

# BEKEHRUNG – VERGLEICH – ANERKENNUNG

Die Stellung des Anderen im Selbstverständnis der Missionswissenschaft

von Giancarlo Collet

## Einleitung

Missionswissenschaft als eigenständige Disziplin hat im Unterschied zu den übrigen theologischen Disziplinen eine relativ kurze, aber dennoch bewegte Geschichte hinter sich.<sup>1</sup>

Nach mühsamen Vorarbeiten fand sie erst zu Beginn unseres Jahrhunderts innerhalb des universitären Wissenschaftsbetriebs ein Heimatrecht und auch dieses wurde ihr im Verlauf der letzten Jahrzehnte mehrfach wieder streitig gemacht. Nicht nur die christliche Mission war aufgrund ihrer Geschichte in Mißkredit geraten, sondern mit ihr auch die Missionswissenschaft. Wurde die eine selbst unter Christen für fragwürdig erklärt, so erschien die andere als Relikt aus kolonialer Zeit und deshalb, wenn nicht als überflüssig, so zumindest als antiquiert. Und es ist nach wie vor damit zu rechnen, daß sich die Theologie in ihrer Beziehung zur Mission gelegentlich wie jene vornehme Stadtdame verhält, die sich ihrer bäuerlichen Verwandten schämt, wenn diese unerwartet in ihren Salon tritt.

In den vergangenen Jahren gab es andererseits aber auch verschiedene Versuche, die Missionswissenschaft zu rehabilitieren und ihre Bedeutung für Theologie und Kirche neu aufzuweisen, indem sowohl innerhalb der Theologie allgemein als auch innerhalb der Missionswissenschaft nach einem Selbstverständnis gesucht wurde, das den gewandelten weltkirchlichen Verhältnissen Rechnung tragen möchte und neuere theologische Entwicklungen und Erkenntnisse aufnimmt. Neuere Ansätze eines missionswissenschaftlichen Selbstverständnisses wurden dabei nicht nur bei uns vorgetragen, sondern – so überraschend das vielleicht klingen mag – gerade auch in der Dritten Welt

---

<sup>1</sup> Vgl. O. G. MYKLEBUST, *The Study of Missions in Theological Education*, 2 Bde., Oslo 1955–57; H. BÜRKLE, Art. »Missionswissenschaft«, in: *Ökumene Lexikon. Kirchen – Religionen – Bewegungen*, hg. von H. KRÜGER / W. LÖSER / W. MÜLLER-RÖMHELD, Frankfurt a.M. 1983, 825 f.; H. W. GENSICHEN, Art. »Missionswissenschaft«, in: *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. von E. FAHLBUSCH u.a., Bd. 3, Göttingen <sup>3</sup>1992, 470–472 (Lit.).

versucht, die bekanntlich den Großteil der sog. Missionsgebiete darstellt, und es kam dort sogar zur Gründung missionswissenschaftlicher Institute und Abteilungen innerhalb theologischer Fakultäten.<sup>2</sup>

Der folgende Beitrag möchte, ausgehend vom »klassischen« Selbstverständnis der Missionswissenschaft, neuere Modelle vorstellen und problematisieren, nicht um diesen ein eigenes hinzuzufügen, sondern um jene Konturen aufzuzeigen, die gegenwärtig das missionswissenschaftliche Selbstverständnis und Arbeiten in unseren Breitengraden bestimmen. Sich des ursprünglichen Selbstverständnisses der Missionswissenschaft zu vergewissern, ist insofern notwendig und hilfreich, als jede theologische Disziplin die eigene Wissenschaftsgeschichte wohl nur um den Preis des Verlustes wichtiger Erkenntnisse überspringen kann und sich neuere Versuche auch daraufhin befragen lassen müssen, welche Intentionen sie verfolgen und woran sie sich orientieren. Mein besonderes Augenmerk möchte ich dabei auf die Anderen richten, weil sich an dem jeweiligen »Stellenwert«, den sie in der Perspektive der Missionswissenschaft einnehmen, m. E. der Wandel des missionswissenschaftlichen Selbstverständnisses deutlich ablesen läßt.

## 1. Missionswissenschaft

Im vergangenen Jahrhundert gab es zwar einige Experimente, Missionswissenschaft als eigenständige, akademisch-theologische Disziplin zu konstituieren. Erst Gustav Warneck (1834–1910) gelang es jedoch, ihr ein Daseinsrecht zu sichern, und der protestantische Missionswissenschaftler blieb auch für die Entwicklung im katholischen Bereich von nachhaltigem Einfluß, wie dies bei Joseph Schmidlin (1876–1944) zu sehen ist, der 1914 in Münster Ordinarius für Missionswissenschaft wurde und als »Vater« dieser Disziplin gilt.<sup>3</sup> Nach anfänglichen Startschwierigkeiten wurden dann an verschiedenen deutschen Fakultäten missionswissenschaftliche Vorlesungen gehalten, und im Verlauf der Zeit kam es im In- und Ausland zur Gründung zahlreicher Lehrstühle.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Vgl. J. VERKUYL, *Contemporary Missiology. An Introduction*, Michigan 1978, 71 ff; D. BOSCH, »Missionary Theology in Africa«, in: *Indian Missiological Review* 6 (1984) 105–139; W. GARDINI, »Missiological Studies in Latin America«, in: Ebd., 140–156; J. SALDANHA, »Missiological Studies in India«, in: Ebd., 175–178; A. CAMPS, »Missionstheologie aus interkontinentaler Sicht. Der Beitrag Afrikas, Asiens und Lateinamerikas«, in: *Glaupe im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum* (Für Karl Rahner), hg. von E. KLINGER / K. WITTSTADT, Freiburg–Basel–Wien 1984, 666–678. Speziell zu Lateinamerika vgl. u.a. *La misión desde America Latina* (Colección Perspectivas CLAR No. 11) Bogotá 1982; P. SUESS, »Companheiro-Peregrino na Terra dos Pobres, Hóspede-Irmão na Casa dos Outros. Desafios para uma missiologia a partir da América Latina«, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 48 (1988) 645–671.

<sup>3</sup> Vgl. K. MÜLLER, *Josef Schmidlin (1876–1944). Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft*, Nettetal 1989, 65 ff, 177 ff.

<sup>4</sup> Vgl. J. GLAZIK, »Missionswissenschaft«, in: *Was ist Theologie?* Hg. von E. NEUHÄUSLER / E. GÖSSMANN, München 1966, 369–384, bes. 370 ff; J. BAUMGARTNER, »Die Ausweitung der katholischen Missionen von Leo XIII. bis zum Zweiten Weltkrieg«, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hg. von H. JEDIN, Bd. VI/2 (Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand [1878 bis 1914]) Freiburg–Basel–Wien 1985, 547–597, bes. 592 ff.

Unter Mission versteht Schmidlin »die Bekehrungstätigkeit unter Nichtchristen«;<sup>5</sup> dementsprechend hat die Missionswissenschaft »kritisch und systematisch die christliche Glaubensverbreitung sowohl in ihrem tatsächlichen Verlauf als auch in ihren Grundlagen und Gesetzen zu untersuchen und zu erörtern«.<sup>6</sup> Mit dieser Definition hat Schmidlin das breite Spektrum von Aufgaben, die sich einer Missionswissenschaft stellen, skizziert: Missionsgeschichte und Theologie der Mission, Missionspastoral u.a. Die historische, systematische und praktische Dimension gehören demnach zu jeder Missionswissenschaft, die »reflexives Bewußtsein« der christlichen Glaubensverbreitung sein will,<sup>7</sup> und dieses Konzept von Missionswissenschaft war mit unterschiedlicher Akzentsetzung bis in die konziliare Zeit wirksam. Soll das eben erwähnte Bewußtsein näher erörtert werden, so empfiehlt es sich, auf die Stellung, welche die Anderen in ihm haben, und auf das missionarische Vokabular, mit dem sie beschrieben werden, zu achten.

Ziel oder auch Objekt der Mission ist nach Schmidlin »die Christianisierung, das Christlichmachen und Christlichwerden der nichtchristlichen Welt«,<sup>8</sup> »ein Arbeitsfeld von riesiger Ausdehnung, da nahezu zwei Drittel des Erdkreises und der Menschheit noch im Heidentum versunken sind«.<sup>9</sup> Näherhin wird zwischen einem individuellen und einem sozialen Ziel unterschieden. Mit dem individuellen Ziel ist die Einzelbekehrung, mit dem sozialen die Volkschristianisierung gemeint. Missionsobjekt ist also die nichtchristliche Bevölkerung, was entweder örtlich im Sinne des Landes oder Gebietes zu verstehen ist, in dem Mission erfolgt, oder aber persönlich im Sinne jener Menschen, an die sich diese richtet. »Das erste Stadium des Christianisierungsprozesses« – so Schmidlin – »ist zweifellos die *Ergreifung und Bearbeitung der zu sammelnden Bausteine*, die Bekehrung der Einzelmenschen.«<sup>10</sup> Das aber genügt nicht, denn: »Nach katholischer Lehre gibt es kein abstraktes Christentum, sondern verkörpert und realisiert findet es sich im Gottesreich auf Erden, und zwar nicht etwa in einem bloß unsichtbaren, ... sondern in der sichtbar organisierten und hierarchisch gegliederten römisch-katholischen Kirche, jenem Himmelreich, das nach den Parabeln des Evangeliums extensiv wie der Senfbaum seine Äste über die ganze Welt ausspannen und intensiv wie der Sauerteig die ganze Masse mit seinem Leben durchdringen soll.«<sup>11</sup> Hinter dem missionswissenschaftlichen Konzept von Schmidlin steht erkennbar eine Weltansicht, nach der dem Christentum und der katholischen Kirche eine von allen zu akzeptierende, dominierende Rolle zukommt. Diese wird jedoch nur erreicht, wenn um die heidnische Welt *gekämpft* und diese *angegriffen* wird.<sup>12</sup>

<sup>5</sup> J. SCHMIDLIN, »Die katholische Missionswissenschaft«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1 (1911) 10–21, 11.

<sup>6</sup> J. SCHMIDLIN, *Katholische Missionlehre im Grundriß*, Münster 1923, 2. Vgl. DERS., Art. »Missiologie«, in: *LThK*, Bd. VII, Freiburg 1962, 453.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 240.

<sup>8</sup> Ebd., 243.

<sup>9</sup> Ebd., 203 f.

<sup>10</sup> Ebd., 244 (Hervorhebung durch G. C.).

<sup>11</sup> J. SCHMIDLIN, *Einführung in die Missionswissenschaft*, Münster 1917, 56.

<sup>12</sup> J. SCHMIDLIN, *Katholische Missionlehre im Grundriß*, 214, 206. Schmidlin schreibt an anderer Stelle: »der

Die Identifikation des Reiches Gottes mit der katholischen Kirche, wie sie in diesen Aussagen unmißverständlich zum Ausdruck kommt, hat, wie die Missionsgeschichte zeigt, nicht nur zu verheerenden Folgen für Andersdenkende geführt. Sie hat darüber hinaus auch Bekehrung in einer ekklesiozentrischen Weise mißverstanden, welche die Anderen und die Kirche selbst dauernd überfordern mußte. Daß die Verkündigung des Evangeliums und des Anbruchs von Gottes Herrschaft mit dem Ruf zur Umkehr verbunden bleibt, gehört zum christlichen Glaubenszeugnis. Wo Menschen sich auf das Evangelium einlassen sollen, weil die Zeit erfüllt und Gottes Königtum nahe ist (Mk 1, 14), da ist auch Umkehr, Bekehrung angesagt. Doch bezieht sich diese primär auf die Herrschaft Gottes und nicht auf die Kirche, welche im Dienste dieser Herrschaft steht (vgl. LG 5). Und zur Herrschaft Gottes gehört, daß kein Mensch über den anderen herrscht. Insofern impliziert Bekehrung geradezu den Verzicht auf jede Herrschaft und ihre Mittel. Diesen Gedanken hat das vergangene Konzil deutlich formuliert, wenn es im Missionsdekret festhält: »Die Kirche verbietet streng, daß jemand zur Annahme des Glaubens gezwungen oder durch ungehörige Mittel beeinflußt oder angelockt werde ...« (AG 13).<sup>13</sup>

Es ist freilich nicht so, dies zu sagen gebietet die Fairneß, daß hinter dem Konzept keinerlei Verständnis für den Andern in seinem Anderssein stünde. Trotzdem liegt es nahe, im Unterschied zu einer Anerkennungshermeneutik von einer Angleichungs- bzw. Unterwerfungshermeneutik zu sprechen.<sup>14</sup> Zwar wird immer wieder herausgestellt, wie bedeutsam und notwendig gerade das Kennenlernen der fremden Kulturen und der Respekt vor ihnen seien, auch wenn Schmidlin von »kulturlosen oder wilden« Völkern im Unterschied zu den »Kulturvölkern« spricht.<sup>15</sup> Weil »das Christentum für alle Völker bestimmt und jedes in seiner Individualität dazu befähigt ist«,<sup>16</sup> hat sich Mission zu akkommodieren. Was aus heutiger Sicht aber aufgrund geschichtlicher und hermeneutisch-theologischer Einsichten unmöglich erscheint, ist die Selbstverständlichkeit (oder »ethnische Blindheit«), mit der hier noch unterstellt wurde, daß die eigene Kultur und die überkommene Form des Kirche- und Christseins ausschließlich diejenigen

---

unblutige Kampf zwischen Christentum und Heidentum (kann tatsächlich) als Parallele und Gegenstück zu den blutigen Kriegen betrachtet werden, nur daß es dabei nicht auf eine Vernichtung oder Niedertrötung des Gegners, sondern auf dessen Unterwerfung und Gefangennahme unter das süße Joch des Evangeliums zu seinem eigenen zeitlichen und ewigen Wohle ankommt« (»Katholische Missionsstrategie«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 5 (1915) 101–119, 101).

<sup>13</sup> Vgl. D. GRASSO, »Die missionarische Verkündigung«, in: *Mission nach dem Konzil*, hg. von J. SCHÜTTE, Mainz 1967, 191–204, bes. 199 f; S. BRECHTER, »Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche. Einleitung und Kommentar«, in: *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. 3, Freiburg–Basel–Wien 1968, 9–125, 54 f; F. KOLLBRUNNER, »Bekehrung im Lichte des Zweiten Vatikanum«, in: *Präsenz – Verkündigung – Bekehrung*, hg. von H. RZEPKOWSKI, St. Augustin 1974, 154–162.

<sup>14</sup> J. B. METZ, »Theologie angesichts des fremden Anderen. Zur neubearbeiteten Auflage von G. Gutiérrez' »Theologie der Befreiung«, in: *Orientierung* 56 (1992), 4–6, 5; DERS., »So viele Antlitze, so viele Fragen. Lateinamerika mit den Augen eines europäischen Theologen«, in: J. B. METZ / H. E. BAHR, *Augen für die Anderen. Lateinamerika – eine theologische Erfahrung*, München 1991, 11–61; 59 ff.

<sup>15</sup> Vgl. J. SCHMIDLIN, *Einführung in die Missionswissenschaft*, 53.

<sup>16</sup> Ebd., 192.

seien, zu denen die Anderen bei ihrem Sich-Einlassen auf das Evangelium sich zu bekehren haben. Das erwähnte missionswissenschaftliche Konzept bleibt verbunden mit einem deutlichen Eurozentrismus, von dem sich bereits Th. Ohm (1892–1962), Schmidlins Nachfolger auf dem Münsteraner Lehrstuhl, absetzte. Sich zum Christentum zu bekehren bedeutete gleichzeitig die Übernahme bestimmter europäischer, genauerhin: deutscher Werte. Der Stellenwert, den die Anderen in diesem Konzept haben (und wie über sie gedacht wurde), kommt in einer Äußerung von J. Schmidlin denn auch unmißverständlich zum Ausdruck: »Nur dann sind wir innerlich berechtigt, die Eingeborenen unserer Herrschaft zu unterwerfen, wenn wir ihnen ein höheres Gut für den Verlust ihrer Freiheit bringen, wenn wir ihnen als Gegengabe ... unsere höhere Kultur, unsere sittlichen Begriffe und unsere bessere Arbeitsmethode vermitteln. Im Namen der Zivilisation, um die Schwarzen aus dem Zustand der Wildheit zu einem menschenwürdigen Dasein emporzuheben, haben die Europäer Afrika unter sich verteilt, und dieser Begründung sollten sie stets auch eingedenk bleiben. Aus ihr resultiert, falls die Unterwerfung kein Unrecht sein soll, ein Recht der Eingeborenen auf Schutz, Erziehung und Christianisierung, ein dreifaches Recht, dem unsererseits eine dreifache Pflicht entspricht.«<sup>17</sup>

Der Weg, der von diesem nicht nur in der Missionswissenschaft anzutreffenden Superioritätsdenken zur vollen Anerkennung der Anderen führt, ist sehr lang und noch keineswegs zu Ende beschritten. Eine wichtige Etappe auf dem Weg der Respektierung anderer Formen des Christ- und Kircheseins und damit verbunden des Ernstnehmens außereuropäischer Theologien bilden jene Überlegungen, die vorschlugen, Missionswissenschaft im Sinne einer vergleichenden Theologie zu konzipieren.

## 2. Vergleichende Theologie

Zu dem Zeitpunkt, als sich in unseren Breitengraden die Missionswissenschaft aufgrund verschiedener Umstände in einer großen Krise befand, machte der Pastoraltheologe A. Exeler einen Vorschlag, wie die »Sache, um die es der Missionswissenschaft geht«, weiterentwickelt werden könnte.<sup>18</sup> Sein Vorschlag, der von anderen Theologen aufgenommen wurde,<sup>19</sup> lautete: an die Stelle der üblichen Missionswissenschaft sei »etwas erheblich anderes zu setzen«, nämlich eine vergleichende Theologie bzw. eine

<sup>17</sup> J. SCHMIDLIN, »Deutsche Kolonialpolitik und katholische Heidenmission«, in: *ZM* 2 (1912) 25–49, 35.

<sup>18</sup> A. EXELER, »Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft«, in: »... denn Ich bin bei Euch«. *Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute* (Festgabe für J. Glazik und B. Willeke), hg. von H. WALDENFELS, Zürich-Einsiedeln-Köln 1978, 199–211, 199.

<sup>19</sup> Vgl. 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; P. M. ZULEHNER, »Begegnung mit Infanta. Aufforderung zu vergleichender Pastoraltheologie«, in: *Der Traum des Vaters. Basisgemeinschaften auf den Philippinen*, Aachen 1985, 57–68; H. JANSSEN, »Vergleichende Pastoral – ein neuer Weg der Begegnung in der Weltkirche«, in: *Ordenskorrespondenz* 28 (1987) 444–451.

vergleichende Pastoraltheologie.<sup>20</sup> Exelers Überlegungen versuchten der gewandelten missionarischen Situation Rechnung zu tragen und zugleich die konziliare Theologie und die mit ihr eröffneten Perspektiven aufzunehmen; deshalb ist der von ihm unterbreitete Vorschlag auch mehr als eine Erste Hilfe für unsere lädierte Missionswissenschaft. Eine vergleichende Theologie ist grundsätzlich »in allen Kontinenten zu entwickeln«.<sup>21</sup> Kirchen der verschiedenen Kulturkreise – diese Voraussetzung müßte gegeben sein, um eine vergleichende Theologie entwickeln zu können – sollten je eigene Theologien mit eigenständigen Akzenten formulieren und »ihre Sache in einem echten Dialog zur Sprache bringen«.<sup>22</sup> In ihm könnten alle Beteiligten voneinander lernen, und die europäische Theologie, die bisher ihre Denk- und Handlungsweisen anderen Kirchen aufdrängte, würde diese kennen und verstehen lernen. Vergleichende Theologie dient dem Ziel, »die theologischen Reichtümer und ›Charismen‹ der einzelnen Kirchen und Kulturkreise für die große katholische Einheit theologischen Denkens fruchtbar« zu machen.<sup>23</sup> Was will eine vergleichende Theologie genauer?

Nach Exeler wird durch sie »kreatives Denken« gefördert. »Denn indem man zur Kenntnis nimmt, was woanders geschieht, wird man selbst dazu angeregt, seine eigenen Vorstellungen besser zu entwickeln. Es geht nicht darum, anderes unesehen zu übernehmen. Vielmehr kann durch den Vergleich mit völlig andersgearteten Konzeptionen und Situationen kreatives Denken gefördert werden.«<sup>24</sup> So kann beispielsweise europäische Theologie von den Dritte-Welt-Theologien lernen, der Interdependenz von Kirche und Gesellschaft deutlicher gewahr zu werden und sie in ihrer Arbeit zu berücksichtigen. Exeler erwähnt darüber hinaus die Entwicklung eines nicht akademischen Typs von Theologie, der mehr aus dem Kontakt mit der kirchlichen Praxis und mit den Menschen überhaupt erwächst und sie mit mehr Freimut denken und sprechen ließe.<sup>25</sup> Dies würde nicht allein implizieren, daß nordatlantische Universitätstheologie demütiger wird und »gegenüber den anderen Typen von Theologie jeden Vorherrschaftsanspruch« aufgibt.<sup>26</sup> Genauso wäre das Aufdecken von »Verblendungszusammenhängen« notwendig, die uns »bestimmte Themen, etwa den wesenhaften Zusammenhang von Spiritualität und sozialem Engagement für alle Menschen«, immer wieder abdrängen lassen.<sup>27</sup>

<sup>20</sup> Ebd., 199, Anm. 1; vgl. A. EXELER, »Wege einer vergleichenden Pastoral«, in: *Evangelisation in der Dritten Welt. Anstöße für Europa*, hg. von L. BERTSCH / F. SCHLÖSSER, Freiburg–Basel–Wien 1981, 92–121.

<sup>21</sup> A. EXELER, *Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft*, 205.

<sup>22</sup> Ebd., 200.

<sup>23</sup> Ebd., 201; Vgl. ebd., 207.

<sup>24</sup> Ebd., 205. An anderer Stelle schreibt Exeler: »Unser Interesse an einer vergleichenden Pastoraltheologie dürfte sich weitgehend aus der offenkundig erlahmenden Regenerationskraft der alten Kirchen ergeben. Von der vergleichenden Pastoraltheologie darf man für viele unserer Fragestellungen wichtige therapeutische Anregungen erwarten« (*Wege einer vergleichenden Pastoral*, 104). Es scheint mir deshalb, daß Kramm das erkenntnisleitende Interesse von Exeler nicht genau trifft, wenn er dieses als »Katholizität der Kirche« beschreibt (TH. KRAMM, *Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft?*, 101). Die Katholizität der Kirche liefert mehr den »ideologischen Grund und Rahmen einer vergleichenden Theologie, welche diese Katholizität deutlicher zum Ausdruck bringt.

<sup>25</sup> Ebd., 206; Vgl. A. EXELER, *Wege einer vergleichenden Pastoral*, 97 f.

<sup>26</sup> Ebd., 100.

<sup>27</sup> Ebd., 100 f; 112 f.

Vergleichende Theologie will keine »Welteinheitstheologie«. »Vielmehr sollen die tatsächlichen Unterschiede deutlich herausgearbeitet werden, damit die ›Charismen‹ der einzelnen Kulturbereiche zutage treten und auch für andere Kulturkreise wirksam werden können. Daraus erst würden sich starke gegenseitige Anregungen ergeben. Der eine Kulturkreis soll nicht den der anderen imitieren; aber er kann und soll sich durch den anderen in Frage stellen und schöpferisch anregen lassen. So könnte er ganz neue Fragestellungen und Verfahrensweisen aufgreifen.«<sup>28</sup> Damit hilft vergleichende Theologie, von einem tiefsitzenden Eurozentrismus loszukommen. Ob das tatsächlich gelingt, bleibt allerdings fraglich.

Auf einige Schwierigkeiten ist in diesem Zusammenhang jedenfalls ausdrücklich aufmerksam zu machen: Wenn gesagt wird, eine grundlegende Voraussetzung für die vergleichende Theologie bestehe darin, daß es überhaupt eigenständige Theologien gebe, so ist nicht nur zu fragen, wer denn definiert, was eine eigenständige Theologie ist und wann sie als solche von anderen akzeptiert wird. (Dazu nur eine kleine, unbedeutende Beobachtung aus dem universitären Alltag: in der Bibliothek des missionswissenschaftlichen Instituts Münster wurden G. Gutiérrez' Arbeiten und die anderer Lateinamerikaner jahrelang unter der Signatur Soziologie eingestellt.) Zu fragen bleibt darüber hinaus, was den Vergleichspunkt zwischen den verschiedenen Theologien bildet und ob dieser Vergleich unter Ausblenden einer Analyse des gesamten Kontextes, in dem die einzelnen Theologien stehen, methodisch durchführbar ist. Zumindest wecken bisherige Versuche eher den Verdacht methodischer Willkür als daß sie analytisch nachvollziehbar wären.<sup>29</sup> Neben den erwähnten Schwierigkeiten bliebe m.E. nicht zuletzt auch folgendes zu erwägen: Zu den grundlegenden Aufgaben einer Missionswissenschaft gehört das Nachdenken über die Bezeugung des Evangeliums unter Nicht-Christen. Das ist die »Sache, um die es der Missionswissenschaft geht«. Diese Aufgabenstellung findet sich aber im Vorschlag, an die Stelle der Missionswissenschaft vergleichende Theologie zu setzen, leider nicht mehr. Statt dessen kommt es zu einem gewiß dringend notwendigen, aber die missionswissenschaftliche Aufgabenstellung verkürzenden innerchristlichen und -kirchlichen Vergleich, der überdies »in der Gefahr (ist), die soeben aus der westlichen Bevormundung befreite Mission wieder der Botmäßigkeit einer Theologie zu überantworten, in der, allen guten gegenteiligen Absichten zum Trotz, die abendländische Dominanz sich doch wieder durchsetzen würde.«<sup>30</sup> Die »Reduktion« der Missionswissenschaft auf vergleichende Theologie könnte damit schließlich auch das Ende der Missionswissenschaft bedeuten, zumal inzwischen das Gespräch mit außereuropäischen Theologien in verschiedenen theologischen Disziplinen vermehrt aufgenommen und die Auseinandersetzung mit ihnen methodisch reflektiert

<sup>28</sup> TH. KRAMM, *Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft?*, 207.

<sup>29</sup> So wird beispielsweise bei P. M. ZULEHNER, *Begegnung mit Infanta*, nicht deutlich, warum die fünf Themenkreise (Politik aus Gottesverwurzelung, Volksförderung, Amtsstil, Theologie, Solidarität mit den Verfolgten) ausgewählt wurden. Vgl. die kritischen Anfragen zu einer vergleichenden Pastoral von H. STEINKAMP, *Sozialpastoral*, Freiburg i.Br. 1991, 32 ff.

<sup>30</sup> H. W. GENSICHEN, »Missionswissenschaft als theologische Disziplin«, in: *Missionstheologie. Eine Einführung* von K. Müller. Mit Beiträgen von H. W. Gensichen und H. Rzepkowski, Berlin 1985, 1–20, 6.

worden ist. Solche Reflexionen sind bestimmend für einen weiteren Neuansatz der Missionswissenschaft.

### 3. *Interkulturelle Theologie – Theologie interkulturell*

Den Ausgangspunkt dieses Neuansatzes im Selbstverständnis der Missionswissenschaft bildet ein doppelter Tatbestand: Zum einen leben die Christen in Europa in einer multikulturellen und multireligiösen Situation. Eine solche Situation stellt für das theologische Denken eine Herausforderung dar, insofern die Theologie gefragt ist, wie sie unter veränderten Bedingungen ihre »Sache« einbringt. Zum andern hat sich innerhalb der Weltchristenheit eine Schwerpunktverlagerung vom Norden in den Süden ergeben, die mit einer »Transformation der christlichen Tradition vor sich geht.«<sup>31</sup> Das Gespräch mit den Kirchen der Dritten Welt ist deshalb von großer Bedeutung. »Dieses könnte sich als *conditio sine qua non* für den Weiterbestand der christlichen Tradition erweisen.«<sup>32</sup> Wie können beispielsweise »mündliche Theologien« und »schriftliche Theologien« miteinander ins Gespräch kommen und in ihm bleiben, ohne sich voneinander wegzuentwickeln und zu entfremden?<sup>33</sup> Interkulturelle Theologie ist der Versuch, sich diesem Tatbestand zu stellen, d.h. es handelt sich um eine Theologie, »die sich nicht ins Schneckenhaus ihrer ›Lokaltheologie‹ zurückzieht, die aber auch nicht ihre einheimische Theologie als allgemeingültig anpreist, sondern die zwischen den mündlichen und den schriftlichen, den schwarzen und den weißen, den weiblichen und männlichen Christen unterwegs ist.«<sup>34</sup> Allerdings ist damit der Ausgangspunkt noch unzureichend beschrieben, und es würden falsche Erwartungen an eine interkulturelle Theologie geweckt, wenn nicht gleichzeitig interkulturelle Konflikte zur Sprache gebracht werden, die sich hinter diesem theologischen Selbstverständnis verbergen. Solche interkulturellen Konflikte sind als Reaktion gegenüber geschehener und darum zu Recht befürchteter Vereinnahmung, Einebnung und Zerstörung der Kultur der anderen zu sehen. Konkret: Wer den Nord-Süd-Konflikt, den Rassenkonflikt, den Geschlechterkonflikt, um nur einige solcher Konflikte zu benennen, in seiner theologischen Arbeit ausblendet, wird mit Christen anderer Kulturen nicht in Kommunikation treten können. Darum ist die Besinnung darauf, wo wir selbst in diesem Konflikt stehen und welche Rolle wir darin spielen, unverzichtbar. Diese Besinnung zeigt die Grenzen und Möglichkeiten des eigenen Beitrages. Ein entscheidender Schlüssel zum Verständnis sowohl interkultureller Konflikte als auch westlicher Kultur liegt deshalb im Gewährwerden von Gewalt, die gegenüber außereuropäischen Völkern und Kulturen im Spiele war und ist. Auf »ihrer Anwendung, Ausübung und religiösen Sanktionierung beruhte und beruht

<sup>31</sup> W. HOLLENWEGER, *Erfahrungen der Leibhaftigkeit. Interkulturelle Theologie 1*, München 1979, 20.

<sup>32</sup> Ebd., 21.

<sup>33</sup> Vgl. W. HOLLENWEGER, *Christen ohne Schriften. Fünf Fallstudien zur Sozialethik mündlicher Religion*, Erlangen 1977.

<sup>34</sup> W. HOLLENWEGER, *Erfahrungen der Leibhaftigkeit*, 29.



unsere Stellung in der Welt. Wir mögen uns über diese Feststellung erregen, sie in Frage ziehen – das Faktum bleibt, daß sie uns so sehen, weil sie uns so erlebt haben und z.B. noch erleben ... Wir gelten als gewalttätig.«<sup>35</sup> Deshalb verlangt interkulturelle Theologie nicht nur große Sensibilität und Geduld im Umgang mit Theologien der Dritten Welt und im Gespräch mit deren VertreterInnen, sondern wir müssen auch damit rechnen, nicht mehr gehört werden zu wollen, weil diese von uns genug haben.

W. J. Hollenweger, der zu den Pionieren dieses Selbstverständnisses von Missionswissenschaft zählt,<sup>36</sup> hat interkulturelle Theologie definiert als »diejenige wissenschaftliche Disziplin, die im Rahmen einer gegebenen Kultur operiert, ohne diese zu verabsolutieren.«<sup>37</sup> Das bedeutet aber nicht, daß die universale Dimension des christlichen Glaubens aufgegeben wird, vielmehr wird eine Offenheit gegenüber allen reklamiert und Kommunikation mit allen gesucht. Deshalb sieht er solches theologisches Arbeiten in der Tradition der Vorstellung vom Leib Christi. »Interkulturelle Theologie« – so Hollenweger – »ist auf der Suche nach einer ›Leib Christi‹-Theologie, in welcher jedes Organ seiner Funktion und seinem Zweck treu bleibt, gleichzeitig aber einen Beitrag zur Funktion des Gesamtleibes leistet und dabei nicht unterstellt, daß es das wichtigste, das theologischste oder das wissenschaftlichste Glied am Leibe sei.«<sup>38</sup>

Auf eine Schwierigkeit ist in diesem Zusammenhang nochmals nachdrücklich hinzuweisen: Theologie auf interkulturelle Weise zu betreiben ist keineswegs billig und schmerzlos, sondern ein Prozeß, der zu Identitätskrisen und zu Identitätskonflikten führt; wir selbst werden ja in Frage gestellt und zur Umkehr aufgerufen. Deshalb ist eine kritische Aufarbeitung der eigenen Geschichte eine unerläßliche Bedingung, um interkulturelle Theologie überhaupt betreiben zu können.<sup>39</sup> Die seitens europäischer Theologie und Kirchen über Jahrhunderte beanspruchte Allgemeingültigkeit ihres Denkens hat nicht allein tiefe Wunden bei den anderen hinterlassen, sondern auch dazu geführt, daß sie sich genötigt sahen, in klarer Absetzung eigene, für sie relevante Theologien und Kirchenmodelle zu entwickeln. Eine weitere Bedingung, um die anderen verstehen zu können, ist in diesem Zusammenhang noch zu erwähnen, nämlich die

<sup>35</sup> W. SIMPFENDORFER, »Thesen auf der Suche nach einer interkulturellen Theologie«, in: *epd-Entwicklungspolitik* 5/6/1987 (März) 31–38, 32; DERS., »Interkulturelle Theologie. Wie kann man Ende und Anfang verknüpfen?«, in: *Evangelische Kommentare* 22 (1989) 37–40, 39. Vgl. L. RÜTTI, »Westliche Identität und weltweite Ökumene«, in: *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, hg. von P. LENGSELD, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1980, 285–296, 286.294. Dieser Aspekt scheint mir bei A. Exelers Vorschlag einer »vergleichenden (Pastoral-)Theologie« ausgeblendet zu sein, auch wenn Exeler bemerkt: »Heute sind in der Beziehung zwischen den verschiedenen Theologien hochgradige Allergien im Spiel« (*Wege einer vergleichenden Pastoral*, 98). Es sei »gewiß ein falsches Ideal, wollte man danach trachten, das Gespräch zwischen den verschiedenen pastoralen und theologischen Konzepten konfliktfrei zu halten« (ebd., 103).

<sup>36</sup> W. HOLLENWEGER, »Kultur und Evangelium. Das Thema der interkulturellen Theologie«, in: *Jahrbuch Evangelische Mission*, Bd. 17, 1985, 52–60, 56: »Das eben ist das Thema der interkulturellen Theologie (früher Missionswissenschaft genannt), nämlich daß der kulturelle Kontext außerhalb unseres Gesichts-, Kultur- und Bildungskreises für unsere Theologie wichtig ist.«

<sup>37</sup> W. HOLLENWEGER, *Erfahrungen der Leibhaftigkeit*, 50. Vgl. R. FRIEDLI, Art. »Interkulturelle Theologie«, in: *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, hg. von K. MÜLLER / TH. SUNDERMEIER, Berlin 1987, 181–185, 183.

<sup>38</sup> Ebd., 38.

<sup>39</sup> Gerade das Quintozentenario, das 500-Jahr-Gedenken der Eroberung und Evangelisierung Lateinamerikas, hat deutlich gemacht, wie schwierig und umstritten eine solche Aufarbeitung der eigenen Geschichte ist.

Beachtung einer ökumenischen Faustregel: Wir müssen es lernen, die Welt und uns selbst mit den Augen der anderen zu sehen – mit den Augen derer vor allem, die das Evangelium im Unterschied zu den Klugen und Weisen als Unmündige bezeichnet (Mt 11, 25).<sup>40</sup> Mit einem bloßen Perspektivenwechsel ist es dabei allerdings nicht getan, sondern konkrete Umkehr wird verlangt. Denn was nicht durch eigenes Handeln gedeckt ist, wird im interkulturellen Austausch nicht abgenommen.

Eine andere Seite dieses schmerzhaften Prozesses bleibt freilich ebenso zu erwähnen: die Gewinnung der eigenen Identität. »Identität entsteht und enthüllt sich im suchenden Umgang mit dem Fremden, dessen Andersartigkeit mir meine Eigenartigkeit bewußt und konkret macht. Der Fremde und das Fremde ist ein entscheidendes Hermeneutikum für eine interkulturelle Theologie.«<sup>41</sup> Insofern ist präzisierend zu sagen: Interkulturelle Theologie ist mehr eine Methode als eine eigenständige theologische Disziplin. Mit dieser Methode kann in allen theologischen Disziplinen gearbeitet werden, auch wenn sie ihren Ort vor allem in einer erneuerten Missionswissenschaft hat. Worin besteht genauer diese Methode?

»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 mit zu bedenken, was unsere Erfahrungen mit dem Evangelium kulturell anders bestimmten Christen und Gemeinden zu denken geben.«<sup>42</sup> Die eben erwähnte hermeneutische Bedeutung des Fremden wird insbesondere in einem anderen Versuch, ein neues missionswissenschaftliches Selbstverständnis zu gewinnen, herausgestellt.

#### 4. Missionswissenschaft als Xenologie

Die traditionelle Missionswissenschaft hat sehr oft von ihrem Gegenüber als von dem Objekt der Mission gesprochen. Das bedeutete nicht nur eine Degradierung des Anderen, sondern gleichzeitig eine Verkenning dessen, wie das eigene Ich konstituiert und – missionswissenschaftlich betrachtet – was es als das Andere und Fremde in das Verstehen des Evangeliums und in die Einheit der Kirche einzubringen hat. Dies ist mit ein Grund, weshalb es innerhalb der Mission zu einem Neuanatz, zu einem Paradigmenwechsel kommen muß.<sup>43</sup> Wir stehen heute vor nichts Geringerem als der Auf-

<sup>40</sup> W. SIMPFENDÖRFER, »Sich einleben in den größeren Haushalt der bewohnten Erde – ökumenisches und ökologisches Lernen«, in: *Eigener Haushalt und bewohnter Erdkreis*, hg. von H. DAUBER / W. SIMPFENDÖRFER, Wuppertal 1981, 64–93, 78.

<sup>41</sup> W. SIMPFENDÖRFER, *Thesen auf der Suche nach einer interkulturellen Theologie*, 33.

<sup>42</sup> H. KESSLER / H. P. SILLER, Vorwort zur Reihe »Theologie interkulturell«, in: B. BUJO, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986, 9–16, 12.

<sup>43</sup> TH. SUNDERMEIER, »Begegnung mit dem Fremden. Plädoyer für eine verstehende Missionswissenschaft«, in: *Evangelische Theologie* 50 (1990) 390–400, 393.

gabe, einen neuen Weg der Begegnung mit dem anderen Menschen, dem Fremden zu suchen. Es muß eine Begegnung sein, die den anderen in seinem Subjektsein, in seiner kulturellen und religiösen Identität und Eingebundenheit anerkennt und zugleich eine Gemeinsamkeit eröffnet, in der Dialog und gemeinsames Leben möglich sind, in der Differenz und Identität in gleicher Weise ihr Recht haben. Das erfordert einen Neuanfang im Verstehen, bei dem nicht mehr von dem Subjektsein des Wahrnehmenden allein ausgegangen, sondern die Relationalität der Subjekte bzw. der Gemeinschaften konstitutiv ist. Das heißt aber, daß die hermeneutische Frage ... erneut gestellt werden muß. Nun jedoch nicht länger als Frage nach dem Verständnis meiner selbst, sondern nach dem Verständnis des anderen – in seiner Fremdheit.«<sup>44</sup> Nicht Harmonie mit dem Anderen ist angezielt, sondern »Begegnung mit dem Fremden«,<sup>45</sup> und das bedeutet nicht weniger als die Infragestellung des eigenen Ichs und auch Leiden. Denn die »Begegnung mit dem anderen, Fremden, führt zur Erfahrung der Hilflosigkeit, des Nichtigens. Ich verstehe das Andere nicht, das mich anzieht und abstößt, das ich zu begreifen suche und nicht ergreifen kann. Die Erfahrung der eigenen Grenzen, wenn nicht der Nichtigkeit, die Aggressivität in mir hervorruft, wird durch die Spur des anderen bewirkt.«<sup>46</sup>

Solche Überlegungen sind bestimmend für das Verständnis von Missionswissenschaft, wie es unlängst Th. Sundermeier vorgelegt hat. Sundermeier möchte sie nicht als Kommunikations-, sondern dezidiert als hermeneutische Wissenschaft im Sinne einer Xenologie verstehen. Missionswissenschaft wäre demnach »die Wissenschaft von der Begegnung der Kirche mit den ihr Fremden. Diese Begegnung ist ihr von ihrem Wesen her eingestiftet. Es gibt die Kirche nicht ohne den Fremden, den religiös und sozial Fremden, beide in gleicher Weise.«<sup>47</sup> Hermeneutik muß hierzu allerdings »prinzipiell interkulturell angelegt und der sozialen Dimension verpflichtet« sein.<sup>48</sup>

Das hat nach dem Urteil von Sundermeier für das Verständnis und die Auslegung der biblischen Botschaft weitreichende Konsequenzen. So ist die biblische Wahrheit nur gemeinsam zu verstehen; nur wenn gemeinsam die Vielen gehört werden, wird ein

<sup>44</sup> TH. SUNDERMEIER / W. USTORF, Einleitung zu: *Die Begegnung mit dem Anderen. Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik*, hg. von TH. SUNDERMEIER in Zusammenarbeit mit W. USTORF, Gütersloh 1991, 7–9, 9. "Verstehen muß im Aushalten des Fremden, Anderen geschehen, oder es findet gar nicht statt. ... in der Begegnung mit Menschen anderer Kultur (geht es, G. C.) um ihr Anderssein, dem ich mich aussetzen muß und das ich nicht von Anfang an zu mir hinbiegen kann ..." (TH. SUNDERMEIER, "Erwägungen zu einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens", in: DERS. (Hg.), *Die Begegnung mit dem Anderen*, 13–28, 18).

<sup>45</sup> TH. SUNDERMEIER, *Erwägungen zu einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens*, 27.

<sup>46</sup> Ebd., 28.

<sup>47</sup> TH. SUNDERMEIER, *Begegnung mit dem Fremden*, 397.

<sup>48</sup> Ebd., 397. In Abhebung von »Kommunikation« und »der Soziologie«, die nach Sundermeier in den letzten Jahren stark die theologische und missionstheologische Diskussion beherrschten, stellt er die aktuelle Bedeutung einer erweiterten Hermeneutik heraus: »Man ist müde geworden der großen, durch den Menschen verursachten Veränderungen. Was die Veränderungen der modernen Gesellschaft der Erde antun, das sehen wir heute und beginnen, an den Folgen zu leiden. Jetzt geht es darum, neu zu verstehen, was Welt ist und in welchem Verhältnis wir zu ihr leben müssen, weil Gott in ihr zur Sprache kommen will. Damit ist aber Hermeneutik gefragt, und zwar im fundamentaltheologischen Sinn. Es mag dann auch nicht zufällig sein, daß neuerdings wieder Arbeiten zur Hermeneutik erscheinen, wenn auch vorläufig ausschließlich bezogen auf den biblischen Text.« (TH. SUNDERMEIER, *Erwägungen zu einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens*, 13–28, 14).

biblicher Text erschlossen. Weiter: Eine interkulturelle Hermeneutik, welche die Fixierung auf das Wort hinter sich läßt und dem non-verbalen Ausdruck, wie er insbesondere in den schriftlosen Kulturen und in den Traditionen der mystischen Religionen zu finden ist, ihre Aufmerksamkeit schenkt, wird dem Bild- und Kunstwerk »eine prominente Bedeutung einräumen.«<sup>49</sup> Da sich schließlich das Verstehen des Fremden und Anderen auf den ganzen Menschen bezieht, kann es sich auch nicht auf einen Teilaspekt beschränken. Vor allem die Medizin wird darum in dieser Konzeption »zum zentralen Pfeiler einer interkulturellen Hermeneutik.«<sup>50</sup> Das verlangt konsequenterweise auch, daß Missionswissenschaft interdisziplinär zu arbeiten hat. »Die Missionswissenschaft als eine dem Verstehen zugewandte Wissenschaft hat dabei eine integrative Funktion, ist sie doch im interkulturellen und interreligiösen Bereich kat'exochen angesiedelt.«<sup>51</sup>

Eine so verstandene Missionswissenschaft hat nach Sundermeier »die hermeneutischen Bedingungen von Verstehen des anderen zu eruieren und die daraus folgenden Handlungsdimensionen zu erarbeiten, lokal und weltweit. Darin erweist und bewährt sie sich als verstehende Missionswissenschaft.«<sup>52</sup>

Rückfragen an dieses missionswissenschaftliche Selbstverständnis sind deshalb zurückhaltend zu stellen, weil die bisher vorliegenden Überlegungen noch zu bruchstückhaft sind und sich zu sehr im Bereich des Intentionalen und Programmatischen bewegen. Bis jetzt liegt noch kein durchreflektiertes Konzept vor. Zu Recht wird man jedoch die grundsätzliche Frage stellen dürfen: »Ist diese neue Hermeneutik durch Schaden klug geworden – setzt sie tief genug an im Deuten des geschichtlichen Scheiterns der älteren, damals auch »neu« genannten Hermeneutik? Ist sie bescheiden statt beschwörend geworden?«<sup>53</sup> Aus missionswissenschaftlicher Perspektive ist insbesondere zu fragen, ob die Aufgabenstellung der Missionswissenschaft darin aufgehen kann oder sich gar darin erschöpft, den Anderen zu verstehen? Ist das Bemühen darum nicht vielmehr eine unerläßliche Voraussetzung und bleibende Verpflichtung ihrer Arbeit? Missionswissenschaft als theologische Disziplin will jedenfalls mehr als das Verstehen des Fremden und Anderen, wohlwissend, daß schon dies sie mehr als überfordert: Wann ist jemand fremd und anders? Wie anders muß er oder sie sein, damit sie missionswissenschaftlich interessant sind? Wann hat man ihn oder sie verstanden? Missionswissenschaft hat »reflexives Bewußtsein« davon zu sein, daß nach christlichem Selbstverständnis der Glaube auf Mitteilung drängt und das Evangelium allen Menschen gilt. Fragen, die sich aus diesem sowohl theoretisch als auch praktisch erhobenen Anspruch heraus immer aufs neue stellen, gehören wesentlich in das Pflichtenheft einer Missionswissenschaft.

<sup>49</sup> TH. SUNDERMEIER, *Erwägungen zu einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens*, 21.

<sup>50</sup> Ebd., 23.

<sup>51</sup> TH. SUNDERMEIER / W. USTORF, Einleitung zu: *Die Begegnung mit dem Anderen*, 9.

<sup>52</sup> TH. SUNDERMEIER, *Begegnung mit dem Fremden*, 400.

<sup>53</sup> H. BALZ, »Krise der Kommunikation – Wiederkehr der Hermeneutik?«, in: *Die Begegnung mit dem Anderen*, hg. von TH. SUNDERMEIER, 39–66, 61.

## 5. Schluß

Wollte man die Entwicklung des missionswissenschaftlichen Selbstverständnisses seit Beginn bis in unsere Tage auf eine Formel bringen, so ließe sich kurz sagen: Von der Halieutik zur Xenologie, von der Kunst des Menschenfischers zur Lehre vom Fremden und den Fremden.<sup>54</sup> Wurde anfänglich noch ungebrochen vom Anderen als dem Objekt der Mission gesprochen, das zum christlichen Glauben zu bekehren und damit in die Kirche aufzunehmen sei, so ist mittlerweile sowohl die Sprache als auch die Haltung ihm gegenüber zurückhaltender geworden. Damit wird nicht einfach auf die Mitteilung des Evangeliums verzichtet. Doch gilt es, den Anderen und Fremden vor allem anderen zunächst einmal in seiner Würde und in seinem Subjektsein zu respektieren und zu verstehen, bevor er mit dem Evangelium konfrontiert wird. Diese elementare menschliche Grundhaltung macht sich nicht zuletzt im Umgang mit dem Begriff der Mission selbst bemerkbar.

Nach Meinung verschiedener Theologen bietet die Kategorie des Zeugnisses heute eine angemessene Möglichkeit, Mission in einem postkolonialen Zeitalter zu verstehen. Dabei geht es nicht einfach um ein neues Wort, mit dessen Hilfe die Last der Geschichte über Bord geworfen oder auf den Anspruch des Evangeliums verzichtet werden könnte, sondern um eine bestimmte Art der Glaubensmitteilung und des Verhältnisses zum anderen. Das Zeugnis respektiert nämlich voll das Anderssein des anderen und verzichtet dabei keineswegs auf die aus Erfahrung erwachsene eigene Überzeugung, sondern bringt sich selbst in Respektierung der Freiheit des anderen und der eigenen Geschichte ein. Nur gilt es jede Vorstellung aufzugeben, die möglicherweise nicht allein das missionarische Handeln beeinflusste, sondern sich auch im missionswissenschaftlichen Selbstverständnis niederschlug, »daß man (nämlich, G. C.) etwas tun kann für den anderen und daß man sein Bestes wollen kann ohne ihn; gleichgültig dabei, ob diese Illusion auf das spirituelle oder das affektive Leben zielt oder sonst auf einen Bereich. Der andere kann sich nur ändern und sich zum Vater Jesu bekehren genau in dem Maß, indem ich aufhöre, ihn ändern zu wollen, genau in dem Maß, in dem ich mich umgekehrt radikal ändere in der Beziehung zu ihm.«<sup>55</sup> Dies nur als kleiner Hinweis darauf, wie auch innerhalb des missionarischen Handelns sich ein neues Selbstverständnis herausbildet.

In jedem missionswissenschaftlichen Selbstverständnis spiegelt sich nicht nur der jeweilige Zeitgeist und die Stellung des Christentums und der Kirchen innerhalb einer immer differenzierter wahrgenommenen Welt weder, sondern auch das Anliegen von Missionswissenschaft, an der universalen Bestimmung des Evangeliums festzuhalten, ist

<sup>54</sup> Der Tübinger Theologe Anton Graf forderte in seiner Veröffentlichung von 1841: "Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der Praktischen Theologie", die Berücksichtigung des Missionswesens sowohl innerhalb der praktischen Theologie wie auch in den verschiedenen Disziplinen. »In der Wissenschaft des Missionswesens, welcher man den Namen Halieutik, Keryktik oder Apostolik geben mag, wird man besonders die Geschichte der Missionen, das heute Bestehende, die Erfahrungen der Heidenapostel, die Völkerkunde, das Wesen der verschiedenen heidnischen Religionen usw. zu Rathe ziehen müssen« (Tübingen 1841, 245 f).

<sup>55</sup> G. ADLER, »Von der Rückeroberung zur Kommunikation«, in: *Katechetische Blätter* 111 (1986) 428–434, 434.

deutlich erkennbar. Die ihr heute daraus erwachsenden Aufgaben, sind gewiß nicht etwa geringer geworden, im Gegenteil: sie sind anspruchsvoller und durch die theologische Stimme der Dritten Welt auch unbequemer. Denn die Dritte Welt, sagt W. Hollenweger, »ist lästig, weil sie uns vor unverschämte theologische Fragen stellt, Fragen, in denen Politik und Frömmigkeit in unanständiger Weise durcheinandergewirbelt werden.«<sup>56</sup> Missionswissenschaft, wie sie mittlerweile weltweit betrieben wird, möchte nichtsdestotrotz dazu beitragen, das »parochiale Gewissen der Gemeinde« aufzubrechen und »theologische Elfenbeintürme« ins Wanken zu bringen. Zur Entstehung und Bildung eines weltkirchlichen Problembewußtseins vor Ort trägt sie in Kooperation mit den übrigen theologischen Disziplinen das ihrige dadurch bei, daß sie ein Reflexions- und Erfahrungspotential anderer Christen für unseren Alltag und seine Probleme bereitstellt, welches uns in unserem theologischen Denken und in der Nachfolgepraxis vielfältig herausfordert, auf das wir aber gleichzeitig dankbar zurückgreifen dürfen. Damit leistet Missionswissenschaft nicht zuletzt einen bescheidenen Beitrag dazu, Fremdenangst zu überwinden, das Andersartige verstehen und schätzen zu lernen, Unterschiede zu respektieren, gegensätzliche Interessen auszutragen und wenn nötig auch auszuhalten. Ob all dies einer Missionswissenschaft gelingt, hängt freilich von verschiedenen Faktoren ab. Daß sie trotz ihrer Marginalisierung innerhalb des theologischen Wissenschaftsbetriebes und ihrer Suche nach einem neuen Selbstverständnis heute dringender denn je ist, dürfte außer Zweifel stehen.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> W. HOLLENWEGER, in: *Berliner Kirchentag 1977, Dokumentarband, Arbeitsgruppe 1: Gemeinschaft im Glauben*, Stuttgart 1977, 192 f.

<sup>57</sup> Schon vor knapp dreißig Jahren bemerkte G. Söhngen: »Mission und Missionswissenschaft sind durch die Zeitereignisse in Afrika und in Ostasien vor ein Umdenken gestellt, das auch die abendländische Theologie in sich selbst in neue Bewegung setzen sollte; sie kann sich auch vor sich selbst nur noch behaupten, wenn sie über sich selbst, über ihren abendländischen Horizont hinausdenkt und vor einer kosmischen Revolution der abendländischen Denkart nicht zurückschreckt. Es ist schon lange an der Zeit, daß die Missionswissenschaft in führende Stellung in der Theologie rückt, wie es der christlichen Soziallehre bereits ansehnlich gelungen ist«. (G. SÖHNGEN, »Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft«, in: *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hg. von J. FEINER / M. LÖHRER, Band 1, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, 905-980, 960).