

DIE ERKENNTNIS GOTTES UND DIE GRENZE DER »MISSION« DER CHRISTENHEIT

Von Martin Honecker

I.

Ebenso grundlegend wie strittig ist heute die Thematik des Gottesverständnisses und das Problem der Gottes»erkenntnis«. Die heute immer wieder erörterte und verschieden beantwortete Frage nach dem Verhältnis von »Gottes Reich« zu den Problemen des Weltgeschehens führt letztendlich zurück auf diese grundsätzliche Frage nach der Möglichkeit der Erkennbarkeit Gottes.

Im Unterschied zur aktuellen und in der ökumenischen Diskussion vielverhandelten Fragestellung, welche »Gottes Reich« mit den Auseinandersetzungen und Kämpfen der Gesellschaft direkt zu verbinden sucht, lag diese Verbindung allerdings der lutherischen Reformation und dem orthodoxen Luthertum fern. Luther hat das Reich Gottes, das *regnum Christi*, das Reich Christi vielmehr im Geschehen der Rechtfertigung des Sünders gesucht und gefunden, also mit dem in der Kirche dem Menschen durch die Gabe und Kraft des Heiligen Geistes zuteil werdenden Heil: Gottes Reich wird allein in Wort und Glaube Gegenwart. Vom Reich des Glaubens ist in der sogenannten »Zweireichelehre« das welterhaltende Werk Gottes auch außerhalb des Glaubens abgegrenzt. Solche Unterscheidung bedeutet nicht, wie oft behauptet und mißverstanden wird, eine starre Trennung von Glauben und alltäglichem Handeln, wohl aber hält sie zur Differenzierung an. Auch die altprotestantische Orthodoxie, in der schulmäßig zwischen dem Reich der Schöpfung und Erhaltung (*regnum potentiae*), dem Reich der Gnade (*regnum gratiae*) und dem Reich der Herrlichkeit (*regnum gloriae*) unterschieden wird, kennt keine bürgerliche, politische, weltliche Deutung des Reiches Christi. Gott herrscht verborgen als Schöpfer in der Welt; er läßt den Glaubenden seine Gnade zuteil werden; und die christliche Hoffnung erwartet am Ende der Zeit und Welt das Reich der Herrlichkeit. Daher war und ist lutherische Theologie der Überzeugung, daß politisches Handeln sich nicht unmittelbar am Reich Gottes – wie immer es verstanden wird – orientieren kann, sondern andere Maßstäbe, Gesichtspunkte achten muß, wie beispielsweise Gerechtigkeit, Freiheit, Menschenrechte, Menschenwürde und die Aufgabe eines Überlebens in Frieden und unter Achtung der ökologischen Ressourcen.

Diese Sicht des Reiches Gottes entspricht überdies auch spezifischen Einsichten des von der Aufklärung geprägten neuzeitlichen Bewußtseins, das menschliche Geschichte als Werk des Menschen sieht: Geschichte gilt als »machbar«. Eine theologische Geschichtsdeutung, wie sie noch von G. W. F. Hegel vertreten worden ist – indem er mit Hilfe geschichtsspekulativer Erwägung in der Weltgeschichte den »Entwicklungsgang und das wirkliche Werden des Geistes« zu erkennen meinte –, vermag man heute nach den leidvollen und schrecklichen Erfahrungen der jüngsten Geschichte nicht mehr überzeugend zu vertreten. Durch das neuzeitliche Verständnis von Geschichte und Gesellschaft gerät daher auch eine theologische Geschichtsdeutung unter den Vorwurf der Ideologie. R. Popper, der Philosoph des kritischen Rationalismus, erklärt nachdrücklich: »Die Behauptung, daß Gott sich in dem offenbart, was man gewöhnlich ›Geschichte‹ nennt, in der Geschichte internationaler Verbrechen und Massenmorde, diese Behauptung ist eine grobe Lästerung.«¹ Das Problem theologischer Geschichtsdeutung – sei es eine Geschichtsdeutung vom »absoluten Geist« Hegels oder vom Gedanken des Reiches Gottes her – führt mithin vor das grundlegende erkenntnistheoretische Problem der Gotteserkenntnis. Denn von Gottes Reich ebenso wie von einem Wirken Gottes in und an der Geschichte kann überhaupt nur gesprochen werden aufgrund des Glaubens an *Gott*. Der Gottesgedanke aber ist in der Neuzeit vielfacher Kritik ausgesetzt: erkenntnistheoretischer Kritik durch I. Kants Destruktion der klassischen Gottesbeweise; psychologischer Kritik durch L. Feuerbachs Projektionstheorie und durch psychoanalytisch begründete Thesen S. Freuds; schließlich soziologischer Kritik, welche die Gottesidee aus den Bedingungen und Normen menschlichen Zusammenlebens heraus entstanden sieht. Dies führt zu einem weithin verbreiteten »praktischen« Atheismus in der neuzeitlichen Gesellschaft, welcher die Frage nach Gott überhaupt nicht mehr für bedeutsam hält und die Haltung von Gleichgültigkeit oder Resignation gegenüber der Gottesfrage ausdrückt.

Hält man sich solche – hier nur angedeuteten – Erwägungen über die Befangenheit des heutigen Menschen im Blick auf den Gedanken eines Reiches *Gottes* wie insbesondere den modernen Skeptizismus gegenüber der Gottesfrage vor Augen, so stellt sich die Frage nach Berechtigung und Sinn christlicher Verkündigung in der heutigen Welt in grundsätzlicher Weise. Auch eine Besinnung auf Möglichkeiten und Grenzen christlicher Mission kann diese Anfrage nicht ausklammern.

¹ R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2, *Falsche Propheten*, 1958, S. 336.

II.

Im Vergleich zu früheren Jahrzehnten ist »Mission« zu einem Problem in vielerlei Hinsicht geworden. 1958 hat W. Freytag in Achimota (Ghana) bereits einen immer wieder zitierten Satz gesagt und im Rückblick auf das 19. und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts festgestellt: »Früher hatte die Mission Probleme. Heute ist sie selbst zum Problem geworden.«¹ Die Probleme sind von sehr verschiedener Art und auch von unterschiedlichem Gewicht. Unter ethischen Gesichtspunkten sind bedrängende Weltprobleme heute v.a. Fragen einer ethischen Verantwortbarkeit der Zukunft, des Überlebens der Menschheit, der Vermeidung von Welthungerkatastrophen und des Krieges, der Sicherung und Gewährung von Menschenrechten, Frieden, sozialer Gerechtigkeit und Menschenwürde im Vordergrund. Es sind dies menschliche Überlebensfragen. Was kann bei der Lösung dieser Fragen und Aufgaben der Beitrag des Christentums und der christlichen Theologie sein? Was ist ihre »Mission«? In diesem allgemeinen Sinne nehme ich das Wort Mission, »Sendung«, auf, das zunächst einmal ganz allgemein die Entsendung von Menschen in andere Länder bezeichnet, mit dem Zweck, dort besondere Aufgaben zu erledigen. Man spricht von »diplomatischen Missionen«, von »Handelsmissionen«, durchaus auch von »Missionen« von Sportlern, die Kontakte zu anderen Ländern und Menschen anknüpfen oder vorbereiten sollen. Je nach dem Inhalt des Auftrags unterscheidet sich auch Ziel und Vorgehen einer Mission. In diesem Sinne sei hier nach der »Mission« christlicher Mission gefragt.

Freilich: Hier beginnen schon die großen Streitfragen und Kontroversen, die Verlegenheit und Gegensätze: Was soll christliche Mission leisten? Soll sie Seelen retten? Soll sie zur Verständigung zwischen Anhängern anderer Religionen und Christen beitragen? Soll sie Menschen bei der Bewältigung ihrer Probleme helfen, durch medizinische oder wirtschaftliche Hilfe beispielsweise? Mission kann völlig unterschiedlich verstanden werden als Dialog oder Entwicklungshilfe, Evangelisation einzelner oder Veränderung von Verhältnissen, Strukturreformen, Bekehrung oder Befreiung. Unter solchen Alternativen wird heute der Grundsatzstreit ausgetragen.

¹ Zit. Horst Bürkle, *Missionstheologie*, 1979, S. 9.

Jay W. Forrester hat in Verbindung mit der Meadows-Studie »Die Grenzen des Wachstums«, 1972, erklärt: »Das Christentum ist ein Wertekodex, der das Wachstum steigert. Es ist ein Kodex, der dem Menschen die Verpflichtung auferlegt, missionarischen Eifer zu entwickeln. Es gibt dem Menschen das Recht der Herrschaft über die Natur. . . . Das Christentum hat seine Gläubigen verantwortlich gemacht für das Wohlergehen anderer, und daraus entstand eine Verpflichtung, andere vor sich selbst zu schützen, vor den Einschränkungen der mehr gleichgewichtsorientierten Religionen und vor den Veränderungen im Gefolge der Wechselwirkungen zwischen Mensch und Natur. Kurz, das Christentum ist eine Religion des exponentiellen Wachstums.«³ In der Tat ist die Mission als Bekehrung von »Heiden« zum Christentum nicht zu verstehen ohne den Expansionsdrang des Christentums. Diese Expansion ist freilich keineswegs überall friedlich, human und nur mit der Kraft der Überzeugung des Vorbildes erfolgt. Im Gegenteil: Durch die Missionsgeschichte zieht sich durch die Jahrhunderte und Jahrtausende eine Blutspur: Nicht nur Germanen und Slawen wurden in Europa durch die Schwertmission bekehrt; Amerika wurde seit der Entdeckung durch Kolumbus mit der Waffe missioniert. In Afrika und Asien gedieh Mission im Schutz der Kolonialmächte. In Nairobi 1975 wurde von Teilnehmern aus Asien zu Recht an die Verbindung von Mission als Expansion christlichen Glaubens und politischer und wirtschaftlicher Expansion erinnert: Die Arroganz, die Aggression und das Negative evangelistischer Kreuzzüge hätten das Evangelium verdunkelt und das Christentum als eine aggressive und militante Religion karikiert. Jesus Christus erscheine in Folge solcher Erfahrungen in den Augen von Menschen anderen Glaubens als ein religiöser Julius Cäsar und repräsentiere eine Form der Machtausübung der Überflußgesellschaft⁴. Auch wenn heute in der Regel die Mission sich nicht unmittelbar weltlicher Macht bedient, sondern, wie es die lutherischen Bekenntnisse für die Bezeugung des Glaubens grundsätzlich fordern, »sine vi humana, sed verbo«, ohne alle menschliche Gewalt, allein mit dem Wort geschieht, bleibt ein Unbehagen: Auch auf Gewaltanwendung verzichtende Expansion ist nicht an sich etwas Gutes. Die Erfahrungen mit den Folgen ökonomischen und industriellen Wachstums schärfen unsere Augen auch für das Erkennen von Gefahren, die sich aus dem Wachstum, der Expansion geistiger Bewegungen ergeben können. Ein deutscher Theologe, Richard Rothe (1799–1867),

³ Zit. Klaus Scholder, Grenzen der Zukunft, 1973, S. 106.

⁴ Vgl. Bericht aus Nairobi, 1975, S. 41.

hat im 19. Jahrhundert sehr optimistisch gemeint: »Ich lebe . . . der festen Überzeugung, daß dem Reiche Christi die Erfindung des Dampfwagens und der Schienenbahnen eine weit positivere Förderung geleistet hat, als die Ausklügelung der Dogmen von Nicäa und Chalcedon.« Dieser Optimismus ist uns vergangen: Die vermehrten Kommunikationsmöglichkeiten durch Autos, Flugzeuge und andere Verkehrsmittel – ohne welche die moderne ökumenische Bewegung als »Reiseökumene« gar nicht denkbar wäre –, haben keineswegs zu einer größeren Verständigung geführt. Im Gegenteil: Die Brüche werden deutlicher, die Gegensätze schärfer, das Bewußtsein für einen »cultural lag« wächst. Und es sind eben nicht nur Interessengegensätze, welche zu Konfrontationen führen, sondern auch Gegensätze und Unterschiede in der Einstellung zu Gott, Welt, Natur, Mitmensch und zum eigenen Selbst, welche sich bemerkbar machen. Man muß nur Charles Birch' Vortrag in Nairobi und seinen Ruf nach einer »Ökologie Gottes« studieren, um dies zu verstehen. Birch macht nämlich darauf aufmerksam, daß nicht alle christlichen Traditionen – er verweist auf die orthodoxen Kirchen – im gleichen Umfang expansiv, weltbeherrschend, kurz »missionarisch« waren⁵.

IV.

Aufgrund solcher Erfahrungen mit den Folgen des Christentums und seiner »Weltmission« verliert der aus den Kirchen Asiens und Afrikas kommende Ruf nach einem »Moratorium« seine Befremdlichkeit. Denn kann in der Tat das Christentum der Industriegesellschaft die Lebensform der Zukunft für die Weltgesellschaft sein? Ist die vor allem von protestantischen Missionen weltweit verbreitete Zivilisation und Kultur das, was für alle Menschen verbindlich, sinnvoll und human sein kann? Für einen evangelischen Theologen liegt es hier nahe, sich mit der Geschichte der »Äußeren Mission« zu befassen, wie sie von Europa und den USA ausging und teilweise heute noch betrieben wird. Die katholische Kirche hat sich in der Vergangenheit häufig fähiger zur Anpassung und bereiter zur Akkommodation an fremde Kulturen erwiesen als der missionarische Protestantismus; dies belegt beispielsweise der Ritenstreit. Freilich: Die protestantische Mission ist erst ein Produkt der Neuzeit und des neuzeitlichen Expansionswillens. Sie wurde vom Pietismus ins Leben gerufen, welcher den lutherischen Reformatoren und der lutherischen Orthodoxie gerade dies zum Vorwurf machte, daß sie nicht eine »Heidenmission« angefangen

⁵ Vgl. Bericht aus Nairobi, S. 149.

und betrieben hätten. Das reformatorische und orthodoxe Luthertum hat zwar kein Moratorium gefordert; aber es hat ein Moratorium praktiziert. Das Modell dieses Moratoriums sei nun vorgestellt; sodann sei nach den veränderten Bedingungen der Mission in heutiger Zeit gefragt; und erst danach sei die Möglichkeit der heutigen Bedeutung dieses Modells erwogen.

Das Rätsel, daß der Reformator Martin Luther, also der Urheber des Protestantismus, keine Versuche unternahm, Mission im Sinne der Heidenbekehrung einzuleiten, hat mancherlei Deutungen und Erklärungen hervorgerufen⁶. Man hat ihm vorgehalten, er sei kein »Missionsmann« im Sinne der Neuzeit gewesen (Gustav Warneck)⁷. Das sind freilich ganz moderne, zeitbedingte Erwartungen, zu denen Werner Elert trefflich bemerkt: »Der arme Mann! Statt eine Missionsgesellschaft zu gründen oder mit Cortez nach Mexiko zu gehen oder sich doch wenigstens eine Professur für Missionswissenschaft zu sichern, verlegt er sich ausgerechnet auf die Kirchenreformation!« Nun vermißt man freilich an Luther nicht nur die »Missionstat«, sondern bereits den »Missionsgedanken«. In der Tat findet sich bei Luther keinerlei »Betriebstheorie« der Mission. Man kann Mission bei Luther theologisch nur im Zusammenhang mit seinen Überlegungen zur Allmacht und Allwirksamkeit Gottes und zum Wahrheitsanspruch des Evangeliums erörtern. Es sind also letztlich nicht apokalyptische Vorstellungen vom nahe bevorstehenden Weltende ursächlich für Luthers Zurückhaltung, weil sich Mission zeitlich nicht mehr »lohne«⁸. Ebenso wenig reicht die Erklärung zu, Luther habe die alte Legende übernommen, wonach schon zur Zeit der Apostel das Evangelium der ganzen Welt verkündigt worden sei. Auch Luther wußte selbstverständlich, daß zu den Germanen keine Apostel gekommen waren, und bezeichnete die ihm aus der Scholastik zugekommene Legende von der Missionierung aller Völker durch die Apostel als Fabel⁹. Und daß in die von Kolumbus zu seiner Zeit gerade erst entdeckten »Länder und Inseln« die Botschaft des Evangeliums noch nicht gelangt war, erschien ihm ebenfalls ganz klar zu sein. Daß er dennoch von missionarischen Aktivitäten sich zurückhielt, hat seinen Wurzelgrund in der Überzeugung von der Wirkkraft des Wortes und in seiner Zuversicht, daß das Evangelium sich bis

⁶ Literatur: Karl Holl, Luther und die Mission (1924), in: Gesammelte Aufsätze III, 1965, S. 234–243; Werner Elert, Morphologie des Luthertums I, (1931), 1958, S. 336–351; Horst Bürkle, Missionstheologie, 1979, S. 42–49.

⁷ Zit. Elert, S. 336.

⁸ Vgl. Holl, S. 234.

⁹ Elert, S. 237; vgl. Luther WA (Weimarer Ausgabe) 2, 476, 33; 17 I, 257, 20.

zum jüngsten Tag ausbreiten wird¹⁰. Aber diese Ausbreitung geschieht nicht durch eine »Pioniermission«, welche noch nicht »entdeckte« Wilde und Heiden aufsucht und aufspürt, um ihnen den Segen des Evangeliums und die Segnungen der Kultur zu bringen. Vielmehr ist der »Beruf« des Christen, Menschen anderer Religion dort durch Leben und Glauben das Evangelium zu bezeugen, wo er ihnen begegnet. Er schuldet ihnen im Dialog das Zeugnis der Wahrheit und der Liebe. Dabei bezog sich Luthers Aufruf zum Zeugnis des Glaubens vor allem auf die Juden und die Türken. Der christliche Kriegsgefangene unter Türken soll durch seinen christlichen Wandel »das Evangelium und den Namen Christi schmücken und preisen.« Er würde »der Türken Glauben damit zuschanden machen und vielleicht viele bekehren«¹¹. Immerhin hat Luther als unerläßliche Vorbedingung aller Mission die Kenntnis der Sprache, der Kultur und der Religion des Nichtchristen bezeichnet. Luther wäre daher grundsätzlich an seinem eigenen Maßstab zu messen, was die eigenen Äußerungen Luthers zur Praxis der Mission an Juden und Türken betrifft. Und er hat durch sein Eintreten 1543 Bedenken ausgeräumt, die man in Basel gegen den Druck des Koran hatte¹². Nicht zuletzt hat er, trotz der Schärfe einzelner Urteile über die Türken, über ihre Religion, ihre Polygamie, ihr tyrannisches Staatswesen, durchaus gute Seiten an ihnen gesehen und in manchem ihren ehrbaren Wandel als Vorbild gelten lassen. Die Erbsündenlehre hat ihn also nicht dazu veranlaßt, Leben und Denken von Nichtchristen insgesamt zu verdammen. Was Christen von Nichtchristen scheidet, sind nicht Kultur oder Ethos, sondern ist allein das Verständnis Gottes. Um dieses Verständnis Gottes ist mit den Nichtchristen zu ringen.

Wollte man es modern sagen: Die Frage nach Gott nötigt den Christen zum Gespräch, zum »Dialog«, mit dem Nichtchristen, sie nötigt ihn zur Rechenschaftsablage. Die Unverfügbarkeit des Evangeliums und die Freiheit des Glaubens verbieten es ihm aber, expansiv und manipulativ Mission zu treiben. Mission ist nur möglich im Ringen um die Wahrheitsfrage, nicht aber mit dem Zweck – oder auch Nebenzweck – der Ausbreitung einer Kultur und in der hochmütigen Meinung, nur Christen verfügten über ethische Einsicht und seien zur Verantwortung gegenüber der sittlichen Forderung fähig. Daher ist – so Luther – der Christ imstande, »mit freiem Gewissen« Gesetze und Lebensweise der Türken zu beobachten. Luther wußte um die Universalität des natürlichen Gesetzes, das jeder Mensch in der Goldenen Regel vor Augen hat. Und er wußte zugleich um die Partikularität des Glaubens an Gott als den Vater Jesu Christi. Dieses

¹⁰ Luther WA 10, III, 139, 24ff; vgl. Holl S. 236.

¹¹ WA 30, II, 194, 28ff.

¹² Holl S. 246.

doppelte Wissen erlaubt zwar Dialog und Zeugnis, es zwingt aber nicht zur Veranstaltung einer »Weltmission«.

Die lutherischen Dogmatiker des 17. Jahrhunderts haben unter Berufung auf Luther folglich den Gedanken einer Mission in Übersee abgelehnt. Sie verweisen auf das »rite vocatus« von Confessio Augustana XIV und beschränken darum den Beruf zur Verkündigung des Evangeliums auf das jeweilige Landeskirchentum und sein Territorium. Johann Gerhard (1582–1637) berührt die Mission in seinen monumentalen *Loci theologici* nur ganz beiläufig: Der ordentliche Auftrag eines evangelischen Pastors weist ihn an seine jeweilige Gemeinde, an die Menschen seines Volkes. Daneben gibt es eine außerordentliche Beauftragung, eine »missio extraordinaria«¹³. Aber dieser besondere Auftrag tritt nur ein, wenn ein Christ oder Pfarrer durch außergewöhnliche Umstände in ein anderes Land verschlagen wird, etwa durch Gefangenschaft. Aus diesem Grunde lehnt die lutherische Orthodoxie auch die päpstliche Mission des 17. Jahrhunderts ab, wie sie von der Kongregation de propaganda fidei betrieben wurde, welche Missionare entsendet, ohne sie an eine bestimmte (parochiale) Gemeinde zu weisen. Man mag diese Beschränkung als parochialen Provinzialismus abtun. In der Tat fehlen im sich selbst genügenden Landeskirchentum keineswegs solche provinziellen Züge, wie denn Deutschland als Volk erst in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts eine vermeintliche weltweite »Sendung« sich zuschrieb. Aber diese Selbstbeschränkung läßt sich auch noch anders deuten: Wilhelm Löhe, der lutherische Theologe des 19. Jahrhunderts, formuliert: »Die Mission ist nichts anderes als die Eine Kirche Gottes in ihrer Bewegung – die Verwirklichung einer allgemeinen, katholischen Kirche.«¹⁴ Ist aber Mission »Kirche in Bewegung«, dann kann die Ausbreitung des Christentums nur so erfolgen, daß sie »Bewegung« der Kirche ist und wird. Mission wird dann als Sonderveranstaltung unmöglich: Sie ist Kirche am jeweiligen Ort.

V.

Die Anfänge der protestantischen Mission verbinden sich mit der Kolonialpraxis der 1602 gegründeten »Ost-indischen Kompanie«. Die Mission folgte dem Handel und der Unterwerfung asiatischer und afrikanischer Länder¹⁵. Daraus entsteht eine bis heute wirkende Problematik, Fragwür-

¹³ Johann Gerhard, *Loci theologici* VI, S. 46 (Locus 23: De ministerio ecclesiastico Nr. 74).

¹⁴ Wilhelm Löhe, *Drei Bücher von der Kirche* (1845), 1928⁶, S. 18.

¹⁵ Bürkle, S. 49; vgl. auch: Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV, 3, 1, S. 22–26.

digkeit, wie sie so die Reformationszeit und die lutherische Orthodoxie noch nicht kannte. Der lutherischen Unterscheidung (nicht: Trennung) der beiden Reiche, d.h. konkret der Unterscheidung politischen Handelns und der Glaubensverkündigung wäre allerdings als Ziel der Mission auch »The Spiritual Expansion of the Empire« oder die puritanische Theokratie oder »democracy and civilisation« nicht angemessen. Daß die lutherischen Kirchen vor dieser Verbindung von Mission mit Kolonialismus weithin bewahrt blieben, verdanken sie freilich keineswegs vornehmlich der Theologie als vielmehr vor allem auch dem Umstand, daß die Länder, in denen das Luthertum herrschendes Bekenntnis war, im allgemeinen erst recht spät Kolonien »erwarben«. Im Rückblick auf das Reformationsjahrhundert hat sich freilich die Problematik der Mission heute noch verschärft und zugespitzt. Diese Verschärfung des Problems sei an vier Fragekreisen beispielhaft verdeutlicht.

1. Die Verbindung der Mission in Asien und Afrika mit dem wirtschaftlichen und politischen Kolonialismus hat sie schwer kompromittiert. Das Christentum erweist sich zwar im sogenannten »Missionszeitalter« als »Religion des Wachstums«. Aber es war keineswegs in allen Fällen mehr als ein quantitatives Wachstum, eine mehr oder weniger oberflächliche »Bekehrung« von Massen. Die Missionsgeschichte der Neuzeit ist ferner zugleich ein Dokument des Kulturimperialismus. Die Entkolonialisierung, die »Emanzipation« geht darum nicht ohne Ursache oftmals einher mit einer Distanzierung von einem Christentum, das Religion und Mittel der Kolonialherren war. Das eindrucksvollste Beispiel dafür bietet die Entwicklung Chinas. Es wäre wirklichkeitsblind, wollte man diese Entwicklung nicht wahr- und ernstnehmen. Mit der westlichen Kultur im ganzen gerät das Christentum in eine Krise und widerfährt ihm Ablehnung.

2. Diese Krise ist freilich nicht nur die äußerliche Krise einer Verschiebung der Machtverhältnisse und der Gesellschaftsveränderung. Die Krise greift tiefer. Nicht nur die Glaubwürdigkeit einer Mission im Schatten und Gefolge der Kolonialpraxis macht das Christentum unglaubwürdig. Unglaubwürdig kann es auch wegen seiner Zerspaltung in Konfessionskirchen sein. Die Bestrebungen von Konfessionskirchen, Ableger ihres konfessionellen Kirchentums in Übersee zu gewinnen, überträgt die Konfessionsspaltung in andere Länder; und wo im Zuge jüngster ökumenischer Verständigung sich konfessionelle Gegensätze verschleifen, bleibt das Bestreben, durch Arbeit auf dem Missionsfeld Hilfstruppen für die theologische Auseinandersetzung im eigenen Land anzuwerben. »Evangelikale« und »Progressive« (oder »Ökumeniker«) in Europa werben in anderen Kontinenten durchaus um Unterstützung ihrer jeweiligen Position. Der

innere Pluralismus der europäischen Kirchentümer wird dadurch auf andere Länder und Kirchen übertragen. Auch Kirchenführer und Theologen können sich verhalten wie Politiker, die zur Ablenkung von internen, oft unlösbaren Schwierigkeiten sich in Außenpolitik stürzen und darin ihre historische Mission sehen. »Mission« wird dadurch zum Instrument im theologischen Streit, zur »christlichen« Schlagwaffe. Tatsächlich aber wird es immer fragwürdiger, Menschen zu Christen *in* einer Konfessionskirche zu machen – und nicht zu Christen in der einen ökumenischen Christenheit, der *unq sancta apostolica catholica ecclesia*. Der Konfessionalismus stößt an Grenzen, auch wenn ein Pluralismus an Traditionen, Lebensformen und Glaubensweisen innerhalb der Christenheit sein Recht behält, ja verstärkt gewinnt. Die ökumenische Verständigung gewinnt an Dringlichkeit; hinter ihr müßte sogar die Mission von Nichtchristen zurückstehen. Das Problem des Konfessionalismus und konfessioneller Missionen findet zuletzt seinen Ausdruck im Proselytismus. Der Proselytismus, die Abwerbung von Christen einer Konfession zu einer anderen Konfession, ist eindeutig ein ökumenisches Ärgernis, das den Missionsgedanken als solchen in Frage stellt.

3. Eine nochmalige Verschärfung der inneren Problematik der Mission hat die Aufklärung mit sich gebracht, indem sie die Wahrheitsfrage im Religionsvergleich zu sehen lehrte. Das Reformationsjahrhundert war noch von der unbestreitbaren Wahrheit des Christentums überzeugt: Das Evangelium ist wahr. Zwar kannte man Juden – aber nur als Außenseiter der Gesellschaft, als »Geduldete« in einem christlichen Gebiet. Zwar hatte man Kunde vom Islam; aber man war nicht zum Zusammenleben mit Türken, mit Muslims genötigt, es sei denn man war in Kriegsgefangenschaft geraten. Die Aufklärung dagegen brachte durch den Religionsvergleich eine vertiefte Begegnung mit nichtchristlichen Religionen. Die Ringparabel in Lessings Drama »Nathan der Weise« spricht dies aus: Jude, Muslim und Christ, die sich um den wahren Glauben streiten und im Namen des wahren Glaubens bekämpfen, werden verglichen mit Söhnen eines Vaters, der einen Ring von unschätzbarem Wert zu vererben hat. Dieser Ring »hatte die geheime Kraft, vor Gott und Menschen angenehm zu machen, wer in dieser Zuversicht ihn trug.« Da der Vater aber die drei Söhne alle gleicherweise liebte, vererbte er jedem der drei einen gleichen Ring. Unter den Söhnen entbrannte deswegen Streit, wer denn nun den echten Ring besitze und wem nur Imitationen vererbt wurden. Sie bringen den Streit vor einen Richter: Aber weder geschichtliche Argumente – denn jeder Ring wurde übergeben, so wie jede Religion auf Geschichte gründet – noch andere Argumente können den echten Ring ermitteln. Der Richter vermutet: »Der echte Ring vermutlich ging verloren« und empfiehlt den

streitenden Brüdern: »Wohlan! Es eifre jeder seiner unbestochnen, von Vorurteilen freien Liebe nach! Es strebe von euch jeder um die Wette, die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag zu legen! Komme dieser Kraft mit Sanftmut, mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun, mit innigster Ergebenheit in Gott zu Hilf! Und wenn sich dann der Steine Kräfte bei euern Kindes-Kindeskindern äußern: so lad ich über tausend tausend Jahre sie wiederum vor diesen Stuhl. Da wird ein weiserer Mann auf diesem Stuhle sitzen als ich und sprechen: Geht!« So lautet der Bescheid des Richters.

Seit der Aufklärung bricht die Frage nach der »Absolutheit« des Christentums auf. Wer diese Frage sich stellt, kann nicht in Selbstgewißheit Seelen einzelner »retten« wollen, sondern erfährt die Begegnung mit Gottsuchern und Gottesfreunden in anderen Religionen. »Mission« ohne Dialog ist ihm dann verwehrt. Und er mag je und dann in Zweifel geraten, ob der Dialog zur Mission werden muß, ob der Dialogpartner tatsächlich einer Bekehrung bedarf, um seine Seele zu »retten«. Pietistische und evangelikale Mission, welche auf die Dringlichkeit der Seelenrettung und auf die Verdammnis der Nichtchristen abhebt, hat oftmals nicht wahrhaft die aus anderen Religionen kommende Anfrage an die Wahrheit des Christentums vernommen. Missionarische Aktivität an sich ist keine Antwort auf die Wahrheitsfrage. Wer andere Religionen vernimmt, anhört, sollte zuerst zur Überprüfung eigener Vorurteile veranlaßt werden, auch der unreflektierten Vorurteile über die Unvergleichlichkeit seines Christentums.

4. Das Problem verschärft sich noch, wenn bedacht wird, daß die Aufklärung in Europa, vor allem im westlichen Europa, mit ihrer Entzauerung der Welt und ihrer Säkularisierung zu einer profanen, weltanschaulich und religiös pluralistischen, »nachchristlichen« Gesellschaft geführt hat. Das »christliche« Abendland ist gewiß nicht ohne die Geschichte des Christentums entstanden und zu verstehen. Aber die Neuzeit löst sich zugleich vom christlichen Erbe, indem sie seine Aneignung in das Belieben des einzelnen stellt. Diese nachchristliche Gesellschaft ist zwar von einer »nichtchristlichen« Gesellschaft verschieden. Aber sie ist ebenfalls nicht mehr das »corpus Christianum« der Reformationszeit. Das Christentum löst sich von der Kirche. Das Christliche verwandelt sich weiterhin in säkulare Verhaltensweisen. Die Menschenrechte wären sicher nicht ohne das Christentum entstanden. Aber auf ihrem geschichtlichen Ursprung beruht heute nicht mehr ihre Geltung. Dies gilt ebenso für ethische Grundsätze. Die Säkularisierung stellt das Christentum und seine Mission zutiefst in Frage. Diese Entwicklung ist vom kirchlichen Christentum im allgemeinen abgelehnt und aufs äußerste beklagt worden, oder man ließ sie

allenfalls als unabwendbares Schicksal über sich ergehen. Sie ist auch in der Tat nicht ohne schwerwiegende Folgen. Und dennoch ist sie nicht nur unumkehrbar, sondern hat auch unverzichtbare Einsichten und positive Folgen gebracht. Eine für die Mission wichtige Errungenschaft sei genannt: Die Neuzeit bringt nicht nur Toleranz als »Duldung«, Hinnahme von Übeln, weil sie aus mancherlei Gründen nicht ausgerottet werden können. Sie bringt das Recht der Religionsfreiheit. Religionsfreiheit beruht auf der Achtung der Menschenwürde jedes Menschen, unabhängig von seiner Konfession, Religion, Weltanschauung. Auch der Atheist hat daher das Recht der Religionsfreiheit. Dies verbietet es aber dann, andere mit Zwang zu bekehren. Es schließt aber auch alle Formen der Mission aus, durch welche Würde und freie Gewissensentscheidung eines Menschen verletzt oder beeinträchtigt werden könnten. Bereits verächtlichmachende Äußerungen verstoßen gegen den Geist der Religionsfreiheit. Damit wird Mission noch schwieriger, weil es nur noch auf die Überzeugungskraft der christlichen Botschaft ankommen kann, wohingegen jede Form eines expansiven, aggressiven und militanten Christentums grundsätzlich heute nicht mehr als legitim gelten kann.

VI.

Die Zurückhaltung der Reformation gegenüber einer Missionierung in anderen Ländern und Erdteilen verstärkt sich durch die geistigen und politischen Bedingungen der neuzeitlichen Gesellschaft. Ausgegangen wurde von der Schwierigkeit der Gotteserkenntnis, genauer der Skepsis neuzeitlichen Denkens im Blick auf den Gottesgedanken als Belastung, als Hypothek für eine unbefangene Einstellung zur Mission. Diese durch die neuere geistige Entwicklung entstandene Problematik kann nicht einfach mit Hilfe eines missionarischen Aktivismus, einer »Flucht ins Engagement« überspielt werden. Vielmehr ist hier grundsätzliche Reflexion auf systematisch-theologischer Ebene notwendig – ohne daß damit behauptet werden sollte, solch fundamentale Probleme seien gedanklich einfach »auflösbar«. Im folgenden soll nur nochmals aus *ethischer* Sicht auf Bedenken gegen manche Formen der Mission aufmerksam gemacht werden. Es mag andere – theologische – Gründe geben, auch heute noch Mission zu betreiben. Aber auch dann wären die genannten ethischen Bedenken zu beachten und zu entkräften. Ziehe ich ein sehr persönliches Fazit, so ergibt sich:

Die Weltreligionen fordern das Christentum zum Dialog heraus. Diesem *Dialog* darf sich die Christenheit nicht entziehen. Er ist freilich zunächst vor allem Anleitung zur Selbstprüfung und Selbstbesinnung der Christen

selbst. Der Dialog erfordert die Achtung des Dialogpartners und damit die Bereitschaft, diesen zu Wort kommen zu lassen, zu hören und zu vernehmen. Der Dialog führt immer mit sich die Frage nach der Wahrheit, nach einer letzten Wahrheit, die alle menschlichen Wahrheiten übersteigt und nur *Gottes* Wahrheit sein kann. Der Dialog vermag diese Wahrheit nicht herbeizuführen, aber er sollte so vor sich gehen, daß er zu ihr hinführen kann.

Die *Nöte der Welt* fordern den Christen zu Hilfe und tätiger Nächstenliebe heraus. Wo Hilfe notwendig und erbeten wird, sollte sie geleistet werden, sei es beispielsweise medizinische oder finanzielle Hilfe, sei es Vermittlung von Wissen und technischen Fertigkeiten. Wenn jeder Mensch potentiell Nächster des Christen ist, dann erwächst der Christenheit daraus die Verpflichtung zur *Entwicklungshilfe*. Gewiß kann Entwicklungshilfe die Probleme des Weltmarktes und Welthandels nicht lösen. Aber sie kann aktuelle Notstände lindern.

Ob Dialog und Entwicklungshilfe noch zur Mission führen oder ob sie heute als solche bereits schon die »Mission« des Christen sind, mag dahingestellt bleiben. Es könnte sein, daß im Dialog und durch Entwicklungshilfe Menschen anderer Religionen der christliche Glaube als Wahrheit einsichtig wird und sie diesen Glauben bekennen wollen. Dann sollte man sie nicht vom Religionswechsel abhalten. Aber ein ohne Überzeugung vorgenommener Übertritt zum Christentum entspricht nicht der Freiheit christlichen Glaubens.

Dietrich Bonhoeffer hat im Gefängnis am Ende des Zweiten Weltkrieges geschrieben, vielleicht bestehe heute das Christsein nur noch im Beten und im Tun des Gerechten. Viele Menschen in Europa, die sich zu den Kirchen distanziert verhalten, praktizieren diese Maxime im Engagement von Dritte-Welt-Gruppen, von amnesty international, von anderen sozialen Aktivitäten. Sie folgen damit, so meine ich, auf ihre Art und vielfach ohne es ausdrücklich zu meinen oder zu wollen, dem Beispiel Jesu von Nazareth. Jesus von Nazareth war kein Christ. Er war Jude. Er hat keine Mission getrieben. Er war nur einer, *seiner* Mission treu, der Mission, der *Mensch Gottes* zu sein. Er blieb dieser Mission treu im Leben und im Leiden. Sollten wir uns angesichts der Krise der Mission nicht auf die Ursprünge zurückbesinnen und damit Martin Luthers Wort aufnehmen: »Proficere, hoc est semper a novo incipere.« »Fortschreiten heißt: stets von neuem beginnen.«?¹⁶

Professor Dr. Martin Honecker, Auf dem Weiler 31, 5300 Bonn 1/Ückesdorf

¹⁶ M. Luther, WA 56, 486, 7ff.