
Missionswissenschaft/ Interkulturelle Theologie in evangelischer Tradition

von Historischer Theologie und Religionsgeschichte

von Christoph Elsas und Wilhelm Richebächer

Zusammenfassung

Der Artikel reflektiert in religionswissenschaftlicher, dann in interkulturell-theologischer Perspektive die einander korrespondierenden Wirkungen konfessionell profilierter und sich bisweilen expansiv geltend machender religiöser Wahrheitsansprüche mit denen, die sich um Bekenntnisneutralität bis hin zur Freiheit auf Bekenntnisverzicht bemühen. Der religionsgeschichtlich wie theologisch reflektierenden Religionswissenschaft in der Tradition Carsten Colpes stellt sich das Thema der Vermittlung zwischen kleingesellschaftlichen Religionen und soziale Grenzen übersteigenden Religionen mit den ethischen Herausforderungen sich globalisierender Lebensverhältnisse und der Profilierung einer allgemeinen Religionsfreiheit als Basis eines friedlichen Miteinanders. Ihre religionsgeschichtliche Differenziertheit und Dialogfähigkeit wird die Theologie heute mithilfe einer interkulturell und interkontextuell arbeitenden Missionswissenschaft erweitern und weltweit besser zugänglich machen können.

Schlüsselbegriffe

- Religionsgeschichtlich arbeitende Religionswissenschaft
- Interkulturelle Theologie
- Protestantismus
- Interreligiöse Mediation
- Probleme der Missionswissenschaft

Abstract

This article uses religious studies perspectives and then intercultural-theological perspectives to focus on the corresponding effects of the denominationally distinctive and at times expansively asserted religious claims to truth and of interpretations that strive for denominational neutrality right up to the freedom to renounce denominational association. The topic of mediating between religions in small societies and religions which transcend social borders confronts religious studies – understood here as reflecting the history of religions and theology in the tradition of Carsten Colpe – with the ethical challenges of globalizing living conditions and the coming to prominence of a universal freedom of religion as a basis of peaceful coexistence. With the aid of mission studies that works interculturally and intercontextually, such a theology can expand its religious-historical differentiation and ability to dialogue and also make these better available on a worldwide level today.

Keywords

- Religious studies working in a religious-historical way
- Intercultural theology
- Protestantism
- Interreligious mediation
- Problems of mission studies

Sumario

Bajo una perspectiva de ciencias de la religión y de teología intercultural, el artículo reflexiona sobre los efectos de pretensiones religiosas de verdad, de perfil confesional y a veces presentadas de forma expansiva, y sobre los conceptos que defienden la neutralidad confesional e incluso la libertad de renunciar a una confesión. Las ciencias de la religión en la tradición de Carsten Colpe, que toman en serio la historia de las religiones y la teología, ven la mediación entre las religiones de pequeñas sociedades y las que superan fronteras sociales con los desafíos éticos de las formas de vida globalizadas y la acentuación de una libertad religiosa general la base para una convivencia pacífica. Su diferenciación y capacidad de diálogo en la historia de las religiones podrán ser ampliadas y mejor globalizadas hoy por la teología con ayuda de una misología que trabaje intercultural y contextualmente.

Conceptos claves

- Ciencias de la religión orientadas históricamente
- Teología intercultural
- Protestantismo
- Mediación interreligiosa
- Problemas de la misología

Mit der seit der Antike weiterentwickelten Demokratisierung und Individualisierung hat jeder Mensch seine besondere Perspektive, wenn es um Religionen geht. Aber historisch-theologische und religionsgeschichtliche Einordnungen sprechen dafür, dass sich verschiedene konfessionell-religiöse und um Neutralität bemühte Sichtweisen ergänzen und Individuen bei ihrer Urteilsbildung Orientierung geben.¹ So kann »Mission« als intentionaler Prozess der Ausbreitung und als seit dem Konflikt der Apostel in Antiochien über die »Heidenmission« spezifisch christlicher Begriff verstanden und von jüdischer »Diaspora« ohne Machtpolitik, islamischer Ausbreitung »meist ohne Feuer und Schwert« und buddhistischer Ausbreitung ohne »Mission« unterschieden werden: Strategische Mission auch in anderen Religionen entwickelte sich erst seit dem 19. Jahrhundert in Reaktion auf die christliche.² Doch sollte im Blick bleiben, dass auch darauf hingewiesen werden konnte, dass eine als aktive und vorsätzliche Ausbreitung verstandene Mission etwa im Christentum des 18. Jahrhunderts umstritten war.³ Bedenkenswert scheint dann, dass Religion meist in der Abstammungsgesellschaft weitergegeben wird, »eng verbunden mit einer Lebensordnung, die es vor den Menschen außerhalb zu schützen gilt«, und dass zweitens durch die politischen Expansionen »auch die entsprechende Religion als übergeordnete Religion des gesamten Herrschaftsbereichs in Anspruch genommen« wird.⁴ Für Mission als eine dritte Form der Weitergabe, die sich auch schon vorchristlich in Buddhismus, Judentum und griechischer Philosophie ausgestaltete, wäre dann anzuführen, dass sie zwar nicht für sich allein bestehen kann, aber »immer in irgendeiner Form das Konzept eines allen Menschen gemeinsamen Menschseins« voraussetzt – mit der »Folge, dass auch Menschen außerhalb der eigenen Gemeinschaft für wert befunden werden, das religiöse Leben mit ihnen zu teilen.«⁵ So konnte schließlich nach der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und der französischen Revolution der baptistische Dissenter William Carey für die protestantische Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts die Begründung in der Religionsfreiheit stark machen und dieser neue Gedanke interreligiöse Verbreitung finden, besonders über das sogenannte Weltparlament der Religionen in Chicago 1893.⁶ Dem entsprechen soziologische Überlegungen, insbesondere zur Kommunikation durch die Verflechtung christlicher Missionsgesellschaften nichtstaatlicher Art mit den Traktat- und Bibelgesellschaften und zum Mitnahmeeffekt von Schule und Hospital im Transfer: Im Zuge der christlichen Weltmission des »langen 19. Jahrhunderts« wurden »Religionsgemeinschaften« nach innen hin »homogenisiert«, voneinander als statische Gruppen unterschieden, zugleich aber auf den europäischen Religionsbegriff hin »gleichbehandelt«

1 Christoph ELSAS, Neuere Perspektiven auf das Heilige und die Religionen in interdisziplinär komparativer Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 97 (2013) 127–147.

2 Helmut ZANDER, »Europäische« Religionsgeschichte: Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich, Berlin/Boston 2016, 205–270 Kap. 3.3.2: »Ausbreitung und Religionswechsel«, hier bes. 207–220f. 233–237, 259; vgl. zu derartig übergreifender Terminologie Christoph ELSAS, Die Rolle von Synkretismus bei Glaubensverbreitung und Religionswechsel, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 94 (2010) 58–64.

3 Christoph BOCHINGER, Mission als Thema vergleichender religionswissenschaftlicher Forschung, in: Hans-Joachim KLIMKEIT (Hg.), Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft, Wiesbaden 1997, 171–184.

4 Andreas FELDTKELLER, Mission aus der Perspektive der Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 85 (2001) 99–115, hier 101.

5 Ebd., 102, vgl. 103f.

6 Ebd., 107–112; inhaltlich ging es schon in frühchristlicher und u. a. reformatorischer Verkündigung und wohl auch in der des Koran gegenüber der Unterdrückung durch die jeweiligen Machthaber um die Anerkennung ihrer Andersartigkeit im Verständnis von Gottes Offenbarung,

vgl. Christoph ELSAS, Der Islam als Anreger des Evangeliums in der Christentumsgeschichte Europas?, in: Mariano DELGADO/Hans WALDENFELS (Hg.), Evangelium und Kultur: Begegnungen und Brüche. Festschrift für Michael Sieverich SJ, Fribourg/Stuttgart 2010, 430–445.

7 Hartmann TYRELL, Weltgesellschaft, Weltmission und religiöse Organisationen – Einleitung, in: Artur BOGNER u. a. (Hg.), Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften des 19. und 20. Jahrhunderts, Würzburg 2004, 13–134, bes. 21.28.32.36.50f und sonst 56–76 Exkurs: Mission und Kolonialismus.

und dabei das Christentum durch seine »universale Anpassungsfähigkeit« an die »Verschiedenartigkeiten« der Kultur als »Weltreligion« hervorgehoben, die nur die »sozial-ethischen Probleme« wie Sklaverei, Polygamie, Kastenwesen und Ahnenkult durch Kirchenzucht klarzustellen hatte.⁷

Vor dem Ersten Weltkrieg hat sich der Protestantismus selbstgewiss als Religion schlechthin gesehen. Doch jede heutige Perspektive ist stark geprägt von den Erfahrungen der Weltkriege und des nationalsozialistischen Totalitarismus:⁸ »Zentrales Begründungsmoment ist die Gewissensfreiheit des Einzelnen in der absoluten Bindung an die Wahrheitsgewissheit des Glaubens durch das Wort der biblischen Botschaft [...], weil die Konstitution des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft als freies Werk Gottes verstanden wird.«⁹ Theologie- und religionsgeschichtlich lässt sich dafür anführen, dass die Religionsfreiheit die erste Sphäre privater Autonomie wurde, indem die vom Buchdruck unterstützten öffentlichen Debatten über die richtige Deutung der Bibel schon im 16. und 17. Jh. einen öffentlichen Raum konstituierten, der im Prinzip allen Bürgern Anteilnahme ermöglichte.¹⁰

Den Ansatz bei der Rechtfertigung durch den von Gott geschenkten Glauben könnte man als evangelische Begründung religiöser Toleranz verstehen. Zuvor hatte im Religionspluralismus der Renaissance der Kardinal der päpstlichen Kurie, Nikolaus von Kues, unter dem Eindruck der Eroberung Konstantinopels durch die muslimischen Osmanen 1453 den Toleranzgedanken in der Tradition neuplatonisch-christlicher mystischer Theologie von der verstandesmäßig nicht erreichbaren Unendlichkeit Gottes aus begründet. Er würdigte die Vielfalt der Riten und Gebräuche ausdrücklich als Beitrag zur Förderung der Gottesverehrung, indem er von einer Konsensus-Toleranz zwischen Christentum, Judentum und Islam ausging, in der sie einen Kernbestand gemeinsamer Überzeugungen haben, auch wenn die jeweilige Frömmigkeitspraxis ganz unterschiedlich ausfällt. Für ihn als Christ ist in den Kerngedanken der christlichen Offenbarung der vollkommenste Ausdruck dessen zu finden, worin die auch in allen übrigen Religionen zu findenden Elemente echter Gottesliebe und Erkenntnis konvergieren.¹¹

Zu entsprechenden Öffnungen im Ökumenischen Rat der Kirchen 1948 und im Zweiten Vatikanischen Konzil 1965¹² waren bedeutende Anstöße von außen und unten nötig, denen die Kirchenleitungen nachkamen, indem sie wichtige Einsichten schon des Apostels Paulus wiederentdeckten: Um den Weg der Wahrheit finden zu helfen, »muss es auch Abweichler geben!« (1 Kor 11,19) – in lateinischer Übersetzung »oportet et haereses esse«. Und das gibt Anlass, Toleranz aktiv zu verstehen als Anerkennung der Andersartigkeit des Anderen,

8 Christoph ELSAS, Die Welt der Religionen aus protestantischer Perspektive, in: Richard FABER (Hg.), Zwischen Affirmation und Machtkritik. Zur Geschichte des Protestantismus und protestantischer Mentalitäten, Zürich 2005, 165–181.

9 Christoph SCHWÖBEL, Pluralismus und Toleranz aus der Sicht des Christentums, in: Christian AUGUSTIN / Johannes WIENAND / Christiane WINKLER (Hg.), Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa, Wiesbaden 2006, 102–122, hier 112–114.

10 Hans G. KIPPENBERG / Kocku von STUCKRAD, Religionswissenschaftliche Überlegungen zum religiösen Pluralismus in Deutschland. Eine Öffnung der Perspektiven, in: Hartmut LEHMANN (Hg.), Multireligiosität im vereinten Europa: Historische und juristische Aspekte, Göttingen 2003, 145–162, hier 157.

11 Walter Andreas EULER, Die Suche nach der wahren Religion in der Vielfalt der Religionen – Cusanus' »De pace fidei« und Lessings Ringparabel, in: Mariano DELGADO / Volker LEPPIN / David NEUHOLD, Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte, Fribourg / Stuttgart 2012, 215–236, hier 220f. Darauf greift man überkonfessionell bis in heutige religionswissenschaftlich fundierte Theologie zurück.

12 Franz HASENHUTL, Kirchenrecht und Religionsfreiheit, in: DELGADO / LEPPIN / NEUHOLD, Toleranz (Anm. 11), 149–162; Ingo BROER / Richard SCHLÜTER, Zur Einführung, in: DIES., Christentum und Toleranz, Darmstadt 1996, 5–8.

wenn es weiter heißt: »Die Liebe erträgt alles!« (1 Kor 13,7) – »*caritas tolerat omnia*«. ¹³ Inzwischen können auch interreligiös oft exklusiv verstandene Bibelworte wie Jesu »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben – keiner kommt zum Vater außer durch mich!« (Joh 14,6) gerade als Aufruf zu fairem Miteinander-Unterwegssein in offenem Austausch verstanden werden. ¹⁴

Muslime finden »Rechtleitung« (*hūdā*) im Koran, stellten aber etwa 2007 im Offenen Brief der 138 Gelehrten aus aller Welt an die Christenheit als Bestandteil der Grundprinzipien beider Glaubensüberzeugungen die »Liebe zu dem einen Gott und Liebe zum Nächsten« heraus – »weil Gerechtigkeit und Religionsfreiheit ein essentieller Teil der Nächstenliebe sind«: beiderseits ein Friedenspotenzial. ¹⁵ Die Anderen einladen, sich an das zu erinnern, was ihnen als eigene Grundlage bekannt ist – ist das eine Kooperationsvoraussetzung, die von Christen, Juden und Angehörigen anderer Religionen akzeptiert werden kann? Der Kommentar eines Professors für Jüdische Studien hat diesen Aufruf aufgegriffen: Dieser Aufruf trage bei zum obligatorischen Dienst aller Juden, die Welt in Ordnung zu bringen und Gottes Namen zu ehren, indem er diesen Dienst ausweite. Es sei sehr wichtig, dass Muslime und Christen jetzt Zeit bekämen, sich miteinander für dieses »Gemeinsame Wort« mit seinem Rückgriff auf die Hauptgebote Israels zu engagieren; dann sei in einem zweiten Schritt die Bedeutung für Andere zu thematisieren. ¹⁶

Solche Entwicklungen fordern zu einem strukturierten Konfliktbearbeitungsverfahren, zu Mediation für interreligiöse Verständigung über Glaubensverbreitung und Religionswechsel auf. Nach islamischer Grundüberzeugung ist es Recht und Pflicht des Menschen, das Gute anderen Menschen zu sagen und sie vor dem Bösen zu warnen. Interreligiöse Mediation bedeutet nun, von der Behauptung unterschiedlicher Positionen weiterzugehen zum Erkennen gemeinsamer Interessen und zur Akzeptanz von Kooperationsvoraussetzungen, um auch in Zeiten raschen sozialen Wandels ein friedliches Zusammenleben zu fördern. ¹⁷ Denn bisher zählt für übliche islamische Rechtsfindung die Möglichkeit, nicht zu glauben, nicht zum Inhalt von Religionsfreiheit und eigenverantwortlicher Abfall vom Islam als Straftat: Weil dazu kein vernünftiger Grund bestehe, sei zum Schutz des Gemeinwohls sogar Todesstrafe für Apostasie zulässig. Bisher nicht offiziell in Frage gestellt ist dabei auch die Interpretation, dass bei der Formulierung des vom Koran geforderten Monotheismus auch die Entwicklungen in Judentum und Christentum bis heute verfälschte alte Wege und die Religion der Bahai eine nicht anzuerkennende Neuerung seien. Inwiefern solche traditionellen Positionen im Blick auf aktuelle Kooperationsvoraussetzungen für islamische Rechtsfindung abzuändern sind, unterliegt entsprechender verfassungsgerichtlicher Überprüfung, ob die Interpretation mit dem Koran übereinstimmt, wobei auf die *ratio legis* zu achten ist. Kann man im Zuge der Individualisierung als solche Intention, die für Islamisches Recht akzeptabel ist, eine ganz allgemeine Bestimmung von Glauben zugrunde legen? Reicht es, dass für eine Person das Leben einen Sinn hat – entweder in

13 Arnold ANGENENDT, Religionsfreiheit: freier Eintritt und freier Austritt, in: DELGADO / LEPPIN / NEUHOLD, Toleranz (Anm. 11), 13–28 (14f. 24–27).

14 Pierre BÜHLER, Möglichkeiten und Grenzen des Pluralismus in der Theologie. Eine protestantische Position, ebd., 357–364.

15 Deutsche Übersetzung des englischen Originals bei Friedmann EISSLER (Hg.), Muslimische Einladung zum Dialog. Dokumentation zum Brief der

138 Gelehrten (»A Common Word«), in: EVANGELISCHE ZENTRALSTELLE FÜR WELTANSCHAUUNGSFRAGEN, Texte 202 (2009) 16–43; dazu Christoph ELSAS, Einführung: Ansätze zu interreligiöser Mediation. Heinrich Frick und interdisziplinär-interreligiöse Verständigung heute, in: DERS. (Hg.), Interreligiöse Verständigung zu Glaubensverbreitung und Religionswechsel (VI. Internationales Rudolf-Otto-Symposium, Marburg), Berlin 2010, 13–42,

hier auf Fricks missionswissenschaftlichen Ansatz bezogen, 16–26, Kap. 3: Thesen im Zugriff auf eine aktuelle Offerte islamischer Gelehrter.

16 A Common Word between Us and You. Speaking the Truth (Dabru Emet). A response by Peter OCHS, Edgar Bronfman Professor of Jewish Studies at the University of Virginia and Co-Founder of the Society for Scriptural Reasoning (<http://www.acommonword.org>, 24. 4. 08!); dazu

den Regeln der islamischen Religionsgemeinschaft oder auf eine andere Weise, die nicht gegen die öffentliche Ordnung gerichtet ist, die das Gemeinwohl schützt? Welche Rolle werden neue Ansätze in der Koran-Auslegung spielen können?¹⁸

Wie sind Religionen etwa der Hindukultur in solche interreligiöse Mediation einzubeziehen, wenn diese in Abwehrhaltung gegenüber dem – oft mit politischer Macht verbundenen – zentrifugalen In-die-Welt-Tragen der Religion bei Muslimen und Christen stehen? Inwiefern wird die Behauptung unterschiedlicher Positionen als Ausgangspunkt zugestanden, wenn nicht Parallelitäten für die Religionen zugrunde gelegt werden, sondern ein gemeinsamer Urgrund, der Identität bedeutet? Inwiefern ist außerhalb des mystischen Identitätsempfindens ein Erkennen gemeinsamer Interessen, Kooperieren und friedliches Zusammenleben unter Absehen von der ethnischen Gemeinschaft und der Kaste hinduistisch akzeptabel?¹⁹

So kann Religionsgeschichte exemplarisch am Christentum studiert werden, wenn seine Kontakte mit anderen Religionen und Kulturen als untersuchungswichtige Gegenstände einbezogen werden.²⁰ Sie kann dabei auch bemüht sein, den jeweils zeitgemäßen Ausdruck der gleichen Botschaft in der Konfrontation u. a. mit anderen Religionen durch Erhellung der Zeit, der gemäß formuliert wird, herauszuarbeiten.²¹ Dafür beim real Menschlichen und Echten bei den Anhängern anderer Religionen anzusetzen, hat die religionstheoretische Entsprechung, dass es außerchristlich durchaus Spezifika mit Gewicht für menschliches Leben bei ponderablen Religionen geben kann und man dort Gültiges erben kann. Die christliche Aussage, dass nach der Offenbarung im Sohn nichts Neues mehr kommt, ist damit als Glaubensaussage vereinbar, zumal diese nicht ausschließt, dass in anderen Religionen dafür geeignete Ausdrucksformen gefunden werden können und es auf den Sinn ankommt, für den die Ausdrucksformen nach geschichtlicher Situation wechseln und nicht absolut gesetzt werden dürfen, wenn sie nicht vom Gemeinten wegführen sollen.²² Wenn dann religionsgeschichtlich formale Analogien – auch für eine andere als die christliche Aussage so weit – zu führen sind, dass eine implizite Antithese zu anderen Religionen sichtbar wird, kann am ehesten partnerschaftliche Solidarität eine gegenseitige Weiterentwicklung im Sinne von Friedensstiftung, Vorbeugung gegen Fehlentwicklungen und einer gegen Betriebsblindheit kritischen Sozial- und Wirtschaftsethik ermöglichen.²³

Entsprechend auf Historischer Theologie und Religionsgeschichte aufbauende Missionswissenschaft unterstreicht den einladenden Charakter, den der Wahrheitsbegriff im hebräischen Kontext im Gegensatz zum griechischen hat, sodass auf diesem jüdischen Hintergrund die Wahrheit Jesu seine Einladung ist, seinen Weg zu gehen, mit dem Versprechen, dass dieser Weg verlässlich ist und Leben schenkt. Ein solches von den Großkirchen des 20. Jahrhunderts ausdrücklich aufgenommenes Wahrheitsverständnis hat eine Parallele darin, dass im Arabischen *Scharia*, das »islamische Gesetz«, von der Wortbedeutung her grundlegend »Weg zur lebensspendenden Wasserquelle« bedeutet.²⁴

ELSAS, Verständigung (Anm. 15), 22. Christliche Stellungnahmen bei EISSLER, Einladung (Anm. 15).

17 ELSAS, Verständigung (Anm. 15), 13.

18 ELSAS, Verständigung (Anm. 15), 31, zu Servet Armagan, Glaubensverbreitung und Religionswechsel im islamischen Recht, ebd., 154-166.

19 ELSAS, Verständigung (Anm. 15), 32, zu Peter Schalk, Bekehrung als Vollendung im Hinduismus, ebd., 167-196.

20 Allgemeine Standortbestimmung bei Carsten COLPE, Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unterscheidung, München 1980; ein neueres Beispiel bei ELSAS, Islam (Anm. 6).

21 COLPE, Theologie (Anm. 20), 45-47.

22 Ebd., 63f, 78-81.

23 Ebd., 287f, 296-298.

24 Theo SUNDERMEIER, Den Fremden verstehen: eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996, 220; Christoph ELSAS, Der schwierige Weg zum Gespräch mit den Muslimen, in: Berliner Theologische Zeitschrift 1 (1984) 333-351.

Hermeneutik des Lebens sucht im Sinne der von Wilfred Cantwell Smith geforderten Personalisierung der Religionswissenschaft mit der Artikulation z. B. der Muslime selbst zu erfassen, was Koran und Islam für die Einzelne und den Einzelnen und für die Gemeinschaft bedeutet.²⁵ Dazu kann historisch-theologisch und religionsgeschichtlich arbeitende Religionswissenschaft – induktiv von aktuell empfundener Unfreiheit ausgehend – das Verhältnis von Herrschaft und Religion jetzt und einst thematisieren und etwa Gesprächsrunden von Vertretern verschiedenartiger Moschee- und Kirchengemeinden nutzen²⁶ oder auch Runde Tische und Friedenswege der Religionen und international-interreligiös-interdisziplinären wissenschaftlichen Austausch.²⁷

Der vorausgehenden Darstellung einer im Diskursfeld theologischer Wissenschaft angesiedelten historisch-theologisch und religionsgeschichtlich arbeitenden Religionswissenschaft wird im Folgenden die Entwicklungsgeschichte der Missionswissenschaft im 20. Jahrhundert hin zu einer zusehends interkulturell-theologisch arbeitenden Disziplin an die Seite gestellt. Es wird damit nicht behauptet, denselben bereits geschilderten Prozess nur aus dem Blickwinkel eines anderen theologischen Disziplinspektrums zu betrachten, wohl aber, dass sich in beiden Sektionen dieses Artikels zunächst religionswissenschaftlich, dann interkulturell-theologisch das Heranwachsen einer dialogfähigen theologischen Hermeneutik auf der Grundlage ökumenischer Theologie und kritischer Wissenschaftslehre widerspiegelt.

Die Missionswissenschaft als eine theologische Teildisziplin und damit Teil einer Lehre, die der wissenschaftlichen Selbstvergewisserung des christlichen Glaubens hinsichtlich seiner Grundlagen, geschichtlichen Quellen und Entwicklungen sowie seiner kirchlichen Vergegenwärtigung im Miteinander und Gegenüber zu philosophischen wie gesellschaftlichen Prozessen dient, existiert erst seit der Wende zum 20. Jahrhundert in der deutschsprachigen Universität.²⁸

Sie hat sich dort aufgrund der Wandlungen ihrer methodologischen und inhaltlichen Verortung zwischen kulturphilosophischer und religionsgeschichtlicher, aber auch innerhalb der Theologie v. a. zwischen praktisch-theologischer und systematisch-theologischer Disziplin-Bestimmung bis heute nicht als unangefochten eigenständige Disziplin etablieren können.²⁹ Sie hat jedoch – teils als Querschnittsdisziplin, teils als selbständiges Fach – der theologischen Wissenschaft und ihrer kirchlichen Verantwortung damit einen unentbehrlichen Dienst getan, dass sie unter wechselnden geistes- und kulturgeschichtlichen Bedingungen den interkulturellen und interreligiösen Grundelementen und Kommunikationssträngen christlicher Theologie Sichtbarkeit und Gewicht gegeben hat, die sonst vermutlich im Zuge eurozentrischer und universalistischer Vereinseitigungen theologischer Grundannahmen vernachlässigt worden wären. Nachdem also der Missions-

25 Mit Jacques WAARDENBURG, Gibt es im Islam hermeneutische Prinzipien, in: Hans-Martin BARTH/Christoph ELSAS (Hg.), *Hermeneutik in Islam und Christentum. Beiträge zum interreligiösen Dialog*, Hamburg 1997, 50–73, hier 73.

26 Christoph ELSAS (Hg.), *Identität. Veränderungen kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen*, Hamburg 1983; DERS., *Ausländerarbeit*, Stuttgart 1982.

27 In Marburg als der ältesten protestantischen Universität auf den Weg gebracht von Rudolf Otto und Heinrich Frick als seinem Nachfolger in

Systematischer Theologie, Religionswissenschaft und Missionskunde mit Publikationen seit 1917 (s.o. Anm. 15) bis zu den sieben Rudolf-Otto-Symposien 1993–2011 und zu Hans-Martin BARTH, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch*, Gütersloh³ 2008 (2001) und DERS., *Das Vaterunser. Inspiration zwischen Religionen und säkularer Welt*, Gütersloh 2016.

28 Zur Etablierung derselben durch die beiden Lehrstühle von Gustav Warneck (Halle 1896) und Joseph Schmidlin (Münster 1911) sowie deren internationale Vorgeschichte und

Verbreitung bis heute mit einem Übergewicht in den USA (42% aller Lehrstühle), Westeuropa (27%), Indien und Südkorea (zus. 21%) vgl. Werner USTORF, Art. »Missionswissenschaft«, TRE 23 (1993) 90–94. Zu Gustav Warneck ausführlich Henning WROGEMANN, *Missionstheologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen*, Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft, Bd. 2, Gütersloh 2013, 48–58.

29 USTORF, *Missionswissenschaft* (Anm. 28), 93, sieht optimistisch die Gesamtentwicklung des Fachs den-

wissenschaft insbesondere interkulturell »vielfältige Aufgaben für das Ganze der Theologie zugewachsen«³⁰ waren, stellten die Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft und die Fachgruppe Missions- und Religionswissenschaft in der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 2005 in einem offenen Diskussionspapier den genuin damit nicht kompatiblen Fachnamen »Interkulturelle Theologie« der Missionswissenschaft »klärend zur Seite ..., ohne den Namen Missionswissenschaft damit ersetzen zu wollen.«³¹ Mit der gleichzeitigen Forderung an die offizielle Universitätsdidaktik, das Fach »Missionswissenschaft/Interkulturelle Theologie« als eigenständige Disziplin an allen theologischen Fakultäten zu etablieren, wiesen sie nachhaltig auf dessen direkte und indirekte Bedeutung für das Ganze der wissenschaftlichen Theologie hin.

Neben der ungeklärten Rolle und ambivalenten Bedeutung des Arbeitsfeldes selbst besteht ein größeres Problem in der latenten Unklarheit seiner theologischen Plausibilitätsstrukturen. Hierauf ist abschließend noch einmal zurück zu kommen.

Zunächst zur Disziplingeschichte: Ganz im Sinne der oben genannten Selbstwahrnehmung des Protestantismus als Religion schlechthin etablierte sich Missionswissenschaft im ersten Drittel des zurückliegenden Jahrhunderts als *zivilisationshistorische Disziplin* im Kontext eines kolonialen Idealismus.³² Die Vorstellung vom Christentum als der absoluten Religion, zu der Menschen vermeintlich einfacherer Glaubensart hin gebildet werden sollten, findet sich sowohl in der anglo-amerikanischen als auch in der deutschen Theologie, insbesondere bei Ernst Troeltsch, für den christliche Mission die dem Wesen des Christentums als höchster sittlicher Religiosität entsprechende Dynamik der Selbstausbreitung geistiger Bildungsprozesse war.³³ Auch wenn die ersten Lehrstuhlinhaber Gustav Warneck und Joseph Schmidlin konsequent in Richtung einer innertheologischen Fundierung und Kritik kolonialer Zivilisierungsideologie arbeiteten und – wie der auch als Ethnograph hochangesehene lutherische Missionar Bruno Gutmann im damaligen Deutsch-Ostafrika – mit der Pflanzung kulturlokaler Volkskirchen gegen den Strom kolonialer Arroganz andachten, lagen ihre Ansätze auf der Linie kulturexpansionistischer Logik. Dabei ist stets mit zu bedenken, dass bis ins 20. Jh. hinein mehr oder weniger konfessionell gebundene »Gesellschaften« und nicht die Kirchen Trägerinnen der sogenannten Übersee-Mission waren.

Erst mit der vor allem durch heranwachsende einheimische Kirchen auf den früheren »Missionsfeldern« quasi ökumenisch provozierten und befruchteten Übernahme missionstheologischer Verantwortung durch die europäischen und nordamerikanischen Kirchen traditioneller Konfession nimmt Missionswissenschaft den Charakter einer *theologisch-ekkesiologischen Disziplin* an: *Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde*³⁴ macht die Reflexion auf kulturelle und religionsgeschichtliche Kontexte des Christentums als

noch unter den beiden Attributen von Etablierung und Erneuerung.

30 »Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft« 2005 (rmserv.wt.uni-heidelberg.de/.mw-positionspapier-endfassung-21-09-2005-r1.pdf – 20.8.2016).

31 Ebd.

32 USTORF, *Missionswissenschaft* (Anm. 28), 91, spricht von dem »disziplingeschichtlich relevant[en] gemeinschaftlichen ›Interesse an den außereuropäischen Welten‹ als Bedingung für die Etablierung des Wissenschaftsfeldes.«

33 Hoch aktuell bis provozierend klingt es in heutigen Ohren, wenn Ernst Troeltsch die seines Erachtens in Deutschland aufgrund religiöser Müdigkeit und mangelnder Kenntnis des Christentums als eigener Kulturgrundlage vernachlässigte Mission damit anspricht, dass er sagt: »Volle und ganze, ungebrochene Menschen gibt es nur mit einer festen Glaubensüberzeugung, und eine solche muss zu Kampf und Ausbreitung, zur Mission führen.« Mission in der modernen Welt (1906) nach dem Abdruck in Ernst TROELTSCH, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik,*

Tübingen 1913 (Gesammelte Schriften Bd. 2), 791. Vgl. auch DERS., *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen 1902, pass.

34 Vgl. den gleichnamigen Titel des offiziellen deutschsprachigen Berichts von der dritten Weltmissionskonferenz im indischen Tambaram 1938, hg. von Martin SCHLUNK, Stuttgart/Basel 1939.

zentralen Formatierungsfaktor von Theologie unausweichlich. Diese weltweite ökumenische Partnerschaftlichkeit der Kirchen fördernde Sichtweise auf Mission als gemeinsame Aufgabe in allen Kontinenten der Erde lässt bereits, gerade auch angesichts des Kontexts der Kirchen im nationalsozialistischen Deutschland in den 1930ern sowie angesichts weltumspannender westlicher Fortschrittsideologien in der Zeit nach den Weltkriegen, die Notwendigkeit eschatologischer Kritik des Evangeliums gegenüber geschichtsideologischen Verabsolutierungen jeder Art deutlich werden. In dieser Phase werden die Weichen für eine Integration des Themas Mission in die Gemeinschaftsverantwortung aller Kirchen der Ökumene gestellt,³⁵ obwohl sich dies strukturell bei der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 in Amsterdam noch nicht niederschlägt, da die weltweite Gemeinschaft der Missionsakteure vorerst in der Parallelorganisation des Internationalen Missionsrates weitergeführt wird.

Noch einmal deutlich verändert sich der Arbeitsschwerpunkt der Missionswissenschaft in Richtung einer *Disziplin ökumenischer Bezeugungs- und sozialer sowie interkulturell-interreligiöser Solidaritätsethik* in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Im Zeichen der mit der Rezeption der fünften Weltmissionskonferenz in Willingen 1952 etablierten und sich in den Folgejahrzehnten transkonfessionell in missionswissenschaftlichen Darlegungen massiv findenden Lehre von der *Missio Dei*³⁶ als Inbegriff einer primär »apostolatstheologisch«³⁷ begründeten Mission diversifizieren sich die Themenfelder von Mission. Dieser Veränderungsprozess geht mit gegenläufigen Entwicklungen in der ökumenischen Verantwortung für Mission einher: Während mit der Aufnahme des Internationalen Missionsrates in den Ökumenischen Rat der Kirchen in Neu Delhi 1961 Mission strukturell nun als Gemeinschaftsmandat aller Kirchen verankert ist, wird die theologische Bedeutung der Ekklesia im Rahmen der *Missio Dei* zusehends unklar. Es kommt zu einer diffusen Identifizierung von Mission mit einem transreligiös konzipierten Ziel des »Schalom« im Zusammenwirken aller wohlmeinenden Kräfte im internationalen Miteinander von Kirchen und Religionen.³⁸

Der Hintergrund dieser Entwicklung sei kurz nachgezeichnet: Im Gegenzug zu einer traditionell praktisch-theologisch geprägten Missionswissenschaft als Theorie einer Ausbreitungs- und Kommunikationsstrategie des Christentums steht die *Missio Dei*-Formel

35 Vgl. Frieder LUDWIG, Zwischen Kolonialismuskritik und Kirchenkampf. Interaktionen afrikanischer, indischer und europäischer Christen während der Weltmissionskonferenz in Tamba-ram 1938, Göttingen 2000, 292-299, dazu aber auch kritisch ebd., 307-309.
36 Grundlegend hierzu Georg VICE-DOM, *Missio Dei*. Einführung in eine Theologie der Mission, München 1958; aktualisierend hierzu EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (Hg.), *Missio Dei* heute. Zur Aktualität eines missionstheologischen Schlüsselbegriffs, Hamburg 2003;
John FLETT, *The Witness of God. The Trinity, Missio Dei, Karl Barth and the nature of Christian Community*, Grand Rapids/Cambridge 2010. Zur römisch-katholischen Lehre VATICANUM II, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*, 7. Dez. 1965, Nr. 2; vgl. Giancarlo COLLET, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*, Mainz 1984.

37 So USTORF, *Missionswissenschaft* (Anm. 28), 93. Zur Einführung der Kategorie »Apostolat« für den Angelpunkt sowohl des Missions- als auch des Dialogverständnisses im Reich Gottes und im Gegenüber zu Kirche und Religionen (vor allem dominant bei Johann Christian Hoekendijk) in der reformierten Theologie in den Niederlanden vgl. Frans J. VERSTRAELEN u. a. (Hg.), *Missiology. An Ecumenical Introduction*, Grand Rapids 1995, 430.
38 Am deutlichsten wird dies am jüngsten missionstheologischen Dokument *Gemeinsam für das Leben*, welches der ÖRK während seiner 10. Vollversammlung im koreanischen Busan 2013 verabschiedet hat, WCC/CWM (Ed.), *Together Towards Life. Mission and Evangelism in Changing Landscapes. New Affirmation on Mission and Evangelism*, Geneva 2013. Vgl. die würdigenden wie auch kritischen Auseinandersetzungen hiermit in MISSIONSAKADEMIE AN DER UNI-

VERSITÄT HAMBURG (Hg.), *Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten*. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Missionserklärung des ÖRK, TIMA, Bd. 4, Hamburg 2013.
39 Ganz in diesem Sinne ist Werner USTORFs Artikel »Missionswissenschaft« (Anm. 28) verfasst und eingeleitet; vgl. ebd. 88f.
40 Diese Unterscheidung hat in der jüngsten Handreichung der Evangelischen Kirche in Deutschland, *KIRCHENAMT DER EKD* (Hg.), *Kirche sein in einer globalisierten Welt. Zur Weggemeinschaft in Mission und Entwicklung* (EKT Texte 125), Hannover 2015, 19f, in hilfreicher Weise Beachtung gefunden. – Die Kritik einer undifferenziert und ausufernd gebrauchten *Missio Dei*-Formel führt Philip L. WICKERI, *The End of Missio Dei – Secularization, Religions and the Theology of Mission*, in: Volker KÜSTER (ed.), *Mission Revisited*. Bet-

zeichenhaft für die im Zuge der Dekolonisierung des Weltchristentums in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts notwendigen und akademisch gebotenen Kritik von Identifizierungen menschlicher Ausbreitungsvisionen von Kirche mit der Ausführung von Gottes Heilswillen.³⁹ Diese wissenschaftlich wie theologisch-eschatologisch gebotene Korrektivformel gegenüber anmaßender Funktionalisierung des Missionsbegriffs für kirchliche und transkirchliche Zwecke hat sich in der Missionswissenschaft aller Konfessionen etabliert. Damit ist aber die differenzierte Bestimmung kirchlicher Mandate in einer funktions- und handlungsorientierten Form noch nicht gelungen oder gar mit erledigt.

Ein Beispiel möge dies verdeutlichen: Auch wenn sowohl diakonischer Dienst und sozialpolitisches Engagement der Kirche einerseits als auch die Verkündigung des Evangeliums innerhalb und außerhalb der Gottesdienste in Inhalt und angemessener Form unter dem theologischen und hermeneutischen Korrektiv der *Missio Dei* stehen, werden sie doch im Unterschied zu einer latent beides verwischenden Praxis dahingehend zu unterscheiden sein, dass das letztgenannte Mandat der *Ekklesia* als intendierte Einladung zum christlichen Glauben transparent gestaltet und im Sinne der klassischen Rede vom Apostolat der Kirche auch »Mission« genannt werden muss, während das erstgenannte Mandat von Diakonie und prophetischem Amt – nicht zuletzt zwecks eines zu vermeidenden Nötigungsverdachts im interreligiösen Miteinander – sinnvollerweise nicht »Mission« zu nennen ist. Dieser Sorgfalt in der Unterscheidung von fundamentaltheologischer Begründungsebene einerseits und ekklesiologischer Mandatsbestimmung wie kirchlicher Praxisbeschreibung andererseits sollten sich zuerst wissenschaftlich mit der Mission Befasste unterziehen. Sie müssen benennen, dass *Missio Dei* ein Korrektiv theologischer Erkenntnis und keine Strategiekonstruktion für die kirchliche Praxis ist, auch wenn die diakonisch und politisch involvierten Glieder der Kirche oder auch nichtkirchliche Mitarbeitende im abgeleiteten Sinne am Auftrag der Kirche mitwirken und im Weitesten freilich zusammen mit der Kirche an der Verwirklichung des in der *Missio Dei* ursächlich begründeten Heilswillens Gottes teilhaben.⁴⁰ Vielen dieser wichtigen Tätigkeitsbereiche, in denen die Kirchen mit ökumenischen Partnern⁴¹ gesellschaftlich und interreligiös tätig sind, wäre sehr damit gedient, wenn sie theologisch genauer zueinander in Beziehung gesetzt würden. ♦

ween *Mission History and Intercultural Theology (ContactZone. Explorations in Intercultural Theology*, ed. by V. KÜSTER, Vol. 10), Berlin 2010, 27–43, bes. 41f dazu, vom Gebrauch des Begriffs abzuraten.

41 Dieser Rückblick auf die wissenschaftlich zweifellos etablierte, aber ihren genauen Platz an der *Academia* immer noch suchende Missionswissenschaft mit kritischem Fokus auf ihrer diffusen theologischen Begründungslogik und deren verwirrenden Auswirkungen angesichts ihrer diversen Themenverbindungen gilt seit den 1960er Jahren für die Protestantische wie Römisch-katholische Theologie. Auch wenn sich einerseits die Wende zur eschatologischen Kritik missionarischer Praxis im 2. Vatikanischen Konzil eher evolutionär als in der ökumenischen Bewegung von Protestantismus, Orthodoxie und charismatisch-pentekostalen Kirchen vollzog und andererseits in der katholischen Theologie

die befreiungstheologische Dimension das christliche Zeugnis nachhaltiger und die gesamte Ökumene mitziehend bestimmte, so konvergieren doch seit nahezu drei Jahrzehnten beide Traditionen in der Erkenntnis, dass Mission in einer festen Weggemeinschaft mit der Erneuerung von Kirche ebenso wie mit der Solidarität mit den Armen im Kampf um soziale Gerechtigkeit wie auch mit dem voneinander Lernen der diversen christlichen Theologien und dem theologischen Lernen im dialogischen Gegenüber mit anderen Religionen steht; vgl. hierzu im Ganzen Frans J. VERSTAELEN, *Missiology* (Anm. 37), bes. 445ff. Die auf diesen Zusammenhang bezogene Enzyklika von Papst FRANZISKUS, *Evangelii Gaudium*, Rom 2013, dt. Fassung hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194), Bonn 2013, greift all diese Dimensionen in einer

homiletisch ansprechenden Weise ebenso auf wie die Kapstadt-Verpflichtung der LAUSANNER BEWEGUNG 2010, in: Birgit WINTERHOFF u. a. (Hg.), *Von Lausanne nach Kapstadt. Der dritte Kongress für Weltevangelisation (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung)*, Neukirchen-Vluyn 2012, 224–286.