
Anssi Simojoki:

Herrlichkeit und Erniedrigung in Theologie und Erfahrung der Mission¹

Einleitung

Große und komplexe Gebiete der Theologie und kirchlichen Praxis können im vereinfachenden Überblick dargelegt werden, und bei Bedarf ist es umgekehrt möglich, solche Überblicke tiefgehend und in den Einzelheiten auszuführen. Der Maßstab einer Karte richtet sich nach der Anwendung, je nachdem ob man einen großen Gesamtüberblick einer Landschaft erhalten möchte oder eine bis ins Kleinste genaue Abbildung braucht, um konkrete Ziele zu erreichen. Das uns in diesem Vortrag gestellte Thema „Herrlichkeit und Erniedrigung in Theologie und Erfahrung der Mission“ kann auf beiderlei Weise angegangen werden. Ich habe mir vorgenommen, auf eine Reihe allgemeiner theologischer und praktischer Themen aus dem Gebiet der zeitgenössischen Missionsarbeit einzugehen. Bei der Beurteilung einiger Missionsmodelle und ihrer Begründungen lenke ich an einigen Stellen das Augenmerk auf Fragen und Probleme, die gewöhnlich nicht offen zutage liegen.

Der christliche Glaube umschließt im allgemeinen zwei Aspekte oder Dimensionen, die jeweils sowohl der Herrlichkeit als auch der Erniedrigung entsprechen. Ich verstehe diese beiden Dimensionen nicht als exklusive Gegensätze, sondern als die zwei Seiten einer Medaille. Die Kirchengeschichte kennt Unterdrückung und Verfolgung im Übermaß. Vor dem Hintergrund der biblischen Botschaft überrascht dies nicht. Die Statistik zeigt, daß das 20. Jahrhundert allein mehr christliche Märtyrer sah als alle vorhergehenden Jahrhunderte zusammengenommen. Nachdem die kommunistischen Dinosaurier von der globalen Bühne verschwunden sind, gibt es in islamischen Ländern schmerzhafte Unterdrückung und Verfolgung um Christi willen. Auch Christen, die unter mehrheitlich hinduistischer oder buddhistischer Bevölkerung leben, kennen Unterdrückung. Erste Schritte einer politischen und kulturellen Unterdrückung von Christen werden bereits im säkularen und demokratischen Westen gegangen. In europäischen Ländern kann man eine Entwicklung feststellen vom traditionellen Liberalismus hin zum Weltanschauungsstaat, der gegenüber der Schöpfung und ihren ewigen Gesetzen ebenso eine feindselige Haltung einnimmt wie gegenüber der Rechtfertigung durch das Sühnewerk Christi und gegenüber einem heiligen Leben. Anders als der Islam lehrt das Christentum, daß das Leben unter Erniedrigung und Verfolgung zum Glauben dazugehört. Die Kirche ist schließlich die kleine Herde. Das biblische Vorbild

1 Vortrag, gehalten auf der Tagung der Nordeuropäischen Luther-Akademie (NELA) im August 2006 im schwedischen Helsingborg, übersetzt von Armin Wenz. Für wertvolle Hinweise sei Holger Sonntag, Carver, MN, herzlich gedankt. A.W.

Jesu gibt diese Richtung vor. Auf der anderen Seite hat sich die Kirche nie verweigert, einflußreiche Positionen und hohe Verantwortung zu übernehmen, wenn die Zeit dies verlangt hat. Bischof Ambrosius von Mailand trug den Bischofsmantel und hatte 391 auch übergangsweise den Rang eines Stellvertreters von Theodosius dem Großen inne; beide Aufgaben erledigte er auf hervorragende Weise. In der Vergangenheit boten lutherische Volkskirchen glänzende Beispiele für die Unterweisung ganzer Völker, für Missionsarbeit und die Pflege christlicher Lebensweisen und Moral in der Öffentlichkeit. In einer solchen Situation kann es leicht passieren, daß der Status der kleinen Herde abgelöst wird durch die Vorstellung des Königsreiches (concept of kingdom). Einige geschichtliche Umstürze der jüngeren Vergangenheit könnten sehr lehrreich sein für die wenigen, die aus der Geschichte lernen wollen. Die Kirche als kleine Herde darf nicht mit dem Leben in einer Ghetto-Existenz verwechselt werden. Das ist das Problem verschiedener zersplitterter Freikirchen. Auf der anderen Seite darf die Königreichsvorstellung nicht getrennt werden von den wahren Merkmalen der Kirche (notae ecclesiae) oder über sie hinaus ausgedehnt werden. Wenn eine solche Trennung oder Überschreitung stattfindet, führt dies auf den bekannten Müllhaufen der nationalistischen und politischen Theologie, der für die Reiche dieser Welt, nicht aber für das ewige Reich Christi charakteristisch ist.

Die Missionskonferenzen des 20. Jahrhunderts

Das Zeitalter vor der historischen Missionskonferenz in *Edinburgh 1910* war gekennzeichnet durch den missionarischen Triumphalismus des Westens. Die geschichtliche Lage schien die Überlegenheit der christlichen Kultur des Westens in jeder Hinsicht bewiesen zu haben. Der koloniale Wettkampf um die Welt kam im Wettkampf um Afrika zum Ende. Die Expansion der führenden europäischen Mächte hatte auch das Kreuz über die Ozeane und Kontinente mit sich geführt. Die russisch-orthodoxe Kirche, zum Beispiel, griff nach Alaska und Kalifornien aus. In enger Anlehnung an den Wettkampf um die Welt schien es möglich, die ganze Menschheit für das Evangelium zu erobern. Wir müssen jedoch Mission und Kolonialismus auseinanderhalten, auch wenn die Mission die neuerobernten Gebiete unter dem Schutz der Kolonialmächte durchdrang. In der Tat kam das Kreuz oft genug mit und unter der Fahne an sein Ziel. Dennoch muß man sagen, daß die Mission einer Wurzel entstammte, die sich von der beabsichtigten Errichtung eines sichtbaren Reiches deutlich abhob. Aus diesem Grund kam es immer wieder zu Auseinandersetzungen zwischen Vertretern der Mission und denen des Kolonialismus etwa über die Leiden und die Behandlung der unterworfenen Nationen und Stämme. In ähnlicher Weise wie dies auf den Missionsfeldern geschah, war es ein streng biblischer, protestantischer Glaube in der Neuen Welt, der es vermochte, die Vereinigten Staaten wegen der Sklaverei in einen Bürgerkrieg zu treiben. Gegner der Sklaverei in Amerika ebenso wie Missionare auf den neuen Kontinenten beriefen sich auf

die bedingungslose Gültigkeit des „ius divinum“ in der Heiligen Schrift, obwohl sie aus der gleichen Kultur wie ihre Gegner stammten. Dieses biblische „Recht“ wurde gegen alle ihm entgegenstehenden politischen und ökonomischen Berechnungen geltend gemacht, die für die Beibehaltung unbiblischer und unmenschlicher Strukturen angestellt wurden².

Während der Belle Époque vor dem Ersten Weltkrieg gab es in Europa zwei einander entgegengesetzte kulturelle Trends. Die pessimistischen Töne wurden erst nach dem katastrophalen Krieg deutlich hörbar und fanden ihren Ausdruck in Oswald Spenglers Buch „Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte“. Doch das darwinistische Streben nach dem Überleben der Stärksten und die dementsprechende rassistische Ideologie offenbarten gespenstische Befürchtungen, die das Überleben der weißen europäischen Rasse betrafen. Dieses Thema kommt in der Literatur des 19. Jahrhunderts zum Vorschein, indem es ältere poetische Ideale ersetzt, und lässt sich zum Beispiel leicht im Werk von Rudyard Kipling (1865-1936) finden. Die Welt gehört demnach denjenigen, die biologisch, physisch und wirtschaftlich am stärksten sind, ganz im Gegensatz zu Jesu Seligpreisung der Sanftmütigen, die nach Mt. 5,5 das Erdreich besitzen werden³. Japans Sieg über das zaristische Rußland im Jahr 1905 machte den Aufstieg der Mächte des Ostens unübersehbar. Die „gelbe Gefahr“ von Asien her wurde als Möglichkeit zumindest in pessimistischen sozialdarwinistischen Zirkeln diskutiert. Die Panikreaktion, die durch den biologischen und kulturellen Pessimismus in Europa ausgelöst wurde, erklärt zum Teil das erschreckende Ausmaß der Gewalt zwischen den beiden Weltkriegen auf dem Kontinent, von dem man nur kurz vorher geglaubt hatte, er sei dem Reich Gottes ähnlich geworden. Im Bolschewismus und im Nationalsozialismus wurde die von den Stärksten ausgeübte Barbarei zu einer Tugend, ganz auf der Linie von Friedrich Nietzsche (1844-1900) und überraschenderweise in der Tradition des europäischen Genie-Kultes des Idealismus, wie wir ihn in den „Reden“ Schleiermachers (1768-1834) finden. Der rassistische Darwinismus und Nietzsches kultureller und antimoralischer Radikalismus sehen im christlichen Mitleid eine verachtenswerte Schwäche⁴.

2 Vgl. S. Teinonen, Uudistuva kirkko. Johdatus ekumeniaan. Avain sarja 32. Helsinki, S. 45-47.

3 Dies wird besonders gut erkennbar in Kiplings Gedicht „The „Mary Gloster““, 1894.

4 Das Genie gilt als Interpret der Gottheit und ihres Wortes, als Versöhnner der Dinge, die andernfalls ewig getrennt wären, als Hermeneut der mißverstandenen Stimme Gottes, als Mittler zwischen dem begrenzten Menschen und der unendlich großen Menschheit, als wahrer Priester des Höchsten, als Verächter der Mittelmäßigkeit und des gemeinen Mannes, etc. Vgl. Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Für Nietzsche sei hingewiesen auf den „Übermenschen“ in „Also sprach Zarathustra“ und auf sein Konzept der absoluten Freiheit von Gesetzen, die die natürliche Auslese behindern würden in „Jenseits von Gut und Böse“. Der russische Emigrant Roman B. Gul (1896-1986) veröffentlichte im Jahr 1934 ein Buch über die „Roten Marschälle“. Die Biographie von Michail N. Tuchashevsky (1893-1937), der schillerndsten Figur unter ihnen, entspricht ganz

Der positive Bezug zur Kultur gründete auf der Weltanschauung des liberalen Kulturprotestantismus. Das Reich Gottes wurde in erster Linie als ein kultureller Bereich von Werturteilen⁵ angesehen. Dort, wo protestantisch-christliche Werte dominierten, sah man das Reich Gottes als bereits verwirklicht an. Der blinde Punkt dieses Optimismus lag in seiner Unfähigkeit wahrzunehmen, daß alle westlichen Werte kulturell bedingt und nicht notwendigerweise echt-biblische christliche Werte darstellten, wie sie in den Bekenntnissen und dogmatischen Lehrsätzen der Kirche niedergelegt worden waren. Ganz im Gegenteil unternahm der liberale Westen es mit Eifer und Schnelligkeit, die lehrmäßigen Strukturen der klassischen Christenheit zu zerstören. Man muß nur an den „Apostolikumstreit“ in Deutschland in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts erinnern⁶. Was da in Deutschland geschah, war typisch für die westliche Welt.

Die protestantischen Missionen, die aus pietistischer und evangelikaler Frömmigkeit hervorwuchsen, waren getragen von biblischen Endzeiterwartungen. Vom Prinzip her standen sie in Gegnerschaft zur liberalen Theologie. Doch sie hingen selber ab von philosophischen und theologischen Konzeptionen des Idealismus, mit denen auch die liberale Theologie vertraut war. Im großen und ganzen teilten diese Missionswerke den Kulturoptimismus ihres Zeitalters. Im Gefolge der „Jahrhundertkonferenz“ in London im Jahre 1888 machte man die „Evangelisierung der Welt in dieser Generation“ zum theologischen Slogan und Programm für die Konferenz in Edinburgh im Jahre 1910. Man verband dies mit dem Ausspruch: „Alle sollen gehen – zu allen sollen sie gehen.“ Seither sind unzählige geistreiche und halbvergessene Missions-Slogans im Mülleimer der Missionswerke gelandet. Betrachtet man die Vielzahl dieser Slogans, so fragt man sich, ob das Rad in der Missiologie unablässig und immer neu erfunden worden ist.

Die Missiologie der Slogans

Tatsächlich hat sich die Missiologie als Treibhaus modischer Programme und Slogans entpuppt. Ein Slogan oder Kennwort kann eine treffende Verbindung eines Problems mit seiner Lösung sein, eine klare Antwort auf eine Frage, wie jene Antwort der „Missio Dei“, wie sie 1952 in Willingen formuliert

den Nietzscheschen Idealen eines aufgeklärten starken Barbaren. Tuchaschevsky war ein Freund des Komponisten Dimitri Schostakowitsch (1906-1975), der in seinen 1979 veröffentlichten Memoiren über Tuchaschevsky das Bild eines Giganten zeichnet, der ein brillanter Militärstrategie, ein rücksichtsloser Soldat und ein Geigenbauer war. Die beiden Bilder, die Gul und Schostakowitsch zeichnen, schließen sich nicht gegenseitig aus.

5 Das war das einflussreiche theologische Konzept von Albrecht Ritschl (1822-1889).

6 Vgl. Gottfried Hornig, Kulturprotestantismus und liberale Theologie, in: Carl Andresen (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 3. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität, Göttingen 1988, S. 202-220; D. Dunkel, Apostolikumstreit, RGG (4. Auflage) Band 1, Sp. 650-651.

wurde⁷. Missions-Slogans und Schibboleths sind ebenso in der Lage, eine sich selbst multiplizierende Existenzform zu erreichen, die mit ihren Ursprüngen nichts mehr zu tun hat. Die Schwäche einer Missiologie der Slogans gleicht dem, was im 18. Jahrhundert gegen die theologische Orthodoxie vorgebracht worden ist. Die aufkommende Bibelkritik beschuldigte die traditionelle orthodoxe Theologie eines methodisch unangemessenen Schriftgebrauchs in Gestalt der „dicta probantia“. Unterstellt wurde die willkürliche Aufstellung dogmatischer Lehrsätze aufgrund der Verwendung von biblischen Aussagen, die vollkommen aus ihrem Kontext gerissen wurden⁸. Diese Kritik an der klassischen Dogmatik ist nicht gerechtfertigt⁹, lässt sich aber auf die modischen Missionsslogans und Missionsprogramme sehr wohl anwenden. Denn hier werden in der Tat oft „dicta probantia“ aus ihrem wahren Zusammenhang gerissen. Als passendes Beispiel mag Jes. 6,8 dienen: „Wen soll ich senden? Wer will unser Bote sein?“ Die Berufung des Propheten läutet nicht eine triumphale Ernte in Jerusalem ein, sondern statt dessen den Beginn der von Gott verursachten Verstockung mit dem Ziel der Zerstörung des Reiches Juda. Lukas erwähnt in seinem Bericht über die erste Kirchengeschichte das Wachstum der Gemeinde. Aber „Gemeindewachstum“ ist gerade kein methodisches Missionsprinzip im Neuen Testament, das die Begründung für das liefern könnte, was Donald McGavran heute als „church growth“ lehrt. Vielmehr ist das Wachstum des Leibes Christi ein trinitarisches, christologisches und pneumatologisches Geheimnis, das sich vollzieht durch die apostolische Lehre und die

7 Vgl. T. *Shivute*, The Theology of Mission and Evangelism in the International Missionary Council from Edinburgh to New Delhi. Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics 31, Pieksämäki 1980, S. 130-135.

8 J.P. Gabler (1753-1826) unterschied zwischen der biblischen Theologie historischen Ursprungs, die lehrte, was die heiligen Schreiber über die göttlichen Dinge dachten, und der dogmatischen Theologie didaktischen Ursprungs, die lehrte was jeder Theologe selbst rational über die göttlichen Dinge philosophierte. Vgl. W.G. Kümmel, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, Freiburg-München 1970, S. 115-124; H.-J. Kraus, Die biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik, Neukirchen-Vluyn 1970, S. 52-59. Gablers Ausgangspunkt basierte auf David Humes (1711-1776) Anschauung einer schrittweisen Höherentwicklung der Religionen (The natural history of religion, 1757). Gabler ließ die Frage offen, ob es möglich ist, von den historischen Fakten zu einer lehrmäßigen Summe voranzuschreiten. Vgl. H. Räisanen, Beyond New Testament Theology. A story and a programme, London-Philadelphia 1990, S. 3-5.

9 Eine positive geschichtliche Beziehung zwischen Text und Lehre vertritt M. Flacius (1520-1575) in seinem Werk „Clavis Scripturae Sacrae“ (1567). Auf dem Feld der Hermeneutik wurden Flacius und seine Nachfolger später von F. Schleiermacher verdrängt, der das Gewicht vom geschichtlichen Text weg auf die Persönlichkeit des Auslegers verschob. Für Hans-Georg Gadamer (1900-2002) galt Flacius als wichtigster Zeuge dafür, daß die Tradition der Auslegung von hoher Bedeutung ist („Rhetorik und Hermeneutik“, 1976). Vgl. Bengt Hägglund, Vorkantianische Hermeneutik, KuD 52, 2006, S. 165-181; Rudolf Keller, Der Schlüssel zur Schrift. Die Lehre vom Wort Gottes bei Matthias Flacius Illyricus, Hannover 1984, S. 1-22.156-161.

Verwaltung der Sakramente¹⁰. Seit den Tagen von Edinburgh fordert die Missionspropaganda: „Alle müssen gehen – zu allen müssen sie gehen.“ Besonders beliebt ist diese Stimmung in Kindermissionsliedern. Im Neuen Testament jedoch lesen wir, daß es das besondere Gebot des Heiligen Geistes war, Barnabas und Saulus auf ihre Berufung durch den Geist hin auszusondern (Apg. 13,2)¹¹. Es ist peinlich, die „dicta-probantia“-Methode in so vielen Missionsprogrammen wiederzuentdecken. Das Peinliche daran ist, daß deren Verbindung zum Wort Gottes in der Gefahr steht, keineswegs als echt und angemessen bezeichnet zu werden. Ich kritisiere dabei nicht die wechselnden Programme an sich, denn es versteht sich von selbst, daß die verschiedenen Bedingungen der Missionsarbeit jeweils nach angemessenen Antworten verlangen. Reflektionen darüber stellten die Missionskonferenzen des Internationalen Missionsrates nach Edinburgh an: 1928 ging es *in Jerusalem* um die Krise der Nachkriegszeit; 1938 *in Tambaram* um das Verhältnis zwischen Kirche und Reich Gottes; 1947 *in Whitby* um die Folgen des zerfallenden Kolonialismus und des neuen Nationalismus; *in Willingen* beschäftigte man sich 1952 mit der Frage nach der biblischen und theologischen Grundlegung der Mission; die Implikationen der weltweiten politischen und religiösen Veränderungen standen 1957/58 *in Ghana* im Blickpunkt; schließlich 1961 *in New Dehli* das Thema „Christus und der Kosmos“ (Danach wurden die Internationalen Missionskonferenzen in die Tagungen des Weltrates der Kirchen integriert).¹² Was ich jedoch kritisiere, ist eine oberflächliche, ja nachlässige Weise des Umgangs mit Theologie in Gestalt eines fehlerhaften und sogar irreführenden Sprachspiels in der Mission.

Der Hauptgrund für das oben erwähnte Problem der auf dem Weg der „dicta-probantia“ Methode gewonnenen Missions-Slogans ist meiner Meinung nach das reformierte Verständnis des Wortes Gottes. Immer wieder stößt der Leser der Missionsdokumente auf reformierte Anschauungen über die Heiligen Schriften. Ein typisch reformierter Christ sucht bei seinem Bibelstudium unablässig nach biblischen Gesetzen und Prinzipien für das Leben der Christen und ihre missionarischen und evangelistischen Anstrengungen. Das entspricht auch dem Verständnis der heiligen Schrift im evangelikalen Anglicanismus. Die Idee des „Reiches“ – welches sich von der Kirche unterscheidet bzw. wonach die Kirche lediglich als Instrument des Königreiches Gottes ver-

10 M. Sinclair, *Ripening Harvest, Gathering Storm. What is the relevance of the Christian faith in a world sliding into crisis?* London 1988, S. 27-39 erkennt richtig die prophetische Aufgabe Jesajas, die Zerstörung Jerusalems anzukündigen. Die charakteristische Schwäche dieses evangelikalen Buches wie einer Vielzahl anderer liegt darin, Jesus zu einem Spezialagenten der Mission Gottes zu ernennen, statt ihn auch den göttlichen Sinn dieser Mission sein zu lassen. Trinitätslehre und christologisches Dogma spielen eine zweitrangige Rolle angesichts einges in erster Linie funktionalistischen Verständnisses der Mission Gottes.

11 Der Akt der Aussendung von Barnabas und Paulus zur Missionsarbeit war ein exklusiver. Vgl. K.L. Schmidt, *αφωρίζω*. ThWNT 5, S. 455.

12 Vgl. *Shivute* ebd., *Teinonen* 1972, S. 47-62.

standen wird¹³ – und das „Schalom“-Prinzip, ein typisches Produkt der Theologie der Nachkriegszeit¹⁴, sind bezeichnend für einen solchen Bibelgebrauch. Karl Barth (1886-1968), die große theologische Autorität der 30er, 40er und 50er Jahre, wies ebenfalls in diese Richtung¹⁵. Ist das Wort Gottes in erster Linie eine Quelle von Prinzipien und Weisungen, so ist die Kirche in erster Linie der Ort, an welchem diese Prinzipien und Weisungen zur Anwendung gebracht werden müssen. Zwar betonte Karl Barth das christologische Wesen der Kirche. Mit seiner reformierten Hermeneutik aber blendet er in seinem Kirchenverständnis völlig die Ontologie aus. Die Kirche wird nicht als ontologische Größe wahrgenommen, sondern als isolierter Punkt in der Geschichte mit gewissen (rein auf die Gegenwart, die „Aktualität“, bezogenen) Funktionen¹⁶. Barths Verständnis des Glaubensbekenntnisses, das in Barmen 1934 den Sieg über Hermann Sasses lutherischen Konfessionalismus davontrug, kennt daher keine zeitenübergreifende Kontinuität. Im lutherischen Bekenntnisverständnis dagegen wird der Anspruch erhoben, denselben Glauben durch die Geschicke hindurch zu bekräftigen. Das Konkordienbuch beginnt mit den ökumenischen Bekenntnissen der Alten Kirche. Für Barth aber war das Glaubensbekenntnis immer das Resultat einer bestimmten Situation. Ähnlich stellt sich auch seine Konzeption der christlichen Ethik dar. Aus diesem Grund gibt es für ihn keine echte Kontinuität zwischen den verschiedenen Bekenntnisakten über den Zeitraum der Kirchengeschichte hinweg. Während im Bekenntnis der Alten Kirche die Kirche als himmlische Realität auf Erden gilt, wie das besonders in der Feier des Mysteriums des Leibes und Blutes Jesu Christi in der heiligen Liturgie zum Ausdruck kommt, ist für Barth und seine vielen Schüler die Kirche der Punkt in der Geschichte, wo das Wort Gottes aktualistisch, das heißt „senkrecht von oben“ wie ein Meteorit in die zeitliche Existenz einschlägt in Gestalt des als Gesetz verstandenen Evangeliums und des als Evangelium verstandenen Gesetzes, welches auf Jesus Christus weist ähnlich wie der Finger Johannes' des Täufers in Grünewalds Isenheimer Altarbild¹⁷. Dietrich Bonhoeffer war sich dieser Problematik bewußt und schrieb 1931 darüber in seinem Buch „Akt und Sein“¹⁸.

13 Zur Konferenz von Tambaran, 1938, und dem reformierten Einfluß, vgl. *Shivute*, S. 66-90.

14 Das Shalom-Prinzip geht auf J.C. Hoekendijk (1912-1975) zurück und beeinflußt die Missionstheologie in den 50ern und 60ern. Vgl. *Shivute*, zu Willingen 1952, S. 125-131; zu Ghana 1957-1958, S. 155-156; R.A. Ahonen, Lähetyks uudella vuosituhannella. Maailmanlähetyskseen theologiset prusteet, Helsinki 2000, S. 98-99.

15 Hendrik Kraemer (1888-1965), Autor des Buches „Die christliche Botschaft in einer nicht-christlichen Welt“ war ein kritischer, aber ergebener Schüler Barths. Vgl. *Shivute*, S. 81-87 zu Tambaran 1938.

16 Auch für Hoekendijk galt die Kirche als Ort der bloßen Funktionen; vgl. *Shivute*, S. 125-131.

17 Vgl. G. Hornig (HDTG 3, 1988), S. 237-248, hier S. 240: „Die Offenbarung Gottes gilt als seine fortlaufende Krisis aller Geschichte, keineswegs aber als ein Ereignis in der irdischen Geschichte.“

18 Akt und Sein. Transzentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie, München 1988, hier vor allem S. 76-81.94-96.

Der reformierte Einfluß auf die Mission war so überwältigend, daß er im ganzen gesehen auch das Kirchenverständnis im Luthertum der 60er und 70er Jahre dominierte. Die christliche Kirche wurde unter rein aktualistischen Kategorien wahrgenommen. Im Gefolge Karl Barths sah man in der Funktion oder im Vollzug der Mission ein Kennzeichen der Kirche. Die Konferenz in Neu Delhi im Jahre 1961 erhob die Trias von Martyria, Diakonia und Koinonia zum Angelpunkt der Ekklesiologie. Dieses funktionalistische Konzept entstammte einem mit der Kerygma-Theologie gewürzten reformierten Denken¹⁹. Von den Gipfeln ökumenischer Theologie und besonders der Missiologie sicherte dieses Konzept auch in den lutherischen Kirchen durch bis zur Basis. Es war die Frage der Frauenordination in Skandinavien, die die lutherische Theologie besonders in Finnland dazu zwang, wenigstens anzuerkennen, daß die Kirche ihrem Wesen nach eine ontologische Einheit und nicht ein funktionalistischer Brennpunkt ist²⁰. Die Kirche ist „Sein im Akt“ und „Akt im Sein“. Schon vor und unabhängig von jeder eigenen „Aktion“ existiert die Kirche wahrhaftig in Christus. Die Auseinandersetzungen über das Wort, die Sakramente und das Amt in den 80er und 90er Jahren brachte die sieben Kennzeichen der Kirche aus Luthers Schrift „Von Konzilien und Kirchen“ (1539) zu einer größeren theologischen Bekanntheit als jemals zuvor in der neueren Theologie. In der Praxis wurden diese theologischen Gewinne aufs Nebengleis geschoben von einer Kirchenpolitik, die darauf abzielte, nicht das reine Evangelium zu propagieren, sondern eine zeitgemäße, diesseitsbezogene Tagesordnung der Anti-Werte, zum Beispiel in Gestalt des Feminismus und der androgynen Einebnung der Geschlechterunterschiede in Gesellschaft und Kirche. Das bedeutet freilich nicht, daß die reinen lutherischen Anschauungen untergegangen sind. Sie sind nach wie vor wirksam, fruchtbringend und wegweisend unter lutherischen Minderheiten in den traditionellen Kirchen.

Vor diesem Hintergrund erscheint die Unfähigkeit des LWB, auf seiner Vollversammlung in Helsinki 1963 ein klares lutherisches Bekenntnis über die Rechtfertigungslehre verlauten zu lassen, im Rückblick keineswegs als Zufall, sondern als symptomatisch²¹. Bald danach, nämlich schon in den 70er Jahren, wurde der LWB vollkommen durch eine neumodische linksorientierte politische Theologie übernommen. Gegenüber dem ÖRK unternahm es der LWB in

19 Vgl. *Shivute*, S. 170-186.

20 Abschlußbericht der Synodalkommission über das Amt der Kirche (1976). Nach der gemeinsam getroffenen Schlußfolgerung, daß das Amt der Kirche etwas ist, was Christus eingesetzt hat („*institutum est*“), nicht eine bloße Funktion der Kirche, erklärte eine knappe Mehrheit (drei Mitglieder), diese Schlußfolgerung erlaube die Frauenordination. Die Minderheit (zwei Mitglieder) stellte fest, daß diese Folgerung kein Ergebnis des Berichtes selber sei. Die letztere Anschauung wurde von einer ganzen Anzahl systematischer Theologen von der Universität Helsinki gestützt.

21 Vgl. A. Simojoki, Martin Luther at the Mercy of His Interpreters. The New Helsinki School Critically Evaluated, in: John A. Maxfield (ed.), *A Justification Odyssey. Papers presented at the Congress on the Lutheran Confessions*, Bloomingdale, Ill., April 19-21, 2001, St. Louis 2002, S. 117-136.

keiner Weise, sich lehrmäßig zu profilieren. Auch danach gab es keine Hinwendung zu einer stärker lutherisch ausgerichteten Lehre. Das jüngste Missionsdokument des LWB „Mission im Kontext“²² ist ein einziges Durcheinander populärer liberaler Redewendungen: Die Mission erscheint hier auf wahrhaft moralisierende Weise als ein politisch korrekter Lebensstil. Das Erzählen persönlich betroffen machender Geschichten von anderen Menschen wird als die „gute Nachricht“ etikettiert. Dieses letzte Missionsdokument aus Genf kann niemandem erklären, was das Evangelium ist und wie dieses in der Welt kommuniziert wird. Eine Frage nach den spezifisch lutherischen Aspekten dieses Dokumentes bliebe unbeantwortet. Das ganze Papier besteht vom Anfang bis zum Ende aus lauter verbalen Vernebelungen. Die Sprache folgt den überkommenen marxistischen Denkmustern, in deren Kontext traditionelle theologische Begriffe eine neue Bedeutung erhalten, Bedeutungen, die den verschiedenen (heutigen) theologischen Ansätzen, nicht aber dem ursprünglichen theologischen Zusammenhang dieser Begriffe entstammen. Das Missionsdokument des LWB verzichtet folglich vollkommen auf lutherische Lehre. Das ist auch kein Wunder, denn die Kirchen, die im LWB als Trendsetter fungieren und seine Finanzen kontrollieren, zeichnen sich aus durch eine immer liberalere Tagesordnung und dramatisch zurückgehende Missionsbemühungen. Als Beispiel sei der Zusammenschluß der offiziellen Schwedischen Kirchenmission (SKM) mit der pietistischen „Fosterlandsstiftelsen“ erwähnt. Ein Jahrzehnt nach dem Zusammenschluß hatte sich die Zahl der gemeinsamen Missionare nicht verdoppelt, sondern halbiert.

Exkurs: Politische Theologie

Liberale und säkulare Theologien rechtfertigen sich schon lange als Bästionen einer verantwortlichen sozialen Religion gegenüber einer sozial und politisch unmündigen konservativen Frömmigkeit oder einem politisch radikalen biblizistischen Fundamentalismus. Die Medien haben dieses Klischee wie gewohnt bereitwillig übernommen. Diese sozial verantwortliche Religion ist normalerweise nichts anderes als eine fromme Sammlung wiederaufgewärmer politisch-korrechter Platiüden der Linken mit etwas kirchlicher Sauce. Die römisch-katholischen Zweige der Befreiungstheologie erfreuen sich in diesem Bereich besonderer Beliebtheit.

Wir dürfen freilich niemals die Tatsache vergessen, daß die lutherische Reformation in Deutschland unter einer Lawine der fanatisch-politischen Schwärmerei fast untergegangen wäre. Ein religiös-politischer Enthusiasmus (Schwärmerei) versuchte das Reich Gottes auf Erden – sei es friedlich oder mittels gewalttätiger Revolutionen – zu bauen. Es würde zu lange dauern, die ganze Ansammlung politischer Theologien des 20. Jahrhunderts hier vor uns

22 Englisch: *Mission in Context. Transformation, Reconciliation, Empowerment. A LWF Contribution to the Understanding and Practice of Mission by the Lutheran World Federation. Department for Mission and Development, Genf 2004.*

auszubreiten. Wir müßten auf den Panslawismus eingehen, die „Lebendige Kirche“ in der Sowjetunion der 20er Jahre, die „Glaubensbewegung der Deutschen Christen“ in Hitlers Deutschland, ultranationalistische und faschistische Bewegungen katholischer und protestantischer Herkunft in Europa, die offiziell vom Staat anerkannte Kirche in China, Zoltan Kaldys Theologie der Diakonie im kommunistischen Ungarn, christliche Friedensbewegungen unter dem Einfluß der Sowjetunion, etc. Gemeinsam war diesen Bewegungen die manchmal törichte, manchmal zwielichtige, manchmal sogar kriminelle Zusammenarbeit mit Tyrannen in dem Bemühen, „die Sache der Kirche“ zu fördern, was auch immer diese „Sache“ gewesen sein mochte²³.

Die zeitgenössischen demokratischen und liberalen Versionen politischer Theologie teilen die Hauptprobleme und Schwächen jeder politischen Theologie. Ihr Gegner war und ist immer noch der biblische Glaube und eine entsprechende Frömmigkeit. Dieser Glaube unterscheidet nach der Schrift drei Weisen der Herrschaft Gottes: das Ehrenreich (regnum gloriae), das Machtreich (regnum potentiae) und das Gnadenreich (regnum gratiae), wie es der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium entspricht. Diese echt biblische Haltung wird nur dann politisch werden, wenn sie durch den politischen Mißbrauch weltlicher Macht und des christlichen Glaubens herausgefordert sind. Die kanonische Orthodoxe Kirche in der Sowjetunion überlebte schließlich; der deutsche Kirchenkampf hat die Christenheit stark beeinflußt. Kaldys Theologie dient heute als warnendes Beispiel einer ideologisch begründeten Unterwürfigkeit gegenüber einer repressiven Regierung. Die christlichen Lieblinge der „Pax Sowjetica“ gelten heute als eine Bande von Dummköpfen oder Verbrechern. Die sich der regierungsamtlichen Kontrolle entziehenden Hauskirchen in China wachsen in einem unvorstellbaren Ausmaß. Das Urteil der Geschichte über die zeitgenössischen Gewächse einer demokratischen und liberalen politischen Theologie steht noch aus. Dennoch lassen diese sich theologisch analysieren.

Politische Theologie in allen ihren Formen, vom revolutionären Eifer bis zum nationalistischen Faschismus, von den Versuchen, eine rigide Theokratie aufzubauen, bis zur politischen Anpassung an die libertinäre Kultur, entspringt der theologischen Wurzel, die die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium weder kennt noch anerkennt. Weder Rom noch Genf kennen diese Unterscheidung. Sie bildete auch den Kern der Auseinandersetzung des Luthertums mit Karl Barths Theologie.²⁴ Ganz wie im Islam wird die Wirklichkeit eindimensional wahrgenommen und dabei auf Unterscheidungen zwi-

23 Hitlers „Reichsbischof“ Ludwig Müller kollaborierte in den 30ern mit der NSDAP mit dem Ziel, eine massive volksmissionarische Kampagne unter den säkularisierten Deutschen zu ermöglichen. Vgl. dazu K. Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich. Band 1. Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934*, Frankfurt-Berlin-Wien 1980; S. 663-700; *Ders.: Band 2 Das Jahr der Ernüchterung 1934*. Barmen und Rom, Berlin 1985, S. 269-307.

24 Vgl. Hornig, a.a.O.

schen dem Göttlichen und dem Geschaffenen, zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen dem Bereich der Welt und dem heiligen oder geistlichen Bereich verzichtet. Paradoxerweise übergeht die Politische Theologie – und sei sie noch so legalistisch oder moralistisch – immer den Dekalog zugunsten politischer Humanisierungsprogramme. Echter christlicher Glaube dagegen folgt dem Gesetz Gottes, nicht nur existentiell, „in usu secundo“, sondern auch bezogen auf die Gesellschaft, „in usu primo“. Die Zehn Gebote sind immer der göttliche Maßstab für eine gerechte Gesellschaft²⁵. Darum muß der Dekalog in aller Klarheit in Kirche und Gesellschaft gepredigt und gelehrt werden²⁶. Wenn das der Schrift gemäß geschieht, braucht es keine zusätzlichen politischen Krücken. Zugleich werden die jeweiligen Besonderheiten von Staat und Kirche mit ihren Grenzen respektiert. Herausgefordert ist das politische Wirken in Gesellschaft und Regierung durch das Gesetz, nicht durch das Evangelium, wie es fälschlicherweise von allen Schwärmern gelehrt wird, die Gesetz und Evangelium vermischen, die tatsächlich nicht nur das Gesetz mit dem Evangelium verwechseln, sondern auch das Evangelium mit irdischen politischen Programmen und Bewegungen²⁷. Die liberale Idee des Reichen Gottes als eines Reichen von den Werten und Werturteilen erfährt ihre Renaissance in der zeitgenössischen Theologie in Gestalt jener dekadenten libertinären Ideologie, die den Westen durchdringt: Das Reich Gottes gilt als Reich der egalitären Demokratie, des Feminismus und der hochgeschätzten sexuellen Perversionen.

Einen anderen Weg, den Dekalog theologisch zu umgehen, finden wir in einer derzeit normativen Lehre in Finnland. Der Dekalog wird hier mit Hilfe einer überdehnten Auslegung des Naturgesetzes nach Römer 2 und der goldenen Regel neutralisiert. Da die ganze Menschheit das Gesetz Gottes kraft der Schöpfung in sich trage, folge daraus, daß alle Menschen mit einem gottgegebenen natürlichen Moralkodex begabt seien. Aufgabe der Christenheit sei es, lediglich die „lex credendi“ darzubieten, nicht aber autorisiert durch den Dekalog „Moral“ zu lehren, sind doch alle Menschen kraft der „Goldenen Regel“ im Besitz der göttlichen Forderungen. Der Dekalog könne daher im christlichen Leben keine positive Rolle spielen. Allein die Situation ist die

25 Vgl. I. Öberg, Bibelsyn och bibeltolkning hos Martin Luther. Studier i systematisk teologi vid Åbo Akademi 27, Åbo 2002, S. 454.

26 Bei Bischof Ambrosius von Mailand finden wir ein gutes Beispiel für die Anwendung des Dekalogs im Umgang mit einer weltlichen Macht. Als er 390 Kaiser Theodosius exkommunizierte, war der Grund kein politischer, sondern ein offener Bruch des Fünften Gebots, der rechtlich nicht zu rechtfertigen war (heute würde man von Staatsterror gegen die eigenen Bürger sprechen). Vgl. H. von Campenhausen, Lateinische Kirchenväter, Stuttgart, 2. Auflage, 1965, S. 100-102.

27 Hinter dieser Konfusion oder Vermischung steht die für Barths Theologie charakteristische Meinung, daß das Evangelium immer ein positives Resultat in der gegenwärtigen Situation mit sich bringt. Dabei bemerkt man nicht, daß diese Verbindung zwischen dem Gesetz und seinen Forderungen an die Welt besteht.

Quelle moralischer Erkenntnis. Geschickt werden so die Werte der Gesellschaft und Kultur heiliggesprochen, egal wie sie im Licht des Wortes Gottes wirklich zu beurteilen sind. Der humane Konsens tritt an die Stelle der biblischen Offenbarung. Die theologische Schule von Lund und Gustaf Wingren standen bei dieser Lehre Pate. Sowohl Barth als auch Wingren verwerfen die normative Bedeutung des Dekalogs und verschrieben sich der menschlichen Spontaneität, die immer einen Hang zur Willkür hat²⁸.

Ein neues Gewächs aus dem Haus der politischen Theologie ist die „Theologie des Lebens“ (*teología de la vida*), wie man sie in El Salvador nennt. Dieses Beispiel mag als Brücke dienen zur Idee der Kenosis, die eine wichtige Rolle auf dem Markt der Missionsslogans gespielt hat.²⁹

Kenosis

Die Missionskonferenz von *Ghana 1957/58* verfolgte den *in Jerusalem 1928* eingeschlagenen christologischen Kurs weiter und erweiterte die Sammlung missiologischer Slogans um den aus dem Christushymnus im Philipperbrief entnommenen Ausdruck „Kenosis“. Als Knecht könne Christus die Mission Gottes erfüllen, die „missio Dei“. Folglich müsse die Kirche für ihre „missio ecclesiae“ ebenfalls die Rolle eines Knechtes einnehmen und zwar in Gestalt eines prophetischen, rettenden und vereinenden Auftrags³⁰.

Die Idee der Kenosis wurde später in Verbindung mit Inkulturation und Kontextualisierung weiter ausgebaut. Im Gefolge von Eugen Nidas Übersetzungstheorie griff die Konferenz von Willowbank (1978) auf die „Kenosis“ zurück, um zu kultureller Kontextualisierung in der Missionsarbeit zu motivieren. Eugen Nidas Konzept der „dynamic equivalence“ nimmt seit den 60er Jahren mindestens für afrikanische Bibelübersetzungsprojekte den Status eines Dogmas ein. Nach Nida soll Missionsarbeit nicht darin bestehen, daß Theologie wie ein Paket von einer Kultur zur anderen übermittelt wird. Bei der theologischen Übermittlung sollen die Missionare lieber ihre eigene Kultur

28 Vgl. J. *Laulaja*, Elämän oikea ja väärä, 2. Auflage, Helsinki 1994. Die finnische Tradition, den Dekalog zu verwerfen, geht auf die Schule von Lund zurück und kam in Verbindung mit G. Wingren zustanden. Vgl. L. *Haikola*, *Usus Legis*, Helsinki 1958, 2. Auflage 1981. Die Positionen Barths und Wingrens wurden scharf kritisiert von K.-M. *Olson*, *Kristendomen demokrati arbeite*, Boras 1965, S. 51-74. Er sieht beide vor dem Hintergrund der Philosophie I. Kants (1724-1804), der lehrte, daß die richtige moralische Haltung spontan und freiwillig und nicht auf der Grundlage besonderer Gebote oder dem Streben nach Belohnung bestehen müsse. Die Schwäche der Lehren Barths und Wingrens liegt auf epistemologischer Ebene: Wie soll man ohne Gottes Wort genau und richtig verstehen, was die Situation verlangt? Auch *Öberg* (2002, S. 454) kritisiert Wingren aus diesem Grund: Das Gesetz ist im Wort und wird nicht in einer existentiellen Notsituation gefunden. Davon abgesehen vertritt *Öberg* einen gemäßigten Lundenser Standpunkt, da auch er dem Gesetz keine positive Rolle im christlichen Leben zuschreiben kann.

29 Vgl. U. *Andrée*, Theologie des Lebens. Die lutherische Kirche in El Salvador auf dem Weg des Friedens und der Gerechtigkeit, Frankfurt 2005.

30 Vgl. *Shivute*, S. 156f.

ablegen, besonders wenn es sich um Missionare aus dem Westen handelt. Den Sinn der Theologie sollten sie nach den Maßgaben der neuen Kulturen erheben, gleichsam aus diesen selbst heraus. Man vervollständigte die von Edinburgh her überkommene Trias „self-supporting“, „self-extending“, „self-propagating“ um einen ergänzenden vierten Faktor, nämlich das „self-theologising“³¹. In getreuer Anwendung der „dynamic equivalence“ übersetzen Missionare Theologie in die jeweiligen Kulturen und passen so Theologie und Kultur einander an. Das bedeutet in aller Kürze „Kenosis“ in der Mission. Man sieht darin das Gegenteil der kulturimperialistischen Ansätze, die ihre eigenen Kulturen gemeinsam mit dem christlichen Glauben „in einem Päckchen“ verbreiten. In der Praxis führt dies zu einer anspruchslosen Lehre oder gar zur Abwesenheit von Lehre auf dem Missionsfeld unter dem Deckmantel der „Kontextualisierung“.

Trotz des beeindruckenden sprachlichen Aufwandes, mit dem man die „Kenosis“ im Missionsfeld gerechtfertigt hat, gibt es genug Raum für Kritik. Zunächst einmal nenne ich Nidas außerordentlich erfolgreiche linguistische Doktrin der „dynamic equivalence“ eine „Idee“. Bewußt vermeide ich den sonst üblichen Begriff „Theorie“. Tatsächlich bestreiten Nidas Kritiker energisch das Recht, die „dynamic equivalence“ als Theorie zu bezeichnen. Ein Wesenszug wissenschaftlicher Theorien ist ihre Falsifizierbarkeit im Test. Bis-her aber wurde die „dynamic equivalence“ keinem wissenschaftlichen Test unterworfen. Ob die „dynamic equivalence“ wirklich funktioniert, kann auf wissenschaftlich redliche Weise nicht erwiesen werden, weil sie unter Testbedingungen nicht funktioniert³². Man muß dazu wissen, daß Nida selbst in einem linguistischen Forschungskontext arbeitete, dem die Kultur in der Praxis als absolutes Hindernis gilt, wenn es darum geht, Wahrheit zu erreichen und irgend etwas aus einer Sprache in eine andere zu übersetzen³³.

Aus geschichtlicher, afrikanischer Warte kann der christliche Glaube in Afrika keineswegs als fremde Religion auf dem Kontinent gelten, worauf der bekannte Experte für traditionelle afrikanische Religionen, Prof. John S. Mbiti, hingewiesen hat. Noch vor Europa gelangte der christliche Glaube nach Afrika und blieb dort bis auf den heutigen Tag. Die Missionare aus dem West-

31 Vgl. Ahonen, S. 190-195; E. Nida, *Message and Mission* 1960.

32 Vgl. J. House, *Quality of Translation*. Routledge Encyclopedia of Translation Studies, ed. by M. Baker, Reprint, London-New York 2000, S. 197-200, hier S. 198: „The major weakness of all such response-based suggestions for evaluating translation quality is the same weakness which characterizes all behaviourist approaches, the ‘black box’, the human mind, is not taken into account, so that tests involving expert judges, for example, simply take certain criteria for granted that are not developed or made explicit in the first place. This approach is also reductionistic in that the overall quality of a translation is made dependent on measures of, for example, intelligibility and informativeness. Further, what is missing here is a norm against which the results of any behavioural test is to be judged.“

33 Die dahinter stehenden Autoritäten mit den Jahreszahlen ihrer wichtigen Veröffentlichungen sind: G. Frege (1892), L. Wittgenstein (1922; 1953), W. von O. Quine (1957-1958; 1959; 1960; 1969); später auch R. Rorty (1980; 1982).

en brachten lediglich neue und kräftige Ströme des christlichen Glaubens unter dem Schutz der Kolonialmächte nach Afrika. Aber seit Urzeiten leben ägyptische, sudanesische und äthiopische Christen in Afrika. Schon vor Jahrhunderten brachten Portugiesen das Christentum an den Kongo, nach Südostafrika und für eine kurze Zeit sogar nach Ostafrika³⁴.

Betrachtet man die Sache vom kulturellen Standpunkt aus, so hat die Globalisierung inzwischen die Begründungszusammenhänge hinter dem Missionskonzept der Kenosis auf den Kopf gestellt. Es gibt immer weniger isolierte kulturelle Inseln auf der Welt. Die meisten Kulturen haben ihre Unschuld verloren und haben sich längst durch andere Kulturen „befruchtet“ lassen. Die Situation, wie sie von den Fürsprechern der kulturellen „Kenosis“ vorausgesetzt wird, existiert einfach kaum noch irgendwo. Eine wachsende Zahl möchte die globale „*lingua franca*“ erlernen und in die Interaktion mit der Welt eintreten. Ideen, Slogans, Informationen bewegen sich mit Lichtgeschwindigkeit und verändern unablässig die Denkweisen der Menschen. Aus- und Einwanderung in riesenhaftem Ausmaß ist eine nicht rückgängig zu machende Realität selbst in geschlossenen Gesellschaften wie Kuba und China, wenn man einmal von Nord-Korea absieht. Ich frage mich, ob das Verständnis der Kulturen, das hinter der oben beschriebenen Idee der Kenosis steht, nicht nur sehr wichtigtuerisch, sondern auch hoffnungslos romantisch ist. Es paßt sehr gut in die Welt der Walt Disney Corporation, in die Welt des beliebten Films „König der Löwen“, in eine Märchenwelt, die mit Masai Mara, Kenia, und Serengeti, Tansania, nichts zu tun hat.

Theologisch stellten sich dem Konzept Nidas und der entsprechenden Kenosis-Idee von Ghana und Willowbank ebenfalls zwei große Hindernisse entgegen: Da ist zum einen die Bedeutung der Kenosis und der Inkarnation im Neuen Testament und zum andern das Bemühen um die Katholizität der Kirche und ihrer Mission.

Das Problem beim allgemeinen Gebrauch von „Kenosis“ und „Inkarnation“ im Sinne von Modellen für die Theologie und das christliche Verhalten ist die Tatsache, daß dies nicht der korrekten Bedeutung dieser Schlüsselbegriffe im Neuen Testament entspricht. Dort sind sie nämlich zuerst und vor allem christologische Begriffe. Insofern sind sie einzigartig. Die Kenosis bezieht sich auf den präexistenten Herrn Christus. Sein göttliches Wesen bleibt auch in der Inkarnation bestehen. Die Seinsweise Christi in der Entäußerung, der Kenosis, ist ein echtes Opfer, das Christus freiwillig und aktiv darbringt³⁵. In Philipper 2 ist das einzigartige Selbstopfer Christi die Motivation für die christliche Ermahnung zur Demut. In der Mission bedeutet wahre Demut nun jedoch nicht, daß die Christen ihren biblischen Glauben und ihre Theologie

34 Vgl. J.S. Mbiti, *Introduction to African Religion*, Reprint, London, Ibadan, Nairobi 1981, S. 182-185; J.S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, Reprint, Nairobi, Ibadan, London, 1989, S. 229-241.

35 Vgl. A. Oepke, *κένος κτλ.*, in: ThWNT 3; S. 661.

aufgeben. Das wäre ein schwerwiegender Mißverständnis. Ganz im Gegenteil bewegt die apostolische Paränese die Christen ohne Unterlaß, im Glauben, in der Erkenntnis und im Verständnis der Heiligen Schriften zu wachsen. Persönliche Hintergründe, Geschichten und kulturelle Vielfalt können nicht einfach wie ein Handtuch abgelegt werden. Ein solch naiver Gedanke widerspricht sogar den Grundlagen der nachkantianischen Philosophie und der modernen Hermeneutik. Was uns jedoch möglich ist, ist eine echtes Miteinander auf dem gemeinsamen Boden der Schrift. Die Inkarnation Christi ist viel mehr als ein frommes Vorbild für das christliche Leben. Die Inkarnation war ein einzigartiges göttliches Geheimnis in der Heilsgeschichte, das nicht wiederholt werden kann, das nicht mit unseren Taten aus Glaube, Liebe und Gehorsam heraus vermischt werden darf. Die Inkarnation bedeutet nach Martin Luther, daß wir in dem Menschen Jesus Christus Gott begegnen³⁶. In der Tat dienen wir als wahre Glieder des Leibes Christi aus Liebe dem Willen und dem Ziel des Hauptes des Leibes. Folglich sind wir so gewiesen an das Wort, an die heiligen Sakramente, an das Predigtamt, an die Dinge also, die der fleischgewordene Herr zu unserer Erlösung und Heiligung eingesetzt hat. In diesem christlichen Leben verherrlichen wir Gott in unseren Leibern (1Kor. 6,20). Keine Rede ist von einer Inkarnation von Ideen in unserem Leben, so schön und erhaben sich das auch anhören würde.

Der christliche Glaube ist in erster Linie universal, sogar unter sehr speziellen Bedingungen. Sein Hauptanliegen ist nicht die Kultur, sondern das „depositum fidei“, das alle Christen gemeinsam haben. Tatsächlich haben nationalistische Bewegungen und Tyrannen oft versucht, die Kirche zu regieren, indem sie sie von anderen Kirchen isolierten und ihr einen eingeschränkten Blickwinkel vorschrieben. Doch auf lange Sicht war dies ohne Erfolg. Es gibt auch erschreckend wenig substantielle Beweise für das von Nida vorgeschlagene Konzept des selbständigen Entwerfens einer eigenen Theologie („self-theologising“). Zwar gab es die Lieblinge der sogenannten „neuen“ oder „indigenen“ Theologien, die gerne die traditionellen Religionen Afrikas oder Lateinamerikas an die Stelle des Alten Testaments oder gar des christlichen Glaubens überhaupt setzen. Aber nach einer anfänglich folkloristischen Phase muß die Theologie nach Katholizität streben, wenn sie bleibend von Bedeutung sein will. Andernfalls wird sie höchstens den fragwürdigen Status einer provinziellen Kuriosität erreichen. Darum arbeiten Gelehrte aus allen Kontinenten und auf allen Kontinenten in wachsender Zahl an der katholischen Theologie der Kirche³⁷.

36 Vgl. Öberg 2002, S. 516-520.

37 Mbiti 1989, S. 267-268, kritisiert die Ideologie der „Negritude“ als ein elitäres Phänomen, das für den normalen Menschen nicht verständlich ist. Vgl. D.A. Masolo, African Philosophy in Search of Identity. African Systems of Thought, Nairobi 1995, S. 29-37. J.-P. Sartre charakterisierte „Negritude“ als einen negativen Zeitpunkt in einem dialektischen Prozeß und damit als einen geschichtlichen Zeitpunkt, der dazu bestimmt ist, zu vergehen und sich selbst aufzuheben in eine weitere Synthese hinein. Vgl. Masolo, 118-21, der Mbitis immanente Auf-

Seit der ersten Phase der Christenheit sind Sprache, Liturgie, Musik und kirchliche Kunst Träger der heute so genannten Kontextualisierung. Sprachen und Kunstformen haben die neue Religion auf natürliche Weise übernommen und bald danach auch Christen aus anderen Kulturen beeinflußt. Man denke an die griechische und lateinische Terminologie, an armenische und orientalische Kirchenkunst, das musikalische Erbe etc.

Es gibt eine beunruhigende Erfolgsgeschichte, die nachdrücklich unsere gewohnten Klischees widerlegt, denen zufolge eine Religion kontextualisiert werden muß, um neue Völker und Kulturen zu erobern. Um die Zeit der Reformation im 16. Jahrhundert breitete sich der Islam in einer gewaltigen Welle nach Westafrika und bis zum Pazifik aus. Die Übersetzung des Koran in die zahllosen Sprachen war dabei niemals etwas, womit man sich vorrangig beschäftigte. Statt dessen haben die arabische Sprache und Kultur Nationen und Kulturen aller Arten zu zähmen vermocht. Würden die missiologischen Theorien stimmen, hätte das niemals passieren dürfen. Aber es passierte und setzt sich heute in einem Ausmaß fort, das unsere Vorstellung weit übertrifft.

Das Wort Gottes in Herrlichkeit und Erniedrigung

Wie oben erwähnt, befindet sich die Missiologie im großen und ganzen unter dem Einfluß reformierter Theologie. Das reformierte Wort-Gottes-Verständnis hat zu einem Übermaß an missiologischen Slogans geführt, indem man Gesetze und Prinzipien in der Bibel suchte. Lutherische Missionsgesellschaften sind mehr oder weniger gehorsam diesem Trend gefolgt. Der LWB hat sich nicht damit hervorgetan, eine genuin lutherische Missiologie zu entfalten. Zu weit verbreitet ist lange Zeit die irrtümliche Überzeugung gewesen, Dr. Martin Luther hätte wenig oder nichts zur Missiologie beizutragen.

Diese Zeiten der Ignoranz sollten nun endgültig vorüber sein. Spätestens seit dem großen Buch des kürzlich verstorbenen Ingemar Öberg, der wichtige Beiträge zur Arbeit der Nordeuropäischen Luther-Akademie geleistet hat, sollte es kristallklar sein, daß Luther in Lehre und Praxis und als „Doctor Ecclesiae“ ein Mann der christlichen Mission war. Luther war nicht auf Prinzipien und Slogans aus. Die Kirche hat in der Bibel das Wort Gottes empfangen. Die Bibel ist keine Sammlung von Prinzipien und Codes. Sie ist vielmehr die Selbstdarstellung des lebendigen Gottes. Das Wort Gottes schafft die Wirklichkeit, von der es spricht.

Das Werk der Mission bedeutet einfach, daß das Wort Gottes alle Völker der Welt erreichen soll. In den synoptischen Evangelien, insbesondere in der sogenannten synoptischen Apokalypse (Mt. 24; Mk. 13; Lk. 21), ist das Wort

fassung afrikanischer Religion kritisiert, die eine Bekehrung zum Christentum unnötig macht, weil Afrikaner in der Mitte des Lebens leben ohne einen Begriff von Zukunft wie die westlichen Kulturen. Das Werk von U. C. Manus, *Intercultural Hermeneutics in Africa*, Nairobi 2003, stellt einen ehrgeizigen Versuch dar, Christentum in Afrika zu kontextualisieren und dabei über die folkloristische Ebene hinauszugehen. Das Buch leidet jedoch an schwerwiegenden methodischen und theologischen Mängeln.

Gottes die treibende Kraft der Geschichte: Das Evangelium vom Reich muß allen Nationen gepredigt werden³⁸. Erst dann wird das Ende kommen. Das entspricht immer mehr der Wirklichkeit, die uns umgibt. Die treibende Kraft der Endzeit ist verborgen unter dem Mantel des Leidens und der Verfolgungen. Was man in der Mission sehen und erfahren kann, ist in erster Linie Erniedrigung, Leiden und Tod durch die Herrscher der Welt. Verborgen unter diesem äußerlich schändlichen Gewand aber ist die Herrlichkeit Gottes, der unwiderstehliche Sieg des ewigen Evangeliums, das am Ende sogar den Tod zerstören wird.

Mit dieser Feststellung ist nicht alles gesagt, was in dieser Hinsicht gesagt werden sollte. Es wäre ein alarmierendes Zeichen, wenn Theologen und Christen, die über alle anderen wichtigen Themen des christlichen Glaubens nicht übereinstimmen, dennoch vereint dastünden, wenn es um den wahren Inhalt des Evangeliums geht. Der Hinweis auf das letzte Missionsdokument des LWB mag genügen. Die Konzentration auf den wahren Inhalt und die Bedeutung des Evangeliums stellt die Begründung für die kulturell ausgerichtete „Kenosis“-Missiologie kräftig in Frage. Das Evangelium ist Gottes rettendes Geheimnis in Jesus Christus: „Was kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben“, wie Paulus in 1.Kor. 2,9 Jesaja zitiert. Gottes Geheimnis ist ein offenbartes Geheimnis. Die Offenbarung hat zur Folge, daß es nicht unverständlich ist. Es kann mit menschlichen Worten verkündet werden und mit vollem menschlichen Verständnis empfangen werden, nicht im Zustand der Trance wie es beim Orakel von Delphi oder bei den sibirischen Schamanen der Fall ist. Es ist ganz anders als Mohammeds Lehren im Koran, über die der französische Philosoph Blaise Pascal (1623-1662) in einem seiner „Pensées“ sagt: „Ich möchte, daß man Mohammed nicht danach beurteilt, was bei ihm dunkel ist und was man als einen geheimnisvollen Sinn darstellen kann, sondern danach, was bei ihm klar ist, nach seinem Paradies und dem übrigen. Gernade darin ist er lächerlich. Und deshalb ist es nicht richtig, seine dunklen Stellen als Geheimnisse aufzufassen, da ja seine klaren Stellen lächerlich sind.“³⁹

Das Evangelium mag tatsächlich für die Welt ein Ärgernis darstellen, aber es hat dennoch kraft des Wortes Gottes einen klaren Inhalt. Dieser Inhalt erschließt sich im Wort Gottes. Weil das Wort das Vehikel ist, die Sprache, kann das Evangelium sprachlich ausgedrückt werden und in alle Sprachen übersetzt werden. Das ist das „depositum fidei“ in seiner echt biblischen Bedeutung. Weil das „depositum fidei“ in allen Sprachen ausgedrückt werden kann, hat es

38 I. Öberg, *Luther och världmissionen. Historisk-systematiska studier med särskild hänsyn till bibelutläggningen*, Åbo 1991 (Eine Veröffentlichung in englischer Sprache ist geplant beim Concordia Publishing House, St. Louis).

39 Blaise Pascal, *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, hg. von Jean-Robert Armogathe, aus dem Französischen übersetzt von Ulrich Kunzmann, Stuttgart 1997, S. 147 (Nr. 218/598).

einen universalen, göttlichen, katholischen Inhalt. Dieser Inhalt ist äußerst reichhaltig und zugleich klar, weil er christologisch ist. Der Philipperbrief des Paulus spricht in keiner Weise von einer Kenosis, die die Kenntnis dieses Geheimnisses betreffen würde, ganz im Gegenteil. Von den Christen wird erwartet, daß sie in der Erkenntnis wachsen, weil solches Wachstum das andauern-de Werk des Heiligen Geistes ist.

Was bedeutet das für die Missionsarbeit? Viel zu oft gehen die verschiedenen Missionswerke, die lutherischen eingeschlossen, den minimalistischen Weg in Lehre und Praxis. Evangelisation und Mission werden ähnlich behandelt wie Kinder im Kindergarten oder in der Sonntagsschule: Mach dir keine Sorgen um das „depositum fidei“. Alles bleibt lieber oberflächlich, wenn der reiche weiße Onkel oder die Tante mit den so fröhlich-kindischen Menschen aus Afrika und Asien spricht. Doch wer wollte behaupten, daß die Völker sich nach so etwas sehnen? Meine begrenzte Erfahrung als Übersetzer, Herausgeber lutherischer Literatur und Lehrer in Afrika besagt das genaue Gegenteil. Die Hungrigen hungrigen nach dem echten Evangelium.

Das „depositum fidei“ fordert die ganze Welt heraus, wie Paulus in 2.Kor. 10,4-6 darlegt. Seinem Wesen nach verneint das ewige Evangelium die Rechtfertigung und Rettung aller menschlicher Einrichtungen und Bemühungen. Darum trifft es immer auf Feindschaft in unterschiedlichen Abstufungen. Nur das Starke und Kräftige kann echte Feindschaft provozieren. Darin zeigt sich die verborgene Herrlichkeit des wahren biblischen Missionswerkes, welches in Demut, Leidensbereitschaft und Entschlossenheit ausgeübt wird.