

Zwischen lokaler Identität und universaler Solidarität

Überlegungen zu den Aufgaben heutiger Missionswissenschaft

Giancarlo Collet, Münster

Was für den christlichen Glauben allgemein gilt, trifft auch auf das missionarische Handeln der Kirchen zu: beide sind weder selbstverständlich noch bleiben sie unangefochten, vielmehr muß um ihre Sache gerungen werden, und sie bleiben daher umstritten. Von Anfang an begleiteten innere und äußere Infragestellung und Kritik die christliche Mission, wobei nicht selten Zerrbilder das Urteil über sie bis heute bestimmen.¹ Fixe Bilder finden sich jedoch nicht allein auf Seiten der Kritiker der Mission, sondern auch auf jener der Befürworter. Grund für Selbstgerechtigkeit oder gar Überheblichkeit ist dies freilich noch lange nicht. Im Gegenteil: „Ohne Kritik verkommt Mission zu realitätsferner Lobhudelei oder christlich drapiertem Aberglauben, ohne positive Teilnahme zu wirklichkeitsfremder Verzerrung.“² Die Antwort auf die Frage, ob Mission heute noch sinnvoll und verantwortbar sei, wird gewiß nicht allein von dem Bild abhängig sein, das man mit ihr verbindet, sondern vielmehr noch von der Bereitschaft, sich auf den christlichen Glauben und das von ihm zu bezeugende Evangelium einzulassen. Ohne diese Voraussetzung zu teilen, läßt sich nur schwer über Mission sprechen.

Allerdings ist die Rede von Mission vor allem in westlichen Gesellschaften negativ besetzt, und viele Menschen innerhalb und außerhalb der Kirchen nehmen an ihr Anstoß, weil Mission sie an ein imperialistisches Verhalten erinnert, von dem endgültig Abschied zu nehmen ist. Das Klischee - erst kommen die Missionare und dann kommt Coca Cola - hat sich tief im allgemeinen Bewußtsein festgesetzt. Dagegen scheint es ein theologischer Begriff von Mission schwer zu haben. Der Begriff Mission will uns ja daran erinnern, daß Christsein mit Nachfolge und damit mit Apostolat bzw. Sendung zu tun hat. Diese Sendung sieht sich an keine geographischen, kulturellen, rassischen, religiösen oder kirchlichen Grenzen gebunden, sondern als „Grenzüberschreitung“, wie Mission schon oft beschrieben wurde, sucht sie die universale Kommunikation des Evangeliums als „Wort des Lebens“ (1 Joh 1, 1).

„Das bedeutete früher möglicherweise, oder schien bloß zu bedeuten, den Kampf gegen Aberglauben und die Versklavung unter die Mächte der Dunkelheit, der Unwissenheit und der Krankheit, heute bedeutet sie der Kampf zwischen Unterdrücker und Unter-

- 1 Vgl. Paczensky, Gert, *Teurer Segen. Christliche Mission und Kolonialismus*, München 1991.
- 2 Blaser, Klauspeter, *Das Missionsverständnis in Bewegung*, in: *Zeitschrift für Mission* 19 (1993) 199-210, 199.

drückte, die Begegnung mit den Weltreligionen, Teilnahme am Kampf um das Überleben, ob wir es mögen oder nicht. In diese konkreten Verhältnisse gesandt zu sein, verlangt die Bekehrung der Menschen zu Gott und unsere Bekehrung zu den Armen.³

Der damit verbundene Anspruch und eine ihm zu entsprechende Praxis können nicht aufgegeben werden, wenn denn weiterhin an christlicher Identität festgehalten werden soll. Sie braucht zwar nicht unbedingt an den Begriff der Mission gebunden zu sein, wohl aber an den mit ihm bezeichneten Sachverhalt.⁴

Die folgenden Ausführungen suchen zunächst auf einige „Altlasten“ christlicher Mission aufmerksam zu machen, um besser verstehen zu können, warum Mission bei uns nach wie vor auf Schwierigkeiten stößt und die Rede von ihr erschwert. In einem weiteren Punkt sollen dann neue Herausforderungen benannt werden, mit denen sich das missionarische Handeln heute konfrontiert sieht. In einem abschließenden Teil werden auf diesem Hintergrund zentrale Aufgaben thematisiert, die sich einer Missionswissenschaft in unserem Kontext stellen.

1. „Altlasten“ christlicher Mission

Hans-Werner Gensichen schrieb vor Jahren: „Der Weg der Mission ist in den letzten Jahren und Jahrzehnten sozusagen mit Krisenanalysen gepflastert gewesen. Keine ökumenische Konferenz, kaum ein namhafter Vertreter der Missionswissenschaft oder der organisierten Mission, die dazu nicht ihre Beiträge ge-

3 Blaser, Klauspeter, Should we stop using the term „mission“?, in: International Review of mission 76 (1987) 68-71, 70.

4 Wegen der eben angesprochenen Belastung, die mit dem Wort „Mission“ verbunden ist, wurde vorgeschlagen, auf diesen Begriff zu verzichten; statt dessen biete die Kategorie des Zeugnisses eine angemessene Möglichkeit, Mission in einem post-kolonialen Zeitalter zu verstehen. Vgl. z.B. Soares-Prabhu, George M., Missiology or Missiologies?, in: Missions Studies 3 (1986) 85-87, 86; vgl. Velasco, Juan Martin, Increencia y evangelización. Del dialogo al testimonio, Santander 1988, 9ff; 121ff. Ich halte es nach wie vor für angebracht, den Begriff beizubehalten, weil er dazu zwingt, uns einerseits mit der Geschichte der Mission auseinanderzusetzen und sich ihrer „kolonialen Hypothek“ zu stellen. Andererseits haben wir zur Kenntnis zu nehmen, daß genau dem Begriff Mission in außereuropäischen Kirchen und Theologien eine zentrale Bedeutung zukommt. Der Verzicht auf das Wort Mission bedeutete in diesem Zusammenhang über die Gefahr einer Konsolidierung und Perpetuierung von Vorurteilen hinaus deshalb auch die Weigerung, eine neue Wirklichkeit, die von den Betroffenen selbst auf den Begriff Mission gebracht wird, zur Kenntnis zu nehmen und sich ihr zu stellen. Insofern legt sich gelegentlich die Vermutung nahe, daß die Schwierigkeiten, welche Mission bereitet, nicht primär jene der anderen sind, sondern mit unserem eigenen Christsein zusammenhängen.

liefert hätten.“⁵ Solche Krisenanalysen sind heute weit seltener geworden und dies aus verschiedenen Gründen, ohne damit zu sagen, Mission sei inzwischen „krisenfrei“. Die in den Beiträgen genannten Krisen waren jedoch vor allem mit einer Mission verbunden, die jahrhundertlang unter westlicher (kolonialer) Vorherrschaft und Vormundschaft stand, von denen zu befreien sowohl die sog. Jungen Kirchen als auch die Mutterkirchen und Missionsorganisationen sich schwer taten und denen es bis heute teilweise noch schwerfällt.

„Eben dies System mit seiner Parallelität von westlicher Machtausübung und westlicher Missionierung, von kolonialem Patronat und missionarischem Paternalismus, ist es (...), das die wesentliche Freiheit der Zusage des Evangeliums und der Antwort des Glaubens empfindlich gelähmt hat, mit Auswirkungen, die mit dem Abbau des Kolonialismus keineswegs automatisch beseitigt sind und von denen auch die Jungen Kirchen noch betroffen sind.“⁶

Im Gefolge europäischer Expansion wurde das westliche Christentum weltweit verbreitet, was nicht nur besagt, daß es zur Präsenz eines westlichen Typs von Christentum in außereuropäischen Kulturen kam, sondern damit gleichzeitig Zertrennung und Zersplitterung christlicher Kirchen auf Weltmaßstab-Ebene reproduziert wurden. Nicht zuletzt die beiden Weltkriege erschütterten gewaltig die Superiorität des christlichen Westens und entlarvten die irrige Vorstellung, Europa sei der Nabel der Welt. Von dieser Entlarvung war auch das Christentum als Ideologie von gewalttätigen Eroberern und rücksichtslosen Ausbeutern mitbetroffen. Der mit der Entkolonialisierung einsetzende Prozeß, in dem die Dritte Welt ihre bis dahin vorenthaltenen und verweigerten Rechte vor der Weltöffentlichkeit einzuklagen begann, fand seinen innerkirchlichen Widerhall in der verstärkten Reklamation kirchlicher Autonomie. Dies hat schließlich - für die katholische Kirche entschieden durch das Vaticanum II vorangetrieben und in seinen Dokumenten mehrfach bestätigt - dazu geführt, daß die ehemaligen „Missionskirchen“ vollwertige Glieder einer weltweiten christlichen Gemeinschaft wurden, in der gegenseitige Solidarität und wechselseitiges Lernen angesagt ist. Doch scheint Letzteres nicht recht gelingen zu wollen, sondern ist mit zahlreichen Schwierigkeiten und Widerständen verbunden, deren Überwindung lange Zeit braucht.⁷

Der Übergang von der Westmission zur Weltmission, von dem schon seit Jahren gesprochen wird, ist mittlerweile zwar eine unübersehbare Realität, gleichzeitig aber vollzieht er sich vermutlich viel langsamer als wir es im allge-

5 Gensichen, Hans-Werner, *Glaube für die Welt*. Theologische Aspekte der Mission, Gütersloh 1971, 24.

6 H. W. Gensichen, *Glaube* 18.

7 Vgl. Piepel, Klaus, *Lerngemeinschaft Weltkirche. Lernprozesse in Partnerschaften zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt*, Aachen 1993.

meinen wahrhaben wollen.⁸ Denn nach wie vor herrschen zwischen den einzelnen Ortskirchen asymmetrische Verhältnisse, welche das Bild einer Weltkirche, die aus gleichwertigen Lokalkirchen mit ihren je eigenen Profilen besteht, verzerren. Nicht so sehr in der Tatsache, daß die einen über größere materielle Ressourcen verfügen als andere, besteht die eigentliche Schwierigkeit. Vielmehr liegt das Problem in der über Jahren gewachsenen und sich in den Köpfen verfestigten *paternalistischen Mentalität*, mit der beispielsweise finanzielle Hilfe angeboten und verteilt, aber genauso in Empfang genommen wird. Doch auch im theologischen Verhalten zu außereuropäischen Theologien und insbesondere im kirchenamtlichen Umgang mit ihnen zeigt sich die monierte Mentalität: nach wie vor ist das westliche Interpretationsmonopol von dem, was Christentum ist, bestimmend und neuere theologische Entwürfe und pastorale Projekte werden mit „Argusaugen“ beobachtet und unter Rechtfertigungsdruck gesetzt.

Die weltweite Präsenz des Christentums hat gleichzeitig zu einer planetarischen Diaspora geführt, einer Situation, die zusammen mit der unleugbaren Tatsache einer massiv abnehmenden gesellschaftlichen Präsenz der Kirchen im Westen und damit verbunden ihres immer geringer werdenden Einflusses dem geographischen Missionsverständnis endgültig den Boden entzog. Missionarisches Handeln kann infolgedessen auch nicht mehr als eine Angelegenheit der kirchlichen Geographie gesehen werden, vielmehr wird sie als Aufgabe aller Christen und Christinnen, wo überall sie sich befinden, zu begreifen sein. Doch setzt sich diese Erkenntnis, welche das vergangene Konzil wiederum deutlich herausgestellt hat (vgl. LG 17; AG 35), nur schwer durch, weil offenbar selbst bei aufgeschlossenen Christen und Christinnen bei uns ein Bild von Mission vorherrscht, das diese vorwiegend als „*Sache der anderen*“ betrachtet, mit der man - nicht zuletzt aufgrund der kolonialen Hypothek der Mission - möglichst nichts zu tun haben will.

In dieser Vorstellung von Mission ist der Gedanke einer weltweiten Expansion nachhaltig wirksam, wie diese im Zeitalter des europäischen Kolonialismus und Imperialismus erfolgte, und die sich nach einem bestimmten Verständnis des Missionsbefehls des Matthäus nahelegt. Nach Mt 28,19ff besteht der Auftrag des Auferstandenen darin, daß seine Jünger zu allen Völkern ziehen und alle Menschen taufen und unterweisen. „Wie die sich ausdehnenden Reiche, so sah es die Kirche als ihre Pflicht an, auch ihre eigenen Grenzen in der *plantatio ecclesiae* auszudehnen. So wie die imperialen Akteure zivilisieren mußten, so hatten die Kirchen Seelen zu retten, die *conversio animarum* durchzuführen. Die beiden Konzepte, die *plantatio ecclesiae* und die *conversio animarum* - die Einpflanzung der Kirche und die Bekehrung der Seelen -, umschrieben den kirchli-

8 Margull, Hans Jochen/Freytag, Justus (Hg.), Keine Einbahnstraßen. Von der Westmission zur Weltmission, Stuttgart-Erlangen 1973.

chen Sinn von Mission.“⁹ Solcher Sinn von Mission, der für missionstheologische „Schulrichtungen“ bis zur Zeit des Konzils noch bestimmend war und sich unerschütterlich vom Kriterium der „Meßbarkeit“ leiten ließ - sei es vom Wachstum der Kirchen oder von der Zahl der Bekehrten -, wird nach wie vor unterstellt, auch wenn sich mittlerweile diese Sinnbestimmung geändert hat.¹⁰

Belastend kommt eine *religiöse Zurückhaltung* hinzu, welche den Missionsgedanken gerade auch bei den „breiten Massen des gebildeten Publikums“, wie E. Troeltsch einmal bemerkte, nur schwer vermitteln läßt. „Religiöser Individualismus, unsere Achtung der Gewissensfreiheit und persönlichen Überzeugung, unsere Forderung der Toleranz“ scheinen der Mission nicht nur abträglich zu sein, sondern sie gar unmöglich zu machen. „Religion ist Privatsache und Persönlichkeitssache; wir pflegen darüber kaum miteinander zu sprechen, weil wir fremde Überzeugung nicht angreifen und die unsere nicht verspotten lassen wollen.“¹¹ Mission erscheint demgegenüber als „religiöser Hausfriedensbruch“ und in religiös pluralistischen Gesellschaften fehlt am Platze. Umgekehrt aber können wir uns sehr wohl *missionarisch verhalten* wie etwa im Falle der Menschenrechte. „Wir begnügen uns nicht damit, die anderen über unsere Auffassung zu informieren, im übrigen aber die jeweilige kulturelle Bedingtheit der verschiedenen Sichtweisen anzuerkennen, sondern wir wollen sie von der Richtigkeit, ja Wahrheit unseres eigenen Wertesystems überzeugen. Der Pluralismus findet hier seine Grenze, die Betonung der Menschenrechte wird nicht als eine von verschiedenen, prinzipiell möglichen Ansichten betrachtet.“¹²

Zu diesen „Altlasten“ christlicher Mission, mit denen sich auseinanderzusetzen nicht nur Aufgabe einer Missionswissenschaft ist, deren Aufarbeitung vielmehr Sache der Theologie allgemein und auch der Kirchen ist, treten neue Herausforderungen.

2. Neue Herausforderungen an die christliche Mission

Eine erste Herausforderung, vor die sich christliche Mission heute gestellt sieht, besteht im weltweit umfassenden Prozeß der *Globalisierung*. Globalisierung, die

- 9 Schreiter, Robert J., *Die neue Katholizität*. Globalisierung und die Theologie, Frankfurt a.M. 1997, 213; ders., Reconciliation as a Modell of Mission, in: *New Theology Review* 10 (1997) 6-15, 10.
- 10 Vgl. Congar, Yves, *Theologische Grundlegung*, in: Schütte, Johannes (Hg.), *Mission nach dem Konzil*, Mainz 1967, 134-190; Collet, Giancarlo, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*, Mainz 1984, 97ff; 107ff.
- 11 Troeltsch, Ernst, *Die Mission in der modernen Welt* (Gesammelte Schriften 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik), Aalen 1981 (2. Neudruck der 2. Auflage Tübingen 1922), 779-804, 787.
- 12 Leuze, Reinhard, *Das Verständnis der Mission in unserer Zeit*, in: *Zeitschrift für Mission* 21 (1995) 69-81, 70.

sich gewaltigen kommunikationstechnischen Fortschritten verdankt und diese fördert, bringt eine Vielfalt von Völkern, Ländern und Kulturen u.a. zu Gesicht. Und sie scheint überdies die Möglichkeit zu bieten, sie in gegenseitiger Bereicherung zusammenzuführen und alle daran partizipieren zu lassen. Doch verspricht Globalisierung mehr als sie hält. Denn von den Möglichkeiten des „Weltdorfes“, das inzwischen zum „Weltmarkt“ geworden ist, profitiert nämlich nur jener geringe Teil der Menschen, der ohnehin schon privilegiert ist. Zwar scheint Globalisierung die ganze Welt zu erfassen, doch läßt sie die Mehrheit außen vor, weil wirtschaftliche Globalisierung Millionen von Menschen marginalisiert und sie von deren Erträgen ausschließt. So werden ganze Kontinente, der Entwicklung am meisten bedürftige Länder und selbst Sektoren in sog. entwickelten Ländern von ihr „übergangen“. Globalisierung der Wirtschaft, die den einen lukrative Vorteile bringt und den anderen das Nachsehen überläßt, verschärft weltweit die soziale Frage, nicht zuletzt im Westen selbst. Denn wirtschaftliche Globalisierung führt beispielsweise nicht nur zur Auslagerung von Arbeitsplätzen, sondern auch von erwirtschaftetem Gewinn. Damit fehlen aber den öffentlichen Haushalten auch der Industrieländer zunehmend die Mittel für Sozialbudgets.¹³

Globalisierung erweist sich daher als ein ambivalenter Prozeß. Als weltweiter Austausch von Informationen, Gütern und Dienstleistungen u.a. kann sie zu einer Humanisierung beitragen. Als problematisch aber erweist sie sich vor allem dort, wo sie zur Herrschaft einer Gruppe führt, die mit ökonomischer, politischer und kultureller Macht verbunden ist und den anderen aufgedrängt wird. Das führt zu zahlreichen, teilweise gewaltsam ausgetragenen Konflikten und antiglobalisierenden Strömungen, in denen gegenüber den vereinnahmenden Tendenzen die eigene Freiheit und Identität behauptet werden soll. Solche Einsprüche können im Namen von regionaler Autonomie, im Respekt vor ethnischen Gruppen und deren kulturellen Werten u.a. erfolgen, weil sie den Prozeß der Globalisierung vor allem als für sie bedrohlich erfahren. Zu diesen antiglobalisierenden Tendenzen zählen der Fundamentalismus und Revanchismus genauso wie eine Ethnifizierung und ein Primitivismus.¹⁴

Das missionarische Handeln wird auch von einer globalen Vision geleitet, die eine Alternative zum neoliberalen Prozeß der Globalisierung darstellt.¹⁵ Zwar kann diese Vision, die vom Glauben an den einen Gott, die eine Welt und die eine Menschheit, geleitet ist, leicht mißverstanden werden, wenn sie nämlich eine solche Einheit im Sinne von Uniformität bestimmt. Diese Sicht war in der Kirche lange Zeit wirksam und sie hat sich auch im missionarischen Handeln

13 Vgl. Mette, Norbert, Globalisierungsprozesse als theologische und praktische Herausforderung, in: ders., *Praktisch-theologische Erkundungen*, Münster 1998, 69-85, bes. 70ff.

14 Vgl. R. J. Schreiter, *Katholizität*, bes. 43ff.

15 Vgl. Amaladoss, Michael, *Globalization and Mission*, in: Jeevadhara 25 (1995) 52-64.

ausgewirkt. Aber schon ein oberflächlicher Blick in das neutestamentliche Glaubenszeugnis zeigt, daß der eine Geist verschiedene Gaben hat, und der eine Leib aus vielen Gliedern besteht (vgl. 1 Kor 12,1ff). Ein solches Verständnis von Einheit, die nach dem Konzil vor allem als Gemeinschaft zu sehen ist, gilt es - trotz der gegenwärtigen kirchenpolitischen Strategien und Maßnahmen - festzuhalten und zur Geltung zu bringen.¹⁶ „Die Kirche sieht (dabei) ihre eigene Rolle nicht als eine der Herrschaft im Namen der Wahrheit, sondern vielmehr als eine des Dienstes im Namen der Liebe.“¹⁷

Mission geht von der universalen Bestimmung des Evangeliums aus und bringt diese praktisch zur Geltung. Die Universalität des Evangeliums hat nichts mit uniformem Denken und Gewissen zu tun und ebensowenig mit der Aufoktroierung eines Glaubens auf die ganze Welt. Sie antizipiert vielmehr eine Welt, die als Gemeinschaft von Freien „nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau“ (Gal 3,28) kennt, weil sie auf dem gegenseitigen Respekt vor der jeweiligen Identität und Freiheit basiert und solche Barrieren und Diskriminierungen überwindet. Infolgedessen verbietet sich ihr auch eine politische oder kulturelle Dominanz der einen über die anderen. Im Prozeß der Globalisierung kommt daher der Kirche auch eine prophetische Rolle zu, nämlich die Vision einer Weltgemeinschaft zum Zuge zu bringen, welche auf die Solidarität aller Menschen setzt. Diese Vision kann sie aber nur dann glaubwürdig aufrechterhalten, wenn sie die Stimmen und die Interessen der von der neoliberalen Globalisierung ausgeschlossenen Opfer vertritt und sich mit ihnen solidarisiert.

Eine weitere Herausforderung liegt in dem sozialen, kulturellen und religiösen *Pluralismus*, der zu einem hervorstechenden Merkmal vor allem westlicher, moderner Gesellschaften geworden ist.¹⁸ Diese relativ neue Situation eines Pluralismus beruht vor allem darauf, „daß der Mundialisierungsprozeß infolge einer enormen Verdichtung und Beschleunigung der Kommunikationswege und Kommunikationsmittel ins Alltagsbewußtsein vorgedrungen ist und dort einen Effekt auslöst, der als ‘Schrumpfung des Globus’ wahrgenommen wird. Die Schrumpfung des Globus wird Teil der im alltäglichen Common Sense veran-

16 Vgl. Hilberath, Bernd Jochen, Kirche als *communio*. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung?, in: Theologische Quartalschrift 174 (1994) 45-65.

17 M. Amaladoss, Globalization 56.

18 Vgl. Hummel, Reinhart, Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft, Darmstadt 1996; vgl. Gabriel, Karl, Vom missionarischen Sendungsbewußtsein des abendländischen Christentums zur kulturellen Akzeptanz des religiösen Pluralismus, in: Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft. Erfahrungen - Theologische Reflexionen - Missionarische Perspektiven, hg. v. Anton Peter, Immensee 1996, 111-126; vgl. Kallscheuer, Otto (Hg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt 1996.

kerten Vorstellungswelt.“¹⁹ Pluralismus meint aber nicht eine diffuse Vielfalt oder Pluralität, sondern stellt eine hochentwickelte Form sozialen, kulturellen und religiösen Zusammenlebens dar, welches als solches auch bewußt zu gestalten und deshalb auf ethisch-moralische Werte angewiesen ist. Soziokulturelle und -religiöse Differenzen sind in einer modernen Gesellschaft sowohl zu erhalten und zu pflegen, um Identität zu ermöglichen und sie festzuhalten, und gleichzeitig miteinander zu verknüpfen und gegenseitig zu vermitteln.

Der religiöse Pluralismus bildet eine Signatur unserer Zeit, wobei es sich nicht um ein gänzlich neues Phänomen handelt. Denn ein Leben im religiösen Pluralismus gehörte für viele Menschen schon längst zur Alltagswirklichkeit. Neu ist er vor allem für westeuropäische Gesellschaften, die bisher vorwiegend von christlichen Traditionen geprägt wurden. „Noch nie seit der Christianisierung Deutschlands hat es eine Epoche gegeben, in der so viele Menschen, die sich zu nicht-christlichen Religionen bekennen, unter uns gelebt haben.“²⁰ Es geht dabei also nicht um eine Vielfalt von Konfessionen, sondern um den Pluralismus außerchristlicher Glaubensgemeinschaften und religiöser Gruppierungen, der sowohl global als auch mittlerweile lokal anschaulich geworden ist. Das Christentum findet sich als eine Religion unter anderen wieder, und seine bisherige Vorrangstellung innerhalb westlicher Gesellschaften hat es im Zuge der Säkularisierung immer mehr eingebüßt, eine Stellung, die es nicht mehr wiedergewinnen wird, auch wenn solche Vorstellungen nach wie vor anzutreffen sind.²¹ Umgekehrt treten nichtchristliche Religionen verstärkt in der Öffentlichkeit auf und beanspruchen dieselben gesellschaftlichen Rechte und Privilegien, wie diese bisher das Christentum bzw. die christlichen Kirchen hatten. Dabei lassen sich zwei konträre Tendenzen feststellen: Während auf der einen Seite aus dem faktisch gegebenen religiösen Pluralismus die Tendenz erwächst, diesem Pluralismus normativen Gehalt zuzusprechen, der den klassischen christlichen Missionsgedanken nicht nur unplausibel und obsolet werden läßt, sondern ihn für ein Zusammenleben in multireligiösen Gesellschaften als geradezu schädlich hält, wird auf der anderen Seite von nichtchristlichen Religionsgemeinschaften

19 Ahrens, Theodor, *Mission* unter Missionen. Die 'Jesusstory' im Spannungsfeld von Regionalität und Globalisierung - eine Standortbestimmung, in: ders. (Hg.), *Zwischen Regionalität und Globalisierung. Studien zu Mission, Ökumene und Religion*, Hamburg 1997, 15-51, 19.

20 Schäfer, K., *Christlicher Glaube* im religiösen Pluralismus, in: Christmann, Brunhild (Hg.), *Missionarische Kirche* im multireligiösen Kontext, Hamburg 1996, 9-27, 10.

21 Vgl. Noti, Odilo, Kirchenintegralistische Eroberungsmentalität oder sozioethisch orientierte Ökumene?, in: *Die Kirchen und Europa. Herausforderungen - Perspektiven*, Luzern 1993, 31-56; Collet, Giancarlo, „Ein noch nicht ganz ausgeträumter Traum?“ Missionstheologische Anmerkungen zur Neuevangelisierung Europas, in: Riße, Günter/Sonnemann, Gunter/Theß, Burkhard (Hg.) *Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Festschrift Hans Waldenfels*, Paderborn 1996, 805-822.

das freie Recht auf Missionierung, d.h. auf die Verbreitung anderer religiösen Lehren und Praktiken reklamiert.

Kirchen und Christen haben diese Situation eines religiösen Pluralismus zu akzeptieren und als Gestaltungsaufgabe ernst zu nehmen. Das verlangt von ihnen noch lange nicht den Verzicht auf ihre eigene Überzeugung und das öffentliche Einstehen für diese ihre Überzeugung, wohl aber auf religiöse Überheblichkeit. Statt dessen haben sie Verständnis für andere zu wecken und die Selbstinterpretation Andersgläubender zu respektieren, wohl wissend, daß sie nicht im Besitze der alleinigen und vollen Wahrheit sind, weil diese Gott allein gehört. Von Christen wird gleichzeitig erwartet, daß sie als Christen präsent sind und ihre Überzeugungen einbringen, d.h. engagiert das Evangelium vertreten.²² „Angesichts fortbestehender Spannungen und des Mißtrauens haben Christen keinen Anlaß, naiv zu sein und in Dialogrhetorik zu verfallen. Sie werden sich aber in den Religionen um Bündnispartner für eine bessere Welt bemühen und um der Sache willen auch einmal den Konflikt und Streit wagen.“²³ Zwar wissen wir aus Erfahrungen der Geschichte und der Gegenwart, daß Religionen in regionalen und globalen Konflikten eine problematische Rolle gespielt haben und noch immer Feindschaft und Haß unter Menschen schüren können. Das kann aber nicht den Verzicht auf Religion(en) bedeuten, sondern fordert vielmehr zu verstärkter interreligiöser Kooperation auf, um der weltweiten Bedrohung der Menschheit wirksam begegnen zu können. Die Mobilisierung religiöser Potentiale braucht nicht in Fanatismus, Intoleranz und militantem Haß gegenüber Andersgläubigen zu enden, sondern kann genauso zu deren Überwindung genutzt werden.

Der religiöse Pluralismus stellt zusammen mit der wachsenden Säkularisierung in westlichen Gesellschaften die Dominanz des Christentums in Frage, und es ist eine Konkurrenzsituation entstanden, in der auch andere Religionen und Glaubensgemeinschaften mit ihren Wahrheitsansprüchen auftreten, um Menschen für sie zu gewinnen. Auch diesen Menschen schulden die Christen die Wahrheit des Evangeliums, und sie haben sie daher im Vertrauen auf die „Kraft des Wortes Gottes“ (1 Kor 2,3-5) mit dessen Zuspruch und Anspruch zu konfrontieren. Missionarisches Handeln sucht in dieser Situation die „Überzeugung der Vernunft durch Gründe und die sanfte Anlockung und Ermunterung des Willens“, weil das „Wort des Lebens“ (1 Joh 1,1) die Menschen auf „milde, zarte und sanfte Weise“ bewegt.²⁴

„Für eine Kirche, die ihre zentralen Glaubensinhalte ernst nimmt, die die sachliche Verständigung über spezifische Fragen und Inhalte des Glaubens und die nüchterne gemein-

22 Vgl. Peter, Anton, Christliche Präsenz als missionarisches Konzept, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 54 (1998) 241-258.

23 K. Schäfer, Glaube 23.

24 De Las Casas, Bartolomé, Obras Completas II: De unico vocationis modo, Madrid 1990, 17 (V, 1); 359 (V, 35).

same Arbeit am Ethos im interreligiösen Zusammenleben nicht scheut und die die innere Verfassung pluralistischer Kulturen begriffen hat - für eine solche Kirche ist der multireligiöse Kontext eine hilfreiche Herausforderung und eine anspruchsvolle missionarische Gelegenheit.“²⁵

Mittlerweile hat die erstmals von Alfred Delp SJ 1941 vorgetragene und von Ivo Zeiger SJ 1948 auf dem Mainzer-Katholikentag wiederholte These, Deutschland sei ein Missionsland, keine provozierende Wirkung mehr.²⁶ Konnte diese These vor fünf Jahrzehnten, als die kirchliche Großwetterlage insgesamt stabilere Verhältnisse zeigte, - auch wenn sich bereits eine Auflösung des „konfessionellen Milieus“ abzeichnete -, noch als Provokation verstanden werden, so ist die heutige multikulturelle und -religiöse Landschaft nicht nur eine nachträgliche Bestätigung dieser These, sondern sie verschärft gleichzeitig auch die Frage nach dem, was denn Christentum überhaupt ist und wie die Vermittlung des christlichen Glaubens im Zusammenhang einer Gesellschaft, in der es einen Traditionsabbruch und einen Plausibilitätsschwund kirchlichen Lebens gibt, gelingen kann.²⁷ Für viele Menschen in unseren Breitengraden ist Christentum ein „Fremdwort“, das sie nicht (mehr) kennen, sondern erst noch lernen müssen, sofern sie dazu bereit und nicht von agnostischen und nihilistischen Strömungen, welche Sinnfragen verabschiedet haben, erfaßt sind. Wir stehen deshalb auch bei uns vor einer „missionarischen Situation“, in der es darum geht, Wege einer Mystagogie zum Geheimnis Gottes zu finden und diese behutsam zu gehen.²⁸ Schon die Titel zweier neuerer Sammelbände können die grundlegenden Herausforderungen, vor denen wir heute stehen, markieren: „Gott - ein Fremder in unserem Haus?“ und „Wenn Gott verloren geht“.²⁹

„Christliche Mission, die ihrem Auftrag entspricht, kann nicht an der Not und den Bedürfnissen der Menschen vorbeigehen; sie wird aber auch nicht bei einer oberflächlichen

- 25 Welker, Michael, Der missionarische Auftrag der Kirchen in pluralistischen und multireligiösen Kontexten, in: B. Christmann (Hg), Missionarische Kirche 47-64, 63.
- 26 Delp, Alfred, Vertrauen zur Kirche (Gesammelte Schriften 1: Geistliche Schriften), hg. v. R. Bleistein, Roman, Frankfurt 1985, 263-283, 280. Vgl. Fuchs, Gotthard, Missionsland Deutschland. Zur theologischen Ambivalenz der bürgerlichen Gesellschaft, in: ders. (Hg.), Glaube als Widerstandskraft. Edith Stein - Alfred Delp - Dietrich Bonhoeffer, Frankfurt 1986, 120-143; Bleistein, Roman, Deutschland - Missionsland? Reflexionen zur religiösen Situation, in: StdZ 216 (1998) 399-412.
- 27 Vgl. Werbick, Jürgen, Vom Wagnis des Christseins. Wie glaubwürdig ist der Glaube?, München 1995.
- 28 Vgl. Rahner, Karl, Frömmigkeit früher und heute, in: Schriften zur Theologie VII, Einsiedeln/Zürich/Köln 1966, 11-31; ders., Über künftige Wege der Theologie, in: Schriften zur Theologie X, Zürich/Einsiedeln/Köln 1972, 41-69, bes. 49ff.
- 29 Hünermann, Peter (Hg.), Gott - ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa (QD 165), Freiburg/Basel/Wien 1996; Faulhaber, Theo/Stillfried, Bernhard (Hg.), Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft (QD 174), Freiburg/Basel/Wien 1998.

Befriedigung aktueller Bedürfnisse stehen bleiben, sondern nach den tieferen Ursachen menschlicher Not fragen und sie mit der Botschaft des Evangeliums konfrontieren.“³⁰

Diese „Konfrontation“ besteht in der folgeschweren Zusage des unbedingten Ja Gottes, in der Menschen dank der Vermittlung anderer sich als von Gott unbedingt bejaht wissen dürfen und darum auch andere anerkennen können.³¹

In einer Situation, in der die religiöse Sozialisation immer mehr zurückgeht bzw. schon ausgefallen ist, wird es um so wichtiger, einigen Menschen begegnen zu können, welche bewußt als Christen und Christinnen leben, und die durch ihr alltägliches Lebenszeugnis in der Lage sind, andere einzuladen, der Verheißung des Evangeliums zu trauen.³² Und in dem Maße, in dem Menschen sich darauf einlassen und das Evangelium gemeinsam mit anderen und für andere zu leben beginnen, d.h. aber Gemeinde werden, kann Glaube neue Wurzeln finden. Nach Franz Xaver Kaufmann hängt darum die Zukunft des Christentums „in entscheidendem Maße davon ab, inwieweit es gelingt, Glauben nicht nur als bloße Innerlichkeit, sondern als zwischenmenschliche Erfahrung zu ermöglichen, eine Erfahrung in kleinen sozialen Gruppen und in Beziehungsnetzen solcher Gruppen, weit unterhalb der organisierten Gebilde, welche die Struktur der heutigen Gesellschaft darstellen“.³³ Diese Beziehungsnetze müßten allerdings groß genug gewoben sein, weil es zum christlichen Glauben gehört, daß er keine Grenzen kennt und deshalb auch die Gemeinden gastfreundlich offen für andere zu sein haben. In einer Kirche, die sich gerade auch als multikulturelle Kirche zu verstehen beginnt, sitzen alle Jünger und Jüngerinnen Jesu im gleichen Boot.

„Es gibt für alle nur eine Mission, nämlich das befreiende Evangelium hier und dort zu leben, in einen je anderen Kontext mit seinen spezifischen Problemen zu übersetzen und gerade so Jesus Christus Herr sein zu lassen über alle Herren politischer, militärischer, wirtschaftlicher oder religiöser Herkunft. Weil es nur eine - eben diese - Aufgabe gibt, deshalb sind wir alle miteinander Partner und aufgerufen, wirklich partnerschaftliche Verhältnisse herzustellen. 'Wir' greifen Mitchristen und Mitmenschen unter den armen Völkern ein bißchen unter die Arme (und zwar sofern sie das wünschen und dort, wo sie

30 Klaiber, Walter, Missionarische Ökumene - ökumenische Mission, in: Ökumenische Rundschau 47 (1998) 291-306, 297.

31 Vgl. Mette, Norbert, Glaube - unverdientes Geschenk. Versuch einer Mystagogie für Menschen, die nichts mehr brauchen, weil sie schon alles haben, in: ders., Erkundungen 223-232.

32 Vgl. dazu zwei eindruckliche Beispiele: Möhring, Karl (OFM), Missionsland Deutschland. Erfahrungen und Reflexionen eines Franziskaners im Arbeitermilieu, Bonn 1985 (Missionszentrale der Franziskaner, Grüne Reihe 28); Schulz, Heinz-Manfred, Seitenwechsel. Für eine Kirche, die dem Leben dient, Mainz 1996.

33 Kaufmann, Franz Xaver, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 1979, 187; ders., Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 235-275.

es wünschen) – 'sie' helfen uns, durch ihre provokativen Fragen, ihre Ansichten und ihre Situation, unsere Lage und Aufgabe klarer zu erkennen".³⁴

3. Zu den Aufgaben eines erneuerten missionswissenschaftlichen Selbstverständnisses

Die Verabschiedung einer bestimmten historischen Gestalt von Mission wird, wenn denn an der missionarischen Bestimmung des christlichen Glaubens und der Glaubensgemeinschaft weiterhin festgehalten wird, nicht deren prinzipiellen Verzicht oder Aufgabe (Demission) bedeuten können, auch wenn die Scham über das, was im Namen christlicher Mission in der Geschichte geschah, viele veranlaßt, ihr endgültiges Ende zu fordern. Wenn Kirche wesentlich missionarisch ist (AG 2) und Evangelisierung zum Auftrag eines jeden Christen gehört (LG 17), so wird statt dessen in lebendigem Austausch mit der Weltchristenheit permanent danach zu fragen sein, wie Mission heute realisiert wird und zu realisieren ist. Genau dies ist Aufgabe einer Missionswissenschaft. Missionswissenschaft hat auf die universale Bestimmung des Evangeliums, das alle angeht, zu reflektieren und genauso auf die Antworten, welche das Evangelium weltweit findet, weil diese Antworten nämlich auch uns angehen.³⁵

Man wird in diesem Zusammenhang an einer für manche Kritiker möglicherweise überraschenden Tatsache nicht vorbeikommen: je mehr das klassische Missionsverständnis kritisch hinterfragt wurde, desto deutlicher fand zwischen den verschiedenen Kirchen ein Lernprozeß statt, der Mission nicht nur als ihren *Existenzgrund* erkennen ließ, sondern sie auch im *Verständnis* des missionarischen Auftrages einander näher brachte.³⁶ Vor allem der Nord-Süd-Konflikt, die wirtschaftliche und soziale Kluft zwischen Norden und Süden hat dabei die theologische Diskussion der letzten Jahrzehnte in der Weise stark beeinflusst, daß das Evangelium als „gute Nachricht für die Armen“, als „das Wort des Lebens“ (1 Joh 1,1), ins Zentrum rückte. Die Armen, welche nicht verkürzt als ein ökonomisches Kollektiv mißverstanden werden dürfen, da sie „zu gesellschaftlichen Gruppen, Rassen, Klassen, Kulturen, zu einem Geschlecht“³⁷ gehören: die Ar-

34 K. Blaser, Missionsverständnis 208.

35 Vgl. Th. Ahrens, Mission 45ff.

36 Vgl. Spindler, Marc R., Mission Reaffirmed. Recent Authoritative Statements of Churches Around the World (1982-1991), in: Exchange 20 (1991) 161-258; Scherer James A./Bevans, Stephen B, New Directions in Mission and Evangelization 1: Basic Statements 1974-1991, Maryknoll 1992; dies.; Theological foundations, Maryknoll 1994; Wietzke, Joachim (Hg.), Mission erklärt. Ökumenische Dokumente von 1972 bis 1992, Leipzig 1993.

37 Gutiérrez, Gustavo, Die Armen brechen in die Geschichte ein, in: Castillo, Fernando (Hg.), Die Kirche der Armen in Lateinamerika. Eine theologische Hinführung, Freiburg (Schweiz) 1987, 93-121, 100.

men bilden die von Gott bevorzugten Adressaten und Adressatinnen und Subjekte der Verkündigung. Ihnen kommt deshalb in der Mission auch eine besondere Bedeutung zu.³⁸

Ausgangspunkt für eine entsprechende Missionswissenschaft bilden mittlerweile nicht mehr theologische Reflexionen und missionarische Programme westlicher Kirchen, sondern jene von Christen und Christinnen aus aller Welt, insbesondere von Armen, die der Mission eigene Konturen zu geben vermochten. Seit diese angefangen haben, ihr Schicksal in die eigenen Hände zu nehmen, bekam auch die Mission einen neuen Ort, denn nun stellte sich die Frage nach der *konkreten Bedeutung* des Evangeliums im jeweiligen *Kontext*. Zwar setzt der missionarische Auftrag die Kirche nach wie vor in einen weiten Horizont: allen Völkern bis ans Ende der Zeit ist die „Gute Nachricht“ auszurichten. Doch ist Kirche zuerst zu den ihr am nächsten stehenden Menschen gesandt und ihnen hat sie das Evangelium zu verkünden. Mission hat sich darum auch zwischen den beiden Brennpunkten lokaler Identität und universaler Solidarität zu vollziehen, ohne die Kirche nicht Kirche Jesu Christi sein kann.

Wie immer im einzelnen Missionswissenschaft³⁹ sich selbst versteht, auf Grund ihrer eigenen Wissenschaftsgeschichte und der heutigen Situation der Weltchristenheit kommen ihr bestimmte Aufgaben zu, die sie selber und in Kooperation mit anderen theologischen Disziplinen und weiteren Wissenschaften in neuer Weise wahrzunehmen hat. Im wesentlichen waren es bisher drei Problemfelder, mit denen sich Missionswissenschaft über Jahrzehnte intensiv beschäftigt hat.⁴⁰ Zum einen ging es um die theologische Grundlegung der Mission und damit verbundener Probleme. Zum anderen um das breite Feld der Geschichte christlicher Mission. Schließlich wurde darüber reflektiert, wie die „Botschaft

38 Vgl. Suess, Paolo, *Companheiro-Peregrino na Terra dos Pobres, Hóspede-Irmão na Casa dos Outros*, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 48 (1988) 645-671; ders., *Evangelizar desde los proyectos históricos de los otros. Diez ensayos de misionología*, Quito 1995; Motte, M., *Nueva misionología: los pobres evangelizan*, in: *Misiones extranjeras* (1991) 145-153.

39 Vgl. Th. Ahrens, *Mission*; Collet, Giancarlo, *Mission und Kommunikation. Zum Beitrag von Missionswissenschaft für die Gegenwärtigkeit der Theologie*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 74 (1990) 1-18; ders., *Bekehrung - Vergleich - Anerkennung. Die Stellung des Anderen im Selbstverständnis der Missionswissenschaft*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 77 (1993) 202-215; ders., *Art. Missionswissenschaft*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7, Freiburg/Basel/Wien ³1998, 324-326; Sundermeier, Theo, *Konvivenz und Differenz*, in: *K. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft*, hg. von Volker Küster, Erlangen 1995; ders., *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996.

40 Vgl. Collet, Giancarlo, *Katholische Missionswissenschaft. Zwischen kolonialer Ideologie und theologischem Anspruch*, in: *Theologie vor dem Konzil. Zur Geschichte der katholisch-theologischen Disziplinen 1870-1962 (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, Bd. 3)*, hg. v. H. Wolf, Paderborn 1999.

der Mission“ inhaltlich zu bestimmen sei. Den Ausgangspunkt, von dem her solche Probleme angegangen wurden, bildeten bisher immer die Erfahrungen und Erkenntnisse westlicher Kirchen und Theologien, denen faktisch allgemeine Verbindlichkeit unterstellt wurde. Die oben kurz geschilderten weltkirchlichen Entwicklungen und die mit ihnen verbundenen theologischen Erkenntnisse haben jedoch dazu geführt, daß ein neues Selbstverständnis von Missionswissenschaft erarbeitet werden muß, das von dieser bisher selbstverständlichen Voraussetzung Abschied nimmt, und damit zugleich ihre Aufgaben differenzierter bestimmt.

Zu diesen Aufgaben gehört zunächst die Wahrnehmung der Mission der *Weltkirche*, d.h. Missionswissenschaft hat danach zu fragen, wie die verschiedenen Ortskirchen dem Auftrag, Gottes Evangelium zu verkünden, in den verschiedensten sozio-politischen, kulturellen und religiösen Kontexten zu entsprechen und ihn zu leben versuchen und welche Gründe sie dafür geltend machen. Vorausgesetzt wird dabei, daß nicht mehr kontextlos von *der* Mission gesprochen werden kann, weil sich der Auftrag der Evangelisierung in den verschiedenen Ortskirchen unterschiedlich konkretisiert.⁴¹ Für die Erfüllung dieser missionswissenschaftlichen Aufgabenstellung genügt es dann allerdings nicht, das kirchliche Leben bloß zu beschreiben und über theologische Entwicklungen im außereuropäischen Raum zu informieren. Schon dies bedeutet für Missionswissenschaft eine enorme Belastung, und MissionswissenschaftlerInnen können diese Aufgabe nur begrenzt, mehr schlecht als recht, erfüllen. In der Missionswissenschaft muß es nichtsdestotrotz vor allem darum gehen, wegen den globalen, gesellschaftlichen und ökonomisch-politischen Interdependenzen sowie aufgrund der kirchlichen Koinonia die jeweilige gesellschaftliche und kirchliche *Bedeutung* als Herausforderung und Zuspruch an uns herauszuarbeiten und zu thematisieren. Im einzelnen wird es dann darum gehen, das christliche Zeugnis, wie es im Kontext von Interdependenzen verschiedenster Art, angesichts rassistisch-sexistischer Diskriminierung und Marginalisierung (...) gelebt und reflektiert wird, zu thematisieren und zu problematisieren, um in universaler Solidarität eine für den eigenen Kontext sensible und verpflichtete Theologie der Mission formulieren zu können.⁴² Die Weltmissionskonferenz von Bangkok (1973) erklärte in einem Sektionsbericht deutlich, in welche Richtung theologisches Arbeiten zu geschehen hat:

„Wahre Theologie schließt die Reflexion von Erfahrung ein, Erfahrung der christlichen Gemeinschaft an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit. Sie wird deshalb 'Theologie im Kontext' sein; sie wird praktisch anwendbare und lebendige Theologie

- 41 Vgl. Collet, Giancarlo, Theologie der Mission oder der Missionen? Beobachtungen zu einem umstrittenen Begriff, in: Concilium 35 (1999) 84-91.
- 42 Vgl. Werner, Dietrich, Mission für das Leben - Mission im Kontext. Ökumenische Perspektiven missionarischer Präsenz in der Diskussion des ÖRK 1961-1991, Rothenburg 1993, bes. 481ff; Bosch, David J., An die Zukunft glauben. Auf dem Wege zu einer Missionstheologie für die westliche Kultur, Hamburg 1996.

sein, die billige Verallgemeinerungen ablehnt, weil sie zu und aus einer bestimmten Situation spricht.“⁴³

Missionswissenschaft sollte ein Wort mitreden, wenn es um die Wahrnehmung dieser Situation geht, denn sie kann einer ethnozentrischen und eurozentrischen Sicht der Dinge von seiten der Gesellschaft wie auch der Kirchen wehren, in dem sie Differenzen wachhält und zur Kenntnis bringt wie auch auf Gemeinsamkeiten hinweist.

Damit hängt unmittelbar eine weitere Aufgabe der Missionswissenschaft zusammen: In den letzten Jahrzehnten entwickelten sich in den verschiedenen außereuropäischen Kirchen zahlreiche neue theologische Traditionen. Diese beanspruchen eine spezifische Bedeutung für ihren eigenen Kontext. Als christliche Theologien, die sich auf das uns gemeinsame Evangelium berufen, haben sie jedoch auch eine *allgemeine*, für alle anderen Kirchen geltende Relevanz. Dieser weltweite Bezug ist innerhalb einer Missionswissenschaft, welche über die universale Bestimmung des Evangeliums nachdenken will, in besonderem Maße herauszuarbeiten. Dazu bedarf es nicht nur eines eigenen methodischen Verfahrens, sondern auch reflektierter Vermittlungs- bzw. Rezeptionsmodelle. Andere Theologien sind dann in ihrem je eigenen Kontext so zu studieren und kreativ in die eigene kirchliche und theologische Tradition zu vermitteln, daß sie nicht durch schlechte Abstraktion oder falsch verstandene Universalisierung um ihren Gehalt und ihre Identität gebracht werden. Für diese Vermittlung genügt deshalb weder eine bloße Reproduktion fremden theologischen Denkens noch die Fixierung auf die Frage, was sie - gemessen an der eigenen Tradition und im Unterschied zu ihr - Neues zu sagen haben. Denn eine bloße Reproduktion fremden theologischen Denkens würde solche Theologien nicht nur „ent-kontextualisieren“ und sie damit gerade in ihrer Eigenart verkennen, sondern sich gleichzeitig den in ihnen explizit oder implizit enthaltenen Herausforderungen entziehen und damit den eigenen theologischen Anteil am Vermittlungsprozeß hier schuldig bleiben. Außereuropäische Theologien wollen ja, ob explizit oder implizit, nicht allein auf ihren je eigenen Kontext reflektieren und auf damit verbundene Probleme aufmerksam machen, sondern auch auf unseren westlichen, der oft geschichtlich mit dem ihren verknüpft war und durch gegenwärtige politische, ökonomische und andere Systeme nach wie vor involviert ist.⁴⁴ Missionswissenschaft kann bei dieser Vermittlungsaufgabe sich dabei nicht allein auf schriftlich formulierte Theologie beschränken. Denn das Studium geschriebener Theologie

43 Bericht der Sektion I: Kultur und Identität, in: Das Heil der Welt heute. Ende oder Beginn der Weltmission? (Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973), hg. v. Ph. A. Potter, Stuttgart/Berlin/1973, 177-195, 181.

44 Vgl. Collet, Giancarlo, Für die einen Hoffnung - für die anderen Bedrohung? Bemerkungen zur Rezeption lateinamerikanischer Befreiungstheologie, in: Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft 3: Die Rezeption im deutschsprachigen Raum, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Mainz 1997, 163-174.

ist *eine* Kommunikationsmöglichkeit unter vielen, auch wenn sie bei uns die „standardisierte“ Form darstellt. Doch gilt es, den Blick auch in dieser Hinsicht zu weiten und das Methodenrepertoire zu verfeinern: Interpretation von Bildern, Auslegung von Musikstilen und -texten, der Einbezug liturgischen Lebens und praktischer Gemeindearbeit gehören genauso dazu.

Missionswissenschaft hat trotz ihres marginalen Daseins innerhalb der Theologie sehr viel für die Aufarbeitung der Christentumsgeschichte, insbesondere der Missionsgeschichte geleistet. Gelegentlich konnte auf Grund der von Missionswissenschaftlern faktisch geleisteten Arbeit gar der Eindruck entstehen, Missionswissenschaft sei Missionsgeschichte. Die Aufgabe, sich mit der Geschichte des Christentums und der Mission in der ganzen Welt auseinander zu setzen, gehört nach wie vor ins Pflichtenheft dieser Wissenschaft, auch wenn unter neuen Vorzeichen und erweitertem Untersuchungsgegenstand. Vor allem ist eine eurozentrische Sicht von Kirche und Theologie zu überwinden. Das geschieht insbesondere dadurch, daß in der Geschichtsschreibung ein Perspektivenwechsel vorgenommen wird, in dem die Geschichte sowohl aus der Sicht der Betroffenen betrieben (und deren Zeugnisse ausgewertet) als auch im Blick auf die jeweiligen Kontexte geschrieben wird. Darüber hinaus ist darauf zu achten, daß bei Berufung auf gesamtkirchliche Traditionsprozesse nicht ohne nähere Erklärung quasi selbstverständlich auf Überlieferungen der westlichen Kirchen zurückgegriffen wird. Denn dies käme einer erneuten Engführung des christlichen Traditionsprozesses gleich. Mittlerweile bilden ja verschiedene kulturelle Traditionsströme das, was als gesamtkirchlicher Traditionsprozeß zu betrachten ist. Die christliche Tradition besteht aus verschiedenen Teiltraditionen, die ein Ganzes bilden, welches über die westliche Überlieferung hinausgeht. Es handelt sich um eine sowohl diachron als auch synchron bunte Vielfalt lokaler Theologien, d.h. auch die Geschichte des Christentums ist eine multikulturelle, die uns immer wieder dazu verpflichtet, die Begrenzung der eigenen Tradition zu erkennen. Gleichzeitig eröffnen uns diese Traditionen Möglichkeiten der Bereicherung durch Ergänzung und Kritik.

Bereichert würde Missionswissenschaft schließlich auch dadurch, daß feministisch-theologisches Denken in ihr Platz fände.⁴⁵ Es geht nicht bloß um den spezifischen Beitrag der Frauen in der missionarischen Arbeit der Kirchen, der groß genug ist, um etwa im Rahmen eines „Frauenforschungsprogrammes“ intensiv bearbeitet werden zu können, eine Arbeit übrigens, die inzwischen aufgenommen wurde. Vielmehr wäre nach dem spezifisch weiblichen Beitrag gerade

45 Vgl. Grey, Mary, „She is a great man!“ Missiology from a christian feminist perspective, in: International Review of Mission 81 (1992) 201-211; Vogel-Mfato, Eva-Sibylle, Im Flüstern eines zarten Wehens zeigt sich Gott. Missionarische Kirche zwischen Absolutheitsanspruch und Gemeinschaftsfähigkeit, Rothenburg 1995; Fabella, Virginia, Der Weg der Frauen. Theologinnen der Dritten Welt melden sich zu Wort, Freiburg/Basel/Wien 1996.

auch innerhalb von Missionswissenschaft zu fragen. Gibt es nicht einen eigenen Zugang zum Thema und worin besteht er? Ist das Konzept von Mission als Sendung bzw. Beauftragung nicht stark von patriarchalem, imperialistischen Denken geprägt? Wie sähe eine feministische Alternative aus? Wenn beispielsweise von der Sendung der Zwölf die Rede ist, so wird regelmäßig an Männer gedacht und damit ein Stereotyp, Mission sei nämlich etwas Männliches, geschaffen und aufrecht erhalten und zugleich ein antijudaistisches Vorurteil genährt. Hier könnte es Aufgabe einer feministisch orientierten Missionswissenschaft sein, verschüttete Dimensionen in der Wahrnehmung der Wirklichkeit aufzuarbeiten und in den allgemeinen theologischen Diskurs einzubringen. „Machbarkeitsorientierte, apathische Einstellungen“, wie sie so häufig in unserem theologischen Arbeiten bestimmend waren und sind, müßten allerdings durch eine Offenheit auch für Einsichten und Erfahrungen anderer Kirchen in den verschiedenen Kontinenten überwunden werden. Darin könnte sich Missionswissenschaft auch für eine feministische Theologie allgemein als nützlich und bereichernd erweisen.