „Gesamtbeurteilung“ des Schmidlinschen Werkes mißzuverstehen, sondern als Hinweis auf einen bei ihm anzutreffenden „Zeitgeist“, von dem nicht nur Missionswissenschaftler geprägt waren, sondern der weit darüber hinaus bestimmend war. Eine umfassende Würdigung des Lebenswerkes von J. Schmidlin wie auch desjenigen von Th. Ohm ist nach wie vor ein Desiderat. Inzwischen erschien: K. Müller, *Josef Schmidlin (1876-1944). Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft*, Nettetal 1989 (= *Studia Instituti Missiologici Societas Verbi Divini* 47).

hat sich die „eurozentrische Mentalität“ seither merklich geändert.³ Nicht mehr für andere soll gedacht werden, sondern wenn schon für sie, dann zugleich doch mit ihnen oder besser noch: von den anderen her. Dies geschieht heute bisweilen sogar in der Weise, daß fremde kirchliche Erfahrungen und theologische Erkenntnisse unvermittelt übernommen und unkritisch reproduziert werden. Damit aber entsteht (abgesehen von der Versuchung, den eigenen Problemen und Schwierigkeiten zu entfliehen) die Gefahr, Dritte-Welt-Theologien als Konsumartikel der Ersten Welt zu mißbrauchen. Jedenfalls legt sich die Frage nahe, ob sich in unserer Beziehung zu den außereuropäischen Kirchen und Theologien tatsächlich ernsthaft etwas verändert hat, oder ob das Schild „Einbahnstraße“ nur in die andere Fahrtrichtung umgestellt wurde; darüberhinaus aber stellt sich die Frage, wie die uns zunächst fremden Erfahrungen und Erkenntnisse in unsere theologische Arbeit eingebracht werden können, ohne sie zu „vereinnahmen“ und ohne die eigenen Aufgaben und Themen zu vernachlässigen.

Für das Selbstverständnis der Missionswissenschaft und für den Beitrag, den sie innerhalb der Theologie leisten kann, ist der angedeutete Perspektivenwechsel nicht belanglos. Er zeigt sich etwa in den missionswissenschaftlichen Aufgabenstellungen und den neuerdings aufgenommenen Themen, aber auch in der Art und Weise, wie sie angegangen werden.⁴ Er zeigt sich genauso in dem wachsenden Stellenwert, den die kirchlichen Erfahrungen und theologischen Konzepte außereuropäischer Christen in unserem Theologietreiben und Christsein einnehmen. Sollen diese Vorgänge mehr als eine modische Zeiterscheinung sein, auf die sich unsere Theologie einlassen kann oder auch nicht, und soll es bei der bloß appellativen Aufforderung an sie, es doch bitte zu tun, nicht bleiben, dann verdienen die Gründe Interesse, welche die Bereitschaft, sich mit den Erfahrungen und Erkenntnissen der außereuropäischen Christen theoretisch und praktisch auseinanderzusetzen, als Notwendigkeit erscheinen lassen. Im folgenden möchte ich darum zunächst an die Anlässe erinnern, die zu einem Perspektivenwechsel bzw. zu einer – zumindest aus unserer Sicht – Horizonterweiterung sowohl innerhalb der Theologie allgemein wie auch innerhalb der Missionswissenschaft im besonderen geführt haben. Was daraus für das Selbstverständnis von Missionswissenschaft folgt, wird in einem weiteren Punkt zu erörtern sein. Schließlich soll gefragt werden, was eine dementsprechende Missionswissenschaft zur Theologie überhaupt beitragen könnte und was darum ihren spezifischen Sinn ausmacht.

³ Vgl. W. Schweitzer, Art. Europa, in: TRE X 528-537, bes. 535.

⁴ So findet sich beispielsweise für den deutschsprachigen Raum seit 1984 in dieser Zeitschrift eine Zusammenstellung der theologischen Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Auch das International Bulletin of Missionary Research informiert regelmäßig über missionswissenschaftliche Arbeiten, die in den USA fertiggestellt werden.

1. Ursachen des Perspektivenwechsels

Es sind vor allem drei Klassen von Gründen zu nennen, die einen Perspektivenwechsel in der Missionswissenschaft bewirkt haben und die, soll diese ihre Themen und Gegenstände nicht unhistorisch und abstrakt konzipieren⁵, für ihr Selbstverständnis relevant sind: Gründe sozio-politischer, kirchlicher und theologischer Art. Über ihre gegenseitige Abhängigkeit, Wechselwirkung soll hier nichts ausgeführt werden. Daß zwischen Sozialgeschichte, Kirchen- und Theologiegeschichte ein enger Zusammenhang besteht, versteht sich von selbst. Gerade für die Missionsgeschichte liegt dazu umfangreiches Material vor. Die Auflistung der Gründe sagt natürlich auch noch nichts über ihr historisches Wirksamwerden aus.

- Seit Beginn der Entkolonialisierung treten die Länder der Dritten Welt als eigenständige Subjekte der Weltpolitik auf. Belastet durch die kolonialen Hypotheken und unter neokolonialen Strukturen und Mechanismen leidend, bringen sie ihre Rechte und Vorstellungen in der Weltöffentlichkeit immer deutlicher zur Geltung. Dieser Prozeß, der weder zu revidieren noch aufzuhalten oder zu verlangsamen ist, wird von einem Bewußtsein getragen, das die eigene Lage als „tragische Realität“ der Dritten Welt wahrnimmt, d.h. als eine durch Jahrhunderte, vor allem von anderen gestaltete Wirklichkeit, die durch vielfache Facetten des Todes gekennzeichnet ist. Es ist dies kein elitäres Bewußtsein einiger weniger oder ein durch fremde Ideologien geformtes: das mag es zwar auch geben. Entscheidender ist, daß es durch die realen Probleme provoziert wurde und ihnen entspricht. Es sind die alltäglichen Erfahrungen der Menschen (zu denen die Mehrheit der Christen gehört), die – wie die erste Generalversammlung der ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologien in New Delhi 1981 formulierte – „einen Aufbruch der ausgebeuteten Klassen, marginalisierten Kulturen und gedemütigten Rassen bewirk(en). Von der ‚Rückseite‘ der Geschichte brechen sie hinein in die lange vom Westen beherrschte Welt. Es ist ein Aufbruch, der in revolutionären Kämpfen, politischen Aufständen und Befreiungsbewegungen zum Ausdruck kommt. Es ist ein Aufbruch von religiösen und ethnischen Gruppen, die nach Bestätigung ihrer authentischen Identität suchen; ein Aufbruch von Frauen, die Anerkennung und Gleichberechtigung fordern; und es ist ein Aufbruch der Jugend, die gegen die herrschenden Systeme und Werte protestiert. Es ist ein Aufbruch all derer, die um volle Menschlichkeit und um ihren rechtmäßigen Platz in der Geschichte kämpfen“.⁶ Dieser Kampf um Gerechtigkeit in den internationalen und innernationalen Beziehungen, das

⁵ Vgl. L. Rütli, Mission – Gegenstand der Praktischen Theologie oder Frage an die Gesamttheologie?, in: Praktische Theologie heute, hrsg. von F. Klostermann und R. Zerfaß, München – Mainz 1974, 288-307; H. W. Gensichen, Zur Lage der Missionswissenschaft an den deutschen Hochschulen, in: Jahrbuch Mission 18 (1986) 180-187.

⁶ Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976-1983, Freiburg – Basel – Wien 1983 (= Theologie der Dritten Welt 4), 120 (Nr.26 der Schlußerklärung von New Delhi).

Ringen um Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau, um die Anerkennung der politischen und ökonomischen Autonomie wie auch um die eigene kulturelle und religiöse Identität richtet sich nicht zuletzt gegen unsere Gesellschaften und ihre Ideologien, welche die Wahrnehmung dieser Rechte erschweren und ihre Realisierung behindern. Darum bedeutet dieser sozialpolitische Aufbruch schon als solcher eine direkte Anfrage an uns: wie wollen wir den eigenen Ort in einem globalen System von Unterdrückung und Ausbeutung bestimmen und wessen Interessen vertreten?

- Analog verläuft der Prozeß in der Weltchristenheit. Der „Ruf der Freiheit“ erklingt auch in ihr und er wird umso vernehmbarer, je mehr die Stimme der bisher Tonangebenden abklingt oder aber jene andere zum Verstummen gebracht werden soll. Daß auch dieser Prozeß irreversibel sein dürfte, ergibt sich schon aus statistischen Gründen⁷. Während die Europäer zur Jahrhundertwende noch ziemlich genau die Hälfte der Christenheit ausmachten, so in den achtziger Jahren schon weniger als 30 %. Im gleichen Zeitraum ist der prozentuale Anteil Afrikas, Asiens und Lateinamerikas gewaltig gestiegen, wenn auch von Kontinent zu Kontinent verschieden und innerhalb der einzelnen Kontinente nochmals regional in unterschiedlichem Maße. Dabei erklärt sich die Zuwachsrates nicht allein durch das natürliche Wachstum, sondern ebenso (vor allem in Afrika) auch durch den bewußt vollzogenen Übertritt Erwachsener zum christlichen Glauben. Den größten Anteil an der Weltchristenheit stellen bekanntlich die Lateinamerikaner. Wichtiger als die einzelnen Zahlen dürfte jedoch die im allgemeinen noch zuwenig ernstgenommene Tatsache sein, daß sich der Schwerpunkt der Weltchristenheit inzwischen verlagert hat zu den Christen der Dritten Welt. Die Tertiärraneität des Christentums ist seit Jahren Wirklichkeit.⁸ „Zwanzig Jahre nach dem Konzil (um nur von der katholischen Kirche zu reden) hat sich das Anfang der siebziger Jahre voraussehbare Profil einer missionarischen Weltkirche,

⁷ Vgl. World Christian Encyclopedia. A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World, ed. by D. B. Barrett, Nairobi - Oxford - New York 1982, 4.6; ders., Annual Statistical Table on Global Mission: 1989, in: International Bulletin of Missionary Research 13 (1989) 20f.

⁸ Der Begriff „Tertiärraneität des Christentums“ stammt von H. J. Margull, Überseeische Christenheit II. Vermutungen zu einer Tertiärraneität des Christentums, in: Verkündigung und Forschung 19 (1974) H.1, 56-103, 56.67.70.82 u.ö. Im Unterschied zu dem von J. B. Metz in die Diskussion gebrachten Begriff von der „kulturell polyzentrischen Weltkirche“, der mehr eine zukünftige und darum noch zu realisierende Wirklichkeit im Blick hat, trifft der Begriff „Tertiärraneität des Christentums“ m.E. die heutige Situation der Christenheit besser. Dabei sind die von Metz angesprochenen Dimensionen teilweise enthalten, vgl. 67: „Eine Tertiärraneität erkennt man . . . überall dort, wo authentisch (und deshalb vor allem in der überseeischen Christenheit) der Christus Jesus auf der Seite der Unterdrückten stehend geglaubt und christlicher Glaube authentisch als Akt umfassender geschichtlicher Befreiung verstanden wird.“ Die Polyzentrismusthese und Differenzierungen in ihrem Verständnis finden sich u.a. in: F. X. Kaufmann - J. B. Metz, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum, Freiburg - Basel - Wien 1987, 93-123.

die sich mehr und mehr in den Ländern der Dritten Welt beheimatet, (also bestätigt“.⁹

Ihrer zahlenmäßigen Bedeutung und dem erstarkten Bewußtsein ihrer Eigenständigkeit entsprechend erlangten die Kirchen und Theologien in den Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas im Verlaufe der letzten Jahre zunehmend eigenes Gewicht und weltkirchliche Bedeutung, was auf den Stellenwert des europäischen Christentums und seiner Theologien unmittelbar, und zwar relativierend, zurückwirken mußte.

Mit der äußeren Schwerpunktverlagerung des Christentums vom reichen Norden in den armen Süden ging eine Dezentralisierung des theologischen Denkens einher. Theologie als Reflexion auf reale Erfahrungen des Glaubens wird inzwischen an verschiedenen Orten, unter verschiedenen Bedingungen, von verschiedenen Subjekten und nach verschiedenen Methoden betrieben. Nicht mehr der europäische Kontext und seine Tradition, nicht mehr europäische Theologie und ihr Wissenschaftskanon orientieren die Theologien der Dritten Welt, sondern ein buntes Kaleidoskop neuer Themen und Verfahren: schwarze Theologie und afrikanische Theologie, indische und japanische Theologie, Minjung-, Graswurzel- und Wasserbüffel-Theologie, lateinamerikanische Befreiungstheologie und Chicano-Theologie – um einige der neuen Theologien zu nennen.¹⁰ Für unsere Arbeit ergibt sich damit nicht nur die Chance, mit den Theologien so unterschiedlicher Herkunft ins Gespräch zu kommen, sondern auch die Notwendigkeit, auf den eigenen Ort, nämlich den europäischen, bewußter zu reflektieren (eine Aufgabe, der sich die herkömmliche Missionswissenschaft kaum schon gestellt hat)¹¹. In dem

⁹ H. Czarkowski, Weltkirche in Zahlen: Situation und Perspektiven 20 Jahre nach dem Konzil, in: HerKorr 39 (1985) 457-461, 461.

¹⁰ Zur Erstinformation und für einen Überblick vgl. Th. Witvliet, Befreiungstheologien in der Dritten Welt. Eine Einführung. Black Power, Karibik, Südamerika, Südafrika, Asien, Hamburg 1986; B. Chenu, Théologies chrétiennes des tiers mondes. Théologies latino-américaine, noire américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique, Paris 1987; Theologien der Dritten Welt – Konvergenzen und Differenzen, in: Concilium 24 (1988) 339-432 (Heft 5); Theologie als konziliarer Prozeß. Chancen und Grenzen eines interkulturellen Dialogs zwischen Theologien der „Dritten“ und „Ersten Welt“, mit einer Einleitung von J. Wietzke, Hamburg 1988 (= Weltmission heute 3). Vgl. auch die entsprechenden Stichworte im Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, hrsg. von K. Müller und Th. Sundermeier, Berlin 1987.

¹¹ Auch die Oecumenische Inleiding in de Missiologie. Teksten en Konteksten van het Wereldchristendom, hrsg. van A. Camps – L. A. Hoedemaker – M. R. Spindler – F. J. Verstraelen, Kampen 1988, thematisiert nicht den europäischen Ort, an dem Missionswissenschaft betrieben wird. Zwar wird der europäische Kontext mehrfach angesprochen, doch wäre eine explizit systematische Reflexion darauf erforderlich, um den kirchlichen und theologischen Aufbruch in der Dritten Welt gerade als Herausforderung an die europäische Theologie und darin auch an die Missionswissenschaft in selbstkritischer Absicht thematisieren zu können. Denn ihnen wird „Komplizenschaft“ und „theologische Legitimation“ im europäischen Kolonisations- und Expansionsprozeß vorgeworfen (vgl. beispielsweise die Schlußerklärung der Konferenz von Daressalam 1976, in: Herausgefordert durch die Armen, a.a.O. 36).

Maße aber, wie sich die Theologie als kontextuelle verstehen lernt, wird freilich auch die Frage nach der Universalität und Verbindlichkeit ihrer Aussagen unausweichlich, genauso wie umgekehrt die Frage nach dem spezifischen Beitrag des europäischen Christentums und seiner Tradition für die Weltchristenheit.¹²

- Damit sind wir bei den theologischen Gründen, die zum Perspektivenwechsel in der Missionswissenschaft beitrugen. Sie können am besten am Leitfaden wichtiger Aussagen des vergangenen Konzils aufgezählt werden, das namentlich für die Missionswissenschaft als das bedeutendste und wichtigste religiös-kirchliche Ereignis des 20. Jahrhunderts gelten darf.¹³ Wenn das Konzil – erstens – die nichtchristlichen Religionen als positive Wege würdigt¹⁴ und sogar dem Atheisten, der dem Spruch des Gewissens

¹² Vgl. H. Waldenfels, Art. Kontextuelle Theologie, in: Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, a.a.O. 224-230 (Lit.!); ders., Die europäische Theologie – herausgefordert durch außereuropäische Kulturen, in: StZ 111 (1986) 91-101; K. Rahner, Aspekte europäischer Theologie, in: ders., Schriften zur Theologie XV, Zürich – Einsiedeln – Köln 1983, 84-103; L. Vischer, Europäische Theologie – weltweit herausgefordert, in: ÖR 28 (1979) 233-247; K. Blaser, Christliche Theologie vor der Vielfalt der Kontexte, in: ZfM 10 (1984) 5-20; K. Raiser, Europäische Theologie und Kirche im Horizont der Ökumene, in: Theologie – was ist das?, hrsg. von G. Picht und E. Rudolph, Stuttgart – Berlin 1977, 387-402; E. Käsemann, Evangelische Wahrheit in den Umbrüchen christlicher Theologie, in: Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen, hrsg. von H. von Stietencron, Düsseldorf 1986, 259-271.

¹³ Vgl. die verschiedenen Beiträge von K. Rahner in seinen Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, 329-444; XIV, Zürich – Einsiedeln – Köln 1980, 287-318; XVI, Zürich – Einsiedeln – Köln 1984, 131-142.

¹⁴ Vgl. NA 2: „Von den ältesten Zeiten bis zu unseren Tagen findet sich bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist, und nicht selten findet sich auch die Anerkennung einer höchsten Gottheit oder sogar eines Vaters. Diese Wahrnehmung und Anerkennung durchdrängt ihr Leben mit einem tiefen religiösen Sinn. Im Zusammenhang mit dem Fortschreiten der Kultur suchen die Religionen mit genaueren Begriffen und in einer mehr durchgebildeten Sprache Antwort auf die gleichen Fragen. So erforschen im Hinduismus die Menschen das göttliche Geheimnis und bringen es in einem unerschöpflichen Reichtum von Mythen und in tiefdringenden philosophischen Versuchen zum Ausdruck und suchen durch asketische Lebensformen oder tiefe Meditation oder liebend-vertrauende Zuflucht zu Gott Befreiung von der Enge und Beschränktheit unserer Lage. In den verschiedenen Formen des Buddhismus wird das radikale Ungenügen der veränderlichen Welt anerkannt und ein Weg gelehrt, auf dem die Menschen mit frommem und vertrauendem Sinn entweder den Zustand vollkommener Befreiung zu erreichen oder – sei es durch eigene Bemühung, sei es vermittels höherer Hilfe – zur höchsten Erleuchtung zu gelangen vermögen. So sind auch die übrigen in der ganzen Welt verbreiteten Religionen bemüht, der Unruhe des menschlichen Herzens auf verschiedene Weise zu begegnen, indem sie Wege weisen: Lehren und Lebensregeln sowie auch heilige Riten.“ Dazu: C. Geffré, La théologie des religions non chrétiennes vingt ans après Vatican II, in: Islamochristiana 11 (1985) 115-133, bes. 124f; M. Seckler, Theologie der Religionen mit Fragezeichen, in: ders., Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung, Freiburg – Basel – Wien 1988, 50-70; ders., Synodos der

folgt, eine reale Heilchance zuspricht¹⁵, dann verändert sich damit nicht nur die traditionelle Begründung von Mission überhaupt, sondern es tritt auch das „Objekt der Mission“¹⁶ auf neue Weise in Erscheinung: nämlich als vollwertiges Subjekt und gleichrangiger Partner eines „colloquium salutis“.¹⁷ Wie aber ist unter diesen veränderten Voraussetzungen dann der Sinn von Mission zu bestimmen?¹⁸

Wenn das Konzil – zweitens – die geschichtliche Bedingtheit der christlichen Offenbarung und ihrer Überlieferung herausstellt und zugleich die religiös-kulturellen Überlieferungen der nicht christlichen Völker neu bewertet (auch wenn nach wie vor unklar bleibt, nach welchen genauen Kriterien die notwendigen Unterscheidungen zu treffen sind und wem die Unterscheidungskompetenz zufällt)¹⁹, so ist damit für die Missionswissenschaft das Problem von Evangelium und Kultur in radikalerer Form als bisher gestellt. Das Fremde kann dann nämlich nicht mehr einfach im Hinblick auf ein „unabänderlich Gegebenes“ betrachtet und an ihm gemessen werden, so wie es die Hermeneutik der herkömmlichen Adaptations- und Akkommodations-theorien verstand²⁰, sondern dieses, also das missionierende Christentum herkömmlicher Prägung, muß seinerseits als zwar keineswegs ungültige, aber

Religionen. Das ‚Ereignis von Assisi‘ und seine Perspektiven für eine Theologie der Religionen, in: ThQ 169 (1989) 5-24, bes. 17ff.

¹⁵ Vgl. LG 16: „Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen.“ Vgl. auch AG 7; GS 22.

¹⁶ „Vielleicht ist das eine der schwersten ‚Sünden‘ der Mission, daß man von ihnen (scil. den Menschen, zu denen man sich gesandt wußte) als ‚Missionsobjekten‘ sprach“ (Th. Sundermeier, Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: Ökumenische Existenz heute, W. Huber – D. Ritschl – Th. Sundermeier, München 1986, 49-100, 92).

¹⁷ Vgl. H. R. Schlette, Colloquium salutis – Christen und Nichtchristen heute, Köln 1965.

¹⁸ In Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion, Mainz 1984 (= Tübinger Theologische Studien 24), habe ich versucht, ausgehend von einem kommunikativen Verständnis von Freiheit den Sinn von Mission als Vermittlung des unbedingten Ja Gottes zu bestimmen. Diese Bestimmung will weder darauf verzichten, die anderen von der eigenen „Sache“ zu überzeugen, noch kann sie in Selbstüberschätzung der eigenen Position für sich die absolute Heilsgewißheit beanspruchen. Vielmehr hat Mission als „freies Angebot eschatologischen Lebens“ auf die „Kraft ihrer Evidenz“ zu vertrauen (vgl. a.a.O. 245-266). Zur existentiell-spirituellen Dimension dieses Ansatzes vgl. G. Collet, Art. Sendung/Mission, in: Praktisches Lexikon der Spiritualität, hrsg. von Chr. Schütz, Freiburg – Basel – Wien 1988, 1138-1142, bes. 1140ff.

¹⁹ Vgl. J. Amstutz, Über die Religionen. Nostra Aetate, Art. 1 und 2, in: NZM 29 (1973) 81-92, bes. 88ff; H. Waldenfels, Theologie der nichtchristlichen Religionen. Konsequenzen aus „Nostra aetate“, in: Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vaticanum (Für K. Rahner), hrsg. von E. Klünger und K. Wittstadt, Freiburg – Basel – Wien 1984, 757-775.

²⁰ Vgl. J. Müller, Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip, Münster 1973, bes. 1-63.

doch nur partikulare Realisierung des Christentums beurteilt werden. In eben dem Maße also, wie die Gleichsetzung des Christentums mit seiner jüdisch-hellenistisch-römisch-germanischen Überlieferungsform aufgegeben wird und damit der bisher selbstverständlich angenommene Argumentationsboden ins Wanken gerät, muß die Frage nach der Bestimmung christlicher Identität und die mit ihr verbundene hermeneutische Problematik an Schärfe gewinnen.²¹ Gerade der Missionswissenschaft (aber nicht nur ihr) stellt sich das Problem theologischen Verstehens und Vermitteln heute auf dringlichere und radikalere Weise als jemals zuvor.

Wenn – drittens – inzwischen eingetreten ist, was man mit der Rede von der „planetarischen Diaspora“²² und dementsprechend der „Mission in sechs Kontinenten“²³ gemeint hat, und wenn zugleich das Konzil die Bedeutung der Ortskirchen und die Eigenverantwortlichkeit ihres Denkens und Handelns herausstellt²⁴, so fordert dies von der Missionswissenschaft vor allem eine Präzisierung ihres Aufgabenfeldes: sie selber wird damit nämlich auf ihren eigenen und nächsten Kontext und die ihm anstehenden Aufgaben verpflichtet. Das rückt sie in die Nähe der Pastoraltheologie, nicht um dieser ihre Aufgabe streitig zu machen oder mit ihr zu konkurrieren, sondern um sie als Verbündete zu gewinnen für das Bemühen, in einem klar gegebenen Kontext den universalen Bezug des Evangeliums zur Geltung zu bringen. Denn was Gottes befreiendes Evangelium, das allen Menschen gilt, tatsächlich bedeutet und fordert, wird erst sichtbar, wenn seine Verheißung und sein Anspruch in der Situation aller, also auch derer „vor Ort“, bestimmt und konkretisiert sind.

2. Folgen für das Selbstverständnis von Missionswissenschaft

Für das kirchliche Leben und die theologische Reflexion ist die Tertiäranheit des Christentums vor allem deshalb von weitreichender Bedeutung,

²¹ Vgl. F. X. Kaufmann, *Theologie in soziologischer Sicht*, Freiburg – Basel – Wien 1973, 148; H. W. Gensichen, *Mission und Kultur. Gesammelte Aufsätze*, München 1985, passim.

²² K. Rahner, *Theologische Deutung des Christen in der modernen Welt*, in: ders., *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck – Wien – München 41966, 13-47, 27.

²³ *In sechs Kontinenten. Dokumente der Weltmissionskonferenz Mexiko 1963*, hrsg. von Th. Müller-Krüger, Stuttgart 1964, 230.

²⁴ Vgl. B. Neunheuser, *Gesamtkirche und Einzelkirche*, in: *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, hrsg. von G. Baraúna, Bd. 1, Freiburg – Basel – Wien – Frankfurt 1966, 547-578; H. Wieh, *Konzil und Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Gemeindeverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in pastoraler Absicht*, Frankfurt a.M. 1978; H. Waldenfels, *Das Mysterium der Kirche und die Gemeinschaft der Kirchen. Einheit und Vielheit in der Weltkirche*, in: *Ordenskorrespondenz* 27 (1986) 420-437.

weil sie zu einem neuen weltkirchlichen Bewußtsein und umfassenderen theologischen Denken führen kann, in dem die Schwierigkeiten der eigenen Situation gleichwohl nicht heruntergespielt oder verdrängt zu werden brauchen. Wohl aber ist unser gewohntes kirchliches Handeln und eingespieltes theologisches Denken zu relativieren, d.h. zu etwas Umfassenderem in Beziehung zu setzen: der Tatsache einer real existierenden Weltkirche nämlich. Von einem theologischen Bewußtsein, das auf seine Gegenwärtigkeit bedacht ist, muß auch erwartet werden, daß ihm daran liegt, auf die Fragen und Nöte der Mehrheit seiner WeggenossInnen im Glauben zu achten, aber auch ihrer Erfahrungen und Freunden mit dem Evangelium inne zu werden, nicht um sie weiterhin zu belehren, sondern selbst belehrt zu werden. In der Sprache des Paulus: „um des Evangeliums willen“, damit wir selber „des Evangeliums teilhaftig werden“ (1 Kor 9, 23).²⁵ Mit anderen Worten: Kommunikation mit den anderen Kirchen und Theologien ist schon deshalb geboten, um selber das Evangelium besser und tiefer verstehen zu lernen, was zweifellos umgekehrt auch für die anderen gilt. Allerdings kann man nicht unbedacht in diese Kommunikation mit anderen eintreten, zumindest wir nicht und zwar deswegen, weil die Geschichte der europäischen Expansion und Mission auch eine Geschichte der Unterdrückung, Zerstörung und Ausbeutung gerade derjenigen ist, mit denen wir nun in Kommunikation treten wollen und sollen. Es gilt darum zuvor etwas zu bereinigen. „Es ist weder pastoral noch theologisch möglich, zwischen Christen unterschiedlicher Kulturen in einen Dialog einzutreten, wenn und solange das . . . Konfliktpotential nicht bewußt gemacht ist und die mit ihm verbundenen Verwundungen aufgedeckt und angenommen sind“.²⁶ Wir gelten als gewalttätig, und deshalb fordert die Kommunikation mit den anderen Sensibilität und Geduld.²⁷ Wer in dieser Sache zu schnell die kirchliche *Communio* bemüht, sei es in bester Absicht oder aus theologischer Besorgnis, der vergißt, daß *Communio* vor allem darin bestand, daß andere unter uns gelitten haben und es noch immer tun.

Doch gilt es genauso zu bedenken, daß es das Evangelium ist, in dessen Namen mit uns ins Gericht gegangen wird, dasselbe Evangelium, auf das wir uns eingelassen haben und das uns zur Weitergabe anvertraut ist. Gottes Evangelium ist ja nicht unser Besitz, sondern die Gabe, die wir immer mehr schätzen lernen sollen, indem wir sie weiterreichen. Darum ist das Umfassendere, das unsere Öffnung verlangt, auch und eigentlich Gott selber. Wenn Mission und Kirche ihren letzten Grund im geschichtlichen Handeln Gottes in Jesus von Nazaret haben, dann können Christen in der Nachfolge des

²⁵ Vgl. G. Eichholz, *Die Theologie des Paulus im Umriß*, Neukirchen-Vluyn 1977, 40ff.

²⁶ W. Sempffendorfer, *Thesen auf der Suche nach einer interkulturellen Theologie*, in: *epd-Entwicklungspolitik* 5/6 (1987) 31-38, 31. Vgl. ders., *Interkulturelle Theologie. Wie kann man Ende und Anfang verknüpfen?*, in: *EK* 22 (1989) 37-40.

²⁷ Vgl. H. W. Gensichen, „Einheimische Theologie“ und ökumenische Verantwortung, in: ders., *Mission und Kultur*, a.a.O. 82-98; V. Elizondo, *Voraussetzungen und Kriterien für einen authentischen interkulturellen Dialog*, in: *Concilium* 20 (1984) 18-25.

Nazareners dieses Handeln nur dankbar und dadurch bezeugen, daß sie selber an dieser messianischen Sendung unter den gegebenen geschichtlichen Bedingungen teilnehmen und das Evangelium allen Menschen in den verschiedenen Welten ausrichten. Um nichts anderes geht es in der Mission, die inzwischen von verschiedenen Kirchen, von Christen unterschiedlicher Hautfarbe, in unterschiedlicher Gestalt wahrgenommen wird.²⁸ In dieser geschichtlichen Bestimmung, der sich die Bezeugung des Glaubens niemals entziehen kann, liegt freilich auch eine Verwundbarkeit beschlossen, wie sie die europäischen Christen in dieser Härte und Radikalität vielleicht noch nie zu spüren bekamen. Wenn dabei nun das europäische Christentum und seine verschiedenen Theologien als partikulare Realisierung und relative Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums bewußt und anerkannt werden, sind sie deswegen doch keineswegs nichts, da sie alles sind, was wir haben.²⁹

Und ebenso sind auch seine stets partikularen und relativen Erkenntnisse nicht etwa zugunsten einer vermeintlichen und vagen Universalität einfach zu opfern, sondern in die Begegnung einzubringen und dabei allerdings auch der Kritik auszusetzen, um der je größeren Wahrheit des Evangeliums willen. Eine gegenwärtige, d.h. eine Theologie angesichts der Tertiärraneität des Christentums, hat also im kirchlichen und theologischen Aufbruch der Dritten Welt Gottes Handeln selbst wahrzunehmen, das uns Europäer mitmeint und die Einwilligung in die Relativierung unserer Traditionen, Bekenntnisse, Kirchenordnungen usf. verlangt.³⁰ Verstehen wir diese Infragestellung unseres kirchlichen und theologischen Bestandes wie auch unserer Nachfolgepraxis nicht als die Zumutung Gottes selber, so scheint mir, wird weder die Radikalität der Kritik am Eurozentrismus noch die Legitimität der veränderten Situation und damit auch die Herausforderung, die sie für uns darstellt, ernst genug genommen und akzeptiert werden können. Wie kann

²⁸ O. Degrijse, *Der missionarische Aufbruch in den jungen Kirchen. Glaubenszeugnisse für unsere Welt*, Aachen 1984.

²⁹ Vgl. W. J. Hollenweger, *Erfahrungen der Leibhaftigkeit*, München 1979 (= *Interkulturelle Theologie* 1), 132ff.

³⁰ Vgl. M. Linz, *Missionswissenschaft und Ökumenik*, in: *Einführung in das Studium der evangelischen Theologie*, hrsg. von R. Bohren, München 1964, 33-54. Zum Begriff „Handeln Gottes“ vgl. H. Kessler, *Der Begriff des Handeln Gottes. Überlegungen zu einer unverzichtbaren theologischen Kategorie*, in: *Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften*, hrsg. von H. U. v. Brackel und N. Mette, Freiburg (Schweiz) - Münster 1985, 117-130; ders., *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, Düsseldorf 1985, 284ff.; J. Werbick, *Die Auferweckung Jesu: Gottes „eschatologische Tat“? Die theologische Rede vom Handeln Gottes und die historische Kritik*, in: *„Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens*, Hrsg. I. Broer / J. Werbick, Stuttgart 1988 (= SBS 134), 81-131.

sich eine Missionswissenschaft, die in solcher Einstellung gründet, aber dann noch als Missionswissenschaft verstehen?³¹

Um einerseits der mit der neuen Situation gegebenen Ausgangslage Rechnung zu tragen und andererseits der Krise der herkömmlichen Missionswissenschaft zu begegnen, hat der verstorbene Münsteraner Pastoraltheologe Adolf Exeler den Vorschlag gemacht, „an die Stelle der üblichen Missionswissenschaft etwas erheblich anderes zu setzen“.³² Sein Vorschlag lautete, statt Missionswissenschaft „vergleichende Theologie“ zu treiben.³³ Dabei hätte jede Kirche und Theologie „ihre Sache in einem echten Dialog zur Sprache (zu) bringen, in einem Dialog, in dem alle Beteiligten voneinander lernen können. Die europäische Theologie sollte, statt anderen Kirchen ihre Denk- und Handlungsweisen aufzudrängen, sorgfältig auf die Denk- und Handlungsweisen der anderen hinhören, um sie zu kennen und zu verstehen“ und ohne sich „zur RichterIn über die anderen auf(zu)werfen“.³⁴ Fundamentale Voraussetzung für das Gespräch mit den Theologien anderer Kontinente wäre freilich, daß es solche überhaupt gibt, und zwar mit je eigenem Profil. Das Ziel einer vergleichenden Theologie ist es nach Exelers Vorschlag, „die theologischen Reichtümer und Charismen der einzelnen Kirchen und Kulturkreise für die große katholische Einheit katholischen Denkens fruchtbar“ zu

³¹ Zum Selbstverständnis von Missionswissenschaft im europäischen Kontext (aus jüngster Zeit) vgl. beispielsweise: H. Waldenfels, Zukunftsperspektiven der Missionswissenschaft, in: ZMR 60 (1976) 81-90; H. W. Gensichen, Missionswissenschaft als theologische Disziplin, in: K. Müller, Missionstheologie. Eine Einführung, Berlin 1985, 1-20; R. Friedli, Art. Mission/Missionswissenschaft, in: NHTHG III 118-127; K. Blaser, A quoi sert la missiologie?, in: JME 160 (1985) 21-28; H. Fries, Katholische Missionswissenschaft in neuer Gestalt, in: StZ 111 (1986) 755-764; Oecumenische Inleitung in de Missiologie, a.a.O.; Missiologia oggi, Roma 1985 (= Subsedia Urbaniana 14).

³² A. Exeler, Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft?, in: „... denn Ich bin bei Euch“. Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute (Festgabe für J. Glazik und B. Willeke), hrsg. von H. Waldenfels, Zürich - Einsiedeln - Köln 1978, 199-211, 199 Anm.1. Den Vorschlag unterbreitete Exeler erstmals (hier als vergleichende Praktische Theologie) in seiner Einführung zu F. Lobinger, Auf eigenen Füßen: Kirche in Afrika, Düsseldorf 1976, 9-28, bes. 15f; vgl. auch A. Exeler, Wege einer vergleichenden Pastoral, in: Evangelisation in der Dritten Welt. Anstöße für Europa, hrsg. von L. Bertsch und F. Schlösser, Freiburg - Basel - Wien 1981, 92-121. Exelers Vorschlag wurde verdeutlicht von Th. Kramm, Was ist von einer „vergleichenden Theologie“ zu erwarten? Adolf Exeler zum Andenken, in: ZMR 68 (1984) 69-73; ders., Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft?, in: ZMR 70 (1986) 101-111. Kritisch dazu: A. Camps, Missionstheologie aus interkontinentaler Sicht. Der Beitrag Afrikas, Asiens und Lateinamerikas, in: Glaube im Prozeß, a.a.O. 666-678; H. W. Gensichen, Missionswissenschaft als theologische Disziplin, a.a.O. 1-20, bes. 4ff. R. Hummel spricht von einer „komparativen Missiologie, die die Eigenart des Sendungsbewußtseins und Missionswillens der verschiedenen Religionen und religiösen Traditionen berücksichtigt und die Wechselwirkung zwischen Sendungsbewußtsein und Krisenbewußtsein nicht außer acht läßt“ (R. Hummel, Mission als interreligiöse Dynamik, in: ZfM 9 (1983) 214-225, 217).

³³ A. Exeler, Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft?, a.a.O., bes. 205ff.

³⁴ Ebd. 200.205. Vgl. ders., Wege einer vergleichenden Pastoral, a.a.O. 99.

machen.³⁵ Wie das genauer aussehen könnte, hat Exeler auf seinem Gebiet der Pastoraltheologie verdeutlicht, wobei für unseren Zusammenhang bemerkenswert ist, daß bei einem wirklichen Gespräch nicht die Frage nach der Übertragbarkeit im Vordergrund steht, sondern ein kreativer Dialog intendiert wird. „Gerade die Fremdheit und Unübertragbarkeit der Lösungen, die andere für ihre Probleme gefunden haben“, können dazu herausfordern, die eigene Weise zur Lösung der eigenen Probleme zu entwickeln.³⁶ Vergleichende Pastoraltheologie, präzisiert Exeler seine Zielsetzung, soll „um einer wirksameren Evangelisation willen betrieben werden.“³⁷

Missionswissenschaft als „vergleichende Theologie“ zu verstehen, befriedigt trotz des vielen, was der Vorschlag an Bedenkenswertem enthält, m.E. nicht ganz.³⁸ Abgesehen davon, daß diese Konzeption in Gefahr steht, durch die Hintertür des Vergleichens den Eurozentrismus doch wieder eindringen zu lassen, liegt ihre Schwäche zum einen in der Regionalisierung der Probleme und zum anderen im latenten Ekklesiozentrismus. Wenn sich die Analysen der globalen Menschheitsprobleme, wie sie gegenwärtig der konziliare Prozeß unter den Leitworten Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung thematisiert, inzwischen nicht mehr abweisen lassen, dann kann das Problem der einen nicht mehr als ihr Problem partialisiert und abgetan und ebenso die eigene Lösung in Absehung der Lösung der anderen entwickelt werden. Immerhin geht es um Fragen, in die alle involviert sind und die Leben und Tod von Menschen betreffen. Wer sich bei der Prioritätensetzung der anstehenden Probleme heraushält und sich der Mitarbeit bei der Lösung verweigert, der ist nach einem peruanischen Sprichwort selbst Teil des Problems.

Die andere Schwäche des Konzepts einer vergleichenden Theologie scheint mir darin zu liegen, daß es das, was in der herkömmlichen Missionswissenschaft das zentrale Thema bildete und nach wie vor zum Glauben gehört: nämlich zur Mitteilung über den je eigenen Raum der engeren Glaubensgemeinschaft hinauszudrängen, nicht mehr oder doch kaum erkennbar zum Zuge kommen läßt.³⁹ Damit ist die vergleichende Theologie theologisch zwar

³⁵ A. Exeler, *Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft?*, a.a.O. 201; vgl. ebd. 207; ders., *Wege einer vergleichenden Pastoral*, a.a.O. 104.

³⁶ Ders., *Wege einer vergleichenden Pastoral*, a.a.O. 103.

³⁷ Ebd. 115.

³⁸ Vgl. H. W. Gensichen, *Missionswissenschaft als theologische Disziplin*, a.a.O. 5.

³⁹ Meine offene Formulierung ergibt sich daher, daß Exeler nicht näher bestimmt, was er unter einer „wirksameren Evangelisation“ (vgl. Anm. 37) versteht (vgl. K. Rahner, *Wagnis des Christen*. Geistliche Texte, Freiburg - Basel - Wien 1974, 54f: „Wenn ich recht gezählt habe, kommt im Zweiten Vatikanischen Konzil das Wort ‚evangelizatio‘ und ‚evangelizare‘ vierzigmal vor, ist also für die Terminologie des Konzils ein geläufiger Begriff. Im Deutschen ist ‚evangelisieren‘, ‚Evangelisation‘ ein selten gebrauchtes Wort in der katholischen Theologie. In der Evangelischen Kirche Deutschlands ist es anders: da wird das Wort ‚Evangelisation‘ oft gebraucht. Hier wird (oder wurde) das Wort sowohl für die Gewinnung nichtevangelischer Christen für die evangelischen Kirchen verwendet als auch für die Bemühungen, die von den zahlreichen und differenzierten ‚Erweckungsbewegungen‘ für eine Belebung des innerkirchli-

in einer angenehmeren Position, allerdings um den Preis, daß sie das Provokative und die Zumutung ausspart, welche in der universalen Bestimmung des Evangeliums, das immer nur in begrenzter, inkulturierter Gestalt begegnet, impliziert ist: den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit, einer nachchristlichen Gesellschaft „abgestandenes Wasser“ (vgl. 1 Kor 1,24).

Zur Diskussion steht heute der weitere Vorschlag, Missionswissenschaft sei interkulturelle Theologie.⁴⁰ Nur wäre das noch genauer zu präzisieren. Interkulturelle Theologie ist m.W. von ihren Vertretern nicht mit dem Anspruch einer Substitution der Missionswissenschaft ins Gespräch gebracht worden, sondern als Anstoß für ein methodisches Verfahren, mit dem in der Situation der Tertiaterraneität des Christentums theologisch zu arbeiten sei.⁴¹ Interkulturelle Theologie meint also nicht „eine alle Kulturen übergreifende

chen Lebens unternommen werden. Ich kann hier nur sagen, was ich für mich unter dem Wort ‚evangelisieren‘ denken möchte, wenn ich das Wort verwenden würde, oder sagen, was ich bei einem solchen Begriff für die heutige Zeit besonders hervorheben würde. ‚Evangelisieren‘ bedeutet für mich einfach die immer neue Verkündigung des Evangeliums von Jesus als dem Gekreuzigten und Auferstandenen als dem Unterpfand dafür, daß Gott *sich selbst* in seinem Geist sich als Kraft des Weges und als Ziel des Lebens vergebend und ‚vergöttlichend‘ mitteilt und so auch die letzte Einheit der Menschen untereinander und ihrer Geschichte bildet, bis völlig offenbar werden wird, was jetzt schon *ist*: Gott alles in allem und die innerste Mitte (aus Gnade) unserer Existenz in der liebenden und hoffenden Gemeinschaft der Menschen. Solche ‚Evangelisation‘ richtet sich an alle Menschen, ist also einerseits ‚Mission‘ im üblichen Sinn des Wortes, andererseits aber immer neue Verkündigung des Evangeliums an die Christen, weil diese auch in immer neuen Situationen ihres Lebens und ihrer Gesellschaft immer noch unterwegs sind, Christen zu werden.“). Sie ergibt sich auch daher, daß Exeler zwar nichtchristliche Religionen in seine Überlegungen mit einbezieht (vgl. Wege einer vergleichenden Pastoral, a.a.O. 117f), aber dann die Zielsetzung der „vergleichenden Pastoraltheologie“ nicht näher bestimmt, und die Fragekataloge einer vergleichenden Pastoraltheologie sehr „binnenkirchlich“ orientiert sind (vgl. ebd. 93; Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft?, a.a.O. 209f).

⁴⁰ So in einem Werbeprospekt des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio in Aachen: „Missionswissenschaft, – das ist heute interkulturelle Theologie.“ Vgl. M. Sievernich, Konturen einer interkulturellen Theologie, in: ZKTh 110 (1988) 257-283, bes. 260.266, bei dem der wissenschaftstheoretische Status einer interkulturellen Theologie offen bleibt.

⁴¹ Vgl. W. J. Hollenweger, Erfahrungen der Leibhaftigkeit, a.a.O. 33-51. Es ist mir nicht klar geworden, warum R. Friedli in seinem Artikel Interkulturelle Theologie, in: Lexikon missionswissenschaftlicher Grundbegriffe, a.a.O. 181-185, zugleich sagen kann: „Mit dem Begriff ‚interkulturelle Theologie‘ ist nicht zuerst und vor allem ein Programm . . . , sondern *eine Methode*“ (ebd. 182) gemeint, und dann: „*Interkulturelle Theologie ist diejenige wissenschaftliche Disziplin der Rede von Gott und seinem Heils(an)gebot, welche im Rahmen einer gegebenen Kultur operiert, ohne diese aber zu verabsolutieren*“ (ebd. 183). Denn die Methode allein ist weder wissenschaftskonstitutiv für eine bestimmte Disziplin, noch „hängt (sie) vom sozialen Kontext ab“ (ebd. 184). Zwar können in einer Disziplin gewisse Methoden bevorzugt angewandt und kann in einem bestimmten Kontext vor allem mit ihnen gearbeitet werden. Aber damit ist interkulturelle Theologie noch nicht als „wissenschaftliche Disziplin“ begründet.

und deshalb mit allen Kulturen angereicherte, scheinbar universale Theologie“.⁴² Eine solche Universalität könnte nur „in ihrer Irrelevanz“ bestehen. Interkulturelle Theologie zielt vielmehr auf eine veränderte Sicht und Einstellung bei der theologischen Arbeit. „Theologie auf interkulturelle Weise treiben heißt einerseits, das zu denken, was fremde Erfahrungen mit dem Evangelium, also kulturell anders bestimmte Christen und Gemeinden, uns zu denken geben. Und andererseits bedeutet es, bei unserer theologischen Arbeit immer mitzubedenken, was unsere Erfahrungen mit dem Evangelium kulturell anders bestimmten Christen und Gemeinden zu denken geben.“⁴³ Wird interkulturelle Theologie also als ein methodisches Verfahren betrachtet, empfiehlt es sich nirgends mehr als in der Missionswissenschaft.

Missionswissenschaft möchte ich darum im Anschluß an das Gesagte als jene theologische Disziplin verstehen, welche über die universale Bestimmung des Evangeliums und seine Annahme in der Welt nachdenkt. Als theologische Disziplin, die den Weltbezug des Evangeliums offenzuhalten sucht, thematisiert sie vor allem fremde Erfahrungen mit dem Evangelium und bedenkt sie in ihrer Relevanz für uns. Zwar ist es nicht allein Sache der Missionswissenschaft, über die universale Bestimmung des Evangeliums nachzudenken, sondern eine Aufgabe der Theologie überhaupt.⁴⁴ Während dies für die übrigen Disziplinen (wenn auch in unterschiedlicher Weise) aber mehr eine prinzipielle und formale Implikation darstellt, die sie in der Regel für einen bestimmten, nämlich den nächstliegenden, sozio-politischen und – kulturellen Raum konkret und inhaltlich wahrnehmen und thematisieren, ist die universale Bestimmung des Evangeliums gerade als solche das erklärte Thema der Missionswissenschaft. Was bedeutet das näherhin?

3. Zum missionswissenschaftlichen Beitrag

Voraussetzung für einen möglichen Beitrag von Missionswissenschaft für die Theologie ist nicht allein, daß sie über einen solchen „verfügt“, sondern auch, daß sie den Ort wahrnimmt, an dem sie diesen Beitrag einbringen kann.⁴⁵ Für die Stellung europäischer Missionswissenschaft und ihre weitere Entwicklung scheint es mir nicht so sehr „entscheidend (zu) sein, ob sie sich innerhalb der Theologie als eigenständiger, institutioneller Wissenschaftsbe-

⁴² So das präzise Vorwort zur Reihe „Theologie interkulturell“ von H. Kessler und H. P. Siller, in: B. Bujo, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986 (= *Theologie interkulturell* 1), 9-16, 11.

⁴³ Ebd. 12.

⁴⁴ Vgl. H. Bettscheider, *Die missionarische Dimension der theologischen Disziplinen*, in: *Theologie im Dienste der Weltkirche. Festschrift zum 75jährigen Bestehen des Missionspriesterseminars St. Augustin*, hrsg. von W. Prawdzik, Nettetal 1988, 53-65.

⁴⁵ Vgl. J. Aagard, *The Soft Age Has Gone*, in: *Missiology* 10 (1982) 263-276; K. Blaser, *Unser Ort: Ein vorläufiger Versuch, den europäischen Kontext zu analysieren*, in: *ZfM* 12 (1986) 76-85.

reich legitimieren kann⁴⁶, als vielmehr, daß sie ihre „Sache“, die nicht nur die ihre, sondern der Kirche und Theologie insgesamt ist, für andere überzeugend und einladend in die theologische Arbeit einbringt. Gewiß braucht Missionswissenschaft ihren ausgewiesenen Ort innerhalb der Theologie⁴⁷, aber das allein bewahrt sie nicht davor, zum „theologischen Exoticum“ oder zum „Krisenmanagement“ zu werden, wenn nicht zugleich unsere Theologie als ganze die Herausforderung annimmt, wie sie K. Rahner einmal formulierte: „Die Theologie des Westens – so Rahner – hat auch heute einen gar nicht abschätzbaren Nachholbedarf. Sie müßte . . . missionarisch sein; sie dürfte nicht nur in der bewährten Form der Tradition auf diejenigen hin denken und reden, die sich noch im Christentum und in der Kirche heimisch fühlen; sie müßte auf die anderen hin denken, denen aus vielen Gründen das Christentum fremd geworden ist“.⁴⁸

Als weitere Voraussetzung kommt hinzu, angesichts der Situation der Tertiärraneität des Christentums den Ort zu bestimmen, an dem wir Theologie treiben. Es ist dies die „Welt der Reichen“, in der es gewiß materiell Arme gibt und sich andere, auch neue Formen der Armut zeigen als in der Dritten Welt, trotzdem handelt es sich um Gesellschaften, die ihren Wohlstand auch der Verelendung anderer verdanken.⁴⁹ Diesen Ort innerhalb einer „Welt der Reichen“ kann Missionswissenschaft nicht ausblenden, gerade wenn sie die universale Bestimmung des Evangeliums bedenken will, sondern hat ihn in ihre Reflexion einzubeziehen. Würde sie darauf verzichten, so bewiese Missionswissenschaft als erste, daß sie die fundamentalste Lektion der außereuropäischen Theologien nicht begriffen hat: daß Theologie in einem bestimmten Kontext zu treiben ist, und zwar mit jenen

⁴⁶ H. J. Findeis, Art. Missionswissenschaft, in: Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, a.a.O. 323-327, 327.

⁴⁷ Vgl. F. Kollbrunner, Der Ort der Mission in der Theologie, in: Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft. 50 Jahre Missionsgesellschaft Bethlehem Immensee, hrsg. von J. Baumgartner, Schöneck-Beckenried 1971, 247-263; W. Kasper, Die Wissenschaftspraxis der Theologie, in: Handbuch der Fundamentaltheologie 4 (Traktat Theologische Erkenntnislehre), hrsg. von W. Kern – H. J. Pottmeyer – M. Seckler, Freiburg – Basel – Wien 1988, 242-277, bes. 270f.

⁴⁸ K. Rahner, Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils, in: ders., Schriften zur Theologie XIV, Zürich – Einsiedeln – Köln 1980, 303-318, 310; vgl. J. Ratzinger, Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie, in: Wort und Wahrheit 15 (1960) 179-188, bes. 186f; M. Seckler, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: Handbuch der Fundamentaltheologie 4, a.a.O. 179-241.

⁴⁹ Vgl. P. Frostin, The Spiritual Crisis in the Metropolis of Capitalism: Liberation Theology Seminar in the West European Context, Agape, Italy 1986, September 6-14; ders., Umkehr in der Metropole. Eine Antwort der Ersten Welt auf die Theologien der Dritten Welt, in: Theologie als konziliarer Prozeß, a.a.O. 96-119; „ . . . in euren Händen liegt das geraubte Gut der Armen“. Ökonomisch-theologische Beiträge zur Verschuldungskrise, von K. Füssel – F. Hinkelammert – M. Mugglin – R. Vidales, Fribourg/Brig 1989; G. Enderle, Das Armutsproblem als Paradigma der Wirtschaftsethik, in: Neue Summe Theologie 2 (Die neue Schöpfung), hrsg. von P. Eicher, Freiburg – Basel – Wien 1989, 340-373.

Optionen, die das Evangelium nahelegt.⁵⁰ Ob der europäische Beitrag in die Kommunikation mit den außereuropäischen Kirchen und Theologien eingebracht werden kann, hängt darum nicht zuletzt davon ab, ob er durch das Engagement für eine neue Gerechtigkeitspraxis abgedeckt ist.

Diese beiden Voraussetzungen einmal gemacht, hätte Missionswissenschaft nach einer Aussage von H.W. Gensichen die Aufgabe, „die Kirchen überhaupt erst einmal aus provinzialistischer Selbstgenügsamkeit herauszurufen, zu einem Verständnis ihres Gesendetseins, das ihre ganze Existenz erneuern sollte“.⁵¹ Das kann dadurch geschehen, daß unsere Kirchen und Theologien durch die Vermittlung der Missionswissenschaft mit Fragen und Problemen anderer Kirchen und Theologien konfrontiert werden. Damit gewinnt unsere theologische Arbeit einen anderen Stellenwert, und ein anderes, neues Erfahrungs- und Reflexionspotential kommt zu Gesicht, das unseren Horizont erweitert und für die gemeinsame Sache des Evangeliums in Pflicht nimmt. Auf dieses letztere ist genau zu achten. Denn wir haben kein Recht dazu, meist schmerzlich gemachte Erfahrungen anderer und die entsprechenden Reflexionen uns anzueignen, ohne gleichzeitig alles uns Mögliche versucht zu haben, das in ihren Theologien hörbare Leiden zu verringern. Die eurozentrische Mentalität kann nicht dadurch überwunden werden, daß die Christen sich auf sich selbst zurückziehen in der Angst, sie könnten andere verletzen; genausowenig aber auch dadurch, daß sie ungehört fremde Erfahrungen und Reflexionen für ihren verwertbaren Wissenschaftsbetrieb sammeln.

Die „Entprovinzialisierung der Theologie“ als eine Aufgabe der Missionswissenschaft ist allerdings nicht mißzuverstehen: Missionswissenschaft kann nicht den Anspruch erheben, sie wisse, wo es in der Theologie heute lang geht. Sie ist vielmehr auf die Hilfe aller theologischen Disziplinen angewiesen, um ihr Thema und die Probleme, die sich ihr heute stellen, bedenken zu können – eine Hilfe, die sie manchmal zu selbstverständlich oder aber zu ihrem eigenen Schaden leider gar nicht in Anspruch nimmt: etwa die Reflexion der systematischen Theologie auf die Probleme, die sich bezüglich der Bestimmung des Christlichen im Prozeß der Inkulturation ergeben, oder auch die Kenntnis der Historiker von solchen Prozessen, wie sie geschichtlich schon stattgefunden haben. Jedenfalls ist Kooperation und Interdisziplinari-

⁵⁰ Vgl. W. Stegemann, *Das Evangelium und die Armen. Über den Ursprung der Theologie der Armen im Neuen Testament*, München 1981, bes. 49ff; L. und W. Schottroff, *Die Parteilichkeit Gottes. Biblische Orientierungen auf der Suche nach Frieden und Gerechtigkeit*, München 1984; G. Casalis, *Das Evangelium der Armen, in: Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen*, Bd. 1 (Methodische Zugänge), hrsg. von W. Schottroff und W. Stegemann, München – Gelnhausen 1980, 145-161; J. de Santa Ana, *Gute Nachricht für die Armen. Die Herausforderung der Armen in der Geschichte der Kirche*, Wuppertal 1979, bes. 105ff.

⁵¹ H. W. Gensichen, *Missionswissenschaft als theologische Disziplin*, a.a.O. 6; vgl. ders., *Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission*, Gütersloh 1971, 250ff; H. Bürkle, *Missionstheologie*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1979, 169.

tät gerade der Missionswissenschaft geboten.⁵² Vom Geruch des Exotischen und der Raritätensammlung kommt sie m.E. nur weg, wenn sie in der theologischen Zusammenarbeit ihren Beitrag gezielt einbringt, d.h. wenn sie ihr Interesse an der universalen Bestimmung des Evangeliums und seiner Annahme so geltend macht, daß wir erkennen, ihm ohne Verlust uns nicht mehr verschließen zu können. In der Auseinandersetzung mit dem uns Fremden verstehen wir dann nicht nur die Wirklichkeit insgesamt besser, sondern wir lernen damit zugleich die Eigenart und Andersartigkeit unserer Theologie und unseres Christseins zu thematisieren, zu prüfen und dann entweder zu relativieren oder mit Überzeugung geltend zu machen.

Von hier aus läßt sich ein weiterer Beitrag der Missionswissenschaft formulieren: sie hat kritisch zu sein gegenüber „Vereinheitlichungstendenzen“ innerhalb der Weltkirche, in denen regionale Unterschiede oft nicht nur nicht wahrgenommen werden, sondern ihre Realisierung unter der Maxime „Einheit der Kirche“ auch bewußt verhindert wird. Ein Afrikaner, dessen Stimme für viele andere stehen soll, erklärte: „Selbst am Vorabend des dritten Jahrtausends bleibt die Haltung des offiziellen Christentums zwiespältig. In Worten sehr universalistisch, zeigt es sich in den Taten von einem engen und unbeugsamen Partikularismus“.⁵³ Es ist jener Partikularismus, der mit seinem universalen Anspruch weiterhin die Kritik der Christen und Kirchen der Dritten Welt provoziert. Überwunden wird ein solcher Partikularismus nur, wenn er zur umfassenderen Wahrheit des Glaubens in Beziehung gesetzt wird, auf die sich einzulassen nie das Privileg der Europäer war. Wir müssen – schreibt Jon Sobrino – „mit dem theologischen Irrtum aufhören, daß Europa auch weiterhin das theologische Zentrum des Glaubens, der Kirche und der Theologie bleibt, nur weil es das geographische Zentrum gewesen ist, von dem her das Evangelium weitergegeben wurde. Auf geschichtlicher Ebene ist die Voraussetzung nicht mehr zu vertreten, daß der europäische Mensch der Mensch schlechthin ist. Dies ist empirisch eine falsche und theologisch eine unangemessene Aussage, wenn der Glaube ‚vom europäischen Menschen ausgehend‘ dem europäischen und so auch allen Menschen verständlich gemacht werden soll. In theologischer Hinsicht ist die Voraussetzung nicht mehr haltbar, daß . . . Europa weiterhin der von Gott privilegierte Ort ist, über den Gott zu den anderen Teilen der Welt gelangt. Europa muß nicht mehr der Ort sein, an dem für die ganze Menschheit über Gott reflektiert wird, so daß sogar das europäische Gottesproblem das universale Gottesproblem sein soll. Solange man bewußt oder unbewußt von der Voraussetzung ausgeht, daß die europäischen Kirchen und die europäische Theologie das Monopol für Gott haben, wird man kaum vorwärts kommen“.⁵⁴

⁵² Vgl. H. Waldenfels, Zukunftsperspektiven der Missionswissenschaft, a.a.O. 89.

⁵³ M. Hebga, Die Verallgemeinerung eines Besonderen siegt über die Suche nach der Universalität, in: Concilium 20 (1984) 43-49, 45.

⁵⁴ J. Sobrino, Christus in Lateinamerika: Auf dem Weg zu einer neuen Spiritualität, in: Impulse der Befreiungstheologie für Europa. Ein Lesebuch, hrsg. von M. Sievernich, München – Mainz 1988, 119-137, 134.

Gewiß wären an diese Aussage Sobrinos auch Rückfragen zu stellen. Doch dann wäre das Gespräch schon in Gang. Wenn Missionswissenschaft zunächst nur dazu beitragen kann, Gott im anderen und bei dem uns Fremden zu entdecken, so braucht das Urteil, ihre Bedeutung als theologische Disziplin sei heute geringer geworden, noch nicht das letzte Wort über sie zu sein.