
Auf dem Weg zu einer solidarischen Missionswissenschaft

Ein Diskussionsbeitrag

von Giancarlo Collet und Ludger Weckel

Seit Missionswissenschaft Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts namentlich an deutschen Universitäten und Hochschulen sich zu etablieren begann, hat sie eine bewegte Geschichte hinter sich. Musste sie anfänglich noch um ihre Aufnahme in den Kanon theologischer Disziplinen kämpfen, wurde sie jedoch dann – nachdem ihr Daseinsrecht unstrittig war – weitgehend marginalisiert und später geriet Missionswissenschaft sogar in einen Überlebenskampf. Je nach großkirchlicher Wetterlage veränderte sich auch das missionswissenschaftliche Klima. Im Folgenden geht es darum zu zeigen, wie sich das Verständnis von Mission im Laufe von Jahrzehnten geändert hat und was dies für ein missionswissenschaftliches Selbstverständnis bedeutet.

1 Abschied von der »Kolonialmission«

Das moderne Missionswesen, das insbesondere in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen großen Aufschwung nahm, war entscheidend durch den Imperialismus und den Nationalismus geprägt, wodurch europäische Mächte in außereuropäischen Ländern ihre Interessen teilweise gewaltsam durchsetzten und kontrollierten.¹ »Im Allgemeinen unterstützten die Missionare aller Konfessionen und Nationalitäten die koloniale Annexion, bejahten prinzipiell das koloniale System und teilten die kulturelle Arroganz ihrer weltlichen Landsleute, die sich bis zu rabiater Aggression gegen außereuropäische Lebensformen steigern konnte.«² Die europäische Kolonialherrschaft im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts umfasste nicht weniger als die Hälfte der Erdoberfläche, und sie beherrschte ungefähr ein Drittel der damaligen Weltbevölkerung.³ »Wie die sich ausdehnenden Reiche, so sah es die Kirche als ihre Pflicht an, auch ihre eigenen Grenzen in der *plantatio ecclesiae* auszudehnen. So wie die imperialen Akteure zivilisieren mussten, so hatten die Kirchen Seelen zu retten, die *conversio animarum* durchzuführen. Diese beiden Konzepte, die *plantatio ecclesiae* und die *conversio animarum* – die Einpflanzung der Kirche und die Bekehrung der Seelen –, umschrieben den kirchlichen Sinn von Mission.«⁴ Die De-Kolonisierung bzw. der Kampf der bisher vom Westen kolonisierten Völker um Unabhängigkeit und die daraus resultierende Entlassung von Staaten aus der Abhängigkeit blieben für die Christenheit nicht folgenlos, was sich nicht zuletzt im Verständnis von Mission zeigt.

Ab Ende der 50er Jahre im vergangenen Jahrhundert, vor allen Dingen aber in den 60er und 70er Jahren wurde die christliche Mission vor gravierende weltpolitische Veränderungen und weltkirchliche Herausforderungen gestellt, die auch ihr Selbstverständnis nachhaltig prägten. Dass missionarische, koloniale und nationale Interessen sich oft vermengten und teilweise Hand in Hand gingen, mag ein Zitat von Joseph Schmidlin deutlich machen, als er 1913 bemerkte: »Gewiss ist die katholische Kirche als solche eine (sic!) internationales Institut [...] Aber das hindert sie [scil. die katholische Mission] nicht, innerhalb des vaterländischen Rahmens in unseren deutschen Schutzgebieten aus

ganzer Seele gleichzeitig die patriotischen Interessen wahrzunehmen, wie überhaupt das wahre Christentum und der wahre Katholizismus jederzeit die nationale Gesinnung eher gehoben und gestärkt als gelähmt und unterbunden hat. Tatsächlich fördern unsere deutschen Missionare anerkanntermaßen zugleich wenigstens indirekt das Deutschtum in den Kolonien. Sollten ausnahmsweise in dem einen oder anderen Vikariat entgegengesetzte Unterströmungen zur Geltung kommen, so wäre das nicht nur vom staatlichen und kolonialen, sondern auch vom kirchlichen und missionarischen Standpunkt aus absolut verwerflich und geradezu unverantwortlich.«⁵ Dieses »koloniale Missionsverständnis« macht ein Doppelpes deutlich: Es geht hier zum einen um Export von Christentum und Kirche in die außerhalb der bisherigen Grenzen der christlichen Welt liegenden Gebiete dieser Erde. Und es geht zum andern um Export des »Deutschtums« in die Kolonien bzw. deutschen Schutzgebiete oder allgemein: um »Europäisierung«. Die Selbstverständlichkeit, mit welcher eine Symbiose von westlich-abendländischem Christentum und Kultur nach Übersee exportiert wurde, war v. a. für die Kirchen des Südens jedoch eine große Belastung als diese in der nachkolonialen Zeit um nationale und kulturelle Selbstbestimmung rangen.

Auch die erste Weltmissionskonferenz in Edinburgh (1910) war bei allem Verdienst für die ökumenische Bewegung noch deutlich von der Vorstellung einer »Weltherrschaft des Christentums«⁶ geprägt. Der Westen stand damals auf dem Höhepunkt seines Selbstbewusstseins und Expansionsdrangs. Die Konferenz wollte u. a. den bis dahin geltenden Einflussbereich christlicher Vorherrschaft ausweiten; dafür sollte Personal zur Verfügung gestellt und »nach Übersee« geschickt werden. Der Ort der Mission ist im damaligen Verständnis die nichtchristliche Welt. »Edinburgh 1910 denkt in einem Klima des corpus christianum. Dieser Hintergrund [ist] so eingewurzelt, dass er nicht ausgesprochen, geschweige denn reflektiert wird [...] Mission geschieht außerhalb der Grenzen der Christenheit und verschiebt letztlich deren Grenzen [...].«⁷ In einem Rückblick auf Edinburgh bemerkte E. L. Stockwell auf der Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989: »Gottlob gehören die Hegemonialverhältnisse, die 1910 das Bild beherrschten, weitgehend der Vergangenheit an, seit neue Nationen die Fesseln der Kolonialisierung abgeworfen und ihre Unabhängigkeit sowie ihr Selbstbestimmungsrecht bekräftigt haben. Zur Vergangenheit gehört [...] auch das vereinfachende Geschichtsverständnis, welches die Entwicklung des Christentums mit dem unaufhaltsamen Fortschritt der Menschheit gleichsetzte. Desgleichen die arrogante Annahme, es gäbe nichts Besseres als den Westen. Und [...] auch der kulturelle Hochmut, der blind war für die jahrhundertalte Schönheit des Denkens, Fühlens und geistigen Umsetzens von Völkern, die von vielen so leichtfertig als ›Heiden‹ bezeichnet worden waren. Zur Vergangenheit gehört [...] ferner die irrige Auffassung, die Mission Gottes sei identisch mit der Mission der Kirche, wie wir sie kennen, und die Kirche könne mit dem Reich Gottes gleichgesetzt werden.«⁸

1 Vgl. Horst GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum*. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit, Gütersloh 1992, bes. 315ff; Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission*. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009, 91f.

2 Jürgen OSTERHAMMEL, *Kolonialismus*. Geschichte-Formen-Folgen, München 2003, 102.

3 Franz ANSPRENGER, *Auflösung der Kolonialreiche*, München 1966, 19, 283-287.

4 Robert SCHREITER, *Die neue Katholizität*. Globalisierung und die Theologie, Frankfurt 1997, 213.

5 Joseph SCHMIDLIN, *Die katholischen Missionen in den deutschen Schutzgebieten*, Münster 1913, 270ff.

6 A. W. SCHREIBER (Hg.), *Die Edinburgher Welt-Missions-Konferenz*, Basel 1910, 64, zitiert nach: Wolfgang GÜNTHER, *Edinburgh 1910 – gemeinsam die Welt für Christus gewinnen*, in: *Jahrbuch Mission 2009: Mission erfüllt?*, hg. v. EMW, Hamburg 2009, 16-23, hier 22. Günther schreibt: »Letztlich ist die Weltmissionskonferenz 1910 mit ihrer Nähe von Mission und Kolonialismus, dem Glauben an den Sendungsauftrag des weißen Mannes und ihrem auf Eroberung

angelegten Missionsbegriff in ihrem Gedankengut noch dem 19. Jahrhundert zuzurechnen.«

7 Wolfgang GÜNTHER, *Begeisterung, Charisma und Kairos! War Edinburgh einmalig?*, in: *Interkulturelle Theologie* 36 (2010) 32-43, 39, 42.

8 Eugene L. STOCKWELL, *Missionsfragen für heute und morgen*, in: Joachim WIETZKE (Hg.), *Dein Wille geschehe*. Mission in der Nachfolge Jesu Christi. Darstellung und Dokumentation der X. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989, Frankfurt 1989, 200-217, 200f.

2 Aufbruch und »Krise der Mission«

Seit dem Ende des 2. Weltkrieges wurde innerhalb der ökumenischen Christenheit um ein Verständnis von Mission debattiert, das an ihrem bleibenden Grund festhielt und gleichzeitig aus den geschichtlichen Erfahrungen lernend um eine Erneuerung des universalen Sendungsauftrags der Kirchen rang. Bei diesem Ringen waren europäische Kirchen als erste herausgefordert und sie konnten auch nicht mehr alleinige Sachwalter in Sachen Mission bleiben. In diesen Debatten meldeten sich nämlich andere Stimmen zu Wort und machten ihre Anliegen geltend.⁹ Mission blieb kein einseitiges Unternehmen westlichen Christentums mehr, sondern wurde Sache aller Kirchen in der ganzen Welt, wobei entscheidend um ein ganzheitliches Missionsverständnis gerungen wurde.¹⁰ »Besonders in den Kirchen des Südens gehört der missionarische Auftrag unbestreitbar ins Zentrum des theologischen Nachdenkens und kirchlichen Lebens [...] Sie sind zu den engagierten Sachwaltern des Missionsanliegens geworden, und mit ihrem wachsenden Einfluss in der Ökumene haben sie in erheblichem Maß zu einer grundlegenden Neubesinnung auf die missionarische Verpflichtung der Kirchen beigetragen.«¹¹

Mit dem Aufstand der Völker gegen den Kolonialismus begann sich die Wahrnehmung von Mission, die Sicht auf ihre Akteure wie auch die Selbstwahrnehmung der von ihr unmittelbar Betroffenen (so genannter »Missionsobjekte«) zu ändern. Sowohl die Kirchen des Südens als auch jene des Nordens standen vor neuen Herausforderungen. Überraschenderweise zeigte sich im Laufe der Zeit, dass die missionarische Vitalität des Christentums in den Süden abgewandert war und von dort her wieder auf den Norden zurückwirkte.¹² Für die vormals kolonisierten Völker bedeutete allerdings die politisch erreichte Souveränität, wie sich sehr bald herausstellen sollte, faktisch nur selten auch Unabhängigkeit, denn durch die langjährige Abhängigkeit und Ausplünderung der Kolonien durch den Westen waren diese auf Unterstützung von außen angewiesen, was wiederum neue wirtschaftliche, politische und militärische Dependenz, Kriege und ethnische Auseinandersetzungen sowie fortgesetzte Befreiungskämpfe zur Folge hatte. Es ging bei dem jahrzehntelang dauernden Emanzipationsprozess, wie die erste Generalversammlung der ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen in New Delhi 1981 formulierte, um einen »Aufbruch der ausgebeuteten Klassen, marginalisierten Kulturen und gedemütigten Rassen«, einen Aufbruch, der in revolutionären Kämpfen, politischen Aufständen und Befreiungsbewegungen zum Ausdruck kam.¹³ Nicht allein Unabhängigkeit der Kolonien war gefordert worden, sondern Befreiung aus wirtschaftlicher, politischer aber auch aus »ideologischer« Abhängigkeit.

9 Vgl. Marc SPINDLER, *Mission Reaffirmed: Recent Authoritative Statements of Churches Around the World (1982-1991)*, in: *Exchange – Journal of Missiological and Ecumenical Research* 20 (1991) 161-258; David J. BOSCH, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll 4/1992; James A. SCHERER/Stephen B. BEVANS (Hg.), *New Directions in Mission and Evangelization* (Bd. 1: Basic Statements), New York 1992; DIES., *New Directions in Mission and Evangelization* (Bd. 2: Theological Foundations), New York 1994;

New Directions in Mission and Evangelization (Bd. 3: Faith and Culture), New York 1999; Joachim WIETZKE (Hg.), *Mission erklärt. Ökumenische Dokumente von 1972 bis 1992*, Leipzig 1993.

10 Vgl. Klaus SCHÄFER, »Ganzheitliche Mission«. Das Miteinander von Verkündigung und gesellschaftsbezogener Diakonie, in: DERS., *Anstoss Mission. Impulse aus der Missionstheologie*, Frankfurt 2003, 87-111.

11 WIETZKE (Hg.), *Mission* (wie Anm. 9), XI.

12 Vgl. Enrique DUSSEL, Die Gezeiten des Evangeliums. Wenn die evangelisierten Armen zu Evangelisatoren werden, in: Michael SIEVERNICH (Hg.), *Impulse der Befreiungstheologie für Europa*. Ein Lesebuch, München/Mainz 1988, 159-186.

13 *Herausgefordert durch die Armen*. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976-1983, Freiburg/Basel/Wien 1983 (Theologie der Dritten Welt 4), 120 (Nr. 26 der Schlusserklärung von New Delhi). Vgl. Karl Josef RIVINIUS, Das Erwachen der Dritten Welt als eigen-

Die mit dem kolonialen Modell eng verbundene christliche Mission geriet im weltweiten Prozess der Entkolonialisierung deshalb in eine tiefe Sinn- und Bedeutungskrise. Die »Krise der Mission [...]« wurde nach den beiden Weltkriegen und im Zuge der Entkolonialisierung akut, denn die ehemaligen »Missionsobjekte« (»Heiden«) begannen sich zu weigern, »bloßer Rohstoff zu sein, den andere brauchen, um ihr eigenes Heil zu erwirken« [...] Auch die »Missionssubjekte« (Missionsträger) erlitten wegen der wachsenden heilsgeschichtlich positiven, ekklesiologischen und christologischen Interpretation der nichtchristlichen Religionen und wegen der Erfahrung mit der westlichen Säkularisierung [...] einen umfassenden Identitätsverlust.«¹⁴ Dietrich Werner hat für die Zeit nach dem 2. Weltkrieg bis in die 60iger Jahre vier Aspekte herausgestellt, welche zur Krise im Missionsverständnis geführt haben:

1 Das Kriegsgeschehen stellte die Überlegenheit und moralische Integrität des Christentums bei den Kirchen in Übersee und im Westen selbst in Frage und hatte eine Glaubwürdigkeitskrise der Mission zur Folge. An der Frieden fördernden und humanisierenden Kraft christlichen Glaubens wurde inzwischen ernsthaft gezweifelt.

2 Selbst nach Wiedererlangung ihrer Glaubwürdigkeit (u. a. durch das Eingestehen und Bekennen begangener Fehler) war jedoch die Krise noch keineswegs überwunden. »Zu tief machte sich – vor allem durch Rückwirkungen der nationalen Bewegungen in den ehemaligen Kolonien des Südens auf die westlichen Missionsgesellschaften – auch eine fundamentale Störung der herkömmlichen Motivation zur Mission bemerkbar.«¹⁵ Die Motivationskrise der Mission erforderte auch eine Reinigung ihrer bisherigen Motive.¹⁶

3 Nachdem in Übersee aus der westlichen Missionsarbeit zunehmend eigenständige Kirchen entstanden waren, führte diese Gegebenheit zu einer Zielkrise der Mission, insofern sich nun die Einpflanzung von Kirche (*plantatio ecclesiae*) als »überholt« darstellte, weil es inzwischen weltweit zahlreiche Kirchengründungen gab.

4 Schließlich wird die Wirkungskrise der Mission angeführt, die durch den Sieg der chinesischen Revolution ausgelöst wurde und den Misserfolg einer expansiven (westlichen) Christianisierung der Welt deutlich machte.

3 Wegzeichen für ein neues Missionsverständnis

Bis in die 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts stand die Kirche im Zentrum des missionarischen Handelns Gottes, dann begann die Welt als Ort der *Missio Dei* in den Vordergrund zu treten.¹⁷ Es kam zu einer Verschiebung – von einem ekklesiozentrisch zu einem theozentrisch-weltbezogenen Missionsverständnis.¹⁸ Mission fing an, sich der

ständiges Subjekt in der Weltpolitik, in: Giancarlo COLLET (Hg.), *Theologien der Dritten Welt*. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche, Immensee 1990, 15-29.

14 Richard FRIEDLI, Art. Mission/Missionswissenschaft, in: *NHThG*, Bd. 3, München 1985, 118; vgl. Giancarlo COLLET, Art. Missionskritik, in: *LThK*³, Bd. 7, Freiburg/Basel/Wien 1998, Sp. 316f.

15 Dietrich WERNER, *Mission für das Leben – Mission im Kontext*. Ökumenische Perspektiven missionarischer Präsenz in der Diskussion des ÖRK 1961-1991, Rothenburg 1993, 58.

16 Zum problematischen Versuch, durch eine Unterscheidung von legitimer Missionsbegründung (von Gott her) und illegitimer (vom Menschen her) bzw. von »missions« und »mission« vgl. die Bemerkungen von Hans Werner GENSICHEN, *Glaube für die Welt*. Theologische Aspekte der Mission, Gütersloh 1971, 55f.

17 Vgl. *Missio Dei heute*. Zur Aktualität eines missionstheologischen Schlüsselbegriffs, hg. v. EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (EMW) in Kooperation mit der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Hamburg 2003.

Darin besonders die Beiträge von Tormod Engelsviken und Theo Sundermeier.

18 Severino DIANICH, *Chiesa in missione*. Per una ecclesiologia dinamica, Milano³ 1987, 23f; David J. BOSCH, *Transforming Mission*. Paradigm Shifts in Theology of Mission, Maryknoll 1991, bes. 181ff und den entsprechenden Reader dazu: *Classic Texts in Mission and World Christianity*, ed. Norman E. THOMAS, Maryknoll 1995, bes. Part I; Stephen B. BEVANS/Roger P. SCHROEDER, *Constants in Context*. A Theology of Mission for Today, Maryknoll 2004, 239ff.

Tagesordnung der Welt zu öffnen; diese bestimmte den konkreten Auftrag der Kirche und gleichzeitig hatte sie nach ihrer eigenen Identität zu fragen. Einerseits wuchs damit das Verständnis für die Verschiedenartigkeit der Situationen, in denen Christinnen und Christen lebten und nach einem glaubwürdigen Zeugnis des Evangeliums suchten. Ausdrück dafür ist das Aufkommen zahlreicher »kontextueller Theologien«, die weltweit mit unterschiedlichen Profilen entstanden. Die Profilbildung ergab sich dabei weitgehend aus der Fokussierung auf jene Bereiche, deren Herausforderungen sich für die Betroffenen als bedrängend herausstellten: sozio-ökonomische, sozio-kulturelle, interreligiöse und ökologische Sachfragen standen zur Bearbeitung an. Andererseits führte genau dies zu neuen Problemen, wie nämlich eine christliche Identität inmitten von theologischem Pluralismus zu finden und zu bestimmen sei.¹⁹ Um die eben beschriebene Verschiebung im »Missionsverständnis« deutlich zu machen, soll an eine Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen erinnert werden, als dieser um Strukturen missionarischer Gemeinden rang.

1967 erschien die Studie »Die Kirche für andere«, in welcher die Beziehung von Kirche und Welt neu durchdacht und auf die Formel »Die Welt setzt die Tagesordnung« gebracht wurde.²⁰ In einer vom ständigen Wandel und Umformung bestimmten Geschichte (damals v. a. unter dem Stichwort »Säkularisierung« thematisiert) haben sich – nach Meinung der Verfasser der Studie – zu »Kirchen im Wartestand« entwickelt, »in denen man auf das Kommen der Menschen wartet [...] Man kann sagen, dass wir Gefahr laufen, weiterhin ›Komm-Strukturen‹ aufzurichten, statt sie durch ›Geh-Strukturen‹ zu ersetzen [...], dass Trägheit die Dynamik des Evangeliums und die Beteiligung an Gottes Mission ersetzt hat.«²¹ Dem liegt ein »eklesiozentrisches Denken« zugrunde, ein Denken »von innen nach außen«, demzufolge Gott sich primär auf die Kirche bezieht und erst dann durch sie auf die Welt. Das entspricht der traditionellen Reihenfolge Gott – Kirche – Welt. Doch genau dies gelte es zu überwinden, damit Gottes Beziehung zur Welt die primäre wird, weil nämlich Welt das erste Ziel von Gottes Heilsplan ist. Entsprechend heißt es dann: Gott – Welt – Kirche. Die Kirche »muss als Teil der Welt gesehen werden«; ihr Zentrum liegt »außerhalb ihrer selbst, sie muss ›exzentrisch‹ leben.« »Sie ist berufen, der Menschheit, der Welt zu dienen.«²²

Ziel der Mission ist die »Aufrichtung des Schaloms« bzw. »Humanisierung im Sinne der Menschlichkeit Christi«.²³ Deshalb hat die Kirche jene Situationen in der Welt in den Blick zu nehmen, die nach »Verantwortung in der Liebe verlangen«; »dort hat sie Schalom anzusagen und anzuzeigen.«²⁴ Es sollen »Formen missionarischer Präsenz [...] aus dem Zusammenspiel von Evangelium und aktueller Situation entstehen, da ja Christen dem

19 Vgl. Robert SCHREITER, *Abschied vom Gott der Europäer*. Zur Entwicklung regionaler Theologien, Salzburg 1992, 182–187; DERS., *Katholizität* (wie Anm. 4), 122–125; Michael BONGARDT, Glaubenseinheit statt Einheitsglaube. Zu Anliegen und Problematik kontextueller Theologien, in: Klaus MÜLLER (Hg.), *Fundamentaltheologie - Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 243–260, bes. 250ff.; Theodor AHRENS, *Zur Zukunft des Christentums*. Abbrüche und Neuanfänge, Frankfurt 2009, 96ff.

20 *Die Kirche für andere und Die Kirche für die Welt*. Schlußberichte der westeuropäischen Arbeitsgruppe und der Nordamerikanischen Arbeits-

gruppe des Referats für Fragen der Verkündigung, Genf 1967, bes. 19ff.; Vgl. Werner SIMPFENDÖRFER (Hg.), *Kirchenreform*, Bd. 1: Die Gemeinde vor der Tagesordnung der Welt. Dokumente und Entwürfe, Stuttgart 1968; DERS., *Offene Kirche – kritische Kirche*. Kirchenreform am Scheidewege, Stuttgart/Berlin 1969, bes. 9ff. 21 *Die Kirche für andere* (wie Anm. 20), 22.

22 Ebd., 21. »Die Kirche ist nicht dazu berufen, Institut des Heils zu sein, sondern an Gottes Wirken für das Heil der Welt teilzunehmen [...] Sie ist [...] Instrument und Sakrament Gottes in seinem Handeln am Ganzen der Schöpfung.« (ebd., 43).

23 Ebd., 18; 88f. Im angenommenen Bericht der Sektion II »Erneuerung in der Mission« der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, die ein Jahr nach Erscheinen der Studie »Die Kirche für andere« 1968 in Uppsala stattfand und dort auch zur Sprache kam, wird verdeutlicht, was »Menschlichkeit Christi« meint: »Daran, wie er sich völlig seinem Nächsten zur Verfügung hielt, wie er zugleich ganz beteiligt und ganz frei war, wie er ganz wahrhaftig war und Tod und Leiden auf sich nahm und überwand, daran können wir sehen, wie der Mensch eigentlich sein sollte.« Norman GOODALL (Hg.), *Bericht aus Uppsala 1968*. Offizieller Bericht über die

Christus gehorsam zu sein versuchen, der Inhalt des Evangeliums und Herr der Welt ist. Der Gehorsam gebietet den Kirchen, sich ein klares Bild von der aktuellen Situation zu verschaffen, damit das Evangelium den heutigen Armen, Hungrigen und Durstigen, den Nackten und Gefangenen dient. Dieser Auftrag der Kirchen ist seinem Charakter nach pluralistisch, d. h. er ist immer konkret. Die Botschaft und die Strukturen der Kirchen können nur im Hinblick auf die gewaltige Vielfalt vorhandener Wirklichkeiten formuliert werden, in denen wir leben. Das ist der Grund, warum es der Welt erlaubt sein muss, die Tagesordnung der Kirchen aufzustellen.«²⁵ D. Werner urteilt über die Bedeutung dieser Studie folgendermaßen: Die »Studie – ein Ausdruck der Rückwendung der Missionsperspektive auf die klassischen ›Senderkirchen‹ im nordatlantischen Raum – (hat) Maßgebliches dazu beigetragen, die Kirchen vor allem im westlichen (aber auch asiatischen und lateinamerikanischen) Kontext vor einer Selbstisolierung und einem Rückzug aus diakonisch-gesellschaftspolitischer Verantwortung zu bewahren.«²⁶

4 Mission – welcher Welt?

Die Welt wurde als Ort der *Missio Dei*, als Horizont der Sendung, entdeckt. Geschichte und Gesellschaft begannen in den 60iger Jahren zentrale Kategorien im damaligen missionstheologischen Denken zu werden, und dies wurde auch innerhalb katholischer Missionstheologie rezipiert; insbesondere die Gefahr eines »Weltverlustes« stand zur Diskussion.²⁷ Die Erwartungen, die mit einem optimistischen Verständnis von Geschichte als Gesamtprozess im Sinne der fortschreitenden Einswerdung der Menschheit verbunden waren, konnten allerdings der Wirklichkeitserfahrung nicht standhalten, zeigten sich doch Spannungen und Risse in der »einen Welt«, die vielfältig zum Ausdruck kamen wie beispielsweise in der wachsenden Polarisierung zwischen armen Länder des Südens und reichen des Nordens. Auch das durch die Vision der ökumenischen Bewegung inspirierte Projekt einer »Einheit der Kirchen« offenbarte tiefe Risse.²⁸ Die mit der ersten Entwicklungsdekade verfolgten Ziele wurden verfehlt; Theorien einer »nachholenden Entwicklung«, wie sie damals vertreten wurden, stießen an Grenzen.²⁹ So war die Zeit um und nach 1968 weltweit von Aufbrüchen, Befreiungskämpfen gegen Fremdherrschaft und Kolonialismus, Studentenproteste gegen (Vietnam-)Krieg und autoritäre Herrschaft geprägt. Diese Aufbrüche fanden nicht nur in Paris, Berlin, New York und Frankfurt statt, sondern auch in Mexiko, Santiago

Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Uppsala 4.-20. Juli 1968, Genf 1968, 26-36, 27.

24 *Die Kirche für andere* (wie Anm. 20), 21. »Alles, was in ihrer Struktur sakralen Charakter beansprucht, muss daraufhin geprüft werden, ob es die Kirche hindert oder gar verhindert, dass die Kirche von der göttlichen Mission zum Heil der Welt in Anspruch genommen wird.« (ebd., 43)

25 Ebd., 23f.

26 WERNER, *Mission* (wie Anm. 15), 103; vgl. ebd., 111. DERS., *Mission als Strukturprinzip – Die Sicht der Mission in der Studienarbeit des ÖRK*, in: DERS., *Wiederentdeckung einer missionarischen Kirche* (Brekluher Beiträge zur ökumenischen Erneuerung), Schenefeld 2005, 22-42, 30f.

27 Vgl. Ludwig RÜTTI, *Zur Theologie der Mission*. Kritische Analysen und neue Orientierungen, München/Mainz 1972, 136ff; Giancarlo COLLET, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*, Mainz 1984, 222-238; DIANICH, *Chiesa* (wie Anm. 18), passim; DERS., *Chiesa estroversa*. Una ricerca sulla svolta dell'eccelesologia contemporanea,

Milano 1987; Hans Werner GENSICHEN, *Neuere katholische Missionskonzeptionen*, in: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 47 (1996) 3-6, 5.

28 Vgl. Reinhild TRAITLER-ESPIRITU, *Welche Einheit war gemeint?* in: Kuno FÜSSEL/Michael RAMMINGER (Hg.), *Zwischen Medellin und Paris*. 1968 und die Theologie, Luzern/Münster 2009, 38-51, 47

29 Vgl. Al IMFELD, *Mission auf dem Hintergrund des ersten Entwicklungsjahrzehnts*, in: Jakob BAUMGARTNER (Hg.), *Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft*. 50 Jahre Missionsgesellschaft Bethlehem Immensee, Schöneck-Beckenried 1971, 265-285.

de Chile und in Brasilien.³⁰ Während in Afrika für die Unabhängigkeit der »Kolonien« gekämpft, in Lateinamerika gegen Militarisierung und Abhängigkeit von den USA und hier wiederum gegen den Vietnamkrieg und für die Anerkennung der Rechte der Afro-Amerikaner gekämpft wurde, erhob sich in Europa v.a die Jugend gegen eine kolonialistische Politik sowie autoritäre Strukturen und »veraltete« Institutionen; in Deutschland kam es zu »intergenerationellen Konflikten« bzw. zu einem Protest gegen eine Verschleierung von Verantwortung für die Geschichte des Faschismus.³¹

Es ging in diesen Jahren darum, Schranken, Mauern und Grenzen aus Kolonialismus, Rassismus und wirtschaftlicher, politischer und kultureller Abhängigkeit zu überwinden. Zunächst war an eine »nachholende Entwicklung« gedacht, dann folgte das Paradigma Befreiung aus der Dependenz. »Es ging um die Entmachtung der durch westliche Interessen gestützten Oligarchien, um die Vergesellschaftung der Rohstoffe und um Landreformen auf nationalem Niveau. Kurz: Befreiungsbewegungen erschienen als die Subjekte, die auf nationaler Ebene allgemeine und verallgemeinerbare Entwicklungsprozesse in Gang setzen konnten.«³²

»Die wesentlichen Schwächen der Missionstheologie der 60iger Jahre, die Vernachlässigung der biblischen Aussagen über die Wirksamkeit des Bösen und der Sünde in der Geschichte, eine gewisse Gefahr der undialektischen Verschmelzung von Welt- und Heilsgeschichte sowie die Nivellierung (bzw. Überschätzung) der Bedeutung von Kirche in ihrer Reduktion auf ein rein funktionalistisches Verständnis (Kirche als ›Instrument‹ der Missio Dei in der Weltgeschichte) treten ans Licht.«³³

5 Mission als »ganzheitliche Befreiung«

Was bereits in der Studie »Die Kirche für andere« gefordert wurde, nämlich den missionarischen Auftrag nicht mehr in einem »universalistischen Denken« dogmatisch-deduktiv für alle, sondern ausgehend von den verschiedenen Situationen konkret und damit kontextuell zu bestimmen, wurde auf der Weltmissionskonferenz in Bangkok 1972 / 73 erneut gefordert und auch explizit zur Darstellung gebracht. Diese umstrittene Konferenz, die sich mit dem Thema »Das Heil der Welt heute« beschäftigte, lehnte eine Theologie mit »billigen Verallgemeinerungen« ab, gerade »weil sie zu und aus einer bestimmten Situation« zu sprechen habe.³⁴ Es waren vor allem Vertreterinnen und Vertreter der Kirchen der Dritten Welt, die sich zu Wort meldeten und an die westlichen Kirchen die Frage richteten: »Wie können wir in eigener Verantwortung der Stimme Christi antworten, anstatt fremde Bekehrungsmuster nachzuahmen, die uns auferlegt wurden, die wir aber nicht wirklich angenommen haben? [...] Viele Menschen versuchen, ihrer besonderen Antwort allgemeine Gültigkeit zu verschaffen, statt anzuerkennen, dass die Vielfalt der Antworten gerade deshalb wesentlich ist, weil jede Antwort in der Bezogenheit auf ihre konkrete Situation wichtig wird und alle einander ergänzen.«³⁵

Es waren wiederum Stimmen der Dritten Welt, die mit ihrem Insistieren auf einem kontextuell und geschichtsbezogenen Theologietreiben ein ganzheitliches Verständnis von Heil einforderten, wie dies bereits mit dem Begriff »Schalom« früher zum Ausdruck gebracht worden war. Mit einem sowohl sozial als auch individuell, politisch, ökonomisch zu verstehenden Heilsbegriff sollte ein privatistisch-spirituell enggeführtes Verständnis des missionarischen Auftrags der Kirchen überwunden werden. So heißt es im Sektionsbericht »Heil und soziale Gerechtigkeit«: »Das Heil, das Christus brachte und an dem wir teilhaben, bietet uns ganzheitliches Leben in dieser geteilten Welt an. Wir begreifen Heil als

Erneuerung des Lebens – als die Entfaltung wahrer Menschlichkeit in der Fülle der Gottheit (Kol 2,9). Es ist Heil der Seele und des Leibes, des einzelnen und der Gesellschaft, der Menschheit und der ›seufzenden Kreatur‹ (Röm 8,19). Das Böse ist im Leben des einzelnen und in den ausbeuterischen Sozialstrukturen wirksam, die das Menschengeschlecht entwürdigen; darum tut sich Gottes Gerechtigkeit in der Rechtfertigung des Sünders und in sozialer und politischer Gerechtigkeit kund [...] darum verwandelt Gottes befreiende Kraft Menschen und Strukturen. Wir müssen in unseren Gedanken die Aufspaltung zwischen Seele und Leib, Mensch und Gesellschaft und Menschheit und Schöpfung überwinden. Darum betrachten wir das Ringen um wirtschaftliche Gerechtigkeit, politische Freiheit und kulturelle Erneuerung als Elemente der umfassenden Befreiung der Welt im Namen Gottes.«³⁶

Drei Jahre später erschien das apostolische Schreiben Paul VI. »Über die Evangelisierung der Welt von heute«, *Evangelii Nuntiandi*, das die »Ergebnisse« der ein Jahr zuvor durchgeführten Bischofssynode aufgriff, »ein Ereignis, bei dem die jungen Kirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas sich zu Wort meldeten. Wie nie zuvor bestimmten sie Denkweise, Sprache und Themen. Faktisch zeichnete sich hier zum ersten Mal in aller Deutlichkeit das Ende der eurozentrischen Epoche der Kirchengeschichte ab und zugleich das Ende der an der Klassik orientierten Theologiegeschichte.«³⁷ *Evangelii Nuntiandi* ging sehr sparsam mit dem Begriff Mission um und machte Evangelisierung zu einem Schlüsselbegriff.³⁸ Das Dokument erklärte: »Evangelisieren ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität« (EN 14). Mit Evangelisierung wurde ein neuer missionstheologischer Begriff in das lehramtliche Vokabular der katholischen Kirche eingeführt, der die unterschiedlichen Tätigkeiten der Sendung der Kirche sprachlich zu systematisieren versuchte. EN 19 formuliert auch eine Absage an ein quantitatives Missionsideal, wenn gesagt wird: »Für die Kirche geht es nicht nur darum, immer weitere Landstriche oder immer größere Volksgruppen durch die Predigt des Evangeliums zu erfassen, sondern zu erreichen, dass durch die Kraft des Evangeliums die Urteilsriterien, die bestimmenden Werte, die Interessenpunkte, die Denkgewohnheiten, die Quellen der Inspiration und die Lebensmodelle der Menschheit, die zum Wort Gottes und zum Heilsplan im Gegensatz stehen, umgewandelt werden.«

Auffallend an diesem Dokument ist sowohl der Gleichklang mit dem ganzheitlichen Verständnis von Heil, wie es in der eben erwähnten Bangkok-Konferenz thematisiert wurde, als

30 Ivone GEBARA, Die Mai-Bewegung von 1968 und die Theologie in Lateinamerika, in: Kuno FÜSSEL/ Michael RAMMINGER (Hg.), *Zwischen Medellin und Paris*. 1968 und die Theologie, Luzern/Münster 2009, 79f schreibt: »Aus der Perspektive des Mai 1968 können wir sagen, dass sich seit der proletarischen Kulturrevolution von Mao Tse-Tung 1968 und der Faszination durch das berühmte ›Rote Büchlein‹, der unvergesslichen Gestalt Che Guevaras (1967), den Demonstrationen gegen den Vietnam-Krieg (1967), dem Tod Martin Luther Kings (1968), seit den lateinamerikanischen Studenten- und Arbeiterkämpfen gegen die auf dem Kontinent errichteten Militärdiktaturen bis hin zur Hippie-Bewegung und zu Woodstock (1969), dem brasilianischen Bossa

Nova und vielem mehr – das sich seit dem allem etwas Neues in der Welt-Kultur abzeichnete [...] Begriffe wie Freiheit, Partizipation, Mit-Verantwortung, Demokratie, citizenship und soziale Gerechtigkeit waren beständiger Teil unseres Vokabulars und unserer Träume.«

31 Vgl. Norbert FREI, 1968. *Jugendrevolte und globaler Protest*, München 2008, bes. 79ff.

32 Michael RAMMINGER, Missionswissenschaft und Globalisierung, in: Arnd BÜNKER/Ludger WECKEL (Hg.), »... ihr werdet meine Zeugen sein ...« Rückfragen aus einer störrischen theologischen Disziplin, Freiburg 2005, 61f.

33 WERNER, *Mission* (wie Anm. 15), 150.

34 Philip POTTER (Hg.), *Das Heil der Welt heute*. Ende oder Beginn der Weltmission?, Stuttgart/Berlin 1973, 182.

35 Ebd., 180f.

36 Ebd., 197.

37 Hermann Josef POTTMEYER, Kontextualität und Pluralität. Die Bischofssynode von 1974, in: *Theologie und Glaube* 86 (1996) 167-180, 167.

38 Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi* Papst Pauls VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute (Dezember 1975) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2), Bonn o. J.

auch die zentrale Bedeutung, welche der Begriff »Befreiung« gewann; »eine Botschaft über die Befreiung (sei) [...] in unseren Tagen besonders eindringlich (EN 29).«³⁹ Die von der Evangelisierung verkündete Befreiung »muss den ganzen Menschen in all seinen Dimensionen sehen, einschließlich seine Öffnung auf das Absolute, das Gott ist« (EN 33), denn das Heil besteht »in der Befreiung von allem [...], was den Menschen niederdrückt [...].« (EN 9; 34).⁴⁰ »Die Kirche hat [...] die Pflicht, die Befreiung von Millionen Menschen zu verkünden, von denen viele ihr selbst angehören; die Pflicht zu helfen, dass diese Befreiung Wirklichkeit wird, für sie Zeugnis zu geben und mitzuwirken, damit sie ganzheitlich erfolgt. Dies steht durchaus im Einklang mit der Evangelisierung« (EN 30). Begründet wird dies alles mit einem Rekurs auf das Zeugnis und die Sendung Jesu (EN 9) sowie seiner Inanspruchnahme des Prophetenwortes: »den Armen die Frohbotschaft zu bringen« (Is 61,1).

6 Und die Missionswissenschaft?

Was bedeutet dieses hier nur skizzenhaft und fragmentarisch gezeichnete »Missionsverständnis« für ein heutiges missionswissenschaftliches Selbstverständnis? Dass Missionswissenschaft begründet werden muss, ergibt sich erstens daraus, dass die Begründung und Rechtfertigung des eigenen Tuns und der eigenen Tätigkeitsfelder Aufgabe jeder Theologie, jeder Wissenschaft ist. Und zweitens ergibt sich diese Notwendigkeit aus der bereits beschriebenen Entwicklung hin zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis. In Folge der Einsicht in und der Abkehr von einem kolonialen Missionsbegriff ist auch die Missionswissenschaft »in die Diskussion« gekommen, wobei hinzuzufügen ist, dass es manchmal weniger Diskussion als vielmehr »Abwendung« vom Missionsbegriff ist, mit der auf die »historische Altlast« reagiert worden ist: Lehrstühle für Missionswissenschaft wurden umgebaut oder abgeschafft, missionswissenschaftliche Studiengänge und auch kirchliche »Missionswerke« haben das Wort »Mission« aus ihrem Namen und ihren Selbstdarstellungen gestrichen. Grund genug also, um angesichts der scheinbar nicht enden wollenden Krise von Missionswissenschaft über diese nachzudenken.

Theodor Ahrens sagt über Missionswissenschaft, dass sie der Missionspraxis keine Strategien und Modelle für künftige Mission an die Hand geben kann: »Über ›Modelle‹ künftiger Mission verfügt sie nicht. Sie analysiert Praxismodelle von Mission.«⁴¹ Ähnliches wird man wohl vorab festhalten müssen, will man über das Selbstverständnis von Missionswissenschaft reden: Ein solches Selbstverständnis wird nicht a priori für die Zukunft entworfen und in die Welt gesetzt, sondern aus der Analyse und Reflexion von missionswissenschaftlichem Tun a posteriori gewonnen.

Und zweitens bezweifelt Ahrens womöglich zu Recht, dass eine Systematisierung missionswissenschaftlicher Arbeitsergebnisse angesichts der Fülle und Vielfalt überhaupt

39 Auf der dritten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates, die 1979 in Puebla (Mexiko) stattfand, war ausdrücklich von einer »befreienden Evangelisierung« die Rede (P 480-490). Dieses Modell impliziert eine veränderte Einstellung zu den anderen Kulturen und Religionen sowie ein gewandeltes Welt- und Kirchenverständnis. Die Anderen sind nicht einfach »Missionsobjekte«, die das Evangelium nur

passiv zu rezipieren hätten, sondern sie haben ihre eigene Würde, die voll zu respektieren ist. Vgl. Jon SOBRINO, *Befreiende Evangelisierung*, in: *Geist und Leben* 70 (1997) 167-182.

40 *Evangelii nuntiandi* (wie Anm. 38) von Papst Pauls VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute lässt in der vom Sekretariat der Deutschen

Bischofskonferenz herausgegebenen Übersetzung diese Passage aus und verstümmelt damit den ersten Satz der Nummer 9 (vgl. ebd., 8).

41 Theodor AHRENS, *Gegebenheiten*. Missionswissenschaftliche Studien, Frankfurt 2005, 166.

42 Ebd., 334. Vgl. auch: DERS., *Mission unter Missionen*, in: DERS. (Hg.), *Zwischen Regionalität und Globalisierung*. Studien zu Mission, Ökumene und Religion, Ammersbek

möglich sei: »Die Dynamik der Mission und die damit einhergehende Pluralisierung des Christlichen entziehen sich m.E. einer interkulturellen Systematik. Uns fehlt der hermeneutische Universalschlüssel, um diese Materialfülle zu bearbeiten.«⁴² Entsprechend kann es hier nur darum gehen, die bestehende Diskussion über die Missionswissenschaft aufzugreifen und an einigen wenigen Punkten weiterzuführen.

7 Neuer Name – neues Etikett

Das Ringen um das Selbstverständnis von Missionswissenschaft hatte und hat sehr unterschiedliche Facetten. Zum einen wurde und wird der Zusammenhang und die Abgrenzung von Missions-, Religions- und Ökumenewissenschaften als »artverwandte« Fächer diskutiert, zum anderen die Stellung und die Aufgaben der Missionswissenschaft im Kanon der theologischen Fächer und Disziplinen, dann wieder die Abgrenzung und Interdisziplinarität von Missionswissenschaft zu anderen Wissenschaften wie Anthropologie, Ethnologie, Geschichtswissenschaften etc. und schließlich wird nach einer neuen Bezeichnung als Ersatz für den belasteten Missionsbegriff im Namen der Missionswissenschaft gesucht.⁴³

Ähnlich diffus sind die damit verbundenen Interessen und Hintergründe. Dies wird deutlich, wenn man sich exemplarisch die Debatte um eine Umbenennung von Missionswissenschaft in Interkulturelle Theologie ansieht, wie sie Robert Schreiter⁴⁴ neuerdings wieder vorschlägt und begründet. Ihm ist zuzustimmen, wenn er schreibt, dass das Interesse an einer Umbenennung von Mission hauptsächlich aus akademischen Kreisen kommt: »Soweit ich weiß, hat keine größere Kirche oder Verband der Kirchen (die römisch-katholische Kirche, der Weltkirchenrat, der Reformierte Weltbund, die Anglikanische Gemeinschaft, der Baptistische Weltbund) diesen Gebrauch übernommen. In all diesen Gremien werden nach wie vor Begriffe wie ›Mission‹ und ›Evangelisierung‹ benutzt, um diese Form des ›Outreach‹ jenseits der Grenzen der christlichen Gemeinde zu beschreiben.«⁴⁵

Robert Schreiter nennt zwei Hauptgründe, die in Bezug auf die Namensänderungen im Bereich missionswissenschaftlicher Einrichtungen immer wieder anzutreffen sind. »Einer ist, dass sich ›Mission‹ auf eine überholte kirchliche Praxis beziehe, die die globale, weltweite Natur der christlichen Kirchen heute nicht mehr widerspiegelt, wo die Kirche nicht mehr in ›aussendende‹ und ›empfangende‹ Kirchen aufgeteilt werden kann. Ein zweiter Grund ist, dass die jetzt in akademischen Zirkeln weit verbreitete postkoloniale Kritik des ›Imperiums‹ den inneren Kern der Missionswissenschaft hart trifft und dass eine Umbenennung von Lehrstühlen und akademischen Programmen zumindest ein Zeichen der Reue für die Sünden der Vergangenheit darstellt.«⁴⁶ Betrachtet man diese beiden Gründe genauer, dann stellt sich heraus, dass es nicht zwei, sondern letztlich nur ein Grund ist: »Mission«

bei Hamburg 1997, 15-51, 49:
»Versuche einer missionswissenschaftlichen Systematisierung geraten daher nicht selten zu einer Summe der Geschichte christlicher Missionen oder ökumenischer Konferenzen. Vorerst entzieht sich die Dynamik der Mission und die damit einhergehende Pluralisierung des Christlichen einer interkulturellen Hermeneutik.«

43 Siehe AHRENS, *Gegebenheiten* (wie Anm. 41), bes. 155-178 und 304-335; DERS., *Mission unter Missionen* (wie Anm. 42), 15-51; Giancarlo COLLET, »... bis an die Grenzen der Erde«. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Freiburg 2002, bes. 6-108.

44 Robert SCHREITER, Verbreitung der Wahrheit oder interkulturelle Theologie, in: *Interkulturelle Theologie* 36 (2010) 13-31. Die Zeitschrift

»Interkulturelle Theologie« hieß bis 2007 noch »Zeitschrift für Mission«.

45 Ebd., 16. Hinzuzufügen wäre, dass auch die Umbenennung im akademischen Bereich nicht konsequent geschieht, denn es werden zwar die Fächernamen verändert, nicht aber die Akteure umbenannt in »vergleichender Theologie« oder »interkultureller Theologie«.

46 Ebd., 14.

ist untrennbar und irreparabel kolonial geprägt. Der erste von Schreiter genannten Grund reduziert das Missionsverständnis auf eine koloniale kirchliche Praxis, die allein durch die Aufteilung in aussendende und empfangende Kirchen charakterisiert ist, ein Verständnis das ja gerade in Richtung auf ein ganzheitliches Missionsverständnis überwunden wurde. Und der zweite Grund: Die postkoloniale Kritik – entsprechend ernst genommen – trifft nicht nur die Missionswissenschaft in ihrem Kern, sondern die ganze Theologie⁴⁷, ist also auch kein wirklich überzeugender Grund für die Abwendung vom Missionsbegriff.

Gegen die Aufgabe des Missionsbegriffs aus »Reue für die Sünden der Vergangenheit« hat Paulo Suess schon in den 90er Jahren richtigerweise eingewandt: »Im Ausrottungseifer gegenüber der Missionsideologie auch das Paradigma der ›Mission‹ fallen zu lassen, könnte schon wiederum der Ansatz zu einer neuen Ideologiebildung sein, der Ideologie politischer Unschuld und bloßer Selbstrelevanz des Christentums.«⁴⁸ Gegen die »Verdrängung« der historischen Schuld durch den Wechsel zu unbelasteten Begriffen klagt Suess das Ernstnehmen der Schuld ein und fordert Umkehr, und zwar eine Umkehr, die eine Abkehr von der Marginalisierung der Missionswissenschaft einschließt und die auf integrale Befreiung zielende »Inkulturation« zu einem der Schwerpunkte einer Missionstheologie macht.⁴⁹ Suess weist damit auf den Zusammenhang von Missionswissenschaft und übriger Theologie hin. Diesen Zusammenhang deutet auch Schreiter an, wenn er aus innerakademischer Perspektive nach Gründen für interkulturelle Theologie als Mission fragt: »Um an der theologischen Fakultät zu überleben, musste die Missionswissenschaft beweisen, dass sie Wesentliches zur Wissensproduktion beitrug und weder ein Überbleibsel aus Kolonialzeiten war noch ein Wissensgebiet, das in Geschichte, Kulturanthropologie, Linguistik und Religionswissenschaft aufging.«⁵⁰ Schreiter meint, dass die Umbenennung von Missionswissenschaft in Interkulturelle Theologie oder das Betreiben von Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie dazu dienen sollte, die akademische Etablierung abzusichern. Er selbst bezweifelt aber, dass diejenigen, die interkulturelle Theologie betreiben, in diesem Punkt voran gekommen sind: Er konstatiert, dass die Marginalisierung innerhalb der Theologie nicht überwunden ist und dass »die Bemühungen um ein neues Theologieverständnis in einer weltweiten Kirche bis jetzt nicht erfolgreich waren.«⁵¹

Nachdem Schreiter zunächst konstatiert hat, dass es nach wie vor eine Krise der Missionswissenschaft und im akademisch-theologischen Bereich faktisch eine Bewegung weg vom Missionsbegriff gibt, formuliert er den Anspruch, »durch die Brille der interkulturellen Theologie und interkulturellen Studien kritisch [zu] untersuchen, wo wir uns heute im Verständnis der Missionswissenschaft befinden«⁵², um dann zu sagen: »Daraus werden sich einige Vorschläge ergeben, was die Bedingungen der Möglichkeit dafür sind, Mission

47 Um die Abwendung vom historisch belasteten Missionsbegriff zu belegen, schreibt SCHREITER, *Verbreitung* (wie Anm. 44), 13f: »Neuerdings haben missionswissenschaftliche Programme an Universitäten und in Hochschulen in Europa und Nordamerika das Wort ›Mission‹ aus ihren Titeln und Selbstdarstellungen gestrichen und es durch Ausdrücke wie ›interkulturelle Studien‹, ›interkulturelle Beziehungen‹ oder ›weltweites Christentum‹ (›World Christianity‹) ersetzt.« Nach dieser Aufzählung sieht es so aus, als ob sie auch den Begriff »Theologie« vermeiden.

48 Paulo SUESS, Unübersichtlichkeit im Missionsszenario, in: *Concilium* 30 (1994) 74–82, 75. Ähnlich Hermann BRANDT, *Vom Reiz der Mission*, Neudeddelsau 2003, bes. 33–45.

49 SUESS, Unübersichtlichkeit (wie Anm. 48).

50 SCHREITER, *Verbreitung* (wie Anm. 44), 16.

51 Ebd., 17.

52 Ebd., 14.

53 Ebd., 15, vgl. auch ebd., 20, wo es um »das Verständnis von Mission als interkulturelle Theologie« geht, mit dem man sich für die romantische Alternative zum Klassizismus der

Aufklärung entschieden habe; und ebd., 21: »Interkulturelle Theologie als Missionspraxis hängt noch immer in beachtlichem Maße von dem universalisierenden Diskurs ab, den sie zurückzuweisen versucht.«
54 Ebd., 21; vgl. ebd., 26: »Was ich hier vorgestellt habe, zeigt, dass die Missionswissenschaft als kritische interkulturelle Theologie nicht mehr einem imperialistischen Paradigma verhaftet sein muss.«
55 Ebd., 22.

als interkulturelle Theologie (oder als Untersuchung interkultureller Beziehungen) zu verstehen.«⁵³ Schließlich formuliert er in einem späteren Teil seines Beitrages, dass interkulturelle Theologie, wenn sie nur als kulturelle Interaktion beschreibende Wissenschaft verstanden wird, weiterhin dem Imperialismus verhaftet wäre, deshalb »ist eine kritische Untersuchung der Grundlagen der interkulturellen Theologie entscheidend, wenn interkulturelle Theologie der neue Name für die Missionswissenschaft sein soll.«⁵⁴ Zwischendurch heißt es in einer Zwischenüberschrift noch: »Bedingungen der Möglichkeit für interkulturelle Theologie als Form der Missionswissenschaft«⁵⁵.

Damit entsteht eine Begriffsverwirrung nicht nur in Bezug auf interkulturelle Theologie, sondern auch in Bezug auf Mission und Missionswissenschaft. Interkulturelle Theologie ist gleichzeitig Brille für das Verständnis von Missionswissenschaft, ist Mission – und eben nicht Missionswissenschaft –, ist eine Form der Missionswissenschaft und neuer Name für Missionswissenschaft. Mission und Missionswissenschaft werden so über die Bezeichnung als interkulturelle Theologie zu Synonymen. Interkulturelle Theologie wird zum großen Container-Begriff, in den sowohl die Methode theologischer Forschung⁵⁶ als auch die Missionswissenschaft als Ganze gestopft wird.

Wenn interkulturelle Theologie als neuer Name für Missionswissenschaft Sinn machen soll, dann, so Schreiter, müsse vor allen Dingen sichergestellt sein, dass eine solche Theologie nicht mehr dem imperialistischen Paradigma verhaftet ist. Wenn interkulturelle Theologie dazu tendiere, »hauptsächlich zu beschreiben, was sie als kulturelle Interaktion sieht, wenn sie unreflektiert moderne Kulturkonzepte benutzt, befindet sie sich nach wie vor in der Umarmung (oder Umklammerung!) des Imperialismus.«⁵⁷ Deshalb sei eine kritische Untersuchung der Grundlagen der interkulturellen Theologie entscheidend. Dann bleibt aber doch die Frage, wo der Gewinn in einer Umbenennung von Missionswissenschaft liegt. Die von Schreiter angeführten Präzisierungen für eine imperialismuskritische Position interkultureller Theologie (kritischer Kulturbegriff, Globalisierungskritik) gelten genauso für eine Missionswissenschaft und hätten dort den gleichen Effekt.⁵⁸

Bleibt die historische Last des Missionsbegriffs im Namen der Missionswissenschaft als Argument für eine Umbenennung in interkulturelle Theologie. Schreiter argumentiert, dass Kultur nicht mehr einfach als Kontext verstanden werden könne, weil im Rahmen der Globalisierung eine »Deterritorialisierung«, d. h. die Transferierung von kulturellen Produkten von bisherigen in andere Kontexte stattfinde. Deshalb könne man etwa z. B. auch nicht mehr einfach von »kontextuellen Theologien« sprechen. Kultur sei nicht länger als starres Objekt zu begreifen, das durch gesellschaftliche Kräfte beeinflusst wird, sondern sei ein sinnstiftender Prozess, in dem Menschen »in einer gegebenen gesellschaftlichen

56 So Hans KESSLER/Hermann Pius SILLER, Vorwort zur Reihe »Theologie interkulturell«, in: Bénédet BUJO, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1996, 9–16, besonders 11: »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 mitzudenken, was unsere Erfahrungen mit dem Evangelium kulturell anders

bestimmten Christen und Gemeinden zu denken geben.« Vgl. dazu Giancarlo COLLET, Mission und Kommunikation, in: Arnd BÜNKER u. a. (Hg.), *Gerechtigkeit und Pfingsten*. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft, Ostfildern 2010, 219–241, 235ff.

57 SCHREITER, Verbreitung (wie Anm. 44), 21.

58 Ähnliche Kritik gilt für den Vorschlag, Missionswissenschaft als vergleichende Theologie (Adolf Exeler, Thomas Kramm) zu betreiben. Diese Konzeption steht in der Gefahr, erstens über das Vergleichen dem

Eurozentrismus, gegen den sie sich ursprünglich wendet, wieder Raum zu geben, zweitens im Vergleichen globale Probleme nicht als solche in den Blick zu bekommen, sondern auf der regionalen und partikularen Ebene zu belassen und zuzuschreiben, und drittens über das Vergleichen die latente Gefahr des Ekklesiozentrismus nicht ausreichend in den Blick bekommt; vgl. COLLET, Mission und Kommunikation (wie Anm. 56), 234f.

Situation Sinn schaffen und den Zusammenbruch von Bedeutung in ihrem Leben bekämpfen«⁵⁹. Dies habe Einfluss auf mindestens drei Bereiche interkultureller Theologie als Missionspraxis: Prozesse des Eindringens von kulturellen Objekten und Bedeutungen in eine Situation, Erforschung städtischer Räume, Suche nach Schlüsseln zum Verständnis von menschlichem Leiden.⁶⁰

Trotz dieser Explizierung des Kulturverständnisses bleibt hier formal einzuwenden, dass der Kulturbegriff historisch und gesellschaftswissenschaftlich gesehen nicht weniger belastet ist als der Missionsbegriff. Ein Blick in die Literatur zum Stichwort »Kulturimperialismus« dürfte da reichen.⁶¹ Und ein inhaltlicher Einwand lautet: Angesichts der Tatsache, dass ganz verschiedene Ebenen und Rollen im menschlichen Leben ineinander greifen und letztlich alles irgendwie auch kulturell geprägt ist, erscheint eine Begründung »kultureller Unterscheidung« nicht nur zu grob, sondern sogar als Schleier, der über andere Unterschiede gedeckt wird: Kulturelle Zuschreibungen heben sozio-ökonomische Ungleichheiten und andere Differenzen innerhalb der imaginierten Gemeinschaft auf.⁶² Insofern könnte man sogar davon sprechen, dass das kulturelle bzw. interkulturelle Argument dazu führen kann, sich nicht näher mit dem »Anderen« zu befassen, denn der Verweis auf den kulturellen Unterschied führt in der Regel nicht zur Auseinandersetzung mit der anderen Person, sondern zur Annahme eines unabänderlichen, weil kulturell bedingten Unterschieds.

Als Zwischenergebnis ist festzuhalten: Der Vorschlag einer Umbenennung von Missionswissenschaft ist weder zwingend noch führt er aus dem Problem heraus, man bleibt auch mit neuem Namen in einer schwierigen Tradition und Situation stehen. Die Umbenennung in interkulturelle Theologie als solche hilft weder, aus dem Verdacht der Nähe zum Imperialismus herauszukommen, noch hilft sie entscheidend, die Missionswissenschaft an den Theologischen Fakultäten zu etablieren oder ihr Arbeitsfeld besser zu strukturieren oder zu präzisieren.

8 Eine pragmatische Begründung von Missionswissenschaft?

In mehreren Veröffentlichungen hat sich der Hamburger Missionswissenschaftler Theodor Ahrens mit der Frage der Abgrenzung von Missions-, Religions- und Ökumenewissenschaften, mit der Begründung von Missionswissenschaft als eigenständigem theologischen Fach und mit dem Aufgabengebiet einer Missionswissenschaft im Kanon der Human- und Gesellschaftswissenschaften befasst.⁶³ Nach Durchsicht verschiedener Vorschläge und nach Reflexion seiner langjährigen Erfahrungen als Missionar und als Missionswissenschaftler stellt Ahrens fest: »Die Verortung der Mission-, Ökumene- und Religionswissenschaften bleibt uneinheitlich und unübersichtlich.«⁶⁴ Vor allen Dingen das Verhältnis zur Religionswissenschaft habe sich verschoben und setze die Missionswissenschaft unter Druck: »Früher litt die religionswissenschaftliche Arbeit unter einem Übergewicht missionswissenschaftlicher Interessen; heute drohen die Gegenstände der Missionswissenschaft unter dem Übergewicht religionswissenschaftlicher Interessen verdrängt zu werden«⁶⁵, denn im Konzert der theologischen Randfächer sei der »Gebrauchswert« der Missionswissenschaft geringer als zum Beispiel der Religionswissenschaft.

Ahrens benennt letztlich »pragmatische Gründe« für die Existenz von Missionswissenschaft, deren allgemeinste Form sich in dem Satz zusammen lässt: Solange es Mission gibt, braucht es deren Begründung und eine kritische Begleitung der Praxis von Mission. Die von Ahrens aufgeführten pragmatischen Gründe für Missionswissenschaft sind aber umfassender, grundlegender und greifen auf den Aufgabebereich der Missionswissenschaft und die Arbeitsteilung innerhalb der Theologie zurück.

Ein erster Aspekt ist, dass es faktisch eine Vielfalt von Missionen gibt, deren kritische Begleitung sinnvoll ist. »Inmitten einer Vielfalt verschiedener Missionen in unserer Gesellschaft gibt christliche Mission ihren Beitrag und gewinnt so auch Profil. Dazu ist es aber notwendig, dass christliche Mission sich aus ihrer eigenen Tradition heraus begründet. Dafür bedarf es Missionswissenschaft.«⁶⁶

Im Zusammenhang mit dem Profil von christlicher Mission verweist Ahrens auf die Praxis des Glaubens und die Realitäten menschlicher Existenz, auf den Erzählzusammenhang der Bibel und die Alltagserfahrung der Menschen, auf den Gott Jesu, der keinen Gefallen an Sühnopfern hat, sondern das »Leben in Fülle« der Menschen will und der am Tode Jesu verdeutlicht, dass er der Aggression, dem Hass, der tödlichen Gewalt mittels gewaltloser Liebe begegnet. Missionswissenschaft als auf christliche Mission bezogen ist damit theologische Wissenschaft, sie ist nicht zu trennen vom theologischen Kern der Botschaft von Mission: die andere Welt Gottes als frohe Botschaft für die Menschen.

Ergänzend wäre hinzuzufügen, dass die Allgegenwart von »Mission« in unseren Gesellschaften noch mindestens eine weitere Implikation hat, die Ahrens so nicht thematisiert. Hermann Brandt hat diagnostiziert: »Es liegt ja eine Bewusstseinsspaltung darin, dass wir einerseits die Welt, die voll ist von ›Werbung‹ in allen Spielarten, akzeptieren, und selber (etwa mit den eigenen Hobbys) unbekümmert und fröhlich werben, über den ›einzigen Trost im Leben und im Sterben‹ aber kein Wort verlieren.«⁶⁷ Dies impliziert nicht nur die Frage, die Brandt betont, nämlich ob es bei uns ein Defizit an Glaubenserfahrung gibt, sondern vor allen Dingen auch die Notwendigkeit, die Allgegenwart von »Mission« als Werbung kritisch zu reflektieren. Analog zur Religionskritik, die die Aufgabe hat, den Missbrauch von Religion zur Legitimierung von Herrschaft und Unterdrückung von Menschen offen zu legen, braucht es »Missionskritik« im Namen der Evangeliums von der Befreiung der Menschen. Kritik der Mission muss allen Formen von Mission gelten, nicht nur der kolonialen und imperialen Mission des Christentums in Übersee.

Und ein zweiter Aspekt: Weil sich christlicher Glaube – durch Mission, Überzeugungsarbeit – in unterschiedlichen Milieus und kulturellen Vermittlungen ausprägt, so Ahrens in einem zweiten Aspekt des pragmatischen Grundes einer Missionswissenschaft, kommt es zu unterschiedlichen christlichen Glaubensauffassungen. »Die unterschiedlichen Versionen des Christlichen [...] führen unvermeidlich zu Disputen [...] Erst wenn diese Dispute zu einem Ende kämen, dann wäre auch die missionarische Dynamik des Christentums erschöpft. Der missionarische Prozeß erneuert immer wieder den Streit, was denn das Ökumenische am Christlichen ausmacht.«⁶⁸ In diesem Feld der Auseinandersetzungen, die sowohl Aspekte des »Machtkampfes« als auch der gegenseitigen Rechenschaftslegung hätten, siedelt Ahrens

59 SCHREITER, Verbreitung (wie Anm. 44), 24.

60 Ebd., 24f.

61 Vgl. Frantz FANON, *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt 1966; Johan GALTUNG, Eine strukturelle Theorie des Imperialismus, in: Dieter SENGHAAS (Hg.), *Imperialismus und strukturelle Gewalt. Analysen über abhängige Reproduktion*, Frankfurt a. M. 1972, 29–104. Zum Kulturverständnis siehe auch: Paulo SUESS, Inkulturation, in: Ignacio ELLACURIA/Jon SOBRINO, *Mysterium Liberationis*, Bd. II, Luzern 1996, 1014 und 1018; Paulo FREIRE, *Erziehung als Praxis*

der Freiheit, Stuttgart 1974, 80; Lutz GÖTZE/Gabriele POMMERIN, Ein kulturtheoretisches Konzept für interkulturelle Erziehung, in: Michele BORELLI (Hg.), *Interkulturelle Pädagogik. Positionen – Kontroversen – Perspektiven*, Baltmannsweiler 1986, 116.

62 Die Einführung zum Themenschwerpunkt »Ethnopoly«, in: *blätter des iz 3w*, Nr. 209, Oktober 1995, 13, bringt diese zurzeit allerorten in Mode kommende »ethnische« Konstruktion von Wirklichkeit auf den Punkt.

63 Vgl. u. a. Mission unter Missionen (wie Anm. 42); die beiden Beiträge

»Zur Praxisrelevanz der Missionswissenschaft« (155–178) und »Zur Zukunft der Missionswissenschaft« (304–335), in: *Gegebenheiten* (wie Anm. 41).

64 AHRENS, Zur Zukunft der Missionswissenschaft (wie Anm. 19), 323.

65 Ebd., 321f.

66 AHRENS, Mission unter Missionen (wie Anm. 42), 34.

67 Hermann BRANDT, Aufgaben der Missionswissenschaft heute, in: DERS., *Vom Reiz der Mission*, Neudettelsau 2003, 33–45, 42

68 AHRENS, Mission unter Missionen (wie Anm. 42), 45.

das Aufgabenfeld von Missionswissenschaft an: »Missionswissenschaft interpretiert also die vielfältigen Lebensformen, die in den komplexen Kontextualisierungsprozessen zustande kommen, und die Bedeutungen, die Menschen an ihrem Ort und zu ihrer Zeit, geprägt von lokalen Traditionen, ihren Beziehungen in diesem Zusammenhang geben.«⁶⁹ Daraus resultiert die Hoffnung und die Perspektive: »Missionstheologie gewinnt in dem Umfang wieder an Plausibilität, in dem die faktische Interkulturalität des Christentums Bedeutung für das westeuropäische Christentum und seine Gesellschaften gewinnt.«⁷⁰

Die »pragmatischen Gründe« für die Existenz einer Missionswissenschaft lauten nun: Erstens hat die Missionswissenschaft im Kanon der theologischen Fächer und Disziplinen die Kompetenz entwickelt, dieses Feld zu bearbeiten, und zweitens wird dieser Themenzusammenhang sonst in theologischen Fächern und Disziplinen nicht oder wenn, dann nur marginal bearbeitet. Zur Kompetenz der Missionswissenschaft schreibt Ahrens: »Jedenfalls dürfte nicht zu viel mit dem Hinweis behauptet sein, Missionswissenschaft verfüge über Kompetenz- und Erfahrungsvorsprünge, die aus der Bearbeitung eben jener Materialien stammen, in denen die Erfahrungen ihren Niederschlag fanden, die in der Interaktion des lateinischen, westeuropäischen, mit dem Fortschritts- und Menschenrechtsgedanken verbündeten Christentums mit Kulturen und Religionen der nicht-westlichen Welt anfielen und anfallen. Im Ergebnis bringt eine ökumenisch ausgerichtete Missionswissenschaft die theologischen Implikationen der faktisch hergestellten Globalität des Christentums in den wissenschaftlichen theologischen Diskurs.«⁷¹ In dieser wachsenden Globalität des Christentums sieht er die Hoffnung, dass die »Begründung christlicher Mission wie eine kritische Begleitung ihrer Praxis neu zu einer prioritären theologischen Zukunftsaufgabe«⁷² wird.

Dieser pragmatische Grund baut auf die traditionell vorhandene Arbeitsteilung innerhalb der theologischen Fakultäten auf. Der Missionswissenschaft – und in gewisser Weise auch den Ökumene- und Religionswissenschaften – wird arbeitsteilig zugeschrieben, für weltkirchliche, ökumenische und die »Außenbeziehungen« der Theologie (Austausch mit Theologien anderer kultureller Kontexte) zuständig zu sein. Wenn in diesem Zusammenhang nicht wichtige Fragen im Vorfeld geklärt werden, gerät man hiermit aber in die Gefahr, in die Falle eines Eurozentrismus und Ekklesiozentrismus zu fallen.

Denn erstens wird mit der Arbeitsteilung sowohl das europäisch-abendländische Wissenschaftsverständnis der Theologie als auch die europäische Einteilung der Theologie in Sektionen und Disziplinen festgeschrieben, ohne sie zu hinterfragen und zu begründen. Der südafrikanische Missionswissenschaftler David J. Bosch hat die These formuliert,

69 Ebd., 48.

70 AHRENS, Zukunft der Missionswissenschaft (wie Anm. 63), 328.

71 Ebd., 332.

72 AHRENS, Mission unter Missionen (wie Anm. 42), 349

73 David J. BOSCH, *An die Zukunft glauben*. Auf dem Wege zu einer Missionstheologie für die westliche Kultur, Hamburg 1996, 28.

74 Auffällig ist, dass sich an der Diskussion über Aufgabe, Abgrenzung und Zukunft von Missionswissenschaft im engeren Sinne fast ausschließlich TheologInnen aus Europa beteiligen. Dies legt doch den Schluss nahe, dass es ein Problem europäischer theologischer Fakultäten ist.

75 Ein Beispiel für »kolonialistischen Import-Mentalität« waren in den 80er Jahren die Basisgemeinden, die hier als »Sozialform« übernommen wurden, ohne die entsprechende gesellschaftliche Praxis zu reflektieren. Vgl. dazu die beiden Beiträge: Hermann STEINKAMP, Selbst »wenn die Betreuten sich ändern« (354-363) und Paulo SUESS, Junger Wein und alte Schläuche (44-56), beide in: Edward SCHILLEBEECKX (Hg.), *Mystik und Politik*. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1988; Giancarlo COLLET, »... bis an die Grenzen der Erde« (wie Anm. 43), bes. 197-210; Ludger WECKEL, *Um des Lebens willen*. Zu einer Theologie

des Martyriums aus befreiungstheologischer Sicht, Mainz 1998, bes. 15-19.

76 AHRENS, Zukunft der Missionswissenschaft (wie Anm. 63), 332: »Es führen also nicht zuletzt ganz pragmatische Gründe zur Einrichtung einer eigenen, mittlerweile in sich so weit differenzierten Disziplin, dass auch hier niemand mehr das Ganze des Faches überblicken und beherrschen kann, ohne sich dem Dilettantismus zu überlassen.«

dass die jahrhundertelange Erfahrung eines Klimas des *Corpus Christianum*, also der Symbiose von Kirche und Gesellschaft, im hiesigen Kontext bis heute ihre Spuren auch in der Theologie hinterlassen hat. Nach Bosch verdankt die Theologie diesem *Corpus Christianum* ihre bis heute gültige Vierfalt von Bibelwissenschaft, Kirchengeschichte, Systematischer Theologie und Praktischer Theologie. Bosch schreibt: »In diesem Modell wurde die praktische Theologie auf die Kirche und ihren ›Selbstvollzug‹ beschränkt, für die die anderen theologischen Disziplinen den ›theoretischen‹ Unterbau zu liefern hatten. Es ist klar, daß in diesem Paradigma die Theologie kein Interesse an der Welt außerhalb der Kirche hat, höchstens insofern als die Kirche der Welt ›territorium‹ entreißen und der Kirche eingliedern könnte.«⁷³

Damit verbunden ist zweitens die Frage danach, wer denn im globalen Kontext die theologischen Gesprächspartner einer europäischen Theologie sind und wie diese sich »begründen«: Gibt es in den anderen Teilen dieser Erde ebenfalls Missionswissenschaft, die dann mit der Missionswissenschaft in europäischen Fakultäten in Austausch tritt? Eher nicht. Theologinnen und Theologen der Dritten Welt sind in der Regel direkt auf das Ganze bzw. auf die von ihnen vertretenen Disziplinen in der europäischen oder nordamerikanischen Theologie bezogen. Wenn es dort Missionswissenschaft gibt, dann in Bezug auf spezielle Arbeitsfelder in ihren Gesellschaften: Land- oder Stadtpastoral, indigene Völker etc. Die beschriebene Aufgabenzuweisung für »Missionswissenschaft« dürfte somit eher bis ausschließlich für europäische Theologie eine Lösung sein.⁷⁴

Drittens besteht die Gefahr der Verlängerung einer kolonialistisch-theologischen Ausbeutung mit anderen Mitteln: Wenn die Zusammenarbeit im Sinne der »Arbeitsteilung« innerhalb der theologischen Fakultäten nicht entsprechend kritisch begleitet wird, kann Missionswissenschaft zur »Ansaugstation« werden, die den »brauchbaren Mehrwert« aus den weltkirchlichen Kontexten für hiesige Kirche und Theologie abschöpft, um den Rest »unverdaulich« liegen zu lassen.⁷⁵ Auch in der und für die Theologie stellt sich die Frage, wie wir als Europäerinnen und Europäer mit den Christen in Afrika, Asien und Lateinamerika in einen wirklich *nach*-kolonialistischen Dialog treten können, ohne den Transfer wiederum zur »neokolonialistischen Ausbeutung« werden zu lassen, indem wir unsere prekäre Situation in Kirche und Theologie durch die »Einfuhr« attraktiver Sozialformen und lebendiger Gemeinschaftselemente aus den »jungen Kirchen der Länder der Dritten Welt« zu stabilisieren suchen?

Und viertens schließlich birgt diese pragmatische Begründung von Missionswissenschaft mit der inneren Arbeitsteilung eine weitere Ambivalenz: Die Missionswissenschaft soll mit ihrem weltkirchlichen Auftrag die übrige Theologie für weltkirchliche und ökumenische Fragestellungen offen halten, weltkirchliche Belange und Anfragen in die hiesigen Fakultäten, in die anderen Disziplinen und Fächer hineintragen. Die Existenzberechtigung von Missionswissenschaft hängt daran, dass die anderen theologischen Fächer und Disziplinen das Feld weltweiter Theologieproduktion aufgrund seines Umfangs nicht bearbeiten können.⁷⁶ Dies führt aber zu einer nächsten Frage: Was ist, wenn die übrige Theologie sich für diese Fragen nicht interessiert und die Missionswissenschaft innerhalb ihrer Strukturen marginalisiert? Und es ist zu befürchten, dass die Missionswissenschaft im bestehenden Theologiebetrieb eben nicht nur für die anderen theologischen Disziplinen die welttheologischen Gegebenheiten aufbereitet, sondern sie – negativ formuliert – den anderen theologischen Fächern auch »vom Hals halten« soll. Unbequeme Fragen wie z. B. die Auseinandersetzung mit den Herausforderungen kontextueller Theologien werden in den nicht-missionswissenschaftlichen Fächern der Theologie nicht bearbeitet, und dies kann ohne weiteres auch gut damit begründet werden, dass dafür ja die Missions-

wissenschaft zuständig sei. Die positive Seite der Aufgabe, Theologie für Anfragen von »draußen« offen zu halten, hat eine Kehrseite, dass nämlich die Existenz von Missions- und Ökumenewissenschaften vom übrigen Theologiebetrieb auch als Feigenblatt und als Alibi genutzt werden kann, um sich nicht mit den Herausforderungen auseinandersetzen zu müssen, die aus der Globalität des Christentums und dem Zustand der Schöpfung Gottes entstehen.

Das Dilemma lässt sich auch nicht einfach auflösen, indem man die Themen und Arbeitsbereiche den übrigen theologischen Fächern und Disziplinen quasi als Querschnittsaufgabe zuordnet. Am Beispiel der von den zuständigen Gremien der EKD und dem Ev. Fakultätentag 1997 beschlossenen »Übersicht über die Gegenstände des Studiums der Evangelischen Theologie« zeigt Theo Ahrens auf, wie genau dieses Verfahren dazu führt, dass die Themen und Materialien durch die Aufteilung und Zuordnung in die fünf etablierten Disziplinen zu so kleinen Teilbereichen werden, dass dort fast zwangsläufig marginalisiert werden müssen.⁷⁷ Hier steht letztlich die gesamte traditionelle Ordnung der Theologieproduktion, die Einteilung in die vier Sektionen Biblische, Systematische, Praktische und Historische Theologie auf dem Prüfstand. Missionswissenschaft als relativ junge theologische Disziplin, vor 100 Jahren gegründet, um das ganze Spektrum der Theologie für die Ausbildung der Missionare und die Reflexion der Mission bereitzustellen, liegt in gewisser Weise quer zur Arbeitsteilung der theologischen Sektionen. Genau dies hat Missionswissenschaft aber mit kontextuellen Theologien gemeinsam: Theologien wie die Befreiungstheologie oder die feministische Theologie haben einen anderen erkenntnistheoretischen Ort und lassen sich nicht mehr in die »Struktur« der traditionellen theologischen Arbeitsteilung einpassen.⁷⁸

Ein weiteres Anzeichen für einen bevorstehenden Umbruch in der Theologie könnte die Tatsache darstellen, dass inzwischen in einigen Theologieproduktionen der übliche additive Weg aufgegeben wird, mit dem kontextuelle theologische Herausforderungen aus Weltkirche und Ökumene in Publikationen oder Seminaren behandelt werden. Statt einer traditionellen Abhandlung den einen oder anderen Abschnitt oder auch nur eine Fußnote mit einem Hinweis auf kontextuelle Theologie hinzuzufügen, werden Themen und Materialien von einem dezidierten Standort, aus einer deutlichen Perspektive durchgearbeitet.⁷⁹

Wenn so ein Reflexions- und Erfahrungspotenzial anderer Christen für unseren Alltag und seine Probleme bereitgestellt wird, welches uns in unserem theologischen Denken und in der Nachfolgepraxis herausfordert, und wenn dieser Weg auch umgekehrt funktioniert, dann könnte eine Missionswissenschaft »erfolgreich überflüssig« werden. Denn vielleicht handelt es sich wirklich, wie Ahrens formuliert hat, »nicht einmal um eine im

77 Vgl. ebd., 322ff: In Konsequenz dieser Aufteilung werden Fächer »als eigenständige theologische Disziplinen aufgelöst«, was aber auch bedeutet, dass die entsprechenden »Themenbestände und Materialien im Gesamtaufriß des Studiums evangelischer Theologie marginalisiert« werden.

78 Siehe dazu: Ludger WECKEL, *Gerechtigkeit und Theologie*, in: BÜNKER u. a. (Hg.), *Gerechtigkeit und Pfingsten* (wie Anm. 56), 155-165.

79 Der spanisch-lateinamerikanische Theologe Jon SOBRINO hat eine zweibändige Christologie zu den Grundlagen der christlichen Tradition ganz aus lateinamerikanisch-befreiungstheologischer Perspektive vorgelegt: *Christologie der Befreiung*, Ostfildern ²2008; *Der Glaube an Jesus Christus*, Ostfildern 2008. Der deutsche Dogmatiker Hans-Martin BARTH hat eine umfangreiche Dogmatik veröffentlicht, mit der er von Anfang an den Anspruch erhebt, eine »interreligiös sensible christliche Dogmatik« zu erarbeiten: *Dogmatik*.

Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, Gütersloh ³2008, bes. 39ff.

80 AHRENS, *Zukunft der Missionswissenschaft* (wie Anm. 63), 332.

81 AHRENS, *Zur Praxisrelevanz der Missionswissenschaft* (wie Anm. 63), 176f.

82 Ebd., 177.

83 AHRENS, *Mission unter Missionen* (wie Anm. 42), 20.

84 Ebd.

85 Ebd., 21

86 SCHREITER, *Verbreitung der Wahrheit* (wie Anm. 44), 22.

Sinne einer Wissenschaftssystematik notwendig selbständige Disziplin, sondern um eine Arbeitsrichtung, einen Typ des Theologietreibens, der schließlich, weil die Materialfülle einfach zu umfangreich geworden ist, als das sie in anderen Disziplinen ihrer Bedeutung entsprechend noch bearbeitet werden könnte, in eine separate Disziplin mündet.«⁸⁰

Als Zwischenergebnis bleibt also festzuhalten: Auch eine pragmatische Begründung von Missionswissenschaft überzeugt nicht wirklich, zumal sich die Situation für die Missionswissenschaft an den theologischen Fakultäten in den vergangenen Jahren dramatisch geändert hat und weiterhin verändert. Es könnte sein, dass in wenigen Jahren an theologischen Fakultäten niemand mehr von Missionswissenschaft spricht. Dann wüssten wir, dass das pragmatische Argument sich erledigt hat.

9 Theologie im globalisierten Kontext?

In der Diskussion um Aufgaben, Zuständigkeit und Zukunft von Missionswissenschaft spielt der veränderte Kontext der Welt eine wichtige Rolle, wobei die Wahrnehmung von Globalisierung als »Zeichen der Zeit« sehr unterschiedlich daherkommt. Ahrens hält sich mit seinem Begriffsverständnis von Globalisierung bzw. Mundialisierung weniger an ökonomische und politische Konzepte, sondern eher eng an das Phänomen eines global gewordenen Christentums: »Missionswissenschaft bearbeitet die theologischen Implikationen der faktischen Globalisierung des Christlichen und seiner damit einhergehenden inneren Pluralisierung.«⁸¹ In ihrer Auseinandersetzung mit diesem Themenfeld »verbindet sie das Partikulare und Lokale mit dem Globalen, mit einer ökumenischen Perspektive«⁸². Er diagnostiziert in diesem aktuellen Kontext der Globalisierung des Christlichen zwei unterschiedliche, ja gegensätzliche Missionsverständnisse: Das eine Missionsverständnis geht »mit der großen Tradition des pragmatischen Rationalismus« einher: »Dieser Prozeß hat auch für die entlegensten Winkel der Erde eine neue Gleichzeitig geschaffen, die es so vorher nicht gegeben hat [...] Der Prozeß der Mundialisierung bringt alle bisherigen Kulturen und Religionen in die Defensive.«⁸³ Die konservative Mission nordwesteuropäischer und nordamerikanischer Prägung, unkritisch gegenüber Kolonialismus und Imperialismus, so Ahrens weiter, war und ist Teil dieser Mundialisierung bzw. Modernisierung.

Gegen diesen Prozess rege sich jedoch Widerstand, was zu entsprechenden gegenläufigen Prozessen führe und mit einem anderen Missionsverständnis einhergehe: »Diese Einsprüche erfolgen im Namen der Regionalität, im Namen der Selbstbehauptung von Gruppen und ihrer ›kulturellen Rechte‹.«⁸⁴ Christliche Missionen hätten im Zuge der Vermittlung des Evangeliums eben auch zur Erhaltung und Erneuerung von Kulturen und zur Stärkung ihrer Widerstandskraft im Interesse antikononialer Selbstbehauptung beigetragen. Faktisch stehe Christentum als Ganzes auf beiden Seiten: »Katholizität und Verschiedenheit liegen miteinander an der Wurzel des Christentums.«⁸⁵

Robert Schreiter entwickelt im Rahmen der interkulturellen Theologie einen ähnlichen Horizont, kommt aber zu einem anderen Ergebnis, was die Positionierung von Mission und Theologie angeht. Globalisierung hänge, so Schreiter, eng mit dem Imperialismus zusammen, sei aber nicht gleichbedeutend damit, vielmehr stärke das Globale auch das Lokale und Andere.⁸⁶ Kulturen seien heute unter dem Druck der Globalisierung durch zwei Merkmale gekennzeichnet: »Hyperdifferenzierung und Deterritorialisierung. Hyperdifferenzierung bezieht sich auf ein Merkmal moderner Gesellschaften, [...] wonach mehr Differenzierungen oder Kategorien geschaffen werden, wenn eine Gesellschaft expandiert

und neue Informationen aufnimmt. Es werden ›Nischen‹ geschaffen, in denen Menschen sich ansiedeln. [...] Dieses Konzept [der Deterritorialisierung] bezieht sich darauf, dass Bedeutungen aus ihren kulturellen Kontexten herausgenommen werden, d. h. kulturelle Produkte von außerhalb verlieren ihren ursprünglichen Kontext und dringen in andere Kulturen ein. Dabei verdrängen sie in diesen Kulturen Bedeutungen von ihren ursprünglichen Orten.« Als ein Beispiel für eine solche Deterritorialisierung im theologischen Bereich nennt Schreiter die schnelle Verbreitung der Pfingstkirchen im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts: Die »kulturelle Botschaft« der Macht des Heiligen Geistes werde aus ihrem ursprünglichen Kontext herausgelöst und neu eingebettet in verschiedene kulturelle Situationen, indem verschiedene Aspekte der jeweiligen Kultur, mit der die Pfingstbewegung in Kontakt komme, aufgenommen würden.

In Bezug auf die Positionierung von christliche Mission und Theologie in diesem Prozess rekonstruiert Schreiter einen deutlichen Bruch zwischen einer kolonialen und einer post-kolonialen Phase: »Wenn man auf die Geschichte der Moderne, besonders des 19. und 20. Jahrhunderts, zurückblickt, kann man eine Sichtweise entdecken, in der Mission der universalisierenden Perspektive des Imperiums einverleibt wurde [...] wenn wir im 21. Jahrhundert auf die Edinburgh-Konferenz zurückblicken, lesen wir sie als Teil dieser imperialistischen Weltanschauung. Was ist also die Alternative der Missionswissenschaft zu einem vom Imperialismus geprägten Verständnis von Mission? Durch das Verständnis von Mission als interkulturelle Theologie haben sie sich für die romantische Alternative zum Klassizismus der Aufklärung entschieden.«⁸⁷ Und als Beleg führt er an: »Die Sozialwissenschaften, die in diesem Schema zu Hilfswissenschaften der Theologie werden, haben ihre Wurzeln in der Tat in der Romantik und ihrem Kulturverständnis.«⁸⁸

Weniger optimistisch gegenüber den Möglichkeiten einer nicht-imperialistischen Stärkung des Lokalen und der jeweiligen Kultur ist Reinhild Traitler-Espiritu in einem Beitrag, in dem sie sich mit den Aufbrüchen in der weltweiten Ökumene in den 60er Jahren befasst. Mit Blick auf das, was heute, nach ca. 20 Jahren vorherrschendem hegemonialen Druck des Neoliberalismus bleibt, stellt sie fest, dass die damals geforderte Differenz »verkommen« ist: »Differenz (Verschiedenheit) ist zu einer folkloristischen Kategorie, zur Diversität (Vielfalt) geworden, die das ökonomisierte Einheitsprojekt authentisiert und gleichzeitig verschleiert, welche Interessen dahinter stehen: Diversität bezeichnet nicht primär verschiedene Möglichkeiten von Weltverständnis und Weltgestaltung, sondern unterschiedliche Weisen des Ästhetischen, der Gestaltung des individuellen Lebens.«⁸⁹ Eine Lösung für dieses Problem sieht Traitler-Espiritu nicht, sie fragt aber vorsichtig, ob nicht der wiedererstarkende Traditionalismus und das wachsende Desinteresse an der ökumenischen Einheit in vielen Kirchen eine Art Widerständigkeit sein könnte, hinter welcher der Wunsch steht, nicht unterscheidungslos das fragwürdige Projekt neoliberaler globaler Einheit mit zu unterstützen, »sondern ein Stück globalisierungsresistenter (weil historisierend-zelebrierender) Identität anzubieten«⁹⁰.

87 Ebd., 20.

88 Ebd.

89 TRAITLER-ESPIRITU, Welche Einheit war gemeint? (wie Anm. 28), 50.

90 Ebd.

91 RAMMINGER, Missionswissenschaft und Globalisierung (wie Anm. 32).

92 Ebd., 70.

93 Ramminger knüpft hier an den

Begriff an, wie der von H. J. Magull entwickelt und von COLLET, »... bis an die Grenzen der Erde« (wie Anm. 43), 28ff weiterbearbeitet wurde.

94 RAMMINGER, Missionswissenschaft und Globalisierung (wie Anm. 32), 67f.

95 Ebd., 68f.

Im einem eher fundamentaltheologischen geprägten Beitrag *Missionswissenschaft und Globalisierung* arbeitet Michael Ramminger⁹¹ heraus, dass nach dem missionswissenschaftlichen Paradigmenwechsel im Zuge der Entkolonisierung Mitte des letzten Jahrhunderts angesichts der neueren Entwicklungen der Globalisierung ein weiterer Paradigmenwechsel anstände, will europäische (!) Missionswissenschaft nicht ihren Ort und ihre Relevanz verlieren. Dabei stößt aber auch er am Ende auf das Dilemma, dass ein solcher Paradigmenwechsel letztlich mit einem Umbau der Struktur von Theologie an den Fakultäten verbunden ist, der auch das Ende des Faches Missionswissenschaft in der bisherigen Form bedeuten würde. Ramminger stellt aufgrund der Erfahrungen im Bereich von christlicher Solidaritätsbewegung und der Kooperation von sozialen Bewegungen im transnationalen Bereich fest: »Kam Missionswissenschaft also bisher die Aufgabe zu, die Welten, Kirchen und Theologien des Südens hörbar zu machen und uns ihre Sprachen zu vermitteln, so geht es heute darum, von den Opfern der neoliberalen Globalisierung her die sehr verschiedenen, widersprüchlichen und fragmentierten Erfahrungen zu Wort kommen zu lassen. Es geht darum, jenen Raum zu schaffen, in dem Strategien, theologische Auseinandersetzungen jenseits – aber unter Berücksichtigung – des Nord-Süd-Paradigmas entwickelt und diskutiert werden können.«⁹² Denn angesichts neoliberaler Globalisierung (Auflösung des geographischen Nord-Süd-Gegensatzes und Fragmentierung des Widerstands bzw. Auflösung jeder Möglichkeit nationaler Befreiungsprojekte) sei ein normativer Begriff der Tertiärranität⁹³ (Verknüpfung von Orts- und Optionsfrage: die überseeische Christenheit als herausragender Ort) problematisch geworden. Weil die Gesellschaften sowohl des Nordens als auch des Südens in arm und reich gespalten sind, könne man nicht mehr von festgelegten geographischen Orten für die Prozesse geschichtlicher Befreiung ausgehen. Damit stelle sich die Frage nach dem Ort für Missionswissenschaft neu und umso drängender: »Eine Landkarte der Tertiärranität des Christentums als Projekt (oder der Projekte) umfassender christlicher Befreiung kann deshalb nicht mehr entlang geografischer Grenzen (›der‹ reiche Norden – ›der‹ arme Süden) gezeichnet werden, sondern entlang der je partikularen, ortlos gewordenen und fragmentierten Praxen der Jesus-Nachfolge. Der Begriff der Tertiärranität verweist darauf, dass das Christentum heute in globalem Maßstab marginal ist, wenn auch nicht in Bezug auf die Religionszugehörigkeit, so doch in Bezug auf die ›frohe Botschaft‹. Und deshalb stellt sich nicht einfach die Frage, wo solche ›frohe Botschaft‹ anzutreffen ist, sondern vor allem auch, wie sich ›Befreiung‹ heute artikuliert, ja sogar, was Befreiung als Praxis der Nachfolge heute in globalem Maßstab bedeuten könnte und müsste.«⁹⁴

Ramminger betont, dass die aktuelle Herausforderung für eine europäische Missionswissenschaft im Kontext der neoliberalen Globalisierung erst dann wirklich angenommen sein würde, wenn »die Frage nach der Universalität und Verbindlichkeit theologischer Aussagen, die Frage nach der Verallgemeinerbarkeit der Projekte historischer Befreiung und Hoffnung auch für den eigenen historisch-gesellschaftlichen Kontext gestellt und beantwortet würde [...] Das allerdings würde voraussetzen, dass die Missionswissenschaft wie die Theologie insgesamt ihren eigenen gesellschaftlichen Ort, ihr eigenes Projekt von Mission, Verkündigung der Frohen Botschaft und Befreiung entwickelt und expliziert.«⁹⁵ Dies konkretisiert er, indem er die Folgen der neoliberalen Globalisierung aus europäischer Perspektive benennt: neoliberale Globalisierung als Verwertungskrise weltkapitalistischer Verhältnisse und die entsprechenden ökonomischen und politischen Bewältigungsstrategien (Wachstum durch Übernahme, weil zunehmende Produktivitätssteigerung an ihre Grenzen stößt; Auf- und Ausbau internationaler Finanzmärkte, von Spekulations- und Börsenaktivitäten als Folge der Liberalisierung der Finanzmärkte und fehlenden Wirtschaftswachs-

tums, erzwungene Strukturanpassungsprogramme durch IWF und Weltbank etc.) und in Folge die Neukonfiguration des Verhältnisses von Nord und Süd, einhergehend mit einer Fragmentierung der Widerstände gegen diese Entwicklungen. Angesichts dieser Entwicklungen käme es darauf an, »die vielfältigen und an vielen Orten zunehmend erfahrenen Unrechtsverhältnisse und auch die partikularen Befreiungserfahrungen so zu vermitteln, dass daraus eine gemeinsame Strategie – oder ekklesiologisch – eine neue Katholizität entstehen könnte. Diese Aufgabe betrifft jede Theologie, insofern sie sich ihrer missionarischen Grundstruktur bewusst ist.«⁹⁶ Eine solche Ortsbestimmung hätte zur Folge, dass sich die Opposition von europäischer und außereuropäischer Theologie auflöse zugunsten einer anderen Opposition, nämlich der von Befreiung und Unterdrückung, von Herrschaft und Gleichberechtigung, ermöglichtem Leben oder Tod.

10 Zu einer neuen missionswissenschaftlichen Perspektive

Die genauere Bestimmung der Folgen neoliberaler Globalisierung in Bezug auf die Fragmentierung von Gemeinschaften und entsprechenden zum Widerstand fähigen Identitäten hat also, wenn man sie ernstnimmt, für eine Missionswissenschaft gravierende Konsequenzen: eine neue Ortsbestimmung, eine veränderte Perspektive, eine andere Aufgabenstellung für Kirche (Gemeindebildung) und Theologie und damit eine Neustrukturierung der Theologie.⁹⁷ Deutlich wird damit auch, dass dies erstens die Missionswissenschaft nicht allein angeht, sondern alle Fächer und Disziplinen der Theologie, und zweitens ein europäischer Alleingang nicht sein kann und darf. In diese Entwicklung müssen die verschiedenen kontextuellen und kulturellen Theologien einbezogen werden. Dabei ist vor allen Dingen damit zu rechnen, dass Probleme der Glaubwürdigkeit auf die Tagesordnung kommen.

Angesichts des Zustands der Welt, angesichts des Hungers und des vorzeitigen Todes, angesichts der nicht eingehaltenen Versprechen, den Hunger und die Armut in der Welt zur reduzieren, diagnostiziert der Schweizer Soziologe und UN-Sonderberichterstatler für das Recht auf Nahrung, Jean Ziegler, einen »Hass auf den Westen«⁹⁸. In einem Interview stellt er fest, dass jeder Hungertote ein Ermordeter und die Reichtums- und Machtkonzentration aktuell größer und undemokratischer ist als jemals in der Menschheitsgeschichte zuvor: »Und derselbe World Food Report erklärt, dass wir mit unserer Landwirtschaft

⁹⁶ Ebd., 70.

⁹⁷ Einige Beiträge in dem Band *Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft*, hg. von Arnd BÜNKER u. a., kommen ebenfalls zu dem Ergebnis, dass auf die Theologie ganz neue Herausforderungen, Aufgaben und Strukturen angesichts der sich weltweit kreuzenden Christentümer zukommen.

⁹⁸ Jean ZIEGLER, *Der Hass auf den Westen*, München 2009.

⁹⁹ Wochenzeitung *Die Zeit* (17/2011 vom 30.12.2010)

¹⁰⁰ Vgl. Giancarlo COLLET, Sich der Gegenwart aussetzen. Missionstheologische Bemerkungen zum Glaubenszeugnis in unserem Kontext, in: Michael BÖHNKE/Michael BONGARDT/Georg ESSEN/Jürgen WERBICK (Hg.), *Freiheit Gottes und der Menschen*, Regensburg 2006, 381-393, 390ff. In einem Radiointerview betonte der Befreiungstheologe José Comblin, dass das Wichtige das Zeugnis im Leben sei. Das Leben sei Ausdruck des Glaubens und man erkenne den Glauben einer Person in ihrem Handeln. Und der wahre christliche Glaube zeige sich einem Handeln gemäß dem Willen Gottes, dem Dienst am Nächsten, am Armen. Dann fährt er fort: »Theologische

Ausarbeitungen, die entspringen menschlichem Bedürfnis. Es gibt Intellektuelle, die wollen darüber nachdenken, was sie tun und dies in Worte fassen, in das gesellschaftliche Leben hinein Ideen mitteilen. Das ist nicht notwendig, dass ist menschliche Zutat. Man darf das nicht so wichtig nehmen.« Interview von Nibaldo Mosciatti mit José Comblin im Radio Bio-Bio, Chile, am 11.12.2010, in: <http://www.radiobiobio.cl/2010/12/11/%C2%BF1a-iglesia-se-moderniza-los-acontecimientos-del-mundo-la-obligan-a-no-eludir-ciertos-temas>.

zwölf Milliarden Menschen normal ernähren könnten. Es gibt keinen objektiven Mangel. Ein Kind, das heute an Hunger stirbt, wird ermordet. Und seine Mörder gehörten vor ein Nürnberger Gericht [...] Seit fünf Jahrhunderten herrscht die weiße Minderheit mit immer anderen Ausbeutungssystemen über den Planeten [...] die Weltdiktatur des globalisierten Finanzkapitals. Die entfesselte Profitgier. Die totale Ausbeutung des Menschen. Die Zerstörung der Natur. Laut Weltbank haben die 500 größten multinationalen Konzerne im vergangenen Jahr 53,8 Prozent des Weltbruttosozialproduktes kontrolliert. Das ist ein Reichtum, eine Macht, wie sie kein Kaiser, König oder Papst je hatte [...] Da ist ein tiefer Hass, der sich aus dem verwundeten Gedächtnis dieser Völker ableitet und politisches Bewusstsein wird [...] [Das bedeutet, dass] der Westen seinen Kredit verspielt hat. Der Süden glaubt ihm nicht mehr. Der Süden weiß, dass er entwaffnet werden soll. Dass die Ausbeuter jetzt nicht mehr im Kolonialherrenanzug in die Tropen jetten, sondern in Nadelstreifen, und er begehrt dagegen auf.«⁹⁹

Da Kirchen und Theologie Teil dieser zerrissenen Welt sind, geraten harmonisierende Vorschläge wie »gleichberechtigter Dialog« und »christliche Einheit« immer unter den Verdacht, die Wirklichkeit ideologisch zu verschleiern. Anders gesagt: (Westliche) Theologie muss bescheiden werden. Es braucht vor allem »wahre Zeugen«, die die Glaubwürdigkeit wieder herstellen, bevor es an theologische Disputation geht.¹⁰⁰ Wir brauchen Kirche und Gemeinden, um gemeinsam den Aufstand gegen den Tod zu organisieren und den Protest gegen Ungerechtigkeit, gegen den unakzeptablen Zustand von Gottes Schöpfung sichtbar zu machen. »Mission« ist mehr als eine »Lobbybewegung für Kirche« oder »Werbung für die Marke Kirche«, es geht um die Gerechtigkeit des Gottesreiches.

Zusammenfassung

Mission und Missionswissenschaft tragen immer die Signaturen ihrer Zeit. Ist das Aufkommen der Missionswissenschaft zu Beginn noch deutlich kolonial geprägt, so hat sich dies im Verlauf des vergangenen Jahrhunderts verändert. Seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts wird aufgrund der Verabschiedung von der Kolonialmission über ein neues Missionsverständnis diskutiert. In Ökumene und katholischer Missionswissenschaft wurde Mission als ganzheitliche Befreiung konzipiert. Dies hat Konsequenzen für das Verständnis und die Begründung von Missionswissenschaft im Kanon der theologischen Disziplinen, insofern heute der Gegenstand von Missionswissenschaft zum Thema der Theologie insgesamt geworden ist.

Abstract

Missionary work and missiology always bear the signatures of their times. If the emergence of missiology still had a clearly colonial character in the beginning, this changed during the course of the last century. Since the 1960's a new understanding of mission has been under discussion because one had dismissed the concept of colonial mission. In ecumenism and Catholic Missiology, mission was conceived as all-encompassing liberation. This has consequences for the understanding and foundation of missiology in the canon of theological disciplines insofar as nowadays the subject of missiology has become the topic of theology as a whole.