

Christologie und Mission im Kontext Komparativer Theologie

Klaus von Stosch

Christologie und Mission scheinen zwei grundlegende Schwierigkeiten für eine Theologie zu sein, die Menschen nichtchristlicher religiöser Traditionen und ihren Glaubensvorstellungen liebevoll aufmerksam begegnen will. Ich will in meinem Beitrag demgegenüber zeigen, dass beide Themen richtig verstanden sogar als Ansporn für eine solche Haltung verstanden werden können. Damit können Christologie und Mission nicht so sehr als Hindernis, sondern vielmehr als Vorlage für Komparative Theologie als einer Theologie verstanden werden, die freundschaftliche Wertschätzung über Religionsgrenzen hinweg sucht.¹

Um dies deutlich zu machen, will ich nicht aus der Perspektive Komparativer Theologie über Christologie und Mission sprechen. Das wäre – wenn überhaupt – nur in mikrologischer Weise möglich und könnte allenfalls eine exemplarische Untersuchung zum Thema bieten. An solchen Studien sitze ich zwar im Blick auf die Christologie derzeit,² habe meine Aufgabe für diesen Sammelband aber so verstanden, dass ich nicht einen Einzelfall Komparativer Theologie vorführen, sondern generell über Christologie und Mission sprechen soll. Damit spreche ich aber nicht mehr als Komparativer Theologe, sondern als katholischer Systematischer Theologe, der sich für Komparative Theologie interessiert und angesichts dieser beiden Themen sondiert, wie sie sich zu dem Anliegen Komparativer Theologie verhalten.³ Das Anliegen Komparativer Theologie selbst will ich dabei nicht noch einmal nachzeichnen,

1 Zur Freundschaft über Religionsgrenzen hinweg als Ziel Komparativer Theologie vgl. Stosch: *Komparative Theologie* (2012), S. 150–151.

2 Vgl. Stosch: *Jesus im Qurʾān* (2014) als ersten Einblick in meine Studien zur Christologie im Koran.

3 Ulrich Winkler freut sich an dieser Stelle, dass ich damit endlich Religionstheologie betriebe. Ich meine aber, dass Christologie auch dann, wenn sie im Blick auf die Komparative Theologie betrieben wird, Christologie bleibt, so dass ich meinen Beitrag für einen Beitrag zur Dogmatik im Blick auf die Möglichkeit Komparativer Theologie halte und nicht für einen Beitrag zur Theologie der Religionen.

weil ich dies mittlerweile ja in vielfältiger Weise getan habe,⁴ sondern ich konzentriere mich in meinem Beitrag in diesem Band auf einige Untersuchungen zur Christologie und Mission. Ich beginne mit dem Thema der Christologie und versuche zunächst einmal zu explizieren, wie sich in meiner Sicht der Anspruch verständlich machen lässt, dass uns in Jesus von Nazaret tatsächlich in unüberbietbarer und irreversibler Weise Gottes Zusage und Menschenfreundlichkeit erfahrbare Wirklichkeit geworden ist.

1. Rekonstruktion der Besonderheit Jesu⁵

Anknüpfen möchte ich in diesem kurzen Rekonstruktionsversuch an Pannenberg's viel zitierte Einsicht, dass Jesus gerade aufgrund seiner besonderen Art des Menschseins Gott ist.⁶ Die Göttlichkeit Jesu ist demnach nicht in irgendwelchen supranaturalen und übermenschlichen Eigenschaften Jesu zu suchen, sondern gerade in seiner Menschlichkeit – ein Gedanke, der spätestens seit Karl Rahners transzendentaler Christologie breiten Eingang auch in die katholische Dogmatik gefunden hat. Die Göttlichkeit Jesu ist in dieser Perspektive also nicht in einer Besonderheit oder Übermenschlichkeit seiner Natur zu suchen, sondern darin, wie er Beziehung lebt und die Beziehungswirklichkeit und Beziehungsmächtigkeit Gottes erfahrbare Wirklichkeit werden lässt. Oder mit meinem Doktorvater Karl-Heinz Menke gesprochen: „Der Jude Jesus aus Nazaret lebt als wahrer Mensch, als Geschöpf in Raum und Zeit, dieselbe Beziehung, die Gott von Ewigkeit her ist.“⁷ Seine Besonderheit bzw. die Besonderheit seiner Freiheit besteht also in der einzigartigen Vertrautheit mit dem Willen und der Wirklichkeit Gottes. Seine Besonderheit ist keine übermenschliche Besonderheit seiner Natur, sondern die Art, wie er Beziehung lebt.

In diesem Sinne fassen bereits Georg Essen und Thomas Pröpper die ontologische Besonderheit der Freiheit Jesu so, dass sie Jesu Selbstbewusstsein in unvermittelter Unmittelbarkeit zum Vater denken.⁸ Jesu Besonderheit besteht ihnen zufolge also darin, sich in seiner Freiheit „ursprünglich aus der

4 Vgl. zuletzt Stosch: *Komparative Theologie* (2012).

5 Ich greife im folgenden Abschnitt auf einige Gedanken aus meinem Buch zur *Komparativen Theologie* zurück; vgl. ebd., S. 255–267.

6 Vgl. Essen: *Freiheit Jesu* (2001), S. 206–241 als ausführliche Explikation des Schlüsselsatzes Pannenberg's: „Als dieser Mensch ist Jesus Gott.“

7 Menke: *Jesus* (2008), S. 25–26.

8 Vgl. Essen: *Freiheit Jesu* (2001), S. 289.

bedingungslosen Zuwendung des Vaters bestimmen“ zu lassen.⁹ Dies kann er als Mensch nur in menschlicher Weise, so dass eben in dieser menschlichen Form der Beziehung zum Vater eine innergöttliche Beziehung Wirklichkeit wird. Entscheidend ist in diesem Rekonstruktionsversuch der Theorie der Hypostatischen Union also die Kategorie der unvermittelten Unmittelbarkeit der Freiheit Jesu zum Willen des Vaters, die es näher zu explizieren gilt.

Setzt man subjekttheoretisch an, könnte hier vielleicht die Theorie vom präreflexiven Mitsichvertrautsein menschlichen Selbstbewusstseins eine Verständnishilfe bieten. So wie ich auch schon vor jeder Reflexion um mich weiß und damit gewissermaßen präreflexiv mit mir vertraut bin, so könnte man für das Selbstbewusstsein Jesu von Nazaret sagen, dass er jenseits aller reflexiven Sicherstellungen immer schon aus einer nicht erst reflexiv vermittelten Vertrautheit mit dem Vater lebt. Menke jedenfalls scheint in diese Richtung zu denken, wenn er im Anschluss an Rahner expliziert, dass Jesus „unreflex und ursprünglich immer schon um seine personale Identität mit dem innertrinitarischen Sohn [weiß; d. Vf.], weil der Grund seines singulären Gottesbewusstseins das Ereignis der hypostatischen Union ist.“¹⁰

In dieser Formulierung ist die Rede von einem unreflexen Wissen um Identität sicher etwas kryptisch. Wenn man aber nicht von einer solchen Identität spricht, sondern von der einzigartigen und eben präreflexiv wirksamen Beziehung Jesu zum Vater, scheint mir der Gedanke interessant zu werden. Er behält freilich den Ruch einer etwas undurchsichtigen metaphysischen Ad-hoc-Lösung, weil uns jede Anschauung und jede Denkmöglichkeit eines Selbstbewusstseins fehlt, das sich präreflexiv auf etwas anderes bezieht als sich selbst. Zudem scheint mir auch innertrinitarisch die Einheit zwischen Logos und Vater nicht ohne den Geist denkbar zu sein, so dass die Rede von einer unvermittelten Bezugnahme der einen Person auf die andere auch innertrinitarisch fragwürdig ist. Bedenkt man zudem das biblische Zeugnis, wäre deshalb zu überlegen, ob man nicht von einer durch den Heiligen Geist ermöglichten besonderen und einzigartigen Vertrautheit Jesu mit dem Vater und seinem Hineinfinden in dessen Willen sprechen könnte. Man wird sicher sagen können, dass diese Vertrautheit Jesus von seiner Geburt an umfassen hat und seine Persönlichkeit prägt. Erst im Laufe seines Lebens hat er nach und nach verstanden, was es mit dieser Vertrautheit auf sich hat. Vielleicht kann man auch sagen, dass er mit diesem Verstehen nie an ein Ende gekommen ist, weil

9 Ebd., S. 308. Jesus ist also auf einmalige Weise von der Liebe Gottes bestimmt und sich „seiner ursprünglich-unmittelbaren Beziehung unvermittelt gewiß und mit dessen Liebe einig“ (ebd., S. 295); „unmittelbar bezieht sich [dabei; d. Vf.] das Selbstbewußtsein Jesu nicht auf den göttlichen Logos als die zweite trinitarische Person, sondern auf Gott den Vater, mit dessen Willen er sich eins wußte“ (ebd., S. 283).

10 Menke: Jesus (2008), S. 352.

er als Mensch nie ganz verstehen konnte, so sehr in das Geheimnis Gottes hinein geboren zu sein und aus ihm zu leben. Dennoch könnte man sagen, dass er auf ontologischer Ebene in seinem Selbstbewusstsein in einer geistgewirkten einzigartigen und besonderen Vertrautheit mit dem Vater steht und hierin das Göttliche in seiner Menschlichkeit liegt.

Ohne also über den Begriff der Unvermitteltheit streiten zu wollen, den ich als Metapher durchaus für hilfreich halte, würde ich die Besonderheit der Freiheit Jesu darin sehen, dass er sich im Laufe seines Lebens ganz und gar dazu bestimmt hat, seine Freiheit vom Willen des Vaters her füllen zu lassen und auf diesen hin zu leben. Die ontologische Besonderheit Jesu Christi bestünde also darin, dass er

seine personale Identität darin [findet; d. Vf.], Gottes Willen als den eigenen mitzuwollen und dafür da zu sein, dass dieser gute Wille geschehen kann. [...] Es macht sein Menschsein aus, das Wesens-Wort Gottes zu sein.¹¹

Dabei wäre zu betonen, dass Jesus nur deswegen das Wesens-Wort Gottes für uns sein kann und nur deswegen seine Freiheit dazu bestimmen kann, Gottes Willen mitzuwollen, weil er von Beginn seiner irdischen Existenz an in einer einzigartigen Weise vom guten Geist Gottes ergriffen und bleibend von ihm umgriffen ist.

Die Rede von einer unvermittelten Vertrautheit der Freiheit Jesu mit dem Vater scheint mir also durchaus hilfreich zu sein, wenn man sie als eine Metapher für eine vom Heiligen Geist bewirkte einzigartige und besondere Vertrautheit Jesu mit dem Willen des Vaters deutet. Sie wäre dann der Grund dafür, Jesus als Wesens-Wort Gottes zu denken, so dass sich der eine Gott in einer nicht steigerbaren Intensität in dem Menschen Jesus von Nazaret aus sagt.

Die Besonderheit Jesu besteht also vereinfacht gesagt darin, dass er die Menschen aus der Perspektive göttlichen Beziehungsgeschehens zu sehen vermag, so dass er sie in Liebe erkennt und also auch zu erkennen vermag, welche Andersheit der anderen in letzter Instanz sein darf und welche Andersheit entschiedenen Widerspruch braucht, um eine allumfassende Anerkennung von Andersheit zu ermöglichen. Seine Freiheit kann also so charakterisiert werden, dass sie gerade durch ihre ständige Bezugnahme auf den und Vertrautheit mit dem Vater völlig angstfrei Andersheit der anderen würdigen kann. Dabei geht es um eine erkennende Würdigung, die aus der Perspektive der Liebe zu sehen vermag, welche Seiten der Andersheit der anderen ohne Selbstwiderspruch in der universalen Intention der Anerkennung gewürdigt

11 Werbick: Von Gott sprechen (2004), S. 129.

werden können und bei welchen Seiten entschiedener Widerspruch vonnöten ist.

Dabei kann man Jesus auch in seinem entschiedenen Nein zur konkreten Realisation der Freiheit der anderen (etwa bei der Tempelreinigung) zutrauen, noch in seinem Nein um die Freiheit der anderen zu werben. Denn auch bei noch so gravierenden Verfehlungen der eigenen Freiheit bleibt der Freiheit aufgrund ihrer Wesensstruktur immer die Möglichkeit, neu die eigene Andersheit in einer Weise zu realisieren, die wieder mit der Intention universaler Anerkennung vereinbar ist. Insofern wird man Jesu Einspruch gegen den Vollzug der Freiheit der anderen als Anerkennung nicht realisierter Möglichkeiten der anderen verstehen können, so wie man seine Anerkennung als freisetzende Anerkennung verstehen kann, die der anderen zutraut, auf dem einmal beschrittenen Weg voranzukommen.

Es ist also nicht möglich, die in Christus Gestalt gewordene Intention allumfassender Liebe gnoseologisch dadurch einzuholen, dass einfach geprüft wird, ob dieser Mensch, der mit einem unerhörten Vollmachtsanspruch das jetzt schon greifbare Hereinbrechen der Herrschaft Gottes behauptet, tatsächlich jeden Menschen anerkennt. Denn Liebe muss nicht in einem positivistischen Sinne heißen, dass der andere so anerkannt und gelassen wird, wie er ist. Ob ein Mensch tatsächlich jedem Menschen gegenüber Gestalt von Gottes unbedingter Liebe ist, lässt sich ebenso wenig wissen, wie ich wissen kann, ob ein Mensch einen anderen liebt. Liebe kann nur in Liebe verlässlich erkannt werden. Auch die Liebe Gottes in Christus kann nur durch den Heiligen Geist der Liebe und damit im Glauben erkannt werden.

Sicher gibt es hier eine Reihe von (falliblen) Kriterien, die es gegebenenfalls erlauben, eine solche Aussage als vernünftig anzuerkennen. Letzte (allerdings auch wieder zeichenhaft vermittelte und damit kontingente und verwundbare) Gewissheit kann ich aber nur in dem *mir* geltenden und von mir erwiderten Akt der Liebe erfahren. Insofern kann ich mit letzter Gewissheit nur von mir sagen, dass ich von einem Menschen wirklich so erkannt und geliebt bin, wie ich sein soll.

Im Blick auf den katholischen Glauben dürfte eine Pointe darin bestehen, dass diese subjektive Gewissheit nicht anders als in der Gemeinschaft der Glaubenden erfahren werden kann, weil Liebe eben niemals nur rein spirituell, sondern nur in der Geschichte konkret werden kann. Erlebe ich in der durch Christus geschenkten Anerkennung eine Unbedingtheit und Entschiedenheit, die durch nichts Innerweltliches gerechtfertigt oder hergeleitet werden kann, besteht ein Anknüpfungspunkt, um in dieser Liebe eine Wirklichkeit zu sehen, die auf mehr verweist als Menschen einander zu geben vermögen und die ich nicht nur für mich, sondern für die Gemeinschaft der Glaubenden und letzt-

lich alle Menschen behaupten kann.¹² Bezeugen auch andere Menschen eben diese Unbedingtheit der Zuwendung Gottes in dem Menschen Jesus von Nazaret, kann ich mit ihnen zusammen die Menschenfreundlichkeit und Liebeswilligkeit Gottes bezeugen. Unsere in der Kirche gelebte zwischenmenschliche Liebe kann dann Realsymbol der in Christus erfahrenen Zuwendung Gottes sein. Glaubhaft ist die Behauptung der Universalität der in Christus erfahrbaren Menschenfreundlichkeit Gottes aber nur, wenn nicht nur ich und nicht nur mit mir Gleichgesinnte den in Jesus begegnenden unbedingten Zusagewillen Gottes bezeugen. Eben deshalb drängt Christologie zur Begegnung mit anderen Menschen und zur Suche nach dem Logos der Zusage Gottes in anderen Religionen und Kulturen. Eben deshalb kann sie sich nicht mit reinen Binnenplausibilitäten zufrieden geben, sondern muss sich dem anderen aussetzen und sich so neu finden. Eben deshalb drängt Christologie zur Mission.

2. Mission als bleibendes Wesensmerkmal von Kirche¹³

Die Mitte des Christentums besteht also in dem Glauben, dass Gott in Jesus von Nazaret seine unbedingte Zuwendung zu den Menschen offenbart hat. Dabei ist die Einsicht zentral, dass diese unbedingte Zuwendung Gottes nicht bloß als Idee mitgeteilt, sondern in Leben, Sterben und Auferstehung Jesu von Nazaret Ereignis geworden ist. Jesus von Nazaret ist für Christen deshalb das Ereignis und die Gestalt unbedingter Zuwendung Gottes für alle, er ist das Mensch gewordene Zusagewort Gottes an die Menschheit. Durch, mit und in ihm dürfen sich die Menschen als von Gott geliebt und unbedingt angenommen fühlen. Nichts anderes als diese Einsicht habe ich bisher einsichtig zu machen versucht.

Der Grund der Existenz der Kirche besteht darin, dass dieses Ereignis erfahrbarer, geschichtlich konkreter unbedingter Zuwendung Gottes zum Menschen auch durch den Tod Jesu nicht aufhörte. Vielmehr machten die Jüngerinnen und Jünger die Erfahrung, dass die in Jesus Gestalt gewordene Zugänglichkeit und Menschenfreundlichkeit Gottes weiter unter ihnen lebendig war. Ausgestattet mit dem Geist Jesu, erlebten sie staunend an sich selbst die Kraft, die unbedingte Zuwendung Gottes zu verschenken. Sie erlebten die toüberwindende Macht der Liebe als bleibende rettende Wirklichkeit in ihrer

12 Zur transzendentalphilosophischen Absicherung dieses Anknüpfungspunktes vgl. Stosch: *Offenbarung* (2010), S. 75–80.

13 Dieser und die folgenden Abschnitte nehmen teilweise wörtlich Gedanken aus Stosch: *Kirche und Mission* (2013) auf.

Gemeinschaft und konnten so bezeugen, dass Jesus weiter unter ihnen lebendig war.

Aus dieser österlichen Erfahrung heraus begründet sich das Wesen der Kirche, das eben darin besteht, „Ort und Geschehen der Begegnung mit dem unbedingten Heilswillen Gottes in der Weise unbedingter Zuwendung zum Menschen zu sein.“¹⁴ Kirche will also nicht weniger sein als die geschichtliche Bleibendheit der Zuwendung Gottes zu den Menschen – einer Zuwendung, die nicht bloß abstrakte Idee bleiben will, sondern nach dem inkarnatorischen Willen Gottes mitmenschliche Wirklichkeit sein soll. Oder in den Worten von Hans-Joachim Höhn:

Wenn die Wirklichkeit Gottes als Ereignis unbedingter Zuwendung offenbar werden soll, kann dies angemessen nur im Geschehen unbedingter Zuwendung (zum Menschen) erfolgen. Gottes unbedingte Zuwendung lässt sich angemessen nur bezeugen in einer Praxis, die das vollzieht, was sie bezeugt. Genau dies sind Zweck und Auftrag der Kirche.¹⁵

Kirche soll also „Ereignis und Gestalt der Zuwendung Gottes zu den Menschen [...] sein, die nicht an den Grenzen der Kirche endet.“¹⁶

Ebendieser ungeheure Anspruch ist der Grund für den missionarischen Charakter der Kirche.¹⁷ Die Kirche erfährt in Jesus von Nazaret, dass Gott sich jedem Menschen zuwendet und dass sie durch, mit und in ihm die Macht hat, diese Zuwendung erfahrbare Wirklichkeit werden zu lassen. Kirche kann so den Menschen erfahrbar werden lassen, dass es eine alles Verstehen übersteigende Wirklichkeit gibt, die sich ihnen immer schon liebend hingibt. Die Ursehnsucht des Menschen zu lieben und geliebt zu werden, kann so als erfüllt erlebbar werden. Auf diese Weise kann der Mensch neues Zutrauen ins Leben, in seine Hoffnungen und Sehnsüchte finden. Sein Ausgreifen nach Fülle und Heimat erscheint nicht mehr als absurd, sondern als umfassen von einem letzten Halt unbedingter Treue.

14 Höhn: *Fremde Heimat* (2012), S. 84.

15 Ebd.

16 Ebd., S. 67.

17 Zu Recht macht Winkler in seinem Beitrag in diesem Band darauf aufmerksam, dass der Begriff der Mission nicht mehr unschuldig ist und seine Neubesetzung immer in der Gefahr der subtilen Stabilisierung kolonialer Machtverhältnisse steht. Aber mir scheint die hier zum Ausdruck kommende Gefahr immer zu bestehen. In postkolonialer Perspektive kann ich jeden Begriff hinterfragen und überall Probleme sehen. Hier kommt nun alles darauf an, die verwendeten Begriffe klar zu definieren und von ihrem kolonialen Erbe zu befreien. Dies kann nur im Mitvollzug einer entkolonialisierenden, universal-befreienden Denkbewegung geschehen. Genau dies versuche ich im vorliegenden Artikel.

Kirche dient dazu bzw. sie soll dazu dienen, dass Menschen menschlicher werden und deshalb gott-offen, oder gott-offen und gerade deshalb menschlicher. Kirche dient dazu, dass den Menschen die frohe Botschaft für ihr Leben nicht abhanden kommt – und damit auch der gute Grund, vorbehaltlos zu sich selbst, zu den Mitmenschen und zu ihrem Leben *ja* zu sagen.¹⁸

Wenn man angesichts dieser Wesensbestimmung von Kirche fragt, warum diese missioniert, dann braucht es hierzu keine allgemeinen Überlegungen über die Struktur von Geltungsansprüchen, sondern der Missionsauftrag ergibt sich aus dem Wesen von Kirche. Da Kirche Ereignis unbedingter Zuwendung Gottes an alle Menschen sein soll, kann sie nicht anders ihr Wesen zu verwirklichen suchen als durch unbedingte Zuwendung zu den Menschen. Sie verrät ihr eigenes Wesen, wenn sie sich nicht jedem Menschen zuzuwenden versucht. Da ihr der Auftrag unbedingter Zuwendung als Wesensvollzug eingestiftet ist, muss Kirche also zentral diakonisch ausgerichtet sein. Diakonie aber ist immer „selbstlos, nicht auf Mitgliedergewinnung oder Marktmacht ausgerichtet. Gerade darin ist sie Gotteszeugnis – und will es sein, Zeugnis eines sich verausgabenden Gottes, eines Gottes für die Menschen.“¹⁹ Gerade in der Absichtslosigkeit zwischenmenschlicher Zuwendung und im Umsonst diakonischer Hilfe wird auf diese Weise die Unbedingtheitsdimension der göttlichen Zuwendung deutlich, die in Jesus von Nazaret Ereignis wurde. Entsprechend hält auch Benedikt XVI. fest:

Wer im Namen der Kirche karitativ wirkt, wird niemals dem anderen den Glauben der Kirche aufzudrängen versuchen. Er weiß, dass die Liebe in ihrer Reinheit und Absichtslosigkeit das beste Zeugnis für Gott ist.²⁰

Gerade indem die christliche Nächstenliebe sich ohne Hintergedanken dem anderen zuwendet wie er ist, ist sie Zeugnis von der in Jesus von Nazaret erfahrenen Unbedingtheit der Zuwendung Gottes. Mission wird so verständlich als „Mitvollzug der Bewegung der Sendung und die einfache Geste der absichtslos dienenden Liebe im Mitvollzug der Liebe Gottes, die sich verströmt, auch wo sie antwortlos bleibt“.²¹

Mitvollzug der Liebe Gottes zum Menschen ist also die kürzeste Definition von Mission und ihre tiefste Begründung. Sie ist vom Wesen der Kirche her unvermeidbar, und sie kann sich auch nicht immer auf den stillen, wortlosen Dienst beschränken, sondern braucht zumindest gelegentlich die Rückkopplung an das Wort der Verkündigung. Denn auch wenn der diakonische

18 Werbick: Grundfragen (2009), S. 9–10.

19 Ebd., S. 238–239.

20 Benedikt XVI.: Gott ist die Liebe (2006).

21 Ratzinger: Ekklesiologie (1970), S. 285.

Dienst der Kirche durch seine Absichtslosigkeit auf die Unbedingtheit der Liebe Gottes verweist, so bleibt er doch missverständlich und in seiner Zeugniskraft gebrochen, wenn er sich grundsätzlich vom ausdrücklich gesagten göttlichen Zusagewort entkoppelt. Auch wenn Menschen sich ohne Vor- und Nachbedingungen einander zuwenden, kann dadurch das Moment der Unbedingtheit, das in der göttlichen Liebe steckt, nur angezeigt und anfanghaft verwirklicht werden. Um trotz der Ambivalenz jedes geschöpflichen Vollzugs verständlich zu werden, braucht es die Rückkopplung an das explizite Zusagewort Gottes in Jesus von Nazaret und damit an das missionarische Zeugnis des Glaubens.

Bonum diffusivum sui. Liebe muss sich mitteilen, und Gott ist Liebe nicht nur irgendwie, sondern er ist *die* Liebe selbst, von der alle andere Liebe ihren Namen, ihr Wesen, ihr Sein hat. [...] Es gibt für die Kirche keine Möglichkeit, sich zufrieden über das Erreichte in sich selbst zu verschließen. Sie ist selbst die Geste der Öffnung und muss sich daher fortwährend in den Dienst dieser Geste stellen und sie geschichtlich realisieren.²²

Manchmal ist es so,

dass die beste Weise der Mission, d.h. des Weitergebens der Liebe Jesu Christi und seines Wortes, in einer bestimmten Situation diejenige [ist] [...], dem anderen gleichsam in schweigender Liebe zu dienen, ohne ihn in einer Form mit der Botschaft zu behelligen, die ihn doch nicht näher an sie heranbrächte.²³

Zugleich bleibt es aber so, dass dieses wortlose Schenken durch die explizit christliche Deutung auch noch heilender für den Menschen sein kann. Von daher bleibt die Kirche gerufen, ihren absichtslosen Dienst an den Menschen durch das explizite Zeugnis für den unbedingt liebenden Gott verständlich zu machen: „Die gläubige Liebe der Kirche kann und darf im letzten nicht darauf verzichten, jedem und jederzeit anzubieten, was sie als Höchstes zu verschenken hat: das Wort der göttlichen Huld.“²⁴ Hat man diesen Zusammenhang des Wesens der Kirche mit dem Missionsgedanken einmal erfasst, versteht man auch, warum Mission heute zu Recht völlig anders verstanden wird als noch vor 100 Jahren.

22 Ebd., S. 284.

23 Ebd., S. 286.

24 Ebd.

3. Neubestimmung des Missionsbegriffs

Mission kann nicht mehr wie früher als Verkündigung des christlichen Glaubens mit dem Ziel der Bekehrung Andersgläubiger und damit als Ausbreitung der Kirche verstanden werden, weil diese Zielsetzung gerade die Absichtslosigkeit und Unbedingtheit der Zuwendung Gottes zerstören würde, die durch die Kirche Ereignis werden soll. Mission darf deswegen nicht als Verbreitung der Kirche verstanden werden, sondern als Eintreten für das Reich Gottes. Franz Gmainer-Pranzl beispielsweise plädiert für ein solches Missionsverständnis, wenn er schreibt: „Die Quelle jeglicher Mission der Kirche besteht im Anspruch des Reiches Gottes“.²⁵ Als zentrales Kennzeichen dieses Reiches nennt er die Befreiung des Menschen,²⁶ so dass er Befreiung und Humanisierung als das entscheidende Missionsziel ansieht. Bei einem derartigen Missionsverständnis zielt Mission letztlich darauf ab, die Menschwerdung Gottes zu bezeugen, indem der Menschenfreundlichkeit Gottes Raum geschaffen wird. Missionare haben in diesem Verständnis die Aufgabe, sich an allen Ecken und Enden der Erde dafür einzusetzen, dass die Marginalisierten mehr Aufmerksamkeit bekommen und die Unterdrückten ihre Rechte durchsetzen können. Wenn sie an dieser Stelle in solidarische Gemeinschaft etwa mit einer islamischen Befreiungstheologie eintreten können, sollte sie das nicht schrecken, sondern ermutigen, das Reich Gottes eben nicht nur im Eigenen zu sehen.²⁷ Ihr Ziel ist in jedem Fall, dass die Zuwendung Gottes zur Welt Ereignis wird und an allen Enden der Erde Wirklichkeit prägt und verändert.

Mission ist in diesem, in den großen Kirchen mittlerweile weit verbreiteten Verständnis Dienst an allen Menschen, und Sendung wird verstanden als Sendung zur solidarischen Unterstützung aller, die Hilfe brauchen. Letztlich ist Mission in dieser Perspektive das gemeinsame Unterwegs sein in der *Missio Dei*. Ausgehend von Texten wie Lk 4,18–19 geht es in ihr um den uneigennütigen Einsatz zu Gunsten der Menschen²⁸ und um den Kampf für die Befreiung unterdrückter Menschen. Gerade seit den 1990er Jahren wird dabei besonders Wert auf „Mission als Dienst der Versöhnung“ gelegt.²⁹ Mission kann so helfen, Grenzen zu überschreiten und eine Atmosphäre zu schaffen, die anziehend auf Menschen wirkt. Mit dem ehemaligen Chef des katholischen Missionswerks Missio, Hermann Schalück, kann man deshalb Mission verstehen

25 Gmainer-Pranzl: Reich Gottes (2011), S. 117.

26 Vgl. ebd., S. 121–125.

27 Vgl. zum Verhältnis von islamischer und christlicher Theologie der Befreiung Tatari/Stosch (Hg.): Gott und Befreiung (2012).

28 Vgl. Wrogemann: Mission (2011), S. 40.

29 Ebd.

als „die Kunst, gemeinsam einen weiten Horizont offen zu halten für das ‚Mehr‘ an Leben und Hoffnung, derer auch die Kirche bedarf.“³⁰ Wichtig an diesem Verständnis ist die Positionierung zwischen Kirche und Welt. Die Kirche steht der Welt nicht mehr als rettende Instanz gegenüber und versucht nicht mehr, möglichst viele Menschen aus der Welt in die Kirche hinüberzueretten. Vielmehr baut die Kirche in der Welt und mit der Welt am Reich Gottes und versucht auf diese Weise, in einer „Koalition der Willigen“ die in Jesus von Nazaret erfahrbare und definitiv verbürgte Menschenfreundlichkeit Gottes in der Welt präsent zu halten. Papst Franziskus hat den hier erforderlichen Dienst der Kirche durch das Bild vom Feldlazarett verdeutlicht. So wie ein Feldlazarett da aufgebaut wird, wo die Menschen leiden und sterben, hat auch die Kirche dem Menschen dahin zu folgen, wo er Hilfe braucht und ihm dort selbstlos zu dienen.³¹

In Anknüpfung an die Spuren des Logos auch außerhalb der Kirche kann so innerhalb und außerhalb der Kirche am Reich Gottes gearbeitet werden. Kirche kann in ihrem Dienst an den Menschen versuchen, diese offen zu halten für die größere Sehnsucht nach letzter Erfüllung für ihr jeweiliges Leben, ohne vorzugeben, die Erfüllung dieser Sehnsucht im Blick auf einen konkreten Menschen schon zu kennen. Letztlich bleibt das Reich Gottes eine im Irdischen nicht ausschöpfbare Größe, die immer auch auf die noch ausstehenden Verheißungen Gottes verweist und seine Unverfügbarkeit in Erinnerung ruft. „So bleibt das Reich Gottes bei aller geschichtlich-gesellschaftlichen Wirksamkeit, ohne die es schließlich nicht identifizierbar wäre, eine transzendente und unverfügbare Größe.“³² Mission steht also in der Spannung zwischen dem Verweis auf die schon erreichte Präsenz des befreienden Geistes Gottes in der konkreten Kirche und der noch nicht verwirklichten Fülle dieser Gegenwart. Mission kann hier einerseits nach innen daran arbeiten, die Kirche mehr zum Ort der Gegenwart des Reiches Gottes zu machen, und andererseits nach außen mit allen Kräften, die sich dem Geist Gottes öffnen, für das Wohl der Menschen eintreten.

Man wird aus christlicher Sicht daran festhalten, dass es gerade die Nachahmung der Praxis Jesu und die Erzählung der biblischen Geschichten sein kann, die in die größere Freiheit des Reiches Gottes hineinführen. Man wird auch darauf beharren, wie wichtig die Deutung der Befreiungserfahrungen durch das tröstende Wort des Glaubens ist und deshalb immer in der Bereitschaft sein, von der Hoffnung Zeugnis abzulegen, die uns bewegt (1 Petr 3,15). Zugleich wird man das Reich Gottes aber auch nicht mit der

30 Schalück: *Verstehen* (2010), S. 12.

31 Vgl. Spadaro: *Interview* (2013).

32 Gmainer-Pranzl: *Reich Gottes* (2011), S. 128.

Kirche identifizieren und sich immer offen halten für die größere Wahrheit und Gegenwart Gottes. Wichtig an Schalücks Verständnis scheint mir daher zu sein, dass auch die Kirche noch nicht das Reich Gottes ist und noch ein Mehr an Leben und Hoffnung zu erwarten hat. Wie dieses „Mehr“ für den Einzelnen in dieser Welt konkret Wirklichkeit werden kann, weiß auch die Kirche nicht, sondern muss es im Einsatz für mehr Menschlichkeit und im Kampf gegen Not und Unterdrückung herauszufinden suchen. Hierbei ist sie Lernende und nicht immer schon Wissende, so dass sie mit den Menschen auf die Suche gehen kann – auch und gerade im Miteinander der Religionen. In diesem Verständnis ist Mission „der beste Beitrag der Kirche zum Dialog der Kulturen und Religionen“.³³

4. Zeugnis und Demut

Eingeholt werden kann dieses neue Missionsverständnis nur dann, wenn in ihm das beharrliche und konfessorisch bestimmte Zeugnis für Christus mit einer demütigen Einsicht in die Begrenztheit der Artikulation dieser Bestimmtheit im eigenen Glauben verbunden wird. Das Wort Demut klingt in diesem Zusammenhang vielleicht ein wenig altbacken, beschreibt aber sehr genau, was in epistemischer Hinsicht im interreligiösen Dialog und auch im missionarischen Tun der Kirche gefordert ist. Auch wenn man glaubt, dass Gott selbst sich in der eigenen Tradition offenbart hat, so trägt man diesen Schatz seiner Gegenwart doch – mit Paulus gesprochen – in „zerbrechlichen Gefäßen“ (2 Kor 4,7). Nie wird es dem Menschen gelingen, das Unbedingte als Unbedingte in all seinen Dimensionen zu erfassen, so dass der Mensch zeit seines Lebens immer Lernender bleibt – auch im interreligiösen Dialog und auch im missionarischen Einsatz. In epistemischer Hinsicht ist jeder Mensch so sehr durch seinen kulturellen und lebensweltlichen Hintergrund geprägt, dass die Begegnung mit anderen Kulturen und Lebensformen immer helfen kann, die eigene Wahrheit neu und tiefer zu verstehen. Angesichts des im Christentum fest verankerten eschatologischen Vorbehaltes und angesichts der Fallibilität allen menschlichen Urteilens ist jedes Glaubenszeugnis immer auch vorläufig und verbesserungsfähig. Von daher kann ein Christ bzw. eine Christin die eigene Glaubenslehre und die eigene doktrinale Gestalt des Glaubens bzw. sein Erkennen und Verstehen dieser Gestalt immer nur in einer Haltung der Demut äußern – im Wissen um deren Vorläufigkeit und Brüchigkeit. Die aus dieser Einsicht folgende epistemische Demut sollte Menschen

33 Schalück: *Verstehen* (2010), S. 12.

aller religiöser Traditionen im Umgang miteinander prägen, weil für alle gilt, dass sie das Geschenk des Unbedingten nur auf bedingte, symbolische und damit missverständliche Weise ausdrücken und bezeugen können. Auch der Missionar bzw. die Missionarin kann deshalb nie nur in der Haltung des Gebens und Verkündens auftreten, sondern braucht ebenso das liebevolle Hinhören auf die anderen.

Aus dieser Einsicht in die Bedingtheit des eigenen Verstehens und dem damit verbundenen Wunsch zu lernen, resultiert (auch in der Mission) – so die Bostoner Vorreiterin der Komparativen Theologie Catherine Cornille – der Impuls zum Dialog. Dieser setze „ein demütiges Bewusstsein von der Begrenztheit des eigenen Verstehens und Erfahrens und von der Möglichkeit der Veränderung und des Wachstums voraus“.³⁴ Demut spiele in der christlichen Spiritualität und anderen religiösen Traditionen seit jeher eine große Rolle. Dabei beziehe sie sich traditionell meistens nur auf die menschliche Stellung Gott gegenüber und nicht auf die epistemischen Ansprüche des Glaubens. Es gehe also oft um Demut der Wahrheit gegenüber, ohne zu bezweifeln, dass man sie hat.³⁵ Dies ändere sich grundsätzlich erst durch das typisch moderne Bewusstsein von der Gewordenheit und Historizität aller sprachlichen und symbolischen Ausdrucksformen des Glaubens.

Im christlichen Glauben sind es aber nicht nur diese geistesgeschichtlichen Entwicklungen, die für eine epistemische und doktrinale Demut sprechen. Vielmehr kann man diese Grundhaltung auch aus der Gestalt der im Christentum bezeugten Gotteszuwendung zur Welt begründen. Denn so wie Gott sich in der Menschwerdung verletzlich und berührbar macht, so wie er sich irritieren und verletzen lässt von den Sorgen der Menschen, so gilt es auch in der Reflexion auf dieses Ereignis berührbar und verletzlich zu bleiben. Ein Gott, der im Kreuz um die Zuwendung des Menschen wirbt und gerade in seiner Ohnmacht und Verletzlichkeit seine Macht und Treue zeigt, kann kaum durch eine Theologie bezeugt werden, die triumphierend und siegessicher auftritt, sondern braucht ein Zeugnis in Demut und Schwäche. Von daher braucht es auch im Blick auf die Vielfalt der Religionen nicht eine Theologie, die deren Miteinander und Zueinander vor aller Geschichte auf einer Metaebene reflektiert, sondern eine Theologie, die den Religionsvergleich in reversibler und verletzlicher Weise an vielen kleinen Einzelfällen durchführt.

Für den Kontext der Mission ist es wichtig, dass auch das Beharren auf der eigenen Wahrheit gegen den anderen nicht der hier geforderten Demut widerspricht, sofern man mit der Möglichkeit rechnet, auch im Widerspruch noch

34 Cornille: *Interreligious dialogue* (2008), S. 9.

35 Vgl. ebd., S. 29–30.

vom anderen zu lernen.³⁶ Selbst wenn der Glaubensbote gegenüber dem anderen Recht haben sollte, kann er schon aus epistemischen Gründen auch durch den anderen das Eigene besser verstehen. Letztlich ist es immer möglich, dass der eigene Glaube in völlig neue Horizonte gerückt werden kann, so dass sich sein Verstehen radikal ändert³⁷ und natürlich bergen solche Veränderungen auch verunsichernde Seiten in sich. Aber gerade dadurch, dass der christliche Glaube die Weisheiten fremder Traditionen verarbeitet und würdigt, gewinnt er an Glaubwürdigkeit, und sein universaler Anspruch wird verständlich und nachvollziehbar.³⁸

Bei aller berechtigten und notwendigen epistemischen Demut braucht der interreligiöse Dialog auch klare Standpunkte und Treue zur eigenen Tradition. Wenn wir nicht bereit sind, eine bestimmte konfessionelle Überzeugung in den Dialog einzubringen, fällt jedenfalls „ein entscheidendes Element des Dialoges aus“.³⁹ Angesichts der Unverzichtbarkeit des konfessorischen Zeugnisses im interreligiösen Dialog kann man deshalb mit Catherine Cornille ganz nüchtern festhalten, dass jeder authentische Dialog notwendig eine missionarische Dimension enthält, so dass man Mission und Dialog zwar unterscheiden, aber auch nicht auseinanderreißen sollte.⁴⁰ Überhaupt lassen sich Dialog und Mission nur schwer trennen, und jede Form der authentischen Bezeugung des eigenen Glaubens hat auch etwas Missionarisches an sich. Zumindest dann, wenn der Dialog im Kontext von Theologie vollzogen wird, kann er auf die Frage nach der Wahrheit nicht verzichten und damit auch nicht auf die Bereitschaft, sich religionsexternen Standards auszusetzen und sich an diesen abzuarbeiten.⁴¹

Dabei macht es freilich einen großen Unterschied, ob ich den anderen von meiner Position überzeugen will, weil ich seine Position für objektiv defizitär

36 Schaeffler: *Pluralistische Religionstheologie* (2008), S. 248.

37 Vgl. Fredericks: *Introduction* (2010), S. xix.

38 Vgl. Cobb Jr.: *Beyond pluralism* (2009), S. 91.

39 Tietz: *Dialogkonzepte* (2009), S. 326.

40 Cornille: *Interreligious dialogue* (2008), S. 71–72.

41 Entsprechend verfehlt scheint mir Middelbeck-Varwicks bei der Jahrestagung geäußerte Überlegung zu sein, „ein authentischer Dialog benötigt religionsexterne Rationalitätsstandards nicht, weil er weder zum Ziel hat, die universale Wahrheit oder Überlegenheit zu erweisen, noch wahr und falsch seine zentralen Parameter sind, sondern – im Idealfall – das tiefere Innwerden.“ Ob diese Einschätzung für den Dialog allgemein gilt, will ich nicht beurteilen. Aber für Dialog im Kontext von Theologie kann es keinen Verzicht und auch keine Zurückstellung der Wahrheitsfrage geben. Die Pointe der Überlegungen Komparativer Theologie scheint mir gerade darin zu bestehen, dass ich erst dadurch, dass ich mich der anderen und religionsexternen Kriterien aussetze, die eigene Wahrheit tiefer verstehen kann. Der Dialog ist hier also Medium der Wahrheitserkenntnis. [Anm. d. Hg.: Gegenüber der Jahrestagung hat Middelbeck-Varwick ihre diesbezügliche These auf S. 28 modifiziert.]

halte (wie im klassischen Missionsverständnis) oder ob ich für die eigene Wahrheit eintrete, ohne deswegen schon vorher zu wissen, was diese Wahrheit für die Position des anderen bedeutet und wie sie sich zu seinen Wahrheitsansprüchen verhält. Auch in der Mission geht es um das Zeugnis für den Anspruch Jesu Christi und das Bauen am Reich Gottes, ohne schon vorher zu wissen, wie sich Menschen anderer Religionen und Weltbilder dazu verhalten. An dieser Stelle ist es wichtig, in der konfessorischen Verbundenheit mit der eigenen Tradition nicht die epistemische und doktrinale Demut zu vergessen, auf die sich das dialogische Denken insgesamt, aber auch jede Form von Mission verpflichten sollte.

Zeugnis und Demut gehören also in der Mission genauso wie im Dialog unlösbar zusammen. Denn gerade der Begriff des Zeugnisses macht bei aller Betonung existenziellen Einsatzes auf die Begrenztheit des eigenen Standpunkts aufmerksam:

Doch die Betonung des Zeugnisgebens bringt auch ein Element der Demut in den Dialog zwischen den Religionen hinein, weil es auf die Tatsache verweist, dass man immer nur seine eigene Erfahrung und Einsicht bezeugen kann. Dies schafft eine Offenheit für den Anderen und damit einen Raum, in dem der Andere wiederum über die Wahrheit *seiner* Tradition Zeugnis ablegen kann.⁴²

Zugleich kann erst dieser Verweis auf das persönliche Angesprochensein durch Gott Zeugnis von dem Gott Jesu Christi sein, der seine Macht ja gerade nur in der personalen Zuwendung zum Menschen erweist. Gottes Dasein und seine unbedingte Zugänglichkeit für den Menschen können also nur durch ein solches personales Zeugnis in Demut erfahrbar werden. Eben wegen dieser Angewiesenheit auf die menschliche Gestalt seiner Vermittlung ist es für das Christentum so wichtig, auch in seiner Theologie je neue Denkbewegungen zu ermöglichen, die Wege zur Begegnung mit dem Logos unbedingter Zuwendung Gottes in den Religionen und Kulturen bahnt, statt sich durch Reflexionen auf der Metaebene eben von dieser Begegnung zu dispensieren.⁴³ Eine christliche Komparative Theologie will deswegen dazu ermutigen, Mission

42 Cornille: Zeugnis (2011), S. 56–57.

43 Eine solche – im Letzten überflüssige – Metaebene scheint mir auch dann noch vorzuliegen, wenn Ulrich Winkler für seine Version einer potentiellen und partiell pluralistischen Religionstheologie wirbt. Hierbei ist das Eintreten für eine potentiell pluralistische Theologie besonders unklar, weil sie entweder zugeben muss, dass sie potentiell auch den Inklusivismus oder Exklusivismus zulassen müsste – dann wäre gegen diese Potentialität nichts zu sagen, mit ihr aber auch nichts gewonnen. Oder aber sie optiert nur für die Potentialität des Pluralismus. Dann handelt es sich bei dieser angeblich nur heuristisch eingenommenen Position um eine Hypothese im induktiven vorläufigen Sinn, in dem auch Schmidt-Leukel und Hick den Pluralismus verstanden wissen wollen. Eben diese Position habe ich bereits mehrfach umfassend kritisiert; vgl. zuletzt Stosch: Komparative Theologie (2012), S. 22–61.

nicht als Bau der Kirche, sondern als Einsatz für das Reich Gottes zu verstehen und offen auf den zuzugehen, der möglicherweise aus demselben Geist Gottes in anderer Weise dasselbe Zusagewort Gottes bezeugt, das in unüberbietbarer, normativer und definitiver Weise in Jesus von Nazaret Gestalt geworden ist.

Literaturverzeichnis

- Benedikt XVI., Papst: *Gott ist die Liebe. Die Enzyklika „Deus caritas est“* (Nr. 31). Vollständige Ausgabe kommentiert von Wolfgang Huber, Augustinos Labardakis und Karl Lehmann, Freiburg im Breisgau u.a. 2006.
- Cobb Jr., John B.: „Beyond ‚pluralism‘“, in: D’Costa, Gavin (Hg.): *Christian uniqueness reconsidered. Disputed questions in the theology of religions*, Malden (Mass.)/Oxford 2009, S. 81–95.
- Cornille, Catherine: „Das Zeugnis und seine Bedeutung im interreligiösen Dialog“, in : *Concilium* 47 (2011), S. 49–58.
- Cornille, Catherine: *The im-possibility of interreligious dialogue*, New York 2011.
- Essen, Georg: *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Freiheitsphilosophie* (ratio fide; 5), Regensburg 2001.
- Fredericks, James L.: „Introduction“, in: Clooney, Francis X. (Hg.): *The new comparative theology. Interreligious insights from the next Generation*, London/New York 2010, S. ix–xix.
- Gmainer-Pranzl, Franz: „Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit als zentrale Dimension der Mission. Eine responsiv-theologische Perspektive“, in: Stowasser, Martin; Helm, Franz (Hg.): *Mission im Kontext Europas. Interdisziplinäre Beiträge zu einem zeitgemäßen Missionsverständnis* (Wiener Forum für Theologie und Religion; 3), Wien 2011.
- Höhn, Hans-Joachim: *Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute*, Freiburg im Breisgau 2012.
- Menke, Karl-Heinz: *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008.
- Ratzinger, Joseph: *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, 2. Aufl., Düsseldorf 1970.

- Schaeffler, Richard: „Pluaristische Religionstheologie – das Gebot der Stunde? Zur Frage nach Kriterien ihrer Beurteilung und nach möglichen Alternativen“, in: *Theologie und Philosophie* 83 (2008), S. 243–249.
- Schalück, Hermann: „Verstehen und verstanden werden“. Mission im Zeichen von Interkulturalität, Pluralismus und Dialog“, in: *Herder Korrespondenz Spezial* 2 (2010), S. 9–13.
- Spadaro, Antonio: *Das Interview mit Papst Franziskus*, hg. von Batlogg, Andreas R., Freiburg im Breisgau 2013.
- Stosch, Klaus von: *Offenbarung*, Paderborn u.a. 2010.
- Stosch, Klaus von: *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012.
- Stosch, Klaus von: „Kirche und Mission heute. Zum Paradigmenwechsel im Missionsverständnis im 20. Jahrhundert“, in: Stiegemann, Christoph; Kroker, Martin; Walter, Wolfgang (Hg.): *Credo. Christianisierung Europas im Mittelalter*, Petersberg 2013, S. 483–491.
- Stosch, Klaus von: „Jesus im Qurʾān. Ansatzpunkte und Stolpersteine einer qurʾānischen Christologie“, in: ders.; Tatari, Muna (Hg.): *Handeln Gottes – Antwort des Menschen* (Beiträge zur Komparativen Theologie; 11), Paderborn u.a. 2014, S. 109–133.
- Tatari, Muna/Stosch, Klaus von (Hg.): *Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum* (Beiträge zur Komparativen Theologie; 5), Paderborn u.a. 2012.
- Tietz, Christiane: „Dialogkonzepte in der Komparativen Theologie“, in: Bernhardt, Reinhold; Stosch, Klaus von (Hg.): *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie* (Beiträge zu einer Komparativen Theologie der Religionen; 7), Zürich 2009, S. 315–338.
- Werbick, Jürgen: *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen* (Religion – Geschichte – Gesellschaft; 40), Münster 2004.
- Werbick, Jürgen: *Grundfragen der Ekklesiologie* (Grundlagen Theologie), Freiburg im Breisgau 2009.
- Wrogemann, Henning: „Was ist Mission? Einige Beobachtungen zu globalen Trends und lokalen Herausforderungen“, in: *Praxis Gemeindepädagogik* 64 (2011), S. 38–42.