DIE WELT ALS HORIZONT – VISION, ILLUSION UND IRRITATION CHRISTLICHER MISSION

von Christoffer H. Grundmann

Vor nunmehr neunzig Jahren, im Januar 1906, bekannte sich Ernst Troeltsch, damals als Vorsitzender des Heidelberger Zweigvereins engagiertes Mitglied im Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsverein, zu seinen erfahrungsgemäßen Schwierigkeiten im Gespräch mit Gebildeten über Mission. »Von Mission zu sprechen«, so schrieb er damals in der »Christlichen Welt«, »gehört ... zu den undankbarsten und unpopulärsten Aufgaben, wenn man sich an solche Kreise wendet. Der Gebildete im gewöhnlichen Sinne des Wortes ... weiß nichts von Mission; er will von ihr nichts wissen. Auch wenn er sich im allgemeinen für die Aufgaben und Fragen des religiösen Lebens interessiert, so ist ihm doch dabei die Mission das Gleichgültigste und Fraglichste.«¹

In seiner Analyse dieses Phänomens, das er in Deutschland im Vergleich mit dem Missionsleben in England und Nordamerika als besonders stark ausgeprägt empfand, stieß Troeltsch auf dreierlei Ursachen: erstens die Krisis des religiösen Lebens im eigenen Lande, zweitens die aus dem religiösen Individualismus in Verbindung mit der Forderung nach Toleranz entspringenden Bedenken, die die Achtung der persönlichen Gewissensfreiheit anderer gebietet, und drittens die religionsgeschichtliche – und damit relativierende – Einsicht in die Bedingtheit der je eigenen Glaubensüberzeugung, die, weil sie eben nur eine von verschiedenen Möglichkeiten konkretisiert, nicht den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben kann. Diese Analyse hat bis heute nichts an Aktualität eingebüßt. Nach wie vor tut man sich schwer mit der Mission in akademischen Kreisen. Wer sich hier des Themas annimmt riskiert außer seinem intellektuellen

¹ E. TROELTSCH, »Die Mission in der modernen Welt«, in: *Die Christliche Welt – Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände*, hg. v. M. RADE, 20 (1906) Nr. 1, Sp. 8–12 (Die Schwierigkeiten); ebd., Nr. 2, Sp. 26–28 (Die Pflicht); ebd., Nr. 3, Sp. 56–59 (Sinn und Geist der Mission in der modernen Welt). In überarbeiteter Form, dabei die Kritik von G. Warneck in der *Allgemeinen Missions-Zeitschrift* 34 (1907) 3–15, 49–61, 105–122, und 35 (1908) 49–61 und 109–126 berücksichtigend, publizierte TROELTSCH diesen Aufsatz im zweiten Band von: *Gesammelte Schriften*, Tübingen 1913, 779–804, 782, nach dem hier zitiert wird.

Das Kapitel über Ernst Troeltschs aktive Beteiligung an der Mission ist trotz der großen Biographie von H.G. DRESCHER, *Ernst Troeltsch – Leben und Werk*, Göttingen 1991, bis jetzt noch nicht geschrieben worden. Drescher erwähnt diese Tätigkeit mit keinem Wort, obwohl der Beitrag Frucht eines Vortrages »in der Universitäts-Aula (sc. zu Heidelberg) zum Besten des Allg. Ev.-Prot. Missionsvereins« (E. TROELTSCH, »Missionsmotiv, Missionsaufgabe und neuzeitliches Humanitätschristentum«, in: *Zeitschrift für Missionkunde und Religionswissenschaft* 22 (1907) 129f) gehalten worden war und eine längere Diskussion auslöste. Ansätze für eine Diskussion finden sich aber bei H.-W. GENSICHEN, »Theologische Wandlungen der Ostasien-Mission in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts«, in: *Spuren ... Festschrift zum hundertjährigen Bestehen der Ostasien-Mission*, hg. v. F. HAHN, in Verbindung mit A. BÄNZIGER und W. GLÜER, Stuttgart 1984, 19–37, bes. 25ff.

auch sein persönliches Ansehen. Man erscheint nicht nur als anachronistischer Apologet einer obsolet gewordenen Sache, sondern verfällt auch dem Verdacht der impliziten Rechtfertigung von Unsäglichkeiten namens des Christentums an Menschen, Völkern und Landstrichen in überseeischen Ländern. Vor dem Hintergrund des postmodernistischen Verständnisses von Differenz und entschiedenem, bewußten Pluralismus, so wie ihn z.B. Jean-François Lyotard und Wolfgang Iser uns sehen gelehrt haben, sieht man sich, wenn man Ende des zwanzigsten Jahrhunderts ernsthaft Mission zu thematisieren versucht, zudem noch mit dem Vorwurf konfrontiert, dadurch wieder auf Uniformität zielende Machtgelüste in sublimierender Weise zu kultivieren.²

Solche Bedenken, wenn sie denn keiner böartigen Polemik entspringen sind, sind im allgemeinen Ausdruck intellektueller Verlegenheit. Doch das Unbehagen am Thema Mission, wenn es denn erst einmal wahrgenommen und sich eingestanden ist, sollte die »Gebildeten unter ihren Verächtern« und diejenigen unter ihren Verfechtern dazu nötigen, wieder in ein engagiertes Gespräch über die Sache selbst einzutreten; wieder einzutreten deshalb, weil Troeltsch in seinem bereits erwähnten Aufsatz ebenfalls kundig daran erinnerte, daß »ein Leibniz« vergeblich »die Deutschen gemahnt« habe, »an der Erschließung der Welt durch Teilnahme an der Mission sich zu beteiligen.«³

Erschließung – nicht Eroberung – der Welt durch Teilnahme an der Mission! Das ist eine manch aufgeklärten, gebildeten Zeitgenossen auch unserer Tage vielleicht überraschende These. Doch für Leibniz, der ebenfalls sehr wohl darum wußte, wie schwierig es ist, mit Gebildeten über Mission zu sprechen,⁴ für Leibniz als einen der profiliertesten Vertreter der deutschen Aufklärung, stand trotz derartiger Fehlerlebnisse die Erkenntnis unumstößlich fest: die Sache der Mission ist keine bloß marginale, sondern eine zentrale Angelegenheit gerade auch für die Gebildeten; nicht zuletzt sollte die von ihm initiierte »Societät der Wissenschaften zu Berlin« der »propagatio fidei per scientias« und »zur Beförderung der Ehre Gottes« dienen, wie er in seinen verschiedenen diesbezüglichen Entwürfen und Eingaben an die preußische Regierung zu betonen nicht müde wurde.⁵

Diese problemhistorische Rückblende sollte Anliegen und These der folgenden Ausführungen veranschaulichen helfen. In der Überzeugung, daß auch die theologische Reflexion eine nicht unwesentliche Form der Teilnahme an der Mission darstellen kann, soll es auf diesem Wege unternommen werden, die schon von Leibniz behauptete

² Vgl. JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *Das postmoderne Wissen*, hg. v. P. ENGELMANN, Graz-Wien 1986. Zur Diskussion um den Post-Modernismus vgl. W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987, ²1988; DERS. (Hg.), *Wege aus der Moderne – Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988; P. KOSLOWSKI/R. SPAEMANN / R. LÖW (Hg.), *Moderne oder Postmoderne?*, Heidelberg 1986. Für eine typisch postmoderne Interpretation von Religion vgl. N. LUHMANN, *Die Funktion der Religion*, Frankfurt 1992, ³1994; DERS., *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992.

³ E. TROELTSCH, *Die Mission in der modernen Welt*, 785. Vgl. auch Ch.D. ZANGGER, *Welt und Konversation – Die theologische Begründung der Mission bei Gottfried Wilhelm Leibniz*, Zürich 1973.

⁴ In einem Brief an A.H. Francke vom 7. August 1697 bemerkte er diesbezüglich: »Und was das Betrübliehste ist, bei den Protestanten wird oft nicht nur das die Gegenwart Fördernde unterlassen, sondern auch noch verlacht und gehindert, so daß man kaum über derartige Dinge mit anderen in Gedankenaustausch zu treten wagt.« Der Brief wird zitiert bei F.R. MERKEL, *G.W. von Leibniz und die China-Mission*, Leipzig 1920, 164. Vollständig ist der lateinische Brief abgedruckt ebd., Anhang I, 215–218.

⁵ Ebd., 73 u. 79.

Welterschließungsfunktion der Mission zu überdenken. Dabei sind in einem ersten Hauptteil die Hintergründe und Bedeutungsebenen der Vision von der »Welt als Horizont« christlicher Mission zu skizzieren und gleichsam bis auf das Urgestein schichtweise abzutragen (I). In einem zweiten, weniger umfangreichen Hauptteil wird in gegenläufiger Bewegung die Umsetzung des von Christus seiner Jüngerschaft gegebenen Sendungsauftrages in alle Welt im Lichte der Geschichte ihrer Mission kritisch darzustellen sein, erwies es sich doch faktisch oft als eine Illusion, daß die Welt tatsächlich der Horizont der Mission war (II). In einem abschließenden dritten Teil soll dann aufgezeigt werden, daß die unweigerlich zu Irritationen führenden Auseinandersetzungen mit der »Welt« für die Verkündigung des Evangeliums konstitutiv sind, da sich nur so das Evangelium als Evangelium und die Welt als Welt erschließt (III). Dies alles geschieht zugleich in der Absicht, damit eine neue Plattform für den innerchristlichen und interdisziplinären Diskurs über die Sache der Mission zu gewinnen.

I. Hintergründe und Bedeutungsebenen der die christliche Mission beflügelnden Vision von der Welt als Horizont

Im missions- und ökumenewissenschaftlichen Kontext von der »Welt als Horizont« zu sprechen ist nicht neu. Unter diesem Thema stand im Mai 1965 die Utrechter Abschiedsvorlesung von Johannes Christiaan Hoekendijk (1912–1975), jenem anregenden, viel umstrittenen und oft mißverstandenen niederländischen Ökumenikers, dessen Theologie sich durch den Mut zu einem radikalen Umdenken herkömmlicher Konzepte von Kirche und Mission auszeichnete.⁶ Hoekendijk charakterisierte mit dieser Formulierung den, wie er es nannte, »Ökumenismus neuesten Stils«, der in Gestalt gelebter Präsenz »in Perspektive auf die Welt und in einem Dialog mit ihr« zum Ausdruck komme.⁷ Gleichzeitig war er dabei um Abgrenzung von der geläufigen Terminologie bemüht; denn »... Ausdrücke wie ›Evangelisation‹, ›Zeugnis‹ oder ›Mission‹ haben offenbar so viel nicht-authentischen Mehrwert erhalten, daß sie unmöglich noch weiterhin als unsere Schlagworte dienen können. ... Um dieselben Intentionen wieder authentisch verwirklichen zu können, tritt an die Stelle dieser Termini ein viel neutraleres Wort: ›Präsenz‹, das ist: engagiert, einbezogen sein in die konkreten Strukturen unserer Welt, Gottes Welt, um da, redend oder schweigend, zur Humanisierung des Lebens beizutragen und so Christus zu re-präsentieren.«⁸

Hoekendijks leidenschaftliches Plädoyer für die bedingungslose »Welt«-Offenheit gelebten Glaubens, in dem er sich sachlich mit Dietrich Bonhoeffer verbunden wußte,⁹ gewinnt

⁶ Vgl. B. HOEDEMAKER, »Hoekendijk's American Years«, in: *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 1 (1977) 7–11; DERS.: »The Legacy of J.C. Hoekendijk«, in: Ebd., Vol. 19 (1995) 166–170. Die Vorlesung selbst ist abgedruckt in: *Evangelische Theologie* 25 (1965) 467–484.

⁷ J.C. HOEKENDIJK, »Die Welt als Horizont«, in: *Evangelische Theologie* 25 (1965) 467–484, 479f.

⁸ Ebd., 480.

⁹ »Hier (sc. im neuesten Ökumenismus und der entsprechenden Weise, Theologie zu treiben) geht es ... um eine andere, und zwar um die ›originelle‹ Ökumenizität: die Welt wird bedingungslos als Horizont genommen.« (ebd., 481;

seine eigentliche Tiefenschärfe erst im Lichte des seit der Weltmissionskonferenz von Tambaram (1938) protegierten ekklesiozentristischen Missionsverständnisses,¹⁰ demzufolge die Kirche Mission »treibt«, damit Kirche werde. Nach Hoekendijk kann das aber gerade nicht das Ziel der Mission sein. Nicht Kirchwerdung der Welt, sondern Konfrontation der Welt mit dem Anspruch des Reiches Gottes ist das Ziel aller Mission.¹¹

Eine derart unmittelbare und direkte Interaktion von »Reich Gottes« und »Welt« stellte die historisch gewachsene Selbstverständlichkeit, mit der sich die Kirche als »Heilmittlerin« zwischen das »Reich« und die »Welt« geschoben hatte, grundsätzlich in Frage und stieß, wie zu erwarten, auf vehemente Ablehnung, bis hin zum Vorwurf der Absurdität.¹² Die Definition der Mission als »Konfrontation der Welt mit dem Anspruch des Reiches« hingegen, in der sich Hoekendijk als treuer Erbe der dialektischen Theologie zu erkennen gibt, stimulierte die missionstheologische Diskussion nachhaltig, was seinen deutlichsten Ausdruck in der seit der 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala (1968) gebräuchlich werdenden Formulierung: »Die Welt setzt die Tagesordnung!« fand.¹³ Die Orientierung an der »Welt« stellte jetzt nicht länger mehr eine nur beliebige Option für das christliche Zeugnis dar. Ihre Belange und Nöte wie Hunger, Armut, Unterdrückung und Ungerechtigkeit wurden als Aktions- und Verifikationsfeld des Glaubens erkannt. Hier, in dieser »Welt« lagen die eigentlichen Herausforderungen für ein dem Evangelium gemäßes Leben. Die Kirche sei die »Avantgarde der neuen Menschheit« und habe die Aufgabe »in harter politischer Aktion an den Fronten ..., wo für die Menschwerdung der Menschen gestritten wird« und dort, wo es um die »Humanisierung menschenunwürdiger Strukturen« geht, das »Evangelium nicht-religiös« zu »interpretieren«.¹⁴ Die Welt galt als der hermeneutische Ort, an dem die konkrete Relevanz des Evangeliums sich zu erweisen habe und an dem es vernehmbar auszulegen und verstehbar zu explizieren sei; eine Erkenntnis, die wenig später, provoziert durch die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, im Apostolischen Schreiben »Evangelii nuntiandi« von 1975 auch Eingang in die offizielle Lehre der Katholischen Kirche fand.

vgl. auch DERS.: *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*, Stuttgart–Berlin 1964, passim) Eine Bezugnahme auf D. Bonhoeffer findet sich z.B. in: *Die Welt als Horizont*, 481 u.ö.

¹⁰ Vgl. W. GÜNTHER, *Von Edinburgh nach Mexico City – Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissionskonferenzen*, Stuttgart 1970, bes. 79ff.

¹¹ »Eine Kirche, die weiß, daß sie eine Funktion des Apostolats ist und daß ihr Existenzgrund deshalb die Verkündigung des Reiches an die Ökumene ist, »treibt« keine Mission, sondern sie wird selbst zur Mission, zum lebendigen Griff Gottes nach der Welt.« J.Ch. HOEKENDIJK, »Mission und Ökumene«, in: *Evangelisches Missions-Magazin*, Basel–Stuttgart 95 (1951) 154. Analog wurde katholischerseits bald darauf postuliert, den Begriff »Mission« doch als »Oberbegriff« für »das gesamte kirchliche Engagement für den Menschen und die ganze Welt« zu verwenden; vgl. J. SCHMITZ, *Das Ende der Exportreligion – Perspektiven für eine künftige Mission*, Düsseldorf, 1971, 11.

¹² Vgl. dazu B. HOEDEMAEKER, *The legacy of J.C. Hoekendijk*, 166, 169f. Kein geringerer als David Bosch bezeichnete Hoekendijks missionstheologischen Ansatz neben dem von Aring und Rütli als »a view that leads to absurdity«, weil es unmöglich sei »to talk about the church's involvement in the world if its very right to exist is disputed a priori« (*Transforming Mission*, Maryknoll, NY, 1991, 385).

¹³ Diese Formulierung, die auf W. Hollenweger zurückgeht, tauchte zum ersten Mal in dem Bericht »The Church for Others« / »Kirche für Andere«, Genf 1967 auf und floß von dort in die Dokumente von Uppsala; vgl. außerdem: W. SIMPFENDÖRFER (Hg.), *Die Gemeinde vor der Tagesordnung der Welt – Dokumente und Entwürfe*, Stuttgart 1968.

¹⁴ J.C. HOEKENDIJK, *Die Welt als Horizont*, 481.

Mit einiger Berechtigung kann daher gesagt werden, daß das Bekenntnis zum Welthorizont Mitte der siebziger Jahre missionstheologisches Allgemeingut geworden war, ein allerdings heftig umstrittenes. Es kam darüber zu heftigen Kontroversen und im Protestantismus zu dem schmerzlichen Schisma zwischen »Evangelikalen« und »Ökumenikern«. Denn diejenigen, die um den Verlust des kirchlich-christlichen, insbesondere des biblischen Propriums bangten, betonten, daß »Mission« die Verkündigung der biblischen Heilstatsachen und die Bekehrung der Menschen zu Gott meine. Für die »Humanisierung der Welt« gäbe es kein Schriftmandat, weshalb den avantgardistischen, »ökumenischen« Missionstheologen unbiblische Hybris vorgeworfen wurde. Deren Engagement für ein nüchternes, vorbehaltloses Wahrnehmen der Mißstände der Welt, bei deren Analyse sie auch dezidiert antichristliche Weltdeutungen mit berücksichtigten, wurde als (Krypto-)Marxismus gebrandmarkt.¹⁵

Auf diese Kontroverse kann im hier zu behandelnden Kontext nicht näher eingegangen werden. Es dürfte aber hinreichend deutlich geworden sein, daß das Postulat, »die Welt als Horizont« wirklich ernst zu nehmen, so harmlos und selbstverständlich offenbar doch wohl nicht ist, wie es auf den ersten Blick den Anschein haben mag. Konflikte mit dem kirchlichen wie missionarischen Establishment und unkritischen Missionsfreunden sind quasi vorprogrammiert.

Erstaunlich ist dabei weniger die Tatsache an sich, sind doch Konflikte, trotz der mit ihnen einhergehenden emotionalen Belastungen, nicht schon von vornherein destruktiv. Der sich in ihnen anmeldende Widerspruch kann, sofern er sachlich gerechtfertigt ist, zur kritischen Neubesinnung auf die Sache selbst und gegebenenfalls zu einer notwendigen Korrektur führen. Erstaunlich ist vielmehr die große Unruhe, die der leidenschaftlich geforderte Umdenkungs- und Umstrukturierungsprozeß auf die Welt hin in Theologie, Kirchen und Missionskreisen hervorrief. Offensichtlich war ein wunder Punkt getroffen. Sollten, so könnte man argwöhnen, vielleicht diejenigen, die eigens um der Verkündigung des Evangeliums willen in die Welt hinausgezogen waren, die Welt dabei aus den Augen verloren haben?

Ganz abwegig ist diese Rückfrage nicht, zieht man in Betracht, daß die die Missionsarbeit des zwanzigsten Jahrhunderts lange beflügelnde Losung des Christlichen Studentenveltbundes lautete: »Die Evangelisierung der Welt in dieser Generation!« Oft fälschlicherweise John Mott, dem Begründer und ersten Vorsitzenden des Weltbundes zugeschrieben, wurzelt dieses Motto tief im 19. Jahrhundert, dem nach Kenneth Scott Latourette sogenannten »großen Jahrhundert« der Mission, in dem dem Christentum die »größte geographische Ausbreitung überhaupt«¹⁶ gelang. Es waren die nach Hawaii gesandten Missionare des American Board of Commissioners for Foreign Missions, die 1842 mit den Worten: »The Evangelization of the World in this Generation!« ihre Landsleute zur aktiven

¹⁵ Vgl. zu diesem Konflikt z.B. P. BEYERHAUS, *Humanisierung – einzige Hoffnung der Welt?*, Bad Salzuffen 1969; DERS., »Die gegenwärtige Spannung zwischen ökumenischem und evangelikalem Missionsverständnis«, in: *Ökumenische Erneuerung in der Mission*, hg. v. H. STIRNIMANN, Freiburg, Schweiz, 1970, 25–44.

¹⁶ KENNETH SCOTT LATOURETTE, *Die Geschichte und Ausbreitung des Christentums*, Göttingen 1956, 120ff, 120.

Beteiligung an der Mission aufriefen und ihnen dieses Anliegen dringlich machten.¹⁷ Die sie beseligende Vision war geographisch-territorial und philanthropisch-kulturoptimistisch. Sie war nicht imperialistisch, denn dazu waren ihre Vertreter viel zu sehr Kinder des Second Great Awakening, der nordamerikanischen Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts (ca. 1790–1850). Ihr Hauptanliegen war eben nicht Machtgewinn, sondern die »disinterested benevolence«, also die »Uneigennützigkeit um des Heils anderer willen« als Ausdruck persönlicher Heiligung, eine Haltung, die sie durch den Einsatz ihres Lebens zu beglaubigen bereit waren. Theologisch wurde diese Haltung als »imitatio amoris Dei« durch den Hinweis auf die Hingabe des Sohnes Gottes zum Heil der Welt gerechtfertigt.¹⁸ Darin lag die tiefe Ernsthaftigkeit dieses Bemühens.

Doch diese Ernsthaftigkeit war durch die naive Weise, mit der man sich ein Gott wohlgefälliges Leben nur gemäß den eigenen ethisch-moralischen Grundsätzen und Wertvorstellungen zu denken vermochte, höchst gefährdet und für mancherlei säkulare, expansionistische Sendungsideale wie den Kolonialismus, den Nationalismus und den naturwissenschaftlich-rationalen Entdeckungseifer äußerst anfällig.¹⁹ Darin liegt die Tragik dieses großen Missionsjahrhunderts, die durch den missionarischen Protest z.B. in der Sklavenfrage oder beim Opiumhandel nur wenig gemildert wird.

Dennoch: auch der Konflikt von Missionaren mit den menschenverachtenden Praktiken ihrer eigenen Landsleute in Übersee hat eine eigene Tradition und ist älteren Ursprungs. So war z.B. der Schutz der Einheimischen vor den fremden Ausbeutern aus Europa eines der erklärten Ziele, die die Jesuiten mit der Gründung der Reduktionen im 17./18. Jahrhundert in ihren lateinamerikanischen Missionen beabsichtigten, ein Anliegen für das sich schon Bartholomé de Las Casas (1484/85–1566) zur Zeit der spanischen und protugiesischen Patronatsmission am Beginn der Neuzeit engagiert eingesetzt hatte. Daß man zu jener Zeit überhaupt mit den Weltentdeckern mitzog, war durch die Bulle »Inter caetera divinae« vom 4.5.1493 geboten, mit der Papst Alexander VI. ja nicht nur die »divisio mundi«, die Aufteilung der damals erst in das Blickfeld der Europäer tretenden nichtchristlichen Welt längs einer Linie westlich der Azoren unter Spanien und Portugal besiegelte, sondern diesen Kolonialmächten auch die Christianisierung der neuen Hoheitsgebiete zur Pflicht machte. Weil damals die Welt nur als christliche Welt, als orbis christianus zu denken war, mußten auch ihre neuentdeckten Gebiete durch entsprechende Anstrengungen christianisiert werden. In diesem Kontext etablierte sich überhaupt erst der Begriff »Mission« als solcher. Aus den »Glaubensboten« wurden folglich »Missionare«, d.h.

¹⁷ Vgl. C. IRVINE, »Notes on the origin of the watchword: 'The Evangelization of the World in this Generation'«, in: *Bulletin of the Scottish Institute of Missionary Studies*, No. 3–4, 1985–1987, Edinburgh 1987, 7–9.

¹⁸ In seiner »Inquiry into the Nature of true Holiness« (1773), einer der vorbereitenden Programmschriften des Second Great Awakening, schrieb Samuel Hopkins: »If we love one another with that love which God exercised and manifested in giving his Son to die for us, we by this are conformed to God, his image is in us, and his love, which is his holiness, is complete and perfect in us. ... [T]he holiness of men consists in imitating this benevolent love.« (*The Works of Samuel Hopkins*, Bd. III, Boston 1854, 40f; Reprint 1987).

¹⁹ Vgl. K. HAMMER, *Weltmission und Kolonialismus – Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt*, München 1978.

von christlich sich verstehenden Herrschern rechtmäßig beauftragte Verkündiger des Evangeliums.²⁰

Das für dieses Missionsverständnis alles entscheidende orbis christianus-Denken hatte nun seinerseits eine lange Tradition, die in ihren Anfängen auf das 4. Jahrhundert zurückgeht, als das Christentum im Toleranzedikt von Mailand 313 als offizielle Religion anerkannt wurde. Der bis dahin nicht geduldeten und verfolgten Kirche stand mit einem Mal die Welt, genauer: der orbis romanus, offen, offen für die Ausbreitung, aber auch offen für die eigene Machtentfaltung. Im Laufe der Zeit wurde aus dem orbis romanus der orbis christianus, der jenen um mehr als ein Jahrtausend überdauerte und der auf der Ebstorfer Weltkarte einst so sinnfällig dargestellt worden ist.²¹ Die Kirche wurde »Weltkirche«, und richtete sich im Osten wie im Westen in dieser, vom heutigen Standpunkt aus betrachtet verhältnismäßig begrenzten Welt des Mittelmeerraumes und Euro-Asiens häuslich ein.

Unter Berufung auf Augustin war man der Meinung, daß in diesem Welt- und Gesichtskreis der Auftrag zur Mission im wesentlichen erfüllt sei. »Alle Welt«, spricht: der orbis romanus, habe das Evangelium vernommen, und, so später dann Thomas v. Aquin (De veritate XIV, 11, ad 1), wenn irgendwo ein Mensch »in einer entlegenen Wüste oder in einem undurchdringlichen Urwald« vom Evangelium noch nicht erreicht worden sei, »werde Gott ihm eine Privatoffenbarung zuteil werden lassen oder ihm einen Boten senden.«²² In der Praxis sah das freilich anders aus: Natürlich hatte man an den Rändern des Reiches wie in Kleinasien, Nordafrika und Süd-Spanien Berührungen mit den »Ungläubigen« und »Gottesverächtern«, mit Juden und seit dem 7. Jahrhundert auch mit Muslimen gehabt, gegen die man bekanntlich im apokalyptisch gefärbten Hochmittelalter aus wirtschaftlichen und machtpolitischen Interessen heraus die religiös motivierten unseligen Kreuzzüge führte.

Doch auch das orbis christianus-Denken ruhte auf einer noch früheren, noch tiefer liegenden Schicht, nämlich den ur- und frühchristlichen Zeugnissen, wie sie namentlich im paulinischen und synoptischen Schriftgut vorliegen. Theologisch wie persönlich war Paulus der große Visionär der Durchdringung der Oikoumene (οἰκουμένη) mit dem Evangelium (vgl. Röm 1, 16ff; 15, 18ff). Die Oikoumene, der hellenistische Kulturkreis also, war der Horizont, den die Verkündigung des Evangeliums nicht aus den Augen verlieren dürfe, eine Vision, die allerdings schon damals nicht einhellig geteilt wurde. Um sie wurde auf dem Apostelkonvent in Jerusalem von 43/44 (vgl. Gal 2, 1–10; Apg 15) ernsthaft gerungen; denn es war gar nicht ausgemacht, daß die Botschaft von Gottes Gegenwart in der Welt

²⁰ Vgl. J. GLAZIK, »Der Beginn der neuzeitlichen Mission auf seinem zeit- und geistesgeschichtlichen Hintergrund«, in: *Warum Mission?, Kirche und Religionen*, St. Ottilien 1984, 11–25.

²¹ Vgl. dazu: *Atlas von 25 Tafeln im Lichtdruck zur »Ebstorfer Weltkarte«* – Im Auftrag des Historischen Vereins für Niedersachsen mit Unterstützung des königl. Preuß. Ministeriums der geistlichen, Unterrichts- und Med. Angelegenheiten und der Wedekindschen Preisstiftung zu Göttingen, hg. v. E. SOMMERBRODT, Hannover 1891; W. ROSIEN, *Die Ebstorfer Weltkarte*, Hannover 1952; A. WOLF, »Die Ebstorfer Weltkarte als Denkmal eines mittelalterlichen Welt- und Geschichtsbildes«, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, hg. v. K.D. ERDMANN / F. MESSERSCHMID, 8 (1957) 204–215; O. STOLLT, »Eine Weltchronik im Bild – Die Ebstorfer Weltkarte«, in: *Westermanns Monatshefte*, August 1955, 55–60.

²² Vgl. J. GLAZIK, *Der Beginn der neuzeitlichen Mission auf seinem zeit- und geistesgeschichtlichen Hintergrund*, 12.

allen Menschen, nämlich nicht nur den Juden, sondern auch den Griechen und Heiden gelte. Jesus hatte selbst seine Verkündigung der mit ihm und seinem Wirken anbrechenden eschatologischen Gottesherrschaft, der »Königsherrschaft Gottes« (*Basileia tou theou / βασιλεία τοῦ θεοῦ*) bzw. der »Herrschaft der Himmel« (*toon ouranoon / τῶν οὐρανῶν*), auf Israel ausgerichtet und darauf begrenzt wissen wollen. Das zeigt z.B. die Episode mit der Abweisung der Kanaaniterin aus Mt 15,21–28 unter dem Hinweis, daß er nur zu den Kindern Israels gesandt sei (24).²³ Auch seine Jünger hielt er dazu an, nicht zu den Heiden oder in die Städte der Samaritaner zu gehen, sondern »zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel« (Mt 10,5bf), eine Mahnung, die ihr scharfes Profil vor dem Weheruf über die proselytisierenden Pharisäer erhält, welche, um einen einzigen Judengenossen zu gewinnen, Meer und Länder durchziehen, um aus ihm dann »ein Kind der Gehenna« zu machen (Mt 23,15a).

Aber die damals auf dem Jerusalemer Konvent getroffene Entscheidung zugunsten der Weltdimension des christlichen Zeugnisses, konnte sich ebenfalls auf Jesus berufen. Denn er hatte andererseits seine Jünger zugleich zu Mitarbeitern an seinem Werk der Verkündigung der Gottesherrschaft bestellt, wie den synoptischen Aussendungsreden zu entnehmen ist.²⁴ Zudem hatte Jesus immer wieder erfahren müssen, daß er durch die Wirkung seiner Predigt ständig zur Überschreitung der eigenen ethnischen, geographischen und ethologischen Grenzen genötigt wurde. Seine Botschaft sprengte die von der etablierten Religion sorgsam gezogenen Grenzen: sie zog Samaritaner und Römer, Zöllner und Sünder an und wies mit einer eigenen Dynamik, die Markus mit dem Konstrukt des »Messiasgeheimnisses« zu bändigen versuchte, stets über seinen eng begrenzten historisch-geographischen Wirkungskreis hinaus. Doch erst vom Osterereignis her konnte diese Dynamik in ihrer vollen Tragweite erfaßt werden, weshalb der Auftrag zur Weltmission nur durch den Erhöhten gegeben werden konnte. Darin liegt die sachliche Berechtigung des erst verhältnismäßig späten, in seinen Formulierungen wohl aus dem hellenistischen Judentum stammenden Sendungs- und Taufauftrags am Ende des Matthäus-Evangeliums (28,18–20).²⁵ Dieser ist eben nicht Ausdruck einer Welteroberungsmaxime, sondern Mandat, die universale Dimension von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi zu explizieren. Kreuz und Auferstehung Christi sind der »Welt« und aller »Kreatur« durch die christliche Gemeinde zu bezeugen. Dem grundsätzlich-prinzipiellen Verständnis dieses Ereignisses entspricht die universale Dimension des Auftrags an »alle Völker« (*panta ta ethnee / πάντα τὰ ἔθνη*) bzw. nach dem erweiterten Markus-Schluß 16,15 an »alle Kreatur« (*kerygxate to euangelion paasee tee ktisei / κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ*

²³ Zu den exegetischen Fragen vgl. F. HAHN, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 1963.

²⁴ Vgl. Mk 6,7–11; Lk 9,1–5; Mk 10,1–12, Mt 9,37f; 10,5–16.

²⁵ Dafür sprechen das dem Inthronisationsschema entnommene Erhöhungsmotiv »mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden« (18b) sowie die triadische Taufformel (19). Auch ist die Perspektive dieses Sendungswortes der Intention des historischen Jesu entgegengesetzt, denn es spricht von »allen Völkern« (*panta ta ethnee / πάντα τὰ ἔθνη*), und im erweiterten Markus-Schluß 16,15 heißt es sogar *expressis verbis* »in alle Welt« (*poreuontes eis ton kosmon hapanta / πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα*) und, daß die Verkündigung sich an »alle Kreatur« (*kerygxate to euangelion paasee tee ktisei / κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει*) zu richten habe. Vgl. F. HAHN, »Der Sendungsauftrag des Auferstandenen. Matthäus 28,16–20«, in: *Fides pro mundi vita – FS für H.W. Gensichen zum 65. Geburtstag*, hg. von Th. SUNDERMEIER, Gütersloh 1980, 28–43.

κρίσει). Die universale Bedeutung von Kreuz und Auferstehung für die ganze Welt und alle Menschen ist die eigentliche Quelle und der tiefste Grund der Rede von der Welt als Horizont der Mission.

Wie aber wurde die Christenheit diesem Auftrag gerecht?

Das nötigt zu einer kurzen, kritischen Durchsicht wichtiger einzelner Missionsepochen hinsichtlich des sie jeweils leitenden Weltverständnisses.

II. Die faktische Illusion über den tatsächlichen Welthorizont der Mission

Der Begriff »Welt« impliziert eine vorgegebene oder gedachte letzte Einheit alles Seienden, einschließlich all dessen, was gewesen ist. Welt ist ein Totalitätsbegriff, der Raum und Zeit, Bios und Noos, physisches Vorhandensein und Geschichte umfaßt. Um sinnvoll über die »Welt« als Horizont sprechen zu können, sollte daher auch Auskunft darüber gegeben werden, inwiefern diese implizite Totalität tatsächlich gemeint ist.

Bereits bei Paulus ist festzustellen, daß seine Aussage in Röm 15, 19: »So habe ich von Jerusalem aus ringsumher bis nach Illyrien (das heutige Bosnien-Herzegowina!) das Evangelium von Christus voll ausgerichtet«, nicht im buchstäblichen Sinne zu verstehen ist, sondern nur im Sinne des *pars pro toto*. In den Worten A. v. Harnacks: »Die Ausdrucksweise des Paulus ... ist nur bei der Annahme verständlich, daß die Gewißheit des nahen Weltendes eine andere Art der Mission überhaupt nicht zuließ als die *der Durchquerung* der Welt. Zugrunde liegt der Gedanke, daß das Evangelium in der kurzen Spanne der gegenwärtigen Weltzeit überall verkündigt werden *muß*, daß aber die Durchquerung das einzig mögliche Mittel seiner Durchführung ist. Vorausgesetzt ist dabei, daß sich ... rechts und links ... der flammenden Linie das Feuer von selbst verbreiten wird.«²⁶

Zur Zeit der Alten Kirche waren christliche Gemeinden überwiegend in den Städten des Imperiums anzutreffen, während es in ländlichen Gebieten nur in manchen Provinzen, besonders Kleinasien, Fuß gefaßt hatte.²⁷ Von den Zentren der Städte und den zu Pilgerstätten gewordenen Märtyrer-Gräbern ausgehend, hatte es sich auf dem Wege einer allmählichen Durchdringung ausgebreitet. Die explizite Missionierung war selten, da durch restriktive Politik gehindert. Nachdem aber das Christentum anerkannt und privilegiert worden war, wurde die Sache des christlichen Glaubens zur offiziellen Angelegenheit, der sich die Kaiser anzunehmen hatten. Als Stellvertreter Christi hatten sie in ihrem nunmehr als Reich Christi verstandenen Herrschaftsgebiet für die Durchsetzung des christlichen Kultus und der christlichen Lebensformen Sorge zu tragen. Das gewann besonders im griechisch sprechenden Osten durch die faktische Präsenz eines Kaisertums Gewicht, denn

²⁶ A. v. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924, 80 (Hervorhebungen im Original).

²⁷ Vgl. ebd., 946ff, sowie die Karten 4–7 in: H. JEDIN / K.S. LATOURETTE / J. MARTIN (Hg.), *Atlas zur Kirchengeschichte*, Freiburg u.a. 1987.

der Basileus, der Kaiser, galt hier als »apostelgleich« (isapostolos / ἰσαπόστολος).²⁸ Im lateinischen Westen dagegen war die Verbindung zwischen Staatsmacht und kirchlicher Autorität aufgrund der Schwäche und dem schließlichen Verfall des dortigen Kaisertums, das erst unter den Karolingern im 8./9. Jahrhundert wieder erstarkte, nicht so ausgeprägt. Deswegen übernahm die Kirche im Papsttum diese Funktion, namentlich seit Ende des 6. Jahrhunderts in Gestalt Gregors des Großen (590–604).²⁹ Der Papst, der hier zum vicarius Christi wurde, hatte sich um die Christianisierung der seiner Jurisdiktion in Bistümern unterstellten Gebiete zu kümmern. Mission außerhalb des Reich-Horizontes kam zwar vor, wie in Irland, England, Nordost-Europa, sie geschah aber ganz im Blick auf die Ausweitung des christlich bestimmten kirchlichen Machtbereiches, d.h. durch Kloster- und Bistumsgründungen.

Die bei der dabei im christlichen Osten wie im Westen anzutreffenden gewaltsamen Durchsetzung dieser vornehmlich machtpolitisch motivierten Missions-Ziele, z.B. bei den Sachsen und Wenden, die leider immer noch zu oft mit dem Euphemismus »Bekehrung« gekennzeichnet werden, wird vor diesem Hintergrund zwar verständlich, rechtfertigt sie aber nicht. Die Erkenntnis, daß Mission keine Sache von Kreuzrittern ist, sondern von authentisch lebenden Christuszeugen, wuchs, wenn auch langsam und allmählich aber dennoch und trotz allem ebenfalls in diesem Umfeld heran. Breitere Akzeptanz zu finden gelang ihr erst im Gefolge der Erschütterungen durch die traumatisierenden Kreuzzüge, in denen die Ritterorden zum Zeitpunkt ihrer größten Machtentfaltung das praktische Ende der naiven Identifikation von Kaiser- und Kirchentum bzw. von Reich Gottes und weltlicher Herrschaft bewirkten. Denn nun war es offenkundig, daß weder Macht noch Gewalt, weder Zwang noch Schwert, weder Drohung noch Exekution angemessene Weisen christlicher Mission sein können, eine Erkenntnis, die trotz der bitteren Erfahrungen, aus denen sie hervorstach, leider immer wieder vergessen wurde und nach wie vor oft einfach nicht zur Kenntnis genommen wird. Der Zweck heiligt nicht die Mittel, schon gar nicht die der christlichen Mission.

Die im späteren Mittelalter in Reaktion auf die Kreuzzüge aufkommenden Mendikanten- bzw. Bettelorden, namentlich die der Franziskaner und Dominikaner, stellten mit ihrer gelebten Armut und ihrem intensiven Schriftstudien die bisherigen Maximen des orbis christianus-Denkens grundsätzlich in Frage. Durch Beispiel und Dialog wollten sie einsichtige Erkenntnis der Wahrheit wecken und zu einem bewußten Bekenntnis führen. Die Welt als Horizont zu entdecken hieß ihnen zufolge nicht, weltlich zu werden, sondern in einen am Evangelium orientierten Dialog mit ihr einzutreten. Das betraf auch die Welt jenseits der Grenzen des bisherigen orbis christianus. So überschritten sie, teils im Auftrag der Kurie, teils auf eigene Initiative hin in geistlich-diplomatischen Missionen ihren eigenen Horizont. Sie gingen nach Kleinasien,³⁰ auf die arabische Halbinsel und nach

²⁸ Vgl. H.M. BIEDERMANN, »Mission, Ostkirche«, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6, Sp. 674–677.

²⁹ Vgl. G. Jenal, »Gregor I., der Große«, in: M. GRESCHAT (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd.11: *Das Papsttum I*, Stuttgart u.a. 1985, 83–99.

³⁰ Z.B. Raimundus Martini, ca. 1284, und die Franziskaner.

Nord- und Nordost-Afrika, in die Gebiete um das Schwarze Meer, zu den Mongolen³¹ und nach Peking.³² Als dann Ende des 15. Jahrhunderts die Neue Welt und die tatsächlichen Enden der Erde in den kirchlichen Gesichtskreis traten, waren es vor allem die Jesuiten, die die Missionsarbeit in Asien (Indien, China, Japan) und Lateinamerika in bis dahin ungeahnter Weise intensivierten und profilierten. Auch wandten sie sich dem gewissenhaften Studium der gleichzeitig aufkommenden neuen Wissenschaften zu, durch deren vorzügliche Beherrschung sie z.B. zu gesuchten Ratgebern am chinesischen Kaiserhof wurden und auf diesem Wege das 1692 von Kaiser Kanghi gewährte Toleranzedikt erwirkten.

Mit dem Aufkommen der Neuzeit wird die Welt wesentlich als »Welt der Natur«, als »Kosmos« verstanden, deren Horizont durch die seit dem 17. Jahrhundert in Gebrauch kommenden Fernrohre und Mikroskope in schwindelerregende Weiten und unendliche Tiefen entgrenzt wurde. Die Einheit des bislang gemeinsam gehegten Weltbegriffes löste sich dabei allerdings auf. Parallel zur Zunahme des Weltwissens verengte sich der Horizont des Weltbewußtseins auf die Ratio (R. Descartes; 1596–1610) und der der Weltsendung auf das Seelenheil. Das ist z.B. am Geschick der Leibnizschen Missionsgedanken geradezu klassisch zu studieren; denn sein durch die jesuitische Chinamission inspiriertes Programm der »propagatio fidei per scientias« stieß eigentlich nur im pietistisch geprägten Halle bei A.H. Francke auf ein hörbares Echo. Doch der verhältnismäßig weltoffene Hallesche Pietismus, der sich in der Auseinandersetzung mit der rational-systematisch argumentierenden lutherischen Orthodoxie profiliert hatte, war verständlicherweise mehr an Herzens- als an Geistesbekehrung interessiert. Einer seiner berühmten Zöglinge, Nikolaus Graf v. Zinzendorf, konnte deswegen das Ziel der Mission in seiner von Rokokofrömmigkeit geprägten Sprache mit dem Satz umschreiben: »Seelen für das Lamm zu werben.« Aus diesen Worten spricht nicht primär eine vielleicht skurril anmutende Frömmigkeit, sondern ein missionstheologisches Programm. Eine innige Jesusfrömmigkeit und die erklärte Absicht, Menschen zur Erkenntnis von dem in den biblischen Schriften bekundeten Heilswillen Gottes in Jesus Christus zu führen und damit zur Abkehr von einem diesem Heilswillen zuwiderlaufenden Leben zu bewegen, also zu Umkehr und Bekehrung, sind seitdem die in mancherlei Spielarten bis heute typischen Kennzeichen vieler pietistischer wie evangelikaler missionarischer Initiativen. Für sie ist die Welt nur insofern Horizont, als sie den Lebensraum der verlorenen Menschheit darstellt.

Hier setzte Hoekendijks provozierende Kritik an, und hier traf sie tatsächlich einen wunden Punkt. Wie sehr die Mission auch in nicht-pietistisch-evangelikalen Zirkeln bis weit in das 20. Jahrhundert hinein unter derartiger Weltvergessenheit litt, das belegt die wichtige Studie von M. Linz: *Anwalt der Welt*.³³ In seiner Untersuchung von 250 deutschsprachigen Predigten zur Mission über vier klassische Missionstexte aus der Zeit von 1900 bis 1962 kommt Linz zu dem Ergebnis, daß »auch die sogenannte Missions-

³¹ Z.B. Johannes de Plano Carpini OFM, gest. 1252. Aber auch ein Dominikaner, Andreas v. Longjumeau OP, gest. nach 1270, arbeitete nachweislich unter den Mongolen.

³² Vgl. H. WOLTER, »Das Missionswerk der Kirche«, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hg. v. H. JEDIN, Bd. III, 2, Freiburg–Basel–Wien 1968, 273ff.

³³ M. LINZ, *Anwalt der Welt – Zur Theologie der Mission*, Stuttgart–Berlin 1964.

predigt, von Ausnahmen abgesehen, nur eine Dimension der Welt erkannt« hat, »die geographische. Sofern die Welt nicht als Gegenbegriff zum Reich Gottes verstanden wurde, war sie ein geographischer Begriff. ›Welt‹ – das sind die noch nicht von der Botschaft erreichten Menschen und Gebiete. ... Sosehr die Predigt für Mission sich geographisch auf die Welt einläßt, – zu einer Begegnung mit den weiten Bereichen und Möglichkeiten menschlichen, geschichtlichen Lebens kommt es auch in ihr kaum.«³⁴ Einer solchen Weltsicht bescheinigt er, m.E. völlig zu recht, »Atrophie«, also »Auszehrung«, »Schwund«, d.h. einen gravierenden Wirklichkeitsverlust.³⁵ Nicht die Welt, der Globus war der eigentliche Horizont; und wenn man die Liste der 700 von Barrett und Reapzome dokumentierten aktuellen Weltevangelisierungsstrategien studiert, dann wird schlagartig – und zugleich beklemmend – deutlich, daß nachwievor für viele der Globus das alles bestimmende Paradigma ist,³⁶ und das bedauerlicherweise gerade in jenen Kreisen, in denen eine oft so beeindruckende Hingabe für die Mission anzutreffen ist! Diese steht aber infolge ihrer atrophischen Horizontverengung in der latenten Gefahr, Opfer von Machtmißbrauch zu werden, wozu allerdings ihr häufig geistlich sich gebender aggressiv-militanter Sprachschatz geradezu einlädt.

Kein weltlich Ding ist vor Mißbrauch geschützt, wie redlich es sich auch geben mag; denn der Mißbrauch, theologisch gesprochen: die Sünde, ist die Signatur der Welt. Wer die Wahrnehmung der Welt auf ihre geographische Ausdehnung beschränkt, verfällt nicht nur der Illusion, daß das eigene Tun frei sei von Weltlichkeit, sondern übersieht auch, daß die Evangeliumsverkündigung kein nur verbales Geschehen ist und wesentlich in einem konkreten, dem Reich Gottes gemäßen Lebensvollzug besteht. Eine solche Selbsttäuschung zeitigt in theokratischen Strukturen und fundamentalistischen Bestrebungen verhängnisvolle Konsequenzen.

Erst der Rückbezug auf das Evangelium und die Orientierung am Wort Gottes aber erschließen die Welt als Welt, d.h. sie machen die Geschöpflichkeit der Welt genauso bewußt wie deren autonome Selbstherrlichkeit als den eigentlichen Grund für ihr Unheil. Es ist diese Ambiguität der Welt, die immer wieder zu Irritationen führt. Daß solcherart Irritationen aber nicht bloß lästige Begleiterscheinungen der Verkündigung sind, sondern für diese Verkündigung konstitutive Bedeutung haben und deswegen (missions)theologisch von Belang sind, soll nun abschließend gezeigt werden.

III. Die theologisch notwendige Irritation der Mission durch die »Welt«

Die Weltbezogenheit christlicher Mission hat, wie oben angedeutet, auch immer wieder zu Konflikten geführt. War es in der frühen Christenheit die Frage nach dem Geltungsanspruch des Evangeliums außerhalb Palästinas, so war es im 20. Jahrhundert der Konflikt zwischen Evangelikalern und Ökumenikern. Dazwischen liegt, um noch ein drittes, wieder

³⁴ Ebd., 175.

³⁵ Ebd., 25.

³⁶ Vgl. D.B. BARRETT / J.E. REAPZOME (Eds.), *Seven Hundred Plans to Evangelize the World – The Rise of a Global Evangelizationprogramme*, New Hope, Alabama, 1988.

anders gelagertes Beispiel zu nennen, der sogenannte Ritenstreit des 17. Jahrhunderts, der sich an der jesuitischen China- und Indien-Mission entzündete. In diesem Streit ging es hauptsächlich um Fragen der missionarischen Anpassung bzw. der Akkomodation an fremde religiöse Welten und Praktiken. Nach annähernd einhundertjähriger Dauer wurde er durch päpstlichen Entschluß im Sinne einer restriktiven Horizontverengung entschieden, d.h. die Akkomodationspraxis war aufzugeben und dem Papst unbedingter Gehorsam zu leisten.³⁷

Es wäre unzutreffend, diese Konflikte auf Methodenfragen oder Fragen persönlicher Präferenz reduzieren zu wollen. Hinter ihnen standen bzw. stehen im Grundsatz verschiedene Auffassungen von Wesen und Anliegen des Evangeliums und damit verschiedene Auffassungen vom Zentrum aller Theologie. Das ist die eigentliche Wurzel dieser Konflikte, die natürlich auch an anderen Problembereichen als dem des Weltverhältnisses aufbrechen und sich nachweisen lassen, wie z.B. bei dem Verständnis von Kirche und Eschatologie oder dem von Weltgeschichte und Heilsgeschichte.³⁸ Hier ist jetzt grundsätzlich zu bedenken, inwiefern die sich auf das biblische Zeugnis Alten und Neuen Testaments beziehende Evangeliumsverkündigung Welt wirklich zu erschließen vermag.

Theologisch ist über die Welt zu sagen, daß sie als gefallene Schöpfung der Aussöhnung mit ihrem Ursprung bedarf, wie sie in Jesus Christus geschehen ist, um zu ihrer Vollendung zu finden. Diese implikationsreiche Sentenz verlangt eine Erläuterung.

Die Welt als Schöpfung zu begreifen heißt, sie in Relation zu einem sie konstituierenden Willen zu sehen und ihr eine ihr wesensmäßig eigene, letzte Bezogenheit auf diesen Ursprung zuzugestehen. Diese Ursprungs-Bezogenheit, die als kreatürliches Verwiesensein auf den Schöpfer bezeichnet werden kann, kann und sollte auch von den mit einem freien Willen und mit Vernunft begabten Geschöpfen als Grund des Lebens erkannt und bejaht werden. Wohlgermerkt: sie kann und sollte, sie muß aber nicht! In ihrer Entscheidungsfreiheit gewinnen oder verfehlen sich die Menschen, und, wie die Erfahrung lehrt, geschieht meist das letztere.

Die menschliche Selbsterkenntnis bestimmt den Bezug zur Welt und das Weltverhältnis wesentlich; denn Welt als Gesamtheit alles Geschaffenen ist nicht in Absehung vom Menschen zu denken, wird doch mit dem Begriff »Welt« die größtmögliche der menschlicher Erfahrung zugänglichen und denkbaren Totalitäten von Beziehungen konturiert. Zwar wissen die Paläontologen sehr wohl von einer Zeit, in der es keine Menschen auf der Erde gab. Aber das war nicht Welt, sondern evolutionäres irdisches Geschehen, das erst mit dem Auftreten des homo sapiens als Weltwerdung wirklich begriffen werden konnte, oder, um es in biblischer Sprache auszudrücken: »Gott brachte die Tiere, die er gemacht hatte, zu dem Menschen, daß er sähe, wie er sie nannte; denn wie der Mensch jedes Tier nennen würde, so sollte es heißen.« (Gen 2,19).

Der Mensch schafft und vermittelt seine Welt durch Sprache. Sonst hat er keine Welt. Darum ist Welt nicht ohne Mensch und der Mensch nicht ohne Welt zu denken. Welt ist

³⁷ Nämlich durch Benedikt XIV., Bulle »Ex quo singulari« vom 11.7.1742. – Im Zusammenhang mit dem Ritenstreit wurde dann leider auch das Toleranzedikt in China unter Kaiser Kanghi's Nachfolger 1724 widerrufen.

³⁸ Vgl. dazu für die neuere missionstheologischen Ansätze: Th. KRAMM, *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission*, Aachen 1979.

auf den Menschen hin und von ihm als solche auf den Begriff zu bringen. Dabei ist das, was über die Welt gesagt wird, als je und je angemessen zu erweisen, und die Kultur- und Geistesgeschichte der Menschheit dokumentiert eine überreiche Fülle von langgehegten diesbezüglichen Irrtümern und Mißverständnissen. Erst der kritisch-bewußte Gebrauch des Geistes und der Natur- wie Sozialwissenschaften, die aus oft leidgeprüften Erfahrungen erwachsen sind, verhilft dazu, sich von Täuschungen zu lösen und Irrtümer als solche zu erkennen und zu entlarven.

Doch greifen rein kognitive Bemühungen zu kurz, weil Denken und Nachsinnen, die ja Wirkliches und Mögliches erwägen, in ihrer Gegenstandsbezogenheit einen geringeren Realitätsgrad haben als die jeweils konkret gelebte geschichtliche Existenz. Im geschichtlich-konkret gelebten Leben wird in aller Begrenzung und damit immer auch in aller Verkürzung das Mögliche in Wirkliches transformiert. Das aber bedeutet, daß die unumgängliche, mehr oder weniger bewußt vollzogene Willensentscheidung für einen bestimmten individuellen oder kollektiven Lebensstil Wirklichkeit und damit Welt setzt, oder, anders ausgedrückt: die Welt ist nicht fertig abgeschlossene, materiale physisch-soziale und historische Vorgegebenheit, sondern durch das geschichtssetzende Handeln des Menschen noch immer – und immer wieder – im Werden. In seinem Handeln macht sich der Mensch – so oder so – die Welt untertan und nimmt den Herrschaftsauftrag über die Schöpfung wahr (vgl. Gen 1,28).

Wie aber wird der Mensch diesem Auftrag gerecht, wenn er ihn denn überhaupt als einen solchen erkennt? Das bange Sorgen um die Zukunft des Lebens und um die Umwelt sprechen eine ähnlich deutliche Sprache wie das biblische Zeugnis: Der Mensch verfehlt seinen Auftrag. Statt Sachwalter Gottes zu sein ist er dem Irrtum erlegen, autonom handeln zu können und so handeln zu müssen »etsi Deus non daretur«, so, als ob es Gott nicht gäbe. Aus diesem Auf-sich-selbst-Bezogensein des Menschen, diesem »incurvatus in se ipsum«, um mit Luther zu sprechen, ist Befreiung nur möglich, wenn das Zentrum dieses Teufelskreises in seiner Irrtumsverfallenheit aufgedeckt werden kann. Hier wird aus dem Kreis dann das Kreuz, will sagen: Der Mensch wird durch das Angerufensein von außerhalb seiner selbst, von Gott her, zu einer ihn aufrichtenden Antwort genötigt, einer aufrichtigen Antwort. Das aber führt unvermeidlich zu Konflikten mit denjenigen, die mit ihrer Gottvergessenheit nach wie vor meinen, die Welt allein in die Hand nehmen zu können und zu müssen und ständig dementsprechende Weltverbesserungsvorschläge in die Tat umzusetzen versuchen, Vorschläge, mit denen sie unentwegt neue Gefährdungen hervorrufen – und dies sind keineswegs nur die Technokraten.

Sicherlich, der Mensch kann nicht anders, als daß er handelnd tätig und damit wirklichkeitsschaffend ist. Die entscheidende Frage ist nur, was das Maß seines Handelns bestimmt. Ist es die der gänzlichen Gottvergessenheit entsprungene Hybris, die zum »Gotteskomplex« führt,³⁹ oder ist es das Wissen um die tatsächlich vorhandene Ursprungsbezogenheit alles Lebendigen auf die Quelle allen Lebens? Hier gibt es keine Kompromisse, sondern nur ein Entweder-Oder. Man hat sich zu entscheiden, und es ist die Aufgabe der christlichen Verkündigung, der missionarischen im besonderen, alle Menschen

³⁹ Vgl. dazu H.E. RICHTER, *Der Gotteskomplex – Die Geburt und Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Hamburg 1979.

explizit zu dieser Entscheidung zu rufen. Solche Konfrontation der Welt mit dem Anspruch des Reiches Gottes führt zu Konflikten. Hier kommt es dann nicht nur zu notwendigen Irritationen der Welt durch die Mission, sondern ebenso der Mission durch die Welt.

Der Welt, die durch auf sich selbst bezogene Menschen bestimmt ist, wird die für Gott offene und bereite Welt entgegengesetzt durch das Lebenszeugnis derer, die sich von Gottes Anspruch in ihrem Tun bestimmen lassen. Auf diese Weise tritt Heilsgeschichte der Unheilsgeschichte entgegen. Beide sind nicht komplementär, sondern konträr. Doch nur durch die Zumutung dieses Konfliktes kann die Welt ganz zu sich kommen und sich wirklich ganz als das erschließen, was sie ist. Denn erst wenn die Welt durch das Wort Gottes auf ihren Ursprung hin angesprochen wird, kann sie sich ihrer autonomen Widrigkeit bewußt werden und die Notwendigkeit erkennen, zu diesem ihrem Ursprung zurückzufinden, um so zu ihrer eigentlichen Erfüllung, zum Eschaton zu gelangen. Das aber nicht im Sinne eines statischen Zustands ontischer Qualität, sondern als willentlich und ständig neu zu bewährendes menschliches Zeugnis für Gottes Reich.

Vergißt die christliche Verkündigung, daß sie im Horizont der sich von Gott abwendenden Welt geschieht, daß sie auf diesen Horizont hin ausgerichtet ist, dann verfällt sie in selbstgerechte Sicherheit und Selbstgefälligkeit, jenen auch im Protestantismus nicht ganz unbekanntem Ekklesiozentrismus, der nur darauf aus ist, den quantitativen Bestand zu wahren und nach Möglichkeit zu vermehren. Damit hat dann aber schon die von Linz beklagte Atrophie eingesetzt und d.h. ein folgenreicher Wirklichkeitsverlust mit schwerwiegenden Auswirkungen auf Inhalt und Gestalt der gesamten Verkündigung: Die Heilsgeschichte wird plötzlich von der Weltgeschichte abgetrennt, die Kirche wird zu einer außerweltlichen Größe erhoben und das Ziel des Glaubens wird in eine vermeintlich bessere, jenseitige Zukunft projiziert. Das aber läuft der Intention des Evangeliums zuwider, da die Frohe Botschaft doch gerade darin besteht, daß Gott in die Welt gekommen ist, daß Gott Mensch wurde und den Menschen gerechtfertigt hat. Gleitet also die Welt aus dem Gesichtskreis der Verkündigung, dann verliert auch das Evangelium sein Profil.

Es galt, geschichtliche und theologische Implikationen der Rede von der »Welt als Horizont christlicher Mission« aufzuzeigen und anhand der Leitbegriffe Vision, Illusion und Irritation kritisch zu sichten. Dabei ist deutlich geworden, daß die Vision vom Welthorizont der Mission als Ausdruck der universal-prinzipiellen Bedeutung von Kreuz und Auferstehung für die christliche Verkündigung unaufgebar ist, obwohl die Geschichte zeigte, daß man über den tatsächlichen Weltbezug oft einer faktischen Illusion erlegen war, weil »Welt« allenfalls nur im geographischen Sinne berücksichtigt wurde. Erst im Zusammenhang der ökumenischen Diskussion der sechziger/siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts wurde die konstitutive Bedeutung der Welt für die Evangeliumsverkündigung wieder entdeckt, was zu erheblichen Irritationen führte und eine bis heute noch nicht bewältigte missionstheologische Aufgabe darstellt. Hierbei sind vornehmlich die Gebildeten gefordert, vornehmlich auf Grund ihrer gesellschaftlichen Multiplikatorenfunktionen. Sie sollten an ihrer Stelle ihren Teil dazu beitragen, daß das Reich Gottes Gestalt gewinnt, damit die Welt ihre Unheilsgeschichte überwinden und Heilsgeschichte bewirken kann. Sie sollten aus tiefster Überzeugung und mit ganzem Wissen und Herzen daran mitarbeiten, daß die Welt wirklich zu ihrer Vollendung und Vervollkommnung, zu ihrem Ziel finden

kann. In diesem Sinne mitzuarbeiten an der Welterschließung, das wäre ein nicht unerheblicher Beitrag zur Erfüllung des christlichen Sendungsauftrages, den zu leisten auch bisherige Verächter dazu motivieren könnte, engagierte Verfechter der Sache der Mission zu werden.

Summary

Quoting E. Troeltsch's remark of 1906 on the difficulties he experienced when talking about missions to German academics and showing that W. Leibniz encountered the same in the late 17th century, it is contended that this is due to an understandable but distorted perception of mission by its despisers, who take mission as conquering the world with and for the gospel instead of opening up the world in the light of the gospel!

This is elaborated by taking the phrase of Dutch missiologist J.C. Hoekendijk: »the world is the horizon« for Christian missions. It is shown that the great vision contained therein can be traced back throughout church history to the proclamation of the historical Jesus and to the interpretation of his cross and resurrection as the principal act of God for the salvation of humankind by the Apostolic Church. This accounts for the universal character of the Good News to »all people« and »all creation«. — The second part screens the realization of this vision from the times of the Early Church to the present day, demonstrating that in most cases »world« was and still is understood in a reductionistic sense as »globe«, thus making missionary activity prone to expansionistic ideologies of various kinds (nationalistic, colonialistic, scientific). Salvation becomes the liberation of the »soul« from the »world«. — The final section addresses the issue of »world« theologically, arguing that any reductionist view of the world is contrary to the very intention of the gospel, which proclaims incarnation, genuine history (not just a »concept«) of salvation and God's presence in the world. This has serious repercussions on the whole of theology and the author pleads for a high value to be placed on the irritation caused by the encounter of world and gospel as an indispensable element in mission, for it is only through this that world is opened up and really becomes world and that missionary activities receive their proper profile.