

„Zwischen Relativismus und Proselytenmacherei!“

Zur Begründung einer Theologie der Mission

Spätestens seit dem Vortrag von Michael von Brück ist deutlich geworden, daß die Leitfrage dieser Tagung: „Ist Mission (noch) legitim“? – und wenn man das eingeklammerte „noch“ ausläßt: dann ist es die provozierend grundsätzliche Frage: „Ist Mission überhaupt legitim“? – daß diese Frage eine echte und nicht etwa bloß eine rhetorische Frage ist. Was jahrhundertlang als höchster Ausdruck christlicher Zeugnispflicht gegenüber den Völkern der Welt galt, ist seit dem 2. Weltkrieg unter scharfer Kritik von außen und damit in eine tiefe Identitätskrise im Innern geraten.¹

In einem ersten Teil dieses Vortrages möchte ich die Frage stellen, was diese Identitätskrise ausgelöst hat. In einem zweiten Teil will ich einige Gedanken zur theologischen *Begründung* eines neuen Verständnisses von Mission skizzieren. Und daraus werde ich dann im dritten Teil Konsequenzen für die Aufgaben des missionarischen Handelns der Kirchen ziehen, die so etwas wie Eckpfeiler einer neuen Missionspraxis sein könnten. Der inhaltliche Schwerpunkt wird dabei auf dem zweiten Teil – d. h. auf der Bestimmung eines theologischen Begründungsmusters – liegen. Dabei möchte ich zeigen, wie sich eine religionstheologische Position, die nichtchristliche Religionen als alternative ‚Geschichten heilshafter Gottesereignung‘ anerkennt, durch eine universalisierte – aus christologischer Subordination befreite – Pneumatologie untermauern läßt.

In alledem bleibe ich eher auf der Ebene des Grundsätzlichen. Wie sich diese allgemeinen Überlegungen in konkretes missionarisches Handeln vor Ort umsetzen, kann nur im Rahmen des jeweiligen Kontextes beantwortet werden.

I.

Meiner Meinung nach waren es vor allem drei Entwicklungen, die die tiefe Verunsicherung im Selbstbewußtsein christlicher Mission ausgelöst haben:

An erster Stelle scheint mir der Vorwurf zu stehen, Mission sei nichts anderes als „religiöser Hausfriedensbruch“ (S. Balic) und „Beihilfe zum Kolonialismus“ gewesen. In einer unheiligen Allianz mit den imperialen Mächten Europas habe sie politische Expansion, wirtschaftliche Ausbeutung, kulturelle und religiöse Repression

¹ K. Blaser (1987); G. Collet (1984), 23–41.

² Christoph Dieckmann, zit. in: D. Werner (1993), 3.

sanktioniert, um von dieser ‚Feldbereitung‘ (um nicht zu sagen: ‚Feldbereinigung‘) dann selbst zu profitieren. Darin sei sie zum höchsten Ausdruck des eurozentrischen Überheblichkeitsdünkels geworden.

„Müßte“ – so fragt Dietrich Werner – „die Scham über das, was im Namen von christlicher Mission angerichtet wurde, nicht dazu führen, daß mindestens bei uns konsequent auf den Begriff der Mission verzichtet wird und seine Neudefinition – wenn sie überhaupt Sinn macht – allein denjenigen überlassen bleibt, die ehemals ihre ‚Opfer‘ waren“?³ Auf der Linie dieser Anfrage liegt denn auch die Forderung nach einem Moratorium für die Westmission, wie sie auf der Weltmissionskonferenz in Bangkok (1972/73) erhoben wurde.⁴ Ein Exportshop für westliche Religion, der sich – so forderte man in der Folgezeit – in einem programmatischen Verzicht auf den Begriff „Mission“ dokumentieren sollte.⁵ Wenn Westmission (wenn nicht gar Mission überhaupt) nicht mehr legitim ist, dann muß man konsequenterweise ihr Ende fordern.

Ich will es gleich sagen: Ich halte diese Konsequenz – und auch den Vorschlag von Michael von Brück, auf den Missionsbegriff zu verzichten – aus zwei Gründen für überzogen: Zum einen, weil die ihr zugrundeliegende Anklage in grandioser Weise verallgemeinert und dabei die vielen wirklich anerkennenswerten Leistungen christlicher Missionare verleugnet. Mission ist eben nicht nur „Beihilfe zum Kolonialismus“, sondern auch Beihilfe zur Emanzipation und darin oft genug eine Protestbewegung gegen den Kolonialismus gewesen. Zum zweiten, weil sie die noch zu erbringenden Leistungen – nicht zuletzt auch als Wiedergutmachung zu erbringenden Leistungen – gering schätzt. Solange die Schöpfung seufzt unter Ungerechtigkeit, Unfrieden und Naturzerstörung, solange Menschen falschen Göttern wie denen des Nationalismus, der Konsumismus, des Technokratismus anhängen, braucht es das prophetische Zeugnis von Gottes universalem Heilswillen und seinem allumfassenden Heilswirken.⁶ Es gibt keinen Grund, das in Christus erschienene Licht Gottes unter den Scheffel ängstlicher Zurückhaltung zu stellen und es den Völkern der Welt vorzuenthalten. Und warum sollen es nicht Missionare aus Europa sein, die dieses Zeugnis mit ihrer ganzen Existenz geben – vielleicht haben gerade sie so etwas wie eine Bringschuld gegenüber den durch Europa geschädigten Kulturen.

³ D. Werner (1993), 2.

⁴ Schon 1851 sprach sich H. Venn für eine „Euthansie der (West)-Mission“ aus (nach W. Ustorf [1994], 127).

⁵ Vgl. etwa die Studie des Ökumenischen Forums im Rheinland: Das Ende der europäischen Missionen. Anfänge ökumenischer Gemeinschaften, Oberhausen 1991 (diesen Hinweis entnehme ich: D. Werner, [1993]).

⁶ So auch: W. A. Bienert (1991), 938; H. Vorländer (1994), 319.

Und schließlich gilt doch auch hier der Grundsatz: „Abusus non tollit usum” – Der Mißbrauch rechtfertigt nicht die Abschaffung des ganzen Unternehmens. Daß bestimmte Formen der Missionspraxis und der theologischen Missionsbegründung vom 16. bis zum beginnenden 20. Jh. zweifellos schuldbeladen und daher nicht legitim sind, rechtfertigt noch nicht notwendig die Konsequenz, die Legitimität von Mission im ganzen zu bezweifeln.⁷

Alle Missionstheologie wird ihren Auftrag bei einem Eingeständnis und der Anerkennung der zu verantwortenden Schuld nehmen müssen, doch darf sie dabei nicht stehen bleiben. Vielmehr gilt es – gerade im Blick auf die Gefahren, denen christliche Mission erlegen ist, einen neuen Aufbruch zu wagen; und das im Bewußtsein, daß auch alle zukünftigen christlichen Missionsunternehmungen niemals werden vermeiden können, neue Schuld auf sich zu laden. Viel zu sehr nehmen sie an der Existenzverfassung aller menschlichen Bemühungen teil, deren Träger, Organisationen und Strukturen sich unhintergebar in der Spannung des „simul iustus et peccator” befinden.

Die Legitimation der christlichen Mission wurde und wird aber nicht nur unter Hinweis auf ihre Schuldgeschichte in Zweifel gezogen. Eine zweite Infragestellung geht von der Erkenntnis aus, daß die christliche Religion – erstmals in ihrer Geschichte seit der Ausbreitung des Islam⁸ – an die Grenzen ihres quantitativen Wachstums stößt. Jahrhundertlang galt mit Selbstverständlichkeit die Überzeugung, die Expansion des Christentums werde über kurz oder lang alle Völker der Erde erreichen, sie in die Heilsgeschichte integrieren und diese Heilsgeschichte damit ihrem Ziel entgegenführen. Noch auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 herrschte ja bekanntlich der Optimismus, innerhalb *einer* Generation werde die Welt christlich sein. Heute gilt es demgegenüber, die Erkenntnis theologisch zu verarbeiten, daß sich der Marktanteil der christlichen Religion auf dem religiösen Weltmarkt in diesem Jahrhundert bei ca. einem Drittel stabilisiert hat.⁹ D. h.: Wir müssen auf unabsehbare Zeit mit einer *bleibenden* Vielfalt von Religionen rechnen und diese Vielfalt theologisch deuten.

Das Grundproblem aller theistischen Universalreligionen ist die Spannung zwischen der Universalität des göttlichen Heilswillens und der Partikularität des durch die Religion eröffneten Heilsweges. Ich könnte auch sagen: Das Grundproblem aller theistischen Universalreligionen ist die Spannung zwischen der Ewigkeitsgeltung der Botschaft (Offenba-

⁷ Vgl. dazu: H.-W. Gensichen (1995)

⁸ Zur theologischen Deutung dieser Ausbreitung siehe: R. Bernhardt (1994a), 130–136.

⁹ Siehe die „Annual Statistical Table on Global Mission” von D. B. Barrett (1992): 1900: 34,4 %; 1970: 33,7 %; 1980: 32,8 %; 1992: 33,4 %; 2000: 34,1 %.

rung) und der geschichtlichen Begrenztheit ihrer medialen Manifestation (Religion).¹⁰ Alle Universalreligionen bieten Konzepte und Strategien an, mit dieser Spannung theoretisch und praktisch umzugehen. Das gesamte Projekt der christlichen Mission läßt sich als Versuch verstehen, der universal gültigen Christusbotschaft, die faktisch aber nur partikuläre Geltung erreicht hat, zu universaler Durchsetzung zu verhelfen. Im Eingeständnis, daß diese universale Durchsetzung innergeschichtlich nicht zu erreichen sein wird, liegt eine enorme theologische Herausforderung.

Eine dritte und vielleicht die tiefgreifendste Anfrage an das überkommene Verständnis von christlicher Mission geht von dem tiefen Respekt aus, den viele Christen in unserer Zeit anderen Religionen entgegenbringen. Die alten schwarz-weiß-Muster, wie sie sich auf Missionskarten vergangener Jahrhunderte in der Unterscheidung zwischen schwarzen (heidnischen) und weißen (christlichen) Ländern niedergeschlagen haben, sind vollkommen obsolet geworden.

Diese Anerkennung anderer Religionen sollte man nicht vorschnell als modische Erscheinung postmoderner Gleichgültigkeit gegenüber allem, was sich religiös gibt, abtun. Sie kann tiefe theologische Wurzeln haben. Dann nämlich, wenn sie dem Bemühen entspringt, die Universalität und Einheit Gottes radikal ernstzunehmen. Gilt Gottes universaler Heilswille nicht allen Menschen? Wäre es mit seiner „Menschenliebe und Güte“ (Tit 3,4), die Jesus nicht nur verkündet, sondern mit seiner ganzen Existenz verkörpert hat, – wäre es mit dieser Vaterliebe und Güte vereinbar, daß sie sich durch endliche Medien ereignet, die immer nur einen begrenzten Bereich der Wirklichkeit erreichen?

Denkt man die Einheit und Universalität des Wirkens Gottes radikal, dann wird man vermuten müssen, das Wirken Gottes könne sich unmöglich ausschließlich an eine einzelne Religion gebunden haben, auch nicht exklusiv an eine einzige Gestalt der Offenbarung, deren Kenntnis und Anerkenntnis der einzige Weg zum Heil sei. Es müsse eine Pluralität von heilshaften Repräsentationen Gottes geben und eine Vielzahl von authentischen Antworten der Menschen darauf – im Christentum wie in anderen Religionen; Selbsterschließungen Gottes, die das Leben der Menschen, die davon ‚betroffen‘ sind, heilhaft transformieren und transzendieren; nicht bloß Wege eines angeblichen ‚heilsneutralen‘ „Welthandelns“, wie es in der Studie *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube* heißt.¹¹

¹⁰ Eng verbunden, aber nicht identisch damit ist die Spannung zwischen der *Einheit* des göttlichen Seinsgrundes und der *Vielfalt* religiöser Erscheinungen. W. Pannenberg bezieht beides aufeinander, indem er die Religionsgeschichte als „Erscheinungsgeschichte der Einheit Gottes“ interpretiert ([1988], 164).

¹¹ T. Sundermeier, der maßgeblich an dieser Studie mitgearbeitet hat, geht in seinem Artikel „Theologie der Mission“ über diese Aussage hinaus, wenn er schreibt: „Die Schlussfolgerung ist unausweichlich: Es gibt die *Möglichkeit* des Heils in den Religionen. Wer das leugnet, verengt den umfassenden Heilswillen Gottes, leugnet das Evangelium Jesu.“ Allerdings besteht er darauf, die *Wirklichkeit* dieses Heils nicht feststellen zu können (Sundermeier [1987], 488; Hervorheb. R. B.).

Diese Position ist die der sog. Pluralistischen Religionstheologie¹² und es ist die Position vieler religiöser Menschen in den religiös pluralistischen Gesellschaften des ausgehenden 20. Jh.

Schnell wird dieser Position das Etikett des Relativismus, zuweilen auch das des Synkretismus angeheftet. Hier sei – so die Gegner – der faktische religiöse und kulturelle Pluralismus in postmoderner Veredelung theologisch überhöht worden, indem man die identitätsstiftenden *Propria* der jeweiligen Religionen neutralisiert und die tiefen Unterschiede, die zwischen den Religionen bestehen, harmonistisch verwischt habe. Damit sei dann aber auch jeglicher kritischer Maßstab zur Unterscheidung der Geister in und zwischen den Religionen aus der Hand gegeben worden: Alle religiösen Erscheinungen und Wahrheitsansprüche stünden gleich-gültig nebeneinander. Keine Religion, erst recht nicht die ‚prophetischen‘ Religionen semitischen Ursprungs, könnte sich aber zu einer solchen Alleinheitslehre bereithalten, wenn sie sich nicht in offenen Widerspruch zu ihren eigenen Quellen setzen wolle.¹³

Ich will und kann in diesem Rahmen die Diskussion um die Pluralistische Religionstheologie nun nicht zum Thema zu machen.¹⁴

Nur *einen* Einwand, den man den sog. Pluralisten immer wieder entgegengehalten hat, möchte ich ausräumen: Wenn sie die Hypothese aufstellen, die großen, traditionsreichen Religionen seien a posteriori (!) ebenbürtige Heilswege, dann liegt darin keine dogmatisch-generalisierende Abstraktion von der vielfältigen religiösen Wirklichkeit in Geschichte und Gegenwart. Von welchem Erkenntnisstandpunkt wollte man ein solches Urteil auch fällen? Schon die Subsumption der Religionen unter einen einheitlichen Religions- oder Heilsbegriff ist ein typisch westliches Denkmuster, eine verdinglichende Abstraktion. Es gibt keine gemeinsamen Nenner für die Religionen in deren Wesen, bestenfalls funktionale Analogien, „Familienähnlichkeiten“, wie John Hick sagt. Den Pluralisten geht es nicht darum, eine abstrakte, überreligiöse Vogelperspektive einzunehmen, sondern eine aus christlicher Perspektive entworfene interreligiöse Metatheorie auszuarbeiten, die die Erfahrungen religiöser Pluralität plausibel zu deuten und theologisch zu verantworten vermag. Letztlich bin auch ich im Zweifel darüber, ob ihr das wirklich gelungen ist¹⁵, doch verdient allein schon der Versuch, unbedingt ernstgenommen zu werden.

Mir geht es hier allein um den Punkt, der missionstheologisch an dieser Debatte zentral ist: Aus der pluralistischen Position scheint sich zu ergeben, daß Mission nicht nur nicht sein soll, sondern gar nicht zu sein braucht. Denn wenn die Menschen, denen die missionarische Anstrengung gilt, gar nicht in heilloser Gottesfinsternis leben, sondern von Gottes Geist ebenso – wenn auch durch gänzlich andere

¹² Zu Darstellung und Diskussion dieser Position siehe: R. Bernhardt (1989), (1990), (1994a), (1994b), (1994c).

¹³ Einer der profiliertesten Kritiker des *pluralist model* ist R. Hummel (1994) und (1993), 218f).

¹⁴ Siehe: R. Bernhardt (1994b).

¹⁵ Siehe dazu meine kritischen Auseinandersetzungen in R. Bernhardt (1990), 199ff und (1989).

Medien und Mittler – erreicht werden können wie Christen durch die Überlieferung von Jesus von Nazareth – erübrigt sich dann nicht Mission?

Noch grundlegender – und losgelöst von der Diskussion um das pluralistische Modell – gefragt: Stimmt der einfache Proportional-Zusammenhang, der besagt: Je weiter man in der *theologischen* Anerkennung nichtchristlicher Religionen geht (die ja von anderer Qualität ist als eine nur *moralische* Akzeptanz des anderen als interreligiösen Gesprächspartner), umso fragwürdiger muß die christliche Mission werden? Führt eine solche Anerkennung wirklich zur Preisgabe der eigenen religiösen Loyalität und zur Verwischung der Unterschiede zwischen den Religionen?

Ich bestreite diesen Zusammenhang ganz energisch und möchte im folgenden zeigen, wie eine *theologische* Anerkennung nichtchristlicher Religionen als ‚Geschichten heilshafter Gottesereignung‘ ein neues Verständnis für Mission eröffnet und geradezu erfordert.

II.

Damit bin ich beim zweiten, dem religionstheologischen Teil meiner Überlegungen. Im ersten ging es mir darum, die Frage, ob Mission (noch) legitim sei, zu entfalten und damit meine Sicht des Problemhorizonts darzustellen: Es ist der Hinweis auf die Schuldverstrickung der Mission, auf die Grenzen des quantitativen Wachstums der christlichen Religion und auf ihre Unzeitgemäßheit im Zeitalter pluralistischer Religionsbegegnungen, der diese Frage aufwirft. Dabei sollte deutlich geworden sein, wie sehr missionstheologische Begründungszusammenhänge von religionstheologischen abhängen, wie sehr also die Bestimmung von Wesen, Auftrag, Inhalt, Ziel und Methode der Mission davon abhängt, wie man den religiösen Kontext beurteilt, in dem Mission stattfinden soll, und zwar: wie man ihn *theologisch* beurteilt.

Im zweiten Teil meiner Überlegungen möchte ich mich nun der Frage zuwenden, wie ein neues Paradigma für Mission im Zeitalter des religiösen Pluralismus aussehen könnte und wie es sich theologisch begründen läßt.

Bei der Beschreibung dieses Paradigmas greife ich in erster Linie auf Dietrich Werners hervorragendes Buch *Mission für das Leben – Mission im Kontext* und auf die Studie von David J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission* zurück. Bosch unterscheidet fünf Paradigmen in der Geschichte der Mission – das ostkirchlich-orthodoxe, das mittelalterlich-römisch-katholische, das protestantisch-reformatorische, das aufklärerische¹⁶ – und stellt diesen Paradigmen dann das postmoderne, ökumenische gegenüber.¹⁷ Mein Unbehagen an dieser Methode der Destillation von Paradigmen liegt darin, daß sie eine Einheit innerhalb der Epochen vortäuscht, die es so nie gab. Das zeigt sich beispiels-

¹⁶ D. J. Bosch (1991), 179–345.

¹⁷ D. J. Bosch (1991), 347–519.

weise an der Auseinandersetzung um die Indianermission, um die es zu scharfen Konflikten zwischen Vertretern einer militant-exklusivistischen ‚Kreuzzugstheologie‘ und Missionaren, die (inklusionistisch) in der inkaischen Religion Spuren der Uroffenbarung Gottes zu erkennen vermochten.¹⁸ Wer die ‚herrschenden‘ Paradigmen aufsucht, steht immer in der Gefahr, die Perspektive des historisch Siegreichen zu übernehmen. Die vorwärtstreibenden Kräfte waren demgegenüber oft aber gerade die Protestbewegungen gegen die Vertreter der herrschenden Paradigmen.

Weil sich das neue Paradigma nicht zuletzt aus der Kritik an den herkömmlichen Konzepten und Modellen von Mission ergibt, sollen diese zunächst in den Blick genommen werden. Wenn ich von „herkömmlichen Modellen“ spreche, so heißt das keineswegs, daß sie der Vergangenheit angehörten. Gerade in der Gegenwart zeigt sich, wie unterschiedlichste Missionsauffassungen und -praktiken gleichzeitig nebeneinander existieren und gegeneinander konkurrieren. Während wir über ein neues Missionsparadigma nachdenken, findet auf zahllosen ‚Missionsfeldern‘ in der Welt Mission nach diesen überkommenen Modellen statt. Und es sind keineswegs nur Missionare aus dem Westen, die sie praktizieren, oft noch radikaler verfahren die Missionare der indigenen Kirchen und Missionsgesellschaften nach den alten Rezepten. Die Methoden der Proselytenmacherei, mit denen man Menschen durch materielle Anreize, physischen oder psychischen Druck zum Religionswechsel bewegt, sind noch weit verbreitet. Und auch die theologischen Grundlagen für ein solches Missionsverständnis sind vielerorts noch äußerst lebendig: Die Verengung auf die am einzelnen und seiner Bekehrung orientierte monologische Evangelisation bei gleichzeitiger pessimistisch-negativer Weltsicht; die Abkehr von der Geschichte und die Verteufelung der angestammten Religionen und ihrer Anhänger (oft verbunden mit einer ausgeprägten Dämonologie); die dualistische Unterscheidung von Rettung und Verlorenheit (sei es aus Verstokkung oder Verdammnis), dem Guten und dem Bösen, Licht und Finsternis, Himmel und Hölle, Leben und Tod, Rechtgläubigkeit und Irrglaube; das Interesse an quantitativem, statistisch belegbarem Missionserfolg als sichtbares Zeichen der Wirksamkeit des Geistes.¹⁹ Als Beispiel nenne ich nur die mit hohem finanziellen Aufwand betriebenen Aktivitäten fundamentalistischer Missionare (oft charismatischer Provenienz) aus Nordamerika in den Ländern Mittel- und Südamerikas oder auch in den Staaten der ehemaligen Sowjetunion.²⁰

¹⁸ Vgl. etwa: M. Delgado (1993).

¹⁹ Siehe die „Annual Statistical Table on Global Mission“ von D. B. Barrett (1992) und S. M. Burgess, G. B. McGee, (1988), 810–829.

²⁰ In einem in Loccum gehaltenen Vortrag zum Thema „Von Mission zur Solidarität und Partnerschaft“ stellte Prof. Gnana Robinson aus Südinien zehn Kennzeichen des „alten, traditionellen Missionsverständnisses“ zusammen, das er in der Missionstätigkeit evangelikaler Gruppen in Asien am Werk sieht; abgedruckt in: Ährenlese. Nachrichten aus der Ev.-Luth. Mission 1/90.

Die Universalität des Missionszieles geht dabei oft mit starken Engführungen im Gesamtverständnis von Mission – im Blick auf die Partikularität des Heilsweges – einher. Dann etwa, wenn in vermeintlich wörtlicher Auslegung von Mt 28, 16ff das „Christenmachen“ durch Taufe und Lehre als Ziel der Missionstätigkeit ausgegeben und mit dem Gedanken der Rettung verknüpft wird. Das hinter diesem Missionsverständnis liegende Spannungsverhältnis von Universalität und Partikularität drückt sich nicht selten im biblischen Bild von der engen Pforte (Mt 7, 13ff²¹) aus. Mission, die sich auf diese Weise versteht, sieht ihre Aufgabe darin, nach Möglichkeit alle Menschen vor die enge Pforte zu führen, durch die allein der Weg zur Rettung führt. Und dieser Weg der (Seelen-)Rettung besteht im Verständnis vieler evangelikaler und charismatischer Gruppen allein in der explizit-bekennnishaften Bekehrung zu Jesus Christus, d. h. im Religionswechsel. Wie verbreitet diese Auffassung auch in unserer Region ist, zeigte sich auf dem „Jugendmissionsmeeting“, das kürzlich im „Lebenszentrum Adelshofen“ bei Heilbronn stattfand. Auf großen Plakaten war dort zu lesen: „38000 Moslems gehen täglich in die Ewigkeit; du entscheidest mit, in welche. Eine Milliarde Moslems gilt es zu retten.“²²

Nicht zuletzt, um dieser Art von Mission nicht das Feld zu überlassen, trete ich der Forderung entgegen, auf Mission zu verzichten. Nicht der Verzicht auf Mission, sondern ein neues Selbstverständnis von Mission tut not.²³ Anders ausgedrückt: es tut not, die eingangs beschriebene Identitätskrise konstruktiv zu verarbeiten, um aus ihr mit neuem *Selbstverständnis*, das dann zu neuem *Selbstbewusstsein* ermutigt, hervorzugehen.

In vergrößernder idealtypischer Schematisierung lassen sich die herkömmlichen Missions-Modelle folgendermaßen unterscheiden²⁴:

- die eurozentrische „Kulturmission“, die die Völker der Welt zur abendländisch-christlichen Zivilisation als der höchsten Kulturform erziehen wollte bzw. will („Christianisierung“). Die Gefahr dieses Modells lag und liegt in der kulturellen Gefangenschaft der Christusbotschaft, in ihrer Bindung an eine bestimmte Kulturform. Es fehlte das prophetische, religions- und kulturkritische Potential, das zur Unterscheidung zwischen dem Evangelium und seiner zeitbedingten Inkulturationsform hätte anleiten und damit die Möglichkeit neuer Inkulturationsformen eröffnen können. Demgegenüber ist (nicht nur die Möglichkeit, sondern auch) die Notwendigkeit immer neuer (Re-)Kontextualisierungen der Christusbotschaft zu betonen.
- das in Pietismus und Erweckungsbewegung wurzelnde „Konversionsmodell“, dem es auf individuelle Bekehrung – verbunden mit moralischer Heiligung – ankommt, die in organisierten Evangelisationsveranstaltungen herbeigeführt werden soll („Glaubensmission“). Dieses Modell trägt die Gefahr der entgeschichtlichten Verinnerlichung der Christusbotschaft in sich, die Gefahr der heilsegoistischen

²¹ Par. Lk 13,23f; vgl. Didache 1,1.

²² Zitiert nach M. Janke (1994), 18.

²³ An diesem Punkt sind sich fast alle missionstheologischen Erklärungen aus den letzten Jahren einig; siehe M. Spindler (1991); J. A. Scherer, S. B. Bevans (Hgg.) (1992).

²⁴ Vgl. T. Sundermeier (1987), 472f.

Weltabwendung und der rigoristischen Individualethik. Demgegenüber ist der Gemeinschafts- und Weltbezug des Evangeliums hervorzuheben, die Untrennbarkeit von geistlichem Heil und irdischem Wohl, von Erlösung und Befreiung, sowie die Ausrichtung auf die Dimensionen von Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung (Schalom für die Schöpfung im umfassenden Sinne).

– das ekklesiozentrische „Plantationsmodell“, dem es auf die „Pflanzung“ neuer Gemeinden und damit auf die Ausbreitung der sichtbaren Kirche („church growth“) ankommt. Während das „Konversionsmodell“ eine Tendenz zur Verinnerlichung in sich trägt, tendiert das „Plantationsmodell“ auf eine Veräußerlichung in Schaffung ekklesialer Strukturen und Organisationen hin. Es begegnet gegenwärtig oft in den Evangelisierungs-Strategien nordamerikanischer evangelikaler und charismatischer Missionsorganisationen. Gegenüber einer auf diese Weise strategisch betriebenen „quantitativen“ Mission ist der Gedanke der „qualitativen“²⁵ Teilhabe an der *Missio Dei* in missionarischer Existenz zu akzentuieren.²⁶

Um nicht mißverstanden zu werden: Es geht mir nicht darum, die zentralen Anliegen der drei Modelle zu eliminieren:

– Entwicklung von Zivilisationsformen, Erziehung zu Kulturstandards und Vermittlung von christlichen Glaubensüberzeugungen, die das Leben der Menschen in umfassendem Sinne besser gelingen lassen.

– Hinwendung zu – und Verpflichtung auf Jesus Christus, in dessen Leben, Leiden und Sterben Gottes Wesen und Willen in einzigartiger Weise geschichtlich konkret wurde.

– Ausbreitung der Kirche als der Sozialgestalt des Christus praesens.

Diese zentralen Anliegen sollen aber nicht primärer (und strategisch zu verfolgender) Zweck der Mission sein, sondern integriert werden in ein Gesamtverständnis von Mission, dessen ‚Zweck‘ es ist, dem universal (aber nicht ‚mechanistisch‘ im Sinne einer ihr Objekt zwingenden Kausalursache) wirkenden Geist Gottes zu geschichtlicher Wirksamkeit zu verhelfen. Die genannten Anliegen sind also eher (erwünschte) Begleiterscheinungen der Mission, nicht aber ihre erstrangige und letztverbindliche Zielvorgabe.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß die Rede von einem *neuen Paradigma* nur normativ, nicht deskriptiv gemeint sein kann: Es ist ein Paradigma, das sich erst noch bilden und durchsetzen muß. Ob ihm das gelingt, bleibt zu hoffen und abzuwarten. In den angedeuteten Abgrenzungen von den drei o. g. Modellen lassen sich erste Konturen dieses neuen Modells erkennen. Zu seiner Benennung

²⁵ Die Unterscheidung von „quantitativer“ und „qualitativer“ Mission übernehme ich von J. Moltmann (1989²), 174.

²⁶ Ich spreche nicht von *missionarischer* Präsenz, sondern von *missionarischer* Existenz, um Mission als ein Zeugnis- und Zeichenhandeln zu charakterisieren, das alle Dimensionen menschlicher Existenz umfaßt.

möchte ich nicht – wie D. J. Bosch – den schillernden Begriff „postmodern“ gebrauchen und spreche statt dessen schlicht von einem „interreligiös-dialogischen Modell von Mission“. Es ist ein Modell, das die christliche Identität unverkürzt, aber ohne jede Immunisierungsstrategie einbringt in die dialogische Begegnung mit den einheimischen Religionen und Kulturen, denen eine eigene theologische Dignität zuerkannt wird. Es ist ein Modell gegenseitiger, durchaus kritischer Partizipation. Es ist der Versuch, die Partikularität des christlichen Heilsweges in den Horizont des universalen Heilswirkens Gottes zu stellen und ihm damit seine Exklusivität, nicht aber seine Identität zu nehmen.

Zunächst gilt für dieses Modell, was in unübertrefflicher Eindringlichkeit in Ps 139 bezeugt ist: Wo immer auch ein Missionar hinkommt – Gott ist schon da.²⁷ In seinem Geist ist er allgegenwärtig. Gottes universaler Heilswille und sein allumfassendes Heilshandeln ist über alle religiösen Manifestationen erhaben, steht ihnen kritisch gegenüber, braucht sie aber zur Darstellung und Wirksamwerdung.²⁸

Zur theologischen Begründung dieser Behauptung interpretierte ich das *Missio Dei* Konzept, das im Anschluß an die Weltmissionskonferenz in Willingen (1952) entwickelt wurde, im Bezugsrahmen einer universalisierten – auf das *filioque* verzichtenden – Pneumatologie.

Seit dieser „Kopernikanischen Wende“ der Missionstheologie, als man die *Missio Hominum*, deren Subjekt die Kirche ist, in den größeren Zusammenhang der *Missio Dei* stellte, kam es zu einer durchgreifenden Universalisierung des Gesamtverständnisses von Mission. Nicht mehr die Kirche, sondern Gott ist das eigentliche Subjekt der Mission; in all ihren partikularen missionarischen Aktivitäten partizipiert die Kirche am universalen Schöpfungs-, Versöhnungs- und Vollendungswerk Gottes (so läßt sich die *Missio Dei* trinitarisch entfalten).

Nun war die *Missio Dei* Vorstellung zunächst aber noch ganz heilsgeschichtlich-christozentrisch geprägt (Gott sendet seinen Sohn, dessen Sendung sich im Geistwirken in der Kirche missionarisch fortsetzt²⁹). Dieser von Visser't Hooft sog. „christozentrische Universalismus“³⁰ beginnt seit ungefähr zwei Jahrzehnten, seine christozentrische Engführung abzulegen und das volle Universalpotential der Trinitätslehre auszuschöpfen – und das in der systematischen und ökumenischen

²⁷ Nach dem Buchtitel von L. Boff (1991).

²⁸ Vor allem Paul Tillich hat mit seinem „protestantischen Prinzip“ auf die nicht auflösbare Spannung zwischen den „Gestalten der Gnade“ und dem prophetischen Protest dagegen aufmerksam gemacht. M. v. Brück spricht von einer Dialektik von Inkarnation und Auferstehung [(1987²), 360].

²⁹ nach Joh 17,18; vgl. Hebr 3,1.

³⁰ W. Visser't Hooft interpretierte „die Entwicklung der ökumenischen Bewegung von ihren Anfängen in der Missionsbewegung im 19. Jh. bis zur reifen Ausprägung ihres Selbstverständnisses zur Zeit der 3. Vollversammlung in Neu-Delhi (1961) als . . . Prozeß der stufenweisen Wiederentdeckung dieses spezifisch christlichen Universalismus“ (K. Raiser [1989], 62).

Theologie, in der Missionstheologie wie in der Theologie der Religionen. Besonders die Pneumatologie gewinnt dabei immer mehr an Gewicht und Eigenständigkeit.

Das zeigt sich an der Debatte um die Streichung des *filioque* aus dem Nicänischen Glaubensbekenntnis.³¹ Durch dieses *filioque* (also der Formel, nach der der Geist vom Vater *und dem Sohn* ausgeht) war ja das Wirken des Gottesgeistes der Sendung des Sohnes untergeordnet. Dementsprechend hat der Verzicht auf das *filioque* weitreichende missions- und religionstheologische Konsequenzen. Denn nun kann der Geist der Sendung des Sohnes vorausgehen und auch dort wirken, wo die Christusbotschaft noch nicht hingelangt ist – was nicht heißen darf, der Geist wirke unabhängig vom Sohn (die Gefahr eines freischwebenden Spiritualismus oder Enthusiasmus). Der Geist ist die in Christus in einzigartiger Verdichtung manifestierte kreative Energie Gottes, die die Schöpfung am Leben erhält und zur Vollendung führen will. Das ermöglicht den Gedanken einer heilhaft wirksamen Allgegenwart Gottes in seinem Geist³², die in Jesus einzigartig in geschichtlicher Konkretion repräsentiert³³, ohne daß sie deshalb auf diese eine als einzige Repräsentanz festgelegt sein müßte.³⁴ In ihr ist Gott ganz und gar gegenwärtig (*totus Deus*), ohne daß man sagen müßte: das Ganze Gottes (*totum Dei*) erschöpfte sich in ihr.³⁵

Das Christusereignis ist für Gottes Heilshandeln nicht *konstitutiv*, sondern *repräsentativ*.³⁶ Konstitutiv für dieses Heilshandeln ist allein Gottes uranfänglicher, endloser und universaler Heilswille, der alle Wirklichkeit übergreift, um sie über sich hinauszuführen. In Jesus hat er eine einzigartige Darstellungsform gefunden, die aber nicht zur einen und einzigen Möglichkeit und Wirklichkeit der Heilsereignung verabsolutiert werden kann. In diesem Sinne stellt das Christusgeschehen die ‚Offenbarung‘ Gottes dar. In dieser Darstellungs-, ‚Funktion‘ liegt seine Bedeutung, weniger im gott-menschlichen Wesen Jesu Christi.

³¹ Siehe: L. Vischer (1981).

³² Vgl. Tillichs Behauptung, der Geist Gottes sei latent in den Religionen präsent (STIII, 165–190, bes. 167ff).

³³ Wobei LK 4,18f für das Verständnis der Mission Jesu dann zentrale Bedeutung bekommt: „Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat, Armen gute Botschaft zu verkündigen; er hat mich gesandt, Gefangenen Befreiung auszurufen und Blinden das Gesicht, Zerschlagene in Freiheit hinzusenden, auszurufen das angenehme Jahr des Herrn“ (vgl. Jes 61,1f).

³⁴ Damit ist das Gewicht von einer Inkarnations- zu einer Inspirationschristologie, von einer Logos- zu einer Geistchristologie verschoben. Siehe: R. Bernhardt (1993). Ansätze dazu finden sich u. a. bei P. Tillich (ST III, 171ff).

³⁵ Ähnlich N. Pittenger, der schreibt, das Wort Gottes sei in Jesus „weder begrenzt noch erschöpfend gedeutet“ (zitiert in: K. Cracknell [1990], 94).

³⁶ Diese Unterscheidung geht auf S. Ogden zurück. Zur Darstellung und Kritik siehe: R. Bernhardt (1993), 176–184.

Christus ist nicht die eine und einzige *Quelle*, aus der Gottes kreativer und heilschaffender Geist strömt. Doch ist er die für Christen universal normative *Manifestation* dieses Geistes³⁷ und damit das für Christen unhintergehbare *Kriterium* zur Beurteilung religiöser Wahrheitsansprüche, zur Entscheidung der Frage also, ob eine religiöse Erscheinung als Gestalt des Gott-Geistes gelten kann. Insofern von dieser Manifestation eine inspirierende Wirkung auf Menschen ausgeht, wird die maßgebliche Manifestation dann auch selbst zur Quelle des Geistes.³⁸ So haben wir in Christus eine Norm zur Unterscheidung der Geister, die innerhalb der christlichen Perspektive universal und durchaus auch exklusiv gilt.

Der christliche Urteilsmaßstab für die Unterscheidung der Geister wird dabei nicht zuerst und allein das nominelle Christusbekenntnis sein, sondern „die Gesinnung, die in Jesus Christus war“ (Phil. 2,5). Und diese Gesinnung der Selbstentäußerung, der bedingungslosen Hingabe, der Öffnung für Gott und die Menschen – die Jesus ans Kreuz gebracht hat – kann sich auch fernab vom expliziten Christusbekenntnis finden.

Hier gehe ich über D. Werners Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Sendung des Sohnes und der Sendung des Geistes hinaus. Werner schreibt: „Die Sendung des Geistes wirkt im Schrei alles Geschaffenen nach Leben, im Hindrängen auf Erfüllung und Gemeinschaft. Die Sendung des Sohnes aber antwortet auf die Sendung des Geistes, indem in ihr die Vorzeichen von Befreiung und Versöhnung, von Frieden und Gerechtigkeit 'inkarniert' werden, d. h. menschlich-geschichtliche Gestalt annehmen. Der Geist öffnet Mensch und Schöpfung für das Reich Gottes, der Sohn läßt Gottes Zukunft konkrete Gestalt finden in Wort, Sakrament, Gemeinschaft und Dienst.“³⁹ Während Werner damit nach dem Muster Tillichs dem Geist die Funktion der Öffnung zuweist, d. h. ihn die „Frage“ wirken läßt, die „Antwort“ aber dem Sohn vorbehält, möchte ich die Möglichkeit offenhalten, auch andere geistgewirkte Antworten neben der in Christus gegebenen theologisch gelten zu lassen. Die Christusbotschaft spielt also nicht allein und nicht zuerst die Rolle der einen und einzigen Antwort auf die Frage des Menschen nach dem wahren Leben im wirklichen Leben, sie hat primär die Funktion des definitiven Kriteriums zur Unterscheidung der Geister. „Christusgemäßheit“ wird zum Maßstab für die Beurteilung der Geistgewirktheit religiöser Erscheinungen. Dieser Maßstab läßt sich allerdings selbst immer nur in einem Streit um die Wahrheit anwenden. Auf diese Weise möchte ich einen hypothetischen religionstheologischen Pluralismus mit einem hermeneutischen mutualen Inklusivismus verbinden. Darin kommt zum Ausdruck, daß es nicht möglich ist, aus der christlichen Perspektive gänzlich herauszutreten, wohl aber von ihr aus andere Perspektiven „einzusehen“. Das setzt allerdings die Unterstellung voraus, daß auch in diesen Perspektiven Wahres über den einen Grund der Wirklichkeit zu sehen ist.

³⁷ So wie Gregor von Zypern und Gregor Palamas zwischen dem *Ausgang* des Geistes vom Vater und einer „ewigen *Manifestation* des Geistes durch den Sohn“ unterschieden haben (nach L. Vischer [1981], 17).

³⁸ An diesem Punkt kommt W. Pannenberg zu einer ähnlichen Aussage, wenn er schreibt: „Jesus und seine Botschaft sind also das eschatologische, endgültige *Kriterium* des Heils für alle Menschen. Aber das bedeutet noch nicht, daß die ausdrückliche Gemeinschaft mit ihm auch die unumgängliche Form geschichtlicher *Vermittlung* der Heilsteilhabe für jeden Menschen sein muß“ [(1987), 188 f].

³⁹ D. Werner (1993), 451.

An der universalen *Missio Dei* durch den Geist, manifestiert im Sohn, hat das missionarische Handeln der Kirche Anteil. In ihr liegt der Grund (aber auch die Krisis) für alle kirchlichen Missionsaktivitäten. Alle diese Missionsaktivitäten tragen die Christusbotschaft nicht in den Raum der Gottverlassenheit, sondern in einen Raum, der schon von Gottes Geist durchwirkt ist, so daß man sagen kann: Die Mission der Kirche ist nicht eine *creatio fidei ex nihilo*, sondern die Transformation dessen, was Gottes Geist von jeher in Religionen und Kulturen gewirkt hat.

Daß der Raum, in dem missionarische Aktivität stattfindet, immer schon von Gottes Geist durchwirkt ist, heißt, daß man sehr viel mehr bei den Hörern der Botschaft erwarten muß als es K. Barth tat, der sagte: „Kein schon gehörtes Wort, kein schon sich bezeugender Geist wird hier bei den Hörern der Botschaft vorausgesetzt. Vorausgesetzt wird, daß sie Gott und den Nächsten hassen und falschen Göttern dienen“.⁴⁰ Nein: Es kann und muß vorausgesetzt werden, daß Gottes Geist unter ihnen am Werk ist, so daß Christen Spuren dieser Wirksamkeit auch bei den Empfängern ihrer Verkündigung entdecken, so daß sie – die missionierenden Christen – nun selbst zu Empfängern werden, die ihr eigenes Glaubenswissen im Hören auf die schon ergangene Wirksamkeit Gottes bereichern können.

Mit W. Kohler möchte ich sogar so weit gehen zu sagen: „Die Mission ist die gemeinsame Bestimmung der Christen wie auch der Nicht-Christen und kann nur im Miteinander der Christen mit den religiösen und a-religiösen Menschen, die noch nicht zur Kirche gehören, verwirklicht werden.“⁴¹

Ich will diesen Gedankengang gegen einige Mißverständnisse schützen. Es ist damit keineswegs gesagt, alle religiösen Erscheinungen und Wahrheitsansprüche seien gleich oder gleichwertig oder gleichgültig, so daß es der expliziten Christusverkündigung, wie der Mission insgesamt nicht mehr bedürfe. Auch wenn er letztlich unentscheidbar ist, wird und muß es einen Streit um die Wahrheit geben, nicht zuletzt, um den dämonischen Perversionen in allen Religionen und Weltanschauungen mit Entschiedenheit entgegenzutreten. Es bedarf einer wohlverstandenen christlichen Apologetik, die auch vor scharfen Verurteilungen – vor allem in ethischen Fragen – nicht zurückscheut: dort etwa, wo Aufrufe zum („heiligen“) Krieg, soziale Ungerechtigkeiten, ethnische oder geschlechtliche Diskriminierungen religiös gerechtfertigt werden sollen.

Es ist damit auch nicht gesagt, daß die entdeckten Spuren der Wirksamkeit Gottes selbstgenügsame Heilswege seien. – So wie auch die Christusnachfolge der ständig neuen Inspiration bedarf und aus der Begegnung mit anderen Religionen bereichert hervorgehen wird, so werden Anhänger anderer Religionen durch die Begegnung mit der Christusbotschaft einen – verzeihen Sie den Ausdruck – spirituellen, ethischen und sozialen Mehrwert⁴² erzielen. Dann jedenfalls, wenn es den

⁴⁰ K. Barth (1932), 197.

⁴¹ W. Kohler (1970), 390.

⁴² H.-M. Barth (1993) spricht von einem „geistlichen Realitätsgewinn“ (169).

Missionaren gelingt, die Christusbotschaft als tragfähige Antwort auf die Heilerwartungen der Menschen in ihre jeweiligen religiösen und kulturellen Kontexte hineinzuvermitteln – so wie sie sich auch in der Geschichte des Christentums immer wieder sehr veränderten Heilerwartungen anpassen konnte.

Denken Sie nur an die weite Spannweite, die zwischen dem altkirchlichen Verlangen nach Vergöttlichung der menschlichen Natur, der mittelalterlich-reformatorischen Hoffnung auf unverdiente Zurechnung der gütigen Gerechtigkeit Gottes und der neuzeitlichen Sehnsucht nach Orientierung und Sinnstiftung in hochkomplexen, unübersichtlichen Gesellschaften liegt.

Das wiederum kann niemals heißen, die Christusbotschaft solle jedwede Heilerwartung erfüllen, sie solle und könnte sich zu allen möglichen Heilsangeboten in ein positives Verhältnis setzen. Keineswegs: Gottes Gegenwart ist nicht immer affirmativ gegenüber Heilerwartungen und -angeboten. Oft – nur allzuoft ist Gott leidend und protestierend gegenwärtig – im Kampf gegen falsche Heilsversprechen. Die Christusbotschaft ist Krisis für Heilsangebote, die das Herz des Menschen heilsegoistisch in sich verkrümmen, die Zwangsstrukturen in soziale Gemeinschaften eintragen, Haß und Gewalt gegen Andersgläubige, Gleichgültigkeit gegenüber den natürlichen Lebensbedingungen erzeugen.

Damit bin ich am Ende des zweiten Teils, dessen Ertrag ich kurz zusammenfassen will: Die theologische Begründung für das „interreligiös-dialogische Modell von Mission“ liegt in der Vorstellung, daß Gottes Geist dem in Jesus Christus repräsentierten Wort Gottes vorausgeht – oder in theologischer Fachsprache ausgedrückt: Sie liegt in einer universalisierten Pneumatologie, die ihre Universalität durch die Befreiung aus der Unterordnung unter die Christologie gewonnen hat – in einer Art ‚Inkarnationspneumatologie‘: Mission geschieht als immer neue ‚Inkarnation‘ des Geistes Gottes im Hören auf die immer schon erfolgte ‚Inkarnation‘ dieses Geistes in der ganzen Schöpfung, inklusive der nichtchristlichen Kulturen und Religionen, – im Hören vor allem auf die einzigartige Verdichtung dieses Geistes in Jesus Christus.

III.

Im dritten Teil meiner Überlegungen möchte ich nun einige Konsequenzen aus diesen theologischen Gedanken für ein neues Verständnis von christlicher Mission ziehen. Dabei gehe ich von der „klassischen“ Frage aus: Was ist die Aufgabe und die Methode christlicher Mission?

Die Rede von einem Missions-, ‚Auftrag‘ möchte ich vermeiden. Zu sehr scheint sie mir das Mißverständnis nahezulegen, Mission sei ein bloßer Zusatz zu christlichem Bekenntnis und christlichem Leben, den man ohne Schaden für das Ganze auch weglassen könnte. Mission ist nicht eine spezielle, äußere ‚Pflicht‘, sondern Zeichen der Lebendigkeit der Kirche, sie ist Ausdruck ihrer Dynamik, die ihr ganzes Wesen ausmacht.⁴³ Darin liegt das bleibende Recht und die fortdauernde Notwendigkeit christlicher Missionsarbeit.

Die Mission der Kirche steht im kosmisch-geschichtlichen Horizont der *Missio Dei*, die auf die Aufrichtung des Reiches Gottes zielt.⁴⁴ Nicht ‚Christenmachen‘ mit

ausgeklügelten Programmen und Strategien ist ihre Aufgabe, sondern glaubwürdige Vergegenwärtigung des Geistes Gottes: In ihrem jeweiligen Kontext soll sie in ihrer Praxis „Salz der Erde“, „Licht der Welt“, „Stadt auf dem Berge“ sein. Sie soll durch glaubwürdige Ausstrahlung wirken und den Empfängern ein ‚Lernen am Modell‘ ermöglichen.

Der christliche Botschafter, der in der *Missio Dei* unterwegs ist, bringt nicht einfach eine von ihm und den Empfängern losgelöste und in diesem Sinne absolute Botschaft. Er repräsentiert die Botschaft mit seiner ganzen Existenz.⁴³ Das Evangelium ist eine personale, keine rationale Wahrheit, deshalb kann es auch nur in Gestalt personaler Lebenszeugnisse verkündet werden. Aus diesem Grund kann man die Christusbotschaft nicht allein verbal und nicht in erster Linie medial vermittelt in die Welt tragen (etwa durch Fernsehangelisation). Es braucht überzeugende „Modelle“, Lebensformen.

In ihrer missionarischen Aktivität hat die kirchliche Missionsarbeit den Geist Gottes sichtbar, hörbar, spürbar zu machen – indem sie Jesus Christus als normatives Modell für die Wirkung des Geistes vor Augen stellt und zeigt, wie dieses Modell nach biblischer Überlieferung gewirkt hat, aber mehr noch, indem sie in ihrer eigenen Existenz dieses Modell verkörpert und damit selbst zum Modell für Gottes Heilshandeln wird, zu einem Modell, das so reizvoll ist, daß Menschen ihm bereitwillig folgen möchten.

So könnte man die Wirkung glaubwürdiger Mission darin sehen, „heilige Mißgunst“ (K. Stendahl) bei Nichtchristen gegenüber den Lebensformen christlicher Gemeinschaften zu wecken. Daß sie dabei evtl. selbst zu Christen werden, wäre eine erfreuliche, aber unbeabsichtigte Folge, nicht der allesbestimmende Zweck kirchlicher Mission.⁴⁶

Weil ihr die Effektivität ihres eigenen Tuns prinzipiell unverfügbar ist, kann sich kirchliche Mission von strategischen Erwägungen ganz und gar befreien. Sie hat nicht eine propagandistisch-instrumentelle, sondern eine prophetische-existenzielle Bestimmung, die Bestimmung, Keimzelle des Reiches Gottes zu sein und damit das Reich Gottes zeichenhaft, darin aber real zu verwirklichen. Wenn man überhaupt von einem ‚Zweck‘ sprechen will, dann liegt er in der selbstlosen Absicht, Gottes Liebe zu seiner Schöpfung zu ‚inkarnieren‘.

⁴³ So schon G. v. d. Leeuw, der Mission als Dynamik der Religionen bezeichnete (zitiert bei R. Hummel [1993], 212). Vor allem K. Barth hat Mission als Dienst im Wesen des christlichen Lebens verankert (KD IV/3, 1002 ff).

⁴⁴ „Die ‚Mission‘ Gottes im Rahmen seiner Weltzuwendung ist weltveränderndes Geschehen, das die Menschen engagiert“ (H. Rzepkowski [1992], Art. „Missio Dei“, 296).

⁴⁵ 1. Joh. 3,17f: Wer aber der Welt Güter hat und sieht seinen Bruder Mangel leiden und verschließt sein Herz vor ihm, wie bleibt die Liebe Gottes in ihm? Kinder, laßt uns nicht lieben mit Worten, noch mit der Zunge, sondern in Tat und Wahrheit.

⁴⁶ Vgl. Röm. 11,11: „um sie (die Nationen) zur Nacheiferung zu reizen“.

In der *missionarischen Existenz* kirchlicher Gemeinden als Keimzellen des Reiches Gottes kommt die *Missio Dei* zur Darstellung, verwirklicht sich die religionsübergreifende Liebe Gottes⁴⁷ – in einer *missionarischen Existenz*, die nicht zuerst Eigeninteressen und Selbstzwecke verfolgt, weder den Zweck, Kirche zu expandieren, noch den Zweck, Menschen zum Religionswechsel zu bewegen, noch den Zweck, westliche Kulturgüter zu exportieren, erst recht nicht den Zweck, andere Religionen und Kulturformen zu zerstören.

Der Geist Gottes muß sich im missionarischen Handeln der Kirchen plural manifestieren, konkretisieren, inkulturieren, kontextualisieren – vielleicht sollte man mit Aloysius Pieris sogar noch sagen: Er muß sich „inreligionisieren“.⁴⁸ So, wie es in der christlich inspirierten sozialen Reformbewegung des Neohinduisismus geschehen ist, als die Christusbotschaft *in* den indischen Religionen gewirkt hat, ohne sie zu verdrängen.

Diese Aufgabe aber erstreckt sich auf alle Dimensionen des jeweiligen Kontextes bis hin zu den politischen und ökonomischen.⁴⁹ Der „Materialismus‘ der Philanthropie Gottes“ treibt die Kirche dabei „in die Strukturen und Lebensvollzüge des komplexen Alltags“.⁵⁰ „Der aufrechte Gang und die Hoffnungs- und Lebensfähigkeit der Menschen sind Zielpunkte der Sendung. . . . Der materialen ‚Außenseite‘ der Welt des Leidens, der Ohnmacht und Gewalt, nicht der vermeintlichen ‚Innenseite‘ privilegierten Gerettetseins, gilt die Sendung“.⁵¹ Einem personalistisch verengten Heilsverständnis, einer Individualisierung und Verinnerlichung der Heilsvorstellung ist damit widersprochen. Ebenso einer kontextlosen, ‚absoluten‘ Heilsvorverkündigung: Die Botschaft hat sich an den konkreten Unheilszuständen des jeweiligen Kontextes zu orientieren und sie aktiv zu bekämpfen.

⁴⁷ Wenn die Ostkirchen schon immer davon ausgingen, daß die Präsenz der Kirche als solche missionarisches Zeugnis darstelle und es keiner besonderen missionarischen Aktivitäten bedürfe, so hat das seinen Grund unmittelbar in ihrer kosmisch-universalen Pneumatologie.

⁴⁸ A. Pieris (1986): Im Kontext Südasien sei „nicht nur die *Inkulturation*, sondern die *Inreligionisation*‘ der Kirche“ notwendig (81). – „Soll missionarische Inkulturation nicht der ‚Taktik eines Chamäleons (gleichen), welches die Farbe seiner Umgebung annimmt, um sein Opfer zu verschlingen‘, so darf sie ‚nicht als kirchliche Expansion in nichtchristliche Kulturen‘ begriffen werden, sondern muß zum ‚Aufbau einer einheimischen kirchlichen Identität aus dem Schoß der soteriologischen Grundausrichtung der asiatischen Religionen‘ führen (Zitate von A. Pieris, zusammengestellt von D. Werner [1993], 384 f, Anm. 364).

⁴⁹ In diesem Gedanken nehme ich die Intention des sog. „verheißungsgeschichtlichen Modells“ (*Missio Dei* als Verheißung des Schaloms für die ganze Welt) auf (vgl. Sundermeier [1987], 476 f). Im Rückbezug auf die noch nicht publizierte Dissertation von E. H. Scheffler schreibt Bosch (1991), 117: „. . . for Luke, salvation actually had six dimensions: economic, social, political, physical, psychological and spiritual. Luke seemed to pay special attention to the first of these . . . Luke seemed to have a peculiar interest in *economic justice*“.

⁵⁰ Ustorf (1994), 114.

⁵¹ Ebd.

Wie sich diese Zielbestimmung christlicher Missionspraxis konkretisiert, läßt sich nur im jeweiligen Kontext entscheiden – im Aufbau von Projekten einer basisnahen, kooperativen Entwicklungshilfe etwa (zur Verbesserung landwirtschaftlicher Anbaumethoden, handwerklicher Qualifikation, medizinischer Versorgung usw.). Aus solchen Kooperationen an gemeinsamen Aufgaben zur Verbesserung der Lebensverhältnisse wird eine dialogische „Konvivienz“ (Sundermeier) in umfassenderem Sinn erwachsen können, die auch über die Grenzen der Gemeinschaft hinaus Strahlkraft entfaltet, so daß Impulse für eine Anstiftung zum gerechten Frieden zwischen Individuen und Gruppen, die in (politischen, ökonomischen, kulturellen oder religiösen) Spannungen leben, von solchen Modellprojekten ausgehen. Der christliche Missionar wird aus seiner Praxis heraus über seinen Glauben Rechenschaft geben und ihn offen, aber unaufdringlich bezeugen (nach 1. Petr. 3,15), liegt doch in diesem Glauben die spirituelle Quelle für sein Engagement. So vollzieht sich die Verkündigung der Christusbotschaft implizit (nach Mt. 25,31 ff) und explizit (nach Mt. 28,16 ff), nonverbal und verbal, handelnd, schweigend und redend „in, mit und unter“ den religionsverbindenden Formen gemeinsamen Lebens und Arbeitens – als Zeichen und Zeugnis.

Die Ausstrahlung solcher Missionsprojekte vermag auf die abendländischen Kirchen und ihre Theologie zurückzuwirken, wenn sie sich nur dafür öffnen. Von der Missionspraxis ging oft ein innovativer, horizonterweiternder Impuls für die „sendenden“ Kirchen aus. So galt Mission noch am Anfang unseres Jahrhunderts als die weltorientierte, fortschrittliche Seite des Christentums – gegenüber dem erstarrten provinziellen Staatskirchentum. Dieses ökumenische „Weltbewußtsein“ ist heute notwendiger denn je, nicht zuletzt deshalb, weil die in multireligiösen Missionsprojekten gewonnenen Lernerfahrungen für die sich immer stärker religiös pluralisierenden Gesellschaften des Westens von großem Wert sind. Immer stärker werden die „sendenden“ Kirchen zu Empfängern. Denn diese altgewordenen westlichen Kirchen bedürfen der von den 'Missionsfeldern' zurückwirkenden Impulse, die bei ihnen – wo man sie aufnimmt – zu einer Blutauffrischung führen, sie aus ihrer Introvertiertheit herausreißen und so einen wichtigen Beitrag zur dringend erforderlichen Erneuerung der spröden Volkskirchen leisten können.

Ähnliches läßt sich für die akademische Theologie sagen. Wo sie ihre primäre Aufgabe weniger in der Traditionspflege und mehr in der Reflexion der Erfahrungen sieht, die in der Begegnung mit Menschen anderen Glaubens gemacht wurden, wo sie dieses Begegnungsgeschehen als Matrix ihrer Konzeptbildungen ernst nimmt, wird sie die Tradition kreativ fortschreiben können.

In diesem Sinne von Mission als dialogischer Praxis mit dem Ziel, Keimzellen des Reiches Gottes in der Welt zu errichten, plädiere ich für ein neues christlich-missionarisches Selbstbewußtsein, mehr noch: für ein neues christliches Sendungsbewußtsein.

LITERATUR

- AKf/VELKD (Hg) (1990), *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube*, Gütersloh 1992².
- G. H. Anderson, T. F. Stransky (Hg) (1975), *Mission Trends*, Bd. 2 (Evangelisation), Grand Rapids, Mich.
- D. B. Barrett (1992), „Annual Statistical Table on Global Mission“, in: *IntBulMissRes* 16, No 1, 26 ff.
- H.-M. Barth (1993), Koexistenz der Religionen – Ende des christlichen Missionsauftrages? in: *Dialog der Religionen* 3, 1993, 165-179.
- K. Barth (1932), Die Theologie und die Mission in der Gegenwart, in: *Zwischen den Zeiten* 10, 189-215.
- R. Bernhardt (1989), Ein neuer Lessing? Paul Knitters Theologie der Religionen, in: *EvTh* 49, 516-528.
- R. Bernhardt (1990), Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh, 1993².
- R. Bernhardt (Hg) (1991), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh.
- R. Bernhardt (1993), Deabsolutierung der Christologie? in: M. v. Brück, J. Werbeck (Hg), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruches durch pluralistische Religions-theologien* (QD. 143), Freiburg/Br., 144-208.
- R. Bernhardt (1994a), *Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch*. Stuttgart; engl.: *Christianity Without Absolutes*, SCM Press, London 1994.
- R. Bernhardt (1994b), Zur Diskussion um die Pluralistische Theologie der Religionen, in: *ÖR* 43, 172-189.
- R. Bernhardt (1994c), Aufbruch zu einer pluralistischen Theologie der Religionen, in: *ZThK* 91, 230-245.
- W. A. Bienert (1991), Das missionarische Zeugnis in einer säkularisierten Welt. Grundsätzliche Überlegungen über Wesen und Auftrag der Mission unter der Frage: Mission – notwendiges Zeugnis für die Welt? in: K. C. Felmy u. a. (Hg), *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg in das dritte Jahrtausend*, Göttingen, 933-938.
- K. Blaser (1987), Should we stop using the Term „Mission“? in: *IRM* 76, 68-71.
- L. Boff (1991), *Gott kommt früher als der Missionar. Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit*, Düsseldorf.
- D. J. Bosch (1991), *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York.
- M. v. Brück (1987²), *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München.
- S. M. Burgess, G. B. McGee (1988), *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids.
- G. Collet (1984), *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*, Mainz.
- K. Cracknell (1990), *Mission und Dialog. Für eine neue Beziehung zu Menschen anderen Glaubens*, Frankfurt.
- M. Delgado (1993), Von der Verteufelung zur Anerkennung durch Umdeutung. Der „Wandel“ in der Beurteilung der indianischen Religionen durch die christliche Theologie im 16. und 17. Jh., in: *NZM* 49, 257-289.
- H. Fries, F. Köster, F. Wolfinger (Hg) (1984), *Kirche und Religionen – Begegnung und Dialog*, III (2 Bde): *Warum Mission? Theologische Motive in der Missionsgeschichte der Neuzeit*, St. Ottilien.
- H.-W. Gensichen (1985), *Last und Lehren der Geschichte*, in: K. Müller, *Missionstheologie – Eine Einführung*, Berlin, 145-159.
- R. Hummel (1993), *Mission, Dialog und Apologetik*, in: *ZMiss* 19, 211-220.
- R. Hummel (1994), *Religiöser Pluralismus im Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft*, Darmstadt.
- M. Janke (1994), *Blick in die Zukunft: „Eine Milliarde Moslems gilt es zu retten“*, in: *Der Aufbruch. Evangelische Kirchenzeitung für Baden*, 20.
- W. Kohler (1970), *Kirche und Mission im Umdenken*, in: *EvTh* 30, 379-391.
- P. Mojzes, L. Swidler (Hg) (1991), *Christian Mission and Interreligious Dialogue*, Lewiston, Queenston, Lampeter.
- J. Moltmann (1989²), *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München.