

Wilhelm Richebächer, „Missio Dei“ – Grundlage oder Irrweg der Missionstheologie? In: missio Dei heute. Zur Aktualität eines missionstheologischen Schlüsselbegriffs, Weltmission heute Nr. 52, hg. v. Evangelisches Missionswerk in Deutschland, Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck, Hamburg, 2003, 184- 207.

„Missio Dei“ – Grundlage oder Irrweg der Missionstheologie?

Dieser Artikel lag einer Antrittsvorlesung als Privatdozent für Missionstheologie und Religionswissenschaft an der Philipps-Universität Marburg am 11. Dezember 2002 zugrunde.

1. Was ist Mission? Der Streit um die Leitidee

Mission ist ein gleichermaßen wesentliches wie umstrittenes Thema der Theologie. Das liegt gewiss daran, dass es dabei so unmittelbar um die Wahrheit des christlichen Glaubens angesichts anderer Wahrheitsansprüche geht. Dieser Sachverhalt wird sofort deutlich, wenn wir uns zwei Lehraussagen vor Augen führen, die jeweils für eine traditionelle und eine neuere missionstheologische Leitidee (oder: Paradigma) stehen:

Wenn die Christenheit atmen könnte, ... dann würde sie ... beides, das Einatmen-Müssen und das Ausatmen-Können als eine Gnade erfahren, ohne die sie nicht leben könnte. ... Die Bibel redet von Gottes Geist nicht selten wie von einem Wind oder einem Lufthauch, den man einatmen kann und von dem die Kirche erfüllt sein muss, um geistlich leben zu können. Die Kirche muss mit diesem geistlichen Atemzug in sich gehen, um sich als Kirche stets aufs Neue aufzubauen. Das tut sie vor allem in ihren ... Gottesdiensten. ... Doch ... die Kirche muss, wenn sie am Leben bleiben will, auch ausatmen können. Sie muss über sich selbst hinausgehen, wenn sie Kirche Jesu Christi bleiben will. Sie kann als die von seinem Geist bewegte Kirche nicht existieren, wenn sie nicht auch missionierende ... Kirche ist oder wieder wird.¹

So setzte Eberhard Jüngel Wesen und Stellenwert von Mission auf der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland in Leipzig 1999 ins Bild. Als Leitidee dieser Auffassung kann man festhalten: Mission ist das Lebensmerkmal einer Kirche, die sich ihres Ursprungs im Geist Gottes vergewissert und gerade dadurch bereit wird, sich zu öffnen und Fremden zuzuwenden. Während Jüngels Rede vielen missionstheologisch ‘Entwöhnten’ im Bereich der EKD wieder neues Zutrauen zur Sache gab², ist die seinen Worten zugrundeliegende Leitidee in der weltweiten Debatte um Mission seit längerem infrage gestellt. So fasste vor vierzehn Jahren der indische Theologe Stanley J. Samartha die Aufgabe von Mission wie folgt:

¹ E. Jüngel (1999) 2000, 15.

² Diese EKD- Synode repräsentiert den häufigeren und gegenüber früher positiveren Gebrauch des Missionsbegriffs in kirchlichen Selbstdarstellungen im zurückliegenden Jahrzehnt; vgl. den Überblick von A.Höner, 2002 aaO.; vgl. ebenso M. Hein, Gefährdetes Leben. Bericht des Bischofs, Kassel 2001, 5f., sowie ders., Weltweite Christenheit. Bericht des Bischofs, Kassel 2002, 7f. Bereits W. Andersen 1957, 16, bemerkte, dass mit der Annäherung von Kirche und Mission häufig auch eine intensivere gegenseitige Wahrnehmung von Theologie und Mission verbunden sei.

In einer religiös pluralistischen Welt sind Christen zusammen mit ihren Nachbarn anderer religiöser Herkunft dazu aufgerufen, an Gottes fortwährender Mission in der Welt teilzunehmen. Mission bedeutet Gottes anhaltendes Hinwirken durch den Geist, um das Gebrochene zu verbinden in der ganzen Schöpfung, die Zerrüttung der Menschheit zu überwinden und die Kluft zwischen Menschheit, Natur und Gott zu heilen.³

Hier ist, anders als bei Jüngel, von der Mission als einem alle Religionen übergreifenden Werk Gottes die Rede, an dem jede Religion nur gemeinsam mit anderen, sozusagen 'gleichberufen' teilnimmt. Nach Samartha kommt der Kirche nicht mehr explizit die Rolle einer Vermittlerin des Christusglaubens an Menschen außerhalb ihrer selbst zu.

Nun, der Streit um die richtige Leitidee der Mission ist noch in vollem Gange. Aber eines ist symptomatisch für die Missionstheologie der letzten 50 Jahre: Beide, die Vertreter der ersten wie die der zweiten Leitidee beziehen sich in ihren Argumentationen auf das nunmehr 50 Jahre alte missionstheologische Motto der *missio Dei* ('*Gottes Mission*')⁴ und kommen trotzdem zu verschiedenen, ja teils entgegengesetzten Resultaten. Es scheint so, als lese jeder in diesen „Containerbegriff“⁵ hinein und wieder heraus, was er oder sie gerade braucht. Ist so eine Formel überhaupt noch von Nutzen, wenn sie keine eindeutige Leitidee mehr stabilisieren hilft? Oder sollte man sie aufgeben oder ihren Gebrauch zeitweilig aussetzen, wie das immer häufiger gefordert wird?⁶ Glücklicherweise sind wir als Theologen geübt im Umgang mit mehrdeutigen Begriffen. Wir wissen, dass wir einen Begriff, der ein ganzes Feld verschiedener Bedeutungen (oder Begriffsderivate) um sich herum bekommen hat, nicht verstehen, bevor wir seine ursprüngliche Bedeutung kennen und uns klar gemacht haben, warum diese unter anderen Bedingungen von Fachleuten nicht geteilt werden. Weiterhin gilt es zu entscheiden, ob der Begriff mit der Heiligen Schrift übereinstimmt. Wer diese drei Aspekte untersucht und zu positiven Ergebnissen kommt, wird einen Begriff nicht fallen lassen.⁷

In diesem Sinne lohnt es sich m.E. auch, einen Blick auf die Entstehung und die Entwicklung des *missio Dei*-Begriffs und das Feld seiner Bedeutungen zu

³ S. J. Samartha, S.J. 1988, 322, zit. nach D. Werner 1993, 427.

⁴ Vgl. Auch E. Jüngel, aaO., 21.

⁵ W. Günther, 1998, 56.

⁶ Vgl. L. A. (B.) Hoedemaker 1988, 171- 173 (s.u. Anm.33, sowie J. Matthey, ZMiss 2002, 236, Anm.38. Während J. Matthey allerdings in diesem Artikel noch „für ein ‚Moratorium‘... oder mindestens für größte Zurückhaltung“ (ebd.) im Gebrauch des Begriffs plädierte, stellte er am Ende des diesjährigen missionstheologischen Jubiläumskongresses anlässlich der 50. Wiederkehr der Weltmissionskonferenz in Willingen 1952 fest: „I discerned in general a positive reception of the term in our discussions, notwithstanding important reservations, some of which I would share myself.“ (J. Matthey Reflector's report, 3), um dann aber noch einmal verstärkt für den Erhalt des terminus einzutreten, wenn er sagt: „If we lose the reference to *missio Dei*, we would again put the sole responsibility for mission on human shoulders and risk to fall, missiologically speaking, into salvation by our achievements.“ (ebd. 3f.) Dieses Urteil entstand bei Matthey aufgrund der Rückbesinnung auf die historische Funktion der Begrifflichkeit (s.u.) sowie die Vielfalt ihrer aktuell positiven Funktion in diversen ekklesialen Kontexten der Ökumene, vgl. K. Nürnberger 2002, S. Chai 2002, P. Suess 2002 und T. Engsviken 2002.

⁷ Wer von uns würde beispielsweise am Wert der Formel „Wort Gottes“ zweifeln, auch wenn sie bei Martin Luther vor allem das verlebendigte Evangelium der Predigt, im Pietismus zuerst die Bibel und bei Karl Barth vor allem Jesus Christus selbst bezeichnet?

werfen. Erst danach werden wir uns ein Urteil über seinen Wert erlauben können.

2. Missio Dei - Die Entstehung des Begriffs und seine ursprüngliche Bedeutung

Der Begriff wird in der Literatur völlig zurecht mit der Weltmissionskonferenz in Willingen im Juli 1952 in einem Atemzug genannt, denn diese Konferenz gab den Anlass zu seiner Entstehung. Kurioserweise aber wurde er expressis verbis während der Konferenz nie verwendet. Er entstand erst in den Tagen und Wochen danach im Bericht des württembergischen Prälaten und ehemaligen Direktors der Basler Mission Karl Hartenstein über Willingen. Er kreierte die Formel, um damit die Hauptidee aus der Schlusserklärung der Konferenz zusammenzufassen, welche lautete:

Die Missionsbewegung, von der wir ein Teil sind, hat ihren Ursprung in dem dreieinigen Gott. Aus den Tiefen seiner Liebe zu uns hat der Vater seinen eigenen geliebten Sohn gesandt, alle Dinge mit sich zu versöhnen, auf dass wir und alle Menschen – durch den Heiligen Geist – eins werden möchten in ihm mit dem Vater... In Christus sind wir...zur vollen Teilnahme an seiner Sendung bestimmt. Man kann nicht an Christus teilhaben, ohne teilzuhaben an seiner Mission an die Welt. Die gleichen Taten Gottes, aus denen die Kirche ihre Existenz empfängt, sind es auch, die sie zu ihrer Weltmission verpflichten.⁸

Hartenstein fasst dies kurz so zusammen:

Die Sendung des Sohnes zur Versöhnung des Alls durch die Macht des Geistes ist Grund und Ziel der Mission. Aus der ‚missio Dei‘ allein kommt die ‚Missio ecclesiae‘. Damit ist die Mission in den denkbar weitesten Rahmen der Heilsgeschichte und des Heilsplanes Gottes hineingestellt.⁹

Die Formel ‚missio Dei‘ bezeichnet also ursprünglich den weiteren Zusammenhang des Heilswirkens Gottes auf das Reich Gottes hin, zu welchem das missionarische Handeln der Kirche als unentbehrlicher Bestandteil hinzugehört.¹⁰

Man sollte sie *nicht*, was während der späten 50er und 60er Jahre geschah, zum Äquivalent des Satzes „Gott ist das alleinige Subjekt der Mission“¹¹ machen. Eine solch einseitige Bedeutung stand auch nicht hinter den zahlreichen früheren Aussagen von Hartenstein zu Gott als dem Hauptakteur in der Mission, die er seit 1927 unter dem Einfluss der Theologie Barths gemacht hatte.¹²

⁸ EMZ 5 und 6/1952, 155f.

⁹ K.Hartenstein, *Besinnung 1952*, 62, und an anderer Stelle, ebd. 54, nochmals anders nuanciert: „Die Mission ist nicht nur die Bekehrung der einzelnen, sie ist nicht nur Gehorsam gegen ein Wort des Herrn, sie ist nicht nur Verpflichtung zur Sammlung der Gemeinde, sie ist Anteilhabe an der Sendung des Sohnes, der Missio Dei, mit dem umfassenden Ziel der Aufrichtung der Christusherrschaft über die ganze erlöste Schöpfung.“

¹⁰ Vgl. W. Günther, 1970, 114.

¹¹ So T. Kramm 1978, 186.

¹² Vgl. K. Hartenstein *ZZ 1928*, 66f., 83. Trotz aller Betonung der offenbarungstheologischen Priorität des Gotteshandelns stellt er klar: „Der Herr, als der Redende, treibt Mission, nicht wir, aber auch nicht ohne uns.“(ebd. 67); vgl. auch K. Hartenstein, 1933, 31f.

Selbst für Karl Barth stand laut seinem Vortrag von 1932, in dem er als erster den Begriff der ‚missio‘ aus der Lehre über die ‚opera Trinitatis‘ missions-theologisch gebrauchte, fest, dass die Kirche als Subjekt missionarischen Handelns innerhalb des Grundgeschehens der Begegnung des Menschen mit dem Wort, welches nur von Gott gestiftet werden kann, einen festen Platz hat.¹³

Als derart weit und in sich differenziert gefasste Formel bringt *missio Dei* sehr gut die historische und theologische Bedeutung der Willinger Konferenz auf den Punkt: In der Phase des kalten Krieges sah man in Europa die Existenz der christlichen Kirchen nicht nur in den Ländern des Ostblocks und in China bedroht; man stand auch noch unter dem Schuldkomplex, dass zwei Weltkriege vom einst so genannten ‚christlichen Abendland‘ ausgegangen waren. Jede Art von Paternalismus gegenüber den ‚jungen Kirchen‘ im Süden, den man noch vor kurzem für selbstverständlich hielt, musste absurd erscheinen wie auch die alte Idee von Mission als Zivilisierung der Welt aus dem Westen.

Tatsächlich entstand während der Willinger Konferenz ein neues Missionsverständnis, das uns bis heute wie ein Kompass helfen will Kurs zu halten. Nicht selten ist über diese Konferenz darum als eine ‚kopernikanische Wende‘¹⁴ in der Missionstheologie gesprochen worden. Dieses Missionsverständnis war auf folgende vier Eckpfeiler gegründet:

- (1) Die Sendung des Sohnes durch den Vater im Heiligen Geist in diese Welt und die Sendung der Kirche in der Kraft Gottes wurden als

¹³ Karl Barth hielt 1932 einen Vortrag vor der Brandenburger Missionskonferenz, in dessen Vorfeld offensichtlich Kritik an der damaligen dialektischen Theologie geübt worden war, dass sie der Mission nicht ausreichend argumentativ zuarbeitete, z.B. durch Erarbeitung religionsgeschichtlicher Analogien usw. Diesen Angriffen gegenüber betont Barth nachdrücklich, dass beide, Theologie und Mission nichts als „Versuche kirchlichen Gehorsams“ (K.Barth 1932, 105) gegenüber dem Wort Gottes sein könnten. Dabei unterscheidet die beiden nach Barth, dass die Theologie das kritische und selbstkritische Nachdenken über das fortlaufende Gespräch zwischen Gott und den Gliedern der Kirche Jesu Christi ist während die Mission der Akt des Wagnisses, neu ein solches Gespräch zu beginnen – eben mit denen, die Gottes Wort zur Rettung bisher noch nicht gehört haben – ist. Freilich, so Barth, mitten in diesem missionarischen Handeln, in dem die Kirche als „reines Subjekt“ (ebd. 107, sc. eben nicht gleichzeitig Subjekt und Objekt wie im Dienst der Theologie) des missionarischen Dienstes gefragt sei, kann der tatsächliche Anknüpfungspunkt, der Menschen Frieden mit Gott finden lässt, nur von Gott selbst geschenkt werden. In genau diesem Zusammenhang fällt der Ausdruck der „missio“ (ebd. 115). Es heißt dort: „Muss es nicht etwa auch dem treuesten Missionar, auch dem überzeugtesten Missionsfreund zu denken geben, dass der Begriff missio in der alten Kirche ein Begriff aus der Trinitätslehre, nämlich die Bezeichnung für die göttlichen Selbstsendungen, die Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes in die Welt gewesen ist?“ Barth erinnert daran, dass alles Senden und Gesandsein für Christen nur von daher seine wahre Rechtfertigung erhalten kann, dass Gott seinen Sohn sandte und den Heiligen Geist zur Erweckung des Glaubens an ihn. Ohne diese zuvorkommende Sendung Gottes wären alle christlichen Missionsaktivitäten nichts als Schall und Rauch. Für Barth wird also mit dieser Aussage keineswegs die Mission der Kirche als selbstverantwortliche Tat, ja gar ein mutiger Sprung in das Gespräch mit Menschen anderer Religion, infragegestellt. Im Gegenteil: Sie erhält von daher ihr Motiv, ihre eigentliche Rechtfertigung. Barth bewegt sich bei seiner Aussage über die missio Gottes also gerade auf der Ebene der Begründung der Möglichkeit der Mission der Kirche in Gottes Handeln, sagt aber keineswegs, dass Gott das alleinige Subjekt der Mission sei und dass es in der Konsequenz der theologischen Axiomatik der Autorenschaft Gottes bei allem Glaubensbewirken nicht auch ganz dezidiert einer speziellen geschichtlichen Sendung der Kirche bedürfe.

¹⁴ D. Werner 1993, 66.

Ursprungsgeschehen und als darin begründetes Entsprechungsgeschehen einander verbindlich zugeordnet.

- (2) Damit einher ging eine Vergewisserung der theologischen Bedingungen christlicher Mission auf der Basis der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Denn eine unverkrampfte, nicht um des eigenen Platzes im Himmel, sondern wirklich aus Interesse am Interesse Gottes am Anderen kommende Mission werden die Menschen praktizieren, die sich als freigesprochene Sünder in der Gemeinschaft einer *ecclesia iusta et peccatrix* wissen. Denn sie laden nicht eigentlich zu sich selbst, sondern zu ihrem Herrn und Heiler ein. Dem Gottesdienst aus Dank für die gnädige Annahme durch Gott entsprechen Zeugnis und Dienst der Kirche in der Welt (Röm 12, 1ff.).
- (3) Eine solche Kirche weiß sich nach den geschichtlichen Einsichten, die in Willingen keiner mehr verleugnen konnte und wollte, vom Drang befreit, eigenen Herrschaftseinfluss in den ‚jungen Kirchen‘ des Südens geltend zu machen. An Stelle dessen wächst nun die Bereitschaft, im Geist der zurückliegenden Weltkonferenz von Whitby 1947 von Mission als gemeinsamem Auftrag aller Kirchen in weltweiter Partnerschaft zu handeln.
- (4) Die in Willingen Versammelten wurden in dem aus der Zeit der Urchristenheit bekannten Vertrauen bestärkt, dass mitten im Wanken aller weltgeschichtlichen und kulturellen Sicherheiten der auferstandene Christus über alle Grenzen hinweg im Regimente blieb, auch dort, wohin keine kirchliche Aktivität zu reichen schien.

Auf dieser Basis erhielt trotz aller Bedrohung das Konzept christlicher Mission 1952 einen begründeten Aufwind.

3. Die Sichtbarwerdung des polarisierten Bedeutungsfeldes und seine Folgen

Bisher haben wir zusammenfassend von den Grundeinsichten und der Außenwirkung Willingens gehandelt.

Was sich aber wirklich hinter der Erklärung von Willingen, die nach außen, in so eine griffige Formel verpackt, wie ein einmütiges Bekenntnis wirken musste, verbarg, wussten zunächst nur die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Konferenz selbst.¹⁵ Im Tiefsten spürten sie, dass die Schlusserklärung eher eine Klammer war, um die Positionen, die schon im Vorfeld und während der Konferenz spannungsvoll einander entgegenstanden, zusammenzuhalten. Denn folgende drei Denkrichtungen waren gleichsam schon ‚im Gepäck‘ mit nach Willingen gekommen und sollten in der späteren Interpretation der *missio Dei*-Formel unvermindert nachwirken:

- (1) Vor allem der Niederländer J.C.Hoekendijk vertrat eine Denkrichtung, wonach in der missionarischen Existenz der Kirche nur noch *einer* unter vielen Wegen der Mission Gottes liege. Sein Missionsbegriff war nicht mehr auf das Handeln der Kirche verengt, wie das durch Jahrhunderte hindurch in vielen Fällen zu beobachten war,

¹⁵ Häufig findet man in den Berichten, dass man insgesamt frustriert aus Willingen abgefahren war; vgl. W. Günther, 2002,12. Es hatte offensichtlich einen Grund, dass man die mehrseitige Schlusserklärung nicht so befreiend empfand, wie sie dann weltweit aufgefasst wurde!

sondern befand sich in der Gefahr entgegengesetzter Engführung: auf Gott. Mitte der 60er Jahre sprachen Hoekendijk und seine Kollegen fast ausschließlich von Mission als der Bewegung innerhalb der Dreieinigkeit.¹⁶ Infolgedessen kam es zu recht kurzschlüssigen Aussagen wie: „Gott ist ein missionierender Gott“¹⁷. Wenn Gott selbst in seinem Wesen hinreichend mit dem Attribut ‚Missionar‘ bezeichnet werden kann, ist freilich alles Handeln Gottes in der Welt mit einem Mal ‚missionarisches‘ Handeln. Die für christliche Theologie aufgrund ihrer Verwurzelung in der Gotteserfahrung der Gemeindeglieder notwendige Unterscheidung von unbegreiflichem Welthandeln Gottes und rettendem Heilshandeln in Jesus Christus¹⁸ wird allerdings eingegeben. Hoekendijk kann so weit gehen, dass er sagt: „Die Welt ist in ihrer Struktur christianisiert...“, „die Dinge sind jetzt in der Geschichte aufgegangen. Sie sind in offene Ereignisse auf dem Wege zur letzten, kosmischen Befreiung umgeformt...“¹⁹

- (2) Dem gegenüber stand in Willingen die deutsche Delegation unter der Federführung der IMC-Mitglieder W. Freytag und C. Ihmels (alternierend mit M. F. Pörksen) sowie des genannten K. Hartenstein. Ihnen war, zumal nach den besonderen Erfahrungen der Deutschen mit vermeintlichen ‚Geschichtsoffenbarungen‘ Gottes, die dann in der Katastrophe endeten, keineswegs nach neuen politischen Offenbarungen zumute. In der Besinnung auf die Barmer Theologische Erklärung lag ihnen die profetische Rolle der Kirche in allen geschichtlichen und politischen Bezügen, die sich allein auf das eine Wort Gottes zum Heil in Jesus Christus verlassen kann, unvermindert am Herzen. Von daher allein konnten sie Mission theologisch fassen. Ganz auf der Linie der (zahlenmäßig recht kleinen) deutschen Delegation in Willingen argumentierte schließlich nach Willingen der Theologe, durch dessen gleichnamige Schrift ‚missio Dei‘ von 1957 der Begriff als hermeneutische Schlüsselkategorie etabliert wurde: Georg Vicedom.²⁰ Allerdings verhinderte auch seine ansonsten Maßstäbe setzende Schrift nicht, dass es auf der Hoekendijkschen Denklinie zur Polarisierung zwischen missio Dei und missio ecclesiae kam. Man kann sogar leider bei der Lektüre seiner Schrift den Eindruck haben, dass sie aufgrund innerer Widersprüche diese Polarisierung, auch wenn er das Gegenteil beabsichtigte, begünstigte.²¹ Sätze wie der folgende: „Wir können also nicht von der ‚Mission der Kirche‘ reden, noch weniger dürfen wir von ‚unserer Mission‘ reden“²² wurden im Zeitalter des Barthianismus

¹⁶ Vgl. J. C. Hoekendijk, 1967, 126; vgl. ebd. 128 sowie H.H.Rosin, 1972, 13f.

¹⁷ So Bischof Birkeli, Norwegen, zit. Nach A. M. Aagaard, 1974, 421.

¹⁸ Vgl. C.H.Ratschow, NZStH 1959, 25- 80.

¹⁹ Hoekendijk, 1967, 131 u. 129. Im Tiefsten geht es für Hoekendijk im Jahr 1967 bei Mission vor allem um das „Fest der Humanisierung“ (ebd. sowie ebd. 128).

²⁰ Auch wenn verschiedene Autoren die Willinger Konferenz unter Bezugnahme auf den Hartensteinschen Bericht in den kommenden Monaten und Jahren zur Auswertung gebracht [Hartenstein war im November 1952 überraschend verstorben] und dabei teilweise die lateinische Formel verwendet hatten (vgl. W. Freytag, EMZ 1/ 1953, 1; W. Andersen, 1957 (1955), 6.8.22. 25-27), verfasste doch erst Vicedom eine systematische Abhandlung zum Thema; s. G.F. Vicedom 1958.

²¹ Vgl. vor allem ebd. 66f, 70. 72.

²² Ebd. 13. Vicedom selbst mochte die Folgen in der späteren Loslösung der Missio Dei von der missio ecclesiae im Nachhinein kaum verstehen und sprach in einem Vortrag 1970 erstaunt davon, dass der von ihm in der missionswissenschaftlichen Diskussion

an den theologischen Hochschulen freilich lieber herausgegriffen und multipliziert als traditionellere Töne.

Verstärkt wurde die Hoekendijksche Bedeutungsvariante der *missio Dei* als weltgeschichtliche Aktivität Gottes aber vor allem

- (3) durch den in Willinger eingebrachten und danach unvermindert weiterwirkenden Beitrag der stark besetzten nordamerikanischen Delegation. Diese war, beeinflusst von der *social gospel*-Theologie W. Rauschenbuschs und H. R. Niebuhrs, mit einer optimistischen Auffassung vom direkten göttlichen Handeln in den Ereignissen der Weltgeschichte zwecks zunehmender Lebensverbesserung und Demokratisierung ausgestattet.²³ So hatte es in dem nicht verabschiedeten Bericht der Konferenzgruppe I aus ihrer Feder geheißen: „In such and other ways of His action God is carrying out his judgement and redemption in the revolutionary movements of our time.“²⁴

Genau genommen, war also schon vor dem Entstehen der Willinger Schlussklärung und dann auch trotz der sie besiegelnden Hartensteinschen Formel klar, dass die Mehrzahl der Delegierten unter ‚*God’s mission*‘ etwas anderes als die theologische Grundlage und den heilsgeschichtlichen Rahmen der kirchlichen Mission verstanden²⁵ Zwei sehr wirkungsvolle Delegationen identifizierten ‚*God’s mission*‘ mit dem vielfältigen Handeln Gottes auch unabhängig vom Evangelium. Sie sahen Gottes Mission dort am Werk, wo Fortschritt in der Weltgeschichte sichtbar wurde.

Diese Tendenz entspricht freilich genau den religions- und traditionskritischen 60er Jahren in der weltanschaulichen Entwicklung der westlichen Gesellschaften. Sie geht unweigerlich einher mit einer offensiven (teils christologisch begründeten) Sanktionierung des säkularen Fortschrittsglaubens für die gesamte Weltgesellschaft: Technischer Fortschritt und der Aufbau einer Gesellschaft nach westlichem Vorbild waren die Südexportschlager derer, deren Väter und Großväter noch Zivilisation im Beigepäck gen Süden hatten. So hieß es:

etablierte Begriff „auch heute viel benützt,... ihm aber ein neuer Sinn untergeschoben“ (zit nach H. H. Rosin 25) werde. „Jetzt geht es nicht mehr so sehr darum, was Gott getan hat, wie er seine Boten sendet..., sondern ...darum, wie er in der geschichtlichen Entwicklung anwesend ist“ (zit. ebd.). Rosin weist allerdings unter Bezug auf G.F. Vicedom 1958, 15 und den von der Willinger Konferenz nicht verabschiedeten stark von der amerikanischen Delegation beeinflussten ersten Bericht der Arbeitsgruppe I nach, dass sowohl Konferenzteilnehmer als auch Vicedom selbst in den 50er Jahren diesen 1970 als ‚untergeschoben‘ empfundenen Sinn mit vorprogrammiert hatten.

²³ Vgl. H. H. Rosin 1972, 27ff. über das dementsprechende Missionsverständnis, welches während der Weltmissionskonferenz in Mexico City 1963 vorherrschte. K. Hartenstein 1939, 41f. hatte schon in seinem Bericht aus Tambaram die Richtung der amerikanischen Delegation, die sich 1952 unter der Losung ‚*God’s mission*‘ kräftig mit einbrachte, so wiedergegeben: „Hier ist das Christentum eine umfassende Losung, um den Kampf für die Verwirklichung des Reiches Gottes auf allen Gebieten des sozialen und politischen Lebens zu führen. Ungebrochenes Vertrauen zum Menschen, zäher Tatenwille und ein geradezu leidenschaftlicher Glaube an die Verwirklichung der Gottesherrschaft in dieser Zeit und auf dieser Erde bewegte die amerikanischen Brüder. Und mit ihnen riefen die jungen Kirchen um Weisung für ihre Nöte im Staatsleben, um Hilfe in der Frage des Krieges, um klare Programme für den Aufbau ‚christlicher Wirtschaft‘ in ihren erschütterten Völkern.“

²⁴ N. Goodall, 1953, 240.

²⁵ Ein vielleicht charakteristisches Beispiel für die Ambivalenz von ökumenischer Konferenztheologie und noch dazu ihrer veröffentlichten Ergebnisse!?

Wir müssen Mission in ihrem ursprünglichen Zusammenhang wiederentdecken. Entscheidend dafür ist das Messianische... das Besondere im Gott Israels und seines Zieles in der Welt. Es ist die Aufgabe des Messias, das befreiende Handeln Gottes zu verkündigen...und zu verkörpern... durch die Aufrichtung des Reiches, im Angebot von ‚Frieden und Heil‘ Mission ist die innere Dynamik dieses Vorgangs,... das messianische Ereignis, durch das die Geschichte ihrer Bestimmung zugeführt wird.²⁶

Im missionarischen Geschichtshandeln Gottes kam der Sammlung der Gläubigen in der Gemeinschaft einer Kirche nur noch unerhebliche Bedeutung zu. Kirche nahm nicht mehr teil an der Mission Gottes, um Menschen in den Leib Christi einzufügen. Sie wurde schlicht zum sichtbaren Zeichen des endzeitlichen Gotteshandelns ohne jede Zielbestimmung in sich selbst.²⁷

Wie H. H. Rosin in seiner knappen, aber brillanten Studie über *missio Dei* von 1972 nachweist, übernehmen in den 60er Jahren immer mehr Theologen verschiedener Konfessionen den *missio Dei*-Begriff in der Hoekendijkschen und nordamerikanischen Bedeutung als Umschreibung dafür, was Mission in der Gegenwart bedeute.²⁸ Von heute her gesehen, nach dem Zerplatzen der Fortschrittsträume von einem stets wachsenden Weltwohlstand nach westlichem Vorbild, kann man in dem Begriffsgebrauch dieser Richtung eine neokolonialistische Spielart westlicher Dominanz erkennen.

Zwischenfazit: Bereits fünfzehn Jahre nach der Entstehung der Formel *missio Dei* in der unmittelbaren Ausstrahlung von Willingen stehen sich die entgegengesetzten Lehrrichtungen der Konferenz in zwei Lagern verschärft gegenüber:

A

Das eine Lager sieht das methodisch gezielte missionarische Handeln der Kirchen als dringend zu erneuerndes Instrumentarium im missionarischen Handeln Gottes *begründet* und sieht für die Kirche noch einen begrenzten letzten Wirkungszeitraum vor der Wiederkunft Christi. Es repräsentiert den sogenannten *heilsgeschichtlich-ekklesiologischen* (Kramm) Ansatz in der Missionstheologie.

²⁶ J. C. Hoekendijk, 1968, 33 (zit. Nach Werner 1993, 96).

²⁷ Die traditionelle Struktur der Ortsgemeinde wurde als Hindernis der Mission angesehen; vgl. Werner, 1993, 93; vgl. ebd. 95ff. Statt einer ‚Versorgungskirche von oben‘ propagierte man die ‚Beteiligungskirche von unten‘. In diesem Konzept sind alle Christinnen und Christen ständig selbst missionarisch präsent, wenn sie je an ihrem Ort am gesellschaftlichen Wandlungsprozess zu mehr Gerechtigkeit aktiv teilnehmen. Diese Präsenz vermitteln sie aber weniger aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum Leib Christi, als aufgrund ihrer persönlichen oder ethisch-politischen Zeugenschaft. In Deutschland dachte vor allem H. J. Margull seit Ende der 50er Jahre in diese Richtung, wobei gerade für seine erste Wirkungsphase noch deutlich ist, dass er Kirche und Mission auf Integration hin konzipiert sieht. Da heißt es (H.Margull, Ökumenische Rundschau 7/1958, 182:) „Mission ist ... das eschatologische Handeln Gottes an der Welt, unter dem Kirche ins Leben gerufen wird als Zeichen und Werkzeug des gekommenen und kommenden Reiches...“ Unter dieser Voraussetzung kann aber nach Margull die missionarische „Aufgabe gesehen werden als eine, bei der nun in der Tat keine Kirche fehlen darf...“(ebd.184).

²⁸ Vgl. H. H. Rosin 1972, 24ff. So kann u.a. der Generalsekretär des ÖRK P.Potter in 1968 zum offiziellen terminus technicus der ökumenischen Missionstheologie erklären: „Now we have adopted the phrase *Missio Dei* as means of redefining what we mean by mission today“, zit. nach A.M.Aargaard 1988 420f. Anm. 1.

B

Das andere lässt es im Grunde zur „Auflösung“²⁹ des kirchlichen Missionshandelns im universalgeschichtlichen Handeln Gottes kommen und denkt den Zusammenhang von Gottes Heilshandeln in der Welt und der Kirche Handeln in der Welt abgelöst voneinander und nebeneinander. Mission wird umfunktionierte vom bestimmten Heilshandeln Gottes durch Jesus Christus in ein Prinzip zielgerichteten Fortschritts. Es vertritt einen sogenannten *geschichtlich-eschatologischen* (Kramm) oder *verheißungsgeschichtlichen* Ansatz.³⁰

Auf der Grundlage dieser Polarisierung kam es u. a. zur Spaltung von evangelikalen und ökumenisch ausgerichteten Kirchen und Werken und damit zu einem der größten Polarisierungsprozesse in den westlichen Kirchen nach dem zweiten Weltkrieg mit strukturellen Konsequenzen bis heute.³¹

Dieser Polarisierungsprozess ist gewiss der *missio Dei*-Kategorie an sich, besonders angesichts ihrer ursprünglichen Bedeutung, nicht anzulasten. Andererseits ist festzustellen, dass sie ihn in ihrer bisherigen sehr allgemeinen Fassung auch nicht verhindert hat.

4. Neue Akzentsetzungen zur Konvergenz im Bedeutungsfeld

Wir haben gesehen: Der einmal in identitätsbestimmender und und korrekativer Funktion für christliche Missionstheologie angetretene Terminus wird in den 60er und 70er Jahren so unpräzise alles sagend und damit nichtssagend, dass durch seinen Gebrauch weder Mission noch Kirche mit ihrem genuinen Wesen getroffen werden. Man kann sogar im Blick auf die oft als Phase der Integration von Mission und Kirche gerühmte Zeit der 60er Jahre (mit dem Höhepunkt im Zusammenschluss von Ökumenischem Rat der Kirchen und Internationalem Missionsrat in New Delhi 1961) kritisch fragen, ob das, was hier Integration hieß, nicht auf Kosten der Schwächung des missionarischen Profils der Kirche in und gegenüber der Gesellschaft und damit letztlich eines eschatologischen Kirchenbegriffs ging.³²

²⁹ Dies im doppelten Sinne des Begriffs: Salz der Erde nicht nur in die Erde verstreut, sondern wohl leider auch: nicht mehr als solches in Erscheinung tretend; vgl. Hoekendijk, 1967, 125

³⁰ Bei Hoekendijk kann das so weit gehen, dass er aggressiv gegenüber traditionellen Ansichten zur Mission fordert: „Wo man sich... darum bemüht, der Mission wieder zu einer Identität u verhelfen – unter den Theologen-, begeht man die peinlichsten Fehler. Man sollte alle diese Augenblickstheologen ausrangieren.“ Da wirkt es fast ironisch, wenn T. Sundermeier den Titel seines Vortrags zum diesjährigen Jubiläumskongress in Willingen betitelte „Zur Identität christlicher Mission. *Missio Dei* heute“, s. aaO.

³¹ Hier sei vor allem auf die Aufspaltung der ökumene- und missionstheologischen Landschaft weltweit und in Deutschland seit dem Beginn der 70er Jahre zwischen evangelikal und ökumenisch orientierten Kirchen und Werken verwiesen; vgl. K. Schäfer, 2002 (2001), 7f. In diesem Zusammenhang ist es kaum zu überschätzen, welchen Dienst für den Zusammenhalt von beiden Lagern Einrichtungen wie das Evangelische Missionswerk in Hamburg durch ihre Offenheit für kirchliche und freikirchliche Mitgliedskirchen bisher geleistet und damit eine noch tiefere Spaltung der ökumenischen Bewegung auf evangelischer Seite verhindert haben.

³² So begründet L.A.(B.) Hoedemaker 2000 auch seine Kritik an dem *Missio Dei*-Begriff darin, dass dessen Abstraktheit einen s. E. unzureichend eschatologischen Missions- und Kirchenbegriff in der gegenwärtigen ökumenischen Bewegung gefördert habe, was weder Kirche noch Mission nütze. Er stellt (ebd.176) fest: „Along this line, ‚mission‘ is understood as something that the church does among other things, rather than as a pluriform

Dabei aber ist es nicht geblieben. Wir müssen beachten, dass in den zurückliegenden zwei Jahrzehnten neue Varianten der *missio Dei* dem Bedeutungsfeld hinzugefügt worden sind, die den geschichtlichen Entwicklungen von Rezessionserfahrung, ökologischer Krise und zunehmender Sorge um die theologische und politisch-kulturelle Eigenständigkeit der Kirchen des Südens entspringen. Sie haben u. a. geholfen, Mission wieder mehr als Auftrag und Funktion der Kirche im Kontext ihrer Gesellschaft zu begreifen.³³

Hierzu gehören die Konzepte der Befreiungstheologie unter der Option für die Armen, andere kontextuelle, politisch wie kulturell motivierte Theologien und das gesamte Konzept der Inkulturation von Evangelium und Kirche vor allem in den 90er Jahren. Zwei davon stelle ich in ihrer missionstheologischen Relevanz kurz dar:

(1) *Die Mission Gottes durch die Kirche der Armen*: Provozierend vor allem für die reichen Kirchen des Nordens hieß es in einem Vorbereitungspapier für die Weltmissionskonferenz 1980 in Melbourne „Da Jesu Mission dadurch erfüllt worden ist, dass er arm wurde, ist Armut das wichtigste Kennzeichen der missionarischen Kirche.“³⁴ In der Konvivenz, dem Zusammenleben mit den Armen oder anderen kulturell oder politisch Marginalisierten wird der Schlüssel für die Verheißung der missionarischen Präsenz Gottes (vgl. Mt 25, 1ff) gesehen. *missio Dei* wird hierbei vor allem als die von Gott her mögliche, ja durch die Situation für den Christen provozierte Reaktion der in Christus präsenten Lebensfülle (vgl. Joh 10,10) auf das Leid und die Not der Menschen verstanden.³⁵

worldwide movement in which the church rediscovers and receives its identity. The *Missio Dei* concept turned out to be not strong enough to counter this tendency: its effect was not to link the church more strongly to the legacy of the missionary movement, but rather to give theological legitimation to the ecumenical emphasis on the church.” Er ist allerdings nicht der Erste, der feststellt, dass mit der befreienden Tendenz- und Schlüsselkategorie für 1952 in einfacher Wiederholung die in Willingen offen gebliebenen Fragen nicht zu- reichend beantwortet werden konnten, die nahezu alle auf die genaue Zuordnung von Gottes Anwesenheit in der Geschichte einerseits und seinem Handeln durch die Kirche andererseits hinausliefen. Die unter der Hand sich verbreitende Verwendung eines vagen einheitskulturoptimistischen Begriffs von ‚God’s mission‘ aus der amerikanischen Tradition beim fortwährenden Gebrauch der Kategorie stellte schon H.H.Rosin 1972, 26 als mit der Begrifflichkeit verbundene Hypothek fest; er sprach in diesem Zusammenhang sogar vom Missbrauch der *Missio Dei* als ‚trojanisches Pferd‘. Somit gab auch J.Matthey im August 2002 den Kongressteilnehmern von Willingen wieder mit auf den Heimweg, dass eine schlicht unverändert fortgesetzte Verwendung des Begriffs die vier wichtigen Relationen zwischen Kirche und Politik, christlichem Glauben und anderen Religionen, der einen Kirche Jesu Christi und ihren vielfältigen kulturellen Formen sowie dem Wirken durch Kirche und dem Wirken in der Schöpfung nicht zureichend klären könne; Matthey, *Reflector’s report* 2. Auf diesem Standpunkt stehe ich auch, denke aber diese Verhältnisbestimmungen von einer trinitätstheologischen Präzisierung des Terminus her erfolgreich angehen zu können.

³³ Der Zusammenhang von *Missio Dei* und *missio ecclesiae* ist erwartungsgemäß in der römisch-katholischen Rezeption des Themas nicht in der gleichen Weise gefährdet gewesen wie in der protestantischen Kirchenwelt. Ein gutes Beispiel dafür ist die Rezeption der *Missio Dei*-Theologie im Dekret des 2. Vatikanischen Konzils über die Missionstätigkeit der Kirche ‚*Ad Gentes*‘ Caput I, Art. 2, vgl. Brechter, 1968, 25 und auch in jüngeren offiziellen römisch-katholischen Dokumenten wie *Redemptoris missio*, 1 (1990).

³⁴ ÖRK / CWME 1978, 5 (zit. Nach D. Werner 223).

³⁵ Ähnlich zur ‚*Missio Dei* von unten‘ auch K. Nürnberger, 2002, 1f. sowie P. Suess, 2002, 8ff.

(2) *Inkulturation*: Im Hintergrund dieses Konzepts steht vor allem die Erfahrung, dass für die Kirchen in Afrika und Asien ihre traditionellen Kulturen und Religionen keineswegs bedeutungslos wurden, wie man es zu Beginn des 20. Jhs. und noch in dessen Mitte angenommen hatte. Vielmehr waren sie voller Einfluss auf das Leben der Kirchen und ihre Theologie. In der Aufnahme des kulturellen Erbes in den eigenen religiösen Ausdruck stiftet nach H. Bürkle gerade

Mission im doppelten Sinn ein Neues. Die Überführung des kulturellen Erbes in die Gemeinschaft des Leibes Christi entbindet dieses Erbe von den unüberschreitbaren Grenzen der alten Geburtsgemeinschaften (Stamm, Klan, Kaste). Sie bewahrt zugleich die im Übergang zur modernen säkularen Massengesellschaft befindlichen Ethnien der Drittweltländer vor dem Verlust ihrer geschichtlichen Identität. Zu solchem Leibhaftwerden der Kirche unter den besonderen Bedingungen einer bestimmten Situation gehört die Freiheit zu neuer und erweiterter Gestaltwerdung. Maßstab dafür bleibt das Evangelium, nicht aber die unter den besonderen Bedingungen abendländischer oder gar deutscher Kirchengeschichte stehenden Kirchentumsformen.³⁶

In solchem Inkulturationsereignis kann man in der Tat ein Entsprechungsgeschehen zur Sendung des Sohnes in diese Welt in der Inkarnation erkennen.

In diesen Konzepten, die immer auch missionstheologisch motiviert sind, da es in höchstem Maß um das Dasein der Kirche für die Welt und für den Menschen im stellvertretenden und gemeinsamen Vertrauen auf Gottes Heiligen Geist geht, erkenne ich die neuen Varianten im Bedeutungsfeld der *missio Dei*.

Sie haben geholfen, die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen auf einen Weg der Konvergenz beider *missio Dei*-Verständnisse der 50er und 60er Jahre zurückzuführen und dahinter zurück auf die trinitarischen Grundlagen des erklärten Konsenses von Willingen zu führen.³⁷

5. Chancen und Grenzen des Begriffs heute – Neuausrichtung des Bedeutungsfeldes

Schaut man zurück auf den Weg der *missio Dei*-Formel, zeigt es sich, dass die verschiedenen Bedeutungen, die er produzierte, häufig ihrerseits Reaktionen und Korrekturen zu vorangegangenen einseitigen und grenzwertigen Deutungen waren.

Ein Verzicht auf die Formel um der damit verbundenen Bedeutungsvielfalt willen kommt deshalb für mich nicht in Frage. Hiermit wäre auch die Gefahr verbunden, den Missionsbegriff wieder allein auf die Strategien zur Werbung und Ausbreitung der Kirche und damit einen Vorgang, der mit einer Kirchen-gründung abgeschlossen wäre, einzuschränken.

³⁶ H. Bürkle, 1982, 143.

³⁷ Bezeichnend für die möglich gewordene Konvergenz auch zwischen ‚evangelikalem‘ und ‚ökumenischem‘ Missionsverständnis sind Definitionen, wie man sie in Schriften des Ökumenischen Rates der Kirchen oder des Evangelischen Missionswerkes in Hamburg findet. Unter der Zitatwiedergabe der deutschen Missionstheologen H. Löhe und H. W. Gensichen „Mission ist ... die Eine Kirche Gottes in ihrer Bewegung“ belegt K. Schäfer, 2002, 45 den enorm gewachsenen Konsens im Blick auf ein *Missio Dei* und *missio ecclesiae* integrierendes Missionsverständnis.

Wohl aber ist angesichts der Missverständnisse, die aus der knappen und allgemeinen Fassung ‚missio Dei‘ herrührt, Grund gegeben, das Bedeutungsfeld erneut von seiner trinitätstheologischen Mitte her³⁸ zu erleuchten und durch eine Ergänzung der Formel tragfähiger zu machen.

Dieses werde ich als ersten Schritt in diesem Schlussteil meiner Ausführungen tun(1), bevor ich daraus folgende praktischen Konsequenzen für das interreligiöse Verhältnis(2) sowie für die ökumenische Grundgestalt der Kirche in der Gegenwart(3) benenne.

- (1) *Missio Dei Triunius*: In Westeuropa leben wir zumeist in Kirchen, die durch einen zunehmenden religiösen Traditionsabbruch in den Familien und anderen ihrer elementaren Gemeinschaften gekennzeichnet sind. Die Glieder dieser Kirchen bedürfen, auch angesichts der Wandlung der europäischen Gesellschaft in einer multiethnische und multi-religiöse, sowohl der inneren Vergewisserung über den eigenen Glauben als auch der Befähigung zu einem kompetenten Gespräch mit den Mitbürgern anderer Religionen. Darum ist für den Umgang mit der Formel *missio Dei* neu zu betonen, dass ‚Deus‘ hier immer den ‚dreieinigen Gott‘ meint. Wenn Christen von der Mission des dreieinigen Gottes sprechen³⁹, reden sie von dem, den sie selber nicht zu Menschen anderer Religion bringen können, weil er als ihr Schöpfer und Erhalter bereits an ihnen am Werk ist. Aber sie bezeugen ihn auch als den, den sie selber immer wieder – entgegen allen eigenen Annahmen über das Wo und Wie seines Wirkens (sub contrario) – nur im Glauben, um Jesu Christi willen, als gnädigen und vergebenden Gott ‚erfassen‘ können. Ihr Glaube ist kein sicherer Besitz, sondern eine geschenkte Herberge auf dem Weg. Die Einladung in diese Herberge geben Christinnen und Christen in Wort und Tat an alle Menschen weiter, wenn sie ganz auf den vertrauen, der in Christus zur Versöhnung mit sich und zwischen den Menschen gegenwärtig ist, und damit sein Reich mitten in dieser Welt beginnen lässt. Dabei müssen sie beachten, dass nicht ihr überzeugendes Reden oder Handeln per se einem Menschen zum Evangelium wird, sondern dass Gottes heiliger Geist in beiden, der christlichen Botin und dem Menschen, der noch nicht an Christus glaubt, das Vertrauen auf ihn bewirken muss, damit sich die Botschaft ereignen kann. Das beste Beispiel dafür ist die Begegnung des Missionars Philippus an der Straße mit dem Abgesandten der afrikanischen Königin (Apg.8). Der Bote Christi kann selbst nicht das Interesse am Glauben erwecken, das ist Werk des Heiligen Geistes, wo und wann er weht. Aber er oder sie soll und darf dem interessiert Suchenden zum Hermeneuten der Heiligen Schrift und – in aller Schwachheit – zum vermittelnden Helfer des Glaubens werden. Die Mission des dreieinigen Gottes ist Einladung zur Fülle des Lebens in der heilsamen Gegenwart des Auferstandenen. Im Licht seiner Auferstehung erfahren alle vorherigen Gottesbegegnungen eine

³⁸ Ich stimme mit T. Engelsviken 2002, 11, überein, wenn er sagt: „I believe the emphasis on the Trinitarian basis of mission that is inherent in a right understanding of *missio Dei* is the most important and lasting contribution of the concept.“

³⁹ So hatte es dezidiert unter Bezugnahme auf die dogmatische Vorarbeit von H.Richard Niebuhr auf den Fahnen der amerikanischen Delegation in Willingen gestanden: „From vigorous Christo-centricity to thoroughgoing trinitarianism – this is the direction of missionary theology, missionary strategy, and missionary obligation“ (zit nach Günther 1970, 101).

menschlichen Kräften unverfügbare Ausrichtung und Kritik. Sie sind von nun an nicht mehr unabhängig von der Christusbegegnung zu erkennen.

Schließlich erläutere ich exemplarisch die Konsequenzen eines solchen Missionsverständnisses an zwei Beispielen:

- (2) *Mission und das Verhältnis zu anderen Religionen*: Christinnen und Christen, die von solcher Erfahrung wissen, werden die religiöse Tradition und die bisherigen Grenzen der religiösen Praxis eines Gegenübers würdigen als den Weg Gottes mit diesem Menschen, der nicht umsonst war, sondern dieser spezielle Weg der Vorbereitung eines Menschen auf die Begegnung mit Christus. In diesem Weg Gottes mit den Menschen in allen Kulturen und Religionen können wir als Christen allerdings keinen Heilsweg erkennen. Wie sollten wir auch, denn wir sind ihn ja nicht selbst gegangen – und uns steht das Urteil darüber nicht zu. Wir können als Christinnen und Christen nur auf Christus verweisen, der versprochen hat, dass alle die im Namen Gottes auf ihn hin gehen, am Ende ihren Weg als Heilsweg sehen werden. - Darum halte ich es für problematisch, das unterscheidbare Wirken Gottes durch seinen Geist in der Schöpfung und in der Erlösung, wenn man es schon als „zwei Sendungen Gottes“⁴⁰ bezeichnen will, so zu verstehen, als ginge es jeweils unabhängig voneinander um heilbringendes Wirken Gottes. Von hier aus ist es nur ein kleiner Schritt zur Behauptung äquivalenter Heilswege in allen Religionen und schließlich zur These der Verbundenheit von Christen und Menschen anderer Religionen in der allen übergeordneten einen Mission Gottes. Nach meiner Erfahrung mit anderen Religionen ist das ein Scheinausweg und gerade nicht eine authentische Interpretation für einen heutigen dialogorientierten und trinitätstheologisch verantwortbaren Begriff der *missio Dei*. Dogmatisch-theologisch wird hier die fragwürdige Tendenz einer Projektion soziologisch-geschichtlicher Bedingungen in das Innenverhältnis der Trinität verfolgt⁴¹ oder aber eine Spielart des Modalismus praktiziert, wonach Gott als Geist zwar in anderen Religionen wirksam ist, aber im Sohn nur für die Christinnen und Christen. Wenn vom Wirken des Geistes Gottes in der Welt anderer Religionen die Rede ist, dann muss konsequenterweise auch erklärt werden, wie der durch diesen *spiritus creator* mit repräsentierte Christus (etwa als präexistenter Schöpfungsmittler) dann für die Menschen dieser Religionen präsent ist.⁴² Andernfalls macht sich,

⁴⁰ D. Werner, 1993, 450 im Zusammenhang der Auslegung des Irenäischen Bildes vom Sohn und Heiligen Geist als den beiden Händen des Vaters; vgl. ebd. 449ff.

⁴¹ Dazu auch kritisch J. Matthey, ZMiss 3/2002, 236f.

⁴² W. Andersen 1957 (1955), 39f. wurde gerade in der Phase missiologischer Forschung der 80er und 90er Jahre, als man versuchte, über eine christomonistische Fassung des Missionsgeschehens hinaus zu gelangen (von Werner, 1993 immer wieder nachgezeichnet), nicht ausreichend beachtet mit seiner Klarstellung, dass sich Trinitätstheologie immer christologisch in unserer religiösen Erfahrung materialisiert.

Mit der Aufgabe des Filioque im gegenwärtigen ökumenischen Mit- und Gegeneinander mit orthodoxen Kirchen allein (so nahegelegt von Werner, 1993, 453 u. ö.) ist es m. E. nicht getan. Denn hiermit wäre keineswegs die schon bei Augustin vorhandene Lehre vom Heiligen Geist als Seinsweise Gottes in der gleichzeitigen Beziehung auf Vater und Sohn in ihrer dogmen- und kirchengeschichtlichen Wirkung revidiert. Und, bei aller Scham bezüglich der vom Westen ‚verschuldeten späteren Einfügungen‘, fasste die Note ‚filioque‘ im konstantinopolitanischen Credo nicht lediglich die Wahrheit in Worte, dass vom Ursprung des

religionstheologisch gesehen, solche Spekulation über das Heilswirken des Geistes in den Religionen des Übergriffs in die Innenperspektive einer anderen Religion ohne eigenen Erfahrungsbezug zu derselben verdächtig. Uns fremde religiöse Traditionen sind uns nur bedingt aus der Innenperspektive zugänglich, es sei denn, dass wir sie selbst als unsere einzige Religion erfahren haben, z. B. weil wir in ihr geboren und aufgewachsen sind. Aber selbst dann ist zu fragen, wie diese Zugänglichkeit sich mit einem etwaigen Religionswechsel verändert hat. Häufig geschieht der ‚Zugang‘ zu einer anderen Religion von außen zunächst aber nur aufgrund gewisser Spiegelung derselben in dem, was an theologischen und kultischen Varianten in der eigenen Religion vorhanden ist. Den Wert fremder Religion kann man als faszinierend oder bedrohlich erfahren, aber kaum an und für sich erkennen. Er geht uns meist erst als solcher auf, wenn wir aufgrund der Toleranz und Liebe Christi den anders glaubenden Menschen in seiner Art akzeptieren. Damit aber erweist sich die uns selbst mit den anderen geltende Einladung an den Tisch dessen, der für Menschen aller Religionen Frieden mit Gott ermöglicht, als die Hauptbedingung eines Dialogs, in der auch der Respekt vor dem anderen begründet ist; ja, mehr noch, die geradezu zum Dialog verpflichtet. Denn echter Dialog setzt offen dargelegte Positionen verschiedener Interessen in verbalen Auseinandersetzung voraus, ohne schon vorher Kompromisslösungen für den Ausgang des Gesprächs bereit zu halten.⁴³ Die so recht verstandene *missio Dei Triunius* wird darum dem Ruf zur Freiheit in allen Grundfragen des Glaubens und der Religion mehr zutrauen als eigenen Urteilen und Lehrtraditionen, die einen Menschen von Kind auf geprägt haben und ihn in Anspruch nehmen. Denn: Wer die Botschaft von der unverdientbaren Zuwendung der Liebe Gottes erfahren hat, kann diese nicht auf dem Weg von Gewalt und Zwang weitergeben. Sie oder er kann nur über sich hinaus auf den wahren Grund der Freiheit einladend hinweisen und der Begegnung der im interreligiösen Gespräch befindlichen Partner mit Christus das zutrauen, was Mission für eine christliche Theologie bezeichnet: Die Sendung in die Welt und von daher auch effektive Veränderung in dieser Welt auf das Reich Gottes hin. Insofern fordern die in demokratischen Gesellschaften übliche aktive Religionsfreiheit und christliche Mission einander anstatt sich zu behindern, wie es ab und an suggeriert wird.

- (3) *Die ökumenische Grundgestalt der heutigen Kirche:* Auch in dem, was die *missio Dei Triunius* selbst bewirkt, nämlich Sammlung, wird

heiligen Geistes nicht unabhängig von der Ursprungs- und Beziehungsrelation zwischen Vater und Sohn gehandelt werden kann? Vgl. W. Härle, 1995, 403f. Davon, dass man also die vielleicht als summarische Aussage über das Ausgehen des Geistes einmal vom Vater und dann noch vom Sohn missverständliche Formel ‚*patri filioque*‘ beseitigte, hätte man noch längst keinen besseren Platzhalter für die genannte Lehraussage gefunden. – Schließlich liegt dem Vorschlag, das *filioque* um einer besseren missionstheologischen Basis willen wieder aufzugeben, eine begriffliche Unschärfe zugrunde: Das Nicaeno-Constantinopolitanum spricht nicht von der ‚Sendung‘ (*missio*) des Heiligen Geistes, sondern vom wesensbezogenen ‚Hervorgehen‘ (*processio*!) des Geistes aus dem vor aller Zeit schon durch den gezeugten Sohn qualifizierten Vater.

⁴³ Im Grunde müsste in Zeiten des notwendigen Dialogs zwischen Bevölkerungsgruppen verschiedener Religionen wie in der Gegenwart auch in Westeuropa vor allen unbedachten Dialogversuchen zwischen den Dialogpartnern Verständigung darüber erzielt werden, was sie jeweils unter Dialog verstehen und davon erwarten.

sie nicht frei sein von der kulturellen und rituellen Lebensweise jeder Religion. Christen können ihren Glauben letztlich nicht unabhängig von der Gemeinschaft der Kirche leben, die sie durch tägliche Solidarität und immer wieder nötige Vergebung daran erinnert, dass die versöhnende Mitte in Christus liegt, der sie alle als so verschiedene Einzelne zu einer einmaligen Gemeinschaft verbindet. Mission entspringt der *communio* der gerechtfertigten Sünder und führt wieder hinein in diese. Genau dieser Grundgedanke muss aber zu Beginn des 21. Jahrhunderts konsequent auch auf die Gemeinschaft der Kirchen verschiedener kultureller Kontexte und angewandt werden. Der Grundgedanke einer Mission, die an allen Orten der Welt von allen Kirchen gemeinsam verantwortet wird, weil sie eben nicht die Mission einiger Kirchen für andere Kirchen ist, mag wohl in den Programmen der Missionsagenturen (z.B. der Vereinten Evangelischen Mission) fortschrittlicher ökumenischer Kirchengemeinschaften fest verankert sein. In den Köpfen der Gemeindeglieder und selbst vieler für Mission und Entwicklungsdienste Verantwortlicher, scheinen immer noch Vorstellungen zu herrschen, wonach Geber- und Empfängerseite (leider dann auch für das, was als Mission verstanden wird) sehr einseitig bestimmt sind: Im Norden sitzen die Geber bzw. Sender, im Süden die Empfänger. Wir werden dies erst dann geändert haben, wenn wir den Kirchen des Südens und ihren Mitarbeitern bei uns einen kompetenten Beitrag zur Lage unserer Kirchen und ihrer missionarischen Verantwortung im europäischen Kontext zutrauen und genau wissen, dass und inwiefern wir darauf angewiesen sind. Die von der *missio Dei Triunius* lebende Gemeinschaft der Kirche ist jedenfalls offen für Erneuerung aus der Kraft des Heiligen Geistes aus den Kontexten verschiedener Gesellschaften und Kulturen, in denen sie Gestalt gewonnen hat. Sie ist sich dessen bewusst, dass letztlich nicht die Angleichung aller kulturellen Ausprägungen von Christentum an eine einzige (etwa aus Jerusalem, aus Rom, oder aus dem ‚entwickelten Westen‘) die Hoffnung des Reiches Gottes unter den Menschen am Leben hält, sondern der geistliche Reichtum, an dem Christinnen und Christen aus allen Kirchen dieser Welt nur gemeinsam teilhaben und der sie frei macht, voneinander zu lernen und ihre Gaben zu teilen.

Angesichts der hier dargestellten Entwicklung zum Ursprung und Gebrauch der *missio Dei*-Formel ist also nicht zu einem Verzicht oder einer eingeschränkten Nutzung derselben zu raten. Die aufgrund ihrer Allgemeinheit immer möglichen Verzerrungen warnen aber auch vor einem theologisch undifferenzierten Gebrauch. In ihrer bisherigen Form dient die Formel nicht mehr unumschränkt einer zeitgemäßen Begründung christlicher Mission auf der Basis der Heiligen Schrift. Freilich darf man in ihr auch keinen Irrweg der Missionstheologie erkennen. Mit einer umsichtig vorgenommenen trinitätstheologischen Präzisierung jedoch trägt sie zur heute notwendigen Aktualisierung und Erklärung der christlichen Mission bei.

Also plädiere ich für eine angesichts ihrer ursprünglichen Bedeutung und Funktion präziser gefasste Formulierung, die da lautet: ***missio Dei Triunius - um der Einladung zum Glauben und der Würde der Religionen willen!***

Literatur zum Thema:

- Aargaard, A.M., *Missio Dei in katholischer Sicht. Missionstheologische Tendenzen*, EvTh 1974, 420- 433.
- Andersen, W., *Auf dem Wege zu einer Theologie der Mission, Beiträge zur Mission und evangelischen Religionskunde*, Heft 5, hg.v. W.Freytag, G.Rosenkranz u.a., Gütersloh 1957.
- Barth, K., *Die Theologie und die Mission in der Gegenwart*, in: *Theologische Fragen und Antworten*, Ges.Vorträge Bd., 3, Zürich, 1957, 100-126.
- Bosch, D., *Transforming Mission, Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York, 1991.
- Brechter, H. S.(Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, LThK, 2. Aufl., Freiburg, Basel, Wien, 1986.
- Bürkle, H., *Worauf es jetzt ankommt*, in: *Lutherische Beiträge zur Missio Dei*, Veröffentlichungen der Luther-Akademie e.V.Ratzeburg, Bd. 3, Erlangen 1982, 139- 148.
- Chai, Soo-il, *Missio Dei: Ihre Entfaltung und Grenze in Korea*, Vortrag während der Jubiläumskonferenz vom 18.- 20. August 2002, Willingen, 2002, unveröff. Ms.
- Engelsviken, T., *Missio Dei – Understanding and Misunderstanding of a Theological Concept in European Churches and Missiology*, Vortrag während der Jubiläumskonferenz vom 18.- 20. August 2002, Willingen, 2002, unveröff. Ms.
- Freytag, W. (Hg.), *Karl Hartenstein zum Gedenken*, EMZ 1/ 1953, 1- 5.
- Ders., *Mission zwischen Gestern und Morgen. Vom Gestaltwandel der Weltmission der Christenheit im Licht der Konferenz des Internationalen Missionsrats in Willingen*, Stuttgart, 1952.
- Goodall, N., *Missions under the Cross, Addresses delivered at the Enlarged Meeting of the Committee of the International Missionary Council at Willingen, in Germany, 1952; with Statements issued by the Meeting*, London 1953.
- Günther, W., *Von Edinburgh nach Mexico City. Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissionskonferenzen (1910- 1963)*, Stuttgart, 1970.
- Ders., *Geschichte und Bedeutung der Weltmissionskonferenzen im 20. Jahrhundert*, Vortrag während der Jubiläumskonferenz vom 18.- 20. August 2002, Willingen, 2002, unveröff. Ms.
- Ders., *Gott selbst treibt Mission: Das Modell der ‘Missio Dei’*, in: K.Schäfer (Hg.), *Pladoyer für Mission. Beiträge zum Verständnis von Mission heute*, Weltmission heute 35, Hamburg, 1998, 56- 63.
- Härle, W., *Dogmatik*, Berlin, New York, 1995.
- Hartenstein, K., *Was hat die Theologie Karl Barths der Mission zu sagen? , Zwischen den Zeiten* 1928, 59- 83.
- Ders., *Die Mission als theologisches Problem*, Berlin 1933.
- Ders., *Gottes Wege mit der Weltmission 1910-1938*, EMM 1938, 5- 15.
- Ders., *Tamparam, wie es arbeitete*, in: M.Schlunk (Hg.), *Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde. Bericht über die Weltmissionskonferenz in Tamparam(Südindien) 1938*, Stuttgart, Basel, 1939, 37-57.
- Ders., *Theologische Besinnung*, in: W.Freytag u.a.(Hg.), *Mission*

- zwischen Gestern und Morgen. Vom Gestaltwandel der Weltmission der Christenheit im Licht der Konferenz des Internationalen Missionsrates in Willingen, Stuttgart, 1952, 51- 72
- Hein, M., Gefährdetes Leben. Bericht des Bischofs zur Herbsttagung der Landessynode 2001, Kassel 2001.
- Ders., Weltweite Christenheit. Bericht des Bischofs zur Herbsttagung der Landessynode 2002, Kassel 2002.
- Hoedemaker, L.A.(B.), Het volk Gods en de einden der aarde, in: Oecumenische inleiding, 1988, 167- 180.
- Ders., Mission, unity and eschaton: a triadic relation, Reformed World, 50, 4/2000, 173- 182
- Hoekendijk, J.C., Die Kirche im Missionsdenken, EMZ 1/ 1952, 1- 13.
- Ders., Feier der Befreiung. Was ist Mission? In: H.J.Schultz (Hg.), Kontexte 4, Stuttgart, Berlin 1967, 124- 131.
- Ders., Bemerkungen zur Bedeutung von Mission(arisch), in: Mission als Strukturprinzip, hg.v. H. Margull, Genf, 1968, 30- 38.
- Höner, A., Zum Verständnis christlicher Mission in der Gegenwart. Eine Untersuchung synodaler Erklärungen im Raum der EKD (seit 1995), unveröff. Ex.Arb., Hamburg, 2002
- Jüngel, E., Reden von Gott in der Welt. Referat zur Einführung in das Schwerpunktthema, in: Kirchenamt der EKD im Auftrag des Präsidiums der Synode (Hg.), Reden von Gott in der Welt: Der missionarische Auftrag der Kirche an der Schwelle zum 3. Jahrtausend, Frankfurt 2000, 14- 35.
- Kramm, T., Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission, Düsseldorf, 1978.
- Lutherischer Weltbund, Gottes Mission als gemeinsame Aufgabe: Ein Beitrag des LWB zum Verständnis von Mission, in: J.Wietzke (Hg.), Mission erklärt. Ökumenische Dokumente von 1972 bis 1992, 115- 149.
- Margull, H., Zum Problem der ökumenischen Diakonie und der gemeinsamen Missionsaufgabe der Kirchen, in: Ökumenische Rundschau 7, Stuttgart 1958, 176- 186.
- Matthey, J., Mission als anstößiges Wesensmerkmal der Kirche, Zeitschrift für Mission 3/2002, 221- 239 (ZMiss).
- Ders., Reflector's report on the Congress ‚Missio Dei – God's mission today. Summary and Conclusions, unveröff. Ms. Willingen 2002.
- Nürnberger, K., God's mission in practice. The struggle for liberation, dignity and justice in African societies, Vortrag während der Jubiläumskonferenz vom 18.- 20. August 2002, Willingen, 2002, unveröff. Ms.
- Ratschow, C.H., Das Heilshandeln und das Welthandeln Gottes. Gedanken zur Lehrgestaltung des Providentia-Glaubens in der evangelischen Dogmatik, in: NZSTh 1/ 1959, 25- 80.
- Redemptoris missio, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Heft 100, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 1990.
- Rosin, H. H., Missio Dei : An examination of the origin, contents and function of the term in Protestant missiological discussion, Leiden 1972.
- Samartha, S.J., Looking beyond Tambaram 1938, IRM 1988, 311- 325.
- Schäfer, K., Der Mission verpflichtet. 25 Jahre Evangelisches Missionswerk

- in Deutschland (EMW): Rückblick, Rechenschaft und Perspektiven, EMW-Informationen 125, Hamburg 2002, 3- 25.
- Suess, P., ‚Missio Dei‘ und das Projekt Jesu. Die Armen-Anderen als Vermittler des Reiches Gottes und Subjekte der Kirchen, Vortrag während der Jubiläumskonferenz vom 18.- 20. August 2002, Willingen, 2002, unveröff. Ms.
- Sundermeier, T., Missio Dei heute – Zur Identität christlicher Mission. Vortrag während der Jubiläumskonferenz vom 18.- 20. August 2002, Willingen, 2002, unveröff. Ms.
- Vicedom, G.F., Missio Dei. Einführung in eine Theologie der Mission, München, 1958.
- Werner, D., Mission für das Leben – Mission im Kontext, Rothenburg 1993.