

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Dehn, Ulrich  
Title: "Neue Wege der Missionstheologie?"

Published in: Verkündigung und Forschung  
Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus

Volume: 57 (2)

Year: 2012

Pages: 94 - 106

ISSN: 0342-2410

Persistent Identifier: <https://doi.org/10.14315/vf-2012-57-2-94>

---

The article is used with permission of [Penguin Random House Verlagsgruppe](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

*Heinrich Balz*, Der Anfang des Glaubens. Theologie der Mission und der jungen Kirchen, Erlanger Verlag für Mission und Ökumene Neuendettelsau 2010, 465 S. – *Paul W. Chilcote/Lacey C. Warner* (Hg.), The Study of Evangelism. Exploring a Missional Practice of the Church, Eerdmans Grand Rapids (Michigan) 2008, XXX + 458 S. – *John G. Flett*, The Witness of God. The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community, Eerdmans Grand Rapids (Michigan) 2010, XV + 328 S. – *Roland Hardmeier*, Kirche ist Mission. Auf dem Weg zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis (Edition IGW), Neufeld Schwarzenfeld 2009, IX + 331 S. – *Dana Lee Robert*, Christian Mission. How Christianity became a World Religion (Blackwell Brief History of Religion Series), Wiley-Blackwell Oxford 2009, XI + 214 S. – *Roger P. Schroeder*, What is the Mission of the Church? A Guide for Catholics, Orbis Books Maryknoll (New York) 2008, XIV + 159 S. – *Jørgen S. Sørensen*, Missiological Mutilations – Prospective Paralogies. Language and Power in Contemporary Mission (Studies in the Intercultural History of Christianity 141), Lang Frankfurt 2007, VIII + 282 S. – *Jochen Teuffel*, Mission als Namenszeugnis – Eine Ideologiekritik in Sachen Religion, Mohr Siebeck Tübingen 2009, VIII + 269 S. – *Henning Wrogemann*, Den Glanz widerspiegeln. Vom Sinn der christlichen Mission, ihren Kraftquellen und Ausdrucksgehalten. Interkulturelle Impulse für deutsche Kontexte, Lembeck Frankfurt 2009, 326 S.

## Weitere Literatur:

*Mariano Delgado/Michael Sievernich* (Hg.), Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität (Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen 1911–2011) = ZMR 95 (2011) (Sonderband), Eos St. Ottilien 2011, 507 S. – *Viggo Mortensen/Andreas Østerlund Nielsen* (Hg.), Walk Humbly with the Lord. Church and Mission engaging Plurality, Eerdmans Grand Rapids (Michigan) 2011, VIII + 314 S.

## 1. Übersicht

Nachdem in den letzten Jahren der Trend, Missions- und Ökumenewissenschaft in Interkulturelle Theologie umzubenennen, sich verstärkte und durch ein entsprechendes Grundlagenvotum der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie und der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft („Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft“, 2005) begründet und gestützt wurde, schien sich der Verdacht nahezulegen, dass damit auch eine inhaltliche Ansage zum Thema der Missionstheologie verbunden war und ist, nämlich ein Verzicht auf evangelisations- und konversionsorientierte Konzepte und die Hinwendung zu einer wissenschaftlich verarbeitenden Wahrnehmung des globalen Christentums und seiner Prozesse in den Kontexten einer kulturell und religiös vielfältigen Welt. Zum einen jedoch ist dies nicht das Anliegen des neuen Terminus gewesen, der unter den Bedingungen neuer Diskurse und wissenschaftlicher Horizonte signalisieren will, dass die Missionswissenschaft die Zeichen der Zeit gelesen hat und über die bisherigen Arbeitsfelder hinaus (also diese durchaus beibehaltend) die zahlreichen Aktionsfelder des weltweiten Christlichen in ihrer Interkulturalität und Interkontextualität wahrnimmt und programmatisch zu berücksichtigen bereit ist – dies

zur Beruhigung an diejenigen, die den genannten Verdacht als Sorge artikuliert haben. Zum anderen zeigt die hier zu besprechende Veröffentlichungslage, dass traditionelle missionstheologische Entwürfe nach wie vor erarbeitet werden und nun auch, im Unterschied zu einem Verständnis des Fachs, das sich hauptsächlich auf die „südlichen“ Kontinente bezog, möglicherweise das Selbstverständnis des Fach transzendierend den deutschen Kontext schwindender Kirchlichkeit mit einbeziehen. Im internationalen Kontext stellt sich, wenn auch neuere Veröffentlichungen aus den USA berücksichtigt werden, ein differenziertes interdisziplinäres und neuere Diskurse aufgreifendes Bild dar. Insgesamt jedoch scheint bei gleichzeitiger thematischer Auffächerung die Phase der kritischen Aufarbeitung von Missionsgeschichte und -theologie der Vergangenheit anzugehören. Gender, Postkolonialismus und die mehrperspektivische Recherche zu Missionarsbiographien sind vielfach an die Stelle der Grundsatzerörterungen und -kritik getreten. Auffällig ist die hohe Zahl von missionsbezogenen Veröffentlichungen in den letzten Jahren in Deutschland und den USA – dies ist auch auf das Hundert-Jahre-Jubiläum der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 zurückzuführen. Die Reminiszenz an „Edinburgh“ rief den (evangelikalen) Anspruch auf den Plan, auch heute noch das wahre Erbe von „Edinburgh“ (Evangelisation der ganzen Erde in dieser [damaligen] Generation) zu verwalten, während andere die Zeit- und Kontextgebundenheit und somit Einmaligkeit der Konferenz hervorheben.

Der Band von V. Mortensen/A. Nielsen vereinigt alle Richtungen und Ansprüche in sich, basierend auf einer breit angelegten Konferenz in Aarhus im Januar 2010. Hier wird ohne spezifische Positionierung ein Kaleidoskop von traditionell-konservativen Missionshistorikern wie A. Walls bis hin zu scharfen Missionskritikern wie W. Ustorf geboten.

Anders ist dies bei dem Werk von P. Chilcote/L. Warner, das ein Kompendium von dreißig missionsbezogenen Beiträgen aus drei Jahrzehnten (Erstveröffentlichungen von 1974 bis 2006) darstellt, mit englischsprachigen Autorinnen und Autoren aus allen Teilen der Welt. In den Aufsätzen geht es entlang an Kategorien wie ‚Grundfragen von Mission‘, ‚biblische Grundlagen‘, ‚ekklesiologische Zusammenhänge‘, ‚ökumenischer Horizont‘, ‚Kontextbezogenheit‘ um die Behandlung des Themas der Evangelisation im Sinne einer ganzheitlichen Theorie-Praxis-Verknüpfung, so der Anspruch der Einleitung. Die Herausgeber stellen sich selbst als dem ökumenisch aufgeschlossenen Spektrum des evangelikalen Zweiges des amerikanischen Methodismus zugehörig vor; diese Orientierung prägt auch die Auswahl der Beiträge. Schon der Hinweis auf die Dekade einer missionskritischen Reflexion (1972–1982), und somit die Historisierung der Missionskritik, erklärt, dass aus diesem Bereich der Literatur kein Beitrag aufgenommen wurde. Jedoch spiegeln die Beiträge durchaus, wie es für ein in Kursen zu benutzendes Textbuch sinnvoll ist, die ökumenische Diskussion der letzten Jahrzehnte. D. L. Robert (eine Autorin auch des vorgenannten Buchs) widmet ihr eigenes Buch einem exemplarischen Überblick der gesamten Ge-

schichte des Christentums, der sich in einem kleineren 1. Teil (5–79) an Phasen und in einem großen 2. Teil (81–177) an Themen orientiert. Dabei sind ihr zum einen die Lebenswerke der klassischen missionarischen Gestalten und die Ausbreitungsgeschichte des Christentums von der Antike bis zum 19. Jh. wichtig, zum anderen werden auch sozialgeschichtliche Aspekte und einzelne Perspektiven berücksichtigt wie die Übersetzungsgeschichte, kontrafaktische Aktivitäten von Missionaren zu Themen wie Sklavenhandel, aber auch Kooperation mit dem Kolonialismus. Schließlich sucht Robert den Anschluss an Debatten u. a. zur Genderfrage, zum Postkolonialismus, zum Feminismus und zur Interkulturalität. Das Thema von missionarischer Aktivität und Konversion wird exemplarisch an dem Irland-Missionar St. Patrick (5. Jh.) und dem mosambikanischen Shona-Missionar Bernhard Mizeki (19. Jh.) veranschaulicht. Schließlich bindet Robert ihre Beobachtungen zu der Einsicht zusammen, dass es bei der Verbreitung des Christentums um menschliche Netzwerke und Beziehungsknüpungen geht.

Wohl nicht im Zusammenhang mit der Edinburgh-Renaissance sind drei einzelne deutschsprachige Monographien zu sehen: *J. Teuffel* will mit seinem Buch, das auch als Streitschrift gegen zeitgenössische Trends gelesen werden kann, einen Akzent der Identitätstreue in Gestalt des Namenszeugnisses setzen. So setzt er sich kritisch mit dem modernen Gebrauch des Begriffs Religion, mit mutmaßlich missverständlichen Toleranzsyndromen und mit einem oberflächlichen interreligiösen Dialog auseinander, nicht gefeit davor, Kontroversen früherer Jahrzehnte ohne präzise Kenntnis des neuesten Diskursstandes wiederzubeleben (ausführlicher s. u.). Letzteres kann dem umfangreichen Werk von *H. Balz* nicht nachgesagt werden, das das Thema der Missionstheologie aus den Perspektiven der biblischen Fundierung, der hermeneutischen Absicherung, der Aufarbeitung missionstheologischer Literatur bis tief in missionstheologische Spuren auch außerhalb der Disziplin im engeren Sinne und unter Berücksichtigung der wichtigsten Literatur aus den anderen Kontinenten (Asien, Afrika) bearbeitet. Ausführliche Diskussionen widmet Balz u. a. dem Begriff *missio Dei*, der Frage der Rang- bzw. Zueinanderordnung von Kommunikation und Hermeneutik (kontrovers zwischen ihm selbst und Th. Sundermeier) und der Thematik von Inkulturation und Konversion mit einer konservativen Grundtendenz und dem Wunsch, das evangelisatorische Anliegen in der neueren Diskussion nicht aus den Augen zu verlieren (ausführlicher s. u.). Mittelbar findet sich auch *H. Wrogemann* in dieser Orientierung wieder, jedoch mit einer völlig anderen Disposition: Schon im Untertitel lässt sein Buch ahnen, dass es sich auf den hiesigen Kontext bezieht, diesem aber Impulse geben möchte, die aus der Ökumene bzw. aus der missionswissenschaftlichen Diskussion stammen. Wrogemann arbeitet anhand von (theoretisch bearbeiteten) Praxisfeldern, systematischer und exegetischer Diskussion und einem Blick in wichtige missionstheologische Konzepte der letzten Jahrzehnte hin auf eine Theologie der Mission als oikumenische Doxologie, in der die Welt transparent werden soll für die Ver-

herrlichung Gottes. Wrogemann will dies als eine Fortführung des Konvivenzkonzepts Sundermeiers verstanden wissen (312) (ausführlicher s. u.). Sein Buch berührt sich im Anliegen, wenn auch nicht im theologischen Duktus, mit evangelikal entworfenen wie dem „ganzheitlichen Missionsverständnis“ von Hardmeier oder Impulsen, die derzeit von dem von der EKD geförderten „Zentrum für Mission in der Region“ ausgehen.

Es kann, wie dieser kurze Überblick zeigt, außer einer seit einigen Jahren anhaltenden Wiederbelebung evangelisatorisch-missionarischer Anliegen nicht von einem einheitlichen Trend ausgegangen werden, zumal wenn die zu besprechenden Bücher und Aufsätze aus unterschiedlichen „Diskursregionen“ stammen. Die thematische Schwerpunktsetzung innerhalb der Diskursbereiche wird sich in der detaillierteren Besprechung einiger wichtiger Titel herauskristallisieren.

## 2. Zur Diskussion

Es sollen nun weitere Arbeiten gewürdigt und bereits erwähnte ausführlicher berücksichtigt werden. Um von den monographisch bestimmte Themen erörternden Arbeiten her zu beginnen, sei zunächst auf die Werke von Sørensen und Flett eingegangen, um von dort aus die breiter angelegten Titel zu behandeln. *J. S. Sørensen*, Theologe der lutherischen Kirche in Dänemark, hat in Birmingham studiert, das vorliegende Buch ist seine bei W. Ustorf in Birmingham geschriebene Dissertation. Schon die Stichworte „Mutilation“ und „Paralogy“ im Titel seines Buchs deuten hin auf den in der Schule von Ustorf stehenden kritischen Ansatz. Es geht dem Autor darum, eine „theologische Relativitätstheorie“ zu entwickeln, die nachweist, dass missionstheologisches Denken, befangen im Ganzheits- und Universalitätsparadigma des Diskurses der Moderne, nicht an den Diskurs der Postmoderne aufgeschlossen hat, den der Autor in Anlehnung an J. F. Lyotard und spezifischer an J. D. May als die Aufgabe eines jeglichen christlichen Kontrollanspruchs anderer Wahrheitsfelder und als die Akzeptanz des Anderen sowie als die doktrinäre wie auch geographische Dispersion religiöser Traditionen formuliert. Er spricht von der Notwendigkeit von ‚imagination‘ anstelle von ‚nostalgia‘ in Fortschreibung von missionstheologischen Innovationen, die vor Jahrzehnten bereits der Niederländer J. C. Hoekendijk angestoßen hatte (257f.). Auf dem Weg zu diesem Resultat buchstabiert Sørensen einige Baustellen der Dekonstruktion des westlichen (theologischen) Diskurses durch: die Postkolonialismus-Debatte (29–67), angestoßen durch E. Said, weitergeführt durch B. Ashcroft, R. S. Sugirtharajah, L. Gandhi u. a., die der Umstrukturierung theologischen Denkens die analytischen Raster zugespielt hat, u. a. die Einsicht in die Verbindung von Ideen/Denken und Macht; ferner die linguistische/semiotische Einsicht in die Verbindung von Sprache und Wahrnehmung und die diskursanalytischen Überlegungen dazu und das westliche Paradigma von Moderne und Aufklärung (69–133), das durch die

Postkolonialismusdebatte aufgebrochen wird. In der Auseinandersetzung mit P. G. Hiebert, J. A. Kirk und D. Bosch (Kapitel „Modern Mission Theory“, 135–209) stellt Sørensen eine Verhaftung am modernen Paradigma mit Universalitätsanspruch und einem Defizit der Akzeptanz von Heterogenität fest nach dem Motto: Respekt gegenüber dem anderen heiligen Ort nur, sofern und soweit dort der christliche Gott am Werke sei, nicht als gegenüber dem wirklich Anderen. Im abschließenden Kapitel „Postmodern Mission Theory“ (211–248) bereitet der Autor die bereits oben erwähnte Weichenstellung vor, die ihm in zukunftsfähiger Weise die Akzeptanz von Heterogenität als nicht zufälligen, sondern als stetigen und nachhaltigen Sachverhalt („ontological given“, 255) im Rahmen einer demütigen, verletzbaren und Universalitätsansprüche aufgebenden Theologie und Missionstheorie geboten erscheinen lässt. In der Gesellschaft der Literatur der letzten Jahre, die überwiegend in konventioneller Weise Mission affirmiert und nur am Rande interdisziplinär argumentiert, stellt dieses Buch einen erfreulichen Einzelposten dar, bindet in instruktiver und weiterführender Weise die kultur- und sprachtheoretische Diskussion der letzten Jahrzehnte (mit F. de Saussure: der letzten hundert Jahre) mit der missionstheologischen Debatte zusammen und macht Ernst mit dem multireligiös-heterogenen Kontext theologischen Denkens.

Durch und durch theologisch argumentierend geht der neuseeländische Theologe J. G. Flett, jetzt Assistent und Habilitand an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal, vor, der in seinem Buch eine gründliche Sichtung der missionstheologischen Wirkungsgeschichte der Theologie K. Barths vornimmt, der Frage ihrer Einflüsse auf die missionstheologischen Weichenstellungen im Umfeld der *missio Dei* (Willingen 1952, K. Hartenstein) nachgeht und die Ambivalenzen des *missio-Dei*-Konzeptes untersucht. Seine Ausgangsthese lautet, dass es keine theologischen Argumentationsstränge zwischen Barths christologischer Konzentration und Frontstellung gegen schöpfungs- und kulturbezogene Missionsüberlegungen einerseits und der Barthverbundenheit und Inanspruchnahme Barths durch *missio-Dei*-Vertreter wie K. Hartenstein andererseits gab. Sie führt ihn dazu, zunächst einmal dem Thema der *missio Dei* im Detail nachzuspüren und dies anschließend mit deutscher Mission und dialektischer Theologie ins Gespräch zu bringen. Zentral ist seine Behauptung, dass der trinitarische Gedanke, der als eine der Säulen der *missio Dei* gilt, allenfalls einen negativen Widerhall in ihr hat und sie vielmehr abflacht. Um die Benutzung und Instrumentalisierung des *missio-Dei*-Konzeptes auch im Interesse dialektisch-theologischer Bemühungen nachzuzeichnen, muss Flett auf trinitarische Entwicklungen und auf die Verflechtungen deutscher Mission sowohl mit Kolonialismus als auch mit der NS-Ideologie (Hoekendijks Untersuchungen) zu sprechen kommen und die Kritik namhafter Missionstheologen (auch mutmaßlicher Barth-Schüler wie H. Kraemer und W. A. Visser 't Hooft, 16) an Barths vermeintlich fehlender phänomenologischer Verhaftung und Kulturabstinenz analysieren. Dem Ehrgeiz eines herrschenden Trends, das in Willingen 1952 gutgeheißene *missio-Dei*-

Konzept im Wesentlichen dem Einfluss des Barthschen Vortrags „Die Theologie und die Mission in der Gegenwart“ von 1932 zuzuschreiben, stellt Flett den Versuch einer tatsächlich an Barth orientierten trinitarischen Begründung der Mission gegenüber, die dann aber nur noch vage an das *missio-Dei*-Konzept angelehnt erscheint. Nach ausführlichen trinitätstheologischen Erörterungen (196–239), in denen insbesondere die innere trinitarische Differenzierung Gottes und sein äußeres Handeln, in deren integraler Sicht Gott als „missionarisch“ zu betrachten sei, verhandelt werden, kommt Flett zu einem Konzeptvorschlag (286–298), den er als eine „constructive redefinition of *missio Dei*“ (286) verstanden wissen will. Die versteckte schöpfungstheologische Grundierung des Konzepts werde nun durch eine Theologie aus den Elementen eines wesenhaft lebendigen, missionarischen Gottes und seines Willens, mit und beim Menschlichen zu sein, der Realisierung dieses Elementes im Versöhnungsgeschehen, der Orientierung auf das Reich Gottes und des Niederschlags in der missionarischen christlichen Gemeinschaft, die nur als missionarische christlich sei, übermalt. Flett, dem die überwiegend deutschsprachige Literatur zu seinem Forschungsfeld problemlos zugänglich ist, legt in seiner theologisch höchst luziden Studie ein wenig abseits des Trends interdisziplinärer Forschung einen missionstheologischen Entwurf der alten Schule vor, fördert allerdings auch eine theologische Interpretationsgeschichte der *missio Dei* und ihres Umfeldes und Vorlaufs aus der ersten Hälfte des 20. Jh. zutage, die in der Diskussion und in der inflationären Benutzung des Begriffs *missio Dei* wenig präsent ist.

Völlig anders gelagert, nämlich nicht als Monographie, sondern als ein kleines Handbuch gemeint, ist der Leitfaden („guide“) des amerikanischen katholischen Theologen R. P. Schroeder, Missionswissenschaftler am Catholic Theological Union in Chicago. Schroeder wählt für seinen „Guide“ einen historischen Aufriß: In einer Einleitung schlägt er einige theologische Nägel ein, wie etwa die drei Aspekte der Mission als „table fellowship“, d. h. das Brot des Lebens in unserem täglichen Leben („dining-room table“), die liturgische Tischgemeinschaft („eucharistic table“) und die Beziehung zu Menschen nah und fern („the table of the ‚other‘“). Die drei „Tische“ können den Aspekten von „proclaiming, serving and witnessing to God’s reign of love, salvation, and justice“ (7) zugeordnet werden (6–8). Ausgehend von der grenzüberschreitenden Mission Jesu in den Evangelien, die die Mission Gottes, das „big picture“, illustriert, nämlich die Rückführung der Menschheit und der ganzen Schöpfung zur Fülle des Lebens Gottes, schreitet er weiter zum Wirken des Geistes und der Apostel in der Apostelgeschichte und den nachfolgenden Ausbreitungsaktivitäten. Die Ausbreitungsgeschichte des globalen Christentums handelt er ab in zwei großen Phasen: von 100 n. Chr. bis zum Fall Konstantinopels bzw. des oströmischen Reichs und des byzantinischen Christentums 1453 und von Columbus bis zum Falle der Berliner Mauer, beide noch einmal in je drei Phasen unterteilt. Die Kapitel stützen sich u. a. auf das gemeinsam mit S. Bevans geschriebene Buch „Constants in Context. A Theology of Mission for Today“

(Maryknoll 2004) und gehen orientiert an Ereignissen und ausgewählten missionarischen Gestalten vor: die wechselhafte Geschichte von Cyril und Methodius in ihrer Slawenmission im 9. Jh., die Mission des Franz von Assisi (auch seine Begegnung mit Sultan Al-Malik Al-Kamil in Damiette an der Nilmündung, 61) und die Anfänge des Ordens der Beginen. Die Neuzeit lässt Schroeder prägen durch Gestalten wie Bartolomé de Las Casas und seinen ambivalenten Einsatz für die einheimische südamerikanische Bevölkerung und zunächst für den afrikanischen Sklavenimport mit späterer Kehrtwendung (relativ kurz erwähnt, 70) sowie den jesuitischen Asienmissionar Francisco Xavier, zwei Missionare, die inkulturalisierende „Konversionen“ erlebten und dadurch zu wahren Verkündern des Reiches Gottes wurden, so Schroeder (74). Für die Phase seit dem Ende des 18. Jh. sind der Yoruba-Missionar Samuel Ajayi Crowther und der Italiener Daniel Comboni und sein Programm „Salvare l’Africa con l’Africa“ (Afrika durch Afrika retten) zu erwähnen, sowie der zeitgenössische, Gambia-stämmige, vom Islam zum katholischen Christentum konvertierte Historiker Lamin Sanneh und seine Arbeiten zum Wort und seiner Übersetzung. Weitere „snap shots“, wie Schroeder seine Kurzbiographien nennt, widmet er Mutter Teresa und Dorothy Day und ihren Kämpfen gegen Armut, für ein würdiges Sterben, für Frieden und Gerechtigkeit. Schroeder entwickelt sein trinitarisches Missionsverständnis entlang an den drei päpstlichen Schriften „Ad Gentes“, „Evangelii Nuntiandi“ und „Redemptoris Missio“ (89–111) und an sechs zentralen Komponenten (witness and proclamation; liturgy, prayer, and contemplation; justice, peace, and the integrity of creation; interreligious and secular dialogue; inculturation; reconciliation), die den höchst unterschiedlichen Situationen und Kontexten christlicher Gemeinden („einzige, aber komplexe Wirklichkeit“, Johannes Paul II. in *Redemptoris Missio*, Ziff. 41) gerecht werden mögen (112–127). Im Rahmen der von der katholischen nachkonziliaren Traditionslage her vorgegebenen theologischen Möglichkeiten entwirft Schroeder ein Missionsmanual, das mindestens partiell auch an der Genfer ökumenischen Diskussion (konziliarer Prozess) orientiert ist und unter dem zentralen Topos der Table Fellowship ein zeitgemäßes Kaleidoskop des kirchlichen diakonischen und missionarischen Handelns ausbreitet. In diesem Sinne – nicht als wissenschaftliche Aufarbeitung von Missionstheologie und Missionsgeschichte – bietet es die Inspiration, die in der Absicht der snap shots liegt, und weist mit seinen Konkretionen und Fragenentwürfen in die gemeindliche Praxis hinein – diesem Programm getreu sucht man in diesem Buch vergeblich nach interdisziplinären Debatten oder nach kritischer Aufarbeitung von dunklen Seiten der Missionsgeschichte.

Dies hat es gemeinsam mit der evangelikalen Missionstheologie des in der Schweiz tätigen Theologen *R. Hardmeier*, die zwar nicht im theologischen Milieu, aber in der inhaltlichen Frequenz benachbart ist und mit ihrem Anspruch eines „ganzheitlichen Missionsverständnisses“ ebenfalls die Dimensionen einzuholen versucht, die Schroeder symbolisch mit dem Stichwort der Tisch-



gemeinschaft und narrativ mit seinen biographischen snap shots von sozialen und diakonischen Aktivitäten beschreibt. Hardmeier unternimmt den Versuch, das (evangelikale) Missionsverständnis in seine historischen Kontexte einzubetten und es somit auch als historisch gebunden zu charakterisieren: Ein traditionelles Missionsverständnis hatte seinen Sinn bis zum Zeitalter des Kolonialismus, in dem die Komplexität und Multikulturalität der Welt noch keine gefühlte Realität waren. Dies hat sich gewandelt, seitdem Heterogenität auch im Diskurs begriffen wird (Postmoderne) und der radikale Zweig der Evangelikalen unter Druck aus der „Zwei-Drittel-Welt“ darauf drängt, soziale Verantwortung missionstheologisch zu verarbeiten. Auch evangelikale Missions-theologie hat sich, so Hardmeier, den Einflüssen der kontextuellen und der Befreiungstheologie nicht verschlossen (u. a. 53–64). Die Argumentationskette von Jesu Rezeption der alttestamentlichen Ethik und die Tradierung in unsere Kontexte hinein sowie die Aufnahme des Konzeptes von Mission als Transformation führen Hardmeier zur Entfaltung einer schöpfungstheologischen Missionsvision, in der es um Frieden und Gerechtigkeit geht (89–108), auch unter Rückgriff auf die Vision des neuen Jerusalem (Offb 21 f.) (135). „Mission ist Teilhabe an der Gerechtigkeit schaffenden Mission Gottes“ (97). Dieser Satz könnte dem ÖRK-Projekt „Mission als Strukturprinzip“ unter der Federführung von H. J. Margull in den 1960er Jahren entstammen. Hardmeier begreift dies unter dem Stichwort der Wiederherstellung des Menschen, der Schöpfung und der Ehre Gottes, die durch die Auflehnung Satans und den Sündenfall verloren ging. Dies steht im Duktus dessen, dass Hardmeier das Alte Testament für die Missionstheologie rehabilitieren möchte, was er auch entlang an den bundestheologischen Aspekten, dem Topos Israels als Licht für die Völker, dem Exodus, den Propheten und ihrer gleichen Botschaft an Israel und die anderen Völker sowie dem Jubeljahr (Lev 25) vollzieht. Insbesondere das Letztere demonstriert laut Hardmeier eindrücklich die ganzheitliche Sorge Gottes für das Leben des Menschen und die ganze Schöpfung. Die Überlegungen zum Reich Gottes führen Hardmeier dahin, den „Missionsbefehl“ Mt 28 (Sendung zu den Völkern) mit der Aussendungsrede an die Jünger Mt 10 (Sendung zu Israel) zu verbinden und damit eine notwendige Verbindung zwischen Mission und Reich Gottes zu schaffen. Zentral für die Thematik des Reiches Gottes ist die Kirche, die als „Volk des Reiches [...] das Evangelium vom Reich verkündigt und es in ihrem Leben verwirklicht“ (242), wobei Hardmeier die letztere Komponente im Sinne der entwickelten Elemente von Gerechtigkeit, Frieden, Solidarität mit den Armen verstanden wissen will – er übernimmt den Begriff der Kirche als „Kontrastgesellschaft“ von U. Duchrow (242). Sein christologisches Kapitel entwirft ein inkarnatorisch-ganzheitliches Jesus-Verständnis, das Jesu ganzes Leben, Wirken und Botschaft berücksichtigen und die ausschließliche Konzentration auf Sterben und Auferstehung unterbrechen soll (251–297). Das Abschlusskapitel fasst die Argumentationslinien zur Ganzheitlichkeit der Mission zusammen mit der deutlichen Botschaft: In einem ganzheitlichen Heilsverständnis ist auch die

soziale Wirklichkeit und Gottes Wille für Frieden, Gerechtigkeit und ökologisches Handeln mit bedacht (314f.). Hardmeier reklamiert, die evangelikale Bewegung sei „auf dem Weg zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis“ (314). Tatsächlich jedoch mag sein Buch, das in vielen Hinsichten dicht an der ökumenischen Diskussion, insbesondere an den Entwicklungen um die *missio Dei* in ihrer Interpretation durch Hoekendijk und Margull, argumentiert und mit ökumenisch informierten Augen gelesen nicht in jedem Aspekt neu ist, weniger als eine Bestandsaufnahme eines bereits beschrittenen „Wegs“ als vielmehr als ein Appell in die evangelikale Welt hinein zu verstehen sein.

Auch in *H. Wrogemanns* Konzept von Mission als oikumenischer Doxologie spielen die Zeugnisfähigkeit und Geist-gewirkte Identität der Gemeinde eine große Rolle, entfaltet mit Begriffen aus der theologischen Ästhetik (architektonische Bilder, Wohlgeruch Christi, „Unkraut und Weizen“), Kunst und Energiesprache (Fließen und Überfließen der Kräfte Gottes) sowie unter Rückgriff auf exegetische Befunde und trinitätstheologische und pneumatologische Überlegungen von W. Pannenberg, J. Moltmann und M. Welker: die perichoretische Sozialität des trinitarischen Gottes (Moltmann: „lebenschaffende und lebensfördernde Beziehungsgemeinschaft“, 253) und die menschliche Gemeinschaft als Korrespondenzgrößen. Insofern es Wrogemann nach eigenem Bekunden um eine (doxologische) *Missionstheologie* geht, ist sein Entwurf mindestens nicht weit entfernt vom Duktus der neueren In-Dienst-Nahme der Missionstheologie für die geistliche Erneuerung und Mitgliederbestandserhaltung der deutschen Kirchen und Gemeinden, wenn er nach Gestaltungsmöglichkeiten dessen sucht, wie eine christliche Gemeinde „missionarisch“ wird im Sinne dessen, wie sie ihre Freude an der Verherrlichung Gottes wiederentdeckt (264). Er sieht, wie schon erwähnt, seinen Ansatz als eine Fortentwicklung des Konvivenz-Projektes von Th. Sundermeier und möchte ihn gelesen wissen als Hinweis darauf, dass „Gottes Wirken in dieser Welt zu einer *Transparenz der Welt als Ort der Verherrlichung Gottes* und insofern zu seiner Selbstverherrlichung führen soll“ (313). Im Stichwort der Oikumene als der gesamten (bewohnten) Schöpfung als eines Ortes des Gotteslobes ist die Zeugnisfähigkeit auch multikultureller, multireligiöser und in anderen Hinsichten durch Heterogenität geprägter Lebenswelten mitgedacht (zusammenfassend 315). Weitere Facetten sind der interreligiöse Dialog, schließlich auf den christlich-islamischen Dialog konzentriert (178–187) und hier auch im Unterschied zu vielen anderen Partien des Buchs erfreulich konkret, im Sinne einer Identität bezeugenden und zugleich respektvollen Begegnung, und das Thema des Los-Lassens, der Gelassenheit (259–269), bei dem auch ein Defizit der Studie spürbar wird: Während allgemein interdisziplinäre über die theologische Diskussion hinausgehende Seitenblicke kaum geboten werden, fehlt insbesondere hier eine Kenntnisnahme der ostasiatischen Gelassenheits- und Nicht-Anhaftungskultur, die sich in den Wuwei-Philosophien des Daoismus und in der Lehre des Buddhismus kodifizierte Formen gegeben hat und in ihren Pointen nicht weit von christlichen Akzenten entfernt

ist (u. a. L. A. de Silva). Darüber hinaus werden auch das Thema Konversion und – im Zusammenhang einer Sichtbarkeit des Glaubens – die Ritendiskussion beleuchtet. Der von dem Band der oikomenischen Doxologie zusammengebundene Strauß ist sehr bunt und das zusammenhaltende Band nicht immer so deutlich sichtbar, wie es zu wünschen wäre. Er bietet dennoch einen theologisch phantasievollen Zugriff, der heute in dieser Auffächerung ungewöhnlich geworden ist. Neben dem Desiderat eines stärkeren interdisziplinären Gesprächs ist jedoch auch ein deutlicheres Bewusstsein davon zu vermissen, dass der Schwerpunkt des Christentums sich nicht nur geographisch in den Süden des Globus verlagert hat, sondern sich damit auch in seiner Sozialstruktur ändert und die Opfer der wirtschaftlichen Globalisierung und Neoliberalisierung als Teil seiner selbst bedenken muss – ein kurzer Hinweis zum Thema der Weltverantwortung in einigen Missionstheologien (81) reicht dafür nicht aus.

Diese Defizite werden auch durch das Buch von *H. Balz* nicht gelöst, es versteht sich im engeren Sinne als ein Blick auf und Auswertung von Theologien, die hier unter dem Begriff Missionstheologien gefasst werden, ausdrücklich in zwei Kapiteln (54–98) auch Theologien aus Asien und Afrika. Dass er diese unter dem alten Begriff der „jungen Kirchen“ behandelt, obwohl einige von ihnen (Kopten, andere orthodoxe Kirchen, Kirchen der Thomas-Tradition in Südindien u. a.) deutlich älter sind als viele europäische Kirchen, ist bedauerlich. Neben den zahlreichen Literaturbesprechungen, die Balz' Buch bietet, lässt er auch die Diskussion um die Zuordnung von Kommunikation und Hermeneutik noch einmal aufleben (205–219, 368–403) und gibt unter Berufung auf E. Nida zu bedenken, dass die Konzentration auf die (hermeneutische) christliche Begegnung mit dem (religiös und kulturell) Fremden überdeckt, dass zuallererst ein Vorgang der Kommunikation des Evangeliums durch den Missionar stattfand, ohne den das Szenario des hermeneutischen Prozesses gegenüber der eigenen Tradition oder gegenüber dem Fremden nicht vonstatten gehen könne. So ordnet er im Rahmen eines elliptischen Konzepts mit den beiden Brennpunkten Hermeneutik und Kommunikation und im Gespräch mit Th. Sundermeier, E. Fuchs, W. Herrmann und G. Ebeling Hermeneutik der Kirche und Kommunikation der Mission zu (390): Entstehen (Kommunikation) und Bestehen des Glaubens (Hermeneutik) stellen das Ordnungsprinzip des 3. und des 4. Teils (also der zweiten Hälfte) des Buchs dar. Im Sinne biblischer Grundierung schließt jedes der vier großen Kapitel mit einer „biblischen Verifikation“.

Balz' voluminöses Werk bietet auf der Basis seiner mehrfachen Kompetenz auch zu Exegese, Literaturwissenschaft und afrikanischer Ethnologie einen hochgradig belesenen Durchgang durch das, was beginnend mit der biblischen Literatur (lukanisches Doppelwerk als Dokument einer Missionstheologie der frühen Gemeinden, Begegnung mit Paulus) über theologische Entwürfe von K. Koyama, M. M. Thomas, S. Samartha, B. Idowu, T. Okure, Theologie der Kimbanguistenkirche, J. N. K. Mugambi, Kä Mana, L. Sanneh (als Theoretiker des Wortes und seiner Übersetzbarkeit), K. Bediako und anderen aus Asien und

Afrika bis hin zur genau beobachtenden Rekapitulation der missionstheologischen Entwicklung der letzten sechzig Jahre als wenn auch exemplarisch beleuchtete missionsbezogene Denkbewegung seit dem Existieren von Kirchen betrachtet werden kann. In kluger Perspektivität und Gründlichkeit werden die missionstheologischen Debatten referiert und reflektiert, jedoch bleibt auch hier eine Spitze gegenüber einer „vorwiegend ethisch weltverändernd bestimmte[n] Mission“ (425), und die Mahnung, jedenfalls das Beten und die Fähigkeit, Gott die Errichtung seines Reichs zu überlassen, nicht zu vernachlässigen. Es dürfte damit rechtens sein, Balz' Buch in einem soliden konservativ-traditionellen missionstheologischen Duktus zu verorten und ihm eine Zukunft als wichtiges Standardwerk zuzuschreiben, möglicherweise ebenbürtig mit D. Boschs „Transforming Mission“ (Maryknoll 1991).

Das Buch von *J. Teuffel* erhebt weder den Anspruch einer umfassenden Sichtung der missionstheologischen Literatur noch den eines geschlossenen Entwurfs, sondern stellt eher einen Zwischenruf in eine bestimmte, von Teuffel gefühlte theologische Lage hinein dar. Teuffels Ausgangsthese ist, dass die Leitidee einer allgemeinmenschlichen Religiosität eine neuprotestantische Ideologie darstelle und demgegenüber, jenseits der Religionsidee, christliche Mission als Namenszeugnis zu bestimmen sei, womit eine Strukturparallele zum Barth'schen Gegenüber von Religion und Offenbarung aufscheint (einschließlich eines damit verbundenen exklusivistischen Wahrheitsanspruchs), die dadurch weiter genährt wird, dass Teuffel den interreligiösen Dialog und seine Anliegen als Folge der erwähnten ideologischen Religionsidee bewertet und nur und genau den interkulturellen Dialog als lebensweltliche Verständigung zum gedeihlichen Zusammenleben schätzt. „Das interreligiöse Sprachspiel, das sich in gemeinsamen Begriffsbildungen an Stelle partikularer Namensnennung versucht, ist dort, wo es allen Ernstes gar als interreligiöser [sic!] Gebet bzw. Gottesdienst inszeniert wird, die Erbauungsstunde von Neuplatonikern und allen, die es werden wollen“ (190). Jedoch: „[...] interkultureller Dialog ist auf eine vertrauensbildende Verständigung jenseits unterschiedlicher Namensbindungen aus“ (191). Zwar sucht Teuffel engagiert und gut informiert an einigen Stellen auch das interdisziplinäre Gespräch und reflektiert z. B. auch die Errungenschaften des *linguistic turn* (R. Rorty) und des damit verbundenen Dekonstruktivismus von Geschichtsschreibung und -wissenschaft, wendet die Erkenntnis wissenschaftlich konstruierter Historie nun aber kritisch auf die historisch arbeitende Bibelwissenschaft an, die ja ihrerseits auf Konstruktionen gründe. Er empfiehlt eine Lesung der Bibel „auf kanonische Weise als traditionale Geschichte“, als heilige, nicht historisch verifizierbare Geschichte, um auf diese Weise die „NAMENSbezogene Verheißung“ des Erzählgeschehens zu entziffern (154). Teuffels Plädoyer für ein NAMENSbezogenes Zeugnis, das die Zeugnishemmung gegenwärtigen Christentums beklagt, Assimilierungsversuche an eine allgemeine Religionskultur mit Sorge sieht (so moniert er die „religiöse NAMENSverschwiegenheit“ etwa bei F. W. Graf, 254) und Toleranz als ein notwendiges, aber

nichtsdestoweniger namensbezeugendes Erdulden von Menschen, die sich im Einzugsbereich eines anderen Namens befinden, betrachtet, meidet die Auseinandersetzung mit anderen missionstheologischen Konzepten, die dem Autor die Beziehungsknüpfung seines Denkens in andere Richtungen ermöglicht hätte. Der gegenwärtige Stand der missionswissenschaftlichen Rezeption einiger Diskussionen im Rahmen der unterschiedlichen „turns“, die umfangreiche Debatte um den interreligiösen Dialog, das große Thema des Postkolonialismus etc. scheinen ihm nicht bekannt oder nicht interessant. Die Verve des Buchs erinnert fast an die Polemiken eines F. Overbeck gegen die Windmühlenflügel der liberalen Theologie des ausgehenden 19. Jh., wenn auch mit weniger Charisma.

### 3. Ausblick

Wie in den Geisteswissenschaften allgemein von linearen und nicht hintergehbaren Erkenntnisfortschritten nicht gesprochen werden kann, so ist dies noch einmal im Besonderen von (Missions-) Theologie und Missionswissenschaft aussagbar. Die Literaturlage der letzten Jahre hinterlässt den Eindruck eines Auseinanderdriftens der wissenschaftlichen Milieus, oft verbunden mit dem Ablegen oder fehlendem Wahrnehmen von historischen Erkenntnisständen. Anhand der besprochenen und anderer Werke können folgende Kategorien in Anschlag gebracht werden:

1. An Einzelskizzen, „snap shots“, exemplarischen historischen Ab- und Ausschnitten arbeitende Gesamtdarstellungen von Einzelautoren (D. L. Robert, R. P. Schroeder);

2. Aufsatzsammlungen, die entweder als Textsammlungen konzeptionell einen repräsentativen Überblick über das Feld der Missionswissenschaft geben wollen oder als Festschriften oder Tagungsbände einen Einblick in den Stand des Wissenschaftszweiges verschaffen (Mortensen/Nielsen, Delgado/Sievernich).

3. Monographisch-diskursive Studien (außer Sørensen und Flett zahlreiche hier nicht besprochene Werke als Dissertationen oder PostDoc-Studien).

4. Missionstheologische Entwürfe von Einzelautoren (Balz, Wrogemann, Teuffel, Robert, Schroeder, Flett, Hardmeier).

Die missionstheologische Arbeit der letzten Jahrzehnte wurde durch Einflüsse verschiedener wissenschaftlicher Paradigmenwechsel geprägt, sei es der durch die Orientalismus-Debatte ausgelöste *cultural turn*, sei es der durch Konstruktivismus, dekonstruktivistische Theorien und Fortschritte in Linguistik und Semiotik ausgelöste *linguistic turn*, sei es die Missionsgeschichtskritik seit den 1970er Jahren, sei es die im theologischen „Westen“ zwar nicht geführte, aber wahrgenommene und rezipierte Postkolonialismusdebatte. Diese Entwicklungen haben zwar nicht zu einem dem naturwissenschaftlichen Bereich vergleichbaren verbindlichen und einklagbaren Erkenntnisfortschritt, aber doch zumeist zu der Einsicht geführt, dass unter den beschriebenen wissenschaftsgeschichtlichen Bedingungen und den Bedingungen des Zusammenlebens in einer multireligiösen und multi-

kulturellen Welt eine klassische Missionstheologie nur noch begrenzten Sinn hat als Bestandteil missionswissenschaftlichen Arbeitens, es sei denn, sie verstehe sich als Teil kybernetischer Überlegungen in der Disziplin der Praktischen Theologie oder als ein historischer, bestandsaufnehmender Blick auf die bisherigen Entwicklungen, d. h. als ein historisches Fach. Eine wichtigere Aufgabe der gegenwärtigen und zukünftigen Forschung wird die Wahrnehmung und Analyse des interkulturell eingebetteten globalen Christentums und die Teilnahme an Diskursen sein, die sich aus dem Feld der interkulturellen, interreligiösen und kontextuellen Interaktion ergeben. Damit ist kein abfälliges Urteil über die Studien der 4. Kategorie gesprochen, die sicherlich nur jeweils teilweise im Duktus der formulierten Aufgabenwahrnehmung liegen. Die interdisziplinäre Vermittelbarkeit eines Fachs, das sich seinen Verbleib im Kanon der theologischen Disziplinen immer wieder aufs Neue erkämpfen muss, wird jedoch sehr stark davon abhängen, wie weit gerade hier der Anschlussfähigkeit an den internationalen breitgefächerten Diskurs zugearbeitet wird. Derzeit ist dies eher im Raum der Entwürfe zur „Interkulturellen Theologie“ als in der Missionstheologie alter Schule der Fall.