

Mission als Handeln in Hoffnung

**Eine Auseinandersetzung mit Hermeneutik und Eschatologie bei N.T. Wright vor dem
Hintergrund von David J. Boschs ökumenischem Missionsparadigma**

Mission as Action in Hope

An Examination of Hermeneutics and Eschatology of NT Wright Against the Background of
David J Bosch's Ecumenical Missionary Paradigm

by

DAVID JAEGGI

submitted in accordance with the requirements for
the degree of

MASTER OF THEOLOGY

in the subject of

MISSIOLOGY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: PROF DR B OTT

2019

I declare that **Mission als Handeln in Hoffnung: Eine Auseinandersetzung mit Hermeneutik und Eschatologie bei N.T. Wright vor dem Hintergrund von David J. Boschs ökumenischem Missionsparadigma** is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.

SIGNATURE

DATE



10.01.2019

David Jaeggi

Zusammenfassung

Vorliegende missionstheologische Untersuchung geht aus von David J. Boschs ökumenischem Missionsparadigma als Vorschlag für ein ganzheitliches Missionsverständnis mit den Brennpunkten Verkündigung und soziales Engagement in einer postmodernen Welt. Auf der Suche nach einer geschichtsbezogenen Eschatologie als Grundlage und motivierende Hoffnung für die Kirche in ihrer Mission, verweist Bosch mit einiger Zurückhaltung auf die heilsgeschichtliche Theologie seines Lehrers Oscar Cullmann. Die Arbeit setzt sich daher in einem ersten Teil kritisch mit unterschiedlichen eschatologischen Entwürfen und insbesondere mit Cullmanns Eschatologie und deren Implikationen auf das Missionsverständnis auseinander. Im Anschluss wird danach gefragt, ob und inwiefern die Theologie von N.T. Wright die cullmannsche Eschatologie in Sinne von Bosch zu erweitern vermag. Es wird schliesslich deutlich, dass Wrights eschatologischer Ansatz eine tragfähigere Grundlage für ein ganzheitliches Missionsverständnis darstellt, als derjenige von Cullmann. Die Untersuchung will einen Beitrag leisten zur Auseinandersetzung mit der Eschatologie und gleichzeitig Wrights Theologie aus missionstheologischer Perspektive kritisch würdigen.

Schlagworte

David J Bosch, Eschatologie, Heilsgeschichte, Hermeneutik, Hoffnung, kritischer Realismus, Lausanner Bewegung, Mission, NT Wright, ökumenisches Missionsparadigma, ÖRK, Oscar Cullmann, Reich Gottes, soziales Engagement, Verkündigung, Weltbilder

Abstract

This missionary-theological investigation takes as its point of departure David J. Bosch's ecumenical missionary paradigm as a proposal for a holistic understanding of mission with a focus on proclamation and social engagement in a postmodern world. In the search for an eschatology related to history as a foundation and motivating hope for the church in its mission, Bosch refers with some reservation to the salvation historical theology of his teacher Oscar Cullmann. Accordingly, the first part of the work is devoted to a critical engagement with different eschatological conceptions and especially with Cullmann's eschatology and its implications for the understanding of mission. After this, we then ask whether and to what extent the theology of N.T. Wright can expand the Cullmannian eschatology in the sense of Bosch. It becomes clear in the end that Wright's eschatological approach represents a more viable foundation for a holistic understanding of mission than that of Cullmann. The study aims to contribute to the debate over eschatology and at the same to present a critical appraisal of Wright's theology from a missionary-theological perspective.

Keywords

Critical Realism, David J. Bosch, Ecumenical Missionary Paradigm, Eschatology, Hermeneutics, Hope, Kingdom of God, Lausanne Movement, Mission, NT Wright, Oscar Cullmann, Proclamation, Salvation History, Social Engagement, WCC, Worldviews

The kingdom of God is justice and peace

And joy in the Holy Spirit.

Come Lord, and open in us

The gates of your kingdom.

(Communauté de Taizé)

Inhaltsverzeichnis

Abbildungs- und Tabellenverzeichnis VIII

Abkürzungsverzeichnis..... IX

Vorwort X

A Einleitung..... 1

1 Missionstheologische Verortung des Forschungsproblems 1

1.1 Boschs Ruf nach einer «heils geschichtlichen Basis» für die Mission 1

1.2 Die Relevanz der Eschatologie für die Mission..... 4

2 Zur Wahl von N.T. Wright 7

3 Forschungsfrage..... 9

4 Zur Methode 9

5 Zum Untersuchungsgegenstand 11

6 Eingrenzung von Thema und Literatur 12

6.1 Eingrenzung des Themas..... 12

6.2 Eingrenzung der Literatur..... 12

7 Motivation und Relevanz im eigenen Kontext 13

7.1 Studienleitung IGW und eigene theologische Verortung 13

7.2 Missionales Gemeindepflanzungsprojekt in evangelikalem Gemeindeverband..... 14

8 Vorbemerkungen zum differentiellen Missionsverständnis bei LB und ÖRK 15

8.1 Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK) 16

8.2 Lausanner Bewegung (LB)..... 17

9 Aufbau und Struktur der Arbeit..... 20

**B Boschs Suche nach einer eschatologischen Grundlage für sein
ökumenisches Missionsparadigma 22**

1 Das ökumenische Missionsparadigma bei Bosch und dessen Intention 22

1.1 Theologische Hauptlinien im Werk von Bosch 22

1.2 Boschs Auseinandersetzung mit den Einseitigkeiten von LB und ÖRK 23

1.3 Boschs Auseinandersetzung mit einer postchristlichen Welt 27

1.4 Boschs Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Postmoderne 29

1.5 Absicht und Anlage im ökumenischen Missionsparadigma 30

1.6 Erwägungen zu Boschs Feststellungen 31

1.7 Zusammenfassende Bemerkungen 35

2 Weltbilder als gesellschaftliche Plausibilitätsstrukturen 35

2.1 Das antike und spiritualistische Weltbild 36

2.2 Das materialistische und das materialistisch-theologische Weltbild 37

2.3 Das integrative Weltbild..... 38

2.4 Zusammenfassende Bemerkungen zur Thematik der Weltbilder 41

3	Der Verlust der eschatologischen Dimension vor dem Hintergrund der Weltbilder	42
3.1	Modifikation der Eschatologie vor der Aufklärung	42
3.2	Verlust der Eschatologie vor dem Hintergrund eines materialistischen Weltbildes	44
3.3	Eschatologie als Verlegenheitslösung in einem materialistisch-theologischen Weltbild	46
C	Eschatologische Modelle und ihre Bedeutung für die Mission	49
1	Zur Wahl der zu diskutierenden eschatologischen Entwürfe	49
2	Geschichtslose Eschatologie	50
2.1	Albert Schweitzer (1875 – 1965): Konsequente Eschatologie	50
2.2	Karl Barth (1886 – 1968): Dialektische Eschatologie	53
2.3	Rudolf Bultmann (1884 – 1976): Existentialistische Eschatologie	56
2.4	Zusammenfassung zu den geschichtslosen eschatologischen Modellen	60
3	Geschichtsbezogene Eschatologie	62
3.1	Oscar Cullmann (1902 – 1999): Heilsgeschichtliche Eschatologie	62
3.2	Johannes C. Hoekendijk (1912 – 1975): Verheissungsgeschichtliche Eschatologie	86
4	Eschatologisierende und historisierende Ansätze	91
D	Von Boschs Rezeption Cullmanns bis zu gegenwärtigen Entwicklungen in der Missionstheologie	95
1	Boschs positiver Bezug auf die cullmannsche Theologie und seine Kritik	95
1.1	Bosch in den Spuren von Cullmann	95
1.2	Bosch «beyond» Cullmann	97
1.3	Boschs beibehaltenes Erbe Cullmanns	100
1.4	Das Verhältnis von Schuldfrage und Machtfrage bei Bosch	102
2	Boschs Vorschlag einer Hermeneutik für die Mission	104
2.1	Begriffsklärung	105
2.2	Darstellung von Boschs Hermeneutik	106
2.3	Kritische Würdigung	110
2.4	Zusammenfassung	115
3	Das Spannungsfeld geschichtsbezogener Eschatologie	117
3.1	Historisierende Eschatologie im ÖRK als Trennungsgrund	117
3.2	LB: Eschatologisierung der Mission unter Betonung der Heilsgeschichte	118
3.3	ÖRK: Historisierung der Mission unter Betonung der Weltgeschichte	120
3.4	Zuordnungen zu Wrogemanns Missionsmodellen	123
4	Gegenwärtiger Stand des Missionsverständnisses bei LB und ÖRK	125
4.1	LB: Cape Town Commitment 2010	125
4.2	ÖRK: Together Towards Life 2012	127
4.3	Zusammenfassung: Spannung bei der Individualeschatologie	127
5	Ertrag aus den Teilen B-D	129
5.1	Zusammenfassende Darstellung	129
5.2	Anfragen an die Theologie von N.T. Wright in vier Frageclustern	130

E	Eschatologie bei N.T. Wright	132
1	Wrights Intention im Kontext einer postchristlichen Welt	132
1.1	Überwindung von falschen Dualismen.....	132
1.2	Wrights Auseinandersetzung mit der postchristlichen Gesellschaft.....	135
1.3	Zusammenfassende Bemerkungen zum Cluster 1	141
2	Hermeneutische Voraussetzungen bei Wright	143
2.1	Wrights Feststellung zu Einseitigkeiten in hermeneutischen Ansätzen.....	144
2.2	Kritischer Realismus bei Wright	147
2.3	Zur Normativität der Schrift bei Wright	155
2.4	Wrights Hermeneutik für ein integratives Weltbild.....	159
2.5	Wrights Kritik an Cullmanns Heilsgeschichte.....	162
2.6	Zur Rezeption von Wrights Hermeneutik.....	168
2.7	Zusammenfassende Bemerkungen zum Cluster 2	174
3	Eine kollaborative Eschatologie und deren Konsequenzen für das Missionsverständnis..	179
3.1	Darstellung von Wrights Eschatologie	179
3.2	Wrights Eschatologie im Spannungsfeld zwischen Eschatologisierung und Historisierung	187
3.3	Überlegungen zur Individualeschatologie bei Wright	199
3.4	Kritische Würdigung von Wrights kollaborativer Eschatologie	206
3.5	Zusammenfassende Bemerkungen zu den Clustern 3 und 4	209
F	Ergebnis und Ausblick	211
1	«Mission als Handeln in Hoffnung» bei Bosch und Wright	211
2	Zur Beantwortung der Forschungsfrage	212
3	Modell einer Hermeneutik in missionarischer Dimension	215
4	Akademischer Ausblick	218
5	Persönliches Fazit	220
5.1	Eigene Transformation im Zuge der Arbeit.....	220
5.2	Moutons Modell als Referenzsystem.....	220
G	Literaturverzeichnis	222
1	Primärliteratur David J. Bosch	222
2	Primärliteratur N.T. Wright	222
3	Sekundärliteratur	224
H	Anhang	240
1	Tabelle Begriffspaare im materialistischen Weltbild	240
2	Tabelle Melbourne & Pattaya 1980	241

Abbildungs- und Tabellenverzeichnis

Abbildung 1: «Three world framework» nach Mouton 2012:140, angepasst.....	10
Abbildung 2: Schematische Darstellung der Weltbilder.....	42
Abbildung 3: Schematische Darstellung geschichtsloser Eschatologie.....	62
Abbildung 4: Grundkonzeption des heilsgeschichtlichen Verständnisses bei Cullmann.....	64
Abbildung 5: Paradigmatische Unterschiede in der Hermeneutik.....	72
Abbildung 6: <i>Schon</i> und <i>Noch-nicht</i> des Gottesreiches bei Cullmann.....	77
Abbildung 7: Suchbewegung von Cullmann und Bosch zwischen unterschiedlichen Polen.....	92
Abbildung 8: Eschatologisierung und Historisierung in der geschichtsbezogenen Eschatologie..	93
Abbildung 9: Hermeneutische Ansätze im Bereich der text- und leserorientierten Methoden....	106
Abbildung 10: Bibelwissenschaft und Missionswissenschaft als zwei getrennte Bereiche.....	108
Abbildung 11: Symbiose von Bibel- und Missionswissenschaft bei Bosch.....	110
Abbildung 12: Eschatologie und ihre Auswirkungen auf das Missionsverständnis.....	124
Abbildung 13: Modifizierte schematische Darstellung der Weltbilder.....	162
Abbildung 14: Wrights alternative eschatologische Position.....	194
Abbildung 15: Komplementäres Missionsverständnis bei Bosch und Wright.....	214
Abbildung 16: Hermeneutischer Prozess.....	216
Abbildung 17: Hermeneutisches Modell für die Missionstheologie.....	217
Tabelle 1: Eschatologisierung und Historisierung bei Kramm 1979..	94

Abkürzungsverzeichnis

BT	Biblische Theologie (= Biblical Theology)
COQG	Christian Origins and the Question of God (5-bändiges Hauptwerk von N.T. Wright)
CRESR	Schlussbericht zur Konferenz <i>Consultation on Evangelism and Social Responsibility</i> 1982 in Grand Rapids (LB)
CRHN	Schlussbericht zur Konferenz <i>Consultation on the Church in Response to Human Need</i> 1983 in Wheaton (LB)
CTC	Cape Town Commitment (Missionserklärung Lausanne III 2010)
CWME	Commission on World Mission and Evangelism (im ÖRK)
EAME	Ecumenical Affirmation: Mission and Evangelism 1982
FE	Frankfurter Erklärung (1970)
KD	Kirchliche Dogmatik (Karl Barth)
LB	Lausanner Bewegung
LV	Lausanner Verpflichtung (Missionserklärung Lausanne I 1974)
MM	Manila Manifest (Missionserklärung Lausanne II 1989)
NPP	New Perspective on Paul
OEMP	Ökumenisches Missionsparadigma (bei Bosch)
ÖRK	Ökumenischer Rat der Kirchen
PFG	Paul and the Faithfulness of God (Bd. 4 von COQG in zwei Teilbänden)
RE	Radikale Evangelikale (innerhalb der LB)
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart (Lexikon)
TTL	Together Towards Life (Missionserklärung ÖRK 2012)
WEA	World Evangelical Alliance (bis 2001: WEF)
WK	Weltkrieg

Vorwort

Es ist das Merkmal eines jeden Textes, dass er zwangsläufig Lücken enthält. Wo dann in der Darstellung auch möglichst alle Lücken geschlossen werden wollen, entsteht durch die dazu notwendige Erklärung bereits wieder eine neue Auslassung. Mit Jacques Derrida gesagt: Je mehr Klarheit man mit einem Text erreichen will, je mehr Lücken geschlossen werden wollen, desto umfangreicher wird der Text und desto mehr Lücken eröffnen sich zugleich, weil es nichts gibt ausserhalb des Textes («Il n’y a pas de hors-texte»). Es kann mit einem Text nicht alles gesagt werden, was auch noch gesagt sein müsste, denn «otherwise we are in the position of only being allowed to draw a map which is of the same size as the landscape it wants to portray» (Wright 2016a:722). Insofern stellt die vorliegende Arbeit eine Ansammlung von Lücken dar, wobei der lehrreiche Effekt darin gesehen werden kann, dass ich mir dieser Lücken und ihren Zusammenhängen bei Befassung mit dem Thema überhaupt erst in dieser Klarheit bewusstgeworden bin. Lange vor Derrida wusste schon Paulus (1Kor 13,9f.) und nach ihm Bonhoeffer (DBW 13) von den Lücken in der Erkenntnis des Menschen und damit auch in seinen Texten: Alles im Leben ist Stückwerk. Erst im Himmel wird es vollkommen. Das ist eine Aussage in wahrhaft eschatologischer Hoffnung. Insofern war bereits das Schreiben dieser Arbeit zur Eschatologie in der Missionstheologie eine eschatologische Tat. Ich habe im Vorletzten geschrieben, in der Hoffnung auf Klärung im Letzten. Und ich habe in der Hoffnung im Vorletzten geschrieben, vielleicht doch ein wenig Klarheit ins Vorletzte zu bringen, *bevor* das Letzte anbricht.

So bleibt mir der Dank an meine MitstreiterInnen in der hermeneutischen Gemeinschaft, die mit ihrer Hilfe wesentlich zum Werden dieser Arbeit und dem Schliessen einiger Lücken beigetragen haben. Prof. Bernhard Ott (Dekan AWM Korntal) danke ich für seinen Elan in der Begleitung dieser Arbeit, seine hilfreichen kritischen Nachfragen und seine Nahbarkeit als Supervisor. Du bleibst mir ein Vorbild in deiner theologischen Weite und Leidenschaft für die umfassende Sache Jesu Christi. Dr. Rainer Behrens (Übersetzer COQG) danke ich für sein sorgfältiges Lesen und seine wertvollen Kommentare zur Auseinandersetzung mit N.T. Wright. Dr. Christoph Heilig (UZH) bin ich dankbar für inspirierende Gespräche und Literaturhinweise. Prof. Dr. Wayne Cop-pins (UGA) danke ich für seine unkomplizierte Hilfe bei meinen Fragen zu hermeneutischen Begrifflichkeiten und bei der Übersetzung des Abstracts. Für die sorgfältige Korrektur der gesamten Arbeit danke ich Raphael Ben Nescher, MSc.

Schliesslich geht mein umfassender Dank an meine Ehefrau Barbara, die manche Stunden auf mich verzichtet hat und ohne deren Geduld und Liebe mein theologisches Studium neben Arbeit und Familie nicht möglich gewesen wäre. Jasiel, Joan und Talitha, danke für euer Verständnis eines gedanklich oft abwesenden Vaters am Mittagstisch. Neben Francis Schaeffer und Karl Barth sagen euch nun auch die Namen David Bosch und N.T. Wright etwas. Damit wäre ein guter Grund für die Beschäftigung mit der schönsten Sache der Welt gelegt: Ein theologisches Studium.

A Einleitung

Vorliegende missionstheologische Arbeit nimmt das von David J. Bosch (1929 – 1992) vorsichtig geäußerte Desiderat einer eschatologischen Grundlage für sein «ökumenisches Missionsparadigma» (OEMP) auf und untersucht die Zusammenhänge von Eschatologie und Mission. Dies erfolgt in erster Linie durch die Diskussion unterschiedlicher eschatologischer Entwürfe und ihren Auswirkungen auf die Mission, sowie deren Rezeption in der Missionstheologie des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und der Lausanner Bewegung (LB). Der Schwerpunkt liegt dabei im ersten Teil auf der Theologie von Oscar Cullmann und Bosch. Dabei zeigt sich im Laufe der Untersuchung, dass zum Verständnis der eschatologischen Disposition die Diskussion der hermeneutischen Grundlegung vorangehen muss.

Im zweiten Teil erfolgt unter Berücksichtigung der bis dahin entstandenen Erkenntnisse eine kritische Auseinandersetzung mit der Hermeneutik und der daraus folgenden Eschatologie bei N.T. Wright unter der Frage, welche Implikationen sich daraus für die Missionstheologie ergeben. Die Arbeit will damit einen Beitrag leisten zur Theologie eines ganzheitlichen Missionsverständnisses mit den Brennpunkten Verkündigung und soziales Engagement.¹

1 Missionstheologische Verortung des Forschungsproblems

1.1 Boschs Ruf nach einer «heilsgeschichtlichen Basis» für die Mission

Zwischen christlicher Mission und Eschatologie besteht ein direkter Zusammenhang, denn worauf Christen hoffen, bestimmt wesentlich ihr Handeln in der Gegenwart (Berneburg 1997:301; Bosch 2012:597; Schuster 2017; Plutschinski 2017). Der bedeutende Missionstheologe David J. Bosch beschreibt daher in seinem *opus magnum* (2012) als einer von 13 Dimensionen seines OEMP die Eschatologie eines solchen veränderten Missionsverständnisses, das über die von ihm festgestellten Einseitigkeiten der Missionsverständnisse im ÖRK und bei den Evangelikalen, namentlich der LB, hinausführen soll. Dabei fordert Bosch eine «heilsgeschichtliche Basis» für die «eschatologische Natur der Mission» (:595).

Der Ruf von Bosch nach einer heilsgeschichtlichen Begründung der Mission in den 1990er Jahren mag Verwunderung auslösen. Bis heute erfährt der Terminus Heilsgeschichte in der Theologie Widerstand und Kritik, insbesondere, weil er, oft vorschnell, mit einer Hermeneutik der Verbalinspiration und mit spekulativen Zukunftsaussagen in Verbindung gebracht wird (Steck

¹Seitens LB entstand 1982 als Schlussdokument der Konferenz zu Verkündigung und sozialer Verantwortung in Grand Rapids die *Consultation on Evangelism and Social Responsibility CRESR*. Darin wird unterschieden zwischen *sozialer Aktion* und *sozialem Dienst*. Sozialer Dienst bezieht sich stärker auf das soziale, barmherzige Handeln an Individuen. Soziale Aktion hat die Beseitigung struktureller Ungerechtigkeiten im Blick und meint auch politisches und ökonomisches Engagement und damit die «Beseitigung von Ursachen menschlicher Not» (Bockmühl 1983:48). Den Terminus *soziales Engagement* verwende ich als Überbegriff für soziale Aktion und sozialen Dienst. Verkündigung steht für den mancherorts geläufigeren Begriff Evangelisation und meint in vorliegender Arbeit in Anlehnung an Berneburg dasjenige Handeln, dessen «vornehmliche Intention es ist, Nicht-Christen einzuladen, das Evangelium von Jesus Christus aufzunehmen, an Jesus Christus als persönlichen Retter und Herrn zu glauben [...]» (Berneburg 1997:11). Synonym für Verkündigung und soziales Engagement verwende ich kürzer auch: Wort und Tat.

1959:58f.; Mildenberger 2000:1585).² Sogar Cullmann, als wohl bekanntester Vertreter einer heilsgeschichtlichen Theologie, hätte den «anrühigen Ausdruck» am liebsten nicht mehr verwendet, sah aber keine adäquatere Alternative (1974:731).³

Bosch hingegen hält daran fest, dass nur ein geschichtsbezogener eschatologischer Ansatz, der sich in der kreativen Spannung *zwischen* Utopie und Jenseitserwartung bewegt (2012:595-599), als theologische Grundlage für sein OEMP dienen könne, das u.a. sowohl der Verkündigung, wie auch dem sozialen Engagement Bedeutung zumisst und das Reich Gottes in der Spannung zwischen präsentisch und futurisch versteht. Nun kann Bosch als zeitlebens respektierte «bridge person» (Anderson 2000:140, vgl. Castro 1996:165) zwischen ÖRK und LB beileibe kein naiver Biblizismus vorgehalten werden.⁴ So differenziert er, dass ein «historisierender» Ansatz, der Heils- und Weltgeschichte tendenziell in eins setzt (:599), in einer Utopie ende und die Mission sich folglich in der Ethik auflöse. Diese Tendenz der Humanisierung sei beim ÖRK zu beobachten. Hingegen sei beim jenseitsorientierten, «eschatologisierenden» Ansatz, wie er verbreitet durch die LB vertreten werde, eine zu strikte Trennung der beiden Stränge Welt- und Heilsgeschichte auszumachen (:595f.). Mission werde in der Konsequenz ausschliesslich als Rettung einzelner Seelen verstanden (:596). Bosch fordert daher eine Eschatologie, welche die beiden Pole der Eschatologisierung und der Historisierung aufnimmt und in kreativer Spannung weiterführt:

Wir brauchen einen Weg, der über beides hinausgeht. Wir brauchen eine Eschatologie für die Mission, die sowohl auf die Zukunft ausgerichtet, als auch am Hier und Jetzt orientiert ist. Es muss eine Eschatologie sein, die in kreativer und erlösender Spannung, das «schon» und das «noch nicht» beibehält; die Welt der Sünde und Rebellion und die Welt, die Gott liebt; [...] (Bosch 2012:599f.).

Erst eine so verstandene Eschatologie könne schliesslich Grundlage für ein ganzheitliches Missionsverständnis sein, das Wort *und* Tat als Brennpunkte der Mission sieht. Nicht umsonst bezeichnet Bosch die Verhältnisbestimmung dieser beiden Dimensionen der christlichen Mission als «einen der heikelsten Bereiche innerhalb der Theologie und der Praxis der Mission» (2012:470; vgl. Berneburg 1997:11). Offensichtlich braucht christliche Mission also die Grundlage einer geschichtsbezogenen Eschatologie, die Welt- und Heilsgeschichte in ein ausgewogenes Verhältnis setzt. Die Motivation zu ganzheitlich verstandener Mission soll ihre Begründung in einer Eschatologie finden, welche auf das Letzte hofft und darin Hoffnung für das Vorletzte findet. An dieser Stelle liegt die von Bosch beschriebene kreative Spannung («creative tension»; Bosch 2014:519) zwischen Mission und Eschatologie, welche über die bekannten Pole hinausreicht (Bosch 2012:599f.).

²Siehe dazu auch: Yarbrough 2004:4: «'Salvation history' came to be regarded as a pre-critical myth and therefore a methodological fallacy.» Yarbrough zeigt im Sinne einer Rehabilitation die Begriffsentwicklung seit Johann v. Hofmann (1810-1877), die daran geübte Kritik und deren hauptsächliche Vertreter auf.

³Auf Kritik und die inhaltliche Bestimmung des Begriffs Heilsgeschichte, sowie auf Probleme und Chancen bei der Verwendung des mancherorts verpönten Terminus wird in der Auseinandersetzung mit Cullmanns Theologie (Kap. C 3.1 und D 2.4) eingegangen.

⁴Vgl. zu Boschs Position des Brückenbauers zwischen ÖRK und LB das ergänzende Kapitel von Reppenhagen & Guder in Bosch 2012 und Saayman (1990:99-108). Dieser attestiert dem späteren Bosch eine Position, die deutlich näher beim ÖRK als bei der LB liegt (:106f., vgl. Kap B 1.2).

Bei Cullmann macht Bosch die vielversprechendste Konzeption in dieser kreativen Spannung zwischen den beiden extremen eschatologischen Polen aus. Trotzdem erachtet Bosch die heilsgeschichtliche Theologie von Cullmann als bloss «leidlich zuverlässige» Basis (:595).⁵ Bosch hegt also gewisse Vorbehalte, kann aber zum Zeitpunkt der Niederschrift von *Transforming Mission* Ende der 1980er und Anfang der 1990er Jahre anscheinend keine alternative eigenständige Konzeption ausmachen. Aus Boschs vorsichtiger Formulierung schliesse ich, dass er Handlungsbedarf ausmacht für die Missionstheologie auf der Suche nach einer Eschatologie, die Hoffnung auf die Zukunft vermittelt und zugleich zum Handeln in der Gegenwart motiviert.

An dieser Stelle werde ich mit vorliegender Studie einsetzen, indem ich Boschs Anliegen einer Eschatologie in der beschriebenen kreativen Spannung aufnehme. Denn seine Feststellung ist signifikant für ein Missionsverständnis, in welchem Wort und Tat in komplementärer Beziehung stehen. Zuweilen wird ein derartiges Missionsverständnis, wie es sich in Boschs OEMP oder in der sog. missionalen (auch: transformatorischen, integralen, holistischen) Theologie zeigt (Samuel & Sugden 1999; Ebeling & Meier 2009, Hardmeier 2015, Kröck & Schneider 2015 u.a.), vom Vorwurf der Utopie erreicht: Es sei zu sehr auf Weltgestaltung fokussiert und damit übermässig handlungsorientiert und diesseitsbezogen. Die für eine evangelikale Theologie übliche heilsgeschichtliche Sicht der Mission werde dabei verlassen. Dadurch werde eine Hoffnung auf die Zukunft, die Parusie Christi und damit die Eschatologie vernachlässigt (Beyerhaus 2013; vgl. Hardmeier 2014:147, Seubert 2015:15-17; Schweyer 2017:17).⁶ So stellte Ott (2017:39) unlängst fest:

Ganzheitliche (holistische, integrale) Missionsverständnisse werden dann oft verdächtigt, aufgrund eines mangelnden eschatologischen Bewusstseins, bereits heute vorwegnehmen zu wollen, was erst in der Vollendung geschehen wird, nämlich die Transformation des ganzen Universums in den Schalom Gottes.

Doch gerade für ein ganzheitliches Missionsverständnis ist eine eschatologische Hoffnung, die sich weder von diesseitigen Utopien noch von einer allein jenseitigen Zukunftserwartung vereinnahmen lässt, grundlegend. So verstandene Mission will den Anbruch des Reiches Gottes in der Gegenwart und damit die *teilweise* Realisierung eines ganzheitlichen Heils in der Gegenwart betonen. Gleichzeitig ist man sich bewusst, dass dieses Heil erst in Zukunft Vollendung findet und nicht durch Menschenhand herbeigeführt werden kann. Ronald Sider (1985) brachte diese Spannung bereits früh zum Ausdruck, wenn er sagt:

Die Auferstehung Jesu ist unsere Garantie dafür, dass trotz der gravierenden Übel, die uns manchmal zermürben und entmutigen, der endgültige Sieg gewiss kommen wird. Als solche, die auf diesem festen Grund stehen, begeben wir uns in die ungerechte Welt hinein und versuchen

⁵«Still, it remains a hazardous enterprise to trace the contours of a *reasonably reliable model* of the eschatological nature of mission [...]» (Bosch 2014:516, Hervorhebung DJ). Vgl. dazu: Livingston 1999:26 und Bosch 1959:3.

⁶Seubert (2015) nimmt in seiner Kritik an der missionalen Theologie Bezug auf den Tübinger Pfingstaufruf von Beyerhaus (2013). Obwohl Seubert eingesteht, dass das Bestreben und die Inhalte einer missionalen Theologie durch diesen Apell nicht adäquat wiedergeben sind und dieser ein «brüderliches und wissenschaftliches theologisches Gespräch heute erschwert» (2015:17), so stellt er die missionale Theologie doch in die Nähe eines verheissungsgeschichtlichen Missionsverständnisses als Gegensatz zu einem, im evangelikalen Kontext üblichen, heilsgeschichtlichen Verständnis (:12; siehe auch die Ausführungen zu Hoekendijk Kap. C 3.2). Vgl. die Kritik an Seubert 2015 durch Reppenhausen 2017. Dass ein «brüderliches theologisches Gespräch» zwischen Vertretern einer missionalen Theologie und solchen mit klassisch-evangelikalem Missionsverständnis doch möglich ist, zeigen Loos & Schweyer 2017.

zu verändern, was wir können – im Wissen, dass der Sieg des Auferstandenen bei seiner Wiederkunft in Herrlichkeit umfassend sichtbar werden wird (:206).

Im Gegensatz zu bis heute verbreiteten evangelikalen Ansätzen (vgl. Berneburg 1997:112ff.; Hemminger 2016:112f.; Schuss 2012) erfährt damit das menschliche Handeln im Sinne des sozialen Engagements in der Gegenwart eine Aufwertung, ohne die Hoffnung auf eine endgültige Wiederherstellung durch Jesus Christus zu vernachlässigen. Damit soll die Kontinuität anstelle einer Diskontinuität zwischen der Gegenwart und des zu erwartenden, vollendeten Gottessreiches betont werden (vgl. Ott 2017:61).

Trotzdem bleibt die theologische Grundlagenarbeit manchmal hinter dem Anspruch des Postulats dieser veränderten Betonungen zurück. Nicht umsonst weist Spohn (2009:98) im Sinne einer Selbstkritik darauf hin, dass es den ganzheitlichen Missionsverständnissen, hier der missionalen Theologie, «oft an einer biblisch-theologischen Begründung [fehlt], die mit eschatologischen Aussagen der biblischen Schriften in Einklang gebracht werden kann.»⁷ Gäckle wiederum spricht in seiner kritischen Würdigung der aktuellen Missionserklärung der LB (Cape Town Commitment 2010 = CTC), die wesentlich ein ganzheitliches Verständnis von Mission zum Ausdruck bringen will (vgl. Kap. D 4), von einer «Leerstelle» in Bezug auf die Eschatologie und von einer «blassen Eschatologie», die im Dokument zum Ausdruck komme (Gäckle 2012:221). Diese Feststellung zeigt, dass Boschs Ringen um eine eschatologische Grundlage für ein ganzheitliches Missionsverständnis auch bald 30 Jahre später nichts von seiner Aktualität eingebüsst hat.

Das Forschungsproblem, dem in vorliegender Arbeit begegnet werden soll, besteht damit in einer nach wie vor unzureichenden eschatologischen Grundlage für ein ganzheitliches Missionsverständnis, wie es Bosch in seinem OEMP skizziert.

1.2 Die Relevanz der Eschatologie für die Mission

Nachdem das Forschungsproblem deutlich wurde, sollen im Folgenden die Relevanz der Eschatologie für die Mission und das differierende inhaltliche Verständnis des Begriffes Eschatologie kurz dargestellt werden.

Kolmer fasst die Bedeutung einer Teleologie ausserhalb des theologischen Denkens in seinen aktuellen Ausführungen zur Geschichtsphilosophie zusammen: «Erkennen die Menschen den Plan, den Zweck der Geschichte oder nicht? Daraus lässt sich ableiten, ob die Menschen aktiv an der Gestaltung der Geschichte arbeiten können und sollten» (Kolmer 2008:20).⁸ Die Beschäftigung mit der Eschatologie im Sinne einer christlichen Teleologie ist also grundlegend für die Mission, weil daraus «Plan und Zweck» der Geschichte Gottes mit seinen Menschen ersehen werden kann.

⁷So auch Ott 2017:62: In Bezug zur Eschatologie und Soteriologie sei «sorgfältige und ausgewogene biblisch-theologische Arbeit nötig. Die wird von Vertretern missionaler Theologien nicht immer geleistet».

⁸Eine gegenteilige Meinung vertritt der atheistische Philosoph und Kulturkritiker Slavoj Žižek in seiner aktuellsten Veröffentlichung mit dem bezeichnenden Titel *Der Mut der Hoffnungslosigkeit* (2018). Gerade indem der Mensch der Hoffnungslosigkeit seiner gegenwärtigen Situation ins Auge sehe, könnten weiterführende Lösungen auf sozialer und politischer Ebene entstehen: «Wahrer Mut besteht nicht darin, sich eine Alternative auszumalen, sondern darin, die Konsequenzen der Tatsache zu akzeptieren, dass es keine klar erkennbare Alternative gibt» (:12). Allerdings kommt auch Žižek nicht umhin, im Zuge seiner pessimistischen Kulturanalyse immer wieder hoffnungsvolle Handlungsalternativen aufzuzeigen.

Nicht umsonst bezeichnet Wiedenmann (1965:11) daher die Eschatologie als «Motor aller missionstheologischen Denkarbeit der evangelischen Missionswissenschaft nach Warneck». Vicedom stellt fest: «Ohne die eschatologische Hoffnung wird jeder Dienst der Kirche, auch der der Mission, sinnlos» (2002a:181). Bosch bestätigt dies, wenn er in der Eschatologie das Element der Hoffnung sieht, welches «den Horizont des gesamten christlichen Verstehens» bildet (2012:599). Auch Bernburg (1997:301) bezeichnet die Eschatologie als «treibende Kraft» der Missionstheologie, denn worauf die Christen hoffen, bestimmt wesentlich ihr Handeln in der Gegenwart. Aus Perspektive des ÖRK äussert sich Clapsis folgendermassen zur Bedeutung der Eschatologie: «An eschatological perspective is theologically indispensable to the WCC's concern for justice, peace and the integrity of creation» (2002:405). Auf die Bedeutung der Eschatologie für die Mission weist schliesslich auch N.T. Wright in seiner unverkennbar bildhaften Sprache hin:

We have to think wisely about what God's future for the world is, not least so that we can engage in mission! If you think that God's future for the world is that he's gonna throw the world in a trash can and leaves some of us sitting on a cloud playing harps, then your mission would simply be to rescue and train a few more celestial harpists (2014b:44:50).

Wenn die Bestimmung der Welt aufgrund theologischer Überzeugungen in ihrem Untergang gesehen wird und die Zukunft der Glaubenden in einem Jenseits, das vollständig von der Schöpfung gelöst ist, bringt dies entsprechende Auswirkungen auf das Leben in der Nachfolge und das missionarische Handeln der Kirche als Ganzes mit sich (vgl. W. Dürr 2012:123.125-151). Im Sinne einer, hauptsächlich durch den Dispensationalismus geprägten, völligen Diskontinuität lohnt sich der Einsatz für die Schöpfung nicht und es geht vornehmlich darum, möglichst viele Seelen zu retten. Die Perspektive einer Diskontinuität, für die gemäss ihren eigenen Vertretern die hermeneutische Voraussetzung der «Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift» inhärent ist (Hoyt 1977:55), führt damit zu einer «sozialethischen Lähmung» (Hardmeier 2010:34). Eine stärker kontinuierliche Sicht hingegen geht davon aus, dass das menschliche Handeln in der Gegenwart Auswirkungen auf die dereinstige Wiederherstellung der gesamten Schöpfung hat. So hält die evangelikale Verlautbarung CRESR 1982 fest: «Diejenigen, die die Gewissheit dieser Kontinuität haben, finden darin einen starken Anreiz zu sozialem und kulturellem Engagement» (Bockmühl 1983:45).

Theologie, und mit ihr die Missionstheologie, darf sich daher nie nur mit dem «Endschicksal und [dem] Seelenheil des einzelnen Menschen» begnügen, wie Padilla (1974:148) bereits anlässlich Lausanne 74 anmahnte. Eine falsch verstandene Konzentration auf die Individual-Eschatologie rügt er als «eingleisig» (ebd.). Auf der anderen Seite hat auch die Überzeugung, dass es keine berechtigte Hoffnung auf eine reale Heilszukunft gibt und das Reich Gottes bereits in der Gegenwart kontinuierlich durch den Menschen aufgerichtet werden soll, einschlägige Folgen auf das Missionsverständnis. Damit wird die Verhältnisbestimmung von Verkündigung und sozialem Engagement erheblich von der geglaubten Eschatologie geprägt.

Während Bosch die Spannung im eschatologischen Verständnis an den beiden Polen ÖRK (2012:598) und LB (2012:596) verdeutlicht, betont auch Wright diese beiden gegensätzlichen Verständnisse, allerdings ohne Zuordnung zu Organisationen. Dass Wrights Feststellungen trotzdem mit denen von Bosch kongruent sind, zeigt sich, wenn er ebenfalls zwei unterschiedliche Extreme

im Missionsverständnis formuliert. Wright sieht auf der einen Seite ein Missionsverständnis, bei dem es hauptsächlich um «being a generous chaplaincy presence in society, wherever society happens to be going at the moment» geht (Wright 2016e:176). Auf der anderen Seite werde Mission reduziert auf «snatching people away from the world» (ebd.). Grund für diese verkürzten Missionsverständnisse ist auch nach Wright die fehlende eschatologische Vision für ein ganzheitliches Verständnis (:176f.). Die geglaubte Eschatologie bestimmt sowohl die Sicht auf die Schöpfung, ihr Ende oder ihre Zukunft, wie auch auf den (Mit-)Menschen und findet ihren Niederschlag in der persönlichen Frömmigkeit, Lebensgestaltung und dem Verständnis vom Auftrag als Christin und Christ in der Gegenwart.

In einer qualitativ-empirischen Forschungsarbeit hat Schuss (2012) auf die vielfältigen Beziehungen zwischen dem eschatologischen Verständnis von Christen und dem daraus folgenden sozialen Engagement hingewiesen. Wo hauptsächlich die individuelle Eschatologie betont, das Reich Gottes fast ausschliesslich futurisch interpretiert wird und eine «negativ-apokalyptische Zukunftserwartung» (:137) die Gemeinde bestimmt («negative Eschatologie»), führt dies zu einer nicht vorhandenen oder äusserst minimalen diakonischen Gesellschaftsrelevanz der Kirche (:134; 136). Dort, wo das Reich Gottes in der Spannung zwischen präsentisch und futurisch verstanden wird («positive Eschatologie»), ist ein weit stärkeres soziales Engagement auszumachen (:143f.). Während bei einer negativen Eschatologie die befragten Pastoren eher düstere Bilder der Zukunft entwerfen, ist bei einer «positiven Eschatologie» hingegen *kein* prägendes Bild der Hoffnung und der Heilszukunft bei den befragten Pastoren auszumachen. Obwohl hier zwar von einer Kontinuität der Schöpfung ausgegangen wird, ist diese Annahme theologisch anscheinend kaum reflektiert. Trotz «positiver Eschatologie» weist zudem auch hier das soziale Engagement hauptsächlich die Funktion einer Brücke zur Bekehrung von Menschen auf und wird nicht als eigenständiger Teil von Mission gesehen (:145). Schuss folgert daher:

Eine intensive Auseinandersetzung der zehn [befragten, DJ] Gemeinden mit dem Reich Gottes würde sich anbieten, um eine hoffnungsvolle Zukunftserwartung zu entdecken. Eine solche Hoffnung auf Rettung und Erneuerung dieser Welt würden [sic] wünschenswerterweise zu einem vermehrt gesellschaftsgestaltenden Handeln in der Gegenwart führen. Gemeindliche Aktivitäten arbeiten dann auf das Reich Gottes hin (:182).

Die Feststellung eines ungeklärten und diffusen Bildes der Hoffnung bestätigt Kellner (2016). Er kommt zum Schluss, dass die Zusammenhänge von Hoffnung und Handeln, von Eschatologie und Mission, nur von wenigen Christen verstanden werden: «Selbst viele regelmässige Gottesdienstbesucher und Bibelleser haben ein diffuses Bild vom ewigen Leben» (Kellner 2016:21). Was N.T. Wright, aber auch Vicedom, Weber (1925:303), Clapsis und Kolmer aufgrund theologischer, soziologischer und philosophischer Auseinandersetzung behaupten, ist also durchaus in der gemeindlichen Praxis zu beobachten: Worauf wir als Christen hoffen, das bestimmt unser Handeln in der Gegenwart. Wo dieses Bild der Hoffnung fehlt, unklar ist oder durch Weltuntergangsbilder ersetzt wird, hat dies einen negativen Einfluss auf das gesellschaftsrelevante Handeln von Christen in der Gegenwart. Wo hingegen die innerweltliche Verbesserung überbetont wird, fehlt oft die Hoffnung auf eine durch Gott errichtete, reale Heilszukunft.

Eine gänzlich andere Vorstellung von Eschatologie als die einer teleologischen Zukunftshoffnung (Bosch 2012:197) wurde u.a. von Althaus und Bultmann vertreten (vgl. Kap. C 1ff.). Eschatologie wird hier als Entscheidungssituation des Glaubenden in seinem Stehen vor Gott begriffen (Althaus 1928:356; Bultmann 1951:26ff.). Dieses Verständnis von Eschatologie wurde hauptsächlich durch Rosenkranz in die Missionstheologie eingebracht. Er versteht die Mission daher als eschatologisch, weil es Aufgabe der Mission ist, das immer nahe Ende in *existentieller* Hinsicht zu verkünden (1951:8.54), wobei das Weltende kein künftiges Ereignis darstellt, sondern durch die existentielle Interpretation immer ein gegenwärtiges Ereignis ist (:18).

Obwohl der systematisch-theologische Locus der Eschatologie derart prägend für die christliche Existenz und im Speziellen für das Missionsverständnis ist, kann schliesslich aufgrund divergierender Verständnisse oder schlicht fehlender Reflexion nach wie vor eine gewisse Ratlosigkeit ausgemacht werden. Der Begriff Eschatologie mutiert so beinahe zu einer Chiffre, die beliebig gefüllt werden kann. Nicht umsonst stellt Braaten eingangs seiner Missionstheologie ein «labyrinth of eschatology» fest (1977:1). Im selben Sinne nennt Fahlbusch im entsprechenden Artikel des *EKL* den Terminus Eschatologie ein «Beispiel theol[ogischer] Sprachverwirrung» (1986:1107). Wenn der für die Mission derart relevante Begriff und seine Inhalte aber tatsächlich nur noch Verwirrung auslösen statt Hoffnung vermitteln, so ist für die Missionstheologie Handlungsbedarf gegeben. Denn schliesslich ist die christliche Hoffnung «Fundament und Triebfeder», nicht nur der Missionstheologie, sondern «des theologischen Denkens überhaupt» (Moltmann 2016d:15). Deshalb will vorliegende Arbeit als erneute Auseinandersetzung mit der christlichen Hoffnung verstanden sein, indem Boschs Auseinandersetzung mit der Eschatologie als Grundlage für die Missionstheologie in einen Dialog mit Wrights Theologie gebracht wird.

2 Zur Wahl von N.T. Wright

Bis hierhin wurde sowohl der Zusammenhang von Eschatologie und Mission, wie auch die Dringlichkeit für eine Auseinandersetzung mit der Eschatologie aus missionstheologischer Perspektive deutlich. Mit der Aufnahme von Boschs Suche nach einer hoffnungsvollen Eschatologie als Grundlage für ein ganzheitliches Missionsverständnis und nach Aufweis der Aktualität des Forschungsproblems folge ich der Forderung von Vicedom, die er bereits Mitte der 1970er Jahre für die Missionstheologie postuliert hat:

Nie kann sie [die Missionswissenschaft, DJ] losgelöst von der Situation der Christenheit ihre Lieblingsthemen verfolgen. Das ist ihr versagt, weil sie die aktuellen Missionsfragen klären und den Missionskräften daheim und draussen Hilfe und Wegweisung geben soll (Vicedom 2002a:119).

Das von Bosch wahrgenommene Desiderat einer geschichtsbezogenen Eschatologie in kreativer Spannung als Grundlage für die Mission nehme ich auf, indem ich mich für diese «aktuelle Missionsfrage» aus der Perspektive von Bosch kritisch mit der Theologie von N.T. Wright (1948-) auseinandersetze. Zwar sieht Bosch neben Cullmanns Ansatz die Theologie von Moltmann, Pannenberg oder Bonino als tragfähige Grundlage für eine Eschatologie in kreativer Spannung, da sie so-

wohl ein geschichtsbezogenes Verständnis von Eschatologie aufweisen, als auch eine reale Heilszukunft stärker betonen (Bosch 1967:386; Bosch 2011:303). Trotzdem habe ich mich für die Theologie des Neutestamentlers N.T. Wright als mögliche Alternative zu Cullmann entschieden. Dafür sprechen die im Folgenden aufgeführten Gründe.

Wright, emeritierter Bischof der anglikanischen Kirche und Professor für Neues Testament und Geschichte des Urchristentums an der University of St. Andrews, ist einer der momentan führenden ntl. Theologen im englischen Sprachraum. Er wird in Publikationen zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis vermehrt und meist positiv rezipiert (Hirsch 2011; Afflerbach u.a. 2014; Faix & Künkler 2012; Sexton & Weston 2016; u.v.m.). Dies nicht zuletzt, weil aus seiner Theologie eine Berufung der Christinnen und Christen zu aktiver Gestaltung der Schöpfung folgt (Wright 2011f; 2012a; 2016b; Behrens 2018). Für Wright stellt die Beschäftigung mit der Eschatologie zudem ein bestimmendes Thema seiner theologischen Reflektion des vergangenen Jahrzehnts dar (2016b:34).

Mitunter ein Grund für die Wahl von N.T. Wright ist seine eingehende Auseinandersetzung sowohl mit den Evangelien, als auch mit dem *corpus paulinum*. In seinem bisher vier Bände umfassenden Hauptwerk *Christian Origins and the Question of God* (COQG), sind drei Bände den Evangelien und ein Doppelband der paulinischen Literatur gewidmet. Diese Ausgewogenheit ist für eine Arbeit zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis wichtig, wird doch mancherorts «eine nicht hinnehmbare Beiseitesetzung der paulinischen Briefe» kritisiert (Seubert 2015:21; vgl. IdeaSpektrum 2016:23).

In Wrights umfangreicher publizistischer Arbeit ist die Verbindung «von Einzelforschungen mit der Fähigkeit zur grossen theologischen Synthese» (Dürr & Hallensleben in Wright 2015b:II) hervorzuheben, wobei Wright seine Einzelforschung durch die Synthese für die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden in ihrer Mission fruchtbar zu machen sucht. Gerade diese Verbindung von exegetischer und missionstheologischer Arbeit besitzt auch für Bosch Priorität (1986b).

Schliesslich ist Wright ein zeitgenössischer Denker, der momentan in der theologischen Diskussion eine gewichtige Stimme hat. Er wurde unlängst im Magazin *Christianity Today* als «the most prolific biblical scholar in a generation» bezeichnet (Byassee 2014). Dazu kommt, dass sich Wright jenseits der Positionierungen von LB und ÖRK bewegt. Seine theologische Position lässt sich kaum so einfach kategorisieren. Behrens meint: «Wright ist gleichzeitig ein konservativer, innovativer und auch provokativer Theologe [...]» (Behrens 2018:15). Wright ist im Gespräch mit liberalen Theologen wie Dominic Crossan und Marcus Borg (Borg & Wright 2007), aber auch mit konservativ-evangelikalen Autoren wie John Piper (Wright 2015b). Die Theologie von Wright schafft es, zum gemeinsamen Gesprächsgegenstand von Theologen und Theologinnen jeglicher Couleur zu werden und bringt sowohl Deutsche, Schweizer als auch Theologen aus dem englischsprachigen Raum zusammen. U.a. Peter Stuhlmacher (DE), James D. G. Dunn (UK), Frank D. Macchia (USA) oder Jörg Frey (CH) setzen sich konstruktiv-kritisch mit seinem Ansatz auseinander (in: Heilig et al. 2016). Zunehmend wird Wright in der deutschsprachigen universitären Theo-

logie rezipiert (vgl. Wright 2015b). Mit seinen allgemeinverständlichen Büchern, die auf der Grundlage seiner wissenschaftlichen Forschungen entstehen, erreicht Wright auch die breite Basis in den Kirchen und prägt dadurch mindestens ihr implizites theologisches Verständnis.

Durch die Auseinandersetzung mit der Theologie von N.T. Wright will ich das Anliegen von Bosch, um eine hoffnungsgeprägte Eschatologie zu ringen, aufnehmen und fortsetzen.

3 Forschungsfrage

Aus dem dargestellten Forschungsproblem und der begründeten Wahl der Auseinandersetzung mit N.T. Wrights Theologie frage ich konkret nach deren Beitrag zu einer geschichtsbezogenen Eschatologie als Grundlage für das Missionsverständnis von Bosch, wie er es in seinem OEMP formuliert hat. Dieser übergeordneten Forschungsfrage gehen Fragen an die Theologie von David Bosch voraus:

- Weshalb ist eine geschichtsbezogene Eschatologie für Bosch wichtig und warum kann eine geschichtslose Eschatologie für Bosch keine Grundlage seines OEMP sein?
- Welche Kritik übt Bosch an der eschatologischen Konzeption von Cullmann und was erachtet er als unerlässlich?
- Welchen Anforderungen seitens Bosch muss also eine verlässliche eschatologische Konzeption Genüge leisten?
- Inwiefern tangiert nach Bosch das eschatologische Verständnis das Verhältnis von sozialem Engagement und Verkündigung?

Diese Fragen an die Theologie von Bosch sollen in den Teilen B bis D beantwortet werden. Daraus ergeben sich schliesslich die Anfragen an die Theologie bei Wright, welche ich als Ertrag der Teile B bis D (Kap. D 5.2) formuliere und in Teil E mit Untersuchung von Wrights Theologie beantworten will.

4 Zur Methode

Vorliegende missionstheologische Auseinandersetzung will nicht nur die o.g. Forschungsfrage beantworten. Der Prozess zur Beantwortung der Forschungsfrage soll unter anderem auch dazu dienen, die Fähigkeit des Schreibenden zur Reflexion einer theologischen Thematik zu erhöhen (vgl. Karecki 2002:133f.). Zudem soll das Verfassen einer akademischen Arbeit immer auch transformativ auf den Schreibenden wirken. Durch diese Transformation der Person kann schliesslich auch der Kontext verändert werden, in dem der Autor steht und aus dem die Forschungsfrage erwachsen ist (ebd.). Dazu ist es unerlässlich, dass sich die Forschungsfrage nicht aus einer abstrakten Frage ergibt, sondern diese aus der eigenen Praxis ergeht und nach Diskussion und Reflexion wieder in die Praxis zurückführt.⁹

⁹Vgl. dazu auch den «cycle of mission praxis» bei Karecki 2002:139.

Anhand von Moutons eingängigem Modell des «Three World Framework» (2012:137ff.) lässt sich dieses Ansinnen konzeptualisieren und methodisch verorten. Mouton unterscheidet zwischen drei Welten («worlds»), resp. Reflexionsmodi.¹⁰ Die *erste Welt* betrifft das Alltagsleben mit seinen Programmen, Aktionen, praktischen Problemen und Herausforderungen. Die darüberliegende *zweite Welt* stellt den Bereich der Wissenschaft dar (Theorien, Modelle, Typologien, Definitionen). Daran schliesst sich die dritte Welt der Meta-Wissenschaften (Paradigmen der Wissenschaftsphilosophie, z.B. Realismus, Postmodernismus, kritische Theorie u.a.) an.

Moutons Konzept stellt ein Modell dar, welches durch sämtliche wissenschaftliche Disziplinen für Qualifikationsarbeiten an der UNISA Verwendung finden kann. Zum besseren Verständnis habe ich sein Modell jedoch auf das Gebiet der Missionstheologie angepasst (Abb. 1).

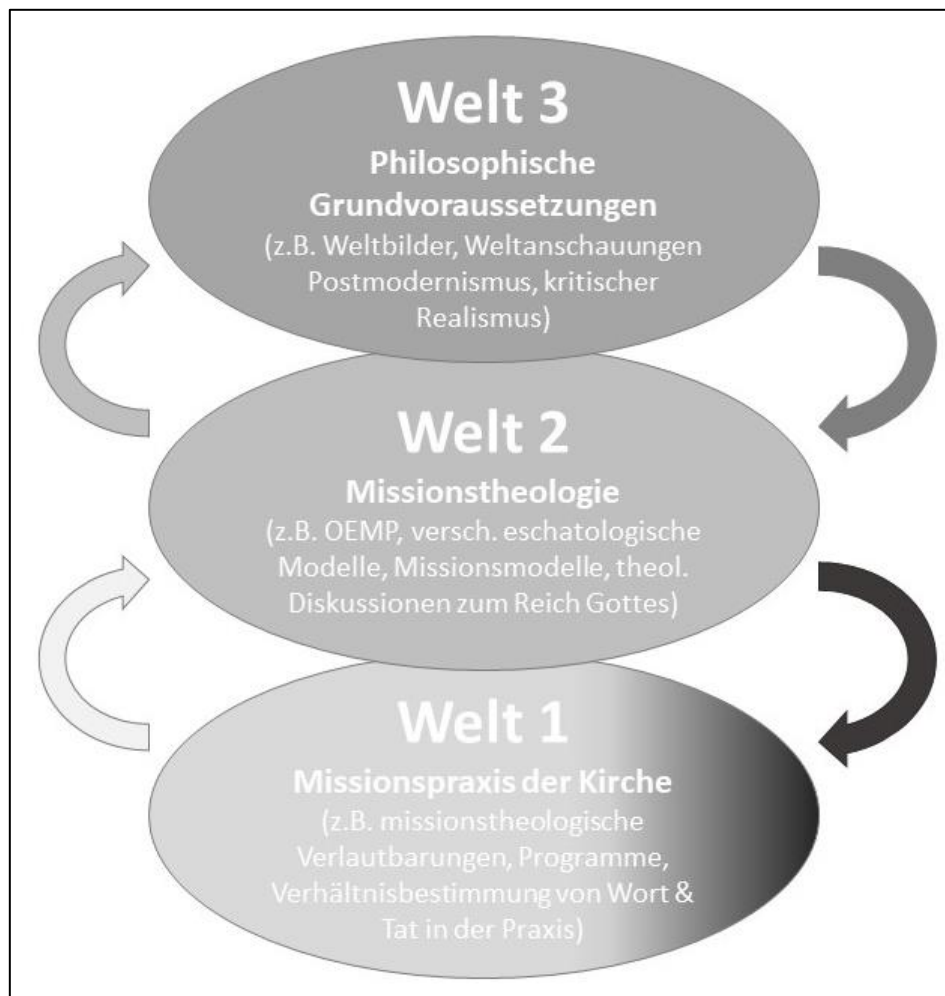


Abbildung 1: «Three world framework» nach Mouton 2012:140, angepasst.

Das Referenzsystem von Mouton hilft «to distinguish between research problems in World 2 and real-life problems in World 1» (:140). Auch wenn das der Forschungsfrage zugrunde liegende Problem auf den ersten Blick wenig Bezug zur Missionspraxis aufweist, so wird im Laufe der Arbeit deutlich, dass die Frage ein «real-life problem» aus der Missionspraxis von Welt 1 aufnimmt, durch

¹⁰Mouton (2012:141f.) ist sich bewusst, dass die Beschreibung getrennter Welten zu Missverständnissen führen kann. Er versteht den Begriff «Welt» nicht wörtlich, sondern will lediglich modellhaft eine analytische Unterscheidungshilfe als Leitplanke für den eigenen Forschungsprozess bieten.

Diskussion philosophischer Grundvoraussetzungen (vgl. z.B. Kap. B 2 zu den Weltbildern als gesellschaftliche Plausibilitätsstrukturen oder Kap. D 2 zur Darstellung von Boschs Hermeneutik) und theologischer Aspekte dargestellt wird. Die Ergebnisse dieser Diskussion sollen schliesslich ihren Niederschlag im Alltag einer missionarischen Kirche finden.

Die unterschiedlich grau gefärbten Pfeile in obiger Abbildung (Abb. 1) deuten zudem den Hinweis von Karecki auf den Transformationsprozess an, der im Zuge einer solchen Auseinandersetzung stattfindet: Durch die theologische Reflexion praktischer Fragen ergibt sich eine transformierte Sicht auf die Praxis, welche diese im besten Fall wiederum zu transformieren vermag. In Kap. A 7 gehe ich daher auf meine persönliche Motivation zur Beantwortung der Forschungsfrage ein. Daraus wird deutlich, inwiefern die Forschungsfrage aus meinem persönlichen Kontext erwachsen ist. In Kap. F 5 am Ende der Arbeit stelle ich dar, inwiefern die Erkenntnisse meine Perspektive verändert und erweitert haben. Unter Berücksichtigung der Welten 2 und 3 findet so die eingangs erwähnte Reflexion der Praxis statt, deren Ergebnisse die Praxis transformieren sollen.

Durch den Bezug auf ÖRK und LB und die kritische Würdigung von deren Missionserklärungen soll auch während der Forschungsarbeit der Blick wiederholt auf die *Missionspraxis* der Kirche gelegt werden, um sich von dort aus zur Reflexion wieder in die Welten 2 & 3 zu bewegen. Überhaupt wird deutlich, dass die Reflexion der Missionspraxis nur gelingen kann durch ein dauerndes Oszillieren zwischen den drei verschiedenen Reflexionsmodi. Auch Mouton weist darauf hin, dass sich die von ihm beschriebenen Welten nicht strikt trennen lassen und meist ineinander verwoben sind (:142).

Um die Stringenz der Forschung und den Lesefluss zu gewährleisten, werde ich im Fortgang der Arbeit bewusst auf die Erwähnung verzichten, in welchem Reflexionsmodus sich die Diskussion abspielt. Ich werde nur in Kap. A 9 zu Aufbau und Struktur der Arbeit Bezug auf Moutons Modell nehmen. Erst am Ende der Arbeit (Kap. F 1 / F 5) werde ich Moutons Modell und Kareckis Forderung nach Reflexion und Transformation nochmals explizit aufnehmen. Die gesamte vorliegende Arbeit will sich aber vor dem Hintergrund von Moutons Modell verstanden wissen.

5 Zum Untersuchungsgegenstand

Gegenstand der Untersuchung vorliegender Arbeit bildet in erster Linie Primärliteratur von David J. Bosch und N.T. Wright. Daneben stützt sich die Arbeit auf Literatur zur Eschatologie, insbesondere aus dem Werk von Oscar Cullmann, und zur Missionstheologie. Des Weiteren berücksichtige ich Sekundärliteratur zu N.T. Wright sowie Literatur aus der Missionstheologie und Missionspraxis seitens ÖRK und LB.

Die Arbeit besteht somit aus einer vergleichenden Literaturstudie, wobei die Forderung von Bosch nach einer geschichtsbezogenen Begründung von Mission referiert und mit weiterer missionstheologischer Literatur in Beziehung gesetzt wird. Davon ausgehend findet eine kritische Auseinandersetzung mit der Theologie von N.T. Wright statt. Daraus soll letztlich die Beantwortung der obigen Forschungsfrage erfolgen.

6 Eingrenzung von Thema und Literatur

6.1 Eingrenzung des Themas

Wo der Begriff Eschatologie fällt, ist der Gedanke häufig nicht weit, es würden hauptsächlich Fragen des doppelten Ausgangs oder der Gestalt des Lebens «im Himmel» besprochen. Im Laufe der Untersuchung wird aber deutlich, dass es weder Bosch noch Wright prioritär um die Individualeschatologie geht. In dem Sinne, wie Padilla sich gegen eine Verengung auf die Individualeschatologie ausspricht (Kap. A 1.2), weist auch Wright darauf hin, «dass die Frage, was mit mir nach dem Tod geschieht, nicht die wichtigste, zentralste, den Rahmen bildende Frage ist, wie es in der theologischen Tradition seit Jahrhunderten angenommen wurde» (Wright 2011f:199). Die zentrale Frage, insbesondere in Verbindung mit der Mission, ist diejenige nach «Gottes Absicht der Rettung und Neuschöpfung [...] des gesamten Kosmos» (ebd.). Die Frage nach der Hoffnung für den Einzelnen bleibt immer eingebunden in die Frage nach der Hoffnung für die *gesamte* Welt. Schliesslich geht es bei der Mission der Kirche nicht in erster Linie um das Wohl des Einzelnen, sondern um das Verstehen von Gottes Absicht für seine gesamte Schöpfung und darin um den Beitrag des Menschen in der Gegenwart (:91f.). Erst wenn erkannt wird, welche Absicht Gott mit der neuen Schöpfung hat, können wir daraus unseren Beitrag in der Gegenwart und unser Sein in der neuen Schöpfung erahnen.

Wie relevant aber trotzdem die individuelleschatologische Perspektive für das Missionsverständnis ist, wird sich gegen Ende der Untersuchung deutlich herausstellen (Kap. D 4.3; E 3.3). Schliesslich geht es auch darin, wie bei der Universaleschatologie, um die Verhältnisbestimmung von menschlichem und göttlichem Handeln, was letztlich ebenso direkte Auswirkungen auf das Verhältnis von sozialem Engagement und Verkündigung nach sich zieht wie eine je unterschiedliche universaleschatologische Perspektive.

6.2 Eingrenzung der Literatur

Für die Darstellung von Boschs Perspektive in den Teilen B und C zentral sind seine beiden Titel *Mission im Wandel* (2012 [1991]) und *Ganzheitliche Mission* (2011 [1980]). Ebenfalls von Bedeutung ist Boschs Dissertation bei Cullmann *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu* (1959). Weiter berücksichtige ich diverse Aufsätze von Bosch, insbesondere aus der theologischen Fachzeitschrift *Missionalia*. Bei der Sekundärliteratur zu Bosch beschränke ich mich weitgehend auf den Sammelband *Mission in bold humility* (Saayman & Kritzinger 1996), *A Missiology of the Road* (Livingston 2013) und die Aufsätze von Du Plessis, Kritzinger und Saayman in *Missionalia 18 (1)*.

Zur Auseinandersetzung mit der Theologie von Wright bietet sich ein «Textgebirge» (Stähler 2018:96) im Sinne einer überbordenden Fülle an Veröffentlichungen in Form von Monographien, Bibelkommentaren, Lexikonbeiträgen und Aufsätzen. Dazu kommen unzählige Digitalmedien in Form von Videoreferaten, Interviews, Berichten etc. Zurecht stellt Bandy fest: «To summarize all of Wright's exegetical and theological work on Jesus and Paul is like trying to squeeze an elephant into a cola bottle» (2005:65). Bei einer solchen literarischen Wucht muss ein gangbarer

und zielführender Weg gewählt werden, auch wenn damit die Wahrscheinlichkeit gross ist, abzweigende Wege unberücksichtigt zu lassen. Zudem zeigt sich, dass in Wrights Werk einiges repetitiv dargestellt ist und vergleichbare Themen mit unterschiedlichen Betonungen in verschiedenen Büchern behandelt werden oder ganze Buchteile Zusammenfassungen von mehreren vorgängig erschienenen Veröffentlichungen darstellen.¹¹

Nach Durchsicht eines grossen Teils von Wrights Printmedien und unter Berücksichtigung der Forschungsfrage, habe ich mich für folgenden Weg entschieden: Zur Darstellung der Hermeneutik berücksichtige ich hauptsächlich den ersten Band von Wrights exegetischem Hauptwerk COQG (2011a). Für die Erarbeitungen zur Eschatologie beschränke ich mich auf eine Auswahl von Wrights Aufsätzen und allgemeinverständlichen Büchern, da diese die Synthese seiner Einzelforschungen in COQG enthalten. Diese Beschränkung scheint mir zudem sinnvoll, weil Wright in diesen Veröffentlichungen seine bibelwissenschaftlichen Forschungsergebnisse in Verbindung mit der Mission der Kirche bringt.

Ausser zur Darstellung von Wrights Intention (Kap. E 1.1) verzichte ich weitgehend auf vorhandene Medien von und zu Wright in digitaler Form. Eine Ausnahme bildet sein mehrteiliger aktueller Video-Vortrag zur Eschatologie als Bestandteil eines sog. *Mobile Education Course* innerhalb der *Logos Biblesoftware* (Wright 2017b). Schliesslich ziehe ich für die kritische Auseinandersetzung mit Wright hauptsächlich die Aufsätze bei Heilig et al. (2016) heran. Diese Entscheidung traf ich aufgrund der Aktualität, der inhaltlichen Breite der Beiträge und der unterschiedlichen theologischen Hintergründe der AutorInnen.¹² Ich gehe davon aus, dass trotz dieser Beschränkung ein treffendes Bild von Wrights Hermeneutik und der daraus folgenden Eschatologie gezeichnet werden kann.

Für die gesamte Untersuchung beziehe ich prioritär Literatur aus der deutschsprachigen Missionstheologie ein. Dies aus dem Grund, dass vorliegende Arbeit *im* und *für* den deutschen Kontext geschrieben wird. Wo die deutsche Übersetzung englischsprachiger Werke vorliegt, berücksichtige ich diese. Wo keine Übersetzung vorhanden und die Literatur relevant ist, kommt selbstverständlich auch angelsächsische Literatur zur Sprache.

7 Motivation und Relevanz im eigenen Kontext

7.1 Studienleitung IGW und eigene theologische Verortung

Im Teilzeitpensum arbeite ich als Studienleiter beim theologischen Bildungsinstitut IGW. Das Institut evangelikaler Prägung will die Vermittlung missionaler Theologie durch Ausbildung, Studientage und Literatur (Buchreihe *Edition IGW*: Hardmeier 2009; Reimer 2011; Wenk 2017; Girgis & Peyer-Müller 2018 u.a.) im deutschsprachigen Europa fördern. In meiner Tätigkeit als Studienleiter

¹¹Vgl. exemplarisch: Wright 2013c:270-293. Hier handelt es sich um eine zusammenfassende Darstellung aus Wright 2011f und 2014a.

¹²Ich bin mir dabei bewusst, andere kritische Beiträge unberücksichtigt zu lassen. Zur Epistemologie und Hermeneutik ist u.a. Adams (2015) zu erwähnen. Zur kritischen Auseinandersetzung mit *Jesus und der Sieg Gottes* (Wright 2013b [2003]) entstand ein Sammelband unter Herausgabe von Newman (2009).

bemerke ich, dass Studierenden gewisse Inhalte eines ganzheitlichen Missionsverständnisses, einer «positiven Eschatologie» und damit dem Zusammengehen von Wort und Tat vermittelt werden. Einiges davon können sie in ihr theologisches Verständnis integrieren. In der Gemeindegemeinschaft kommen die Absolventen jedoch in Konflikt mit stärker «negativ eschatologischen» (Schuss 2012:135), resp. «eschatologisierenden» (Bosch 2012:595) Ansätzen. In einer exemplarischen qualitativ-empirischen Befragung erhärtete sich meine diesbezügliche subjektive Annahme (Jäggi 2016b). Ich habe im Rahmen einer konzeptionellen Repräsentativität nachgewiesen, dass es schlussendlich die zwei systematisch-theologischen Themen der Soteriologie und der Eschatologie sind, die während des Studiums gedanklich nicht genügend durchdrungen wurden. So gelingt es kaum, für ein verändertes Missionsverständnis zu argumentieren, das sich in der kreativen Spannung zwischen Historisierung und Eschatologisierung bewegt. In der Folge entstehen innere Konflikte in der eigenen Theologie und äussere Konflikte zwischen dem Absolventen und der Gemeindegemeinschaft mit konservativ-evangelikalem, d.h. eschatologisierendem, Missionsverständnis. Diese Beobachtung liegt in einer Linie mit der folgenden Feststellung von N.T. Wright:

Fortunately, a great many Christians live up to all this [ein ganzheitliches Missionsverständnis, DJ] in practice even though they may only believe the shrunken theory [einer eschatologisierenden Heilsgeschichte, DJ]. But that's not a good place to be. The practice is far more likely to be sustained over time if those engaged in it and the leaders and teachers in their churches understand the biblical and theological basis for what they are doing (Wright 2016:357).

Wie Wright insistierte bald 20 Jahre zuvor wie Vinay Samuel darauf, dass die theologischen Grundlagen für ein ganzheitliches Verständnis von Mission geklärt sein müssen, da sonst «schizophrenic Christian workers» produziert würden (Samuel 1999:228). Die Forschungsarbeit soll daher dazu dienen, das Thema der Eschatologie aus Perspektive eines ganzheitlichen Missionsverständnisses zu reflektieren. Es bleibt zu hoffen, dass dadurch die (Missions-)Praxis durch theologische Grundlagenarbeit unterstützt wird. Schliesslich ist zu erwähnen, dass die Literatur von N.T. Wright im Curriculum von IGW als Pflichtliteratur eine wesentliche Rolle spielt und eine kritische Beschäftigung mit seiner Theologie auch aus diesem Grund angezeigt scheint.

Als Autor vorliegender Untersuchung verorte ich mich in der missional-transformatorischen Theologie evangelikaler Prägung in der Linie der *Radikalen Evangelikalen* (=RE; René Padilla u.a.) – Samuel & Sugden, sowie dem OEMP bei Bosch. Meine theologischen Überzeugungen sehe ich im Umfeld des Instituts für Transformationsstudien Kassel (ITS) und der Auffassung von missionaler Theologie bei IGW (2009) vertreten.

7.2 Missionales Gemeindepflanzungsprojekt in evangelikalem Gemeindeverband

Neben der Tätigkeit als Studienleiter bin ich als Teil eines kleinen Teams in einem Gemeindepflanzungsprojekt innerhalb des pietistisch-evangelikalen Gemeindeverbandes Chrischona Schweiz tätig. Wir arbeiten im sozialschwachen Milieu mit dem Anliegen, dass eine Gemeinschaft von Nachfolgern Jesu dort entstehen kann, wo keine Berührungspunkte mit der institutionalisierten Kirche bestehen. Das Projekt befindet sich in seinen Anfängen und wir sind momentan unter Berücksich-

tigung der Kontextualisierung, aus Sicht eines eschatologisierenden Missionsverständnisses, überwiegend sozial engagiert. Der Glaube ist jedoch in den entstehenden Beziehungen fast immer ein Thema. Daneben machen wir uns Gedanken, wie eine verbindliche Gemeinschaft, Verkündigung und Jüngerschaft im betreffenden Kontext Gestalt annehmen kann. Für unsere Sicht, soziales Engagement nicht nur als «Brücke» oder «Köder» zur Evangelisation zu sehen (vgl. Kap. D 3.4), müssen wir uns im evangelikalen Kontext trotzdem oft rechtfertigen (vgl. Hardmeier 2014:148). In Gesprächen mit Christen aus anderen Gemeinden wird jeweils rasch klar, dass unser soziales Engagement bald zum «Wesentlichen» führen sollte, das sich in der Verkündigung darstellt. Die Frage nach der Anzahl von Bekehrungen und Taufen als Indikatoren für Erfolg steht dabei nicht selten im Vordergrund.

Theologische Klarheit zu gewinnen über die eigene Praxis, das Verhältnis von Verkündigung und sozialem Engagement und daher die Auseinandersetzung mit unserem Bild der Hoffnung, ist für unsere Tätigkeit zentral. Die Beschäftigung mit der Eschatologie in missionstheologischer Perspektive soll auch dazu einen Beitrag leisten.

8 Vorbemerkungen zum differenten Missionsverständnis bei LB und ÖRK

Aus Gründen der Nachvollziehbarkeit wird in vorliegender Arbeit durchgehend auf die beiden Gruppierungen LB und ÖRK, resp. auf ein evangelikales oder ökumenisches Missionsverständnis verwiesen. Dies stellt selbstredend eine Vereinfachung dar, zumal auf pauschale Kategorisierungen immer nur mit äusserster Vorsicht zurückgegriffen werden sollte. Manche Kirchen des ÖRK sind beteiligt an evangelikalen Netzwerken. Einzelpersonen aus dem Kontext der LB betätigen sich überzeugt und vermittelnd im ÖRK (vgl. Bosch 2011:49). Bosch (:48f.) weist darauf hin, dass eine solch «rigorose Unterscheidung [zw. Evangelikalen in der LB und ÖRK, DJ] unhaltbar ist». Trotzdem entschied sich auch Bosch zur Verwendung dieser Terminologie. Einerseits werden die Begriffe gemäss Bosch «heute fast universal verwendet» (ebd.) und können daher nicht ignoriert werden. Andererseits wird aus Boschs Argumentation wiederholt deutlich, wie die Beschreibung der beiden gegensätzlichen Modelle hilft, ein Verständnis für grundsätzliche Dynamiken und Prinzipien in der Missionstheologie zu erkennen. Diese Klarheit würde durch die Erwähnung sämtlicher, selbstverständlich auch vorhandenen, Zwischenpositionen erschwert. Zudem wird sich im Laufe der Untersuchung zeigen, dass Boschs Ausführungen zu den beiden gegensätzlichen Polen auch gegenwärtig zutreffend sind und sich unschwer in der kirchlichen Landschaft im deutschsprachigen Raum ausmachen lassen.

Nicht zuletzt gelangen Bosch seine wegweisenden missionstheologischen Beiträge durch aktive Teilnahme an Kongressen von ÖRK *und* der LB, sowie der Reflexion von Entwicklung und Ergebnissen dieser beiden Positionen (Livingston 1999:28; Castro 1996, Livingston 2013:110f., vgl. Kap. B 1.2 u. Anh. 2). Daher sollen der ÖRK und die LB, ihre Geschichte und ihr Anliegen im Folgenden zumindest kurz beschrieben werden. Daraus wird deutlich, in welchem Sinne ich die Begriffe in vorliegender Arbeit verwende. Der Aufriss zu Entstehung und Intention von LB und

ÖRK wird auch bereits zeigen, dass im Missionsverständnis gravierende Differenzen bestehen, die noch längst nicht überwunden sind und auch künftig eine Herausforderung für beide Seiten darstellen werden (vgl. Kap. D 4.3). So meint Ott (2007b:59) treffend: «[...], the controversy is not yet behind us. It is still prevalent. This is certainly the case in Germany – but as far as I see also in other places».

8.1 Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK)

Der ÖRK gründet auf drei Wahrnehmungen der Kirche anfangs des 20. Jahrhunderts: Eine «Zerrissenheit der Kirchen auf dem Missionsfeld», die «Einsicht in die soziale Not in den Industrienationen» und die grundsätzliche «Sorge um den Weltfrieden» (Ritschl 1987:341). Durch ein Zusammenwachsen verschiedener kirchlicher Bewegungen mit demselben Anliegen fand schliesslich 1948 in Amsterdam die Gründung des ÖRK statt. Nicht zuletzt verdankt der ÖRK seine Existenz der protestantischen Missionsbewegung (Internationaler Missionsrat = IMR), welche seit Edinburgh 1910 durch Konferenzen das Zusammenkommen unterschiedlichster Kirchen und Organisationen gefördert hat und anfangs der 1960er Jahre in den ÖRK integriert wurde (vgl. Lehmann-Habeck 1987:346).

Ziel des ÖRK ist die sichtbare Einheit der Kirche als Zeugnis für die Welt. Bereits von Beginn an war der ÖRK geprägt durch eine «Offenheit gegenüber Veränderungen der eigenen Lehre und Lebensform» (Ritschl 1987:340). Konfessionen werden bis heute verstanden als Ausdruck historisch und theologisch gewachsener Überzeugungen. Die Vielfalt theologischer Meinungen und die Verschiedenheit der Mitgliedskirchen wird daher geschätzt und das gegenseitige Lernen voneinander steht im Vordergrund. Der ÖRK versteht sich damit seit seinen Ursprüngen als ein Forum des Hörens, des gegenseitigen Lernens und der theologischen Veränderung. Während der ÖRK in seinen Anfängen eine christozentrische Basis aufwies (Christus als Haupt des Leibes), ist die Grundlage seit Neu Delhi 1961 trinitarisch verortet. Trotzdem gibt es keine eigentliche ÖRK-Theologie, die gegen aussen vertreten würde (Guder 2008:536).

Bewusst will der ÖRK Lehrunterschiede nicht relativieren und er strebt auch keine völlige Vereinigung von Kirchen im Sinne einer «Über-Kirche» an (Guder 2008:536), wie der Vorwurf seitens der Evangelikalen manchmal lautete.¹³ Der ÖRK will die konfessionelle Identität wahren durch «Einheit in versöhnter Verschiedenheit» (Ritschl 1987:344). Diese gegenseitige Rücksichtnahme führt allerdings auch immer wieder zur Lähmung in Prozessen.

Das Themenfeld Mission wurde seit 1961 durch die Integration des IMR für den ÖRK zentraler (siehe Kap. A 7.2). Seit Nairobi 1975 besteht die Funktion des ÖRK u.a. in der Unterstützung der Mitgliedskirchen in ihrer weltweiten missionarischen und evangelistischen Aufgabe (Lehmann-Habeck 1987:347). Mission und Evangelisation im Verständnis des ÖRK sind zwei konzentrische

¹³Wenn Aufsätze zu christlicher Sozialethik vom ÖRK unter dem Titel *Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft* veröffentlicht wurden, darf ein diesbezüglicher Tadel aber nicht wundern (vgl. ÖRK 1966).

Kreise, wobei Mission dem äusseren Kreis im Sinne des Handelns der Kirche in der Geschichte der Menschheit entspricht. Mission wird ganzheitlich («holistic», ÖRK 2005:§7a) verstanden als

the proclamation and sharing of the good news of the gospel by word (*kerygma*), deed (*diakonia*), prayer and worship (*leiturgia*) and the everyday witness of the Christian life (*martyria*); teaching as building up and strengthening people in their relationship with God and each other; and healing as wholeness and reconciliation into *koinonia* communion with God, communion with people, and communion with creation as a whole.

Daraus ergibt sich auch der Einsatz der Kirche für Gerechtigkeit, «weil ihre Mission sie nötigt, neben die Ohnmächtigen, die Opfer sozialer, politischer und wirtschaftlicher Ungerechtigkeit zu treten» (Lehmann-Habeck 1987:349).

Evangelisation bildet sodann den inneren Kreis, den Wesenskern der Mission (:348). Anders als Lehmann-Habeck noch vor rund 30 Jahren feststellte, wird in aktuellen Verlautbarungen des ÖRK die Evangelisation aber nicht mehr derart weit definiert, dass sie sich «im Rahmen *aller* Lebensäusserungen einer Kirche, die sich ihrer Sendung [Mission, DJ] bewusst ist» (:348; Hervorh. DJ) ereignet. Seit 2005 wird Evangelisation als von der Mission verschieden, aber in der Mission enthalten folgendermassen definiert:

«Evangelism», while not excluding the different dimensions of mission, focuses on explicit and intentional voicing of the gospel, including the invitation to personal conversion to a new life in Christ and to discipleship (ÖRK 2005:§7b).

Evangelisation wird also auch seitens ÖRK verstanden als Ruf zur Umkehr und zu einem Leben in der Nachfolge Jesu Christi, wobei in obiger Definition der einladende Aspekt des Evangeliums zugunsten des konfrontativen in Anwendung kommt (vgl. Kap. E 3.2.2).

Ritschl sieht für die Gegenwart weiterhin eine reale und eine exemplarische Bedeutung des ÖRK. Die reale Bedeutung macht er im Einsatz für Frieden und in der Entwicklungshilfe aus. Die exemplarische Bedeutung sieht er im Vorbild des ÖRK für politische Gremien, beim Umgang mit Minderheiten und am Beispiel von Versöhnung (Ritschl 1987:346).

8.2 Lausanner Bewegung (LB)

Im Unterschied zum ÖRK, welcher vom Auftrag her klar definierbar ist und organisatorisch ein Dach für Mitgliedskirchen bildet, fällt eine Definition beim Evangelikalismus als Bewegung und der daraus entstandenen LB schwerer. Elwert et al. stellen fest, dass der Begriff Evangelikalismus «vielfältig bis widersprüchlich verwendet» wird (2017:12). Es wird darunter weder eine Organisation noch eine Konfession, sondern eine Frömmigkeitsbewegung verstanden, die sich 1846 in London als Zusammenschluss erstmals formierte (Hille 2017b:1856). Ziel war der Bund von Einzelpersonen mit konservativ-protestantischem Glauben als Gegenbewegung zum herrschenden Liberalismus in Kirche und Theologie. Jung (2000:22) definiert daher den Begriff *Evangelikale Bewegung* als «Sammelbezeichnung für theologisch konservative Christen, die sich überwiegend zu der Glaubensbasis der Evangelischen Allianz bekennen». In Deutschland und der Schweiz stellt die evangelikale Bewegung v.a. eine Weiterführung pietistischer und erwecklicher Bewegungen dar (Holthaus 2007:28ff.), welche sich verbunden wissen durch eine christozentrische Frömmigkeit und

«das besondere Bewusstsein der Notwendigkeit der persönlichen Aneignung des Heils, für einen geheiligten Lebenswandel sowie für Evangelisation und Mission» (Berneburg 1997:16).

Evangelikale Christinnen und Christen sehen sich hauptsächlich in zwei globalen Organisationen vertreten. Im Jahr 1951 wurde die *World Evangelical Fellowship* (WEF) als Forum für Evangelikale ins Leben gerufen (seit 2001: WEA). Für vorliegende Arbeit relevant ist allerdings die LB als zweite Organisation (vgl. Berneburg 1997:22), welche die evangelikale Bewegung mit dem Internationalen Kongress für Weltmission 1974 in Lausanne «kirchengeschichtlich in ihrer ganzen Tragweite erkennbar» werden liess (Hille 2017b:1856). Der LB gilt denn auch die folgende Darstellung.

Vertreter aus evangelischen Kirchen und Missionsgesellschaften stellten sich dabei anlässlich der ersten Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh die Frage, wie Missionsarbeit «effektiver gestaltet werden» kann (Sautter 1985:80; vgl. Bosch 2011:207). Aufgrund dieser Konferenz konstituierte sich 1921 der IMR als Plattform für Vernetzung, «Kooperation auf dem Missionsfeld» und Austausch von Erfahrungen (Wegener-Fueter 1979:115). Im IMR waren Delegierte mit unterschiedlichen Frömmigkeitstraditionen vertreten, die jedoch im Anliegen der Mission zusammenfanden. Der IMR veranstaltete in der Folge in unregelmässigen Abständen weitere Konferenzen, wobei sich die verschiedenen Schriftinterpretationen der Anwesenden immer deutlicher zeigten. Wesentliche Diskussionspunkte waren bereits ab der zweiten Konferenz Jerusalem 1928 das Reich-Gottes-Verständnis und die Frage nach dem Wirken Gottes in der Geschichte und damit nach dem Verhältnis von Heilsgeschichte und Weltgeschichte (vgl. Sautter 1985:80-127; Wrogemann 2013:71-83; Hardmeier 2015:34;).

Im Jahr 1961 wurde der IMR in den ÖRK integriert. Dieser Integration ging ein Umdenken in der Missionstheologie und der Ekklesiologie voraus. Mission wird fortan trinitarisch im Wesen des sendenden Gottes verortet. Die Kirche in ihrer *missio Ecclesiae* ist Teil der *missio Dei* in ihrem Vollzug. Mission wird damit aus dem Auftrag der Sendung der Kirche selber verstanden und nicht wie bis anhin als Aktivität der Kirche: «Faktisch bedeutet also von der Kirche zu reden bereits, von ihrer Sendung zu reden, mit der sie am Heilswerk des Dreieinigen Gottes in der Welt teilhat» (Lehmann-Habeck 1987:347; vgl. Hardmeier 2015:32). Oder wie Vicedom (2002b:33) zum Verhältnis von Mission und Kirche prägnant festhielt: «Die Kirche hat also nicht zu entscheiden, ob sie Mission treiben will, sondern sie kann sich nur entschliessen, ob sie Kirche sein will». Die Integration des IMR in den ÖRK führte allerdings auf organisatorischer Ebene zu Problemen. Weil der ÖRK nur Kirchen aufnehmen kann und keine Missionsorganisationen, standen diese fortan ohne vereinigende Organisation da. Davon betroffen waren insbesondere evangelikal ausgerichtete Missionsorganisationen, welche «now left virtually in the cold» (Bosch 1986a:65).

Auf theologischer Ebene ergaben sich durch die Aufnahme und Weiterentwicklung der *missio Dei*-Konzeption innerhalb des IMR unterschiedliche theologische Positionen. Auf der einen Seite wurde eine stärker innerweltliche Aufrichtung des Schalom gefordert und damit die Unterscheidung von Heilszukunft und diesseitigem Wohl durch Fortschrittsoptimismus und Überbeto-

nung der sozialen Aktion unterlaufen (Wrogemann 2013:89). Auf der anderen Seite erhoben pietistisch und evangelikal geprägte Theologen dagegen Widerspruch. Im Zentrum der Diskussionen stand für diese Vertreter die soteriologische Frage. In Neu Delhi 1961 war die Rede vom «kosmischen Christus», der in allen Religionen gegenwärtig ist (vgl. Margull 1963:271-280; Bosch 1986a:65). Dies führte seitens der evangelikalen Vertreter zum Vorwurf des Synkretismus. In Neu Delhi zeichnete sich auch bereits ab, dass Mission stärker als Dialog mit anderen Religionen verstanden wird (Margull 1963:148; Wrogemann 2013:113; Hardmeier 2015:35). Für Vertreter der evangelikalen Theologie schien damit das Erbe von Edinburgh 1910 aufgegeben, zumal Mission nach ihrer Ansicht im ÖRK weithin unprofiliert verstanden wurde und kaum noch Berührung mit dem eigenen Verständnis von Evangelisation als Verkündigung der Guten Nachricht und persönlicher, konfrontativer Einladung zum christlichen Glauben aufwies. In der Folge entstand die *Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission* von 1970 (FE), die sich gegen das Missionsverständnis des ÖRK abgrenzt und die Wortverkündigung, sowie die partikulare Heilsaneignung im Christentum betont. Hardmeier (2015:42) weist darauf hin, dass die Erklärung den bereits zuvor bestandenen Bruch zwischen Evangelikalen und dem ÖRK «zementiert» habe. Das anlässlich des ÖRK-Kongresses in Bangkok 1973 besprochene und stark ausgeweitete Heilsverständnis im Sinne «wahrer Menschlichkeit» (Wrogemann 2013:123) bewog evangelikale Vertreter schliesslich definitiv zum Verlassen des ÖRK.

Das Anliegen der Weltevangelisation von evangelikalen Vertretern innerhalb des ÖRK, basierend auf einer heilsgeschichtlichen Theologie mit all ihren Auswirkungen auf die Mission, traf zusammen mit dem Wunsch zur weltweiten Vernetzung US-amerikanischer Missionsgesellschaften. So fand 1974 der Lausanner Kongress für Weltevangelisation mit 4000 Teilnehmern aus 150 Ländern statt. Wrogemann resümiert:

Der Kongress stand unter dem Motto *Alle Welt soll sein Wort hören* und bekräftigte die Notwendigkeit der Weltevangelisation, worunter ausdrücklich die Verkündigung Jesu Christi als des Erlösers verstanden wurde, die durch persönliche Bekehrung und Eingliederung in die Gemeinde zu beantworten sei. Die evangelikale Bewegung gewann mit diesem Kongress eine Plattform, um international als zweite grosse missionarische Kraft neben den Kirchen des ÖRK wahrgenommen zu werden (2013:129).

Aus dem Kongress entstand die *Lausanner-Verpflichtung* (=LV; Lausanner Bewegung 2000) als missionstheologisches Grundlagenpapier des Zusammenschlusses. Darin wird wesentlich die Evangelisation als Wortverkündigung thematisiert. Die Verpflichtung ist aber im Gegensatz zur FE nicht in Abgrenzung formuliert, weist so einen eigenständigen Charakter auf und bringt auch das soziale Engagement zur Sprache (LV 5). Bosch hebt denn auch den Charakter der LV positiv hervor:

The note of triumphalism, so typical of many earlier evangelical statements, is absent in the 'Lausanne Covenant'. Instead, we find various expressions such as 'we are moved to penitence' and 'we confess with shame' (Bosch 1976:81).

Fortan fanden Kongresse von ÖRK und Evangelikalen, die sich nun in der LB zusammengeschlossen hatten, getrennt statt. Bereits in der Entstehung der LB wird nun auch eine andere Ausrichtung deutlich, als sie sich im ÖRK zeigt. Während der ÖRK als ein Forum des kirchlichen Dialogs verstanden werden kann, so ist die LB bis heute eine Bewegung von missionsorientierten überdenominationellen Werken und Individuen und damit stärker an einem gemeinsamen *Auftrag* orientiert.

Auf die weitere Entwicklung der unterschiedlichen Missionsverständnisse von LB und ÖRK gehe ich in Teil D der Arbeit ein. Ich verwende im Folgenden die Begriffe LB und evangelikal synonym. Dies scheint mir gerechtfertigt, weil sich mit der LB verbundene Personen und Organisation als evangelikal bezeichnen. Zudem bringt es die missionsgeschichtliche Thematik mit sich, dass vor 1974 und damit vor Entstehen der LB nicht auf die Bewegung, wohl aber auf das Glaubensverständnis von Personen als Vertreter von Organisationen und Kirchen referiert werden kann.

9 Aufbau und Struktur der Arbeit

Die vorliegende Untersuchung gliedert sich in sechs Teile, wobei die Teile A bis D eine Auseinandersetzung mit der Funktion der Eschatologie für die Missionstheologie vor dem Hintergrund von Boschs Theologie darstellen. Teil E widmet sich anschliessend der Untersuchung von N.T. Wrights Theologie auf Grundlage des bis dahin Erarbeiteten, bevor in Teil F ein Fazit im Sinne einer Zusammenschau und der ergehenden Konsequenzen formuliert werden. Ausgehend von Moutons Modell (vgl. Kap. A4) füge ich in Klammern an, in welchem Reflexionsmodus sich die Diskussionen hauptsächlich verorten lassen.

In **Teil A** habe ich das Forschungsproblem definiert sowie den Hintergrund zum Forschungsproblem und die Signifikanz der Untersuchung aufgezeigt. Daraus abgeleitet stellte ich die Forschungsfrage dar, beschrieb die Methodik und bezeichnete den Untersuchungsgegenstand. Ich verortete mich als Autor und ging auf meine persönliche Motivation zum Forschungsvorhaben ein (World 1). Weil Bosch durchgehend auf die Pole ÖRK und LB abhebt, beschrieb ich in einem einführenden theologiegeschichtlichen Aufriss deren Entstehung und die divergierenden Missionsverständnisse (World 1).

In **Teil B** setze ich mich mit Boschs OEMP auseinander, welches ein ganzheitliches Missionsverständnis im Sinne eines Zusammengehens von Verkündigung und sozialem Engagement fordert. Ebenso beschäftige ich mich mit der Kritik an Boschs Ansatz (World 2). Anschliessend gehe ich auf die Weltbilder nach Walter Wink ein, welche den Hintergrund der nachfolgenden Untersuchung bilden (World 3). Abschliessend zeichne ich die Gründe nach, welche zum Verlust einer hoffnungsvollen Eschatologie in der (Missions-) Theologie geführt haben (World 2).

In **Teil C** diskutiere ich *geschichtslose* und *geschichtsbezogene* eschatologische Modelle. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der Frage nach den Auswirkungen der theologischen Paradigmen auf die Missionstheologie (World 2). Cullmanns heilsgeschichtlicher Ansatz erhält dabei besonderes Gewicht in Darstellung und kritischer Würdigung, da seine heilsgeschichtliche Eschatologie für die weitere Auseinandersetzung zentral ist. Durch die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Verständnissen zur Eschatologie können die damit einhergehenden Auswirkungen auf das Missionsverständnis verglichen (World 1) und Boschs sowie Wrights Eschatologie auf dieser Grundlage verortet werden (World 2).

Teil D beinhaltet die Frage nach der Rezeption von Cullmanns geschichtsbezogener Theologie durch Bosch. Ich stelle dar, welche Vorbehalte bei Bosch trotz seines positiven Bezugs auf die cullmannsche Theologie ergehen. Daraus wird ersichtlich, dass Bosch sich im Laufe seines

Wirkens von Cullmann entfernte, grundlegende Konzeptionen aber bis zum Schluss beibehalten hat. Weil Grundlage jedes systematisch-theologischen Topos die dahinterliegende Hermeneutik ist, setze ich mich in diesem Teil der Arbeit insbesondere auch mit Boschs Schriftverständnis auseinander (World 2 & 3). Anschliessend stelle ich die weitere Entwicklung der Missionstheologie seit 1974 in LB und ÖRK auf Grundlage der divergierenden geschichtsbezogenen Ansätze von Cullmann und Hoekendijk dar und bringe diese in Verbindung mit Wrogemanns Missionsmodellen (World 1 & 2). Sodann hilft ein Blick auf die aktuellen Missionserklärungen von LB und ÖRK zur Feststellung der gegenwärtigen Bedeutung der Eschatologie und der Frage nach dem Zusammenkommen von Verkündigung und sozialem Engagement (World 1). Den Abschluss dieses Teils bildet eine summarische Zusammenschau des bis dahin Erarbeiteten. Daraus ergehen die Anfragen an die Theologie von Wright, welche ich in Clustern zusammenfasse und die in Teil E Klärung erfahren sollen.

In **Teil E** findet die Auseinandersetzung mit der Theologie von Wright statt (World 2 & 3). Die Gliederung erfolgt gemäss den Frage-Clustern am Ende von Teil D. Im Wesentlichen findet eine kritische Auseinandersetzung mit Wrights Hermeneutik und seiner daraus ergehenden Eschatologie unter Bezug auf geschichtsbezogene eschatologische Ansätze statt, wie sie bei Cullmann und Bosch vorliegen. Den Abschluss dieses Teils bilden Überlegungen zur Individualeschatologie bei Wright.

Im letzten **Teil F** folgt die Auswertung der entstandenen Erkenntnisse in Bezug auf die Forschungsfrage, also inwiefern Wrights Theologie der Suche von Bosch nach einer geschichtsbezogenen Eschatologie entspricht (World 2). Im Sinne eines eigenen Beitrages stelle ich anschliessend ein hermeneutisches Modell für die Missionstheologie vor, das sich aus der Auseinandersetzung mit der Hermeneutik bei Bosch und Wright ergeben hat (World 2 & 3). Die Arbeit schliesst mit einem akademischen Ausblick und persönlichem Fazit (World 1).

B Boschs Suche nach einer eschatologischen Grundlage für sein ökumenisches Missionsparadigma

Einleitend stelle ich in diesem Teil der Untersuchung David J. Bosch als Missionstheologe vor und gehe auf seine Intention für ein verändertes Missionsverständnis ein, wie es sich im OEMP zeigt. Anschliessend folgen grundsätzliche Überlegungen zum OEMP und kritische Erwägungen, bevor ich auf die Bedeutung von Weltbildern eingehe, wie sie Walter Wink darstellt. Vor dem Hintergrund dieser Weltbilder befasse ich mich mit dem Verlust der eschatologischen Dimension in der Missionstheologie.

1 Das ökumenische Missionsparadigma bei Bosch und dessen Intention

Der südafrikanische Missionswissenschaftler und ehemalige Dekan der theologischen Fakultät an der *University of South Africa* (UNISA), David J. Bosch, legte 1991 mit seinem umfassenden Werk *Transforming Mission* einen richtungsweisenden Beitrag für die Missionstheologie vor (Bosch 2014). Bosch war als «systematischer Missiologe» überhaupt ein produktiver Autor (Livingston 1999:27),¹⁴ doch in der Fülle seiner Veröffentlichungen stellt *Transforming Mission* das «chief theological legacy» dar (ebd.). In der englischsprachigen Theologie wurde Boschs *Transforming Mission* bereits früh rezipiert. So stellt der auf Seiten der LB zu verortende Sugden fest: «in 1992 everyone was reading and quoting Newbigin. This year, everyone was quoting Bosch» (1996:139). Repenahagen (in Bosch 2012:XV) bezeichnet *Transforming Mission* mehr als 20 Jahre nach Erscheinen «als das weltweit wohl meist genutzte missionstheologische Text- und Lehrbuch».¹⁵ In der deutschsprachigen Theologie dauerte es allerdings länger, bis Bosch als «Impulsgeber einer integrativen, zugleich biblisch-theologisch profilierten Missionstheologie» (Herbst in Bosch 2012:XI) erkannt und aufgenommen wurde. Seit geraumer Zeit ist Boschs missionstheologischer Ansatz jedoch auch hier angekommen.¹⁶ Gerade, weil Bosch im deutschsprachigen Raum vermehrt rezipiert wird, scheint eine Auseinandersetzung mit seinem, in *Transforming Mission* formulierten OEMP und darin speziell mit der Dimension der Eschatologie, angezeigt.

1.1 Theologische Hauptlinien im Werk von Bosch

Drei theologische Hauptlinien durchziehen das Werk von Bosch (vgl. Livingston 1999:28). Zum einen drängte Bosch auf das Bewusstsein, dass die gesamte Bibel eine *missionarische Intention* aufweist und eine Missionstheologie nie nur auf einigen ausgewählten Versen, wie z.B. auf dem

¹⁴Vgl. die Bibliographien ausgewählter Werke bei: Saayman & Kritzinger 1996, Livingston 1999, Livingston 2013.

¹⁵*Transforming Mission* erschien in Erstauflage 1991 bei Orbis Books. 2011 erschien eine Jubiläumsausgabe im selben Verlag, 2014 schliesslich in vorliegender 4. Auflage. Ins Deutsche übersetzt wurde das Buch erst 2012 und erschien unter dem Titel *Mission im Wandel*. Ich beziehe mich im Folgenden mehrheitlich auf die deutsche Ausgabe.

¹⁶Vgl. die aktuelle Dissertation von Müller 2016:279;295 u.ö. Weiter: Müller 2014:453 und Faix 2014:443 im *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung*. Siehe auch Sommerfeld 2016 und Hempelmann et al. 2011. Bei Letzteren wird Bosch zwar nicht genannt, jedoch sind die Referate erkennbar von Newbigin und Bosch geprägt.

«Missionsbefehl» in Mt 28 beruhen kann (vgl. Reppenhausen in Bosch 2012:619). Aus seinen Beobachtungen in Bezug auf die Schrift, welche einen sendenden Gott zeigt (*missio Dei*), ergibt sich für Bosch das Wesen einer missionarischen Kirche. Für Bosch ist die Bibel dann Grundlage und Hilfe für die Kirche in ihrem Wesensvollzug der *missio Ecclesiae* (vgl. Bosch 2011:310ff.) Boschs Bestehen auf dem missionarischen Wesen der Kirche versteht sich dort als Herausforderung, wo vielerorts die missionarische Aktivität abgekoppelt von der Kirche, als Unternehmen einzelner Christen oder Organisationen, verstanden und durchgeführt wird (Bosch 2011:286-297; Bosch 2012:432-456; vgl. Reppenhausen in Bosch 2012:622; vgl. Braaten 1977:14).

Ein weiteres zentrales Thema bei Bosch ist sein Ringen um die *Beziehung zwischen Mission und Evangelisation* und der je unterschiedlichen Füllung dieser Begriffe (vgl. Bosch 1984). Schliesslich stellte die Frage nach der *Kontextualisierung des Evangeliums im afrikanischen Kontext* für Bosch eine Lebensaufgabe in Theorie und Praxis dar.

Unter diesen drei Hauptlinien stehend, sind Boschs Arbeiten geprägt von der Feststellung gewisser Mängel und Einseitigkeiten in der historischen und gegenwärtigen Missionstheologie und Missionspraxis und der Formulierung von Ansätzen zur Überwindung dieser Einseitigkeiten. Er sah unter anderem, dass die Bibelwissenschaften und die Missionstheologie, sowie *Missionstheologie* und *Missionspraxis* oft wenig Verbindung aufwiesen und wollte zusammenbringen, was zusammengehört (Bosch 1986b; Bosch 2011:39-47; Bosch 2012:577-588, vgl. Kap. D 2.2). In Boschs eigenem Leben verband sich die exegetische mit der missionstheologischen Forschung und diese wiederum mit seiner Tätigkeit in der Praxis von Kirche und Mission.¹⁷ Livingston (1999:28) beschreibt Bosch daher anerkennend als «a person of the church». Diese Doppelfunktion in theologischer Forschung und kirchlich-missionarischem Dienst half Bosch bei der Formulierung seiner Forderung der Integration von Theorie und Praxis. Ebenso prominent und zentral für vorliegende Untersuchung ist Boschs Beschäftigung mit den von ihm ausgemachten Polarisierungen bei LB und ÖRK in Bezug auf die Missionstheologie und Missionspraxis. Saayman beschreibt Boschs Auseinandersetzung mit den zwei unterschiedlichen Positionen als «a subject which occupied an important position in Bosch's missiology» (1990:99).

1.2 Boschs Auseinandersetzung mit den Einseitigkeiten von LB und ÖRK

Die Beschäftigung mit den Polarisierungen bei LB und ÖRK war für Bosch ein wesentlicher Anlass zur Formulierung des OEMP.¹⁸ Ein bedeutender Artikel von Bosch aus dem Jahr 1976 mit dem Titel *Crosscurrents in Modern Mission* zeigt seine frühe Auseinandersetzung mit der differentiellen Missionstheologie bei LB und ÖRK. Anfangs der 1980er Jahre wies Bosch mit einer einfachen und exemplarischen tabellarischen Übersicht auf die markanten Unterschiede im Missionsverständnis

¹⁷Trotz seiner Dissertation als ntl. exegetische Studie (Bosch 1959), sah sich Bosch allerdings nicht als Exeget: «I do not pretend to be a biblical scholar myself» (Bosch 1986b:71).

¹⁸Livingston (2013:87) sieht bei Bosch drei Felder, unter denen er die Situation der Mission reflektierte («mission in crisis», «evangelical and ecumenical», «First World and Two-Thirds World»). Im Bewusstsein der Vernachlässigung von Boschs drittem Betätigungsfeld zeichne ich hier und im folgenden Kapitel die ersten beiden auf. Diese scheinen mir wesentlich für die weitere Auseinandersetzung.

von LB und ÖRK im Jahr 1980 hin. Dieser «snapshot» (Livingston 2013:100) der theologischen Differenzen einer weit grösseren und langanhaltenderen Debatte gelang Bosch aufgrund seiner Teilnahme an Veranstaltungen beider Organisationen.¹⁹ Pattaya (LB) und Melbourne (ÖRK) wurden so für Bosch zum Symbol des theologischen Grabens zwischen LB und ÖRK (:126), welcher allerdings bereits einige Jahre zuvor von Braaten festgestellt wurde (1977:3 u.ö.).²⁰

Ebenfalls im Jahr 1980 erschien das englische Original von Boschs *Ganzheitliche Mission* (Bosch 2011). Diese Monographie führt die Ausführungen von Bosch 1976 und seine Beobachtungen zu Melbourne und Pattaya fort und behandelt ausführlich die Polarisierungen zwischen LB und ÖRK (vgl. Saayman 1990:99). Auch in *Transforming Mission* bilden die von Bosch beobachteten Differenzen eine bestimmende Grundlage seiner Argumentation und werden von ihm im Zuge der Überlegungen zum OEMP ausführlich besprochen. Schliesslich versucht Bosch über herrschende Paradigmen hinauszugelangen und diese damit zusammenzuführen und gleichzeitig zu erweitern. So bezeichnet Du Plessis (1990:75) Bosch als «a kind of theological ‘broker’»: Bosch sei es gelungen, verschiedene Parteien zusammenzubringen, sie von Vorteilen anderer Meinungen zu überzeugen und diese als wertvolle Ergänzung in die eigene Tradition zu integrieren. Du Plessis meint, Bosch habe sich weniger dadurch ausgezeichnet, neue Konzepte in die Missionstheologie eingebracht zu haben, als vielmehr im Sinne eines weisen Schiedsrichters und Vermittlers agiert zu haben (:76). Diese Sicht von Du Plessis ist nachvollziehbar, weil er zu seinem Schluss vor Veröffentlichung von *Transforming Mission* im Jahr 1991 kommt.²¹ M.E. zeigt aber gerade das darin formulierte OEMP einen *neuen* Ansatz in der Missionstheologie, der jedoch, und hier gehe ich mit Du Plessis einig, eben gerade auf Boschs Funktion als Vermittler basiert. Insofern hat Bosch als Vermittler sehr wohl Neues in die Missionstheologie eingebracht.

Boschs Feststellungen resultierten also zum grossen Teil aus seiner Tätigkeit als Brückenbauer zwischen LB und ÖRK, wozu nebst seinen Sprachkenntnissen auch frühe Erfahrungen in der Leitung von ökumenisch ausgerichteten Gremien und eine umfassende theologische Ausbildung, u.a. in Basel bei Oskar Cullmann und Karl Barth, beitrugen (Castro 1996; Saayman & Kritzinger 1996, Livingston 1999; Reppenhagen in Bosch 2012:618). Boschs Einstehen für die Einheit der Kirche mag zu einem Teil auch auf das Vorbild seines theologischen Lehrers Cullmann zurückzuführen sein, der sich bis ins hohe Alter für ein gemeinsames Zeugnis der Kirchen verdient machte (Cullmann 1990; vgl. ÖRK 1999). Eine vermittelnde Position bestätigt Reimer auch hinsichtlich Boschs Hermeneutik in der Missionstheologie:

¹⁹Ein Nachdruck der tabellarischen Übersicht der Unterschiede im Missionsverständnis von Melbourne und Pattaya findet sich bei Livingston 2013:101f. Eine eigene Übersetzung befindet sich im Anhang 2 dieser Arbeit. Daraus werden wesentliche Differenzen ersichtlich, auf die Bosch durchgängig abhebt. Seitens LB war Bosch aktiver Teilnehmer in Lausanne 1974, Pattaya 1980, Grand Rapids 1982 und Wheaton 1983. Seitens ÖRK war Bosch als Vertreter im CWME Teil der Konferenzen in Melbourne 1980, San Antonio 1989 und in Stuttgart 1987.

²⁰Wie Bosch sieht auch Braaten eine «polarization between evangelical-minded and ecumenical-minded theologians who needlessly restrict the gospel either to its vertical dimension of personal salvation through faith in Jesus Christ or its horizontal dimension of human liberation through the creation of a just social order» (1977:3).

²¹Du Plessis (1990:76) beschreibt zwar, dass ihm ein Manuskript von *Transforming Mission* vorliege. Jedoch bezieht er sich in seinen Ausführungen dazu lediglich auf den exegetischen, ersten Teil.

Während die theologische Welt sich gerade im Stellungskrieg übte und die Ökumene der Methode der historisch-kritischen Theologie tiefe Verbeugung zollte, die Evangelikalen im Gegensatz dazu jedem historisch-theologischen Arbeiten die Faust zeigten, weigerte sich Bosch, in einen dieser Gräben einzusteigen (Reimer in Bosch 2011:9).²²

Durch Kenntnis beider Anliegen und Teilnahme in Gremien auf beiden Seiten²³ gelang es Bosch, konstruktiv-kritisch auf Einseitigkeiten und Verkürzungen im jeweiligen Missionsverständnis hinzuweisen, welche nicht zuletzt aus einer je einseitigen Hermeneutik resultieren und aufgrund politischer und theologischer Entwicklungen bereits auf die Zeit kurz nach dem 2. Weltkrieg (= WK) zurückzuführen sind (Bosch 1986a:63ff.; vgl. Saayman 1990:99). Livingston weist auf Boschs Intention eines ganzheitlichen Missionsverständnisses unter Vermeidung einseitiger Verkürzungen hin, wenn er sagt:

He [Bosch, DJ] deeply believed that both sides [Evangelikale und ÖRK, DJ] had been impoverished by ignoring the concerns of the other. As a result, both had failed to develop a genuinely integral theology of mission for our era (1999:29).

Zugleich hob Bosch die je *positiven* Elemente im Missionsverständnis von LB und ÖRK hervor und versuchte damit die vorhandenen Polaritäten zu überwinden (Bosch 1976:79). So äussert sich Bosch bezüglich des Rufes nach Kontextualisierung im ÖRK sowie hinsichtlich Betonung des Evangeliums in der LB: «Only where ‘contextual’ and ‘gospel’ got together do we have the Christian message in its fulness» (:83). Bosch erachtet also sowohl die Kontextualisierung als auch den Bezug auf das Evangelium als relevant. Allerdings muss beides zusammengebracht werden im Sinne eines «both-and», ohne der Versuchung zu verfallen, eines von beidem zu verabsolutieren. Diesen Ansatz machte Bosch früh bei den RE aus, die der LB zuzurechnen sind. Die Ganzheitlichkeit im Missionsverständnis der RE (vgl. Hardmeier 2015) entsprach in weiten Teilen seinem eigenen Denken.

Boschs Anliegen besteht aus einer ganzheitlichen Sicht der Mission (Reimer in: Bosch 2011: *ganzheitliche Mission*; Corrie 2016:193: *holistic or integral Mission*). Zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis gehört sowohl der Einsatz für soziale Gerechtigkeit, Frieden und Menschenwürde, wie auch die Verkündigung. Mission muss bei Bosch offen und flexibel gegenüber ihrem jeweiligen Kontext sein (Bosch 2011b:512, vgl. Corrie 2016:193). Damit spricht Bosch allerdings nicht eine blosser Summierung der positiven Merkmale im Verständnis von LB und ÖRK oder die gänzliche Ersetzung ihrer Missionsverständnisse an, sondern weist mit seinem OEMP vielmehr den Weg für eine tiefgreifende Reformation. Diese fordert sowohl die LB als auch den ÖRK in ihrer Missionstheologie und Missionspraxis heraus und weist über bestehende Festlegungen hinaus (*beyond*).²⁴ Absicht von Bosch ist es, über herrschende Zustände hinauszugelangen und ebenso

²²Vgl. hier Boschs Hinweis, dass «beyond» die beiden hermeneutischen Positionen von LB und ÖRK gegangen werden müsse: «Where this state of affairs [der männlich dominierten, weissen Theologie, DJ] is recognized, scholars may succeed in moving *beyond* the important accomplishments of the historical-critical method and of the form and redaction critics of the middle twentieth century» (Bosch 2014:433; Hervorh. DJ). Vgl. auch: Kap. D 2.2.

²³Bosch verfasste seitens ÖRK wesentliche Teile der aus Stuttgart 1987 folgenden *Consultation on Evangelism*, die als wegweisend zur Formulierung eines ganzheitlichen Missionsverständnisses im Sinne von Bosch gilt. Siehe: Scherrer & Bevans 1992:65-72, vgl. Livingston 1999:28f.

²⁴Saayman 1990:105 verwendet im Zusammenhang mit Boschs *beyond* den Begriff *transcend*, welcher eine stärker spirituell-metaphysische Konnotation aufweist. So merkt Saayman in Bezug zu Boschs *beyond* an: «the gulf [zwischen

wie Newbigin es früh forderte (1959:7f.), einen «dritten Weg» jenseits von Lähmung und Rückschritt zu suchen. So nahm Newbigin das Hauptanliegen in Boschs Arbeit bereits Ende der 1950er Jahre vorweg, wenn er feststellte:

Es besteht aber eine dritte Möglichkeit, ein Weg, der nicht breit und nicht leicht ist, der aber vorwärtsführt. Er bedeutet, dass wir es uns etwas kosten lassen und uns der erregenden Aufgabe stellen, herauszufinden, wie die Mission der Kirche in dieser Zeit, in die uns Gott gestellt hat, verwirklicht werden muss (:8).

Dieser dritte Weg des Suchens ist bei Bosch ein fortschreitender Prozess in «kreativer Spannung» (*creative tension*) zwischen herrschenden Paradigmen und zwischen Kontinuität und Veränderung (Bosch 2012:430).²⁵ In der Suchbewegung des *beyond* will Bosch ein individualistisches Missionsverständnis im Sinne des Primats der Rettung einzelner Seelen überwinden. Ebenso ringt er im Sinne eines ganzheitlichen Missionsverständnisses um das Verhältnis von Verkündigung und sozialem Engagement als zwei Brennpunkten der Mission. Das Prinzip der kreativen Spannung kann als eines der Hauptthemen in *Transforming Mission* verstanden werden (vgl. Corrie 2016:192). Boschs Missionstheologie bewegt sich damit jenseits der Polarisierung von Seelenrettung (LB) und Humanisierung der Welt (ÖRK). Diesen Aspekt fasst Bosch zusammen, wenn er sagt: «Die Kirche kann nur als Gemeinschaft missionarisch sein, die gleichzeitig von der Welt unterscheidbar und mit der Welt solidarisch ist» (Bosch 2011:288). In der charakteristischen Suchbewegung der kreativen Spannung zeigt sich zudem Boschs Anliegen einer kühnen Demut und einer demütigen Kühnheit (vgl. Bosch 2012:577).²⁶ *Demütig* ist sich Bosch der Partikularität seiner eigenen Erkenntnis und der fragmentarischen Ausbildung der Missionsverständnisse in der Kirchengeschichte bewusst. *Kühn* wagt er es trotzdem, angesichts dieser ausgemachten Teilstücke mit dem OEMP ein verändertes Missionsverständnis zu entwerfen.

Diese Präention, mit dem eigenen Verständnis keine Totalwahrheiten zu beanspruchen und diese polemisch zu verteidigen,²⁷ sich der beschränkten Erkenntnis der eigenen Perspektive bewusst zu sein, auf andere Meinungen einzugehen und trotzdem mutig einen eingeschlagenen Weg zu verfolgen, ist bei Bosch eng mit seiner Biographie verbunden. Zum einen prägte Bosch sein eigener Paradigmenwechsel in seiner Stellung zur Apartheid in seinem Heimatland (Livingston 1999:27). Zum anderen hat Bosch bereits in seiner Dissertation gezeigt, dass die Mission Jesu nur verstanden

LB und ÖRK, DJ] has to be *transcended*, not papered over» (Hervorh. DJ).

²⁵Reimer schreibt das Konzept der kreativen Spannung in der Missionstheologie Newbigin zu (in: Bosch 2011:10). Es ist anzunehmen, dass sich Reimer dabei auf den zitierten Aufsatz von Newbigin 1959 bezieht. Corrie (2016:195) jedoch gibt an, dass die Herkunft des Konzepts bei Bosch bis heute ungeklärt ist. Er verweist auf Bischof Stephen Neill, welcher im ÖRK tätig war und im selben Jahr wie Newbigin das Konzept im Zusammenhang mit der Spannung zwischen Proklamation und Dialog in die Missionstheologie einbrachte. Ob Bosch das Konzept des «beyond» von Newbigin oder Neill oder beiden übernommen hat, ist nicht mehr eruierbar. Der kurze Aufsatz von Bosch *In Search of a New Evangelical Understanding* (1986a) zur Kirche mit einer ganzheitlichen missionarischen Dimension, zeigt exemplarisch Boschs Umgang mit der kreativen Spannung und die Formulierung eines darüber hinausweisenden Weges (*beyond*).

²⁶Siehe Bosch 2014:501. Bosch spricht von «a bold humility – or a humble boldness». In Bosch 2012:577 wird das übersetzt mit «mutige Demut und ein demütiger Mut». Der Ausdruck «Kühnheit» scheint mir im Kontext von Boschs Anliegen treffender, weil darin das leicht Verwegene mitschwingt.

²⁷Als polemische Vertreter mit einem «know-it-all spirit» in der Missionstheologie nennt Bosch namentlich McGavran und Beyerhaus (Bosch 1976:78).

werden kann mit Blick auf den leidenden Messias (Bosch 1959:159ff.) Die Ausformulierung einer solchen Spiritualität des Martyriums im missionarischen Leben kommt Ende der 1970er Jahre bei Bosch zum Ausdruck, wenn er eindringlich fragt: «Will the world believe unless they can recognize the marks of the cross on us?» (1979:82, vgl. Reppenhagen in Bosch 2012:624; Corrie 2016:198). Erst durch das Eingeständnis des eigenen Unvermögens, der beschränkten Perspektiven sowie ehrlicher Selbstkritik ist daher nach Bosch eine Annäherung von LB und ÖRK und damit eine kühne Teilhabe an der *missio Dei* durch die Kirche möglich (Bosch 1976:79; vgl. Saayman 1990:105).

Daraus wird deutlich, dass es Bosch in seiner Rolle als Vermittler nicht nur um ein reformiertes Missionsverständnis ging, welches der gesamten Fülle des Evangeliums gerecht wird, sondern grundsätzlicher um das sichtbare Zeugnis der Christen in der Welt durch ein versöhntes Miteinander verschiedener theologischer Strömungen (Reppenhagen in: Bosch 2012:618) und damit eben um das glaubwürdige Zeugnis einer missionarischen Kirche in ihrem Vollzug.

1.3 Boschs Auseinandersetzung mit einer postchristlichen Welt

Neben der Auseinandersetzung mit den Polaritäten und unterschiedlichen Missionsverständnissen bei LB und ÖRK stellte Bosch eine grundsätzliche Krise der Mission fest, die durch den kulturellen Paradigmenwechsel als Folge der Aufklärung hervorgerufen wurde (vgl. Livingston 2013:88-93). Nach den vermeintlichen Gewissheiten in Edinburgh 1910 in der Frage, was Mission ist, gingen diese Sicherheiten spätestens nach dem 2. WK verloren. Bosch meint dazu:

Wir könnten so weitermachen, als sei nichts geschehen, und die Antworten früherer Generationen ohne Modifikation wiederholen. Die Gefahr besteht dann jedoch nicht nur darin, irrelevant für den Kontext zu werden, in dem wir leben, sondern auch dem Herrn ungehorsam zu werden, der uns zur Mission berufen hat (2011:17).

Wenn Bosch in der Darstellung des OEMP über einen Paradigmenwechsel im Missionsverständnis nachdenkt, so will er aus der Missionsgeschichte lernen (vgl. Bosch 2012:213-402). Gleichzeitig sucht er nach neuen Antworten auf neue Fragen für die Missionstheologie, welche sich durch den vollständig veränderten kulturellen Kontext ergeben. Bosch machte bereits in *Ganzheitliche Mission* fünf Elemente aus, welche zur gegenwärtigen Krise geführt haben (Bosch 2011:15-24). In *Transforming Mission* beschreibt Bosch sechs Faktoren für die Krise, die sich z.T. von denen in 2011 unterscheiden oder diese erweitern (Bosch 2012:3-5). Zusammenfassend lassen sich bei Bosch folgende Gründe für die Krise der Mission ausmachen:

1. *Säkularisierung im Westen*: Nach der konstantinischen Wende im 4. Jh. wurde die Kirche durch Verbindung von Thron und Altar von einer verfolgten Sekte zur Staatskirche (2011:18). Die Kirche nahm in den folgenden Jahrhunderten eine Position der Macht und Stärke ein. Die Naherwartung des kommenden Gottesreiches in der frühen Kirche wurde durch die Lehre der Unsterblichkeit der Seele ersetzt und die Verbindung zum Judentum gekappt. Aus einer verfolgten Minderheit in Bewegung wurde eine Institution, der man durch Geburt und Nation zugehörte. Im Zuge der Aufklärung wurde diese machtvolle und autoritäre Stellung der Kirche demontiert, Gott wurde eliminiert und übrig blieb der Mensch

- als Krone der Schöpfung, der seinen Ursprung durch die aufkommenden Naturwissenschaften sucht (:19). Eine weitgehende Säkularisierung im Westen und die Erkenntnis, dass dieser selber zum Missionsland wurde, ging mit der Säkularisierung einher (Bosch 2012:3). Boschs Feststellungen zur Aufklärung und der nachfolgenden Säkularisierung waren wesentlich seiner Beschäftigung mit einem OEMP im Kontext einer säkularisierten Kultur geschuldet (vgl. Bosch 1995).
2. *Verlust der Vormachtstellung des christlichen Westens*: Globale politische Veränderungen und Machtverschiebungen haben der Dominanz des christlichen Westens ein Ende gesetzt (2011:20). Trotzdem befindet sich der Westen bei der sich immer weiter öffnenden Schere zwischen Arm und Reich auf Seite der Reichen. Die Reichen sind jene, welche sich als zum Christentum gehörig bezeichnen. Die Armen identifizieren das Christentum mit dem reichen Westen. Auf Seiten der Armen macht Bosch daher Wut und Frustration aus. Auf der anderen Seite sieht Bosch einen «Widerwillen unter den wohlhabenden Christen, ihren Glauben zu teilen» (Bosch 2012:4).
 3. *Fehlverhalten in der Missionsgeschichte*: Weiter sieht Bosch eine veränderte Situation darin, dass nichtwestliche Länder Hilfe aus dem Westen als Bevormundung betrachten. Dies brachte wesentliche Folgen für das herkömmliche Missionsverständnis mit sich und reichte im ÖRK bis zur Forderung eines Moratoriums Mitte der 1970er Jahre (2011:20), weil Christen des Westens unter einem «akuten Gefühl der Schuld» leiden (Bosch 2012:4).
 4. *Stellung zu anderen Religionen*: Auch die Stellung des Christentums in Bezug auf andere Religionen hat sich geändert. Während gegen Ende des 19. Jh. die Mission von Optimismus und Triumphalismus getrieben war, kam es Anfang des 20. Jh. durch zunehmende Kenntnis bislang eher fremder Kulturen und Religionen zur Ernüchterung. Wenn die christliche Religion nur eine unter vielen ist, stellt sich die Frage nach dem Heil in anderen Religionen. Diese Frage wurde theologisch mit verschiedenen Formen des Universalismus und dem kosmischen Christus in allen Religionen zu beantworten versucht (Bosch 2011:22, vgl. Bosch 2012:4; vgl. Neu Delhi 1961 in Margull 1963:146).
 5. *Unsicherheiten bzgl. des Inhaltes von Mission*: Als letztes Element der Krise sieht Bosch die Frage «Was ist Mission?» als solche. Ist Mission in Anbetracht der kulturell, gesellschaftlich und religiös veränderten Welt überhaupt noch sinnvoll? Auch um das Wesen der Mission wird gerungen und Bosch fasst dieses Ringen zusammen, wenn er rhetorisch fragt: «Ist Mission mit Evangelisation identisch im Sinne der Proklamation ewiger Erlösung? Umfasst sie soziales und politisches Engagement, und wenn ja, wie? Wo findet Erlösung statt?» (:24, vgl. Bosch 2012:5-10).

Zwischen Element vier und fünf wäre ein weiteres hinzuzufügen, das von Bosch an dieser Stelle nicht explizit erwähnt wird: Durch die Aufklärung hat sich eine methodische Diversität in der *Auslegung biblischer Texte* ergeben, was zu teilweise sich widersprechenden Interpretationen führt. Diese Widersprüche in der Hermeneutik, der Exegese und schliesslich in der systematischen Theologie führen letztlich zur von Bosch erwähnten Frage, was unter Mission eigentlich zu verstehen

sei (vgl. Bosch 1959 und seine Auseinandersetzung mit Schweitzer; auch: Du Plessis 1990:77; Braaten 1977:17f.).

Die Folgen dieses von Bosch festgestellten kulturellen Paradigmenwechsels auf mehreren Ebenen bestehen in einer zunehmenden Komplexität, Verwirrung und in sich ergebenden Spannungen. Daraus zeichnet sich nach Bosch ein neues Paradigma der Postmoderne ab, welches Raum schafft für ein verändertes, ganzheitliches Missionsverständnis (2012:409-425). So ergeht aus Boschs Feststellungen eine Dringlichkeit, die Elemente der Krise theologisch zu reflektieren. Diese Reflexion begleitete Boschs Wirken, wie die Aufnahme der Thematik in seinen Veröffentlichungen zeigt (Bosch 1976:55f.; 1986a; 1995; 2011). Corrie fasst die Erkenntnisse von Bosch, welche schliesslich mit zur Formulierung des OEMP geführt haben, treffend zusammen:

He [Bosch, DJ] recognised that the world of the 70's and 80's was changing profoundly, and that in the West at least a post-enlightenment, post-modern, post-colonial, post-everything world was forming a cultural paradigm shift which was gradually becoming globalised. It meant that we could not go on doing mission as we had always done it – we needed a corresponding paradigm shift in our own thinking about mission if the church was to engage meaningfully and contextually with this new reality (Corrie 2016:192).

Bosch diskutiert die obigen Feststellungen zum kulturellen Wandel ausführlich in *Transforming Mission* (2012:213-425), bevor er das OEMP im Sinne eines «corresponding paradigm shift» für eine nachchristliche Gesellschaft skizziert.

1.4 Boschs Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Postmoderne

Bosch beschreibt ein sich abzeichnendes postmodernes Paradigma einleitend zum dritten und letzten Teil von *Mission im Wandel* (2012:409-425). In diese Beobachtung ist Boschs Formulierung des OEMP als Missionsparadigma für die Postmoderne eingebettet. Weil die Postmoderne als Diagnose von der Moderne und Kritik an der Moderne verstanden werden muss (Behrens 2008:9ff.), beschreibt auch Bosch in sinnvollem Vorgehen die Postmoderne vor dem Hintergrund und in Abgrenzung von der Moderne. Auch Bosch macht in der Postmoderne das Paradigma aus, welches die Moderne ablöst. In Anlehnung an Hans Küng sieht Bosch die Postmoderne aber nicht klar umrissen, sondern als ein «Such'-Konzept» (:409). Bosch stellte anfangs der 1990er Jahre fest, dass die Konturen eines postmodernen Paradigmas noch unklar seien und die Gesellschaft sich in einer Ablösephase befinde. Bosch macht den ersten Angriff auf die Moderne mit ihrem Rationalismus nicht in den Geisteswissenschaften, sondern in der Physik mit den Entdeckungen von Heisenberg u.a. aus (:410; vgl. Kap. B 2.3). In der Theologie sieht er mit Karl Barth den Bruch mit der liberalen Theologie und den Einzug eines neuen Paradigmas. Als grundlegend erachtet Bosch für das neue Paradigma, dass die Vernunft nicht mehr die oberste Maxime darstellt und ein materialistisches Weltbild mit seiner Trennung von Fakten und Werten überwunden werden will (420f.; vgl. Kap. B 2.2). Boschs OEMP will auch die ergehenden Veränderungen in diesem entstehenden Paradigma aufnehmen und ist deshalb ebenfalls als Weg der Suche angelegt (:431). Ich fasse daher summarisch die Elemente zusammen, welche Bosch einem postmodernen Paradigma zuschreibt.

- Niedergang von Glaube und Spiritualität ist Illusion, da Vernunft als unzureichendes Fundament zur Lebensbewältigung erkannt wird.

- Wiederentdeckung von Metapher, Mythos, Analogie, Geheimnis und Zauber, Ritual.
- Hermeneutisch: erwachendes Interesse an narrativer Theologie.
- Wiederentdeckung der teleologischen Dimension durch Überwindung von starrem Ursache-Wirkung-Zusammenhang und eine
- Allg. Überwindung von Dualismen, dadurch:
- Betonung der Symbiose von Körper und Geist
- Keine reinen, wertfreien, neutralen Fakten, sondern nur interpretierte Fakten. Dies bedeutet:
- Vernunft schliesst Erfahrung mit ein.
- Aber: Weiterhin bestehende Spannung zwischen Wissenschaft und Glaube.
- Von einer «Degradierung der Erde» zu einem erneuerten Verhältnis zwischen «Mutter Erde» und unter den Menschen als Geschwistern (:416f.). Führt zu:
- «Ich-Generation» statt «Wir-Generation» und der Erkenntnis:
- Überzeugungen und Bindungen sind unentbehrlich und führen zur gegenseitigen Herausforderung.
- Infragestellung des Fortschrittsdenkens und ernüchterter Optimismus.

Es wird deutlich, dass Bosch sich grundsätzlich erwartungsvoll und positiv gegenüber dem sich abzeichnenden postmodernen Paradigma äussert. Mit dem OEMP will er einen Rahmen des Vertrauens schaffen durch ehrliche Selbstkritik der christlichen Mission. Auf obige Beobachtungen zur Postmoderne ist denn auch Boschs Feststellung zurückzuführen, dass Cullmanns Theologie die verlässlichste Grundlage für sein OEMP in «postmoderner Perspektive» biete (:595). Es wird sich im Laufe der Untersuchung zeigen, inwiefern Cullmann (Kap. D 1) und Wright (Kap. E 2.4) die von Bosch festgestellten Veränderungen in ihrer Theologie aufzunehmen vermögen.

1.5 Absicht und Anlage im ökumenischen Missionsparadigma

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Bosch mit der Formulierung seines OEMP dem kulturellen Wandel von der Moderne hin zur Postmoderne und den Einseitigkeiten in den Missionsverständnissen von LB und ÖRK begegnen, diese zusammenführen und weiterbringen will, um der Fülle des Evangeliums gerecht zu werden. Das *ökumenische Missionsparadigma* richtet sich also nicht, wie die Bezeichnung auf den ersten Blick vermuten liesse, an den *Ökumenischen Rat der Kirchen*, sondern gleichermassen an die LB. Dazu definiert Bosch den Terminus «ökumenisch» neu und will diesen letztlich als Synonym für *postmodern* verstanden wissen (Bosch 2012:409). Ökumenisch ist das OEMP aber auch, weil es liberale und konservative Betonungen in dialektischer und kreativer Spannung über sich hinausführen und dadurch das allgemeine Zusammenwirken der Kirchen in ihrem Auftrag betonen will (vgl. Corrie 2016:193). Das gesamte OEMP unterstreicht in seiner Anlage daher Boschs Anliegen der Einheit *in* der Mission und der Ganzheitlichkeit im Verständnis *von* Mission. Dabei will er bewusst keine abschliessende Definition geben, sondern eine «allgemeine Stossrichtung» zur weiteren Reflexion (Bosch 2012:431). Nicht umsonst bezeichnet Bosch sein OEMP als «an emerging pattern», als ein Bild, das sich im Prozess des Wachstums befindet (2014:377).

Weiter will Bosch mit dem OEMP die in der Missionstheologie dringlich gewordene Frage beantworten, was Mission in einer postchristlichen, säkularen Gesellschaft bedeutet, die von einem disruptiven Wandel geprägt ist und worin die Kirche und der christliche Glaube ihren Status der Autorität und ihre Vormachtstellung längst eingebüsst haben. Die Beantwortung dieser Fragen nahm Bosch bereits 1980 in *Ganzheitliche Mission* auf, wenn er nach seinen Beobachtungen im Schlussteil «Leitlinien für eine verantwortbare Missionstheologie» vorschlägt (Bosch 2011:258). Gut zehn Jahre später führt Bosch diese Leitlinien im OEMP umfassend aus und will damit eine Antwort geben auf die «Grundlagenkrise der Mission» (vgl. Vicedom 2002a:178ff.; Bosch 2012:1-10). Das OEMP kann somit als ausführliche Darstellung von Boschs kurzer Definition der Mission gesehen werden, die er bereits gut zehn Jahre vor dem OEMP formuliert hat:

Mission findet dort statt, wo die Kirche in der Totalität ihres Engagements in der Welt und in der Vollständigkeit ihrer Botschaft in Wort und Tat ihr Zeugnis in der Form eines Dieners ablegt, und zwar mit Verweis auf Unglauben, Ausbeutung, Diskriminierung und Gewalt, aber auch mit Verweis auf Erlösung, Heilung, Befreiung, Versöhnung und Gerechtigkeit (Bosch 2011:35).

In Aufbau, Anlage und Ziel von *Transforming Mission* nimmt Bosch das bereits Ende der 1950er Jahre von Newbigin formulierte Anliegen der Wiederentdeckung der Sendung der Kirche auf Grundlage der Schrift, die Auseinandersetzung mit einer veränderten Welt (Kontextualisierung), sowie eine Klärung vom Ziel der Mission auf und führt es umfassend weiter.²⁸ Dazu lenkt er, wie von Newbigin gefordert, den Blick zuerst zurück zur Bibel, zeichnet danach den Paradigmenwechsel in der Missionstheologie umfassend nach und skizziert vor diesem Hintergrund schliesslich das sich abzeichnende OEMP (2012:432-602), bestehend aus 13 Dimensionen.

Obwohl das OEMP aus unterschiedlichen Dimensionen besteht, ist der wechselseitige Bezug der Elemente zentral. Keines der Elemente kann aus dem Kontext der anderen herausgelöst werden. Für ein ganzheitliches Missionsverständnis ist gerade die Verwobenheit der Dimensionen konstitutiv: «each other element is always somewhere in the background» (Bosch 2014:377, vgl. Bosch 2012:432). Zentral ist in dieser Verwobenheit der Elemente für Bosch insbesondere der Zusammenhang von Kirche und Mission. Dies äussert sich in seiner Beschreibung einer missionarischen Ekklesiologie, denn Gottes missionarisches Wesen ist Grund für das Sein der Kirche (Bosch 2012:436ff.459; Bosch 2014:377; vgl. Nussbaum 2005:92).

1.6 Erwägungen zu Boschs Feststellungen

1.6.1 Zur Polarisierung bei LB und ÖRK

Die Kritik liegt nahe, dass die Feststellungen von Bosch hinsichtlich der differenten Missionsverständnisse in LB und ÖRK der 1970er und 1980er Jahre und seine missionstheologische Antwort darauf anfangs der 1990er Jahre mittlerweile erledigt und überholt wären. In diesem Sinne äusserte

²⁸Vgl. Bosch 2012 und Newbigin 1959:53. Newbigin fordert die Wiederentdeckung der Sendung der Kirche auf Grundlage der Schrift, die Auseinandersetzung mit einer veränderten Welt (Kontextualisierung) sowie eine Klärung vom Ziel der Mission. All dies soll schliesslich Ermutigung sein, «Christus als den Erlöser der ganzen Welt bekanntzumachen» (ebd.). M.E. hat Bosch dieses Anliegen Newbigins mit demselben Ziel in *Transforming Mission* umfassend aufgenommen und weitergeführt.

sich Saayman (1990:107) bereits vor der Veröffentlichung von *Transforming Mission*, wenn er davon ausgeht, dass die von Bosch aufgezeigten Polarisierungen so höchstens noch in der Missions-theologie des Westens eine Rolle spielen und in der Zweidrittelwelt die Kluft längst bedeutungslos sei.²⁹ Saayman ging 1990 aufgrund eines Proposals zu Boschs ein Jahr später erscheinendem Werk *Transforming Mission* auch davon aus, dass die Beschreibung der Polarisierungen zwischen LB und ÖRK im künftigen Werk von Bosch weit weniger Raum einnehmen würde als noch in *Ganzheitliche Mission* 1980. Durch die umfangreichen Ausführungen von Bosch in *Transforming Mission* zur Theologie der Mission im NT, zu den historischen Missionsparadigmen und zur Wirklichkeit von Paradigmenwechseln in der Theologie, nimmt der Bezug auf die Missionsverständnisse von LB und ÖRK auf den ersten Blick tatsächlich weniger Raum ein. Allerdings schreibt Bosch bereits im Vorwort: «Auf formaler Ebene behandelt das vorliegende Buch das gleiche Thema wie jenes, das vor zehn Jahren erschienen ist [*Ganzheitliche Mission*, DJ]» (Bosch 2012:XXIV). Im gesamten Duktus von Bosch wird deutlich, dass er vor dem Hintergrund der Einseitigkeiten von LB und ÖRK schreibt. Am deutlichsten und explizit kommt dies zum Ausdruck in der Skizzierung des OEMP, wo Bosch in kreativer Spannung beide Ansätze aufnimmt und weiterbringen will. Exemplarisch dafür ist das für vorliegende Untersuchung zentrale Kapitel zur Eschatologie (:588-602), in dem Bosch sich namentlich auf Konferenzen und Dokumente von LB und ÖRK bezieht und abschliessend eine «Eschatologie und Mission in kreativer Spannung» beschreibt (:599).

Wohl kann mit Corrie (2016:204) eine wachsende Akzeptanz eines ganzheitlichen Missionsverständnisses und das vermehrte Nachdenken über das missionarische Wesen der Kirche festgestellt werden. Allerdings erfolgt vorliegende Untersuchung im, von Saayman beschriebenen, Westen und hier sind die von Bosch bereits vor 40-50 Jahren ausgemachten Polarisierungen noch immer deutlich erkennbar. Dabei folgt die Kritik gegenüber einem ganzheitlichen Missionsverständnis hauptsächlich aus dem Lager der LB (Beyerhaus 2013; Seubert 2015). So gesteht auch Corrie (2016:204) ein, dass in gewissen Kontexten die Spannungen zwischen konservativen und liberalen Missionsverständnissen noch immer virulent sind.

Schliesslich stellt sich die berechtigte Frage, ob Bosch selber wirklich die von ihm postulierte Position der Mitte zwischen LB und ÖRK durchhalten konnte. Saayman kommt 1990 kurz vor Boschs Tod zum Schluss, dass dieser bereits Ende der 1980er Jahre klar auf Seite des ÖRK stand und nicht auf einer ausserhalb liegenden dritten Position. Er kommt zum Schluss: «Today he [Bosch, DJ] articulates an outspoken ecumenical bias» (:107). Auch Castro (1996) als seinerzeit prominenter Vertreter im ÖRK zeigt Bosch im Rückblick hauptsächlich als Vertreter des ÖRK mit

²⁹Saayman (1990:108) macht in der Zweidrittelwelt eine etwas veränderte Kluft aus, als jene, die Bosch zwischen ÖRK und LB beschreibt. Er spricht von den sich abzeichnenden Gruppen der «liberationists» und der «evangelistics». Bei beiden sei die Bibel unbestreitbar Grundlage ihres Handelns, ohne starke Beeinflussung durch eine westlich liberale Theologie. Die Liberationists seien aber vorwiegend mit sozialem Engagement befasst, während die Evangelistics ohne grundsätzlichen Ausschluss sozialen Engagements an der Priorität der Erlösung der Seele festhalten. Saayman sieht die Trennung dieser beiden Positionen als weit weniger tief. Ich gehe davon aus, dass seine Feststellung darauf gründet, dass er von einer vergleichbaren Hermeneutik bei beiden Gruppen in der Zweidrittelwelt ausgeht. So erwähnt Bosch (1986a:67), dass Christen in der Zweidrittelwelt weniger vom griechisch-dualistischen Denken geprägt seien und daher ein ganzheitlicheres Verständnis des Evangeliums aufweisen. Die Hermeneutik von ÖRK und LB unterscheidet sich jedoch grundsätzlich (vgl. Hamel 1993).

Blick für andere Positionen. Daraus geht hervor, dass Bosch zu seinem Lebensende stärker dem ÖRK als der LB oder einer Mitteposition zugerechnet werden konnte. Saayman (1990:106f.) fragt, ob es allenfalls an Boschs wachsendem Einfluss im ÖRK lag oder daran, dass Bosch ein Stück weit desillusioniert war, weil sein vorgeschlagener dritter Weg in kreativer Spannung sich nicht so realisieren liess, wie er es sich vorgestellt hat. Wie sich im weiteren Verlauf der Arbeit zeigen wird, besteht m.E. ein wesentlicher Grund für die Nähe des späten Bosch zum ÖRK nicht zuletzt aufgrund seiner stärkeren Betonung der Weltgeschichte im Gegensatz zur Betonung der Heilsgeschichte in der LB (vgl. Kap. D 1). Letztlich wird seine ÖRK-Nähe nicht auf einen einzigen Grund reduziert werden können. Vielmehr werden die erwähnten Gründe zusammengespielt haben.

1.6.2 Zur Darstellung von Aufklärung und Postchristentum

Eingehender als in *Ganzheitliche Mission* (2011:18f.) ging Bosch auf die Aufklärung erst in *Transforming Mission* ein. Dabei beruft er sich in vielen Teilen auf Newbigin (1989; vgl. Bosch 2012:311.317 u.ö.), wenn er den Rückzug der Religion aus dem öffentlichen Bereich des Lebens in den privaten Bereich der Werte beschreibt.

Die späteste Auseinandersetzung mit den kulturellen Umwälzungen im Zuge von Aufklärung, Moderne und Postmoderne findet sich bei Bosch in *Believing in the Future* (1995). Diese kurze Schrift basiert auf einem Vortrag von Bosch anfangs 1992, wenige Wochen vor seinem tödlichen Unfall, und liegt damit bereits nach der Veröffentlichung von *Transforming Mission*.³⁰ Bosch gibt darin an, dass ihm nach Veröffentlichung von *Transforming Mission* der Vorwurf der Aufklärungsverweigerung zuteilwurde (1995:6). Hier verteidigt sich Bosch gegen diesen Vorwurf des antiaufklärerischen Denkens. Er wiederholt seine Argumentationen in Bezug auf die Aufklärung und formuliert, nun ohne Verweis auf Newbigin: «religion was relegated to the private sector, to the world of values, where people are free to choose what they like» (:18, vgl. Newbigin 1989:18 u.ö.). Gleichzeitig hält er nochmals in aller Deutlichkeit fest, dass die heutige Säkularisierung und die radikale Anthropozentrik im Sinne dessen, dass der Mensch die Mitte seines eigenen Universums darstellt, Konsequenzen aus der Aufklärung sind. Diese sieht Bosch als ständigen Pfahl im Fleisch der Kirche, mit dem sie sich in der Frage der Bedeutung von Mission dringend auseinandersetzen muss (Bosch 1995:15).

Bosch geht es in keiner Weise um eine durchgehend negative Darstellung der Aufklärung und damit auch nicht um die Verweigerung der Moderne, wie ihm vorgeworfen wurde. An keiner Stelle wünscht Bosch sich in die Zeit vor der Aufklärung zurück. Er beschreibt auch explizit die positiven Auswirkungen der Aufklärung (1995:12f.). Bosch geht es im Gegenteil darum, durch die Beschreibung des vielfältigen Wandels in Gesellschaft, Wissenschaft und Religion das veränderte Feld aufzuzeigen, in welches sich die Kirche in ihrer Mission gegenwärtig gestellt sieht. Dass ein solcher Wandel von «Christendom» zu «Post-Christendom» stattgefunden hat und die Kirche sich

³⁰Siehe auch Bosch 1999. Dabei handelt es sich um einen teilweisen Nachdruck in deutscher Übersetzung von Bosch 1995.

darin zwingend neu orientieren muss, ist grundlegendes Thema in den Überlegungen zu einer ganzheitlich verstandenen Mission der Kirche.³¹

1.6.3 Zur Frage der offenen Darstellung von Mission

Corrie (2016:204) stellt in positiver Weise fest, dass Bosch seinen Lesern keine Einbahnstrasse hinterlassen habe, wie Mission künftig gestaltet sein soll. Im Gegenteil zeige Bosch einen offenen Weg, der reflektiert und diskutiert werden wolle. Kritzinger (1990:154) hingegen findet die offene, aber umso umfangreichere Darstellung von Mission bei Bosch trotz vieler hilfreicher Ansätze auch problematisch. Er merkt an, dass Bosch durch die Offenheit der Missionspraxis wenig Hilfe für die konkrete Umsetzung an die Hand gebe. Durch die Vielfalt, die Bosch beschreibt, sei eine organisatorische Umsetzung schwierig und kaum durch Einzelpersonen umsetzbar. So fordert Kritzinger: «David Bosch, who puts out much emphasis on the context, and has ample practical experience, should give feet to his theology!» (ebd.).

Dass Kritzinger später seine Forderung nach praktischer Umsetzbarkeit in *Transforming Mission* erfüllt sieht, bleibt zu bezweifeln. Bosch gibt auch in *Transforming Mission* keine praktischen Strategien zur sofortigen Umsetzung an die Hand. Selbstverständlich kann Boschs Ansatz auch nicht von einer Einzelperson umgesetzt werden. Kritzingers Kritik ist entgegenzuhalten, dass Bosch durchgehend dafür plädiert, dass Mission kein Einzelunternehmen ist, sondern eine Unternehmung der gesamten Kirche. Darin ergänzen sich die verschiedenen Interessen, Gaben und Möglichkeiten. Am Einzelnen und an den lokalen Kirchgemeinden liegt es dann, nach gegebenen Möglichkeiten und Begabungen gewisse Aspekte der ganzheitlichen Mission zu leben und dabei das Bild des grossen Ganzen nicht zu verlieren.

Schliesslich muss sich die Frage danach, ob sich Boschs OEMP als hilfreich erwiesen und in Bezug auf die Mission ein Paradigmenwechsel stattgefunden hat, indirekt prüfen lassen. Durch die Aufnahme seiner Gedanken in der neueren Missionstheologie kann mindestens für den deutschsprachigen Raum festgestellt werden, dass sich ein Paradigmenwechsel abzeichnet, der bis in die lokalen Kirchgemeinden dringt. Ein Beispiel dafür ist der *Mission-shaped Church Report* der anglikanischen Kirche, der erkennbar von Bosch und Newbigin geprägt ist (vgl. Herbst 2008:14). Die Suchbewegung und umfassende Definition von Mission bei Bosch wird darin aufgenommen und dient seither als Grundlegendokument und Berechtigung zum Experimentieren mit kontextualisierten und neuen Formen von Kirche. Der Bericht fand schliesslich Verbreitung im deutschsprachigen Kontext und weckte das Interesse an den Erfahrungen mit kontextualisierten Gemeindeformen in der anglikanischen Kirche. Aktuelle Veröffentlichungen mit Fokus auf die Praxis bei Neupflanzungen von Gemeinden orientieren sich an *Mission-shaped Church* und damit wiederum indirekt an Bosch (vgl. Krebs & Rempe 2017). Überhaupt stellt Livingston einen «stellar influence» Boschs

³¹Vgl. zur gesellschaftlichen Veränderung u.a.: Murray 2004; Hempelmann 2009, Herbst 2008, Ebeling & Meier 2009, Hirsch 2011, Roxburgh 2012 mit umfassendem Bezug auf Newbigin bzgl. der Thematik gesellschaftlicher Veränderungen, u.v.m.

auf das gegenwärtige «missional church movement» fest (2013:xv). Damit hat Boschs Werk beobachtbare konkrete und praktische Auswirkungen bis zur Arbeit in einzelnen Projekten vor Ort, auch wenn die dort Involvierten den Bezug zu Bosch selber kaum mehr herstellen würden.³²

1.7 Zusammenfassende Bemerkungen

Aufgrund von biblisch-exegetischen Feststellungen, Beobachtungen zur Missionsgeschichte, zu aktuellen Missionsverständnissen und zum gesellschaftlichen Kontext im ausgehenden 20. Jh. hat Bosch mit seinem OEMP einen Weg für ein verändertes Missionsverständnis gewiesen. Dieses will insbesondere Einseitigkeiten und Überbetonungen aus LB und ÖRK aufnehmen und in kreativer Spannung über bestehende Ansätze hinausführen. Das OEMP will damit an einen kulturellen Paradigmenwechsel anschliessen und stellt sich selber als paradigmatische Veränderung bisheriger Missionsverständnisse dar. Absicht von Bosch ist es, die Kirche zum Nachvollzug der *missio Dei* zu ermutigen, so dass sie durch vielfältiges Wirken in Verkündigung und sozialem Engagement zu einem Zeichen des bereits angebrochenen Gottesreiches werden kann.

Boschs Erarbeitungen zu einem veränderten Missionsverständnis werden trotz der erwähnten kritischen Einwände insb. im deutschsprachigen Raum gegenwärtig häufig rezipiert und Boschs Werk übt damit auch noch bald 30 Jahre nach seiner Veröffentlichung beträchtlichen Einfluss beim Nachdenken über die Mission der Kirche aus. Dieser Einfluss ist manchmal nur indirekt feststellbar, zeigt aber seine Auswirkungen bis hin zu erst jungen Praxisprojekten vor Ort, die Mission umfassend und kontextualisiert verstehen und ihren Weg wie von Bosch vorgeschlagen in kühner Demut gehen wollen.

2 Weltbilder als gesellschaftliche Plausibilitätsstrukturen

Nach Darstellung der Intention von Boschs OEMP, führe ich im Folgenden sogenannte *Weltbilder* als gesellschaftliche Plausibilitätsstrukturen ein. Ich beziehe mich dabei auf die Weltbilder, wie sie bei Walter Wink (2014:27-33 [1999]) kurz dargestellt sind und diskutiere insbesondere Winks *integratives Weltbild*, wobei ich mit dem Physiker Werner Heisenberg eine weitere Stimme einbringe, da seine naturwissenschaftlichen Entdeckungen wesentlich zu dieser veränderten Plausibilitätsstruktur beigetragen haben und sich Heisenberg der damit einhergehenden umwälzenden Veränderungen bereits früh bewusst war (vgl. Bosch 2012:410). Schliesslich können Boschs Ausführungen zum postmodernen Paradigma in *Transforming Mission* als Skizze eines integrativen Weltbildes verstanden werden (vgl. Kap. B 1.4; B 2.4).

Die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Weltbildern stellt den Hintergrund und das Referenzsystem dar, auf welches ich mich im Fortgang der Arbeit durchgängig beziehen werde.

³²Vgl. in diesem Zusammenhang die in der Einführung zu diesem Kapitel genannten Quellen zur Rezeption von Bosch in der deutschsprachigen Theologie. Hier auch: Faix & Reimer 2012, worin es durch praktische Vorschläge darum geht, den kulturellen und gesellschaftlichen Kontext als Kirche zu entdecken um für die Gesellschaft wieder relevant zu sein. Werke von Bosch sind bei Faix & Reimer 2012 in der weiterführenden Literatur aufgeführt. Aktuell nimmt Schröter (2017) Boschs Anliegen auf und macht eine ganzheitliche Missionstheologie für die kirchgemeindliche Basis fruchtbar.

Insbesondere dient das Verständnis von Weltbildern zum Verständnis in den Erörterungen des Verlusts der eschatologischen Dimension an sich und zur Diskussion der eschatologischen Modelle, welche Bosch innerhalb der eschatologischen Dimension des OEMP bespricht (vgl. Kap. B 3; C2; C3). Gleichzeitig will ich mit diesem Kapitel Boschs Auseinandersetzung mit der postchristlichen, säkularisierten Welt nach der Aufklärung aus einer veränderten Perspektive vertiefen und ergänzen. Schliesslich wird in Teil E ersichtlich, dass sich auch Wright wiederholt auf Weltbilder bezieht und eine post-materialistische Theologie entwickeln will (vgl. E 2.4). Im Zusammenhang mit der Darstellung von Mächten und Gewalten verweist Wright gar explizit auf Wink und dessen oben angeführte Veröffentlichung (Wright 2006a:18; 2013c:179; 2013f:756 u.ö.). Die folgenden Weltbilder sind jedoch nicht zu verwechseln mit Begriff und Inhalt der *Weltanschauungen* («worldviews») bei Wright, wie sie später diskutiert werden (vgl. Kap. E 2.2).

Wink beschreibt fünf unterschiedliche Weltbilder, welche die Menschheit seit ihrer Entstehung beeinflusst haben. Ein Weltbild wird normalerweise nicht gewählt, sondern unbewusst antizipiert. Trotzdem beeinflusst das vorherrschende Weltbild unser Denken, Glauben und Handeln. Wink stellt fest:

Sie [die Weltbilder, DJ] sind das «Knochengerüst» unseres Denkens und das Fundament unseres geistigen Hauses, auf dem wir Symbole, Mythen und Denksysteme errichten. Wir deuten unsere Erfahrungen durch die Brille unseres Weltbildes. Auch wenn wir gerade die Gedanken eines anderen widerlegen, teilen wir oft dasselbe Weltbild (2014:28).

Weltbilder zeigen das Wirklichkeitsverständnis und können sich innerhalb der Gesellschaft überlagern, sie sind nicht immer eindeutig (vgl. Bosch 2012:409). Trotzdem können unter Berücksichtigung eines gewissen Abstraktionsgrades vorherrschende Weltbilder in Vergangenheit und Gegenwart identifiziert werden. Wink geht aber davon aus, dass es der Menschheit erst seit kurzem möglich ist, Weltbilder bewusst wahrzunehmen und diese dadurch auch zu wählen (2014:28.33).

2.1 Das antike und spiritualistische Weltbild

Nach Wink habe in der Antike ein Weltbild vorgeherrscht, welches davon ausging, dass die Erde ein Spiegel himmlischer Ereignisse sei, «jede materielle Wirklichkeit eine spirituelle Dimension hat [...]» (2014:28) und umgekehrt. Heisenberg (2012a:245) wies in diesem Zusammenhang darauf hin, dass

zu der Zeit, in der die Religionen entstanden sind, das ganze Wissen, das der betreffenden Gemeinschaft zur Verfügung stand, auch in die geistige Form gepasst [hat], deren wichtigster Inhalt dann die Werte und die Ideen der betreffenden Religion waren.

Die Darstellung bei Heisenberg stellt eine wichtige Ergänzung zu Winks Ausführungen dar. Er weist darauf hin, dass sich im antiken Weltbild die Welt durch eine geistige Wahrnehmung des eigenen Kontextes erklärte. Das so generierte «Wissen», welches hauptsächlich auf religiöser Interpretation der Wirklichkeit beruhte, diente als Entscheidungsgrundlage zur Lebensbewältigung. Wink geht davon aus, dass dieses Weltbild sich in der Bibel zeigt. Es wird zu prüfen sein, ob Wright diese Ansicht von Heisenberg und Wink teilt.

Im 2. Jh. n. Chr. entstand das *spiritualistische Weltbild* durch Aufkommen der Gnosis und des Manichäismus (Wink 2014:29). Es zeichnet sich aus durch die Annahme, dass Materie böse

und der Geist gut sei. Das Materielle wird negativ bewertet und ist zu überwinden. U.a. durch die Gnosis hat sich dieses Weltbild verbreitet und den christlichen Glauben z.T. bis heute wesentlich beeinflusst: «Das spiritualistische Weltbild spiegelt sich auch in den Formen christlichen Glaubens wieder, bei denen es vor allem um den Weg in den Himmel und das Verlassen des irdischen 'Trärentals' geht» (Wink 2014:29). Die Schöpfung selbst ist «der Sündenfall» (ebd.) und damit böse oder schlicht irrelevant im Gegensatz zu geistlichen Aspekten. Erstrebenswert ist die zu erhoffende Erlösung der Seele von dieser Erde. Im spiritualistischen Weltbild findet bereits eine Dichotomie zwischen Welt und Gott statt, welche allerdings noch immer in einem grundsätzlichen Glauben an Gott, resp. Götter und ihrem Handeln in der Welt begründet liegt.

2.2 Das materialistische und das materialistisch-theologische Weltbild

Das *materialistische Weltbild* (Wink 2014:30; vgl. Moltmann 2015:15-33) nahm seine Anfänge im Sinne einer Trennung zwischen Geist und Materie zwar bereits in Platons Philosophie und einem spiritualistischen Weltbild. Mit René Descartes und seiner Trennung vom Objektiven und Subjektiven hat sich dieses Weltbild aber im 17. Jh. durchgesetzt und etablierte sich durch die Newtonsche Mechanik im Bereich der Naturwissenschaften im Zuge der Aufklärung. Mit Newton wurde die Welt erklär- und messbar, ohne dass dabei Bezug auf Gott genommen werden musste (vgl. Heisenberg 2011:117). Als Folge wurde von einer determinierten Welt ausgegangen, in der für Gott kein Platz ist und es einen Gott auch nicht braucht (:156).

Das materialistische Weltbild steht im Widerspruch zum spiritualistischen Weltbild, auch wenn es erst aus diesem erwachsen konnte. Das materialistische Weltbild negiert eine geistliche Ebene und reduziert die Wirklichkeit auf naturwissenschaftlich wahrnehmbare Phänomene. Der Physiker Heisenberg fasst zusammen: «Jedenfalls erschien in dieser Periode eine neue Autorität, die von der christlichen Religion und Philosophie oder von der Kirche völlig unabhängig war, die Autorität der Erfahrung, der empirischen Tatsache» (2011:273). Das materialistische (oder auch: mechanistische) Weltbild bestimmt die Gesellschaft nach Heisenberg (vgl. Fischer 2011:169) und Wink weitgehend bis heute und wird fälschlicherweise noch immer mit einer «objektiven», wissenschaftlichen Sicht gleichgesetzt (Wink 2014:30).

Für die Theologie war das materialistische Weltbild nicht haltbar, da darin alles Göttliche *per se* ausgeschlossen wird. Wink beschreibt daher als vierte Plausibilitätsstruktur das *theologische Weltbild*, das in der Reaktion auf das materialistische entstanden ist. Die Welt wurde wie im antiken Weltbild in zwei Bereiche geteilt, die allerdings hier keine direkte Verbindung mehr aufweisen. Bosch setzte sich, wie vor ihm Newbigin (1989), intensiv mit diesem Weltbild auseinander und spricht dabei von einer «radikalen Diastase», welche im Protestantismus Einzug gehalten habe, weil der Glaube unter dem Druck der Aufklärung «rational plausibel» gemacht werden sollte (Bosch 1999:81; vgl. Bosch 1995). In diesem Weltbild ist die Wissenschaft für die Fragen des «Wie» im Bereich der Fakten zuständig und die Theologie will Fragen des «Warum» im Bereich der Werte beantworten (vgl. auch Heisenberg 2012:243-252). Bosch folgert: «In einer durch und durch anthropozentrischen Welt war kein Raum mehr für Gott. [...]. Es war kein starker Gott mehr nötig, um

sie aus ihrer Schwachheit zu retten» (Bosch 2012a:316f.). Daraus ergeht im 18. Jh. das Diktum von G.E. Lessing, wenn er hinsichtlich des Inhalts der Bibel meint: «Zufällige Geschichtswahrheiten können den Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden» (Lessing 1962:170). Das in der Bibel beschriebene Handeln Gottes in der Geschichte sieht Lessing als «zufällige Geschichtswahrheit», die durch die Vernunft des Menschen widerlegt ist.

Die Theologie war diesen Prämissen der Aufklärung nicht gewachsen (vgl. Michel 1988:95-98). Sie hat eine Trennung zwischen Fakten und Werten angenommen und sich mit ihrer Schrift, die als Anordnung «zufälliger Geschichtswahrheiten» taxiert war, in den Bereich der Werte zurückgezogen. Theologie «überlässt so die irdische Wirklichkeit der Naturwissenschaft und behält sich einen privilegierten ‘spirituellen’ Bereich vor, der immun ist gegen Bestätigung oder Widerlegung» (Wink 2014:30). Daraus ergeht zwangsläufig die Tendenz, dass sich die Theologie dem Diktum aus dem Bereich der Fakten unterwirft und die Offenbarung, welche im Bereich der Werte angesiedelt wird, ebenfalls mit einem materialistischen Verständnis interpretiert (vgl. z.B. Bultmann 1951:18; Luz 2014:140ff.). So entsteht schliesslich der von Lessing beschriebene «garstige breite Graben» zwischen den Texten der Bibel und der Gegenwart (Lessing 1962:170). Auf der einen Seite stehen die biblischen Texte mit ihrem Wunderglauben und dem Glauben an Gottes Handeln in der Geschichte (Werte), auf der anderen Seite befindet sich der aufgeklärte Mensch (Fakten).

Das theologische Weltbild entstand als direkte Folge des materialistischen Weltbildes. Der Theologie hingegen bleibt ein rein materialistisches Weltbild verwehrt. So kann auch kein zeitlicher Abschnitt beobachtet werden, in dem ein rein materialistisches Weltbild geherrscht hätte, da Theologie und Kirche immer Teil der Gesellschaft waren. Wenn also im Folgenden von einem *materialistischen Weltbild* die Rede ist, ist damit immer das *theologische Weltbild* nach Wink gemeint, welches sowohl die Bereiche der Fakten wie auch der Werte umfasst, diese aber als getrennt voneinander versteht.

2.3 Das integrative Weltbild

Mit Max Planck (Quantentheorie) und Albert Einstein (Relativitätstheorie) geriet das materialistische Weltbild bereits anfangs des 20. Jh. ins Wanken. Vollends erschüttert wurde es durch die Entdeckungen von Werner Heisenberg in der Quantenmechanik zur Zeit des 2. WK (Fischer 2011:150-191).³³ Das bisher angenommene Verhältnis von Raum, Zeit und Materie wurde, vorerst nur in der Physik, grundsätzlich in Frage gestellt und in neuem Licht gesehen (Heisenberg 2011:278). Heisenberg stellt aber fest:

Die Konsequenzen der modernen Atomphysik, [...], haben an vielen Stellen das Bild der Welt verändert, das wir aus dem vergangenen Jahrhundert übernommen haben. Sie zwingen zum Umdenken und gehen daher einen weiteren Kreis von Menschen an (2011:42).

³³Vgl. die Aussage des Wissenschaftshistorikers Ernst Fischer (2011), welcher den Beitrag von Heisenberg zur Wissenschaft zugleich als «wichtigste[n] Fortschritt der Philosophie» (:150) seit Descartes und als «Heilungsprozess» eines materialistischen Weltbildes bezeichnet (155f.). Zu den Entdeckungen in der Physik mit Einstein, Planck und Heisenberg aus theologischer Perspektive siehe auch: Frisch 2018:36f.

Viele seit Heisenberg entdeckte Phänomene sind *nicht* nach dem Schema Ursache und Wirkung objektiv erklärbar, wie es Kants Kausalitätsprinzip postulierte. Dieses ist zwar weiterhin für weite Bereiche der Naturwissenschaft gültig, darüber hinaus kann aber auch anders gedacht werden:

Die a priori Vorstellungen, die Kant als eine unbestreitbare Wahrheit ansah, sind in dem wissenschaftlichen System der modernen Physik nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form enthalten (Heisenberg 2011:129).

Die Naturwissenschaft wurde sich seit Planck, Einstein und Heisenberg des Bereiches der Werte aus dem materialistisch-theologischen Weltbild wieder bewusst. Gleichzeitig war eine scharfe Trennung beider Bereiche nicht mehr haltbar. So geht Heisenberg vielfach auf das materialistische Weltbild und dessen Unhaltbarkeit seit den Entdeckungen in der Quantenmechanik ein (2011:111-133; 2012a; 2012b; u.ö.). Fischer (2011:155f.) beschreibt, wie bei Heisenberg die cartesianische Trennung des Subjektiven und Objektiven erstmals wieder zusammengefügt wurde und er eine grundsätzliche Offenheit der Welt postulierte. Denn die cartesianische Trennung erscheint Heisenberg «viel zu gewaltsam» und entspricht nicht der Wirklichkeit nach den Entdeckungen in der Quantenmechanik (2012a:251). Heisenberg sieht eine Trennung in die Bereiche Werte und Fakten, wie sie im materialistischen Weltbild angenommen wird, als «Notbehelf» und meint: «Ich bezweifle, ob menschliche Gemeinschaften auf die Dauer mit dieser scharfen Spaltung zwischen Wissen und Glauben leben können» (Heisenberg 2012a:245).

Mit Heisenberg und seinen Erkenntnissen, die er an der Schnittstelle von Physik und Philosophie formulierte, stand fortan weniger die Frage nach dem «Wie» im Vordergrund, sondern die Frage danach, wie alles im Universum verbunden ist. Heisenberg bezeichnet den unverstandenen Teil in den Naturwissenschaften als unendlich (2011:282). Obwohl er weder von einem persönlichen Gott als Gegenüber des Menschen ausgeht (:272) und er auch sehr zurückhaltend ist, mit einem Eingreifen Gottes in die Weltgeschichte zu rechnen (:255.268), so postuliert er doch das Ende der angenommenen Determiniertheit des materialistischen Weltbildes. Es gibt nun wieder Raum für das Unerklärliche. Die Fragen nach dem «Wie» werden bei Heisenberg letzten Endes immer zu Fragen nach dem «Warum». Physik und Transzendenz müssen nach Heisenberg als sich überschneidende Bereiche *einer* Wirklichkeit verstanden werden (2011:263-288; vgl. H.P. Dürr 2012:28f.) Zudem wird deutlich, dass Heisenberg eine Teleologie («wozu») als unausweichlich für das menschliche Zusammenleben erachtet (2012b:274).³⁴ Er meint, dass menschliche Gemeinschaften angewiesen sind auf die Möglichkeit, sich ein grösseres «Bewusstsein» als ordnende Struktur der Welt vorzustellen, wobei dieses «Bewusstsein», das Heisenberg nicht direkt mit Gott verbinden würde, eine Absicht für diese Welt hat und daher ordnende Strukturen schafft und wie ein Kompass wirkt (:269.274).

Mit den Entdeckungen in der neueren Physik hat sich ein neues Wirklichkeitsverständnis Bahn gebrochen. Es wurde erkannt, dass rationales Denken zwar weiterhin elementar, jedoch auch

³⁴Dieser Meinung schliesst sich auch Bosch an (2012:414). Er spricht von einer «Wiederentdeckung der teleologischen Dimension» in der Postmoderne, nachdem die Moderne mit ihrer «erstickenen Logik des starren Ursache und Wirkung-Denkens» eine solche verloren hatte.

begrenzt ist. Dadurch öffnen sich neue Räume für die Existenz des Transzendenten, das geradezu Merkmal einer postmodernen Kultur ist (vgl. Künkler 2008:20). Nicht zuletzt aufgrund der Erkenntnisse in der neueren Physik geht Wink daher auf das sich abzeichnende *integrative Weltbild* ein, wobei seine Erläuterungen von Heisenberg unterstützt werden: «Das neue Weltbild nimmt alle Aspekte des antiken Weltbildes ernst, verbindet sie aber auf neue Weise» (Wink 2014:31). Das integrative Weltbild, welches mit dem Beitrag von Heisenberg eingesetzt hat, kann somit als «Heilungsprozess» für ein materialistisches Weltbild mit seinem konsequenten Dualismus verstanden werden (Fischer 2011:155f.). In diesem neuen Wirklichkeitsverständnis geht es nicht nur um die Offenheit für Transzendenz, sondern ganz allgemein um ein Denken, das weniger mit Dualismen arbeitet und verschiedene Ansätze integrieren kann, wodurch Neues erwächst. Wie bei Bosch steht auch hier die Frage nach dem *beyond* von zwei Ansichten, Wahrheiten oder Denkweisen im Vordergrund. Was im materialistischen Weltbild die Analyse war, ist im integrativen Weltbild die Synthese (vgl. Künkler 2008:22). So weist Wink (2014:34) darauf hin, dass man «Mächte und Gewalten», wie sie in der Bibel beschrieben werden, nicht nur wie im antiken Weltbild oder in biblizistischer Theologie als körperlose Geistwesen ansehen muss, dass sie aber auch nicht wie in der Befreiungstheologie nur als Institutionen und Strukturen zu verstehen sind: «Aus biblischer Sicht sind die Mächte zugleich sichtbar *und* unsichtbar, irdisch *und* himmlisch, spirituell *und* institutionell (Kol 1,15-20)» (:34f., Hervorh. i.O.).

Obwohl das integrative Weltbild seine Anfänge mit Planck bereits vor 100 Jahren nahm, bewegt sich die Gesellschaft und die Theologie noch weitgehend in den vorangehenden Paradigmen (vgl. H.P. Dürr 2012:18).³⁵ Dabei würde ein integratives Weltbild «die biblischen Begebenheiten für heutige Menschen eher verständlich machen als jedes andere vorliegende Weltbild, das Weltbild der Antike eingeschlossen» (Wink 2014:32). Ein so verstandenes integratives Weltbild ist jedoch zu unterscheiden von einem integralen Weltbild, wie es von Ken Wilber u.a. beschrieben wird (vgl. Wilber 2011). Obwohl Überschneidungen ersichtlich sind, geht es beim integrativen Weltbild hauptsächlich um eine Verschränkung der Bereiche Fakten und Werte, dem Einschluss des Transzendenten und der denkbaren Möglichkeit eines Wirkens Gottes innerhalb des Bereiches der Fakten. Wilber nimmt diesen Aspekt auf, geht mit seiner Annahme der stufenweisen Höherentwicklung des Bewusstseins von Gesellschaft und Einzelpersonen jedoch darüber hinaus.

Ein integratives Weltbild in dieser Beschreibung weist hingegen eine hohe Überschneidung mit dem Paradigma der Postmoderne auf, wie es Bosch in Ansätzen beschreibt und worin er letztlich sein OEMP verortet (Bosch 2012:409-425; vgl. Kap B 1.4).³⁶ Insbesondere der für die nachfolgende Auseinandersetzung zentrale Aspekt der Wiedergewinnung einer Teleologie, wie sie auch Bosch für die Postmoderne festgestellt hat, findet Bestätigung.

³⁵Vgl. dazu exemplarisch das vielzitierte und bereits in 6. Aufl. erschienene Buch von Dawkins *The Blind Watchmaker* (2016), worin Dawkins als zeitgenössischer Autor noch immer innerhalb eines konsequent materialistischen Weltbildes eine Teleologie grundsätzlich ablehnt.

³⁶Zur Postmoderne vgl.: Behrens 2008; Gamm 2013. In theologischer Perspektive: Scholz 2013b; Grosshans 2013. Siehe auch die Diskussion zur Postmoderne bei Wright (Kap. E 1.2.4).

2.4 Zusammenfassende Bemerkungen zur Thematik der Weltbilder

Nicht zuletzt in Boschs Auseinandersetzung mit den Folgen der Aufklärung, die als Diskussion eines materialistischen Weltbildes verstanden werden können, zeigt sich, dass er einen Paradigmenwechsel in der Missionstheologie fördern will. Ein solcher hat, wie oben dargestellt, in den Naturwissenschaften bereits vor Jahrzehnten stattgefunden, sich aber zu Boschs Lebzeiten erst vage auf gesellschaftlicher Ebene abgezeichnet und bis heute in der westlichen universitären Theologie noch wenig Eingang gefunden. Wink (2014) bildet hier m.E. eine der wenigen Ausnahmen.

Bosch verwendet zur Beschreibung der beiden getrennten Bereiche eines materialistischen Weltbildes die Begriffe *Vernunft* und *Glaube* (1999:81). Newbigin spricht von *Tatsachen/Fakten* und *Werten* (1989). In der Theologie und Philosophie sind zahlreiche weitere Begriffspaare im Gebrauch, die aber letztlich alle auf die beschriebene Dichotomie in einem materialistischen Weltbild abheben (Phainomena/Noumena, Geschichte/Übergeschichte etc.).³⁷ Ich werde der Einfachheit halber im Folgenden hauptsächlich die Begriffe *Fakten* und *Werte* als Bezeichnung der beiden Ebenen der modernen Plausibilitätsstruktur verwenden.

Wenn im integrativen Weltbild eine grundsätzliche Offenheit für Transzendenz ausgemacht werden kann, bedeutet dies selbstverständlich noch nicht gleichzeitig eine Offenheit für die Botschaft des Evangeliums, welche eine «radikale Neuorientierung» (Bosch 2012:494) des Menschen erfordert und somit immer ein konfrontatives Element enthält. Die grundsätzliche Offenheit für Transzendenz lässt aber auf hermeneutischer Seite wieder ein Eingreifen Gottes in die Geschichte denkbar werden. Auf missionstheologischer und praktischtheologischer Ebene ergeben sich für die Botschaft des Evangeliums durch die Offenheit für Transzendenz mindestens Anknüpfungspunkte.

Wo im Folgenden auf die genannten Weltbilder Bezug genommen wird, geschieht dies immer auf dem Hintergrund der hier beschriebenen Inhalte. Für den weiteren Fortgang der Untersuchung ist es hilfreich, sich die oben erörterten Plausibilitätsstrukturen und insbesondere das nachaufklärerische materialistische Weltbild der Moderne vor Augen zu halten. Untenstehende Grafik (Abb. 2) versteht sich als vereinfachte Darstellung der unterschiedlichen Weltbilder, wie sie sich in ähnlicher Form auch bei Wink (2014) finden. Insbesondere das integrative Weltbild stelle ich aber anders als Wink (:33) nicht mit dem Symbol von Yin & Yang oder dem Möbiusband dar, sondern mit einem Zusammengehen der vormals getrennten Bereiche der Fakten und Werte. Dies geschieht bewusst und aus zwei Gründen: Erstens habe ich mit obiger Darstellung des integrativen Weltbildes die m.E. hauptsächlichliche Veränderung gegenüber dem materialistischen Weltbild, welche in der Auflösung der strikten Trennung von Werten und Fakten besteht, hervorgehoben. Dies soll mit der Abbildung zum integrativen Weltbild deutlich werden. Zweitens wird damit die Symbolik der vorhergehenden Weltbilder konsequenterweise auch für das integrative Weltbild aufgenommen und damit evtl. besser nachvollziehbar.

³⁷Vgl. die tabellarische Übersicht zu den gegensätzlichen Begriffspaaren bei Bosch 1999:81 und die erweiterte Version im Anhang (Kap. H 1).

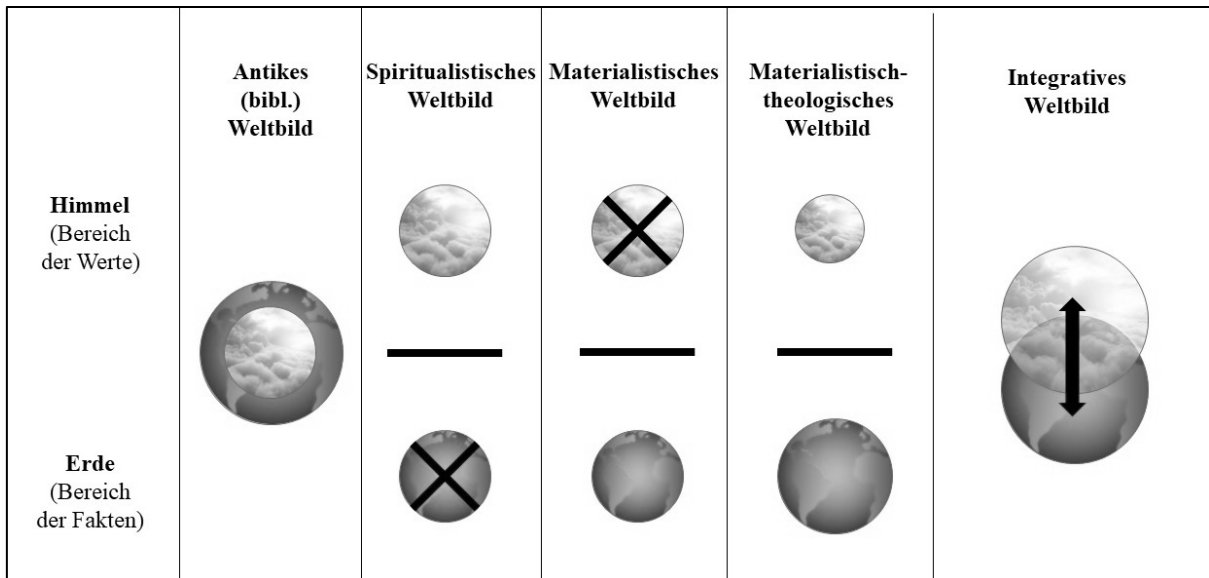


Abbildung 2: Schematische Darstellung der Weltbilder.

3 Der Verlust der eschatologischen Dimension vor dem Hintergrund der Weltbilder

Die Eschatologie bespricht Bosch als abschliessende der 13 Dimensionen des OEMP unter dem Titel «Mission als Handeln in Hoffnung». Gleichzeitig geht Bosch davon aus, dass die eschatologische Dimension grundlegend ist für ein OEMP. Damit bilden seine Ausführungen zur missionarischen Kirche als erste und die Überlegungen zur Eschatologie als letzte Dimension den eigentlichen Rahmen des veränderten Missionsparadigmas. Bosch zeichnet im abschliessenden Element zur Eschatologie zuerst den Verlust der eschatologischen Hoffnung in der Missionstheologie nach (2012:588-592), bevor er eine eschatologische Konzeption für sein OEMP vorschlägt.

Ich orientiere mich bei folgender Nachzeichnung des Verlustes der Eschatologie in der Theologie am Aufbau von Bosch und bringe seine Erkenntnisse in Bezug zu Primär- und Sekundärliteratur, der von Bosch diskutierten Theologen, missionstheologischen Verlautbarungen und den oben besprochenen Weltbildern. Vor dem Hintergrund dieser sich verändernden Plausibilitätsstrukturen wird nachvollziehbar, dass sich auch die Konzeptionen zur Eschatologie im Sinne einer christlichen Teleologie im Laufe der Zeit gewandelt haben.

3.1 Modifikation der Eschatologie vor der Aufklärung

Wie Bosch (2012:588ff.) wies bereits der Missionstheologe Gerhard Rosenkranz (1951:27-58) in einem theologiegeschichtlichen Rückblick darauf hin, dass die von Hoffnung bestimmte eschatologische Dimension bereits früh in der Kirchengeschichte abhandengekommen ist. Während die urchristliche Verkündigung von einer lebendigen Naherwartung und der Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes lebte, habe diese Erwartung mit fortschreitendem Ausbleiben abgenommen. Dieser Verlust der eschatologischen Hoffnung habe den Antrieb und Eifer für die Mission betroffen:

Die Erwartung des Gottesreiches, aus der sie [die Mission, DJ] lebte, erlosch. Sie ging nicht unter, wurde aber ihrem Wesen entfremdet, indem die Kirche sie in ihren Dienst nahm. Denn die Kirche, die durch Konstantin zur Staatskirche wurde, war nach einem Wort Augustins «schon jetzt das Reich Christi» (:29).

Mit Augustin habe dann auch das theologische Nachdenken über die *individuelle* Eschatologie eingesetzt, welche dem NT und noch stärker dem AT fremd sei (ebd.). Die individuelle Eschatologie, welche die Frage nach der Seligkeit des Einzelnen nach dem Tod stellt, entsprang wesentlich einem spiritualistischen Weltbild, war aber kein Ersatz für die eschatologische Erwartung des Reiches Gottes. Es fehlte «an jenem echten, tiefen, wahrhaft weltüberwindenden Glauben, der die urchristliche Mission aus ihrer eschatologischen Reichserwartung heraus beseelte» (:36). Bosch stellt im Sinne von Rosenkranz fest: «Die christliche Verkündigung veränderte sich von der Ankündigung der Herrschaft Gottes zu einer Einführung der einzig wahren und universalen Religion unter den Menschen» (2012:590; vgl. Bosch 2011:18.138).

Mission wurde schliesslich zum Unternehmen einer Kirche, die sich selbst als Reich Gottes auf Erden verstand. Dieses Unternehmen bezog seine Legitimation aus einer Mischung von Theologie, Politik und kolonialen Interessen, nicht aber aus einer lebendigen eschatologischen Hoffnung (vgl. Rosenkranz 1951:43). Auch die Reformation vermochte den Verlust der Eschatologie nicht wiedergutzumachen und dadurch die Mission wiederzubeleben. Einerseits habe Luther den Missionsbefehl durch die Apostel als bereits erfüllt betrachtet. Andererseits sieht Rosenkranz bei Luther eine ähnlich individuell gelagerte Eschatologie wie bei Augustin, welche mit für Luther ungeahnten Folgen einherging:

Luthers gänzlichliches Übersehen der Mission als Folge seiner auf den Einzelnen eingestellten Enderwartung in Verbindung mit seiner fast mystisch verinnerlichten Reichshoffnung wurde in der Dogmatik seiner orthodoxen Nachfolger zur spitzfindig begründeten Ablehnung [der Mission, DJ] (:45).

Im Pietismus hingegen habe nach Rosenkranz zwar nicht die eschatologische Erwartung gefehlt. Allerdings sei diese bald auf eine Apokalypse reduziert worden, welche dazu führte, dass hauptsächlich Seelen von der untergehenden Welt gerettet werden sollten. Die persönliche Heilserfahrung sei derart überbetont worden, dass das Reich Gottes zwar nicht mehr wie nach Augustin in der Kirche, wohl aber ausschliesslich in der «Gemeinschaft der Bekehrten» ausgemacht wurde (:50). Mit dieser apokalyptischen Sicht sei, ganz im Sinne eines spiritualistischen Weltbildes, eine Trennung zwischen der bösen Welt und den erlösten Seelen einhergegangen, welche eine Verantwortung für die Welt weitgehend ausschloss und die sich letztlich ebenfalls auf die Individualeschatologie reduzierte.

Die Entwicklung im Pietismus ist insbesondere von Belang, weil daraus der grösste Teil gegenwärtiger missionarischer Organisationen entstanden ist (vgl. Braaten 1977:5). Die Darstellung des Pietismus durch Rosenkranz ist m.E. jedoch nur teilweise zutreffend und in ihrer Form zu einseitig. Auch Bosch (1986a:68) bewertet den Frühpietismus mit seiner Betonung von Wort *und* Tat weit positiver als dies bei Rosenkranz der Fall ist. Schliesslich wurde neben der Evangelisation

als Wortverkündigung meist auch der zweite Flügel der Diakonie im Sinne christlicher Ethik betont.³⁸ Allerdings fügte sich dieses Verständnis zweier Flügel in ein materialistisches Weltbild ein. Das soziale Engagement fand im Bereich der Fakten statt, während das Eigentliche, also der Einsatz für die Bekehrung Einzelner, im Bereich der Werte eher unverbunden daneben stand (vgl. Braaten 1977:4f.).

Folgt man den Ausführungen von Rosenkranz, so zeigt sich, dass das frühe spiritualistische Weltbild seine Auswirkungen noch mindestens bis in die Zeit des Spät Pietismus im 19. Jh. zeigte. Ebenso wird deutlich, dass Rosenkranz' ausführliche Darstellung zum Verlust der Eschatologie, abgesehen von seiner negativen Überzeichnung des Pietismus, mit derjenigen von Bosch kongruent ist. Dies, obwohl Rosenkranz mit seinem theologiegeschichtlichen Rückblick eine gänzlich andere Absicht verfolgt hat als Bosch. Während Bosch darstellen wollte, dass eine geschichtsbezogene eschatologische Hoffnung grundlegend für die Mission ist, will Rosenkranz durch Skizzierung des Verlusts einer geschichtsbezogenen Eschatologie verdeutlichen, dass diese eben gerade *nicht* relevant ist für die Kirche in ihrem Verständnis von Mission. Rosenkranz kommt daher nach seinen Ausführungen zum Schluss, dass die Kirche nach dem Verlust endlich frei ist für ihre *eigentliche* Aufgabe: Die «Neugeburt [der Kirche, DJ] von innen her» (1951:58). Diese Freiheit entstehe durch die Erkenntnis, dass Eschatologie – und hier referiert Rosenkranz auf Bultmanns existentielle Interpretation des NT (vgl. Kap. C 2.3) – heute nur noch existentiell verstanden werden kann. Wann immer also die Kirche sich von innen her erneuert und aus den vielzähligen Separierungen zu *einer* Kirche wird, ergibt sich im Verständnis von Rosenkranz ein eschatologisches Momentum (vgl. 1951:5-8).

3.2 Verlust der Eschatologie vor dem Hintergrund eines materialistischen Weltbildes

Wie oben (Kap. B 2.2) festgestellt, fand durch die Aufklärung eine Trennung zwischen Fakten und Werten statt. Diese Trennung und das daraus resultierende materialistische Weltbild hatten erhebliche Auswirkungen auf die Bedeutung der Eschatologie und die Entwicklung diesbezüglicher theologischer Ansichten.

Newbigin stellt fest, dass durch die materialistische Dichotomie ein Einfluss aus dem Bereich der Werte auf den Bereich der Fakten unterbleiben sollte (1989:18.70 u.ö.). Auch Hallensleben teilt diese Grundeinsicht von Newbigin, wenn sie sich auf das staatstheoretische Hauptwerk

³⁸Im frühen Pietismus kann u.a. am Beispiel von A.H. Francke sehr wohl die Übernahme von Verantwortung für die Welt und damit soziales Handeln ausgemacht werden. Dies gesteht auch Rosenkranz (1951:50) ein. Allerdings sei dieses Engagement weniger von eschatologischer Hoffnung, als von der apokalyptischen Weltsicht und dem damit einhergehenden Mitleid mit den verlorenen Menschen bestimmt gewesen. Diese Einschätzung von Rosenkranz teile ich nicht, betonte Francke doch, dass seine Anstalten «zum allgemeinen Nutzen [...] der ganzen Welt» sein sollen (Francke 1962:146). Allerdings entstand auch Franckes soziales Engagement einer jedem Christen aufgetragenen ethischen Verantwortung, unabhängig von der eschatologischen Perspektive oder dem Missionsverständnis. Siehe dazu Kap. C 3.1 zu Cullmann und Kap. D 3.4 zu den Missionsmodellen bei Wrogemann. Siehe zum sozialen Engagement im Pietismus auch: Jäggi 2015b.

von Hobbes (*Leviathan*, 1996) bezieht und daraus die Folgen eines materialistischen Weltbildes darstellt:

Die weltlichen Denker und die Politiker hatten einen gemeinsamen Gegner: die Theologie, ja die Kirchen in ihrem konfessionellen Streit, die um jeden Preis aus den politischen Entscheidungsstrukturen auszuschließen waren (Hallensleben 2012:2).

Ansätze dieser Trennung zwischen Fakten und Werten sind bereits im 16. Jh. bei Jean Bodin sichtbar (Link 2008:1664). Die protestantische Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche kommt der von Bodin geforderten und von Newbiggin, Bosch, Wink und Hallensleben ausgemachten Plausibilitätsstruktur entgegen, wo zwar im Bereich der Werte private Gewissensfreiheit gewährt wird, «wenn nur keine öffentliche Verkündigung des Heils damit verbunden ist» (Hallensleben 2012:5). Wohl kann über dieser Trennung im 17. Jh. sogar von Hobbes noch ein Gott statuiert werden. Dieser Gott hat mit der Welt jedoch kaum mehr etwas zu schaffen. Es ist der Gott, der aus Verstandesgründen geglaubt wird, der das Universum auf den Plan gebracht und sich danach zurückgezogen hat aus der Weltgeschichte und damit aus dem Bereich der Fakten. Der Gott bei Hobbes ist der unbewegte Bewegter, der Gott des Deismus (Hobbes 1996:308). Im 18. Jh. folgte Kant mit seiner Kritik der reinen Vernunft und schloss sich in dem Sinne Hobbes an, als er die Religion endgültig vom Feld der Tatsachen verwies:

Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muss. *Religion* durch ihre *Heiligkeit* und *Gesetzgebung* durch ihre Majestät wollen sich gemeiniglich derselben entziehen» (Kant 2000:21, Hervorh. i.O.).

Im Bereich der Fakten wurde eine Religion, die Transzendenz beansprucht, des Feldes verwiesen. Nur die *Religionskritik* blieb übrig. So stellt Moltmann treffend fest: «Die moderne Welt ist nicht aus Religion, sondern aus Religionskritik hervorgegangen» (2015:15).

Durch Annahme des materialistischen Weltbildes, resp. fehlenden Widerspruchs, hat sowohl die katholische als auch die protestantische Kirche «das Feld preisgegeben, auf dem die Entscheidungen fallen» (Newbiggin 1989:22). Hallensleben folgert: «Kirchliches Handeln, theologisches Nachdenken und Verkündigung des Evangeliums werden reduziert auf Epiphänomene eines unhinterfragten weltanschaulich geschlossenen Horizontes» (2012:5). Reaktion der protestantischen Kirchen auf diese Herausforderung der Aufklärung war die Annahme dieser Unterscheidung und damit der Rückzug in den «privaten Sektor» (Newbiggin 1989:22, vgl. Bosch 2011:164). In den Bereichen der Tatsachen hatte die Westkirche und damit der christliche Glaube nichts mehr zu sagen. Die Kirche zog sich vornehmlich auf die Ebene des Glaubens, der privaten Werte und damit in sich selbst zurück, in die «sichere Enklave der empirischen Kirche» (Bosch 2012:591; vgl. Newbiggin 1989:18ff.; Bosch 1999:82).³⁹ Die Annahme und Auswirkungen eines materialistischen Weltbildes finden sich in Eichhorns Artikel zur *Heiligen Geschichte* in der RGG¹, wenn er postuliert, dass die Trennung der Bereiche der «Wissenschaft in ihrer Strenge und [der] Religion in ihrer

³⁹Zur Annahme eines materialistischen Weltbildes und der erkenntnistheoretischen Trennung von Fakten und Werten siehe Kählers historischer Jesus und sein geschichtlicher Christus, resp. die Unterscheidung von *Geschichte* und *Übergeschichte* (2013).

Tiefe» ein Eingreifen Gottes in die Geschichte nicht denken lässt, dafür aber der «Urquell der Religion im Innern der religiösen Menschen [liegt]» (1910:2027).

Durch den Rückzug der Theologie in den Bereich der Werte wurde dem bereits vorhandenen Mystizismus in Form der Verinnerlichung des Glaubens Vorschub geleistet. Die individuelle Erlösung und die überhistorische Erlösung der Seele des Einzelnen wurden zentral, da sie sich im Bereich der Werte abspielten und keinen Einfluss auf den Bereich der Fakten zu nehmen versuchten. Welche Auswirkungen das materialistische Weltbild auf die christliche Eschatologie noch Mitte des 20. Jh. aufwies, verdeutlicht folgende Äusserung von Althaus:

Mythisch ist alles Denken, das durch das moderne naturwissenschaftliche Weltbild überholt wurde. Die Welt wissenschaftlich ansehen heisst alles Geschehen als geschlossenen Zusammenhang rein immanenter Kräfte und Wirkungen zu verstehen. So schliesst das wissenschaftliche Weltbild den mythischen Gedanken, dass das Jenseitige als Diesseitiges erscheint, aus. Als mythologisch wird demgemäss im Einzelnen gekennzeichnet z.B. das Eingreifen übernatürlicher Mächte in die Geschichte und in das geistige Leben des Menschen; die biblischen Vorstellungen von Heilsgeschehen: Präexistenz, Menschwerdung, Sühnetod, die Auferstehung als «Beginn der kosmischen Katastrophe»; [...], die Vorstellung von den letzten Dingen (Althaus 1942:338).

Die Theologie agiert also im Bereich der Werte unter dem Diktum der Naturwissenschaft, welche als letzte Instanz zur Beschreibung der Wirklichkeit betrachtet wird. Unter diesen Voraussetzungen wurde es der Theologie schliesslich unmöglich, sich in irgendeiner Weise auf ein wahrnehmbares Handeln Gottes in der Geschichte zu berufen (vgl. Michel 1988:96). Ein Festhalten am hoffnungsvermittelnden, eschatologisch-*geschichtlichen* Charakter des Glaubens rückte damit in immer weitere Ferne (vgl. Bosch 2012:590). Würde die Theologie sich dieser Trennung verwehren, würden die beiden Bereiche Werte und Tatsachen vermischt, was aufgrund der allgemein vorausgesetzten Plausibilitätsstruktur nicht mehr denkbar war. Ein finales Handeln Gottes oder die Rede von einem empirisch wahrnehmbaren Wachstum des Gottesreiches in der Weltgeschichte (Bereich der Fakten) wurden dadurch ausgeschlossen.

3.3 Eschatologie als Verlegenheitslösung in einem materialistisch-theologischen Weltbild

Mit diesen Entwicklungen im Gefolge der Aufklärung ging die weitere Zerstörung der Hoffnung durch eine allgemeine Ausrangierung der Teleologie einher. Während die Eschatologie der Kirche und damit eine Hoffnung, welche die Welt der Fakten transzendiert hätte, des Feldes verwiesen wurde, galt nun die Plausibilitätsstruktur vom Konzept der Fakten selbst als «Mitte des Tempels» und «höchstes Objekt der Verehrung» (Newbigin 1989:20). Dies tangierte auch die Bestimmung des Menschen. Was nun zählte, war der Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Die Frage nach übergeordnetem Sinn und Zweck stellte sich dabei immer weniger.⁴⁰ Moltmann weist darauf hin, dass durch diese «Aufwertung des diesseitigen Lebens, die transzendenten Räume dieses Lebens [verloren gingen]» (2015:15).

⁴⁰Bonhoeffer (1949:36) führt den Säkularisierungsprozess auf protestantischer Seite hauptsächlich auf eine *falsch* verstandene Zwei-Reiche-Lehre Luthers zurück. Anstelle davon, dass man die Heiligkeit des Menschen mit der Sündenvergebung in Verbindung bringe, werde das Weltliche an sich durch Vernunft und Kultur geheiligt und dadurch «entgöttert». Übrig bleibe eine rationalisierte und mechanisierte Welt. Die Auswirkungen bleiben jedoch dieselben wie oben erörtert. Siehe zur fehlenden Teleologie auch: Bosch 2012:589; Newbigin 1989:31-36; Kolmer 2008:25f.

Auf theologischer Seite erfolgte daher durch die Betonung «religiöser Ideen im NT» (Bultmann 1951:48; Eichhorn 1910:2027), die im Sinne einer religiösen Interpretation und nicht historisch zu verstehen waren, die Vernachlässigung einer Eschatologie als Hoffnung vermittelnde Teleologie. Hallensleben folgert aufgrund dieser Entwicklungen: «So war die Eschatologie in der Neuzeit nach und nach den Geschichtsphilosophien gewichen» (2012:5).

Im Pietismus wurden die Herausforderungen der Aufklärung ebenfalls durch einen Rückzug beantwortet. Bosch meint trotz seiner positiven Feststellungen hinsichtlich des Pietismus:

Die Konzentration auf die Einzelperson und ihre Seele hatte zur Folge, dass das kulturelle, nationale und soziale Leben aus dem Blickfeld der Mission herausfiel. Das Reich Gottes war praktisch auf die Dimension der bekehrten Seele beschränkt (2011:173).

Im konservativ-protestantischen Umfeld hielten millennialistische, aus dem Puritanismus in den USA entstandene Modelle eine Form eschatologischer Hoffnung am Leben. Zwar wurde hier nicht nur das individuelle oder kirchliche Element betont, dafür wurde der Gegenwart (Postmillennialismus, vgl. Marsden 2016:49f.) oder dem Ende (Prämillennialismus, vgl. Sandeen 2008:13) zu viel Raum beigemessen (vgl. Bosch 2011:187ff.). Der Prämillennialismus entstand in Nordamerika anfangs des 19. Jh. Die prämillennialistische Sonderform des Dispensationalismus erstarkte Ende des 19. Jh. und war grundlegend für die Theologie des christlichen Fundamentalismus anfangs des 20. Jh. (Marsden 2016, vgl. Jäggi 2013). Mit zunehmender Auflösung des originären Fundamentalismus verschwanden ab Mitte des 20. Jh. allerdings die explizit dispensationalistischen Positionen in der Theologie. Bosch (2012:591) zeigt einerseits auf, dass der anfänglich weit verbreitete Prämillennialismus für die Missionstheologie bereits anfangs des 20. Jh. in Europa, später auch in den USA, kaum mehr Bedeutung hatte. Andererseits betont er (2011:202), dass endzeitliche Spekulationen, genährt durch eine prämillennialistische Theologie, an der Basis der Kirche noch immer weit verbreitet sind. Der Prämillennialismus drücke der Missionstheologie noch immer ihren Stempel auf, weil diese Gruppierungen aufgrund ihrer Überzeugungen oft missionarisch ausgesprochen aktiv sind.

Die Eschatologie war schliesslich auf liberaler Seite zu einer Verlegenheitslösung aufgrund der Parusieverzögerung degradiert (vgl. Schweitzer 1966:255.417 u.ö.; Kap. C 2.1). Auf konservativer Seite, die im Bereich der Missionstheologie wesentlich unter dem Einfluss Warnecks stand, fand eine Pragmatisierung statt, die der eschatologischen Hoffnung ebenfalls nicht mehr bedurfte. So stellt Wiedenmann fest: «Die Eschatologie spielte in ihr [der konservativen Missionstheologie, DJ] keine Rolle. Sie war ganz ausgerichtet auf die *Aufgaben* von Kirche und Mission in dieser Welt» (1965:187, Hervorh. DJ).⁴¹

Anlässlich der Missionskonferenz von Edinburgh 1910 wurde das Dilemma der fehlenden Eschatologie deutlich. Die Platzierung von «Kräften der Mission», ihre Ausbildung und Verwaltung oder die «Steigerung im Eifer» waren vorrangige Themen, «mit dem Hauptziel, das Werk Christi in den nichtchristlichen Ländern voranzutreiben» (Margull 1963:14-15). Mission wurde

⁴¹Siehe auch Wiedenmann 1965:54: «Stärker [als bei Warneck, DJ] kann man die menschlich-innerweltliche Seite der Mission kaum mehr betonen.»

vorwiegend als Christianisierung und Pflanzung von Kirchen (Ekklesiozentrismus) debattiert. Über missionstheologische Themen wurde kaum diskutiert und die Konferenz blieb auf den pragmatischen Aspekt beschränkt (vgl. Wrogemann 2013:45). Obwohl auch Wrogemann Edinburgh 1910 als handlungsbezogene Konferenz beschreibt, so spricht er doch auch von einer «'eschatologischen' Atmosphäre» (2013:71). Das Eschatologische sieht Wrogemann in diesem Zusammenhang aber hauptsächlich im Bestreben und der Hoffnung, aller Welt innerhalb einer Generation das Evangelium verkündigen und damit zu Gehör bringen zu können.⁴² Es handelt sich also um eine pragmatische Eschatologie, die wenig mit der christlichen Hoffnung auf eine Heilszukunft zu tun hat. Somit bestätigt sich Boschs Feststellung (2012:591f.), dass anfangs des 20. Jh. sowohl konservative, als auch liberale Christen eine hoffnungsorientierte Eschatologie aufgegeben hatten.

Erst nach dem 2. WK hielt die eschatologische Grundlage der Mission wieder Einzug in die ökumenische Diskussion (Bosch 2012:592). Anlässlich der IMR-Konferenz in Willingen 1952 wurde «the eschatological nature of mission» hauptsächlich durch Hoekendijk betont (Bassham 2002:33-35). In der *Erklärung über die missionarische Berufung der Kirche* heisst es schliesslich:

Wir rufen alle Christen auf, herauszukommen [...] aus den Grenzen überkommener Pflichten, die zu eng sind für den Herrn der Erde, und vorwärts zu gehen mit neuer Zuversicht in dem Auftrag, alle Dinge unter seine Herrschaft zu bringen und die ganze Erde vorzubereiten auf den Tag seiner Wiederkunft (Margull 1963:100).

Wie später ersichtlich wird, hielt mit Hoekendijks Konzeption allerdings wiederum eine einseitige eschatologische Grundlage in der Missionstheologie Einzug (Kap. C 3.2). Die Eschatologie war aber anschliessend auch ein wachsendes Thema im ÖRK, wie Evanston 1954 zeigt (Margull 1963:108.119).

Trotzdem muss bedacht werden, dass die eschatologischen Ansätze in der Missionstheologie zurückgehen auf exegetische und systematisch-theologische Erträge, die innerhalb des materialistisch-theologischen Weltbildes entstanden sind. Es wird sich zeigen, dass die im Folgenden zu besprechenden eschatologischen Modelle mit dem materialistischen Weltbild zwar ringen, aber wenig Hoffnung auf die Zukunft vermitteln. So kann Moltmann noch 1964 die berechtigte Frage stellen: «Warum hat sich die christliche Theologie die Hoffnung entgehen und nehmen lassen, die doch ursprünglich und wesentlich ihr ureigenstes Thema ist?» (2016:Vorwort [1964]).

Aufgrund der bis hierher erfolgten Auseinandersetzung gehe ich mit Bosch einig, dass die gegenwärtige Missionstheologie nach Unschärfe und Verlust der Eschatologie angewiesen ist auf eine zuverlässige eschatologische Grundlage, welche sich der Herausforderung des materialistischen Weltbildes bewusst ist und sich darüber hinaus mit einem integrativen Weltbild vereinbaren und verbinden lässt.

⁴²Eine weitgehend objektive Beschreibung von Edinburgh findet sich bei Lehmann 1952. Er weist u.a. darauf hin, dass die berühmte Parole der «Evangelisation der Welt in dieser Generation» auf China-Missionare und das Jahr 1877 zurückgeht. Die Aussage habe «in Edinburgh keine Rolle gespielt» (:6). Der Slogan wurde also vor und nach Edinburgh diskutiert, insb. durch John Mott. Der Zusammenhang mit Edingburgh wurde aber fälschlicherweise und erst später hergestellt.

C Eschatologische Modelle und ihre Bedeutung für die Mission

Bosch nimmt im Anschluss an seine Erwägungen zum Verlust der Eschatologie Bezug auf unterschiedliche eschatologische Modelle und ihre Auswirkungen auf das Missionsverständnis (2012:592-594). Die folgende Auseinandersetzung mit den von Bosch nur in wenigen Sätzen referierten eschatologischen Modellen trägt zur Klärung der Frage bei, weshalb für Bosch nur eine *geschichtsbezogene* Eschatologie Grundlage seines OEMP sein kann und eine *geschichtslose* Eschatologie nach Bosch keine Alternative darstellt (:595). Mit Blick auf einschlägige Quellentexte sollen im Folgenden die einzelnen Positionen dargestellt und mit Boschs Argumentation in Verbindung gebracht werden. Weiter interessieren bei den zu diskutierenden Konzeptionen der Umgang mit dem materialistischen Weltbild, Bedeutung und Verhältnis von Welt- und Heilsgeschichte, sowie die Implikationen dieser eschatologischen Ansätze für die Mission. Aus diesen Feststellungen und aus Boschs Bewertung der Modelle, wird nachvollziehbar, worin die Herausforderungen für eine Eschatologie als Grundlage des OEMP liegen. Zudem wird sich dabei zeigen, wie different der Begriff *Eschatologie* in der Theologie verwendet wird.

1 Zur Wahl der zu diskutierenden eschatologischen Entwürfe

Aufgrund der einflussreichen Stimmen in der Theologie und Missionstheologie während der 1950er Jahre können nach Bosch zwei übergreifende eschatologische Modelle ausgemacht werden, wobei diejenigen von Barth, Bultmann und Althaus eine *geschichtslose* Eschatologie vertreten haben und Cullmann durch Bosch als Exponent für eine heilsgeschichtliche, resp. bei Wiedenmann als Vertreter einer *geschichtsbezogenen* Eschatologie referiert wird (Bosch 2012:592-595; vgl. Wiedenmann 1965:18-25).

Für das Verständnis der differierenden eschatologischen Positionen scheint es mir relevant, auf Seite der geschichtslosen Eschatologie Schweitzer mit seiner sog. *konsequenten Eschatologie* zu diskutieren. Schweitzer wird von Bosch im Zuge der eschatologischen Dimension des OEMP zwar genannt, seine Position aber nicht weiter ausgeführt. Hingegen versteht sich Boschs Dissertation (1959) wesentlich als Auseinandersetzung mit der Theologie Schweitzers und auch Cullmanns Eschatologie kann nur vor dem Hintergrund von Schweitzer richtig eingeordnet werden (vgl. Bosch 2012:592; 2011:110.215). Wright bezieht sich zudem öfters kritisch auf Schweitzer (vgl. Wright 2011a:46 u.ö.).

Obwohl Bosch die Theologie von Althaus kurz bespricht, verzichte ich auf eine Diskussion seiner Eschatologie. Dies hauptsächlich aus dem Grund, weil Althaus' *aktuelle Eschatologie* grosse Überschneidung mit Bultmanns Ansatz aufweist und die Einbringung seiner Eschatologie in der Missionstheologie kaum unterscheidbare Konsequenzen gegenüber der missionstheologischen Rezeption Bultmanns aufweist (vgl. Rosenkranz 1951:5ff.). Bezeichnend bei Althaus ist hauptsächlich seine dezidiert geäußerte Forderung zur Entjudaisierung der christlichen Eschatologie (1928:358f)

und seine Befürchtungen, dass eine geschichtsbezogene Eschatologie letztlich immer in einer pessimistisch-spekulativen Apokalypse endet (1928:360; 1970:276f.). Schliesslich kennt Althaus keine Ausrichtung auf eine künftige Vollendung von Welt und Geschichte, wodurch sich das Heil vornehmlich in Ethik auflöst (vgl. Wiedenmann 1965:159; Bosch 2012:593).

Auf Seite der *geschichtsbezogenen* Eschatologie werde ich Cullmann ausführlicher behandeln, da seine heilsgeschichtliche Theologie für Boschs OEMP grundlegend ist. Zudem ist die Forschungsfrage vorliegender Untersuchung darauf ausgerichtet, Wrights Theologie im Anschluss an den cullmannschen Ansatz und Boschs Rezeption von Cullmann zu diskutieren.

Ergänzend zu Bosch führe ich zudem seitens der geschichtsbezogenen Eschatologie Johannes C. Hoekendijk mit seinem verheissungsgeschichtlichen Ansatz ein (vgl. aber: Bosch 2012:594). Hoekendijks Theologie ist von Belang, da er trotz einer geschichtsbezogenen Eschatologie zu völlig anderen Schlüssen gelangt als Cullmann. Nicht zuletzt wird einem ganzheitlichen Missionsverständnis (missional, transformatorisch) eine Nähe zur verheissungsgeschichtlichen Perspektive der Mission und damit zu Hoekendijk vorgehalten (Seubert 2015:10). Der Grund für die weitgehend fehlende Auseinandersetzung mit Hoekendijk in Boschs eschatologischer Dimension des OEMP lässt sich dadurch erklären, dass er sich in seiner Darstellung eng an Wiedenmann anlehnt (vgl. Bosch 2012:592 u.ö.). Bei Wiedenmann fehlt allerdings aus unerklärlichen Gründen die wichtige Stimme von Hoekendijk. Auf diesen Mangel wird zurecht durch Manecke (1972:8) hingewiesen.

2 Geschichtslose Eschatologie

2.1 Albert Schweitzer (1875 – 1965): Konsequente Eschatologie

2.1.1 Abriss zu Schweitzers Eschatologie

Albert Schweitzer hat die grundlegenden weltanschaulichen Veränderungen und damit das veränderte Geschichtsverständnis der Neuzeit erkannt. Wenn Jesu Erwartung des Reiches Gottes ernstgenommen wird, widerspricht dies dem materialistischen Weltbild mit seiner geschlossenen Plausibilitätsstruktur. Auf dem Hintergrund dieses Dilemmas will Schweitzer die Eschatologie trotzdem neu zur Sprache bringen (vgl. Hallensleben 2012:5).

Im Zentrum von Schweitzers Überlegungen steht die Naherwartung Jesu. So deutet er den historischen Jesus konsequent eschatologisch. Dies heisst für Schweitzer, dass Jesus ein messianisches Selbstbewusstsein aufwies, das er allerdings in Gegenwart seiner Jünger verborgen habe. Jesus sei davon ausgegangen, seine Messianität wäre in naher Zukunft für alle sichtbar geworden, und zwar dann, wenn zu seinen Lebzeiten das Reich Gottes endgültig installiert würde (vgl. Bosch 2011a:110). Schweitzer sieht in Jesu Aussage zur Wiederkunft des Menschensohns in Mt 10,23 dann aber eine Nichterfüllung dieser Erwartung Jesu:

Die natürliche Geschichte desavouierte die dogmatische, nach der Jesus gehandelt hatte. Ein Ereignis der übernatürlichen Geschichte, das stattfinden musste, in jenem Zeitpunkte stattfinden musste [sic], blieb aus (Schweitzer 1966:416).

Aufgrund der Annahme eines Bereiches der Werte (dogmatische Geschichte) und der Fakten (natürliche Geschichte) wird Mt 10,23 für Schweitzer so zum Wendepunkt im Leben Jesu. Nachdem

Jesu Erwartung eines Einbruchs aus dem Bereich der Werte in den Bereich der Fakten scheiterte, nimmt er gemäss Schweitzer selber das Heft in die Hand. Hallensleben äussert sich zu Schweitzers diesbezüglicher Theologie folgendermassen: «Die überirdische Grösse Jesu liegt darin, dass er nicht resigniert. Ein Entschluss, ein Willensakt, führt die Wende herbei» (Hallensleben 2012:8). Jesus provoziert nach Schweitzer seinen eigenen Tod, um seine Messianität und den Anbruch des Reiches Gottes herbeizuführen: «An die Stelle der passiven Erwartung auf das Handeln Gottes tritt die heroische sittliche Aktivität» (ebd.). Das von Jesus künftig erwartete Reich Gottes wird damit ebenfalls zur menschlichen Tat, es kann durch sittliches Verhalten herbeigeführt werden.

Konsequent eschatologisch heisst bei Schweitzer das *geglaubte* (Bereich der Werte) eschatologische Selbstverständnis Jesu im Sinne seiner eigenen Naherwartung vom Einbruch des Reiches Gottes (vgl. Cullmann 1967:11). Doch von diesem Verständnis eines einbrechenden Gottesreiches (im Bereich der Fakten) gilt es sich nach Schweitzer zu verabschieden, da es in einem materialistischen Weltbild nicht haltbar ist. Die Aufgabe einer Eschatologie, welche über den Tod Jesu hinausgeht, bereitet selbst Schweitzer Unbehagen, handelt es sich doch für die Theologie um eine radikale Wende, die «dem christlichen Glauben Anstoss bereiten muss» (Schweitzer 1971:369). Schweitzer stellt trotzdem fest: «nach seinem [Jesu, DJ] Tode löst sich das ganze messianische Enddrama in menschliche Geschichte auf» (Schweitzer 1971:319). Damit ist Jesu Leben und Tod letztlich wie auch bei Schweitzers Vorgängern (Reimarus, Wrede) nichts weiter als eine historische Tatsache eines sittlichen Menschen und Jesu Reich-Gottes-Vorstellung diejenige einer zwar geistigen Autorität (:369), aber in der Begrenztheit von deren menschlichen Vorstellungen (:370).

Schweitzer (1971:232) selbst bezeichnet seine Vorstellung des Gottesreiches als Teil seiner konsequenten Eschatologie als «übersittlich». Übersittlich bedeutet an dieser Stelle aber nicht göttlich, sondern an einem «überethischen Idealismus» orientiert (ebd.). Es meint die Orientierung an einer «überirdischen Persönlichkeit» (:326) in dem Sinne, als die menschliche Tat sich am selbstlosen Vorbild Jesu und seiner «gewaltigen Individualethik» (Schweitzer 1966:628) orientieren soll und damit einen ausserhalb des Individuums liegenden Referenzpunkt aufweist.⁴³ Durch ethisch richtiges Verhalten, das sich am moralischen Vorbild Jesu orientiert, wird nach Schweitzer also das Reich Gottes in Kraft gesetzt. Übrig bleibt bei Schweitzer letztlich nur ein sittlich verstandenes Reich Gottes, das auf der Ebene der Fakten bleibt. Eine göttliche Offenbarung, welche die Trennung zwischen Werten und Fakten zu durchbrechen vermag und damit ein Handeln Gottes in der Geschichte, lehnt Schweitzer ab.

Schlussendlich bleibt der Ausdruck *konsequente Eschatologie* missverständlich, geht es bei Schweitzer «im Gegenteil gerade [um] das progressive Aufgeben der Eschatologie, also die konsequente Enteschatologisierung» (Cullmann 1967:12). Denn nach Schweitzer (1966:417) beruht das gesamte Christentum auf diesem Nichteintreffen der Parusie, «dem Aufgeben der Eschatologie, der damit verbundenen fortschreitenden und sich auswirkenden Enteschatologisierung der Religion».

⁴³Eine gewisse Nähe zu Nietzsches «Übermensch» in *Also sprach Zarathustra* (2012 [1882-1885]) ist an dieser Stelle nicht von der Hand zu weisen. Inwiefern Schweitzer sich durch Nietzsche prägen liess, kann an dieser Stelle nicht weiter erörtert werden.

Um dem Christentum sein Existenzrecht einzuräumen, hält man gemäss Schweitzer theologisch fälschlicherweise an der Parusie fest, obwohl sich diese immer weiter verzögert. Mit Gewährwerden dieses Umstandes muss nach Schweitzer die notwendige Enteschatologisierung des Christentums stattfinden. Eine angenommene Zwischenzeit zwischen Himmelfahrt Jesu und seinem Wiedererscheinen wird in der konsequenten Eschatologie so zur Verlegenheitslösung degradiert.

2.1.2 Bedeutung von Schweitzers Eschatologie für die Mission

Eschatologie ist bei Schweitzer «nichts anderes als dogmatische Geschichte, welche in die natürliche hineinragt und sie aufhebt» (1966:403). Mit dogmatischer Geschichte meint Schweitzer die geglaubte, historisch nicht verifizierbare, aus dem Glauben gedeutete Geschichte auf Ebene der Werte (vgl. Hallensleben 2012:8). Indem Schweitzer postuliert, die Geschichte fordere die Dogmatik zu deren Ungeschichtlichkeit auf (Schweitzer 1971:326), sagt er nichts anderes, als dass sich die geglaubte Geschichte, die Ebene der Werte, unter die Voraussetzungen des Bereichs der Fakten und damit dem materialistischen Weltbild beugen müsse. Schweitzer hat recht, wenn er sagt, dadurch werde die Dogmatik frei (ebd.). Sie wird es aber nur insofern, als sie sich abhebt vom Bereich der Fakten, zurückzieht und dadurch keinerlei Einfluss mehr darauf hat. Die Dogmatik schwebt damit unbeachtet vom Bereich der Fakten in der eigenen religiösen Enklave.

Schweitzer hat also die Plausibilitätsstruktur der Neuzeit erkannt, gleichzeitig fügt er sich in sie ein, indem er selber unterscheidet zwischen natürlicher Geschichte (Fakten) und dogmatischer Geschichte (Werte). Eschatologie kann bei Schweitzer nur als Glaubensaussage in die Ebene der Fakten «hineinragen». Da auf dieser Ebene die Glaubensaussagen aber keine Plausibilität besitzen, sind solche – konsequent gedacht – für die Ebene der Fakten inexistent. Indem Schweitzer die Texte des NT vom geglaubten «Vorstellungsmaterial» freimacht (Schweitzer 1966:628), bleibt nur der sittliche, vorbildhafte Jesus übrig, welcher auch auf der Ebene der Fakten anerkannt werden kann. Dafür gibt Schweitzer nicht nur die Eschatologie preis, sondern auch die Göttlichkeit Jesu, welche ebenfalls nur im Bereich der Werte geglaubt werden kann. Wo Schweitzer der Theologie vorwirft, sie lasse «Jesus eine andere Sprache unserer Zeit reden, als sie ihm über die Lippen kam», um sich dadurch in ihrem Kontext zu behaupten (Schweitzer 1966:622), ist festzustellen, dass auch Schweitzer selber nicht anders Exegese betrieben hat. Die Sprache von Schweitzers Zeit und damit seine eigene ist das materialistische Weltbild.

Mission kann sodann bei Schweitzer allenfalls als Ausbreitung einer christlichen Ethik verstanden werden, wobei letztlich als Hoffnung und Ziel ausschliesslich ein menschlicheres Zusammenleben ausgemacht werden kann. Der Christ soll nach Schweitzer eine «sittliche Kraft» für seine Zeit werden (Schweitzer 1966:628). Nicht umsonst ging Schweitzers Leitsatz «Ehrfurcht vor dem Leben» in die Geschichte ein. Der Einsatz für ein friedvolles menschliches Zusammenleben ist zwar als Bestandteil christlicher Mission auf Seiten des sozialen Engagements wesentlich. Eine Vorbereitung und Hoffnung auf eine reale Heilszukunft ist bei Schweitzer aber nicht denkbar.

Bosch weist darauf hin, dass sich aufgrund der Naherwartung Jesu, wie sie Schweitzer vertritt, jeder Gedanke der Mission von vornherein ausschliesst. Richtigerweise stellt Bosch fest, dass

eine menschliche Beteiligung an der Mission für Jesus nicht denkbar gewesen sei, weil bei Schweitzer ausschliesslich Gott selbst der Handelnde ist (Bosch 2011:110). Bosch attestiert Schweitzer weiter, dass er die Vorstellung vom Reich Gottes als moralisch-kulturelle Grösse gelöst hat, wie es für die liberale Theologie im 19. Jh. typisch war (Bosch 2012:37). Schweitzer habe das Reich Gottes als rein künftige Grösse verstanden und sei damit ins andere Extrem verfallen. Trotzdem habe Schweitzer gezeigt, dass die Naherwartung vom Reich Gottes für den Dienst von Jesus Christus und die frühe Kirche zentral war. Bosch kommt zum Schluss: «Allerdings wussten weder Weiss noch Schweitzer, was sie mit ihrer Entdeckung anfangen sollten» (2012:592). Diese Aussage Boschs lässt vermuten, dass sich bei Schweitzer eine weitergehende eschatologische Grundlage für die Mission finden liesse, diese aber durch die Kirche nicht in Anwendung gebracht wurde. Wie oben gezeigt ist dies aber durch seine konsequente Ent-Eschatologisierung nicht der Fall. Auch wenn Schweitzer den Zusammenhang von Eschatologie und Eifer für die Mission der frühen Kirche herstellt, so hat dies für die gegenwärtige Missionstheologie keine Bedeutung mehr, weil die eschatologische Erwartung und eine lebendige Hoffnung sich erledigt haben. Bosch zeigte denn auch früh in seiner Dissertation als Aufweis «des eschatologische[n] Charakter[s] der Mission in der Sicht Jesu» (1959:13) entgegen seiner missverständlichen Aussage in *Mission im Wandel* (2012:592), dass Schweitzers Eschatologie niemals Grundlage für eine missionarische Kirche sein kann (Bosch 1959:70ff. u.ö., vgl. 2011:110).

Es bleibt die Frage, ob die dogmatische Geschichte (im Bereich der Werte), wie sie Schweitzer versteht, wirklich die natürliche Geschichte (im Bereich der Fakten) aufzuheben vermag. Eher bleibt der Eindruck, dass sie dies eben *nicht* vermag und die dogmatische Geschichte daher eliminiert werden soll. Schweitzers Eschatologie zerschellt schlussendlich an der Trennlinie der erkenntnistheoretischen Plausibilitätsstruktur seines eigenen Weltbildes. Der Mensch bleibt in seiner Anstrengung um das sittliche Verhalten trotz der Vorbildfunktion Jesu auf sich selbst zurückgeworfen.

2.2 Karl Barth (1886 – 1968): Dialektische Eschatologie

2.2.1 Abriss zu Barths Eschatologie

Die deutsche evangelische Missionstheologie wurde wesentlich durch die eschatologischen Darlegungen der dialektischen Theologie in den 1920er Jahren beeinflusst (vgl. Wiedenmann 1965:27). Die folgende knappe Skizze zur Eschatologie bei Karl Barth konzentriert sich daher auf seine frühe Schaffensperiode anfangs der 1920er Jahre. Diese weicht z.T. erheblich vom späten Barth ab.⁴⁴

⁴⁴An vielen Stellen, die der frühe Barth in aller Schärfe und Abgrenzung formulierte, ist beim späten Barth eine weitaus gemässigtere Haltung zu erkennen. So äussert er sich in der KD dahingehend, dass er die Jenseitigkeit des Reiches Gottes überbetont habe, «aber gerade nicht mit seinem Kommen als solchem ganzen Ernst zu machen mich getraute [...]» (1958:716). Auch die Parusie Christi kann Barth nun als «Spannung zweier *Zeitpunkte*» sehen (ebd., Hervorhebung DJ). Schliesslich sagt Barth in Bezug zu seinen Ausführungen im Römerbrief-Kommentar zu Röm 13,11: «Man sieht aber auch, wie ich dabei gerade am Besonderen dieser Stelle, nämlich an der *Teleologie*, die sie der Zeit zuschreibt, an ihrem Ablauf zu einem wirklichen Ende hin, mit viel Kunst und Beredsamkeit *vorbeigegangen bin*» (ebd., Hervorh. i.O.). Vgl. dazu: Hempelmann 1984:40.

Das theologische Anliegen von Barth will verstanden werden als Kritik und Neubesinnung. Seine *Kritik* richtet sich gegen die liberale Theologie des 19. Jh. und damit gegen den Kulturprotestantismus. Barth bemerkt in seinem ersten und epochalen Römerbrief-Kommentar zu Beginn der 1920er Jahre: «Es war immer schon alles fertig ohne Gott. Gott sollte immer gut genug sein zur Durchführung und Krönung dessen, was Menschen von sich aus begannen» (Barth 1985:401). Gegen dieses Verfügen des Menschen über Gott setzte sich Barth in seiner Theologie zur Wehr.

Die theologische *Neubesinnung* zeigt sich in der Betonung von Gott als «dem ganz Anderen» (Barth 1940:133), über den der Mensch in seiner Eigenmächtigkeit eben gerade *nicht* verfügen kann. Gottes Offenbarung steht der kulturellen Ausformung des Christentums immer radikal gegenüber (vgl. Barth 1960:4-7). In Barths Römerbrief-Kommentar findet sich auch der vielzitierte «eschatologische Weckruf» Barths, welcher konträr zur Immanenzgläubigkeit seiner Zeit stehen soll: «Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun» (1940:298). Ausgehend von Barths Anliegen wird klar, dass er unter Eschatologie nicht einen dogmatischen Traktat über die letzten Dinge meint. Bei der Eschatologie geht es Barth nicht um die Zukunft und darin um das Schicksal des Menschen, sondern um die Betonung der Andersartigkeit und Transzendenz Gottes. Durch diese, im theologiegeschichtlichen Kontext verständliche und notwendige⁴⁵ Einseitigkeit, findet bei Barth unweigerlich eine Abwertung der geschichtlichen Wirklichkeit statt. Das Sichtbare und Zeitliche steht für Barth im Gegensatz zur Hoffnung und ist «Klotz, Block, Fessel, schwer und eckig [...]» (Barth 1940:298). Ein lineares Zeitverständnis hat hinsichtlich der Transzendenz Gottes bei Barth in dieser Epoche keine Bedeutung. Zeit ist für Barth «der ewige Augenblick» in der Gegenwart, «das Jetzt, in welchem Vergangenheit und Zukunft stillstehen [...]» (1940:481). Dieser Augenblick ist für Barth «qualifizierte Zeit» und damit die einzig massgebliche (ebd.). Dabei geht es Barth darum, dass sich der Mensch gegenwärtig der Herrlichkeit und Andersartigkeit Gottes bewusst ist und dementsprechend handelt. Weder was der Mensch getan *hat*, noch was er tun *wird*, hat dagegen Relevanz. Alleine was Gott in Christus getan hat, ist von Bedeutung und diese eschatologische Bedeutung kann nur im Augenblick des Jetzt erkannt werden (vgl. Barth 1940:482). Die Parusie versteht Barth denn auch nicht als geschichtliches Ereignis, das künftig zu erwarten wäre. Parusie heisst für Barth «unsre tatsächliche Lebenslage so ernst nehmen wie sie ist [...]»⁴⁶ (Barth 1940:485). Auch wenn Barth in einem Vortrag anlässlich der Gründungskonferenz des ÖRK in Amsterdam von «Gottes Heilsplan» spricht, so meint er damit einzig das bereits am Kreuz Geschehene, ohne dem Vorher oder Nachher eine weitere Heilstat zufügen zu müssen (Barth 1948).

⁴⁵Zur Notwendigkeit von Barths Anliegen und theologischer Ausrichtung siehe u.a. seine unerlässliche Mitarbeit bei der Barmer-Erklärung als Bekenntnis der Kirche gegen den aufstrebenden Nationalsozialismus (vgl. Busch 2005:257ff.).

⁴⁶Eine gewisse Ähnlichkeit zur Eschatologie bei Bultmann und Althaus wird daraus ersichtlich. Der späte Barth grenzt sich allerdings davon ab und will mit Bultmanns «existentialphilosophischer Reduktion» nicht in Verbindung gebracht werden (Barth 1958:716).

Wiedenmann gelangt zum berechtigten Schluss, dass «eschatologisch» bei Barth «praktisch immer die Alleinwirksamkeit Gottes unter Ausschluss jeder menschlichen Mitwirkung mitbezeichnet» (1965:30). Dieser Feststellung schliesst sich auch Bosch an. Er meint, dass *Eschatologie* bei Barth Synonym für «das Letzte und Transzendente» (2012:593) ist und jegliche menschliche Beteiligung ausschliesst:

Barth hält am zukünftigen Kommen des Reiches Gottes in ihrer [sic] ganzen Fülle fest, aber er betrachtet es als etwas, das allein durch Gott herbeigeführt wird, am Ende der Geschichte (ebd.; vgl. Barth 1948).

Im Gegensatz dazu stehen die menschliche Initiative, Institutionen oder das Planen des Menschen, also kurzum der Bereich der Fakten (Barth 1948:16 u.ö.). Anders als Schweitzer misst Barth gerade nicht der naturwissenschaftlichen Seite auf der Ebene der Fakten den Wert zu und versucht einen dogmatischen Rest zu sichern. Barth will den Bereich der Werte gross machen und zur Sprache bringen, wobei die Abwertung des Bereiches der Fakten eine logische Konsequenz ist. Auch wenn Barth seine Vorgänger kritisiert, so tut er dies doch aus demselben materialistischen Weltbild heraus.

2.2.2 Bedeutung von Barths Eschatologie für die Mission

Der Gegensatz zwischen menschlichem Tun und Gottes Offenbarung kommt deutlich zum Ausdruck in Barths Vortrag an der Missionskonferenz in Berlin 1932. Barth wendet sich gegen das menschliche Bestreben der Absicherung durch Unternehmungen und führt als negatives Beispiel wiederholt den anglo-amerikanischen und pietistischen «Missionsgeist» an (Barth 1986:120). Explizit wendet er sich gegen den Pragmatismus vergangener Missionskonferenzen (:120). Bei Barth ist Mission stets nicht mehr als ein Versuch, also eine «wehrlose, ungesicherte Unternehmung» (:104 u.ö.). Das für den Menschen unverfügbare Handeln Gottes steht bei Barth auch im Blick auf die Mission im Zentrum (:119).

Aus dem Vortrag ist unschwer zu erkennen, dass seine Ausführungen und die zugrundeliegende Theologie zu einer «Lähmung des Missionswillens» (:125) führen können. Diese Lähmung erfolgt durch Betonung der absoluten Transzendenz Gottes und der daraus folgenden Abwertung menschlichen Handelns. Daraus folgt konsequenterweise ein betont futurisches Reich-Gottes-Verständnis (Barth 1948), welches nicht zuletzt aus seiner wichtigen und dezidierten Opposition zum Triumphalismus der Deutschen Christen im 2. WK ergeht. Barth nimmt diese Lähmung jedoch bewusst in Kauf als Gelegenheit, die Mission an ihre wahre Bestimmung zu erinnern, die Botschaft Gottes auszurichten (1986:100). Braaten stellt hingegen fest, dass Barths Kritik letztlich einen ausschliesslich negativen Effekt auf die Missionstheologie ausübte: «It appeared that Barthian theology would have nothing but judgement to pronounce on the mission of the church» (1977:29).

Nebst der Tendenz einer Lähmung, der nicht zuletzt durch eine neue inhaltliche Füllung der Eschatologie Vorschub geleistet wurde, hat Barth für die Missionstheologie Substantielles geleistet. Mit seinem Vortrag 1932 hat er eine «neue Ära in der Missionstheologie» eingeläutet (Wiedenmann 1965:67), indem er für eine bis dahin unübliche, aber dringend notwendige Annäherung zwischen Theologie und Mission eingestanden ist (vgl. Manecke 1972:8 und das Anliegen von Bosch

2012:577ff.; 1986b u.ö.). Bosch bezeichnet Barth gar als den «Vater der modernen Missionstheologie» (2011:218).

Mit seiner Trinitätstheologie hat Barth zudem eine zentrale Grundlage zur Begründung der Mission geliefert. Konkrete Ansätze dazu sind bereits in Barths Berliner Vortrag ersichtlich, wo er den Begriff *missio* auf die innertrinitarischen Selbstsendungen zurückführt (Barth 1986:115). Im Kontext seines Vortrages will Barth mit Einführung der *missio* als Sendungsbegriff einerseits das menschliche Handeln relativieren, weil Gott selbst es ist, der handelt und wirkt. Gleichzeitig aktiviert er den Menschen zum Dienst «an dem ständig aktiv sein wollenden Wort Gottes» (Wiedenmann 1965:66). Damit ist das *missio Dei*-Motiv in der Missionstheologie von Beginn an ein durchwegs dialektisches. Wobei immer mitbedacht werden muss, dass aufgrund der Einführung durch Barth die Seite der Relativierung menschlichen Handelns vordergründig war (vgl. Manecken 1972:113).

Aufgrund von Barths Verständnis, dass sich Mission aus dem Wesen Gottes ableitet, stellt Bosch anerkennend fest: «Man kann Barth mit Fug und Recht als den ersten wirklichen Vertreter eines neuen theologischen Paradigmas bezeichnen, das radikal mit dem aufklärerischen Ansatz der Theologie brach» (2012:457; vgl. :411). Einerseits stimmt diese Feststellung von Bosch, wenn man von der durch Barth postulierten Unverfügbarkeit Gottes für den Menschen ausgeht. Andererseits zeigt sich bei Barth durch die Abwertung der Geschichte, dass er mit dem materialistischen Weltbild nicht gebrochen hat. Die Abwertung der Geschichte ist bei Barth darin ersichtlich, dass er die menschliche Beteiligung an Gottes Wirken vollständig ausschliesst (Bosch 2012:593).

Während sich Bosch in den 1980er Jahren noch stärker positiv zu Barth äussert (2011:217f.), so wirkt die kurze Auseinandersetzung im Rahmen der eschatologischen Dimension des OEMP weitgehend kritisch (2012:593). Ich gehe davon aus, dass Bosch die Leistung von Barth im Sinne der Ableitung der Mission aus dem sendenden Wesen Gottes und seine kritische Auseinandersetzung mit der Aufklärung anerkennt. Barths Eschatologie sieht Bosch jedoch durch die absolute Trennung zwischen der Transzendenz Gottes und der Immanenz des Menschen als problematisch und aufgrund der barthschen Füllung des Eschatologiebegriffs als nicht gewinnbringend für die Mission, da die *missio Dei*-Konzeption in Konsequenz zeitweise vollständig auf Seite der Paralyse menschlichen Handelns ausgelegt wurde (vgl. Wiedenmann 1965:191).

2.3 Rudolf Bultmann (1884 – 1976): Existentialistische Eschatologie

2.3.1 Abriss zu Bultmanns Eschatologie

Mit der Stimme Bultmanns setzte die gewichtigste und langanhaltendste Kritik an einer geschichtsbezogenen Eschatologie und der konsequenteste Entwurf innerhalb eines materialistischen Weltbildes ein (vgl. Hempelmann 1984:40). Nach Bultmann werden vor dem Hintergrund eines modernen Weltbildes jegliche übernatürlichen Phänomene obsolet. Die Naturwissenschaft erlaubt keinen Glauben an übernatürliche Phänomene. Es gibt das

durch die Naturwissenschaft geformte Weltbild und sodann das Selbstverständnis des Menschen, wonach er sich als geschlossene Einheit versteht, die dem Zugriff supranaturaler Mächte nicht offen steht (Bultmann 1951:19; vgl. Bultmann 1964:7-15).

Bultmanns Anliegen ist es, auf dem Hintergrund dieses mechanistischen Weltbildes einen zeitlosen Aussagegehalt biblischer Texte zu isolieren. Damit sollen überzeitliche Wahrheiten des christlichen Glaubens, bei Bultmann das Kerygma (Bultmann 1951:24), transportiert werden. Er sieht im NT ein mythisches Weltbild vertreten (:16). Insbesondere in der Rede von der Endzeit sieht Bultmann «mythologische Rede» (ebd.). Exegese hat die Aufgabe, dieses mythologische Weltbild, d.h. zeitgebundene Vorstellungen, zu erkennen und das Kerygma der ntl. Texte freizulegen:

Deshalb ist auch die Mythologie des Neuen Testaments nicht auf ihren objektivierenden Vorstellungsgehalt hin zu befragen, sondern auf das in diesen Vorstellungen sich aussprechende Existenzverständnis hin. Um die Frage nach dessen Wahrheit handelt es sich, und seine Wahrheit bejaht der Glaube, der nicht auf die Vorstellungswelt des Neuen Testaments verpflichtet werden darf (:23).

Die Texte des NT wollen nach Bultmann damit existential interpretiert werden. Die Frage für Bultmann stellt sich darin, welches «Existenzverständnis» die ntl. Texte in ihrer mythologischen Schale transportieren (:26). Dass dabei der historische Kontext ntl. Texte marginalisiert und gleichzeitig wie bei Althaus (Kap. C 1) «radikal» entjudaisiert wird, ist unumgänglich. Bei der existentialen Interpretation spielt die Geschichte als Historie keine Rolle, sie hat allenfalls «pädagogische» Bedeutung (Bultmann 1951:25). Bultmann postuliert in diesem Sinne weiter: «Das Neue Testament kennt *grundsätzlich keine Phänomene, in denen das Ausserweltliche zur innerweltlichen Gegebenheit gebracht würde*» (:30, Hervorh. i.O.). Wichtig ist für Bultmann, dass sich der christliche Glaube nicht auf historische Fakten zu stützen hat. Trotzdem kann auch er von Geschichtlichkeit sprechen. Allerdings versteht Bultmann die «Geschichtlichkeit» in Aufnahme der Existenzphilosophie Martin Heideggers als «Dasein» des Menschen (vgl. Heidegger 1962:133) und damit nicht als Historie. Für Bultmann existiert der Mensch in seinem Dasein und im Entschluss des Glaubens in «eigentlicher Geschichtlichkeit», während er in Verfehlung des Glaubens in «uneigentlicher Geschichtlichkeit» existiert (vgl. Müller 2009:696).

Eschatologisch ist bei Bultmann in Aufnahme von Heideggers Philosophie sodann die Existenz des Menschen, welcher seine Nichtigkeit vor Gott erkennt und gleichzeitig in Gott alles haben kann. Diese Existenz führt zur «Haltung echter Menschlichkeit» (Bultmann 1951:34; vgl. Müller 2009:707). Damit ist für den Glaubenden die Endzeit oder «Heilszeit» bereits angebrochen, weil «das Zukunftsleben schon Gegenwart geworden ist» (:30). Jegliche Entscheidungssituation aufgrund des Glaubens ist somit eschatologisch zu deuten. Bultmann sieht völlig ab von künftigen Heilsereignissen oder einer vollendeten Heilszukunft: «Das Weltgericht ist nicht ein bevorstehendes kosmisches Ereignis, sondern die Tatsache, dass Jesus in die Welt gekommen ist und zum Glauben gerufen hat» (Bultmann 1951:30). Dabei ist allerdings die Feststellung zentral, dass das ntl. Bild von Jesus für Bultmann ebenfalls ein mythisches ist. Jesus Christus ist nicht der Gottessohn, «der als Mensch verkleidet in diese Welt kam [...]» (:26). Die Inkarnation ist bloss mythologische Sprache für den eigentlichen Sinn des Christusgeschehens: «Es besagt, dass da, wo der Mensch nicht handeln kann, Gott für ihn handelt, für ihn gehandelt hat» (:39). Müller fasst zusammen:

So wird aus der heilsgeschichtlichen Vorstellung einer zukünftigen Endgeschichte mit dem Gericht am jüngsten Tage die Bestimmtheit der Existenz von ihrer Zukunft, bzw. ihrem Ende her (2009:709).

Trotzdem verzichtet Bultmann nicht auf den Begriff «Heilsgeschichte». Er nutzt ihn öfter, aber mit gänzlich anderer Füllung als er bei Theologen verwendet wird, die eine geschichtsbezogene Theologie vertreten. Die Person von Jesus Christus weist bei Bultmann «heilsgeschichtliche Bedeutsamkeit» auf, allerdings als «geistesgeschichtliches Phänomen, hinsichtlich ihres Ideengehalts» (Bultmann 1951:48). Bultmann weist darauf hin, dass es nur zwei Möglichkeiten zur Interpretation des NT gibt. Entweder man entledigt sich des mythologischen Weltbildes oder man nimmt es als gesamtes an. Durch die Annahme würde man sich allerdings für ein antikes Weltbild entscheiden, das im Konflikt mit einem materialistischen Weltbild steht. Für Bultmann selber gibt es daher konsequenterweise «gar keinen anderen Weg, als sie [die Verkündigung des NT, DJ] zu entmythologisieren» (:22). Bereits daraus wird die Kritik von Bultmann an Cullmann verständlich (vgl. Kap. C 3.1.6). Wo im Geringsten festgehalten wird an geschichtlichen Tatsachen des NT, wo also das materialistische Weltbild in Frage gestellt wird, wird für Bultmann unweigerlich ein mythisches Weltbild in eine Zeit transportiert, die damit nichts mehr anzufangen weiss. Damit wird die Verkündigung für Bultmann wertlos, da für den modernen Menschen aufgrund seiner Aufgeklärtheit nicht annehmbar. Aus alledem ergeht, dass Bultmann «konsequent historisierend das Heilsgeschehen de facto enthistorisiert» (Stegemann 2002:234).

Althaus (1942) erhob bereits früh Kritik an Bultmanns Theologie, obwohl er letztlich zu ähnlichen Schlüssen kommt. Er fragt, ob Bultmann mit seinem modernen Existenzverständnis überhaupt dem Existenzverständnis im NT gerecht wird (:341). Bezüglich der Eschatologie bei Bultmann bemerkt Althaus zu Recht «ob er nicht mit der 'mythischen' Eschatologie die biblische Hoffnung überhaupt preisgibt» (:342). Althaus sieht bei Bultmanns Eschatologie «das Entscheidende herausgebrochen», nämlich «das Warten auf das Ende, auf die neue Welt Gottes» (:342).

Grundsätzlich lässt sich feststellen, dass Bultmanns Theologie im Wesentlichen eine Form existentialistischer Philosophie ist, die mit dem NT als Grundtext arbeitet, wobei der Text dem philosophischen Paradigma zu dienen hat. Dies wird deutlich, wenn Bultmann in Heideggers Philosophie eine «profane philosophische Darstellung der neutestamentlichen Anschauung vom menschlichen Dasein» ausmacht (Bultmann 1951:33). Bultmann geht davon aus, dass das materialistische Weltbild mit seiner Trennung der Fakten und Werte das einzige richtige ist. Diesem Vorverständnis unterwirft er sämtliche theologischen Grundannahmen. Durch Anpassung an dieses Weltbild versuchte Bultmann, den modernen Menschen wieder für die christliche Botschaft zu gewinnen. Letztlich bleibt aber auch für Bultmann die Spannung von einem «mythologischen Rest», namentlich der Glaube an Gott an sich, der übrig bleibt (1951:48). Damit bleibt aber auch sein eigener Ansatz im Letzten inkonsequent, da seine Intention die *ungeteilte* Entmythologisierung ist (:21). Trotz aller hermeneutischen Zugeständnisse ist Bultmanns Theologie daher in ein konsequent materialistisches Weltbild nicht so problemlos zu integrieren, wie er es selber wohl vorhatte. Sicher ungewollt gab Bultmann aber der Kirche zugleich die Legitimation, sich primär mit dem innerlichen Glaubensvollzug zu beschäftigen und sich in den Bereich der Werte eines materialistischen Weltbildes zurückzuziehen. Denn sollte sich im Bereich der Fakten, z.B. durch archäologische For-

schung, herausstellen, dass Jesus Christus als historische Person nie gelebt hat oder nicht auferstanden ist, so ändert dies das Kerygma, also die Überlieferung des Glaubens durch die ntl. Gemeinde, «in keiner Weise» (vgl. Bultmann 1964:14). Im Gegenteil würde Bultmanns Ansatz dadurch sogar verstärkt.

Bultmann hat in seiner Theologie die Denkvoraussetzungen der «modernen Geschichtswissenschaften» seiner Zeit aufgenommen und innerhalb dieser Plausibilitätsstruktur seine Theologie entwickelt.⁴⁷ Dies zeigt sich in der Preisgabe des Bereiches der Fakten und dem Rückzug in den davon nicht tangierten Bereich der Werte des materialistischen Weltbildes durch existentialistische Denkformen. Trotzdem hebt Müller (2009:701f.) hervor, dass Bultmann den Glauben gerade nicht in gnostischer Manier als der Welt enthoben ansieht: «Es war Bultmann immer bewusst, dass der Mensch auch als Christenmensch aktiv und passiv, handelnd und leidend in das Weltgeschehen hineinverflochten ist». In ihrer eschatologischen Existenz sind die Glaubenden bei Bultmann hineingestellt in die Gegenwart und übernehmen darin (soziale) Verantwortung.⁴⁸

2.3.2 Bedeutung von Bultmanns Eschatologie für die Mission

Die *existentialistische Eschatologie* von Bultmann sieht der Missionstheologe Braaten kritisch als «brain waves of a purely academic exercise», die für die Mission kaum von Nutzen sind (1977:32). Trotzdem beeinflusste Bultmanns Theologie die Mission indirekt mit der Einbringung in die ökumenische Diskussion durch Holsten's *Das Kerygma und der Mensch* (1953). In seinem zuvor erschienenen kurzen Aufsatz *Mission als eschatologisches Geschehen* (Holsten 1952) fasste er wesentliche Grundzüge zusammen. Holsten weist darauf hin, dass ein zweifaches Verständnis von Mission möglich ist: «Sie wird entweder auf das Eschaton hin oder vom Eschaton her verstanden» (:183). Wird die Mission auf das Eschaton hin verstanden, so geht man dabei von der Wiederkunft Christi und einer kommenden, geschichtlichen Heilszukunft aus. Dies sei nach Holsten in der Missionswissenschaft bis dahin die allgemeine Ansicht gewesen. Dagegen will Holsten mit Bezug auf Bultmann das Verständnis fördern, Mission als vom Eschaton *herkommend* zu betrachten:

Mission ist als eschatologisches Geschehen streng genommen nur erfasst, wenn sie vom Eschaton *her* verstanden wird; wird sie auf das Eschaton *hin* verstanden, ist sie nur Glied in einer Kette eschatologischer Geschehnisse (:183; Hervorh. DJ).

Durch den Ausschluss der Spannung zwischen Vergangenheit und Zukunft spricht sich Holsten, wie auch Bultmann, gegen ein eschatologisch-heilsgeschichtliches Verständnis aus (vgl. Wiedemann 1965:172).⁴⁹ Das Eschaton, von dem her nach Holsten die Mission verstanden werden muss, ist «das in und mit Christus geschehene rechtfertigende Handeln Gottes, das in der Mission je neu

⁴⁷Hempelmann (1984:44-51) bringt drei Einwände moderner Geschichtswissenschaft gegen die Theologie vor und analysiert diese: 1. Sinn und Einheit der Geschichte sind nur durch theologische Interpretation und nicht objektiv feststellbar. 2. Ein Gott ist in der Geschichte nicht wahrnehmbar. 3. Gott kommt im Bereich der Fakten nicht vor.

⁴⁸Eine andere Sicht vertritt Wright. Er bezeichnet die Theologie Bultmanns als «explicitly gnostic» (Wright 2013e:458) und problematisiert insb. die von Bultmann geforderte Entjudaisierung des NT.

⁴⁹Müller (2009:708) betont, dass auch Bultmann sich der Spannung bewusst war, wie sie einer heilsgeschichtlichen Auslegung zwischen dem *Schon* und *Noch-nicht* inhärent ist. Aber Bultmann begreife «diese Spannung nicht als eine zeitliche [der Heilsgeschichte, DJ], sondern als eine geschichtliche [der eschatologischen Existenz, DJ]». *Geschichtlich* muss hier verstanden werden als übergeschichtlich, im Gegensatz zu historisch.

gegenwärtig wird und sie daher zum 'eschatologischen Geschehen' macht» (:164, vgl. Holsten 1952:190). Die von Bultmann hervorgehobene eschatologische Existenz des Menschen im Augenblick seiner Entscheidung ist das je gegenwärtige Eschaton, von dem her bei Holsten die Mission verstanden werden muss. Im Kerygma, also im Ergehen des Wortes durch Verkündigung, ereignet sich dieses Eschaton beim Einzelnen immer wieder neu (Holsten 1953:132). Wiedenmann stellt dazu lapidar fest:

Damit ist es aber auch getan. Es bleibt beim Singularismus, beim Dienst einzelner an einzelnen. Ein Einwirken auf den Welt- und Geschichtszusammenhang ist nicht im Sinne der Kirche als des 'entweltlichten Volkes Gottes' (1965:169).

Bosch hebt hervor, dass Mission mit Holsten zum Angebot einer Antwortmöglichkeit und zum Ruf nach einem neuen Selbstverständnis der je eigenen menschlichen Existenz schrumpfte (2012:593, vgl. Wiedenmann 1965:192).

Wie schon bei Bultmann festgestellt, bot auch Holstens Ansatz «keine Ethik für das öffentliche Leben [Bereich der Fakten, DJ] und liess die Kirche hilflos zurück [...]» (ebd.).⁵⁰ Die Rede vom Reich Gottes und damit von einem Anbruch oder Einbruch der Gottesherrschaft schliesst sich bei Holsten aus. Wiederholt spricht er vom «Reich Gottes-Pathos» in der Mission, das zu überwinden sei (Holsten 1952:183 u.ö.). Durch den konsequenten Ausschluss des Eingreifens Gottes in die Geschichte verschwindet bei Holsten schliesslich die Hoffnung auf eine Heilszukunft. So muss auch das eschatologische Verständnis von Holsten, das er unter Bezug auf Bultmann in die Missionstheologie einbrachte, in das materialistische Weltbild eingeordnet werden. Es kann für ein integratives Weltbild sowie für ein ganzheitliches Missionsverständnis keine Grundlage darstellen.

2.4 Zusammenfassung zu den geschichtslosen eschatologischen Modellen

Aus obiger Darstellung wird ersichtlich, wie an der Eschatologie festgehalten werden will, diese jedoch in ihrer bekannten Form durch Annahme eines Wirkens Gottes in der Weltgeschichte einem materialistischen Weltbild grundsätzlich widerspricht. So soll sich die Eschatologie in das vorherrschende materialistische Weltbild einfügen. Die fehlende Bedeutung von Zeit und Geschichte als Historie wird hier zum Merkmal der Eschatologie, da Zeit und Geschichte im Bereich der Fakten anzusiedeln sind (vgl. Wiedenmann 1965:24; vgl. Wrogemann 2013:61f.). Braaten bemerkt zu diesem «ahistorical mysticism»: «it flees like the devil from concrete universal embodied in the person of Jesus Christ» (1977:2). Wiedenmann (1965:24) weist im selben Sinn darauf hin, dass innerhalb der geschichtslosen Eschatologie Inkarnation und Parusie kaum als historische Begebenheiten wahrgenommen würden, die einen Einfluss auf die gesamte Menschheitsgeschichte aufweisen. Da-

⁵⁰Dieser Feststellung würde Müller (2009:701f.) widersprechen, sieht er doch bei Bultmann wie oben erwähnt die Folge des menschlichen Handelns im Weltgeschehen als Konsequenz seiner eschatologischen Existenz. Anscheinend wurde Bultmanns Theologie aber weder von Wiedenmann, noch von Holsten derart interpretiert, so dass eine spätere, anders gelagerte und durchaus nachvollziehbare Interpretation den Einfluss von Bultmann auf die Missionstheologie der 1950er Jahre nicht rückgängig machen kann.

her steht das Heil des Individuums bei diesem eschatologischen Verständnis im Vordergrund. Wiedenmann fasst das überschneidende Merkmal für alle Variationen der geschichtslosen Eschatologie zusammen:

Die geschichtslose Eschatologie blickt [...] gleichsam nach oben und versteht die Gegenwart von daher als ständiges Jetzt, in dem sich die Heilswende durch das richtende und begnadende Handeln Gottes je neu ereignet (:24).

Wo Wiedenmanns Feststellung zu Inkarnation und Parusie auf Schweitzer, Barth und Bultmann nicht gleichermassen zutrifft, so zeigt sich doch, dass die Betonung der Gegenwart als eschatologisches Moment nicht von der Hand zu weisen ist.⁵¹ Aus allen drei Ansätzen aber wird die Kritik an einer geschichtsbezogenen Eschatologie deutlich, die Gottes Eingreifen in die Weltgeschichte postuliert. Dabei wird kein Unterschied zwischen apokalyptisch-spekulativen oder verantwortungsvoll-differenzierten Darlegungen gemacht. In keinem Fall kann eine geschichtsbezogene Eschatologie gemäss den drei Theologen einem modernen und aufgeklärten Schriftverständnis – sprich einer Hermeneutik in einem materialistischen Weltbild – standhalten. Dabei wird kaum berücksichtigt, dass dieses modern-aufgeklärte Bibelverständnis seinerseits dem materialistischen Weltbild entspringt und nicht unbedingt dem Selbstverständnis der biblischen Texte entspricht. So forderte denn auch Hempelmann bereits Mitte der 1980er Jahre (1984:44) «dringend» die Überwindung der Dichotomie im Wirklichkeitsverständnis in den Bereich der Werte und den Bereich der Fakten.

Interessanterweise findet das Reich Gottes als eschatologische Grundkategorie in den konsultierten Texten zur geschichtslosen Eschatologie kaum Beachtung. Im Gegenteil wird die Rede vom Reich Gottes in diesem Zusammenhang eher negativ dargestellt. Dabei ist es für die Kritik irrelevant, ob das Reich Gottes stärker präsentisch oder futurisch verstanden wird. Soziales Handeln und Verkündigung werden nicht als Brennpunkte von Mission zusammen gesehen, sondern getrennt betrachtet. Die Verkündigung in der Mission soll den Menschen dazu führen, seine Stellung vor Gott zu erkennen, sich zu bessern und daraus sozial zu handeln. Soziales Handeln in der Mission erfolgt auf Hoffnung einer moralisch-ethischen Besserung der Menschheit hin, die sich allerdings auch unabhängig vom christlichen Glauben im Sinne einer hegelschen Dialektik ereignen kann.

Untenstehende Abbildung (Abb. 3) fasst die wesentlichen Merkmale einer geschichtslosen Eschatologie schematisch zusammen. Die eschatologische Hoffnung ist durch den Verzicht auf eine Heilzukunft ausrangiert. Durch die z.T. vollständige Verlagerung des Glaubens in den Bereich der Werte bleibt die Theologie gegen Erkenntnisse aus dem Bereich der Fakten immun. Damit hat sie allerdings auch ihren Einfluss auf den Bereich der Fakten eingebüsst. Mission wird als Zuspruch an den Menschen mit der Möglichkeit zur Antwort verstanden und beschränkt sich damit auf die Verkündigung des Kerygmas.

Bosch kommt zum Schluss, dass die geschichtslose Eschatologie die moderne Welt und insbesondere die Mission hilflos zurückgelassen habe (2012:594). Ich stimme Bosch zu, dass ein

⁵¹Bei Althaus lässt sich am ehesten eine Hoffnung auf eine vollendete Heilzukunft ausmachen. Er vertritt damit den ausgeglichendsten Typ innerhalb der geschichtslosen Eschatologie, auch wenn seine Rede von der Heilzukunft diffus bleibt. Althaus' Preisgabe der Geschichte als Prozess für eine Heilzukunft liegt hauptsächlich in der Abgrenzung vor Endzeitspekulationen begründet.

eschatologischer Ansatz, der Raum, Zeit und damit eine geschichtliche Entwicklung vernachlässigt, für die Mission nicht als Grundlage taugt. Er vermag keine motivierende Hoffnung zu vermitteln, bleibt je nach Ausprägung auf die Entscheidung von Einzelnen beschränkt, relativiert das Handeln des Menschen zu stark und besitzt letztlich immer die Tendenz, sich zur Ethik hin und in eine rein präsentische Eschatologie aufzulösen. So stellt auch Wiedenmann fest, dass allen Darstellungen einer geschichtslosen Eschatologie «der Blick auf den Zusammenhang zwischen der menschheitlichen Heilszukunft und der gegenwärtigen menschlichen Geschichte, der Blick auf die Heilsgeschichte [fehlt]» (1965:43).

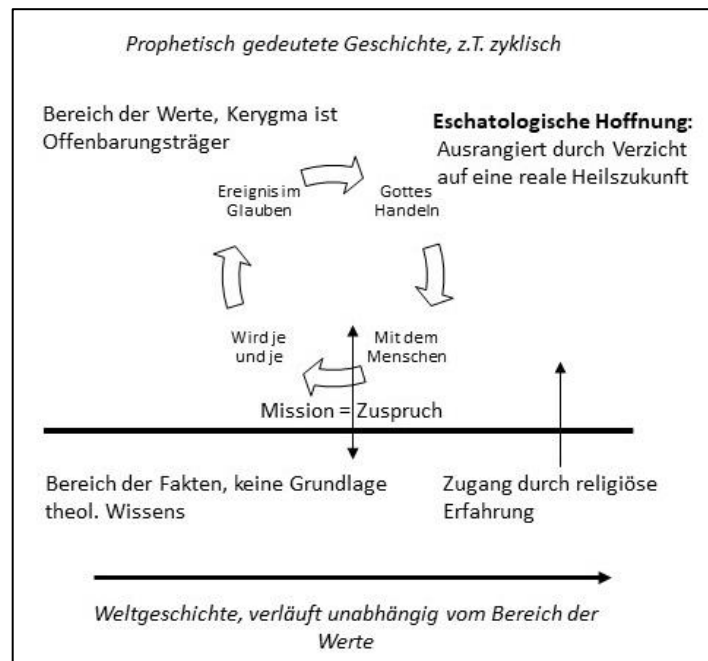


Abbildung 3: Schematische Darstellung geschichtsloser Eschatologie.

3 Geschichtsbezogene Eschatologie

Im Gegensatz zur geschichtslosen Eschatologie misst eine geschichtsbezogene Eschatologie Zeit und Geschichte als Historie wesentliche Bedeutung zu. Eschatologie bleibt damit nicht auf den Moment der Entscheidung beschränkt, sondern erhält wieder eine teleologische Funktion. Wo das Reich Gottes in der geschichtslosen Eschatologie kaum eine Rolle spielt, wird es bei geschichtsbezogenen Ansätzen zum «hermeneutischen Schlüssel» (Bosch 2012:594). Dabei kann der Blick stärker auf das gegenwärtige oder das künftige Reich Gottes gerichtet sein. Als Alternative zu den drei geschichtslosen Modellen führt Bosch daher die heilsgeschichtliche Theologie des Neutestamentlers Cullmann ein. Auch der Missionstheologe Hoekendijk weist der Geschichte Bedeutung zu, gelangt jedoch gegenüber Cullmann zu konträren Schlüssen. Beide haben die Missionstheologie mit ihrem Wirken massgeblich beeinflusst.

3.1 Oscar Cullmann (1902 – 1999): Heilsgeschichtliche Eschatologie

3.1.1 Abriss zu Cullmanns Eschatologie

Neben zahlreichen Aufsätzen und kleineren Schriften hat Cullmann als Professor für Neues Testament an der Universität Basel eine Synthese seiner Arbeit hauptsächlich in zwei Monographien

dargelegt (vgl. Goppelt 1978:49). Bereits in *Christus und die Zeit* (1948) setzte er sich mit der existentialistischen Theologie seines Zeitgenossen Rudolf Bultmann auseinander (vgl. Sallmann & Fröhlich 2012:43ff.). Cullmanns grundsätzliches Bestreben lag darin, nicht von aussen einen dem Text des NT fremden Massstab anzulegen, wie er dies bei Bultmann vermutete, sondern «die biblische Auffassung von Zeit und Zeiteinteilung aus dem Neuen Testament herauszulesen» (:9). Rund 20 Jahre später führte Cullmann in *Heil als Geschichte* (1965) seinen Ansatz in Aufnahme der vehement erfolgten Kritik präzisiert und umfassender fort (vgl. Stegemann 2002:232). Insbesondere das Verhältnis von Heilsgeschichte und Eschatologie wird durch Cullmann weiter ausgeführt. Ich konzentriere mich daher bei der folgenden Darstellung auf diese erweiterte Konzeption, in der Cullmann einleitend bemerkt:

Stellt uns das Neue Testament nicht in einen grossen Strom hinein, in dem wir mit der Vergangenheit und der Zukunft verbunden werden und in dem unsere «Zwischenzeit» ihren spezifischen Sinn erhält? Unser Buch möchte von dieser Aktualität handeln, die dem Menschen des Neuen Testaments zwar ständige Entscheidungen nicht erspart, ihm aber tiefen Frieden und überschwingliche Freude verliehen und ihn zum Missionshandeln angespornt hat in der Gewissheit, als Mitarbeiter Christi in seiner Gemeinde das Werk fortzusetzen, das Gott mit der Erwählung des Volkes Israel zum Heil der Menschheit begonnen, in Christus erfüllt hat, in der Gegenwart entfaltet und am Ende vollenden wird (:VII).

In geraffter Form werden hier bereits einleitend zentrale Aspekte heilsgeschichtlicher Theologie und das Anliegen von Cullmann deutlich. Zum einen stellt seine gesamte Untersuchung eine Auseinandersetzung mit dem zu seiner Zeit herrschenden theologischen Paradigma des Existentialismus dar («ständige Entscheidungen»). Dabei sieht Cullmann christliche Existenz und Heilsgeschichte nicht in absoluten Gegensätzen, wie dies von seinen Kritikern unterstellt wurde. Er will aber die Glaubensentscheidung mit daraus folgender neuer Existenz in einen grösseren, historischen Zusammenhang stellen.⁵² Diesen Geschehenszusammenhang sieht Cullmann einerseits in der Kontinuität von Altem und Neuem Testament, aber auch weitergehend bis in die heutige Zeit, wobei die Hoffnung auf eine reale Heilszukunft Motivation für die Mission in der Interimszeit zwischen Auferstehung und Parusie ist. Subjekt der Mission ist Gott selber, wobei die Heilsgeschichte sich mit der Erwählung von Israel, Erfüllung in Christus und Entfaltung durch die Kirche als Bewegung vom Vielen zum Einen und von dort sich wieder verbreitend über die Apostel bis zur Gemeinde aus Juden und Heiden abzeichnet (vgl. :83; Stegemann 2002:232; Sautter 1985:68; Künneth 1984:30). Graphisch stellt sich diese heilsgeschichtliche Grundeinsicht mit dem Christusgeschehen als Mitte der Zeit wie in untenstehender Abbildung dar (Abb. 4).

Aus dem von Cullmann postulierten Geschehenszusammenhang wird ersichtlich, dass heilsgeschichtliche Theologie von einer umfassenden Absicht Gottes für diese Welt ausgeht. Offenbarungshandeln und Offenbarungsreden Gottes zeigt sich *in der*, als Historie verstandenen, Geschichte. Deshalb ist heilsgeschichtliche Theologie an «wirklichem geschichtlichem Geschehen» (Stadelmann 1988:37) interessiert, das in der Schrift bezeugt wird. Dieses Offenbarungsgeschehen

⁵²Zum Zusammenhang von Heilsgeschichte und existenzialen Entscheidungen vgl. Hemminger: «Mir erscheint es sinnlos, die 'innerweltliche' Heilsgeschichte und den existenziellen Glauben auseinanderzureissen, sie gehören zusammen» (2016:53). Mit Bultmanns Existentialismus geht Hemminger trotzdem hart ins Gericht, wenn er meint, dass es keine schwächere Begründung für den Glauben gibt (:52).

verläuft allerdings nicht linear, sondern bei Cullmann als «Wellenbewegung» mit Rückfällen und Umwegen (1965:IX). Nur Gottes Absicht bleibt konstant, die Geschichte ist der Kontingenz unterworfen, weshalb auch immer Raum für die existentielle Entscheidung des Einzelnen bleibt.⁵³

Auf die Frage, in welcher Beziehung die Heilsgeschichte und die Weltgeschichte bei Cullmann stehen, werde ich unten im Rahmen der Kritik an Cullmann eingehen. Im Folgenden entfalte ich zuerst wesentliche Merkmale im Denken Cullmanns.

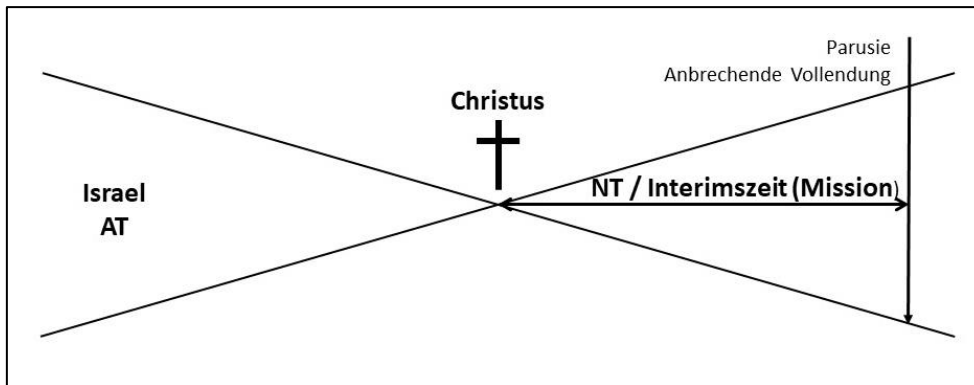


Abbildung 4: Grundkonzeption des heilsgeschichtlichen Verständnisses bei Cullmann.

3.1.2 Cullmanns Auseinandersetzung mit Existentialismus und konsequenter Eschatologie

Cullmann (1965) befindet sich in seiner Auseinandersetzung durchgehend im Gespräch mit Schweitzer, Bultmann und deren Schülern. Er sieht auf der einen Seite um Bultmann die Schule des Existentialismus und die Vertreter von Schweitzers konsequenter Eschatologie, welche beide eine heilsgeschichtliche Sicht kritisieren. Auf der anderen Seite steht Cullmann selber und mit ihm die theologischen Vertreter, welche von einem göttlichen Heilsgeschehen ausgehen, das sich in zusammenhängenden, geschichtlichen Ereignisfolgen in historischem Rahmen abspielt (VIII; 2.7.11 u.ö.).

Cullmann sieht gerade Gottes Handeln in der Geschichte als Unterscheidungsmerkmal des Christentums und Judentums zu anderen Religionen. Er macht aber eine «Enthistorisierung» (:8) des christlichen Glaubens bereits im Gnostizismus aus, wodurch dieser eigentümliche christliche Glaube in seinem ihn umgebenden Kontext adaptiertbar werden sollte. Neben einer Abwertung des Alten Testaments wurde damit auch bereits früh an der geschichtlichen Existenz Jesu gezweifelt. Daraus folgte, dass in der Theologie der frühen Kirche schon bald das *Sein* Gottes und nicht mehr sein *Handeln* in der Geschichte, aus dem sich Gottes *Sein* zugleich auch offenbaren würde, Betonung fand (:X.123 u.ö.). Aus der Darlegung von Cullmann wird deutlich, dass er Bultmann als Vertreter eines modernen Gnostizismus sieht, auch wenn er das in dieser Deutlichkeit nicht sagt. Die Anspielung auf Bultmann im Zuge seiner Erläuterungen zum Gnostizismus und seinen Folgen ist allerdings unverkennbar, wenn Cullmann sagt:

Denn obwohl es im Altertum noch kein Radio gab und man nichts von der Atomenergie wusste, war gerade dieser heilsgeschichtliche Charakter des christlichen Glaubens damals schon ein Skandalon für das philosophische [...] Denken, genau wie heute (:9).⁵⁴

⁵³Vgl. für diesen Absatz Cullmann 1965:3.6.59.60. Für eine Begriffsbestimmung von Heilsgeschichte, welche im Wesentlichen die von Cullmann erwähnten Merkmale umfasst, siehe: Stadelmann 1988:37.

⁵⁴Vgl. Bultmann 1951:18: «Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen [...] und gleichzeitig an die

Aufgrund der bultmannschen Betonung der Eschatologie als gegenwärtige Entscheidungssituation sieht Cullmann jeglichen temporalen Charakter der Eschatologie aufgehoben (:14). Damit wird nach Cullmann die Rede von der Eschatologie «sinnlos», weil bei Bultmann der Aspekt der Hoffnung völlig abhanden gekommen sei, welcher für die christliche Eschatologie konstitutiv ist (:159). Als Antwort auf den Gnostizismus Bultmanns in seinem existentialistischen Gewand und sämtlichen von Cullmann ausgemachten Folgen, wie der Verneinung des Handelns Gottes in der Geschichte, der Abwertung des AT, der geschichtlichen Existenz des Auferstandenen und der Erwartung einer realen aber noch ausstehenden Heilszukunft, führt Cullmann daher seine heilsgeschichtliche Theologie ein. Diese geht von einer zusammenhängenden Geschichte Gottes mit seiner Welt aus, wobei sich Gott im AT durch sein Handeln offenbart, dieses Handeln in Jesus Christus seine Mitte findet und der Gegenwart durch die Hoffnung auf eine vollendete Heilszukunft, die mit der Parusie in Kraft tritt, Bedeutung gibt (vgl. :151).

Seitens Schweitzer geht Cullmann ebenfalls davon aus, dass die konsequente Eschatologie letztlich eine «konsequente Enteschatologisierung» sei (:12, vgl. Kap. C 2.1). Schweitzer stehe der heilsgeschichtlichen Auslegung kritisch gegenüber, weil er in der Rede von einer Interimszeit und einer Absicht Gottes für die Welt letztlich nur eine Rechtfertigung für die Annahme einer Parusieverzögerung und damit eine theologische Inkonsequenz sehen kann (:10-14). Noch in einem seiner letzten Aufsätze (1974) als kurze Gesamtdarstellung seines Ansatzes sieht Cullmann das Gegenüber der Nachfolger Bultmanns und den Vertretern einer heilsgeschichtlichen Theologie als spannungsvoll und die Unterschiede als kaum überbrückbar. Cullmann stellt fest, dass «schwärzester Konservatismus» vermutet werde, sobald der Begriff Heilsgeschichte falle (:732).

3.1.3 Der Zusammenhang von Heilsgeschichte und Eschatologie bei Cullmann

An dieser Stelle der Kritik führt Cullmann eine dritte Option neben dem Verlust des temporalen Charakters der Eschatologie bei Bultmann und der gänzlichen Enteschatologisierung und der darauffolgenden ausschliesslichen Betonung der präsentischen Eschatologie ein: Die *Spannung* des Reiches Gottes in seinem präsentischen und zugleich futurischen, noch ausstehenden Wesen (1965:14.147-165; u.ö.). Zur Annahme dieser Spannung ist eine geschichtsbezogene Eschatologie grundlegend. Im Folgenden zeige ich daher auf, wie heilsgeschichtliches Denken und eine Eschatologie des *Schon* und *Noch-nicht* bei Cullmann aufeinander bezogen sind, worin sich also ihre «unlösliche Verbindung» (:44) darstellt.

Wie oben in der Grafik (Abb. 4) verdeutlicht, geht die Heilsgeschichte von einer progressiven Reduktion auf das Kreuzesgeschehen und von dort auf die Zukunft in ihrer einstigen Vollendung zu. Eine solche Darstellung lässt nur eine Theologie zu, welche

1. **anhand von Gottes Taten in der Geschichte und ihrer Deutung im Glauben eine solche progressive Reduktion zu erkennen vermag.** Dabei weisen Gottes Taten der Erwählung und Befreiung seines Volkes und die anschliessenden prophetischen Verheissungen auf das

Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben».

Kreuzesgeschehen hin. Das Alte Testament ist relevant als heilsgeschichtliche Vergangenheit und damit zur richtigen Einordnung des anschliessenden Kreuzesgeschehens. Somit ist die Sicht einer Kontinuität von AT und NT grundlegend, ebenso wie die Voraussetzung eines Handelns Gottes in der Weltgeschichte.

2. **der Historizität von Kreuz und Auferstehung Bedeutung zumisst.** Das Kreuzesgeschehen ist die «heilsgeschichtliche Mitte» (:147). Hier offenbarte und verwirklichte sich das Heil in Christus. Die historischen Ereignisse von Kreuz, Auferstehung und Himmelfahrt sind grundlegend für die spätere theologische Deutung des Geschehenen.
3. **aufgrund dieses Einschnitts in Zeit und Raum von einer bereits verwirklichten Entscheidung Gottes ausgeht, die sich künftig vollenden wird.** Weil im Kreuzesgeschehen durch Gott ein Sieg errungen wurde, wird eine künftige Vollendung dieses Sieges erwartet. Diese zu erwartende Heilszukunft steht noch aus, wird aber in der Hoffnung darauf bereits antizipiert: «das noch Ausstehende *wird* kommen, weil das Entscheidende schon eingetreten *ist*» (:155; Hervorh. i.O.).

Alle drei Epochen der Vergangenheit im AT, der Mitte des Kreuzesgeschehens und der offenen aber hoffnungsvollen Zukunft, stehen untereinander in Zusammenhang, richten sich aber immer auf die Mitte im Kreuzesgeschehen aus (:147). «Heilsgeschichtliche Gegenwart» nennt Cullmann die Interimszeit zwischen Auferstehung und Parusie, welche nur temporal verstanden werden kann in ihrer zusammenhängenden Einordnung der erfolgten und noch zu erwartenden Heilstaten Gottes innerhalb der menschlichen Geschichte. Die Interimszeit wird so zur Zeit der Mission.⁵⁵

Das Reich Gottes nun ist nach Cullmann in dem Sinne präsentisch, als es mit Jesus Christus in Kraft gesetzt worden ist (*Schon* erfüllt). Die künftige Vollendung steht allerdings noch aus (*Noch nicht* vollendet). Diese Spannung im Reich-Gottes-Verständnis lasse sich bis in die Verkündigung Jesu hinein verfolgen (1974:733). Cullmanns Feststellung macht zugleich deutlich, dass die Echtheit der Jesusworte eine wesentliche Rolle in seiner Argumentation spielt.⁵⁶ Die spannungsvolle Gegenwart ist bei Cullmann in grösserem Zusammenhang zugleich «nach hinten und vorn ganz und gar heilsgeschichtlich verbunden» (1965:154). Cullmann meint daher, wo immer von einem präsentischen und zugleich futurischen Reich Gottes gesprochen werde, werde konsequenterweise eine heilsgeschichtliche Theologie vertreten (ebd., vgl. Kap. E 3.2.5).

Die Interimszeit wird bei Cullmann dadurch bedeutungsvoll, weil sie als «gedehnte Zwischenzeit» in die heilsgeschichtliche Konzeption eingeordnet werden kann (:161). Erst im Rückblick auf das Kreuz und im hoffnungsvollen Vorausschauen auf die Vollendung kann der Gegenwart Sinn zugemessen werden. Wo die Mitte im Kreuzesgeschehen leer wird wie bei Bultmann oder die Hoffnung auf die Parusie aufgegeben wird wie bei Schweitzer, muss die Gegenwart zwangsläufig an Bedeutung verlieren. Wo der temporale Aspekt und eine weitgehende Verneinung

⁵⁵So auch Braaten (1977:6): «But history goes on as a time for mission – to bring the gospel to the nations in all its scope and power.»

⁵⁶Vgl. dazu Boschs Dissertation (1959) bei Cullmann als Auseinandersetzung mit Schweitzer und der Echtheit der Jesus-Worte.

der oben aufgeführten drei Merkmale stattfinden, ist die existentialistische Auslegung der Eschatologie daher nur konsequent. Auf der anderen Seite macht Cullmann einen Gegenentwurf zu Bultmann und Schweitzer bei C.H. Dodd aus. Dodd halte mit seiner «realized eschatology» zwar im Gegensatz zu Bultmann an der Historizität der Heilsereignisse fest und betont im Gegensatz zu Schweitzer den wirklichen Anbruch des Gottesreiches, jedoch betone Dodd zu stark die präsentische Seite des Gottesreiches. Dadurch werte Dodd die Gegenwart auf, allerdings in Ermangelung einer Hoffnung auf eine reale Heilszukunft (vgl. Deines 2017:1497f.; Stegemann 2002:235).

Nach Cullmann hingegen bestimmt weder eine einseitige Auflösung ins *Schon*, noch eine Auflösung ins *Noch-nicht* oder «die Auflösung der Temporalität in existentialistisch zu verstehende ‘Zeitlichkeit’» die im NT zum Ausdruck kommende Spannung richtig (:163). Beide Aspekte des Gottesreiches, das *Schon* und das *Noch-nicht*, müssen daher in Spannung zusammengehalten werden. Es ist bezeichnend, dass für Cullmann trotzdem das *Schon* und *Noch-nicht* in *unausgeglichenem* Verhältnis stehen. Weil die eigentliche Entscheidung am Kreuz bereits gefallen ist, überwiegt für Cullmann das *Schon* des Reiches Gottes. Aber:

Gerade die Wirklichkeit des «Schon» veranlasst den Christen, auf die Beseitigung des «Noch nicht» zu hoffen. So ist trotz der Entspannung [auf Seite des *Schon*, DJ] die Existenz des Christen durch das Stehen in Glauben *und* Hoffnung gekennzeichnet (:165, Hervorh. i.O.).

Auch wenn für Cullmann das *Schon* überwiegt, so doch nur innerhalb der unaufgebbaren Spannung zum *Noch-nicht*.⁵⁷ Der Schluss liegt nun nahe, die gesamte Interimszeit, welche seit dem Kreuzesgeschehen auf die Vollendung zustrebt, als eschatologisch zu bezeichnen. Cullmann weist jedoch darauf hin, dass bereits das AT eschatologisch bestimmt sei. Das Neue im NT sei daher nicht die Eschatologie, sondern eben die ausgemachte Spannung zwischen *Schon* und *Noch-nicht* (:152f.). Richtigerweise kann mit Cullmann die gesamte Schrift daher als eschatologisch intendiert gesehen werden. Damit wäre auch die *missio Dei* schon immer eschatologisch begründet, denn Gottes Absicht mit seiner Schöpfung geht auf einen Neuanfang zu. Die Interimszeit hingegen, die im Kreuz ihren Anfang genommen hat, ist die Endzeit in der *missio Dei*.

3.1.4 Ereignis und Deutung als hermeneutisches Prinzip

Cullmann ist sich der Unmöglichkeit der voraussetzungslosen Exegese bewusst (1965:46ff.). Trotzdem liegt ihm daran, in einem ersten Schritt den biblischen Text soweit es möglich ist selber sprechen zu lassen und die darin berichteten *Ereignisse* neutral zu erforschen. Der eigene Glaube sollte dabei im Hintergrund stehen, zumal gerade aufgrund der Voreingenommenheit des Lesers nicht sicher ist, ob er die richtigen Fragen an den Text heranträgt. Erst in einem zweiten Schritt erfolgt die *Deutung* aufgrund des persönlichen Glaubensaktes. Cullmanns Hermeneutik beruht daher auf der ersten Phase der Erforschung eines historischen Ereignisses und der zweiten Phase der Deutung des Ereignisses im Glauben (:51). Abschliessend kann eine Einordnung des Ereignisses in Gottes Heilsplan erfolgen (:72ff. u.ö.).

⁵⁷Weil Bosch das *Schon* inhaltlich anders füllt als Cullmann, kann die Aussage des *überwiegenden Schon* bei Cullmann nicht als Argument für ein Missionsmodell mit stärker präsentischem Reich-Gottes-Verständnis verwendet werden (vgl. Kap. C 3.1.6.4; D 1.3).

Bezogen auf das Kreuzesgeschehen bedeutet dies, dass in der Geschichte der Tod eines jüdischen Rabbi durch Kreuzigung von der römischen Besatzungsmacht vollzogen wurde. Gedeutet im Glauben wird darin ein zentrales Ereignis gesehen, in dem Gott durch seine Menschwerdung und die Bereitschaft zum Tod die Mächte und Gewalten besiegt hat. Eingeordnet in Gottes Heilsplan läuft die Offenbarung im AT auf dieses Ereignis zu, entfaltet sich die Geschichte nach diesem Ereignis und strebt der künftigen Vollendung dieses Sieges zu.

Daher stellt sich für Cullmann das Problem der radikalen Trennung von Geschichte und Kerygma bei der Interpretation ntl. Texte nicht, wie es sich bei Bultmann ergibt (Bultmann 1964:14 u.ö.; vgl. Bayer & Yarbrough 1988:324), denn «das überlieferte Kerygma hat doch die Ereignisse zum Gegenstand und soll den, dem es überliefert ist, zu diesem Gegenstand, also zu den (gedeuteten) Ereignissen führen» (Cullmann 1965:75). Umgekehrt bedeutet dies für Cullmann: Wann immer das Kerygma im Sinne der ntl. Autoren gedeutet werden will, muss das historische Ereignis untersucht und mitberücksichtigt werden. Es gibt kein Kerygma ohne Ereignis in Zeit und Raum. Dem Verdacht der *bruta facta* in seiner Hermeneutik entgegnet Cullmann:

Wir dagegen haben in der Bibel ja nur kerygmatische Deutungen vor uns, keinen blossen Tatsachenbericht, der auf uns so wirken könnte, wie die Gegenwartereignisse auf jene gewirkt haben (:78).

Cullmann vertritt damit also keine Hermeneutik der Unfehlbarkeit der Schrift, wie sie exemplarisch in der Chicagoer-Erklärung (ICBI 2008) bekannt wird. Er will aber die prophetisch und im Glauben gedeutete Geschichte historisch ernst nehmen (vgl. Bayer & Yarbrough 1988). Was Goppelt in positivem Sinn über die Theologie von Baur sagt, trifft auch auf Cullmann zu: «So wird, hermeneutisch gesehen, der reformatorische Grundsatz: Schrift ist durch Schrift auszulegen, mit dem geschichtlichen Denken der Neuzeit verbunden» (1978:45).

Cullmann macht die Deutung von Ereignissen im Glauben bereits in der Schrift aus und sieht die *Deutung an sich* als heilsgeschichtliches Ereignis (1965:53.71ff.). So findet die Einreihung in das Geschehen der Heilsgeschichte auch gegenwärtig dort statt, wo die Schrift im Glauben gedeutet wird. Von den ersten Zeugen des Glaubens setzt sich die Reihe der Zeugen in der Interimszeit bis heute fort. Auch hier können Fehlinterpretationen entstehen, weshalb die Gemeinschaft in der Auslegung für Cullmann unerlässlich ist. So kann auf Fehlentwicklungen durch Vorannahmen des auslegenden Subjekts hingewiesen und diese können in Gemeinschaft besprochen werden (:55). Was bei Cullmann neben der Beschäftigung mit dem historischen Kontext und der Relevanz der hermeneutischen Gemeinschaft allerdings unberücksichtigt bleibt, ist der Kontext und die Weltanschauung des Interpreten, also der Leserstandort.

Als Methode zur Auslegung bedient sich auch Cullmann der historischen Kritik. Dabei macht er keinen Unterschied in der grundsätzlichen Anwendung dieser Methode in seinem eigenen Ansatz und dem seiner Gesprächspartner aus. Im Gegenteil schreibt Cullmann der historischen Kritik in seiner eigenen Anwendung eine wichtige Rolle für den ersten Schritt seiner Auslegung im Sinne der Erforschung des Ereignisses zu (:55). Weil Cullmann die historisch-kritische Exegese ernst nimmt, wundert er sich gerade deshalb über den Zugang und Anspruch von Bultmann, der *trotz* historisch-kritischer Forschung die Historizität der Auferstehung «entschärft», obwohl Paulus

sie betont (vgl. Bayer & Yarbrough 1988:325). Cullmann wehrt sich denn auch nicht gegen die Methode der Formgeschichte (1948:6), sondern gegen den philosophischen Überbau, der bei Bultmann damit einhergeht.

Die Einbindung der historisch-kritischen Methode wird jedoch gerade von späteren evangelikalischen Rezipienten der heilsgeschichtlichen Theologie nicht vorgenommen. Für Stadelmann (1988:VIII; vgl. :79) ist die heilsgeschichtliche Theologie gleichbedeutend mit einer Überwindung der historisch-kritischen Methode und der konsequenten Anwendung des Literalprinzips auf alle Teile der Bibel, inklusive der Ur- und Endgeschichte. Solche Verengungen im Nachgang zu Cullmann führten m.E. mitunter zur Diskreditierung der Heilsgeschichte als theologisches Konzept. Mit seiner Aussage kommt Stadelmann dem Anliegen Cullmanns, einer kritischen Erforschung der Texte mit den wissenschaftlich zur Verfügung stehenden Mitteln, nicht nach. Auch Bosch (1959:14), der in seiner Dissertation bei Cullmann einen dezidiert heilsgeschichtlichen Ansatz verfolgt, weist aus, dass er die Arbeitsweise der Formgeschichte für seine Untersuchung aufnimmt.

Somit ist der entscheidende Unterschied zwischen der Auslegung von Bultmann und derjenigen von Cullmann nicht auf die exegetische Methode, sondern auf ihr Geschichtsverständnis innerhalb der je eigenen Weltanschauung zurückzuführen. Bultmann trägt das Geschichtsverständnis des materialistischen Weltbildes an den Text der Bibel heran, welches ein Wirken Gottes in der Geschichte ausschliesst. Bayer & Yarbrough (1988:326) stellen fest:

Nach Cullmann soll jedoch das NT auch Kritik an der jeweiligen Weltanschauung und Geschichtsphilosophie üben können. Die a-priori-Fixierung des Verstehenshorizontes ist somit nach Cullmann Bultmanns grundsätzlicher Irrtum. Theologische und geschichtliche Elemente des NT dürfen nicht von vornherein als unvereinbar bezeichnet werden.⁵⁸

Cullmanns Hermeneutik der Integration von Theologie und Geschichte hingegen hat im materialistischen Weltbild von Bultmann keinen Platz, da Cullmanns Geschichtsauffassung ein Handeln Gottes in der Geschichte zulässt, ja wesentlich davon ausgeht. Weil Cullmanns Geschichtsverständnis aber nicht ins herrschende materialistische Weltbild passte, sieht Bultmann bei Cullmann eine naive Geschichtsauffassung (Bayer & Yarbrough 1988:326). Cullmann lässt sich im Gegensatz zu Bultmann allerdings nicht an eine höchstinstanzliche Epistemologie moderner Geschichtsauffassung binden. Weil er diese Bindung bei Bultmann ausmacht, versteht Cullmann die Exegese Bultmanns dann auch mehr «behauptend als begründend» (:328). Cullmann will durch das genaue Beobachten des Textes im ersten Schritt seiner hermeneutischen Methode gerade verhindern, nur das im Text zu finden, was das eigene Vorverständnis bestätigt oder erlaubt (Cullmann 1965:54). So gelingt es Cullmann, Ansätze Bultmanns zu integrieren, was umgekehrt nicht der Fall ist.

Wo Bultmann davon ausgeht, dass die Worte Jesu als Anfragen an die eigene Existenz aufgefasst werden müssten (Bultmann 1964:12), ist davon auch Cullmann überzeugt. Anders als Bultmann sieht Cullmann die Fragen an die Existenz des Menschen aber nicht als *ausschliesslichen*

⁵⁸Cullmanns gesamte Zusammenfassung seiner Hermeneutik als Prolegomena in *Heil als Geschichte* kann verstanden werden als Hinweis an seinen Kritiker Bultmann, dass dieser sein Vorverständnis der herrschenden Geschichtsauffassung zur a priori Grundlage seiner Exegese macht und ihm dadurch ein anderes Resultat als ein existentialistisches von vornherein verunmöglicht wird (1965:46-56).

Inhalt. Nicht nur um Fragen, «wie wir selbst unsere Existenz auffassen» (Bultmann 1964:12), geht es Cullmann bei den Worten Jesu. Er sieht darin vielmehr einen *Ruf Jesu*, der in Raum und Zeit ergangen ist und eine Antwort des Menschen verlangt. Die positive Beantwortung der existentiellen Frage Jesu, wie sie Cullmann versteht, reiht diesen Menschen dann in die Heilsgeschichte ein. Darin ist der Mensch wiederum fortlaufend vor existentielle Entscheidungen gestellt, wenn es darum geht, Jesu Anspruch im Alltag als Zeuge gerecht zu werden (Cullmann 1965:2f.). Durch die ansatzweise Aufnahme von Bultmanns Gedanken, die Cullmann in seine heilsgeschichtliche Theologie zu integrieren versucht, wird deutlich, dass ihm daran gelegen ist, nicht selber in die bei Bultmann kritisierte Ausschliesslichkeit zu verfallen.

3.1.5 Kritik an einer heilsgeschichtlichen Theologie

3.1.5.1 Der Bultmann-Knick in der Rezeption heilsgeschichtlicher Theologie

Wie bereits in der Einleitung angedeutet, wird einem heilsgeschichtlichen Ansatz bis heute in der Theologie kritisch begegnet. Alleine im 20. Jh. hat eine heilsgeschichtliche Theologie äusserst unterschiedliche Rezeption erfahren. Dies verdeutlicht ein Blick in die fortlaufenden Ausgaben des evangelischen Standardlexikons RGG. In der ersten Ausgabe von 1910 wertet Eichhorn (*Heilige Geschichte*) eine heilsgeschichtliche Theologie weitgehend positiv. Allerdings fordert er bereits, die Heilsgeschichte nicht zu streng von der Weltgeschichte abzugrenzen und sieht sie mit dem NT-Corpus als abgeschlossen an (:2027).

Knapp 20 Jahre später folgt mit Wehrungs Artikel eine kritischere Sicht auf eine heilsgeschichtliche Theologie (RGG² 1928:1757f.). Trotzdem sieht auch Wehrung, wie vor ihm Eichhorn (1910:2026), in einer geschichtlichen Begründung des Glaubens das notwendige Gegenstück zum «Ideendenken des Griechentums» (:1757). Die Kritik an der Verbindung einer atemporalen Theologie mit der Gnosis ist damit nicht nur bei Cullmann auszumachen. Wehrung kann eine differenzierte heilsgeschichtliche Theologie immer noch als Gewinn für die Dogmatik sehen (:1758).

In der RGG³ beschreibt Ott (1969:189) ein heilsgeschichtliches Denken bereits als «problematisch», da es zwar wohl der Wirklichkeit des biblischen Zeugnisses entspricht, nicht aber dem Wirklichkeitsverständnis des gegenwärtigen Daseins. Aufgrund dieser Spannung will Ott die Heilsgeschichte zwar nicht «in Bausch und Bogen» preisgeben (:188), sie darf aber die Spannung nicht einseitig auflösen. Trotzdem wird deutlich, dass dem Kontext bereits hier gegenüber dem biblischen Text ein erhöhtes Gewicht eingeräumt wird.

In der aktuellen Ausgabe RGG⁴ weist Mildenerger (2008:1586) schliesslich darauf hin, dass der Begriff *Heilsgeschichte* meist sehr unbestimmt verwendet oder durch evangelikale Darstellungen im Sinne eines der Bibel fremden Konstruktes an den Text herangetragen wird. Zudem entspreche das Geschichtsverständnis des heilsgeschichtlichen Ansatzes weder dem gegenwärtigen theologischen, noch dem säkularen Verständnis. Mildenerger rät schliesslich, auf die Verwendung des Ausdrucks *Heilsgeschichte* gänzlich zu verzichten.

Vor Bultmann zeigt sich also in der RGG eine konstruktiv-kritische Rezeption der heilsgeschichtlichen Theologie. Mit und nach seinem Wirken wird bald ein ausschliesslich kritisches Verständnis sichtbar. Neben der Tatsache, dass zwischen RGG² und RGG³ die Kriegsjahre des 2. WK liegen und man sich nach dem Nationalsozialismus gegen einen Triumphalismus wehrt, welcher der heilsgeschichtlichen Theologie zu Unrecht attestiert wird (vgl. Kap. C 3.1.6.1; E 2.5.1), kann in der Begriffsrezeption ein regelrechter Bultmann-Knick festgestellt werden.

3.1.5.2 *Umfassende Kritik an der heilsgeschichtlichen Theologie durch Steck und Hesse*

Exemplarisch für die Kritik an einer heilsgeschichtlichen Theologie stehen nebst der Stimme Bultmanns Karl G. Stecks *Die Idee der Heilsgeschichte* (1959) und Franz Hesses *Abschied von der Heilsgeschichte* (1971). Bei Steck wird bereits in der Einleitung deutlich, dass er eine erneute Auseinandersetzung mit heilsgeschichtlicher Theologie in der Mitte des 20. Jh. als mühselig empfindet, weil diese Auffassung seiner Meinung nach eigentlich längst hätte überwunden sein müssen (1959:8). Im Wesentlichen kritisiert er die Aufrechterhaltung eines Systems von Ereignissen, die einander zugeordnet würden, um dadurch eine «kontrollierbare und nachweisbare Kette historischer Tatsachen» zu schaffen (:11). Dieses Vorgehen entspreche einem modernen Geschichtsverständnis, das der Bibel selber aber fremd sei. Steck erscheint dieses Vorgehen naiv. Durch die Herstellung einer Linie von Menken, Oetinger und Bengel zu Hoffmann, Schlatter und Cullmann kommt zum Ausdruck, dass Steck auch in den späteren Vertretern einer heilsgeschichtlichen Theologie schlussendlich «Biblizismus» (:14), «supranaturalen Realismus» (:15) und den Hang zur Berechnung der Wiederkunft Jesu (:12) wittert. Immerhin kann Steck in der heilsgeschichtlichen Theologie einen notwendigen Gegenentwurf zur existenzialen Theologie ausmachen (:12).

Rund ein Jahrzehnt nach Steck nennt Hesse die heilsgeschichtliche Theologie mehrmals eine «in starkem Masse abgegriffene Münze» (1971:5;7). Hesse unterscheidet zwischen einer traditionellen und einer gegenwärtigen heilsgeschichtlichen Auslegung. Die traditionelle Auslegung habe durch Trennung der Heils- von der Weltgeschichte den «Frommen» im Sinne einer individualistischen Verengung als von der Welt geschieden angesehen. Die gegenwärtige Heilsgeschichte betone genau das Gegenteil, nämlich dass Gott in und mit der Welt handelt. Damit werde der Mensch Glied eines «weltweiten Geschehens» (:6). Allerdings bleibt für Hesse uneinsichtig, wie sich diese Umkehr in der gegenwärtigen heilsgeschichtlichen Auslegung begründet.⁵⁹ Hesse vergleicht die heilsgeschichtliche Theologie mit einer Augenkrankheit, welche aus einem Punkt eine Linie mache (:66). Weil sich das Heilsgeschehen *punktuell* in Christus alleine ereignet habe, gebe es aber keine Linien davor und danach. Deshalb empfiehlt Hesse «endlich Abschied [zu] nehmen von dem Theologumenon der Heilsgeschichte» (:67). Sowohl Steck wie Hesse messen dem temporalen Charakter der historischen und gedeuteten Ereignisse in der Bibel keinen Wert zu. Daher

⁵⁹Wie aus den Ausführungen zu Hoekendijk ergeht (Kap. C 3.2) und ich in Teil D ausführen werde, ergibt sich diese Umkehrung je nachdem, ob stärker die Heils- oder stärker die Weltgeschichte betont wird. Immer wird dabei aber grundsätzlich von einem temporalen Charakter und der Historizität der in der Bibel berichteten Ereignisse ausgegangen.

müssen sie konsequenterweise einer heilsgeschichtlichen Theologie ablehnend gegenüberstehen. Diese theologische Sichtweise lässt sich wie bei Bultmann auf ein der Aufklärung folgendes materialistisches Weltbild, zurückführen. So meint Braaten zurecht: «The Enlightenment only dimly recognized the significance of the motif of history in the interpretation of religion» (1977:20).

3.1.5.3 Einordnung geschichtsbezogener und geschichtsloser Ansätze durch Yarbrough

Yarbrough geht in seiner umfassenden Monographie mit dem bezeichnenden Titel *The Salvation Historical Fallacy?* (2004) der Frage nach dem Verhältnis von göttlicher Offenbarung und Geschichte nach, indem er die Linie der theologischen Ansätze von Bauer, Wrede und Bultmann auf der einen und von Hofmann, Schlatter und Cullmann auf der anderen Seite nachzeichnet.⁶⁰ Seine Argumentation findet sich in untenstehender Darstellung (Abb. 5) schematisch zusammengefasst. Bei Baur, Wrede und Bultmann sieht Yarbrough eine Reinterpretation des NT aufgrund des *a priori* an die Schrift herangetragenen Wirklichkeitsverständnisses unter «Überwindung» der historischen Ereignisse. Daraus erging letztlich ein Christentum, das auf Moral und Ethik reduziert ist. Es lässt sich folgern, dass Mission, wenn sie denn überhaupt noch als notwendig erachtet wird, auf den Einsatz für Moral und Ethik reduziert bleibt. Dies, obwohl bereits J. G. Herder (1744 – 1803) zu Beginn der Entstehung des materialistischen Weltbildes darauf hingewiesen hat, dass Historie und Glaube einander bedingen und nicht getrennt werden dürfen (vgl. Braaten:1977:20f.).

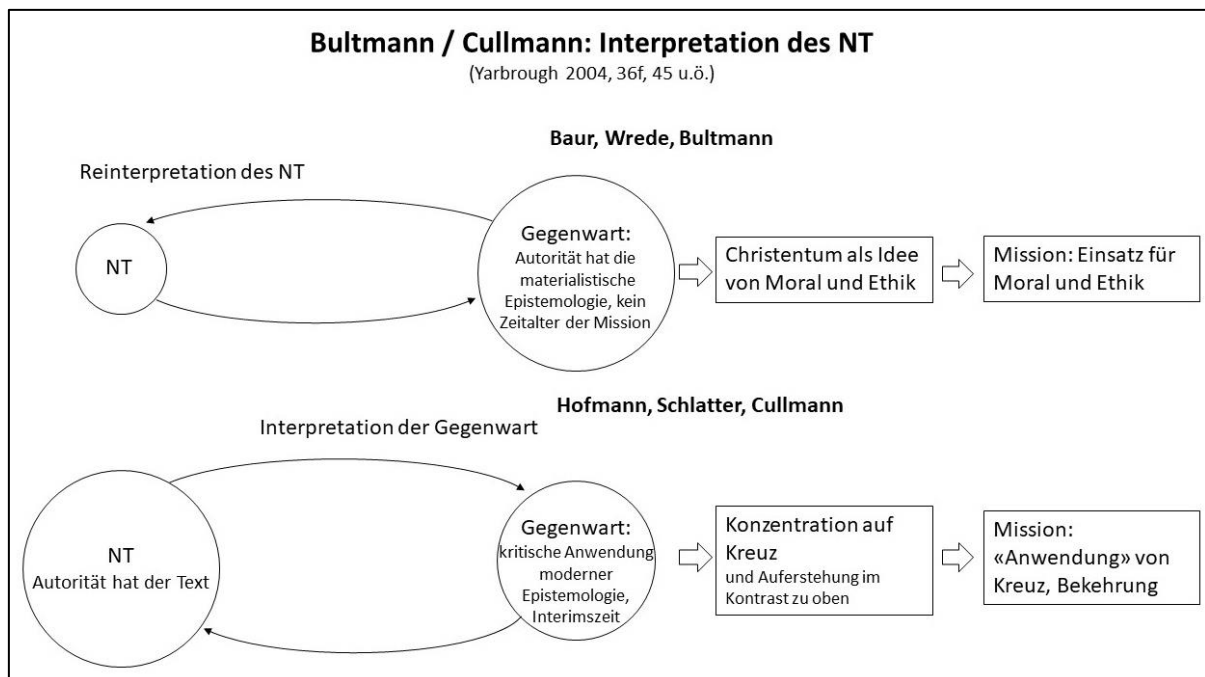


Abbildung 5: Paradigmatische Unterschiede in der Hermeneutik.

Grundsätzlich verschieden gehen die Exegeten Hofmann, Schlatter und Cullmann gemäss Yarbrough vor, in deren Linie er u.a. auch die Theologie von N.T. Wright ausmacht (2004:XIII), jedoch nicht weiter darauf eingeht. Der ntl. Text besitzt bei diesen Vertretern Autorität *vor* den

⁶⁰Eine gerafftete Zusammenschau der Theologie der Exponenten beider Seiten und der daraus entstehenden Widersprüche findet sich bei Goppelt 1978:19-51).

gegenwärtigen Wirklichkeitsverständnissen. Aus dem Text ergeht durch Interpretation, resp. Deutung im Glauben, der Gehalt für die Gegenwart. Die Auslegung findet ihre Konzentration im Kreuzesgeschehen und bedingt die Teilnahme an der Mission. Hieraus lässt sich für die Missionstheologie folgern, dass durch die Konzentration auf das Kreuzesgeschehen die Gefahr einer einseitigen «Anwendung» der gedeuteten Ereignisse besteht und damit die Tendenz zur Bekehrung des Gegenübers unter Vernachlässigung des Einsatzes für Moral und Ethik.

Deutlich wird bei Yarbrough, dass es aufgrund der zwei völlig unterschiedlichen Paradigmen kaum zu einer Annäherung kommen kann. Cullmann darf jedoch zugutegehalten werden, dass er seinen Standpunkt sehr viel weniger absolut verteidigte, als dies Bultmann tat. Yarbrough sieht denn auch Cullmann als «prophet without honor» durch seine eigentlich bedeutsame Darlegung, die aber seiner Zeit durch die Dominanz von Bultmann ungelegen kam und durch Bultmanns gewichtige Kritik weniger Verbreitung fand, als ihr eigentlich zugestanden hätte (Yarbrough 2004:213f.). Eine Folge des weitgehenden Ignorierens von Cullmanns Ansatz stellt Bosch (1967:386) auch bei Moltmann fest, welcher trotz Bezug zur heilsgeschichtlichen Theologie in seiner *Theologie der Hoffnung* Cullmann an keiner Stelle auch nur erwähnt (vgl. Moltmann 2016d).⁶¹

3.1.6 Explizite Kritik an Cullmanns heilsgeschichtlichem Ansatz

3.1.6.1 Kritik am Wirklichkeitsverständnis

Es kann hinsichtlich des heilsgeschichtlichen Ansatzes negativ ausgelegt werden, dass im Nachruf des ÖRK auf Cullmann von dessen «unkomplizierter» Theologie die Rede ist und hauptsächlich sein Einsatz für die Vielfalt der Kirchen, kaum aber seine theologische Leistung erwähnt wird (ÖRK 1999).

Sehr viel nachdrücklicher und expliziter aber gestaltete sich die Kritik an Cullmanns Theologie von Seiten Bultmanns, der «jegliches heilsgeschichtliche Konzept als mythisch-illusionäre Überforderung der Wirklichkeit und ihres unaufhebbaren Immanentismus ansieht» (Stegemann 2002:238). Ein nachweisbares Wirken Gottes in der Geschichte (Immanentismus) als Grundlage zur Deutung im Glauben kann Bultmann nicht nachvollziehen. Bereits in seiner Rezension zu Cullmanns *Christus und die Zeit* (1948) übte Bultmann Kritik an Cullmanns Ansatz, in dem er «schwierige Probleme» liegen sah (1975:294). Zwar würdigt Bultmann die «Geschlossenheit» von Cullmanns Komposition (:299), allerdings wird deutlich, wie er mit den Begriffen Offenbarung, Geschichte und Heilsgeschichte ringt («Ich finde mich nicht durch» :300). Bultmann kann keinen Sinn darin erkennen, das Kreuzesgeschehen als Mitte der Heilsgeschichte zu beschreiben, wo es doch ausreichend sei, das Heilsgeschehen als «für mich gültiges» (:301) und im Sinne Hesses als punktuell zu begreifen (Kap. C 3.1.5.2). Im Gegenteil habe die erste Gemeinde in Christus das Ende der Geschichte gesehen, wonach es keine Geschichte mehr geben könne (:306).

⁶¹Bemerkenswerterweise erhält der Name Cullmann bei Moltmann im Personenregister einen Eintrag. Allerdings nur in Folge des Zitierens von Stecks oben erwähntem Aufsatz mit dem Titel *Die Idee der Heilsgeschichte: Von Hofmann – Schlatter – Cullmann* (1959), was auf ein negativ verstandenes Referenzieren schliessen lässt (vgl. Moltmann 2016d:61).

In Bultmanns Kritik wird deutlich, wie sehr er sich gegen eine Verobjektivierung von historischen Ereignissen (Bereich der Fakten) zur Wehr setzt, wie er sie bei Cullmann zu sehen meint.⁶² Schliesslich wirft Bultmann dem Ansatz Cullmanns die Bagatellisierung der Parusieverzögerung vor. Dass Bultmann durch die Entmythologisierung des NT zwar dem Problem der ausbleibenden Parusie begegnet, damit aber auch jede Hoffnung auf eine Heilszukunft aufgibt, darauf wurde oben schon eingegangen. Die grundverschiedenen Denkvorsetzungen bei Bultmann und Cullmann zeigen sich, wenn Bultmann sagt: «Deshalb trifft die gegen meine entmythologisierende Exegese gerichtete Kritik mich gar nicht, denn in allem, was der Verf. sagt, hat er *von seinen Voraussetzungen* aus völlig recht» (:302, Hervorh. DJ). Bultmann lehnte Cullmanns Theologie denn auch *in globo* ab, weshalb an dieser Stelle zur Erhellung der vorliegenden Forschungsfrage nicht weiter auf die Kritik Bultmanns eingegangen wird. Bultmann, der das Feld der ntl. Forschung zur Zeit Cullmanns bestimmte, trug mit seiner derart kritischen und gegensätzlichen Position sicher mit dazu bei, dass vieles von Cullmanns Position bewusst ignoriert oder übersehen wurde (vgl. dazu Bayer & Yarbrough 1988:323ff.). So fanden sich mit Bultmann und Cullmann zwei theologische Denker, welche je ihrem Gegenüber anlasteten, ein dem NT fremdes Geschichtsdenken aufzuzwingen.

Michel (1988:89), als Vertreter einer heilsgeschichtlichen Theologie, sieht neben der geistesgeschichtlichen Entwicklung nach der Aufklärung und der darauf erfolgten Plausibilitätsstruktur eines materialistischen Weltbildes einen weiteren Grund, weshalb in der Theologie nicht mehr von einem Wirken Gottes in der Geschichte ausgegangen wird. Er legt dar, wie die geschichtlichen Entwicklungen im 19. und 20. Jh., in deren kriegerischen Ereignissen, in Vorbereitung dazu und im Gedenken daran oft Gottes Handeln propagiert wurde. Dies macht die Kritik an einer heilsgeschichtlichen Theologie verständlich.⁶³ Auf ein Wirken Gottes in der Geschichte aber grundsätzlich zu verzichten, weil Menschen durch selbst zugeschriebene Deutungshoheit schwerwiegende Fehler begangen haben, mutet m.E. aber als einseitige Überreaktion an und stellt den Menschen über Gott, obwohl gerade dies verhindert werden sollte.

3.1.6.2 Kritik einer Vernachlässigung der Weltgeschichte

Nachvollziehbare und hilfreiche Kritik stammt von Seiten derjenigen Theologen, welche Cullmann mehrheitlich positiv rezipieren und im Anschluss an seine Theologie selber einen modifizierten heilsgeschichtlichen Ansatz vertreten.

Bayer und Yarbrough (1988:329) sehen bei Cullmann mancherorts eine «inhaltliche Argumentationsschwäche» und einen «Mangel an Beweismaterial». Auch eine inhaltliche Engführung

⁶²Vgl. die Kritik von Wright an Bultmanns «Angst vor ‘Objektivierung’» (2011a:126). Wright stellt fest, dass Bultmann aufgrund seiner philosophischen Prämissen von Ereignissen «nur in ihrer Beziehung zum Beobachter» sprechen wollte. Dies führe die Theologie allerdings in die Anthropologie: «Mit diesem Zusammenbruch der Rede von Gott in die Rede vom Menschen folgt er [Bultmann] Feuerbach» (ebd.).

⁶³Der Kontext zur Barmer Erklärung, welche zu grossen Teilen von Karl Barth verfasst wurde, macht deutlich, wie wichtig zu dieser Zeit die Abgrenzung zwischen geschichtlichen Ereignissen und dem Handeln Gottes war. Ebenso erfolgte Barths *Nein!* an Emil Brunner als Absage an die natürliche Offenbarung aus derselben Motivation (vgl. Barth 1934; Busch 2005:257-266). Gegen den Vorwurf des Triumphalismus (*theologia gloriae*) hat sich Cullmann jedoch heftig gewehrt (Cullmann in: Schlaudraff 1988:XIX).

gewisser biblischer Aussagen, damit diese bei Cullmann in sein heilsgeschichtliches Prinzip passen, können durch Bayer und Yarbrough (:341) nicht von der Hand gewiesen werden. Yung-Han (1988:388) bewegt sich mit seiner Kritik in eine ähnliche Richtung, wenn er davon ausgeht, dass bei Cullmann die Heilsgeschichte und die Profangeschichte zu stark voneinander getrennt werden, «so dass bei ihm die Heilsgeschichte ihre ausstrahlende Kraft, die in die säkulare Geschichte hineinleuchtet, zu verlieren droht» (ebd.), welche Cullmann doch gerade betonen will (1948:157). Cullmann betont zwar wiederholt, dass er eine strikte Trennung von Heils- und Weltgeschichte ablehnt:

In der Gegenwart wie in der biblischen Vergangenheit laufen die Linien von der engeren Heilsgeschichte zur Profangeschichte und umgekehrt. Neben die Bibel müssen wir daher die Zeitung legen, wenn wir mit aller Vorsicht versuchen wollen, in der Gegenwart Gottes Heilsweg zu ergründen [...] (1974:733).

Die von Cullmann konstatierten Linien zwischen Heils- und Weltgeschichte sind aber sehr schmal. So folgert Yung-Han, dass die Heilsgeschichte bei Cullmann sich zwar im Rahmen der Profangeschichte abspiele, allerdings als «partikulare» und «exklusive» Geschichte (1988:388). Es ist daher nicht überraschend, dass Bosch durch Nicol und Bartholomew (2016:75f.) dahingehend kritisiert wurde, seine Ekklesiologie stehe durch die Aufnahme von Cullmanns heilsgeschichtlichem Ansatz in der Tendenz, «doketisch» zu werden. Durch die Trennung von Welt- und Heilsgeschichte würde von Bosch z.B. das Bild einer Kirche entworfen, die strikt von der Welt separiert sei. Mit Nicols und Bartholomeus Schlussfolgerung stimme ich nicht überein, dennoch zeigt deren Anmerkung, dass auch sie den heilsgeschichtlichen Ansatz Cullmanns als problematisch für Boschs Theologie erachten (vgl. Kap. D 1.2).⁶⁴

Die starke Trennung von Welt- und Heilsgeschichte bei Cullmann zeigt sich auch in Wiedenmanns Ausführungen (1965:48f.). Er weist darauf hin, dass trotz Cullmanns Betonung des Kreuzesgeschehens in der Mitte der Zeit – und ich füge an: trotz der Betonung des *Schon* vom Reich Gottes (Kap. C 3.1.3) – bei Cullmann eine vorwiegend futurische Eschatologie ergeht. Cullmanns Theologie sei einseitig von einer «Entfaltung des ‘Wortes’ vom Heil, der Heilsvverkündigung» (:49) geprägt. Dadurch kommt eine Entfaltung dieses Heils durch Taten und damit empirisch aufweisbar innerhalb der Profangeschichte zu kurz. In Cullmanns Aufsatz *Eschatologie und Mission im Neuen Testament* aus dem Jahr 1941 kommt exemplarisch zum Ausdruck, dass sein Missionsverständnis auf die Verkündigung beschränkt bleibt, während die Christen in einer schlechter werdenden Welt auf das Ende harren: «die Schlechtigkeit [nimmt] in der letzten Zeit zu. Deshalb ist das, worauf es hier ankommt, nur die Tatsache, dass das Evangelium allen *verkündet werde*» (Cullmann 1966:352, Hervorh. i.O.). Denn schliesslich lebt «der Gläubige [...] in einer Welt, von der er weiss, dass sie vergehen wird» (1948:188).

⁶⁴Die von Nicol angezeigte Tendenz des Doketismus kann bei Bosch durchaus beobachtet werden, wo Bosch die Kirche als «wanderndes Gottesvolk» ohne «bleibende Stadt», als «Sakrament und Zeichen» beschreibt (vgl. Bosch 2012:437-441). Allerdings muss diese Beschreibung in der *Spannung* mit dem darauf Folgenden gesehen werden. Hier beschreibt Bosch die Kirche in ihrer Zuwendung zur Welt unter dem expliziten Hinweis, dass «Glauben nicht vom Geschichtlichen getrennt» werden dürfe (Bosch 2012:443). Damit zeigt sich auch hier Boschs Aufnahme der «creative tension», die immer im Gesamtzusammenhang verstanden werden will. Ebenso ist sich Bosch also der Problematik bei Cullmanns Theologie bewusst.

Die Vorordnung der Verkündigung und die Vernachlässigung von Taten als Teil der Mission folgt daraus, dass Cullmann von einer völligen Diskontinuität von Schöpfung und Neuschöpfung ausgeht. Dazu kommt, dass sich Cullmanns *Schon* und *Noch-nicht* hauptsächlich auf den Bereich der Werte bezieht und innerlich verstanden werden will (vgl. Gäckle 2014:13). Dies wird deutlich, wenn er sagt:

Es ist das Grundmotiv aller neutestamentlichen Ethik, dass der Mensch auf Grund des heiligen Geistes im Glauben an das von Christus vollbrachte Werk das *ist*, was er erst in Zukunft *sein wird*, dass er schon sündlos, schon heilig ist, was doch erst in der Zukunft Wirklichkeit wird (Cullmann 1948:65; Hervorh. i.O.).

Später schlägt Cullmann in seinen Ausführungen zur Ethik leicht veränderte Töne an (1965). Zwar sieht er auch hier das tätige Handeln der Christen im Gebot der Nächstenliebe und der Ethik verortet und nicht im Sinne der Mitarbeit im *Schon* des Reiches Gottes in zuversichtlicher Hoffnung auf das *Noch-nicht* und also als Teil der Mission in der Interimszeit. Allerdings betont Cullmann nun, dass wir den Rahmen der Weltgeschichte annehmen und «ständig zu verbessern haben» (Cullmann 1965:310), ohne jedoch in ihm aufzugehen. Woher dieser Imperativ zur Verbesserung in der Weltgeschichte an dieser Stelle kommt, bleibt zunächst unklar. Erst am Ende seiner Ausführungen zur Ethik folgt die Verbindung zu einer «treuen», «würdevollen» und «ausdauernden» Mitarbeit am Heilsplan Gottes (:313). Sogleich wendet sich Cullmann aber auch gegen einen Triumphalismus, wenn er darauf hinweist, dass diese Mitarbeit immer im Wissen um ein Hineingestelltsein in «den Fluss des schmalen und doch so gewaltigen Geschehens» (ebd.) erfolgt. Auch damit ist wenig von einer Mitarbeit zur Ausbreitung des Reiches Gottes im Bereich der Fakten und damit einer Verbesserung der Umstände in der Weltgeschichte gesagt. Viel eher erinnern Cullmanns Aussagen an eine beschwerliche und mühevoll Tat, die eben getan werden *muss*, weil wir als Glaubende in diesen schmalen Fluss «hineingestellt *sind*» (ebd.; Hervorh. i.O.) und dem Christen daher keine andere Wahl bleibt, als sich mit einer gewissen Verbissenheit an einem «teleologisch determinierten» Plan zu beteiligen (vgl. Kramm 1979:133), der ihm dann aber doch «im einzelnen [sic] verborgen» bleibt (Cullmann 1965:313).

Schlussendlich ist eine gewisse Inkonsequenz auszumachen, wenn Cullmann einerseits von ständiger Verbesserung der Weltgeschichte spricht und zugleich ausgeht von einer Mission, die sich auf Verkündigung zu beschränken hat. Kramm fasst daher treffend die Theologie von Cullmann in ihrer Auswirkung auf die Missionstheologie zusammen:

Mission ist in diesem apokalyptischen Konzept der Heilsgeschichte nicht mehr die in der Freiheit des antwortenden Glaubens aktive Teilhabe des Menschen am geschichtlichen Vollzug des Heils. Mission ist vielmehr ein Ausharren in der Erwartung des Abbruchs der Geschichte, ist Zeugnis von einem «schon errungenen Sieg» und vom «sicher bevorstehenden Endsieg» (1979:128).⁶⁵

Aus untenstehender Grafik (Abb. 6) wird das Verständnis des Reiches Gottes bei Cullmann deutlich. Es ist wohl am Kreuz angebrochen (*Schon*), jedoch zieht es sich nur als schmale Linie der Innerlichkeit durch die Interimszeit, bevor es mit der Parusie zur Vollendung kommt (*Noch-nicht*).

⁶⁵Kramm bezieht sich hier auf Cullmann 1948 und ebenso auf das Missionsverständnis von Beyerhaus.

Mit Wiedenmann und Kramm gehe ich davon aus, dass Cullmanns Eschatologie letztlich doch «futurisch verstanden werden muss, denn trotz der bereits angebrochenen Herrschaft Christi bleibt die Welt in der Sünde bis zum Tag der Vollendung des Heils» (Kramm 1979:149, vgl. Wiedenmann 1965:48f.; Kap. C 3.1.6.4).

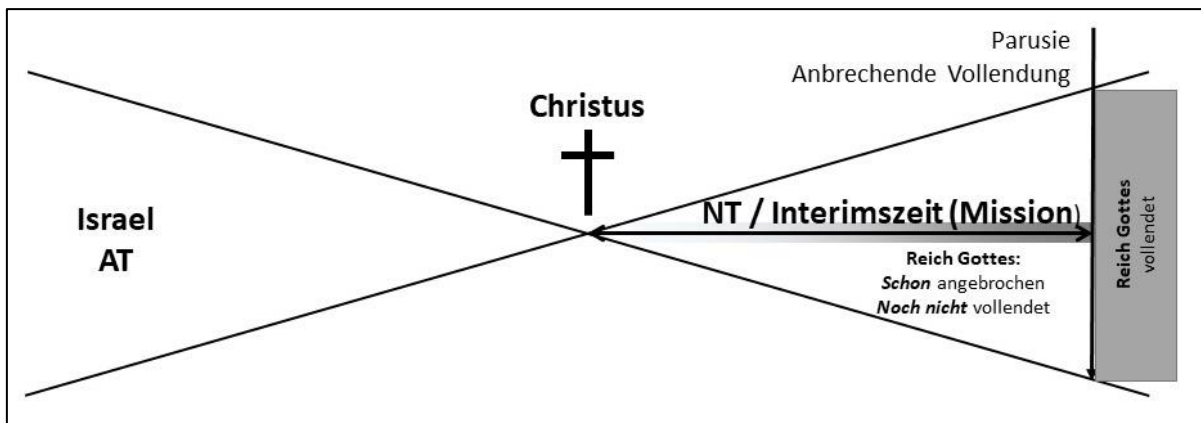


Abbildung 6: *Schon* und *Noch-nicht* des Gottesreiches bei Cullmann.

3.1.6.3 Cullmann und die Zeit

Was jedoch aus Cullmanns Darstellung von *Schon* und *Noch-nicht* ebenfalls hervorgeht, ist sein Zeitverständnis, das ich nicht, wie von den Kritikern oft behauptet, als ein rein lineares verstehe, sondern das vielmehr den *qualitativen* Unterschied der Ereignisse (Kreuz, Auferstehung, Wiederkunft) betont. Cullmann geht es nicht um die Gewinnung einer Chronologie aus der Bibel, sondern um eine bestimmte zeitliche Reihenfolge von *qualitativ* bedeutsamen Ereignissen und ihrem inneren Zusammenhang, was wesentlich ist für ein jüdisches Geschichtsverständnis der Antike (vgl. Boman 1968:109-133). Damit ist Cullmann sehr viel näher an einem jüdischen Geschichtsverständnis, als Bultmann es je sein konnte und vermutlich aufgrund seines Ansinnens zur Entjudaisierung des NT auch nie sein wollte. Wenn Cullmann also aus dem Kreuzesgeschehen ein *Schon* des Gottesreiches folgern kann, dann stellt er ein vergangenes Ereignis als qualitativ herausragend und gleichzeitig gegenwärtig erlebbar dar. Boman wertet in seinem vielzitierten Werk *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* somit auch implizit Cullmanns Verständnis von Geschichte positiv, wenn er sagt:

Dieses spezifisch hebräische Vermögen, Vergangenheit und Zukunft als Gegenwart zu erleben, steht also in keinem Gegensatz [...], dass sich im Heilsplan Gottes Marksteine eines fortschreitenden geschichtlichen Handelns Gottes zur Erreichung seines Zieles befinden (Boman 1968:123).

Entgegen der Auffassung von Bultmann kann Cullmann attestiert werden, dass er, vermutlich unzulänglich, aber doch weit eher als sein Kritiker, das jüdische Zeit- und Geschichtsverständnis erfasst und die biblischen Texte weitgehend ihrem Selbstverständnis folgend ausgelegt hat.⁶⁶

⁶⁶Auch Braaten (1977:5) sieht in einem teleologischen Geschichtsverständnis, wie es bei Cullmann zum Ausdruck gelangt und im Gegensatz zu einer geschichtslosen, mystischen Eschatologie steht, genuin hebräisches Denken aufgenommen.

3.1.6.4 Das Verhältnis von Schuldfrage und Machtfrage

Neben der von Cullmann konstatierten Spannung des Gottesreiches zwischen *Schon* und *Noch-nicht* ist an dieser Stelle ergänzend und klärend Karl Heims Konzept der *Schuldfrage* und der *Machtfrage* hilfreich (Heim 1975:28-54).⁶⁷ Dieser Bezug verdeutlicht, weshalb Cullmann das *Schon* und *Noch-nicht* hauptsächlich innerlich und damit im Bereich der Werte versteht.

Bei Heim umfasst die Schuldfrage (= sittliche Frage, Heim 1975:36 u.ö.) die Frage der Beziehung des Menschen zu Gott. Die Machtfrage hingegen betrifft Aspekte des menschlichen Seins im täglichen Leben, wie Armut und Reichtum, Glück, Schmerz, Wissen und Unwissen, kurz die Beziehung der Menschen untereinander und zur Schöpfung, also das Stehen und Handeln des Menschen in der Weltgeschichte mit ihren politischen und soziologischen Strukturen und Machtverhältnissen.

Für Heim stellt sich die Frage, ob in soteriologischer Perspektive die Schuldfrage *und* die Machtfrage geklärt wurde und er kommt zum Schluss, dass am Kreuz beide Fragen durch Jesus Christus in der Aufrichtung seiner Herrschaft über die gesamte Erde geklärt wurden (Heim 1975:37). Allerdings wird bei Heim deutlich, dass er die Lösung der Machtfrage im Sinne einer rein «geistigen Herrschaft über die Welt, die im Vorsehungsglauben besteht», verortet (1975:36). Erste Aufgabe vom inkarnierten Christus sei die Lösung der Schuldfrage gewesen, weshalb er «bei seinem ersten Auftreten die Lösung der Machtfrage ganz zurück [gestellt hat]» (:47). So erklärt Heim:

In Wirklichkeit ist Christus eben gerade nicht ein politischer, sondern ein innerlicher und geistiger Messias gewesen. Sein Herrschaftsgebiet war das «Innenland», das Königreich der Innerlichkeit. [...] Er hat sich nur um das Jenseits gekümmert (:50f.).

Durch diese eindeutige aber auch einseitige Feststellung wird deutlich, was die Aufgabe der Christen in der Gegenwart ist. Sie sind bis zur Wiederkunft Jesu zur Beteiligung an der Lösung der Schuldfrage angehalten. Die Parusieverzögerung stellt für Heim ein Ausbleiben der «Machtübernahme Jesu» dar, welcher der Mensch nicht nachhelfen soll (:50; 52). Obwohl Heim also auch die Machtfrage als gelöst erklärt, bleibt durch die Verinnerlichung des Gottesreiches auf der einen und die rein geistige Lösung der Machtfrage auf der anderen Seite letztlich das Tun des Menschen beschränkt auf Gebet und Verkündigung. So ist es nur eine konsequente Weiterführung von Heims Ansatz, wenn Hille in einem Lexikonartikel «zum endzeitlichen Kampf der Gemeinde Jesu Christi» schreibt:

Mit dem Sieg Christi über den S[atan] ist dieser endgültig entrechtet, ist die Schuldfrage gelöst. Aber bis zur öffentlichen Erscheinung Jesu bei seiner Wiederkunft und der damit verbundenen Machtübernahme durch Christus bleibt die Machtfrage noch ungelöst. So entsteht ein Zeitraum, in dem Christus sein Evangelium verkündigen lässt und durch sein Wort seine Gemeinde aus allen Völkern sammelt (1994:1750).

⁶⁷Schuster (2009:152-183) wendet das Konzept von Heim auf die Reich-Gottes-Theologie von Newbigin an. Ott (2017:37-40) rezipiert Schusters Darlegung als hilfreich zur Klärung der Frage nach dem Heilsverständnis missionaler Theologien. Der evangelische Theologe Karl Heim (1874-1958) hat die deutschsprachige evangelikale Theologie durch seine apologetischen Werke in ihrer Verbindung von Glaube und Wissenschaft erheblich geprägt (vgl. Hille 2008:13-26; Schuster 2009:172).

Für Heim ist das cullmannsche *Schon* des Gottesreiches im Sinne der Klärung der Schuldfrage und damit der Beziehung zu Gott durch den Einzelnen bereits angebrochen. Auch die Machtfrage ist bei Heim bereits im *Schon* geklärt, allerdings wie oben dargelegt durch die Spiritualisierung dem Tun des Menschen entzogen.⁶⁸

Cullmann kann in Bezug auf die Schuld- und Machtfrage exakt auf der Linie von Heim verortet werden. Auch Cullmann geht davon aus, dass sich mit dem Kreuzesgeschehen die Schuld- und die Machtfrage geklärt hat. Wie Heim sieht Cullmann den Sieg Jesu am Kreuz damit errungen, dass er sich die «unsichtbaren Mächte» unterworfen hat (Cullmann 1948:164). Wann immer nun Cullmann vom Staat und vom Weltgeschehen spricht, bringt er dies in Abhängigkeit zu den dahinterstehenden, unsichtbaren Mächten und Gewalten, die bereits gebunden, aber noch nicht vollends überwältigt sind (vgl. Cullmann 1965:282; Stegemann 2002:239). Der Staat mit seinen ungerechten Strukturen ist dann eine «Scheinmacht», weil die dahinter wirkenden Dämonen *de jure* bereits gebunden sind, *de facto* aber noch wirken und walten. Cullmann beschreibt, wie die Dämonen (Engelmächte) «sozusagen gebunden [sind] in der Zeit zwischen Auferstehung und Parusie Christi wie an einer Leine, die mehr oder weniger verlängert werden kann» (Cullmann 1948:175).

Die Klärung der Machtfrage zeigt sich bei Cullmann also nicht in einer veränderten Beziehung der Menschen untereinander und zur Schöpfung, sondern wird vollends in die Heilsgeschichte verlegt. Damit spiritualisiert Cullmann die Machtfrage und enthebt sie der Mitwirkung durch den Menschen. Für ein integratives Weltbild wäre die *Verbindung* der von Cullmann beschriebenen unsichtbaren Mächte und Gewalten mit den Institutionen und Systemen wichtig (vgl. Wink 2014:34ff.). Diese Verbindung besteht bei Cullmann zwar durch die beschriebene «Leine». Wenn Cullmann aber von einer «Scheinmacht» der Institutionen und Systeme spricht, bleibt die «Leine» letztlich auch nur eine *Scheinverbindung*. Wäre Cullmann hier konsequent und würde sowohl in den unsichtbaren Mächten als auch in den Institutionen eine tatsächliche Macht erkennen, wäre seine Theologie für ein integratives Weltbild eine verlässlichere Grundlage. So aber findet trotz einer Hermeneutik, die das Wirken Gottes in der Geschichte annehmen kann, eine ungewollte Anpassung an das materialistische Weltbild statt. Damit bleiben für den Menschen bei Cullmann wie bei Heim unter Rückzug in den Bereich der Werte nur das Gebet (Cullmann 1994:181) und die Verkündigung, weil den unsichtbaren Mächten nur durch Gebet und Predigt begegnet werden kann. Dazu meint Cullmann:

Der Sinn des Weitergehens der Heilsgeschichte besteht also in der *Predigt*, im Zeugnis, das wir durch unsere Verkündigung und durch unser Leben vor der Welt ablegen. Die Aufgabe der Kirche besteht in dieser Verkündigung an die Welt (1965:283, Hervorh. i.O.).

Zwar soll durch die Kirche «das gesamte Weltgeschehen im Auge» behalten werden (:157) und die Kirche sich «für alles interessieren, was ausserhalb ihrer Grenzen in der Welt geschieht» (:167).

⁶⁸Schuster (2017:201) nimmt Bezug auf obigen Artikel von Hille (1994) und meint, dass im Pietismus öfter Heims Formulierung von Schuld- und Machtfrage verwendet würde, die Lösung der Machtfrage aber entgegen Heim in die Zukunft verlegt werde. Dies widerspreche Heims Theologie, welcher die Schuld- und die Machtfrage gleichermassen am Kreuz als gelöst sehen würde. Darin gehe ich aufgrund obiger Argumentation mit Schuster jedoch nicht einig. So geht die Formulierung Hilles m.E. nicht wörtlich, aber doch in Form und Inhalt klar auf Heim zurück, der die Lösung der Machtfrage ebenfalls in die Zukunft verlegt.

Dies aber nicht, weil das Wirken Gottes in der Weltgeschichte erkannt werden und der Mensch sich aktiv daran beteiligen soll, sondern um die Ereignisse im Licht der Heilsgeschichte richtig beurteilen zu können um dann konkret Zeugnis abzulegen vor der Welt (1965:285). Die Aufgabe der Kirche im Bereich der Machtfrage beschränkt sich also darauf, dass sie ihre prophetisch-kritische Stimme gegenüber Vorgängen in der Weltgeschichte und damit im Bereich der Machtfrage erhebt, welche im Widerspruch zum Plan Gottes stehen.

Anders als Wiedenmann (1965:130), der die Zuordnung von göttlichem und menschlichem Handeln als Hauptschwierigkeit einer heilsgeschichtlichen Theologie wahrnimmt und das Verhältnis als schwierig zu bestimmen sieht, gehe ich davon aus, dass sich bei Cullmann (und Heim) der Beitrag des Menschen in Gebet und Verkündigung klar, aber einseitig bestimmen lässt. Sämtliches soziales Engagement ergeht bei Cullmann nicht, weil die Machtfrage bereits geklärt wäre, sondern weil es den Glaubenden durch die Schrift im Sinne der Nächstenliebe so geboten ist (vgl. Kap. C 3.1.6.2). Soziales Engagement ist bei Cullmann also in der Ethik verortet und nicht in der Mission, wodurch bei Cullmann letztlich kein ganzheitliches Missionsverständnis erfolgen kann, wie es Bosch im OEMP beschreibt. Cullmann bleibt durch sein Verständnis der Klärung von Schuld- und Machtfrage einem Missionsmodell der zwei Mandate verpflichtet, wie es für den Pietismus üblich ist (vgl. Kap. B 3.1; D 3.2).⁶⁹

Die Kritik an der zu scharfen Trennung von Heils- und Weltgeschichte in gewissen Ansätzen heilsgeschichtlicher Theologie, wie sie seitens Yung-Hans und Wiedenmanns eingebracht wird, sehe ich im Blick auf Cullmann als berechtigt an. Zu wenig berücksichtigt Cullmann die Strahlkraft und Motivation, welche das *Schon* und *Noch-nicht* als Zentrum seiner eigenen Theologie bei konsequenter Füllung des *Schon* in Richtung einer Königsherrschaft Gottes auch innerhalb der Machtfrage hätte erreichen können. Dazu darf die Machtfrage aber nicht nur geistig betrachtet werden, sondern muss die realen Mächte und Gewalten, Institutionen und strukturellen Ungerechtigkeiten einbeziehen. Erst wenn ein Sieg Jesu am Kreuz auch über den realen Mächten und Gewalten ausgemacht wird, kann menschliches Handeln zur vorwegnehmenden Wiederherstellung von Gerechtigkeit als Teil der Mission gesehen werden und die Mission nicht nur auf Verkündigung und Gebet beschränkt bleiben. Zudem bleibt bei Cullmann die Rolle der Himmelfahrt Jesu als seine Inthronisierung als König des Kosmos und damit Gottes umfassende Machtübernahme weitgehend ignoriert. Hier muss sich zeigen, wie Wright die Schuld- und die Machtfrage versteht resp. wie er das Zueinander von Heils- und Weltgeschichte behandelt und nicht zuletzt, welche Bedeutung für Wright die Himmelfahrt Jesu einnimmt (vgl. E 3.1.2).

⁶⁹Vgl. dazu die Missionstheologie von Peters (1977). Er beschreibt die «zwei Mandate» christlicher Mission als soziales Engagement und Verkündigung. Aber: «Nirgends in der Bibel findet sich ein Hinweis darauf, dass das erste Mandat unter die Kategorie der Mission im biblischen Sinne fällt. [...] Es ist deshalb unbiblisch, diese beiden Mandate zu vermischen oder sie zu verquicken und von ihnen in gleicher Weise als Mission oder als Dienst der Gemeinde zu reden» (:185). Daher: «In jedem Fall dominiert das geistliche Element» (:183). Zwar geht aus Peters Missionstheologie keine weltflüchtige Tendenz hervor. Jedoch findet eine klare Zweiteilung in Mission (als Verkündigung) und Diakonie (verortet in der Ethik) statt, wobei Mission als «geistliches Element» der Vorrang eingeräumt wird. Vgl. zu den zwei Mandaten auch: Bosch 2012:476.

3.1.6.5 Kritik des fehlenden Einbezugs des AT und an der Datierung von Ereignissen

Zwei weitere Kritikpunkte, die an eine heilsgeschichtliche Theologie ergehen, betreffen den fehlenden Einbezug des AT und die Versuchung der Datierung von Ereignissen. Abschliessend greife ich diese Kritik kurz auf, ist mindestens Ersteres doch wesentlich für die Auseinandersetzung mit der Eschatologie bei N.T. Wright.

Goppelt (1978:49f.) stellt fest, dass von Heilsgeschichte nur gesprochen werden könne im Sinne des Bezuges von Verheissung und Erfüllung. In der atl. Exegese sieht Goppelt daher hilfreiche Ansätze bei Gerhard von Rad, der das AT von Erfüllung und Ziel in Christus herkommend auslegt. Sodann müsse auch das NT rückblickend zu Christus als Erfüllung des AT ausgelegt werden. Goppelt kritisiert bei Cullmann, dass er das AT in sein Verständnis von Christus zu wenig einbeziehe. Obwohl Cullmann den Zusammenhang von AT und NT zwar betont, sehe ich diese Kritik von Goppelt als berechtigt, geht Cullmann als Neutestamentler doch beinahe ausschliesslich vom NT aus. Auch an Wright muss daher die Frage des Einbezugs des AT ergehen.

Cullmann wendet sich wiederholt gegen eine Nähe zum Dispensationalismus, in dessen Konsequenz der Mensch in seinem Handeln von der Eigenverantwortung entbunden wird, weil eine Determinierung der Weltgeschichte durch «Etappen» in Gottes Plan angenommen wird (Cullmann 1965:106). Eine solche Nähe ist mindestens bei späteren Vertretern einer heilsgeschichtlichen Theologie nicht von der Hand zu weisen. So ist die Verbindung von Heilsgeschichte und Dispensationalismus bei Stadelmann (1988:87) ersichtlich, wenn er sich bei seinen Ausführungen unkritisch auf Roy B. Zuck und John F. Walvoord als einflussreiche Dispensationalisten des 20. Jh. bezieht. Cullmann jedoch sieht einzig eine Bewegungsrichtung der Geschichte, hin von der Verheissung zur Erfüllung, nicht aber einzelne Etappen, die gar noch mittels exegetischer Methoden im Sinne einer Datierung vorausberechnet werden könnten. Darin kann auch Cullmann selber (1965:63) nur «Karikaturen wahrer Eschatologie» sehen, denn die Heilsgeschichte entwickelt sich eben gerade «verborgen» weiter (:275). Cullmann wehrt sich auch dagegen, einzelne geschichtliche Ereignisse nach der Zeit des NT als Heilsereignisse zu bestimmen (:271). Diese Zurückhaltung ist zur Zeit Cullmanns im Nachgang der Ereignisse des 2. WK sicher angebracht (vgl. Kap. C 2.2.1, E 2.5).

3.1.7 Die Bedeutung von Cullmanns Eschatologie für die Missionstheologie

Nach Besprechung der Kritik an Cullmann liegt der Fokus im Folgenden auf den Implikationen seiner Theologie auf die Missionstheologie. Braaten (1977:34) stellt anerkennend fest, dass Cullmann im Gegensatz zu Barth und Bultmann eine ntl. Eschatologie mit der grösstmöglichen Verbindung zur Mission eingebracht habe. Dies nicht zuletzt, weil er dem biblischen Selbstverständnis möglichst gerecht werden wollte.

Exemplarisch gelangt Cullmanns heilsgeschichtlicher Ansatz in der Verbindung zur Mission anfangs der 1940er Jahre zum Ausdruck im Aufsatz *Eschatologie und Mission im Neuen Testament* (in: Froehlich 1966:348-360). Cullmann zeigt, dass die christliche Hoffnung auf das Ende die «missionarische Verkündigung [Hervorh. DJ]» motiviert (:348). Er stellt seinen Ausführungen aber auch voran, dass weder der Zeitpunkt dieses Endes für den Menschen verfügbar sein wird,

noch das Handeln des Menschen zur Beschleunigung der Wiederkunft Christi beiträgt. Weiter argumentiert Cullmann folgendermassen: Weil im Kreuzesgeschehen das Reich Gottes bereits angebrochen ist und wir uns damit in der Endzeit befinden, soll dieses Verständnis Motivation sein, auch den letzten «souveränsten Akt Gottes» (:349) und damit die Vollendung des Gottesreiches zu erwarten. Im Rückblick auf das Kreuz, wo «das Entscheidende fürs Ende schon geschehen ist», gilt es also wegen des ausbleibenden Endes nicht zu «verzweifeln» (:350). Dabei bestärke das Wissen darum, dass ein Teil des Gottesreiches bereits verwirklicht wurde (*Schon*), was sich in der Ausgiesung des Heiligen Geistes an Pfingsten gezeigt habe (:351). So sieht Cullmann die missionarische Verkündigung als «feste[n] Bestandteil» im endzeitlichen Plan Gottes, also in der Interimszeit zwischen Kreuz und Parusie:

Ja, die Mission ist geradezu eschatologisches Vorzeichen und erhält von der biblischen Hoffnung aufs Ende ihren stärksten Antrieb. Die Verkündigung des Evangeliums an die ganze Welt gehört zu den letzten Dingen (:348).

Der Zusammenhang von Heilsgeschichte und Verkündigung als missionarischer Tätigkeit zeigt sich bei Cullmann auch später, wenn er sagt: «In und mit ihrem Glauben an die göttliche Heilsgeschichte ist der Glaube an deren Mitteilung gegeben» (1965:98). Wie bereits ausgeführt, wird hier aber trotz Motivation und Hoffnung eine heilsgeschichtliche Verengung ersichtlich, die sich kaum deutlicher zeigen könnte: Das missionarische Handeln ist begrenzt auf die Verkündigung. Die Hoffnung beschränkt sich punktuell auf die Wiederkunft Jesu Christi, während die Welt sich zum Schlechten entwickelt, letztlich vergeht und der Mensch zu einer Besserung nichts beitragen kann (vgl. Kap. 3.1.6.2ff.). Das *Schon* des Gottesreiches ist zwar bereits angebrochen, jedoch scheint es von Cullmann nur als innerliche Veränderung zum Glauben verstanden zu werden. Über eine Ausbreitung des Gottesreiches in der Weltgeschichte vermag Cullmann folgerichtig nichts zu sagen. Gegenwärtig findet sich ein solches Reich-Gottes-Verständnis in der deutschsprachigen evangelikalen Theologie bei Volker Gäckle (vgl. Ott 2017:39). Dessen Verständnis des *Schon* liegt in einer Linie mit Cullmann, wenn er in Ausschluss anderer Dimensionen des Gottesreiches definiert, es handle sich dabei um ein «eschatologisches Heilsgut in Verbindung mit der Gabe des Heiligen Geistes [, das] schon in der Gegenwart zum Mass und Kriterium christlicher Existenz werden kann» (Gäckle 2014:13). Das Wachsen des Gottesreiches im *Schon* kann so auch bei Cullmann immer nur im Sinne einer «herausrettenden Gottesbeziehung» (Hempelmann 1984:54) verstanden werden.

Bei Cullmann ist das Gottesreich also nicht am Kreuz in Kraft gesetzt um sich im Sinne einer Königsherrschaft Christi über Mächte und Gewalten auszubreiten und in der Parusie vollendet zu werden. Dass Gott durch seinen Geist in der Welt wirksam ist und dieses Wirken durch den Menschen erkannt werden könnte, um sich im Sinne missionarischen Handelns tätig einzubringen, bleibt für Cullmann damit ausgeschlossen. Das Gottesreich ist bei Cullmann lediglich angebrochen als schmale Linie ausserhalb der Weltgeschichte und es behält diese schmale Linie konstant bei, bis es bei der Parusie allumfassend wird. Daraus folgt für die Mission, dass lediglich der «Bussruf an alle ergehen» muss (Cullmann 1966:352) zur Aufnahme ins *Schon* des Gottesreiches. Eine andere Dimension von Mission bleibt für Cullmann ausgeschlossen.

Cullmanns neutestamentliche Studien wurden u.a. durch Karl Hartenstein verstärkt in die Missionstheologie eingebracht. Hartenstein, der hauptsächlich von Karl Barth geprägt war, verband die heilsgeschichtliche Theologie Cullmanns mit dem Ansatz der trinitarischen Verortung von Mission bei Karl Barth. Als einer der bedeutendsten Missionstheologen des 20. Jh. nahm Hartenstein damit wesentlichen Einfluss auf das theologische Gepräge innerhalb des IMR (vgl. Wrogemann 2013:64; Brandl 2017:76). Es verwundert damit nicht, dass auch bei Hartenstein das Ziel der Mission schlicht der Zeugendienst in Erwartung des Gottesreiches ist (Wrogemann 2013:65). Zwar kann Hartenstein im Sinne von Cullmann und mit den Worten von Heim darauf hinweisen, dass sowohl die Schuldfrage, als auch die Machtfrage bereits gegenwärtig durch Jesus Christus am Kreuz beantwortet worden seien (Hartenstein 1952:60). Allerdings sieht auch Hartenstein in der Lösung der Machtfrage eine erst *de jure* und geistlich zu verstehende Angelegenheit, die erst bei der Wiederkunft Jesu ihre sozio-politische Dimension entfaltet. So ist die Mission bei Hartenstein «nichts anderes als das Zeugnis vom kommenden Gott» in der Verkündigung der Kirche (:62f.). Dabei beschreibt Hartenstein die Zeit der Kirche in der Interimszeit als «schweren Weg durch die Geschichte» (1951:6). Die Kirche ist wohl hineingestellt in den Heilsplan Gottes, dieser ist jedoch menschlich nicht zu erschliessen und voller Geheimnisse, unter die sich die Kirche «demütig zu beugen» hat (ebd.). Alleine die Aussicht auf die Wiederkunft Christi soll Freude und Hoffnung wecken und nicht etwa eine im *Schon* ersichtliche Veränderung. Die Kirche befindet sich in ihrer Mission in dauerndem Kampf gegen Verführung und in Wachsamkeit vor dem Antichristen (:16f.). Mission kann bei Hartenstein folglich nur der Ruf zur Umkehr sein, der aus bedrängter Stellung hinaus in die Welt erschallt. Dies kann immerhin Trost in aller Schwermut sein,

dass wir in all dem, was wir empfangen an geistlichen Gaben, bereit sind, es weiterzugeben, an den anderen zu denken, ein wenig [!] Frucht zu bringen, Menschen, die uns anvertraut sind, zu Christus zu rufen. Wollen wir uns nicht in der einen Bitte vereinigen: Herr, lass mich nicht von dieser Erde scheiden, ehe ich *einen*, ach nur *einen* Menschen zu dir gebracht habe (:68, Hervorh. i.O.).

Der Duktus bei Hartenstein ist hier geprägt von Leiden, Schwere und Mühsal. Die Tendenz der heilsgeschichtlichen Verengung bei Cullmann gelangt nun in ihrer Aufnahme durch Hartenstein als pessimistische Eschatologie (vgl. Livingston 2013:259) zu ihrem Höhepunkt. Darin ist auch Rosenkranz' Kritik an Hartenstein im Sinne einer Vernachlässigung der Gegenwart unter Betonung der futurischen Aspekte des Gottesreiches nachvollziehbar (Rosenkranz 1951:6; vgl. Kap. C 2.3.2). So kann Schusters positive Bewertung von Hartenstein im Bereich des sozio-politischen Engagements nur schwerlich nachvollzogen werden.⁷⁰

⁷⁰Schuster (2017:201) weist darauf hin, dass für Hartenstein und Heim das Heil «gerade nicht [...] in zwei Stufen [kommt]: zunächst im jetzigen Äon nur der geistliche Aspekt (Vergebung, ewiges Leben), und dann bei der Wiederkunft Jesu die Wiederherstellung des Shalom in seiner sozio-politischen Dimension». Dazu beruft sich Schuster auf Hartensteins Aussage zur Schuld- und Machtfrage in Hartenstein 1952:60. Die Problematik sehe ich jedoch wie oben ausgeführt darin, dass Hartenstein unter der Klärung der Machtfrage etwas grundsätzlich anderes versteht als die Wiederherstellung des Shalom innerhalb der Weltgeschichte. Daher kann ich mit Schusters Argumentation nicht einiggehen, dass sich durch Hartensteins Ansatz konsequenterweise eine Mitgestaltung der Weltgeschichte durch soziales Engagement ergeben würde. Dies schliesst schon der weitere Kontext des von Schuster eingebrachten Zitats aus, in dem Hartenstein in seiner Interpretation der Missionskonferenz Willingen 1952 auf das Primat der Verkündigung mit ausschliessenden Worten hinweist. Zwar meint bei Hartenstein die Verkündigung «den Einbruch der Botschaft vom

Trotz der einseitigen Verengung auf die Heilsgeschichte durch Cullmann und seine Nachfolger, darf aber attestiert werden, dass Cullmann sowohl Evangelikale als auch Befreiungstheologen inspirierte (vgl. Gutiérrez 1988).⁷¹ Es ist auch bemerkenswert, dass noch 1959 aus einer Verlautbarung des ÖRK die Dringlichkeit des Gebets ergeht, damit «Gottes Plan» sich vollenden kann (Margull 1963:216). Eine solche Formulierung wäre gegenwärtig wohl kaum denkbar. Hier kommt Cullmanns und Hartensteins Einfluss deutlich zum Ausdruck.

Cullmanns Theologie stellte trotz ihrer Mängel den bedeutendsten Fortschritt gegenüber den Positionen von Schweitzer, Barth und Bultmann für die Missionstheologie dar, weil er der gegenwärtigen Geschichte einen Sinn und eine Hoffnung zuschrieb, auch wenn nicht immer klar ist, worin denn nun diese Hoffnung liegt (vgl. Bosch 1967:386). Cullmanns Reich-Gottes-Verständnis in der Spannung des *Schon* und *Noch-nicht* wurde zu einem hermeneutischen Schlüssel und zu einer Alternative gegenüber einem «sterilen Chiliasmus» (Bosch 2011:220), auch wenn das *Schon* von Cullmann weit enger verstanden wird als von Bosch. Der Feststellung von Bosch, dass sich Cullmanns Schwerpunkt mit der Zeit zunehmend auf «die weltgeschichtlichen Dimensionen der Mission» zubewegte (Bosch 2012:595) kann somit aufgrund der obigen Beobachtungen nicht gefolgt werden.

3.1.8 Zusammenfassung zur Eschatologie für die Missionstheologie bei Cullmann

Der heilsgeschichtlichen Auslegung, welche in den 1940-60er Jahren im Gegensatz zu den herrschenden theologischen Denkmustern stand und nur in «missionarischen Basisgruppen» vertreten wurde (Bosch 2012:594), verlieh Cullmann akademische Seriosität. Dankbar wurde sein Ansatz auf evangelikaler Seite aufgenommen. Durch George E. Ladd und seine umfangreiche ntl. Theologie fand Cullmanns Heilsgeschichte und insbesondere seine Reich-Gottes-Theologie in präsentischer und futurischer Spannung rasche Verbreitung (Ladd 1974a:9;60-67, vgl. Ladd 1974b, Braaten 1977:6).⁷² Sie gelangte durch Ladd aus dem angloamerikanischen Raum bald zurück in die deutschsprachige (Missions-) Theologie, wo der Rückbezug auf Cullmann bis heute schliesslich auf evangelikaler Seite kaum mehr stattfindet.⁷³

Reiche Gottes in alle sozialen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bezirke des Lebens der Völker» (Hartenstein 1952:63f.). Allerdings ist dieser «Einbruch des Reiches Gottes» in sozio-politische Dimensionen eben beschränkt auf die Verkündigung, das «prophetisch-priesterliche Zeugnis» (:65) der Kirche in ihrer Mission (vgl. Kap. C 3.1.6.4). Eine aktive Veränderung der Machtdimension durch menschlichen Einsatz wird von Hartenstein nicht erwähnt.

⁷¹Zwar bezieht sich die Befreiungstheologie stärker auf heilsgeschichtliche Ereignisse im AT. Aufgenommen wurde aber Cullmanns Ansatz der Heilsgeschichte als fortlaufender Geschichte im Gegensatz zu den ntl. Interpretationen des Existentialismus unter Aufgabe einer realen Heilszukunft.

⁷²Obwohl Ladd von D.A. Hagner (in Ladd 1974a:19) als evangelikal bezeichnet wird, gelang es Ladd, die historisch-kritische Methode (:17:19) mit der Deutung der Texte im Glauben zu vereinbaren. Auch Ladds Hermeneutik gleicht damit der von Cullmann. Vgl. auch Ladd 1974b und die Aufnahme von Ladd und Cullmann bei Beasley-Murray 1986.

⁷³Vgl. dazu die Bezüge auf Ladd in Runia & Stott (1977) und exemplarisch den Beitrag darin von Nordlander (1977:77-95). In einem aktuellen Lexikonartikel zur Eschatologie (Schwarz 2017:1800) wird bei Besprechung des Gottesreiches und der inhärenten Spannung nur noch auf Ladd verwiesen, ohne die Linie zu Cullmann zu ziehen. Auch Braaten (1977:6) verzichtet auf die Nennung von Cullmann, wenn er festhält: «Mission exists in the tension-creating distinction between the 'already' and the 'not yet' in the eschatological kingdom at work in history».

Es ist Cullmanns Verdienst, dass er in einem ihm widersprechenden Kontext ein verändertes Wirklichkeitsverständnis in die ntl. Exegese eingebracht hat und bis zum Schluss von einem Handeln Gottes in der Geschichte und einer realen Heilszukunft ausging. Mit der heilsgeschichtlichen Auslegung unter Entgegnung der Enteschatologisierung bei Schweitzer und dem Existentialismus bei Bultmann brachte Cullmann die Hoffnung in der Theologie neu zur Sprache. Dies ist ein wesentlicher Grund, weshalb Bosch in der cullmannschen Theologie die in seinem Kontext einzige verlässliche Grundlage sieht. Dadurch, dass Cullmann sich in der Formulierung seiner Theologie nicht von allen vereinnahmenden weltanschaulichen Paradigmen hat leiten lassen, besteht für seinen integrierenden Ansatz – unter Berücksichtigung der Verkürzungen – durchaus eine Chance in der Postmoderne. Denn die Aufnahme solch ausschliessender Paradigmen, wie sie bei Bultmann Anwendung fanden, führt gleichzeitig zur Abwertung von Andersdenkenden. McGrath (2013:100) weist darauf hin, dass derartige Ausschliesslichkeiten aufgrund paradigmatischer Vorannahmen in der Postmoderne kritisch betrachtet werden und dadurch kaum mehr lebensfähig sind.

Cullmanns Ansatz von der Auslegung der Schrift mit der Schrift, ohne sich – soweit dies überhaupt möglich ist – von philosophischen Prämissen leiten zu lassen, sehe ich in der *Biblischen Theologie* («Biblical Theology»), wie bei G. E. Ladd, J. Barr, K. Stehndal oder Brevard S. Child aufgenommen (Olson 2009:462-464, vgl. Klink 2013). Es wird im Zusammenhang mit Wright zu prüfen sein, inwiefern Wrights Theologie der BT entspricht. Die Rede von einer BT würde Cullmann und damit auch Wright entlasten vom negativen Diktum, das mit dem Begriff Heilsgeschichte zwangsläufig ergeht (vgl. Kap. E 2.5.3).

Letztlich führt aber auch Cullmanns Wirklichkeitsverständnis, wie das seines Opponenten Bultmann, nicht über ein materialistisches Weltbild hinaus. Auch Cullmanns Theologie verbleibt durch Betonung der Heilsgeschichte gegenüber der Weltgeschichte zu einem grossen Teil im Bereich der Werte und hat wenig Einfluss auf den Bereich der Fakten. Im Gegenteil findet durch die Spiritualisierung des *Schon* unter Rückbezug auf Engel und Dämonen ein Schritt zurück in eine spiritualistische Plausibilitätsstruktur statt. Dies wird deutlich, wenn Wink zum spiritualistischen Weltbild sagt: «Der Religion fiel die Aufgabe zu, den Geist des einzelnen aus dem Fleischlichen und aus der Hand dieser Mächte [des bösen irdischen Lebens, DJ] zu erretten und in den spirituellen Bereich, aus dem er gefallen war, zurückzuführen» (Wink 2014:29).

Wenn Wink die Gnosis mit dem spirituellen Weltbild in Verbindung bringt, so bleibt zu fragen, ob Cullmann sich hinsichtlich seines Wirklichkeitsverständnisses wirklich derart weit weg von Bultmann befunden hat, den er als Vertreter gnostischen Gedankenguts sieht. Eine vollständige Abhängigkeit des Menschen von einem Heil, das von aussen an ihn herantritt und erst Erfüllung im Jenseits findet, die Menschen sich also «vollkommen abhängig fühlten vom gesamten transzendenten Handeln Gottes als der einzigen Erklärung für alles, was in der Welt geschah» (Bosch 2012:463), war mit einem spiritualistischen Weltbild ohne Konflikte zu vereinbaren. Durch die Aufklärung und das daraus folgende materialistische Weltbild hat sich das traditionelle Verständnis der Soteriologie jedoch verändert. Die *Sache* Jesu stand nun im Vordergrund, was dazu führte, dass Heil hauptsächlich in sozialem Engagement und der daraus folgenden Veränderung von Strukturen

(in der Weltgeschichte) gesucht wurde. Diese Veränderung ging wie erwähnt mit dem Verlust einer eschatologischen Hoffnung einher, welche ebenfalls im materialistischen Weltbild keine Berechtigung mehr haben konnte. Wenn Cullmann also die Machtfrage letztlich spiritualisiert und dem menschlichen Zutun entzieht, fördert er damit nicht ein missionarisches Handeln in einem integrativen Weltbild, das soziales Engagement und Verkündigung als sich gegenseitig bedingend sieht, sondern er macht im Gegenteil eher einen Schritt zurück in ein spiritualistisches Weltbild. Dies ist umso tragischer, weil sich mit Cullmanns Hermeneutik von Ereignis und Deutung ein Weg zu einem integrativen Weltbild öffnete, der seiner Zeit voraus war. So muss Cullmanns Theologie attestiert werden, dass er letztlich inkonsequent war und statt vorwärts, über das materialistische Weltbild hinaus, eher zurück ins spiritualistische Weltbild gewiesen hat.

Cullmanns Ansatz hingegen, das Reich Gottes in Spannung als hermeneutischen Schlüssel für eine geschichtsbezogene Eschatologie zu betrachten, hat die Missionstheologie durch Weiterführung dieser Spannung wesentlich beeinflusst. Überhaupt ist die Verbindung von ntl. Exegese, Eschatologie und Mission bei Cullmann ausgeprägt sichtbar. Er sieht den einzelnen Glaubenden als Teil der Kirche in Gottes umfassender Geschichte mit seiner Welt. Daher wollen sich seine Darlegungen nicht in der akademischen Diskussion verlieren, sondern Anwendung in der Kirche finden. Gerade in diesem verbindenden Denken mit dem Ziel der Mission sehe ich die stärkste Parallele zum Anliegen von Bosch (Kap. D 2.2) und Wright (Kap. E 1.1).

Das von Cullmann postulierte *Schon* und *Noch-nicht* sollte trotzdem nicht unreflektiert für einen ganzheitlichen Ansatz der Mission übernommen werden. Cullmann hat das *Schon* weitgehend innerlich verstanden. Wenn Cullmann also davon ausgeht, dass das *Schon* schwerer wiege als das *Noch-nicht*, will er damit nicht zum Handeln des Menschen in den Bereichen Verkündigung und soziales Engagement ermutigen. Im Gegenteil will er damit lediglich deutlich machen, dass der glaubende Mensch bereits gegenwärtig ein gerechtfertigter Sünder ist, der in Zukunft vollends wiederhergestellt wird. Nur im Bewusstsein dieser Verengung kann das Spannungsverhältnis des Gottesreiches, wie es sich bei Cullmann zeigt, für ein ganzheitliches Missionsverständnis Verwendung finden. Für sich genommen bietet Cullmann *keinen* Ansatz missionarischen Handelns, das über Verkündigung und Gebet hinausgeht.

3.2 Johannes C. Hoekendijk (1912 – 1975): Verheissungsgeschichtliche Eschatologie

3.2.1 Abriss zu Hoekendijks Eschatologie

Die Theologie von J.C. Hoekendijk,⁷⁴ welche die Missionstheologie des ÖRK wesentlich geprägt hat, schliesst sich auf den ersten Blick an die heilsgeschichtliche Auslegung von Karl Hartenstein

⁷⁴Hoekendijk war in den Jahren 1949-1952 als Sekretär des Referates für Evangelisation im ÖRK tätig. Er veröffentlichte mehrheitlich Aufsätze. Als sein Hauptwerk kann neben seiner Dissertation die Monographie *Kirche der Zukunft* (1965) angesehen werden (vgl. Wrogemann 2013:84). Ich beschränke mich daher im Folgenden auf diese Veröffentlichung von Hoekendijk.

und Walter Freytag an. Im Unterschied zu den beschriebenen geschichtslosen Ansätzen sieht Hoekendijk die geschichtsbezogene eschatologische Perspektive wie Cullmann als unverzichtbar für das missionarische Wesen der Kirche. Zentral sind auch für Hoekendijk sein Bezug auf die Welt- und Heilsgeschichte und der Glaube an eine Heilzukunft, die mit dem richtenden Handeln Gottes bei der Parusie einsetzt. Hoekendijk nimmt namentlich und positiv Bezug auf Cullmann und die heilsgeschichtliche Theologie (1965:110f.) So erinnert seine Sprache auch sogleich an Cullmanns eschatologische Grundkonzeption wenn er festhält:

Die Mission stützt gleichsam die überhängenden Wände der Geschichte, [...]. Das Ende steht bevor. [...] Noch ist jenes Ende nicht gekommen, noch wird uns Zeit gelassen, und es gibt aus unbegreiflicher Geduld [Gottes] *kairoi ton ethnon* (:110).

Allerdings entwickelte Hoekendijk eine weit radikalere Position und damit eine Verschiebung der Betonung von Welt- und Heilsgeschichte mit einschlägigen Konsequenzen für die Missionstheologie. Diese Verschiebung im heilsgeschichtlichen Verständnis zeige ich im Folgenden auf.

Hoekendijk geht davon aus, dass die letzten Tage nach der Auferstehung von Jesus Christus angebrochen sind und somit eine messianische Zeit begonnen hat. Durch Kreuz und Auferstehung wurde Jesus Christus «intronisiert» und er wird in Herrlichkeit wiederkommen am Ende der Zeiten (:111). Mission ist für Hoekendijk die Verkündigung der bereits geschehenen Inthronisierung Jesu in der Zwischenzeit von Kreuz und Parusie. Mission in dieser Interimszeit sieht Hoekendijk gar als «Sinn der menschlichen Geschichte» (:109). In diesem Prozess wird dem Menschen durch Gott Zeit gelassen, das Evangelium zu verkündigen. Mission ist für Hoekendijk daher ein «*Postulat der Eschatologie!*» (:109; Hervorh. i.O.): Weil wir in einem eschatologischen Prozess leben, kann es für das Volk Gottes gar keine andere Aufgabe geben als die Verkündigung des Evangeliums.

Zwischen Evangelisation als Verkündigung und Mission unterscheidet Hoekendijk allerdings nicht und fasst beides unter dem Begriff Apostolat zusammen (vgl. Bosch 2011a:229; Hoedemaker 1995:167). Hoekendijk nimmt zwar explizit Bezug auf heilsgeschichtliches Denken und bringt es in Verbindung mit der *missio Dei*, wenn er sagt, dass Jesus Christus Subjekt der Mission ist. Er geht allerdings darüber hinaus, wenn er als Ziel der Evangelisation die Aufrichtung des Shalom in der Welt meint und die *missio Dei* dort am Ziel sieht, wo die «Befreiung zu wahrer Menschlichkeit» stattgefunden hat (Bosch 2012:599). Im Wesentlichen versteht Hoekendijk (1965:96) unter dem Shalom Frieden, Integrität, Gemeinschaft, Harmonie und Gerechtigkeit, also Humanisierung der Welt. Überall dort, wo der Mensch sich für Humanisierung einsetzt, sieht Hoekendijk Jesus Christus am Werk (vgl. Wrogemann 2013:96). Die Verbreitung des Shalom ist sodann ein soziales Geschehen, also kaum soteriologisch, sondern fast ausschliesslich ethisch und anthropologisch verortet.

Bosch (2012:449) beschreibt das Apostolat bei Hoekendijk als säkularisiertes Konzept und mit ironischem Unterton als «soziales Happening»: Versöhnung finde nicht zwischen Gott und den Menschen statt, sondern werde als universaler Humanisierungsprozess gesehen. Zwar kann Hoekendijk sagen, dass auch das persönliche Heil zur Aufrichtung dieses Shalom gehört (1965:96), allerdings bleibt dieses der Humanisierung weit nachgeordnet. Auch Wrogemann (2013:100) stellt

kritisch fest, dass die konfrontative Dimension des Evangeliums bei Hoekendijk dadurch verloren geht:

Damit wird auch der Umkehrruf eher zu einem Ruf, sich in das Engagement für die Welt einzureihen, weniger jedoch zum Ruf, sich zu Jesus Christus hinzuwenden und damit vom alten Leben abzuwenden.

Die Kirche ist bei Hoekendijk (1965:118) sodann nicht mehr als ein Mittel in Gottes Händen, um durch das Apostolat den Shalom im Sinne einer Humanisierung in der Welt aufzurichten. Gott handelt nicht in der Kirche, um durch diese die Welt zu transformieren. Gott handelt direkt in der Weltgeschichte. Die Kirche kann sich an Gottes Handeln beteiligen, wenn sie aufmerksam und beweglich im Sinne einer Diasporakirche bleibt (vgl. Wrogemann 2013:92; Hoedemaker 1995:168).

Zur Aufmerksamkeit der Kirche gehört die Analyse der Welt, weshalb bei Hoekendijk der Einbezug der Soziologie in die Theologie wichtig wurde (Wrogemann 2013:91). Eine Ekklesiologie an sich hat bei Hoekendijk aber keinen Platz (1965:118), denn Kirche ist nur wirklich Kirche, «als sie sich ganz aufnehmen lässt in Gottes Handeln mit der Welt, als sie nichts anderes ist als ein auf die Ökumene, auf die ganze Welt ausgerichtetes Instrument» (ebd.). Kirche ist damit reduziert auf «eine Funktion des Apostolats» und hat «darüber hinaus keine Bedeutung» (:122f.). Während Hoekendijk anfänglich noch *Kerygma*, *Koinonia* und *Diakonia* als zusammengehörende Merkmale von Kirche betont hat, gelangte er später zu einer hauptsächlichen Betonung der *Diakonia*. Die Verkündigung löst sich damit konsequenterweise in eine Erklärung des sozialen Engagements auf und ist der *Diakonia* immer nachgeordnet (vgl. Wrogemann 2013:91). Hoedemaker (1995:166) problematisiert Hoekendijks Theologie als «crusade against ecclesiocentrism» mit einem «desire to embrace the secular world as the arena of God's action».

Das Reich Gottes wird bei Hoekendijk direkt auf die Weltgeschichte bezogen und damit fast ausschliesslich präsentisch verstanden. Weil Gott nur als Handelnder in der Weltgeschichte erkannt werden kann, kann auch Mission nur in geschichtlichen Vorgängen wahrgenommen werden und muss sich folgedessen in der Weltgeschichte verwirklichen (vgl. Bosch 2012:599). Bei Hoekendijk steht konsequenterweise nicht mehr die Heilsgeschichte als Vertikale im Zentrum wie bei Cullmann oder Hartenstein, sondern die Horizontale der Weltgeschichte. Eine Unterscheidung von Heils- und Weltgeschichte wird bei Hoekendijk durch das von ihm postulierte konsequente Ineinandergreifen verunmöglicht und ist auch nicht gewollt (vgl. Wrogemann 2013:100). Wrogemann stellt diese Entwicklung zutreffend dar:

Die Distanz zwischen Gottes Erlösungshandeln und der Geschichte wird hier gegenüber dem heilsgeschichtlichen Ansatz deutlich verringert, denn dort war es darum gegangen, dass alle Geschichte, egal ob vordergründig positiv oder negativ, unter dem Gericht Gottes steht. Davon jedoch ist nun kaum mehr die Rede. Es sind vielmehr geschichtliche Entwicklungen, in denen Gottes Handeln vermutet wird (:96).

Durch das Unterlaufen der Unterscheidung von Welt- und Heilsgeschichte kann schliesslich auch nicht mehr unterschieden werden zwischen diesseitigem Wohl und jenseitigem Heil (Wrogemann 2013:89). Daraus folgt u.a. eine optimistische Geschichtsdeutung, wobei die unweigerliche Folge eine theologische Überhöhung von menschlichem Engagement ist und die kritische Wachsamkeit

vernachlässigt wird (:100). Gegen eine optimistische Deutung innerweltlicher Prozesse hatte sich jedoch gerade Barth als dialektischer Theologe in seinem Widerspruch zum Kulturprotestantismus und mit der Barmer-Erklärung während dem 2. WK vehement ausgesprochen (Kap. C 2.2.1). Innerhalb der Missionstheologie waren es Hartenstein und Freytag, die nach dem 1. WK mit Betonung der Heilsgeschichte eine evolutive Geschichtsdeutung abgelehnt haben.

Wrogemann (2013:86) stellt richtig fest, dass es bei Hoekendijk zu einer Umkehrung des «biblisch-heilsgeschichtlichen» Ansatzes, wie er durch Hartenstein und Freytag in der Missions-theologie vertreten wurde, gekommen ist. Dort, wo bei Cullmann eine Verengung zu einem schmalen Fluss auf Seite der Heilsgeschichte stattgefunden hat und damit die Heilsgeschichte an Strahlkraft einbüsst, wird bei Hoekendijk die Strahlkraft überbetont und mit Ausweitung auf die gesamte Weltgeschichte zu einem unüberschaubar breiten Fluss ausgeweitet. Daher wird Hoekendijks Theologie als verheissungsgeschichtlicher Ansatz beschrieben, den Wrogemann wie folgt definiert: «Gott hat der Welt sein *Heil* verheissen, und er richtet es in dieser Welt durch sein Handeln schon zeichenhaft auf. Mit anderen Worten: Es geschieht etwas in der Geschichte!» (:91, Hervorh. DJ).

Zusammenfassend kann mit Bezug auf Heims Schuld- und Machtfrage festgehalten werden, dass für Hoekendijk sowohl die Schuld- wie auch die Machtfrage am Kreuz durch Jesus Christus beantwortet wurde. Für Hoekendijk gibt es daher keinen Grund, allzuviel auf die Schuldfrage zu verwenden, weil der Mensch nur im Bereich der Machtfrage tätig werden kann. Damit betont Hoekendijk das *Schon* des Gottesreiches im Sinne einer stetigen Ausbreitung, die wesentlich durch soziales Engagement vorangetrieben werden kann. Dies geschieht allerdings auf Kosten einer Vernachlässigung vom *Noch-nicht*.

3.2.2 Bedeutung von Hoekendijks Eschatologie für die Mission

Durch die Theologie von Hoekendijk ergaben sich weitreichende Konsequenzen für die Theologie des ÖRK. Eine positive Auswirkung kann gesehen werden im Willen, dass die Kirche in möglichst vielen Gesellschaftsfeldern vertreten ist. Dadurch entstanden zahlreiche Beratungsstellen oder die verstärkte Einbringung in den Medien (vgl. Wrogemann 2013:97). Auch die von Hoekendijk geforderte Laienorientierung (1965:35ff.) wurde teilweise stärker an der kirchlichen Basis umgesetzt. Diese Entwicklungen können in den evangelischen Landeskirchen im deutschsprachigen Raum bis heute zahlreich beobachtet werden. Auch Bosch (2011:259) sieht Hoekendijks Erläuterungen zur Kirche nicht nur negativ. Er attestiert Hoekendijk, dass er den missionarischen Aspekt der Kirche betont und damit einen entscheidenden Beitrag geleistet hat. Allerdings werde die missionarische Intention und Dimension der Kirche als zwei zu unterscheidende Merkmale bei Hoekendijk einseitig in Richtung der missionarischen Intention aufgelöst. Das Wesen der Kirche soll nach Bosch im Anschluss an Gensichen immer missionarisch verstanden werden (Intention). Aber nicht alles, was die Kirche tut, muss sich gegen aussen richten (Dimension).⁷⁵

⁷⁵Vgl. Bosch 2011:260f. Siehe dazu auch Boschs Beitrag *In Search of a New Evangelical Understanding* (1986a), worin er auf die Intention und Dimension der Kirche eingeht und im Sinne des «beyond» beide zusammenbringen und darüber hinausführen will.

Hoekendijks Einfluss wird im Dokument *Renewal in Mission* (Uppsala 1968) der CWME an verschiedenen Stellen ersichtlich. Bezeichnend ist der Abschnitt «Revolutionary movements» (ÖRK 1982:675f.), worin Revolution als legitime Form der Mission betrachtet wird. Weil Gott in der Weltgeschichte wirkt, öffnet eine Revolution die Möglichkeit zum Eindringen des Shalom Gottes. Die Kirche in ihrem Apostolat soll diese Möglichkeiten erkennen und sich zur Unterstützung von Revolutionen entscheiden. Zudem würde bei Revolutionen insbesondere den Armen zu Recht verholfen, an die sich schliesslich das Evangelium in erster Linie richtet (vgl. Hoedemaker 1995:168). Bosch meint zurecht kritisch, «Uppsala repräsentierte den Höhepunkt der ökumenischen Theologie der Säkularisation» (2011a:245).

Das Dokument von Uppsala wurde anschliessend durch die CWME in Bangkok 1973 weiter diskutiert, wo Hoekendijks Theologie aufgrund der Vorarbeit anlässlich Uppsala einen noch grösseren Einfluss ausüben konnte (vgl. Wrogemann 84, ÖRK 2016:87; Bosch 2011:246f.). So wird Erlösung in vier Dimensionen beschrieben, welche sich alle auf soziales Engagement beziehen (ÖRK 2016a:91f.). Erlösung geschieht beispielsweise im Kampf gegen politische Unterdrückung. Auf Jesus Christus oder eine Heilszukunft wird im Zusammenhang mit Erlösung nicht verwiesen. Eine Bekehrung wird innerhalb des Christentums zwar als Beziehung zu Gott und Jesus Christus verstanden, aber «it is also possible that conversion means a calling out of people, away from what is regarded as an oppressive power structure [...]» (ÖRK 2016a:89). Boschs Bemerkung zum Bekehrungsverständnis bei Hoekendijk wird hierauf verständlich: «Bekehrung war etwas, das eher auf der gesellschaftlichen Ebene geschah, in Form der sozialen Veränderung, als auf der individuell-persönlichen Ebene» (Bosch 2012:449).

Für Ross et al. (ÖRK 2016a:87) ist nachvollziehbar, dass die Verlautbarungen von Bangkok durch die einseitige Konzentration auf das soziale Engagement und den soteriologischen Mangel für die evangelikalen Vertreter als nicht länger vertretbar betrachtet wurden.⁷⁶ So markiert Bangkok 1973 schliesslich die Weggabelung zwischen der evangelikalen Bewegung, die 1974 in Lausanne eine eigene Konferenz initiierte, und dem ÖRK. Es ist bezeichnend, dass diese Trennung schlussendlich in weiten Teilen zurückgeführt werden kann auf eine unterschiedliche Bewertung von Welt- und Heilsgeschichte. Wie aufgezeigt, ergehen daraus massive Konsequenzen für das Missionsverständnis.

Trotz der umfassenden Verschiebung von der Soteriologie zur Ethik in der Theologie von Hoekendijk kann positiv attestiert werden, dass er auf die gesellschaftlichen Veränderungen seiner Zeit eingehen wollte. Einerseits wollte Hoekendijk durch seinen neuen Ansatz eine *biblische Orientierung* für einen veränderten Westen nach dem 2. WK bieten (Hoedemaker 1995:167). Andererseits bemerkte Hoekendijk, wie vor ihm Cullmann und nach ihm Bosch, die Säkularisierung aufgrund des materialistischen Weltbildes in den 1950er und 1960er Jahren. Die Menschen gerieten in

⁷⁶Hoedemaker (1995:168) weist darauf hin, dass die Theologie von Hoekendijk auch innerhalb der liberalen Vertreter im ÖRK nicht grundsätzlich gutgeheissen wurde. Der konstruktive Beitrag für die Mission sei des Öfteren in Frage gestellt worden. Trotzdem lässt sich m.E. erkennen, dass Grundprinzipien von Hoekendijks Theologie, wie z.B. der Fokus auf die Weltgeschichte, durchaus positiv im ÖRK rezipiert wurden.

immer grössere Distanz zur Kirche und zum Glauben. Daher musste der Glaube durch soziales Engagement, also durch Betonung der Welt- vor der Heilsgeschichte, neue Relevanz⁷⁷ gewinnen. Hoedemaker (:170) stellt daher richtig fest:

[...] the experience of modernity, secularity, and revolution, could no longer be kept at arm's length by mission and church but had to be integrated into an encompassing view of God-worldchurch. This was Hoekendijk's program for a renewed mission, a renewed church, and a renewed theology.

Insofern ist Hoekendijks Theologie als eine prophetische und kritische zu verstehen, wobei er sein Grundanliegen, Mission von der Welt her zu denken, konsequent durchführte (vgl. ebd.). Im Gegensatz zu Cullmann, aber mit der Befreiungstheologie, sieht Hoekendijk die Mächte und Gewalten nicht als geistliche Wesen, sondern ebenfalls einseitig, *nur noch* als Institutionen und Systeme (vgl. Wink 2014:34). Durch die einseitige Auflösung hin zur Weltgeschichte und damit in den Bereich der Fakten, integrierte schlussendlich aber auch Hoekendijk seine Theologie in ein materialistisch getrenntes Weltbild, worin der Verweis auf die heilsgeschichtlichen Verheissungen, und damit in den Bereich der Werte, bloss den Anschein einer optionalen Spiritualität zur Bewältigung des sozialen Engagements erweckt (vgl. Bosch 2011:247).

4 Eschatologisierende und historisierende Ansätze

Mit Darstellung der *geschichtslosen* (Schweitzer, Barth, Bultmann) und der *geschichtsbezogenen* (Cullmann, Hoekendijk) eschatologischen Ansätze wurde deutlich, wie die Theologie mit dem materialistischen Weltbild gerungen hat. Der voreilige Schluss liegt nun nahe, mit einer geschichtsbezogenen Eschatologie hätte die Missionstheologie bereits ihre zuverlässige Grundlage gefunden. Ein solches Verständnis würde die Hoffnung auf das Letzte betonen und daraus Hoffnung und Motivation für das Vorletzte finden. Damit würde der Einsatz für die Welt ebenso prioritär sein, wie der Einsatz für die Beziehung des Menschen zu Gott. *Schon* und *Noch-nicht* des Gottesreiches, Erhaltungs- und Erlösungshandeln würden in der Mission gleichermassen betont. Die Klärung der Schuldfrage würde im Rahmen der Verkündigung hinweisen auf die Möglichkeit der Versöhnung des Menschen mit Gott. Die Klärung der Machtfrage könnte verstanden werden als Ruf zur aktiven Beteiligung des Menschen im Sinne von sozialem Engagement. Beide Aspekte, die Verkündigung und das soziale Engagement würden damit zu gleichen Teilen zum Missionsauftrag dazu gehören. Damit könnte Mission als «zukunftsorientierte Sendung» (Rütti 1972:74) in hoffnungsvoller Erwartung verstanden werden. Doch wie die Darstellung der Eschatologie bei Cullmann und Hoekendijk zeigt, kann sich auch eine geschichtsbezogene Eschatologie in divergente Richtungen bewegen und damit einseitig und ausschliesslich werden.

⁷⁷Wo in dieser Arbeit von Relevanz der biblischen Botschaft für den Kontext die Rede ist, sind immer alle drei Arten von Relevanz nach Schütz & Luckmann (2017:252-511) gemeint. Diese sind: 1. motivierte thematische Relevanz (Aufmerksamkeit und Interesse), 2. Interpretationsrelevanz (Interpretation und Erklärung), 3. Handlungsrelevanz (Befähigung und Motivation).

Wie nebenstehende Abbildung (Abb. 7) zeigt, sieht Cullmann seinen Ansatz als dritten Weg zwischen einer geschichtslosen Theologie und einem geschichtsbezogen-präsentischen Reich-Gottes-Verständnis (1965:18). Dieses Vorgehen ist aus theologiegeschichtlicher Perspektive selbstverständlich nachvollziehbar und auch be-

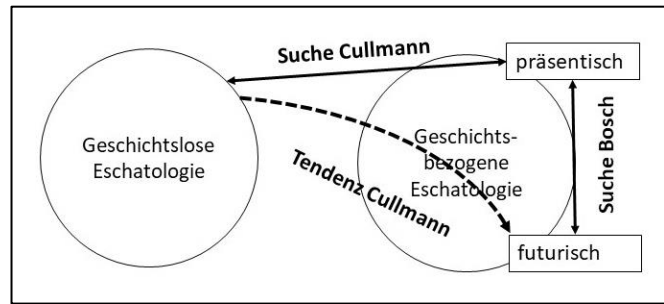


Abbildung 7: Suchbewegung von Cullmann und Bosch zwischen unterschiedlichen Polen.

gründet. Cullmann übersieht hier aber die Möglichkeit einer geschichtsbezogenen, stärker futurischen Eschatologie (vgl. Kap. C 3.1.6.4). Gerade diese Position nimmt er jedoch letztlich ein. Dabei handelt es sich um eine logische Konsequenz, wenn er seine Theologie im Gegensatz zu einem präsentischen Verständnis entwickelt. Für Bosch hingegen stellt sich nicht die Alternative von geschichtsbezogen-präsentisch und geschichtslos. Stattdessen sucht er nach einer Alternative in der Spannung zwischen zwei geschichtsbezogenen Ansätzen in der Spannung von präsentisch und futurisch, denn wie gezeigt ist eine geschichtsbezogene Eschatologie an sich keine Garantie einer soliden Grundlage für ein ganzheitliches Missionsverständnis. Dessen war sich auch Bosch bewusst. In der obigen Abbildung zeigt sich denn auch die unterschiedliche Ausrichtung der Suche von Cullmann und Bosch schematisch.

Untenstehende Abbildung (Abb. 8) verdeutlicht zudem, dass auch eine geschichtsbezogene Eschatologie in zwei Extreme divergieren kann. Entweder erfolgt unter Betonung der Heilsgeschichte eine beinahe ausschliessliche Ausrichtung auf das künftige Gottesreich unter Verinnerlichung des gegenwärtigen Gottesreiches, wie in der Linie Cullmann-Hartenstein ersichtlich. Durch das Reich Gottes in der schmalen Heilsgeschichte mit völliger Diskontinuität am Ende der Zeit, ergibt sich als Wesensmerkmal von Mission alleine die Verkündigung. Oder es wird wie bei Hoekendijk stärker die Weltgeschichte und das präsentische Gottesreich betont. Durch Ineinssetzung von Welt- und Heilsgeschichte unter vollständiger Kontinuität ergeht der Vorrang des sozialen Engagements in der Mission, was bis hin zum Ausschluss der Verkündigung als Einladung zur Umkehr des Einzelnen führen kann.

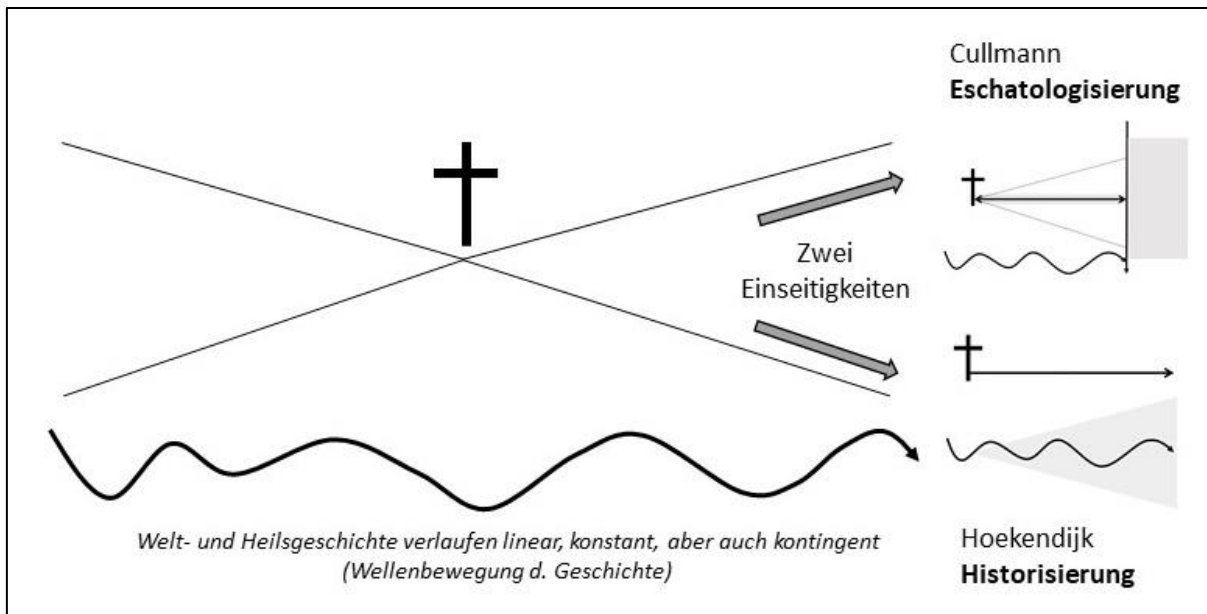


Abbildung 8: Eschatologisierung und Historisierung in der geschichtsbezogenen Eschatologie.

Je nach Hermeneutik, Wirklichkeitsverständnis und daraus folgender Eschatologie, sieht auch Bosch (2012:595-599) schliesslich zwei mögliche Verengungen in der Missionstheologie, trotz beiderseitigem Bezug auf eine geschichtsbezogene Eschatologie. Diese Einseitigkeiten haben sich bereits bei Cullmann und Hoekendijk gezeigt. Wo eine zu starke Betonung der Heilsgeschichte erfolgt, kann dies zu einer *extremen Eschatologisierung* in der Missionstheologie führen («Extreme Eschatologization of Mission» Bosch 2014:516). Merkmale einer Eschatologisierung sind: Fixierung auf Parusie, einseitig futurisches Reich-Gottes-Verständnis, Verinnerlichung des Glaubens, Rückzug in den Bereich der Werte, Betonung der Rettung der Seele, Einseitige Betonung der Verkündigung als Merkmal der Mission.

Bei Überbetonung der Weltgeschichte dagegen besteht die Einseitigkeit in einer *extremen Historisierung* («History as Salvation» Bosch 2014:518). Merkmale einer Historisierung sind: Ausschluss des Transzendenten, einseitig präsentisches Reich-Gottes-Verständnis, Vernachlässigung der Hoffnung auf Heilzukunft, Auflösung von Mission in sozialem Engagement, Vermischung von missionarischer Intention und Dimension.⁷⁸ So betont bereits Braaten (1977:6) mit Hinweis auf das Verhältnis von Welt- und Heilsgeschichte:

The core problem in a theology of mission that can deal holistically with the soteriological and the sociological thrusts of the gospel has to do with the way in which eschatology and history are tied in with each other.

Kramm (1979:13) verdeutlicht die Unterschiede zwischen einem historisierenden und einem eschatologisierenden Verständnis kurz und treffend (Tab. 1). Dabei ist seine Darstellung mit Boschs Ausführungen kongruent. Kramm bezeichnet die beiden divergenten Ansätze in der neueren Missionstheologie mit den Termini «Heilsgeschichtlich-ekklesiologisch» (Bosch: extreme Eschatologisierung) und «Geschichtlich-eschatologisch» (Bosch: extreme Historisierung).⁷⁹

⁷⁸Vgl. zusammenfassend zu den Merkmalen eschatologisierender und historisierender Missionsverständnisse die Tabelle in Anhang 2 und Livingston 2013:110f.

⁷⁹Wie beide geschichtsbezogenen Ansätze, sowohl der von Cullmann mit Betonung der Heilsgeschichte, wie auch der

Heilsgeschichtlich-eschatologisch (Eschatologisierung)	Geschichtlich-eschatologisch (Historisierung)
Strikte Trennung von Heils- und Weltgeschichte	Einheit von Heils- und Weltgeschichte
Gottes Handeln ereignet sich zwar in der Weltgeschichte, aber nur im Sonderraum der Kirche, in Wort und Sakrament	Gottes Handeln manifestiert sich in Ereignissen der Weltgeschichte und ist nur in ihr und durch sie erfahrbar
Gottes Verheissungen ergehen nur an Glaubende	Gottes Verheissungen gelten der Welt als ganzer
Kirche und Welt bestehen im Gegensatz von Heil und Unheil	Kirche ist Teil der Welt und mit dieser auf dem Weg zum Heil
Das <i>Sein</i> der Kirche steht im Mittelpunkt missionstheologischen Denkens	Die <i>Sendung</i> der Kirche steht im Mittelpunkt missionstheologischen Denkens
Der missionarische Auftrag der Kirche besteht in der Rettung und Heimholung der Menschen in die Kirche, in standhafter Beharrung gegen die Welt	Der missionarische Auftrag ist der geschichtlich-welt-hafte Einsatz für das Heil des ganzen Menschen

Tabelle 1: Eschatologisierung und Historisierung bei Kramm 1979.

Auch Kramm bringt die Eschatologisierung mit Cullmann (:124) in Verbindung und bemerkt, wie seine theologischen Prämissen die ökumenische Missionstheologie stark beeinflusst haben. Als Theologen mit einem geschichtlich-eschatologischen Verständnis nennt Kramm Pannenberg, Metz und Moltmann. Gemäss Kramms Typologie wäre Hoekendijk ebenfalls dem geschichtlich-eschatologischen Modell zuzuordnen.

Es wird deutlich dass sich die ökumenische Missionstheologie selber im Widerstreit zwischen eschatologisierenden und historisierenden Ansätzen befand, wobei sich nach Neu Delhi 1961 und verstärktem Einfluss von Hoekendijk und der Befreiungstheologie (u.a. unter Berufung auf Moltmann und Metz) ein historisierendes Verständnis durchsetzen konnte, während in der LB anfänglich ein deutlich eschatologisierendes Verständnis aufgenommen wurde, das heute zu weiten Teilen überwunden ist. Auf die weitere Entwicklung in LB und ÖRK bis zur Gegenwart wird in Kap. D 4 eingegangen.

von Hoekendijk mit Betonung der Weltgeschichte, in der Entwicklung der Missionstheologie im Widerstreit lagen, zeigt neben Kramm und Bosch auch Sautter (1985) in seiner Dissertation (*Heilsgeschichte und Mission*) beim Tübinger Missionstheologen Peter Beyerhaus. Einleitend stellt Sautter einen heilsgeschichtlichen Ansatz dar. Dabei beruft er sich u.a. auf Cullmann (:3;44 u.ö.) und bezeichnet den so entwickelten Ansatz als «biblische Heilsgeschichte». Demgegenüber und unter «Verlassen einer biblischen Orientierung» (:172) steht nach Sautter ein Verständnis von «universalen Heilsgeschichte» (exemplarisch bei Hoekendijk). Die «universale Heilsgeschichte» entspricht Boschs Darstellung der extremen Historisierung. Der Ansatz der «biblischen Heilsgeschichte», welchen Sautter als richtigen Ansatz vorstellt, entspricht wesentlich Boschs Darstellung der extremen Eschatologisierung. Mit der Bezeichnung «biblisch» untermauert Sautter, dass dieses von ihm definierte Missionsverständnis der Bibel entspricht, im Gegensatz zu anderen Verständnissen. Auch Sautters «biblische Heilsgeschichte» wird der biblischen Fülle jedoch nicht gerecht. Daher wäre die Bezeichnung «partikular-heilsgeschichtlich» für seinen Ansatz passender, wird dadurch doch die ausgeprägte Trennung der Welt- von der Heilsgeschichte mit einseitiger Betonung der Heilsgeschichte deutlich.

D Von Boschs Rezeption Cullmanns bis zu gegenwärtigen Entwicklungen in der Missionstheologie

Nachdem deutlich wurde, dass eine geschichtslose Eschatologie keine Basis für ein ganzheitliches Missionsverständnis sein kann und geschichtsbezogene Ansätze zu unterschiedlichen Extremen tendieren können, gehe ich im Folgenden auf die Frage ein, wie Bosch Cullmanns Theologie rezipiert hat, die zur Eschatologisierung neigt. Dabei wird eine schrittweise Entfernung Boschs von Cullmann ersichtlich, weil Bosch für ein ganzheitliches Missionsverständnis eine ausgeglichene geschichtsbezogene Eschatologie *zwischen* den Polen von Eschatologisierung und Historisierung entwickelt. Dass diese Entfernung Boschs von Cullmann mit Blick auf Boschs Missionsverständnis eine logische Folge ist, zeichnete sich bereits in der Diskussion zu Cullmanns Theologie und Kramms Zuordnung von Cullmann zu einem eschatologisierenden Missionsverständnis ab.

Anschliessend stelle ich die Differenzen dar, welche sich durch die Aufnahme einer unterschiedlichen geschichtsbezogenen Eschatologie in der Missionstheologie von LB und ÖRK ergeben haben und führe unter Diskussion der aktuellen Missionserklärungen beider Seiten den Blick auf die gegenwärtige Situation in der Missionstheologie. Damit soll dieser Teil der Arbeit die Frage klären, welche Anforderungen an eine eschatologische Grundlage von Boschs OEMP gestellt sind und ob eine Klärung der Eschatologie in der gegenwärtigen Missionstheologie von LB und ÖRK überhaupt noch angezeigt ist oder ob sich diese Fragen erledigt haben. Schliesslich fasse ich als Ertrag der Teile B bis D die Erkenntnisse bis dahin zusammen und formuliere daraus die Fragen, welche in der Untersuchung von Wrights Theologie Klärung erfahren müssen.

1 Boschs positiver Bezug auf die cullmannsche Theologie und seine Kritik

1.1 Bosch in den Spuren von Cullmann

Bereits in Boschs Dissertation (1959) wird die Prägung durch seinen Lehrer Cullmann deutlich (vgl. Livingston 1999:26). Boschs Untersuchung widmet sich hauptsächlich den synoptischen Jesusworten und der daraus ergehenden Beziehung zwischen dem Selbstanspruch der Messianität und der Zukunftserwartung Jesu, sowie der daraus ergehenden Bedeutung für die Mission (1959:12; vgl. Wiedenmann 1965:126). Während Cullmann sich stärker an Bultmanns Theologie abgearbeitet hat, widmet sich Bosch den Denkvoraussetzungen der konsequenten Eschatologie Schweitzers (:13 u.ö.). Cullmann stellte fest, dass Schweitzer und Bultmann über je unterschiedliche Begründung zur Ansicht gelangen, dass Jesus selber heilsgeschichtliches Denken fremd war und damit «ein Bruch zwischen Jesus und den heilsgeschichtlichen Konzeptionen der ersten Christen» bestanden habe (Cullmann 1965:11). Bosch nimmt in seiner Dissertation diese von Cullmann ausgemachte Problemstellung auf und zeigt ebenfalls, dass Jesus selber heilsgeschichtlich gedacht (gegen Bultmann) und sich berechtigterweise in seiner Göttlichkeit als Messias verstanden hat (gegen Schweitzer). Schliesslich kommt Bosch *entgegen* Schweitzer und *mit* Cullmann zum Schluss, dass die Hei-

denmission gerade *keine* Verlegenheitslösung aufgrund der Parusieverzögerung darstellt, sondern auf Jesu Selbstverständnis zurückgeführt werden kann (Bosch 1959:198).

Die Haltung von Bosch zum historischen Jesus als Begründung für die Heidenmission hat sich später verändert. Bosch sieht nun nicht mehr das synoptische Zeugnis von grundlegender Bedeutung zur Begründung der Mission (Bosch 2011:74). Wichtiger wurde für Bosch das *gesamte* Zeugnis der Bibel in ihrer missionarischen Dimension. Bereits in seiner frühen Schrift hat sich diese Veränderung bei Bosch abgezeichnet, wenn er zusammenfassend seine Erkenntnisse aus der Dissertation ausweitet auf die *missio Dei*:

Die Kirche «treibt» darum nicht Mission, sondern sie *wird* selber zur Mission, zum lebendigen Griff Gottes nach der Welt. [...]. Gott selber missioniert, nicht wir. Die Mission ist *Gottes* eschatologische Tat (Bosch 1959:198., Hervorh. i.O.).

Damit begegnet Bosch früh der Kritik, die an Cullmann herangetragen wurde, dass dieser einseitig das NT berücksichtige und das AT vernachlässige. So entwickelte Bosch den cullmannschen Ansatz konsequent weiter, wobei er allerdings in seinem späten Hauptwerk (2012) zur Begründung der Mission, mit Ausnahme von Jes, wieder beinahe ausschliesslich das NT berücksichtigt.⁸⁰

Im Sinne von Cullmann bezeichnet auch Bosch die Mission als «Sinnggebung der Zeit zwischen den Zeiten» (1959:200). Eine heilsgeschichtliche Verengung ist bei Bosch aber schon in seinen Anfängen weit weniger auszumachen als bei Cullmann. So schreibt Bosch:

Die Wände der Geschichte werden durch die Mission auseinandergehalten. Das heisst soviel als: Gottes Geduld und Langmut ist der Sinn dieser Zwischenzeit. *Er* gibt Raum für die Mission und dadurch für die *Weltgeschichte* (:197, Hervorh. i.O.).

Mit dem ersten Teil dieser Aussage würde sich Cullmann voll und ganz einverstanden erklären. Der zweite Teil hingegen öffnet den Blick *hin zur* Weltgeschichte und das Handeln *in der* Weltgeschichte als Teil der Mission. Zwar betont Bosch auch hier noch die Verkündigung, wenn er zusammenfassend als Ergebnis seiner Untersuchung feststellt, dass die «Ausrichtung der Christusbotschaft aufs Ende hin» die Mission zu bestimmen habe (:196). Doch diese Aussage relativiert Bosch und eröffnet einen Raum, der über die Verkündigung hinaus auf die Möglichkeit des Handelns weist. Sogleich deutet er aber auch auf die Spannung zwischen menschlichem und göttlichem Handeln in der Missionsarbeit hin. Auf Seiten der Betonung menschlichen Handelns sieht er die «Schwärmer und Zeloten», auf Seiten der Betonung vom Handeln Gottes einen «blinden Schicksalsglauben» (:199).

In diesen Feststellungen Boschs in seiner Dissertation, die weit offener sind als diejenigen von Cullmann, ist bereits die wesentlichste Kritik an seinem Doktorvater angelegt. Bosch meint später explizit, dass Cullmann die Heilsgeschichte zu ausschliesslich von der Weltgeschichte trenne (Bosch 2012:595). Zwar weist Wiedenmann (1965:130) darauf hin, dass bei Boschs Dissertation «göttliches und menschliches Tun [...] letztlich unverbunden und unverstanden nebeneinander» bestehen würden und eine solche Konzeption in einem heilsgeschichtlichen Ansatz somit immer

⁸⁰Nicht zu Unrecht wurde diese Lücke in Boschs Argumentation kritisiert. Siehe dazu: Reppenhausen in Bosch 2012:620. In seinem gut zehn Jahre zuvor erschienen Werk (2011 [1980]) bezog Bosch im Gegensatz zu *Transforming Mission* (2014 [1991]) das AT noch stärker in seine Argumentation mit ein.

zur Abwertung menschlichen Handelns, also zu einer Eschatologisierung führt. Dass diese Feststellung Wiedenmanns für Cullmann zwar zutrifft, sich bei Bosch aber in entgegengesetzter Richtung entwickelte, werde ich im Folgenden ausführen.

1.2 Bosch «beyond» Cullmann

Noch 1969 konnte Bosch in einem Beitrag zu einer Festschrift für Cullmann bei einem Vergleich von Cullmann mit Moltmann behaupten, dass keiner der beiden die Heilsgeschichte und die Weltgeschichte «zerreißen wolle» (Bosch 1969:388). Ansonsten müsste die Gegenwart als «grundsätzlich leer und trüb verstanden [werden]; eine Gegenwart nämlich, aus der man am liebsten flüchten möchte in eine endzeitliche Zukunft hinein» (ebd.). Aus der bereits dargestellten Rezeption von Cullmann durch Hartenstein wird aber deutlich, dass genau eine solche Verengung in der Missionstheologie die Folge war, welche nicht zuletzt auf Cullmann zurückgeführt werden kann. Dies wird mit ein Grund sein, weshalb Bosch später seine Kritik der Trennung von Heilsgeschichte und Weltgeschichte an Cullmann übte.

Bezeichnend ist der Umstand, dass Bosch bis zuletzt die Einbringung der Christen in die Gegenwart bei Cullmann als relevant sieht. Weil Cullmann «die Bedeutung der *gegenwärtigen* Herrschaft Christi über die ganze Schöpfung hervorgehoben» habe, zeige sich die Betonung des *Schon* bei Cullmann (:393, Hervorh. i.O., vgl. Bosch 2012:597). Bosch referiert dabei auf die dann zumal aktuelle Veröffentlichung von Cullmanns *Heil als Geschichte* (1965), worin Cullmann postuliert, dass das *Schon* das *Noch-nicht* des Gottesreiches überwiege. Weil bei Cullmann aber wie oben dargestellt unter dem gewichtigeren *Schon* die Heilsaneignung versteht und daraus gerade *nicht* ein Engagement in der Weltgeschichte ergeht, scheint mir diese Begründung von Bosch wenig plausibel (vgl. Kap. C 3.1.6.4). Jedenfalls sucht Bosch bereits hier eine Mitte zwischen «sozialethischer Verengung» und «weltfremder Verengung» in der Missionstheologie (Bosch 1969:392). Dies kommt zum Ausdruck, wenn Bosch in seinem Beitrag abschliessend feststellt:

Ohne diesen «Blick aufs Ende» ist Mission geradezu unmöglich. In eine zukunftslos gewordene Welt hinein gibt es keine Sendung mehr. [...]. Nur im täglichen Sichhineingeben an die Arbeit Gottes in der Welt kann die Gemeinde warten auf das Eschaton (:394).

Die Hoffnung auf eine real zu erwartende Heilszukunft als Sinngebung für die Gegenwart ist denn auch der elementarste Aspekt, welcher bei Bosch hier und später im Bezug zu Cullmann hervorgehoben werden muss (vgl. Bosch 1969:387; 2011:308). Das «Sichhineingeben an die Arbeit Gottes in der Welt» als Teil der Mission kann Bosch nur formulieren, indem er das *Schon* von Cullmann anders und zwar im Sinne einer sich in der Weltgeschichte ausbreitenden Königsherrschaft Gottes versteht. Diese Königsherrschaft umfasst nicht nur die Vertikale zwischen Gott und Mensch wie bei Cullmann, sondern auch die Horizontale. Damit hat die Mitarbeit am Reich Gottes auch sozio-politische Auswirkungen. So zeigt Bosch in seinen exegetischen Untersuchungen zu Mt, wie er das Reich Gottes anfangs der 1990er Jahre versteht:

Bedeutet das, dass das Reich Gottes politisch zu verstehen ist? Sicher, wenn auch nicht unbedingt im modernen Sinn des Wortes. [...]. Dennoch ist das Kommen des Reiches Gottes in Jesus in einem anderen Sinn von eminenter politischer Bedeutung. Aussätzige, Zöllner, Sünder und die Armen als «Kinder in Gottes Reich» zu bezeichnen ist eine zweifellos politische Aussage [...].

Sie drückt eine tiefe Unzufriedenheit mit der aktuellen Lage aus, eine brennende Sehnsucht danach, dass sie sich ändert (Bosch 2012:39).⁸¹

Dass Bosch in den Folgejahren nach 1969 die Mission aufgrund eines erweiterten Reich-Gottes-Verständnisses wesentlich weiter definiert als nur beschränkt auf die Verkündigung wie bei seinem Doktorvater, zeigt sich in allen seinen Werken mit Bezug zur Mission.

Anfangs der 1980er Jahre setzte sich Bosch weiter intensiv mit der Eschatologie und ihren Auswirkungen auf die Mission auseinander (Bosch 2011). Auch er stellte fest, dass es sich bei der Verhältnisbestimmung von Welt- und Heilsgeschichte um das dominante Problem in der Missions-theologie seit Willingen 1952 handelt (:234). So widmet Bosch der Beziehung von Mission, Ge-schichte und Eschatologie denn auch ein eigenes Kapitel (:298-309). Wo im ÖRK beinahe aus-schliesslich Gottes Handeln in der Welt betont werde, würden die Evangelikalen zu einer Weltflucht durch Betonung der Heilsgeschichte neigen. Der Bezug von Bosch zur cullmannschen Theologie wird zwar auch hier noch deutlich, wenn Bosch das *Schon* des Gottesreiches und Christus als Mitte der Zeit bezeichnet (:306). Cullmanns Theologie wird für Bosch hier aber nicht nur zu einer Ge-gendarstellung der historisierenden ÖRK-Theologie, sondern ebenso zu einem Mahnzeichen escha-tologisierender evangelikaler Missionstheologie. Mit Cullmanns Ansatz *gegen* ein eschatologisierendes Missionsverständnis zu argumentieren scheint mir allerdings aufgrund der Feststellungen zu Cullmanns Theologie problematisch. Schliesslich hat mitunter gerade seine Theologie zu einer Es-chatologisierung in der Missionstheologie geführt. So zeigt sich auch bei Bosch nun klar eine stär-kere Betonung der Weltgeschichte, ohne allerdings die Heilsgeschichte aufzugeben, wenn er glei-chenorts feststellt:

Gerade aufgrund dieser hoffnungsvollen Zuversicht im Blick auf das «Letzte» kümmert sich der Christ um das «Vorletzte». Die Kirche setzt sich daher auch für Veränderungen im «Vorletzten ein – nicht weil sie ihre Hoffnung auf das Letzte aufgegeben hat, sondern gerade aufgrund jener Hoffnung» (:308).

Eine hoffnungsvolle eschatologische Perspektive ist nach Bosch notwendig, um das menschliche Handeln in Beziehung zu Gottes Handeln richtig zu verorten. Weil eine Hoffnung auf Heilzukunft besteht, kann der Mensch aber immer nur Diener und Mitarbeiter sein. Niemals hängt die Ausbrei-tung des Heils im *Schon* des Gottesreiches alleine von menschlicher Aktivität ab. Über Cullmann hinausgehend betätigt sich die Kirche in ihrer Mission nach Bosch aber *trotzdem* auch im Bereich sozio-politischer Strukturen und damit in der Weltgeschichte.

Noch rund zehn Jahre später gelangt Bosch aber trotzdem und erstaunlicherweise in For-mulierung der eschatologischen Dimension des OEMP zum Schluss, dass Cullmanns heilsges-chichtlicher Ansatz die einzig verlässliche Grundlage für eine eschatologische Perspektive in der Mission darstelle (2012:595, vgl. Kap. A 1.1). Auch hier beruft sich Bosch auf die von Cullmann dargestellte, real zu erwartende Heilzukunft, welche Hoffnung für die Mission in der Gegenwart

⁸¹Vgl. zur politischen Dimension des Reiches Gottes auch: Yoder 2012. Exemplarisch stellt Yoder fest: Jesus tadelt die Jünger, «weil sie diese neue soziale Ordnung, die er aufrichten will, missverstehen. Das Neue daran ist nicht, dass sie nicht sozial oder nicht sichtbar wäre, sondern dass sie gekennzeichnet ist durch eine Alternative zu den gängigen Herrschaftsstrukturen» (:48). Yoder war ein Zeitgenosse Boschs und seine Theologie prägt bis heute wesentlich die Diskussion missionaler Theologien, wie sie aus dem *Gospel and our Culture Network* (GOCN) mit Ursprung bei Newbigin hervorgegangen ist.

gibt. Mission muss nach Bosch immer «Aktion in Hoffnung» sein (:602). Daher ist eine geschichtsbezogene, teleologische (heilsgeschichtliche) Begründung der Mission für Bosch wichtig, weil bei den geschichtslosen Entwürfen der «Leuchtturm der Eschatologie» ausgeschaltet ist und in der Folge «nichts anderes übrig [bleibt], als in Dunkelheit und Verzweiflung herumzutasten» (ebd.).⁸²

Auch die von Cullmann in die Diskussion eingebrachte Spannung zwischen dem gegenwärtigen und dem futurischen Gottesreich bleibt für Bosch zentral (:599 u.ö.). Zwar verneint Bosch, dass die Weltgeschichte zum Text der Mission wird, sie soll aber immer ihr Kontext bleiben (:598). Hier relativiert Bosch das Postulat von Rütli, welcher in starker Betonung der Weltgeschichte zusammenfasst:

Die Geschichte wird zum Kontext oder vielmehr zum eigentlichen Text der Mission; denn die Mission besteht darin, die in konkreten geschichtlichen Situationen und Prozessen sich zeigenden Möglichkeiten und Anforderungen des Schalom als Handeln Gottes zu erkennen und ihnen zu folgen (Rütli 1972:232).

Cullmann, und mit ihm insbesondere Hartenstein, würden wohl ausschliessen, dass die Weltgeschichte zum Kontext, geschweige denn zum Text der Mission wird, wie Rütli es formuliert. Bosch hingegen verstehe ich dahingehend, dass er die Weltgeschichte sehr wohl als Kontext der Mission sieht. Damit wird Boschs Entfernung von der cullmannschen Theologie nochmals deutlich. Hingegen würde Bosch nicht so weit gehen wie Rütli und Hoekendijk, indem er die Weltgeschichte zum Text auf dieselbe Ebene wie die Schrift erhebt.

Die Entfernung Boschs von Cullmann wird dort am klarsten, wo Bosch die «Neuorientierung» («reorientation»; Bekehrung) beschreibt als Teilnahme am «Dienst der Versöhnung, des Friedens und der Gerechtigkeit auf der Erde» (Bosch 2012:494). Zwar stellt Bosch – anders als Hoekendijk – heraus, dass es bei dieser Neuorientierung auch immer um einen persönlichen Herrschaftswechsel unter Christus als «Retter und Herr» geht (ebd.). Trotzdem wird der ethische Aspekt durch Bosch hier stärker betont als der soteriologische. Überhaupt wird ersichtlich, dass Bosch die Ethik innerhalb der Mission verortet und diese nicht wie in einem pietistischen Missionsverständnis als zweiten Flügel neben der *eigentlichen* Mission ausmacht (vgl. Kap. C 3.1.6.4). Weitaus am deutlichsten kommt die Orientierung an der Weltgeschichte und damit die Entfernung von seinem Lehrer schliesslich in Boschs letzter Veröffentlichung zum Ausdruck:

A missionary theology for the West should allow us to look at the plight of the Third World (and the Third World within the First) with compassion, for we believe in a God who wants to liberate humankind from every form of injustice, oppression, fatalism, and alienation. This perspective is fundamental to the Christian faith (Bosch 1995:38).

Das Gewicht der Ausführungen von Bosch liegt hier auf der Demaskierung von Mächten und Gewalten in gesellschaftlichen Strukturen, dem Einsatz für Opfer struktureller Ungerechtigkeit, «and to articulate God's active wrath against all that distorts and diminishes human beings [...]» (:34).

Das Festhalten von Bosch an der heilsgeschichtlichen Eschatologie von Cullmann ist umso erstaunlicher, da Bosch bereits anfangs der 1980er Jahre anerkennend auf das «stärker historische

⁸²Boschs Forderung nach einem «Leuchtturm» erinnert an Heisenbergs teleologisches Postulat eines «Kompasses» (Kap. B 2.3), der für das gelingende Zusammenleben der Menschen (Ethik) unerlässlich ist.

Verständnis der Eschatologie» bei Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg und José Miguez-Bonino hingewiesen hat (Bosch 2011:303). M.E. führten drei Gründe dazu, dass sich Bosch zehn Jahre später trotz eines anderen Missionsverständnisses nach wie vor auf Cullmann bezieht.

1. Bosch war selber ein Schüler Cullmanns und hat bei diesem promoviert. Er kannte also Cullmanns heilsgeschichtliche Konzeption bestens.
2. Cullmanns zweibändiges Hauptwerk (*Christus und die Zeit / Heil als Geschichte*) stellt eine in sich geschlossene und gut überschaubare Konzeption dar, während Moltmanns Werk Ende der 1980er Jahre bereits sechs Bände umfasste und im Wachsen begriffen war.
3. Bosch sieht beim frühen Moltmann im Gegensatz zu Cullmann wenig Beziehung zwischen Eschatologie und Mission (Bosch 1967:386; vgl. Moltmann 2016d [1964]).

Die Entscheidung von Bosch zugunsten Cullmanns statt Moltmanns würde sich unter diesen drei Punkten auf pragmatische Aspekte reduzieren. Die Auseinandersetzung mit Moltmann aus Boschs missionstheologischer Perspektive hätte einen erheblich grösseren Aufwand mit sich gebracht. Hier muss sich Bosch die Frage gefallen lassen, ob es nicht gewinnbringender gewesen wäre, wenn er sich vom *Ziel* des OEMP hätte leiten lassen. Dass bei konsequenter Berücksichtigung von Moltmanns Theologie für Bosch allerdings auch weitreichende Folgen auf die Individualeschatologie ergangen wären, wird sich in Kap. E 3.3 zeigen.⁸³

1.3 Boschs beibehaltenes Erbe Cullmanns

In Boschs Theologie zeigt sich einerseits eine *Erweiterung* von Cullmanns Ansatz, wenn er mit der Zeit zur Begründung der Mission stärker Bezug auf das Ganze der Schrift nimmt und im Gegensatz zu Cullmann das AT sehr viel umfassender in seine Disposition einzubeziehen vermag (vgl. Wrights Kritik an Cullmann, Kap. E 2.5.1). Ebenso erweitert Bosch durch ein ganzheitlicheres Reich-Gottes-Verständnis das *Schon*, welches bei Cullmann einseitig innerlich oder spiritualisiert verstanden wurde. Andererseits wird gerade damit eine schrittweise *Entfernung* von Cullmann deutlich, die in Boschs Dissertation bereits früh vorgezeichnet war.

Beibehalten hat Bosch die Hoffnung auf eine Heilszukunft und die Grundkategorie des Gottesreiches in Spannung (vgl. Livingston 2013:270), wobei sich seine Theologie im Laufe seines Wirkens auf Seite eines präsentischen Reich-Gottes-Verständnisses verschoben hat, ohne dass er dabei das futurische Element aufgeben hätte. Bosch bemerkt, dass die eschatologische Grundkategorie des Gottesreiches und die ihr inhärente Spannung, «die Missionstheologie von den sterilen Alternativen des Prämillennialismus, Postmillennialismus und Amillennialismus zu befreien» (Bosch 2011:220). Wo Bosch allerdings schon bald den präsentischen und futurischen Aspekt des

⁸³Bosch bezieht sich sowohl in 2011 wie auch in 2012 öfters auf Newbigin. Die Frage drängt sich auf, inwiefern Bosch von Newbigins eschatologischer Perspektive auf die Mission geprägt war, was schliesslich ein wesentliches Element in Newbigins Theologie darstellte (vgl. Schuster 2009). Boschs Bezüge auf Newbigin finden sich aber hauptsächlich im Rahmen soteriologischer Aspekte (Bosch 2012:486), bei Ausführungen zum missionarischen Wesen der Kirche (:170) oder bei der Argumentation zur veränderten Plausibilitätsstruktur nach der Aufklärung (:311; Bosch 1986b:75). Nur bei Bosch 1986a:69 konnte ich einen knappen Bezug zu Newbigin in Verbindung mit dem Reich Gottes feststellen. Die Übernahme des Konzeptes vom Reich Gottes in Spannung bei Bosch kann somit wohl ausschliesslich auf Cullmann zurückgeführt werden.

Gottesreiches als Kategorie nutzte, um soziales Engagement (präsentisch) und Ausrichtung der Heilsbotschaft in der Verkündigung (futurisch) zusammenzubringen (vgl. Corrie 2016:196f.), ging er bereits weit über Cullmann hinaus, der das präsentische Gottesreich viel stärker innerlich und als schmalen Fluss verstanden hat. Wohl hat Bosch von Cullmann den Impuls des Gottesreiches in Spannung übernommen. Ich gehe aber davon aus, dass Bosch bereits in seinem frühen Wirken diesen Impuls durch Begründung von sozialem Verkündigung *und* sozialem Engagement als Dimensionen der Mission gänzlich anders zur Anwendung brachte, als von Cullmann dereinst gedacht. So nahm Bosch sich die Freiheit, das *Schon* und *Noch-nicht* bei seinem Lehrer Cullmann neu zu interpretieren: «I still work with that model. It has been refined, it has grown stronger, but I still hold on to the ‘already’ and the ‘not yet’ of the Kingdom» (Bosch zitiert in: Livingston 2013:270). Schliesslich bezeichnet Bosch das eschatologische Konzept vom *Schon* und *Noch-nicht* seines Doktorvaters als «one of the few theological insights that have remained absolutely constant in my thinking» (ebd.).

Obwohl Bosch sich selbst bereits in den 1970er Jahren von einem dezidiert heilsgeschichtlichen Missionsverständnis distanziert hat (Reppenhagen & Guder in: Bosch 2012:625, Livingston 2013:269f.), so wäre er auch gegen Ende seines Lebens nie kritiklos einverstanden gewesen mit einem Missionsverständnis als Humanisierung der Welt, das sich vollständig auf die präsentische Seite des Gottesreiches auflöst wie bei Hoekendijk. Trotzdem wird bis hierher nachvollziehbar, dass Bosch, wie oben erwähnt, von einer Mitteposition zwischen LB und ÖRK in seiner späten Schaffensperiode ausschliesslich dem ÖRK zugerechnet werden kann. Boschs Kritik an den «kruden Formulierungen» Cullmanns (Bosch 2012:595) kann wohl vernachlässigt werden, geht es bei der Entfernung von seinem Lehrer doch um Dimensionen grösserer Tragweite.⁸⁴

Eine heilsgeschichtliche Begründung von Mission ist für Bosch aber weiterhin unaufgebar, weil erst diese eschatologische Perspektive durch Annahme einer Interimszeit Raum schafft für eine Kirche, die sich an der *missio Dei* beteiligt. So wird Mission erst aus heilsgeschichtlicher Sicht zur «Antwort auf die Frage nach der Bedeutung der Interimszeit» (Bosch 2011:131). Damit wird auch die Aussage von Bosch nachvollziehbar, Mission *an sich* als eschatologische Tat und sinngebende Zeit zwischen Kreuz und Parusie zu verstehen (vgl. Kap. D 1.1). Wo hingegen die Interimszeit wie in den geschichtslosen Modellen lediglich eine Verlegenheitslösung aufgrund der in Kürze von Jesus und den Aposteln erwarteten, aber dann doch nicht eingetroffenen Parusie dargestellt wird, kann Mission nicht in Hoffnung auf das Letzte verstanden werden. Schuster beschreibt treffend die Re-

⁸⁴Eine der «kruden Formulierungen» macht Bosch bei Cullmann in dessen Vergleich des angebrochenen aber noch nicht vollendeten Gottesreiches mit der Landung der Alliierten in der Normandie im Juni 1944 und dem schliesslich folgenden «Victory Day» am 08. Mai 1945 aus. Das Beispiel ist selbstverständlich zeitbedingt. *Christus und die Zeit* erschien in 1. Aufl. Ende 1945, also rund ein halbes Jahr nach dem V-Day. Vgl. Cullmann 1948:72f. In dem Sinne könnte Cullmann positiv attestiert werden, dass er eine kontextualisierte Sprache spricht. Einen negativen Nachgeschmack behält allerdings der Vergleich des Gottesreiches mit kriegerischen Handlungen, insb. von einer heilsgeschichtlichen Theologie, die im Nachgang zu den Ereignissen des 2. WK. zurückhaltend umgehen sollte bei Bezügen von Gottes Handeln und kriegerischen Auseinandersetzungen, auch wenn diese nur bildhaft verstanden werden wollen. Es sind vermutlich gerade solche Formulierungen, welche die Kritiker einen Triumphalismus in der heilsgeschichtlichen Theologie erkennen lassen.

levanz einer geschichtsbezogenen Eschatologie als Handlungsmotivation zur Mission für eine Kirche, die sich *in* dieser Welt befindet, aber nicht *von* dieser Welt ist, welche so aufgrund seines Festhaltens an der grundlegenden Konzeption Cullmanns auch von Bosch geteilt würde:

Christliche Eschatologie orientiert sich in drei Richtungen: Sie schaut zurück in die Vergangenheit und erkennt im Glauben das Offenbarwerden des Sieges Christi in Kreuz, Auferstehung und Thronbesteigung; sie schaut erwartungsvoll in die Zukunft und rechnet mit dem Offenbarwerden der Christusherrschaft vor den Augen der Welt; und sie wendet sich aus dieser doppelten Orientierung heraus der gegenwärtigen Welt zu, um Zeichen dieser Hoffnung in Wort und Tat zu setzen und darin und dadurch auf den *kyrios* Christus und seine heilvolle Herrschaft hinzuweisen (Schuster 2012:21, Hervorh. i.O.).

Für seine Missionstheologie, die eine von Schuster beschriebene Eschatologie als Grundlage notwendig braucht, ist Bosch aber angewiesen auf einen hermeneutischen Ansatz, welcher dem Kontext der Postmoderne Rechnung trägt (vgl. Bosch 1986b:74; Du Plessis 1990:78f.). Auch hier hat Cullmann durch seine Verbindung von Bibelwissenschaft, Missionstheologie und der hermeneutischen Gemeinschaft für Bosch einen Weg gewiesen, den er selber beschritten, beibehalten und weitergeführt hat (vgl. C 3.1.8). Dies wird einerseits in der Anlage von *Mission im Wandel* (2012), explizit aber in den Ausführungen von Bosch zu einer Hermeneutik als Grundlage für die Missionstheologie ersichtlich (1986b). Auf Boschs verbindende Hermeneutik werde ich nach einer kurzen Darstellung zum Verhältnis von Schuld- und Machtfrage bei Bosch eingehen (Kap. D 2.2).

1.4 Das Verhältnis von Schuldfrage und Machtfrage bei Bosch

Während bei Cullmann deutlich wurde, dass er am Kreuz die Schuldfrage gelöst sieht, die Lösung der Machtfrage aber durch eine einseitige Spiritualisierung im Wesentlichen noch aussteht, ist an dieser Stelle bei Bosch die Frage des Verhältnisses von Schuld- und Machtfrage zu klären. Dafür bietet sich die Orientierung an der *Dimension des Heils* im OEMP an (Bosch 2012:461-470).

Bosch zeigt zuerst mit Bezug auf das lukanische Doppelwerk und Paulus, wie vielfältig das Heil in der Bibel verstanden wird.⁸⁵ Er kommt zum Schluss, dass Heil «gegenwärtiges Heil» bedeutet und darin verschiedene Lebensumstände umfasst sind. Das persönlich erfahrene Heil führe zu sozialen und politischen Konsequenzen, jedoch immer «innerhalb des Rahmens einer leidenschaftlichen eschatologischen Erwartung» (Bosch 2012:462). Anschliessend führt Bosch verschiedene unzureichenden Heilsverständnisse innerhalb der Theologiegeschichte an. Das Heil sei auf der einen Seite verstanden worden als etwas, das durch den Menschen in der Gegenwart herbeigeführt werden könne. Auf der anderen Seite sei unter dem Heil lediglich die Errettung einzelner Seelen ins Jenseits verstanden worden (:467). Bosch hingegen definiert Heil als «Erlösung im Kontext der menschlichen Gesellschaft, auf dem Weg zu einer ganzen und geheilten Welt» (:468) und fordert ein ganzheitliches Verständnis des Heils, das sich in all seinen Aspekten an der Person, der Sache und dem Leben von Jesus Christus orientiert. Die eschatologische Ausrichtung als Hoffnung auf die Wiederkunft Jesu bleibt für Bosch dabei zentral:

⁸⁵Vgl. die vorausgehende, umfassende exegetische Studie zum lukanischen Doppelwerk in: Bosch 2012:97-141 mit der bezeichnenden Überschrift: «Luke-Acts: Practicing Forgiveness and Solidarity with the Poor» (Bosch 2014). Zu Paulus: Bosch 2012:142-210.

Wir stehen vor der Notwendigkeit einer Interpretation des Heils, die sich eines *umfassenden* christologischen Rahmens bedient, die den *totus* Christus – seine Inkarnation, sein irdisches Leben, seinen Tod, seine Auferstehung und seine Wiederkehr – unverzichtbar für Kirche und Theologie werden lässt. Alle diese Elemente zusammen bilden die Praxis Jesu, des Einen, der sowohl das Heil brachte und uns ein Muster vermittelte, dem wir nacheifern können (:468; Hervorh. i.O.).

Dieses umfassende Heilsverständnis bringt Bosch schliesslich in Bezug mit dem Gottesreich in der Spannung von *Schon* und *Noch-nicht*. Im *Schon* sieht Bosch den Indikativ des Heils, im *Noch-nicht* liegt der Konjunktiv des Heils und damit gleichzeitig dessen Unverfügbarkeit, sowie die eschatologische Hoffnung auf die vollständige Wiederherstellung des Heils durch Jesus Christus. Aus Indikativ und Konjunktiv, aus dem bereits realen Heil und der Hoffnung auf das umfassende Heil, ergibt sich für Bosch der *Imperativ* des Heils: «Beteiligt euch am Dienst der Erlösung!» (:470). Eindrücklich fasst Bosch die Verbindung von Gottes Handeln, dem menschlichen Tun und der Hoffnung zusammen, wenn er feststellt:

Jene, die wissen [individuell erfahrenes Heil / Schuldfrage], dass Gott [Gottes Tun] eines Tages alle Tränen abwischen wird [eschatologische Hoffnung], werden nicht resignierend die Tränen derer hinnehmen [menschliches Tun], die jetzt leiden und unterdrückt werden [Machtfrage] (ebd., in Klammern DJ).

Aus Boschs Darstellung zum Heil wird deutlich, dass er sowohl die Schuld- wie auch die Machtfrage am Kreuz als geklärt sieht. Allerdings enthebt er die Machtfrage nicht wie Cullmann dem Zugriff des Menschen. Wohl erfolgte die Klärung am Kreuz alleine durch Jesus Christus. Der Mensch kann sich aber auf beide Seiten als Zeuge beteiligen. Indem Christen und Christinnen zum Glauben rufen, bezeugen sie die Lösung der Schuldfrage und indem Christinnen und Christen sich sozial engagieren, bezeugen sie die bereits *de jure* und *de facto* erfolgte Lösung der Machtfrage, deren endgültige Vollendung aber noch aussteht. Damit ist Bosch in seiner Theologie konsequenter als Cullmann und es wird nochmals deutlich, dass er das *Schon* des Gottesreiches nicht nur in seiner Innerlichkeit und damit in einer schmalen Heilsgeschichte innerhalb der Weltgeschichte sieht. Die Weltgeschichte wird bei Bosch nicht mehr als Hindernis zur Entfaltung der Heilsgeschichte wahrgenommen, sondern als Aufgabe für Christinnen und Christen. Diese Ganzheitlichkeit bringt Bosch auch in seinem Verständnis der Bekehrung zum Ausdruck. Es geht in der Bekehrung nicht nur darum, als Individuum «gerettet» zu werden, sondern auch die weitergehende Verantwortung zu akzeptieren, welche sich durch den Herrschaftswechsel unter Christus ergibt. Diese Verantwortung ist vielgestaltig und zeigt sich in den unterschiedlichen Bereichen, die nach Bosch zum Heil gehören (vgl.: Bosch 1987:105; 2012:576). Bereits sein Verständnis von Bekehrung formuliert Bosch also in kreativer Spannung zwischen dem Bekehrungsverständnis, wie es aus Cullmanns und Hoekendijks Theologie ergeht.

Daraus lässt sich feststellen, dass bei Bosch nicht wie bei Cullmann, sondern vielmehr wie bei Newbigin, das Heil in allen drei Dimensionen (Mensch – Gott / Mensch – Mitmensch / Mensch – Schöpfung) *angebrochen*, aber noch nicht *vollendet* ist (vgl. Schuster 2009:171ff.; Ott 2017:39). Weil das Heil in allen drei Dimensionen angebrochen ist, ergeht für den Nachfolger Jesu auch für alle drei Bereiche der Ruf zum tätigen Handeln und damit zum Sichtbarmachen der bereits *de jure* und *de facto* angebrochenen Erlösung in den Bereichen von Schuld und Macht. Verkündigung und

soziales Engagement gehören damit bei Bosch für die Mission in untrennbarer Weise zusammen. So kann hinsichtlich Boschs Äusserungen und im Sinne Cullmanns festgehalten werden:

Die *Verkündigung* ruft den Menschen zum persönlichen Heil aufgrund des Wissens um Beantwortung der Schuldfrage am Kreuz. Trotz positiver Antwort und daraus folgendem gegenwärtigen Heil in der Beziehung zu Gott, bleibt der Mensch zeitlebens der Spannung des *simul iustus et peccator* ausgesetzt. Erst im Leben nach dem Tod wird der Mensch vollständig heil. Ebenso aber erfolgt *soziales Engagement* im Unterschied zu Cullmann aufgrund des Wissens um Beantwortung der Machtfrage und Anbruch einer wiederhergestellten Schöpfung am Kreuz. Auch hier bleibt die Betätigung des Menschen für Bosch bruchstückhaft, weil ungerechte gesellschaftliche Strukturen erst im *Noch-nicht* vollendet und die Schöpfung von ihrem Seufzen (Röm 8,22f.) erst in der Parusie vollständig erlöst wird. So wie auf die Verkündigung in der Mission nicht verzichtet wird, trotz des Wissens um die vollständige Wiederherstellung des Menschen erst im *Noch-nicht*, so soll auch das soziale Engagement nicht vernachlässigt werden, nur weil die Hoffnung auf vollständige Wiederherstellung der Schöpfung in der Zukunft liegt. Beide Fragen von Schuld und Macht wurden für Bosch am Kreuz beantwortet. Für beide Bereiche ist die Verwirklichung bereits angebrochen. Für beide Bereiche steht die Vollendung jedoch noch aus. Zentral für beide Aspekte menschlichen Handelns in Zuordnung zum Handeln Gottes, sowohl in der Verkündigung wie auch im sozialen Engagement, bleibt damit immer die eschatologische Hoffnung. Erst diese Hoffnung lässt den Menschen nicht resignierend zurück angesichts der erst bruchstückhaften Verwirklichung des Gottesreiches im eigenen Leben wie auch in der Gesellschaft und der Schöpfung.

2 Boschs Vorschlag einer Hermeneutik für die Mission

Livingston, der eine umfassende Darstellung zu Boschs Werk verfasst hat, kommt zum treffenden Schluss, dass jede Missionstheologie vor der Herausforderung einer «proper theological methodology» stehe (2013:156). Daher richte ich den Blick im Folgenden auf Boschs Hermeneutik, welche letztlich die methodologische Grundlage für sein OEMP bildet. Sodann kann in Teil E ein Vergleich mit Wrights Hermeneutik stattfinden.

Vor der eigentlichen Auseinandersetzung mit Boschs Hermeneutik ist jedoch eine kurze Klärung der Begriffe im weiten Feld der theologischen Hermeneutik angezeigt. Nicht umsonst weist Grohmann (2013:478) darauf hin, dass die Terminologie in der theologischen Hermeneutik unübersichtlich ist. Wie sich bei der Diskussion von Wrights Hermeneutik zeigen wird, kommen zu dieser Unübersichtlichkeit erschwerend auch noch Übersetzungsschwierigkeiten dazu (vgl. Kap. E 2.1).

2.1 Begriffsklärung

Oeming (2013:5) beschreibt das Verstehen der Bibel als Kommunikationsprozess, wobei vier Faktoren involviert sind (vgl. Mayordomo 2011:417):

1. Autoren und ihre Welten (durch historisch-kritische Exegese u.a.)
2. Sachen / Ereignisse und ihre Welten (durch dogmatische Interpretation u.a.)
3. Leser und ihre Welten (durch wirkungsgeschichtl. Exegese u.a.)
4. Texte und ihre Welten (durch narratologische Exegese u.a.)

Alle vier Faktoren befinden sich in Oemings «hermeneutischem Viereck» in dynamischer Beziehung zueinander. Je unterschiedliche hermeneutische Methoden betonen einzelne Faktoren stärker oder weniger stark. Nachdem die historisch-kritische Methode unter Betonung der Autoren und ihren Welten und mit Segmentierung des Textes in kleinste Einheiten das Feld der Exegese lange Zeit dominierte, wird seit den 1970er Jahren die Berücksichtigung von Text und Leser durch die narratologische Exegese stärker akzentuiert. Dies wiederum geschah oft unter vehementer Kritik an den Einseitigkeiten der historisch-kritischen Methode und ihrem «typical german» «Zersägen» des Textes in seine Vorstufen (Oeming 2013:71). Die narratologische Art des Umgangs mit Texten kann daher als postmodernes Phänomen verstanden werden, das den modernen Narrativ der «objektiven» Exegese dekonstruiert, indem die subjektive Seite der Lesenden und ihrer jeweiligen Interpretation zum Verstehen von Texten eingebracht werden.

Im Anschluss an Grohmann (2013), Mayordomo (2011) und Oeming (2013) verwende ich für die neueren text- und leserorientierten Methoden im Folgenden den umfassenden Begriff der *Rezeptionsästhetik*. Die *leserorientierte Methode*, als Unterkategorie der Rezeptionsästhetik, steht wiederum als Überbegriff für die wirkungsgeschichtliche, tiefenpsychologische, feministische, befreiungstheologische und symbolorientierte Exegese. *Textorientierte Methoden* hingegen arbeiten mit linguistisch-strukturalistischen (Erforschung von Wörtern, Sätzen, Einzeltexten) und narratologischen Ansätzen. Innerhalb der textorientierten Methode kann auch die kanonische Exegese verortet werden.

Den *New Literary Criticism*, welcher hauptsächlich bei der Auseinandersetzung mit Wright ins Gespräch kommt, sehe ich innerhalb der textorientierten Methode als narratologischen Ansatz. Im Gegensatz zum Strukturalismus stehen hier ganze Erzählstränge und die Ästhetik der Texte im Vordergrund. Wie bei der kanonischen Exegese geht man auch hier, im Gegensatz zur historisch-kritischen Methode, von der Endgestalt des Textes aus. Bis heute gibt es allerdings keine allgemein gebräuchliche Übersetzung von *New Literary Criticism* ins Deutsche (Oeming 2013:70). Ich folge daher dem Vorschlag von Oeming und verwende dafür den Terminus *synchrone Lesart*.

Ebenfalls der Kategorie der Rezeptionsästhetik ist schliesslich die Methode des *Reader-Response Criticism* zu verorten:

Ein Grundelement von R.[eader]-R.[esponse] C.[riticism] ist, dass es keinen eindeutigen und für alle Zeiten feststehenden Sinn von Texten gibt, sondern biblische Interpretation immer das Produkt von Interaktion zwischen dem biblischen Text, seinem Kontext und den Perspektiven der Lesenden ist. [...]. [Die Interpretationsgemeinschaft] stellt ein mögliches Korrektiv zu einer grenzenlosen Pluralisierung der Auslegenden dar» (Grohmann 2013:478f.).

Der *Reader Response Criticism* bezieht damit sowohl die Welt des Lesers wie auch die Welt des Textes ein und liegt so zwischen einer leser- und einer textorientierten Methode. Damit ergibt sich folgende schematische Darstellung (Abb. 9) zur Einordnung der im Anschluss verwendeten Termini, die sich im hermeneutischen Viereck von Oeming (s.o.) unter den beiden Bereichen «Leser und ihre Welten» und «Texte und ihre Welten» verorten lassen.

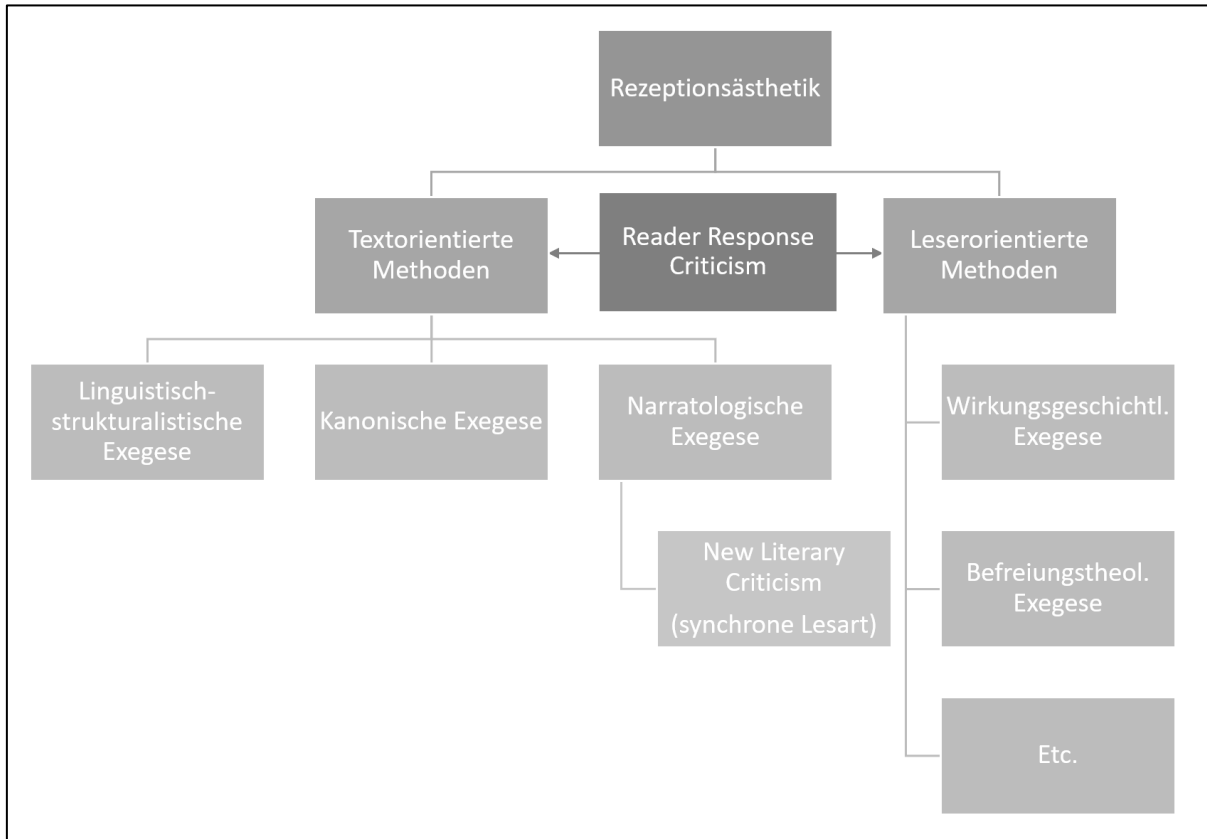


Abbildung 9: Hermeneutische Ansätze im Bereich der text- und leserorientierten Methoden.

2.2 Darstellung von Boschs Hermeneutik

Neben den bereits erwähnten, grundsätzlichen hermeneutischen Merkmalen in Boschs Theologie wie der Kontinuität von AT und NT oder der Sicht einer missionarischen Dimension der gesamten Bibel, ist für Boschs Hermeneutik sein kritischer Artikel *Towards a Hermeneutic for «Biblical Studies in Mission»* (Bosch 1986b) im Anschluss an eine Missionskonferenz (BISAM Project) aussagekräftig.⁸⁶ Die Konferenz verfolgt seit 1976 das Ziel, Theologen verschiedener Disziplinen zu vereinen um gemeinsam über die biblische Grundlage der Mission zu diskutieren. Entgegen diesem Ziel sah Bosch Mitte der 1980er Jahre besorgt und enttäuscht eine Reduktion auf einzelne Konzepte, welche so der biblischen Fülle nicht gerecht werden konnten und nur in einer Verzerrung der biblischen Botschaft resultieren würden (:65-67). Bosch wandte sich damit gegen eine «dogmatische

⁸⁶Du Plessis (1990:77) bezeichnet den vorliegenden Artikel als bedeutendste Präsentation von Boschs hermeneutischen Grundüberzeugungen, weshalb ich mich im Folgenden weitgehend darauf beschränke. Bei BISAM (Biblical Studies and Missiology) handelt es sich um ein Studienprojekt, initiiert von IAMS (International Association for Mission Studies). Die letzte Konferenz fand 2016 in Seoul statt (vgl. IAMS 2017).

Bibelauslegung» (Oeming:141ff.), welche hauptsächlich an der «Sache und ihrer Welten» interessiert ist. In seiner kritischen Antwort auf die erfolgte Konferenz wollte Bosch durch die Formulierung gewisser hermeneutischer Leitplanken das Projekt auf sein ursprüngliches und wichtiges Ziel einer interdisziplinären Bibelforschung im Kontext der Missionstheologie in einer postmodernen und postchristlichen Welt hinweisen.

Bosch beschreibt auch hier in zwei gegensätzlichen Polen, wie die theologische Arbeit bis anhin verlaufen ist. Auf der einen Seite sieht Bosch die Bibelwissenschaften, welche beeinflusst durch das Diktum der Objektivität in der Aufklärung, mittels Methode der historischen Kritik voraussetzungslos an den Text herantreten wollen. Der Text sollte in seiner Zeit, in seinem Kontext ausgelegt werden, wobei der Aspekt der Wissenschaftlichkeit im Vordergrund stand. Der biblische Text wurde so einzig zum Objekt der Forschung. Bosch kritisiert hier also die einseitige Konzentration der Bibelwissenschaften auf die «Welt des Autors» (Oeming 2013:31ff.), wobei durch den breiten Graben der Geschichte zwischen dem Kontext des biblischen Textes und der Gegenwart eine Übertragung in die heutige Zeit weitgehend verunmöglicht wurde (vgl. Kap. B 2.2). Somit konnte die Relevanz des Forschungsertrags auch nicht in Verbindung gebracht werden mit einer «church-in-mission today» (:70). Bosch sieht die Aufgabe für die Bibelwissenschaften jedoch gerade darin

that biblical theology (at least New Testament theology) has first and foremost to be regarded as missionary theology since it was the early church's missionary involvement that gave rise to its theological reflection (:71).

Auf der anderen Seite sieht Bosch die systematischen Theologen, resp. hier die Missionstheologen, welche mit den Erkenntnissen aus den Bibelwissenschaften und ihrer Vielfalt und Uneindeutigkeit wenig anfangen können. Schliesslich wird auf dieser Seite die «objektive» Arbeit der Bibelwissenschaft verworfen, weil sie aus Sicht der Missionstheologen keine Relevanz für eine Theologie aufweist, die sich der christlichen Tradition verbunden sieht. Daraus folgt gemäss Bosch aber genau die Gefahr für die Missionstheologen, einzelne Konzepte als hermeneutischen Schlüssel zu verstehen, was – oft unter vorkritischen hermeneutischen Grundannahmen – zu einer vereinfachenden Harmonisierung der Schrift und damit zu Eisegese statt Exegese führt (:70).⁸⁷

Bosch sieht hauptsächlich bei denjenigen Missionstheologen, die sich am stärksten gegen die «uncommitted» Arbeit der Bibelwissenschaft äussern, dieselbe unbewusste Übernahme der Denkvoraussetzungen der Aufklärung: Die «objektive Exegese» misst dem antiken biblischen Text in seinem historischen Kontext hohe Bedeutung zu, versteht diesen aber als Aufzeichnung der religiösen Deutung von Menschen in der Antike und damit einer längst vergangenen Welt. Auf der anderen Seite stehen die «frommen» Missionstheologen, welche den Text mehrheitlich wörtlich verstehen und vorschnell auf die heutige Zeit übertragen (vgl. Kritzinger 2005:1). In Bezug auf die Weltbilder bei Wink lässt sich bei Boschs Argumentation folgendes feststellen: Die «objektive» Bibelwissenschaft macht im Text ein antikes Weltbild aus, ist sich dessen aber bewusst und kann

⁸⁷Vgl. dazu Oeming (2013:141ff.), der an der dogmatischen Schriftinterpretation dieselbe Kritik anbringt wie Bosch gegenüber den Missionstheologen anl. BISAM.

den Graben der Geschichte nur überbrücken durch ein Abstreifen der Mythologie, woraus in ein materialistisches Weltbild nur noch Aussagen im Bereich der Werte übertragen werden (vgl. Bultmann). Der (biblizistische) Missionspraktiker hingegen meint unter Verzicht auf die Ergebnisse der Bibelwissenschaften, das antike Weltbild direkt in die Gegenwart übertragen zu können («Bible as literally univocal with reality», Bosch 1986b:73), weil ihm das Bewusstsein des veränderten Weltbildes nach der Aufklärung fehlt (vgl. :73). Die Situation stellt sich damit für Bosch in zwei getrennten Bereichen dar (Abb. 10).

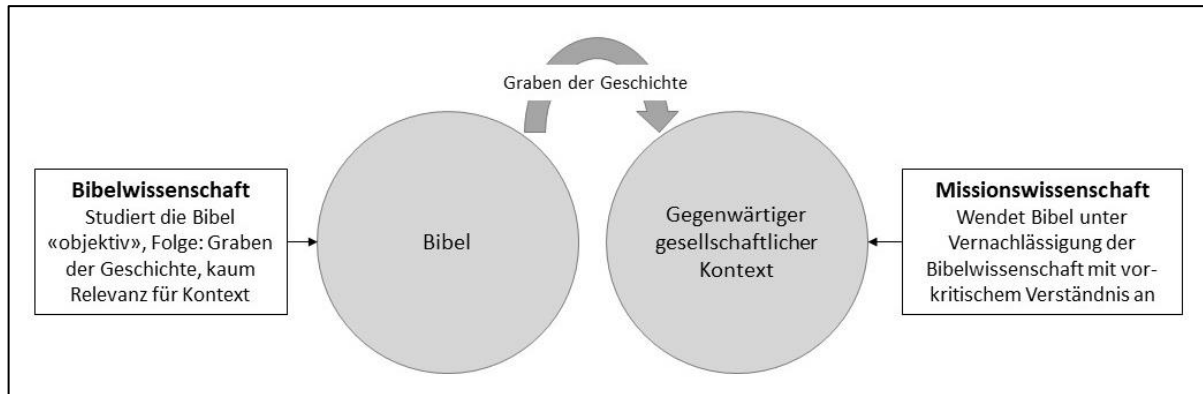


Abbildung 10: Bibelwissenschaft und Missionswissenschaft als zwei getrennte Bereiche.

Bosch macht hier allerdings bereits Mitte der 1980er Jahre eine Alternative in der Theologie aus: «A new, post-modern theological paradigm is in the making» (:73). Durch Beschäftigung der theologischen Hermeneutik mit leserorientierten Methoden und einer postmodernen Philosophie, rückt neben der Beschäftigung mit dem Kontext («pre-history») stärker die Beschäftigung mit der Anwendung des Textes in der Gegenwart in den Vordergrund («post-history»). So meint Bosch: «In other words, in order to understand what a text ‘originally meant’ it is necessary to consider what it might mean today» (:74). Bosch erkennt also neuere Formen der Exegese im Bereich der Rezeptionsästhetik und darin insbesondere im Bereich der leserorientierten Methoden (vgl. Kap. D 2.1).

Diese Erkenntnis hat nach Bosch grosse Auswirkungen auf die Theologie. Es geht nicht mehr an, dass die Bibelwissenschaft als objektivierende Forschung auf der einen und die Missions-theologie auf der anderen Seite je ihre eigenen Interessen verfolgen. Beide müssten verstärkt zusammenarbeiten, weil sowohl der Kontext wie die Bedeutung des Textes in der Gegenwart zum Verstehen der biblischen Botschaft wichtig sind.⁸⁸ So sieht Bosch zwei neue Pole, die zum Verstehen wichtig sind: Der biblische Text auf der einen und die gegenwärtige Gemeinschaft der Gläubigen als hermeneutische Gemeinschaft auf der anderen Seite: «These two poles are no threat to each other, but are interdependent, in mutually creative tension» (:74). Im Anschluss an Gadamer meint Bosch, dass sich für eine Applikation des Textes der Horizont des gegenwärtigen Auslegers mit dem Horizont der biblischen Texte verschmelzen muss: «It is in this fusion of horizons that biblical scholars and other theologians meet and actually supplement each other» (:74).

⁸⁸Vergleichbare Beobachtungen zur Polarisierung zwischen Mission und der Vernachlässigung der Theologie auf der einen und der Theologie mit Vernachlässigung der Mission auf der anderen Seite, macht Braaten (1977:14; 17). Weil das missionarische Bestreben hauptsächlich aus pietistischer Frömmigkeit erwachsen sei, der Pietismus aber die Innerlichkeit des Glaubens betont habe, sei die Theologie vernachlässigt worden. Da der Pietismus die Mission derart stark geprägt habe, seien neben dem Guten auch die Schwachstellen bis heute übernommen worden.

Nach Gadamer ist es gerade Aufgabe der Hermeneutik, dieses Spannungsverhältnis zwischen damals und heute nicht *aufzuheben* (wie in einer dogmatischen Bibelauslegung) oder aufgrund des Grabens zu *resignieren* (wie in der historisch-kritischen Exegese), sondern diesen Graben zu *entfalten*. Dies geschieht durch die sog. Horizontverschmelzung (Gadamer 2010:311, vgl. Luz 2014:369ff.) und den Einbezug der Wirkungsgeschichte des Textes. Nicht die scheinbare Voraussetzungslosigkeit und die wissenschaftliche Objektivität, sondern im Gegenteil gerade die Einbindung des Lesers in seinen eigenen Kontext und das Wissen um die Auslegungsgeschichte lässt den Text in der Gegenwart neu sprechen.⁸⁹

Für Bosch (1986b:74) bleibt es wichtig anzumerken, dass durch Aufnahme von Gadammers Feststellungen zur Hermeneutik, die historisch-kritische Exegese und damit auch die Beschäftigung mit dem historischen Kontext des biblischen Textes nicht erledigt ist.⁹⁰ Relevant in Boschs Argumentation ist aber die Erkenntnis, dass die Bibel nicht das Buch «objektiver» Bibelwissenschaft, sondern die Grundlage der Kirche, der «community of faith» ist (:75). Daraus folgt auch für die Exegese ein grundsätzlicher Vertrauensvorschuss in den biblischen Text aufgrund des Selbstverständnisses des Exegeten als in der christlichen Tradition stehend. Der methodische (cartesianische) Zweifel, wie er für die Aufklärung grundlegend war, ist damit für Bosch nicht aufgehoben, folgt aber im Gegensatz zu einem materialistischen Weltbild erst sekundär. So fasst Bosch zusammen:

It is important to establish what a text means [Deutung, in hermeneutischer Gemeinschaft der Glaubenden, DJ] as it is to find out what it meant [Ereignis, sorgfältige hist.-kritische Methode, DJ] (:75; Hervorh. i.O.).

Aufgabe der Bibelwissenschaft ist es damit sicherzustellen, dass die Deutung, welche von Missionstheologen an den Text herangetragen wird, übereinstimmt mit der Intention der Autoren. Aufgabe der Missionstheologen ist es sodann, die Exegese zu bewahren vor einer Verkehrung von Theologie in religiös motivierte Archäologie (:75).

Das Prinzip von Gadammers Horizontverschmelzung macht Bosch bereits bei den ntl. Autoren aus, wenn sie sich auf das AT beziehen und der dortige Horizont mit ihrem eigenen Horizont verschmilzt (:76). Dadurch entstand eine kontextuelle, kreative Reinterpretation der atl. Texte, die trotzdem nicht entgegen ihrer ursprünglichen Intention standen. In gleichem Sinne müssen die biblischen Texte im je eigenen Kontext der Gegenwart des Missionstheologen in Verbindung mit der historischen Forschung am Text ausgelegt werden. So umfasst das hermeneutische Geschehen bei

⁸⁹Vgl. dazu Luz (2014:370f.) der den Ausdruck «Horizontverschmelzung» als missverständlich erachtet, gehe es doch letztlich um Veränderung und Erweiterung des *eigenen* Horizonts. Luz ist der Ansicht, dass Gadamer den Begriff der Verschmelzung als «Gegen-Metapher» gegen ein objektivierendes, rationalistisches Lesen von Texten ohne Bezug zum Kontext des Lesers eingeführt hat. Genau dies will auch Bosch verhindern. Vgl. Stuhlmachers (2002:205) konkretes Beispiel der Horizontverschmelzung anhand der Abendmahlsfeier als narratives Erinnerungsgeschehen.

⁹⁰So auch Gadamer 2010:310: «Es bedarf gewiss einer eigenen Anstrengung, sich historischen Horizont zu erwerben». M.E. ist es unzutreffend, wenn van Aarde und Li-M (2017) in ihren Ausführungen zu einer missionalen Hermeneutik mit Bezug auf Bosch erklären, dass die Schwäche bei Gadammers Ansatz darin bestehe, dass nur noch der Kontext des Rezipienten in seiner Beschäftigung mit dem Text eine Rolle spiele, der Kontext des biblischen Textes dadurch in den Hintergrund rücke und so die eigentliche Bedeutung des Textes relativiert werde. Eine Verschmelzung der Horizonte kann nur stattfinden, wenn *zwei* Horizonte, der gegenwärtig-kontextuelle des Rezipienten und der historische, zusammenkommen. M.E. hilft die Methode der historischen Kritik zur Wahrung der Distanz gegenüber dem Text und dem Bewusstsein seiner Fremdheit, wo die leserorientierte Hermeneutik stärker die Nähe betont.

Bosch schliesslich Theorie & Praxis, Aktion & Reflexion, Diskussion & Gebet, soziale Analyse & religiöse Hermeneutik (Bosch 2012:500). Dadurch entsteht nach Bosch ein kontextuell unterschiedlicher Gehalt, der in frischer und neuer Weise in die gegenwärtige Situation sprechen kann, denn «understanding it [die bibl. Texte, DJ] is not merely a reproductive process but a creative one» (Bosch 1986b:76). Damit der Kontext aber nicht zum Text wird, ist die ökumenische und interkulturell ausgerichtete hermeneutische Gemeinschaft unerlässliches Korrektiv. Dadurch findet fortwährend eine notwendige Relativierung des eigenen Kontexts statt, damit die Schrift ihre kritisch-herausfordernde Stellung beibehalten kann.

Weil der biblische Text bei den Lesern unterschiedliche Interpretationen hervorruft, resümiert Bosch: «Daher kann die Bedeutung eines Textes niemals auf einen allgemeingültigen Sinn dessen reduziert werden, was er ‘ursprünglich’ meinte» (2012:26; 497f.). Auch an dieser Stelle verweist Bosch deshalb auf die Relevanz der hermeneutischen Gemeinschaft als Korrektiv gegenüber einem Subjektivismus, der durch Betonung des Leserstandortes entstehen könnte. Die hermeneutische Gemeinschaft bei Bosch be-

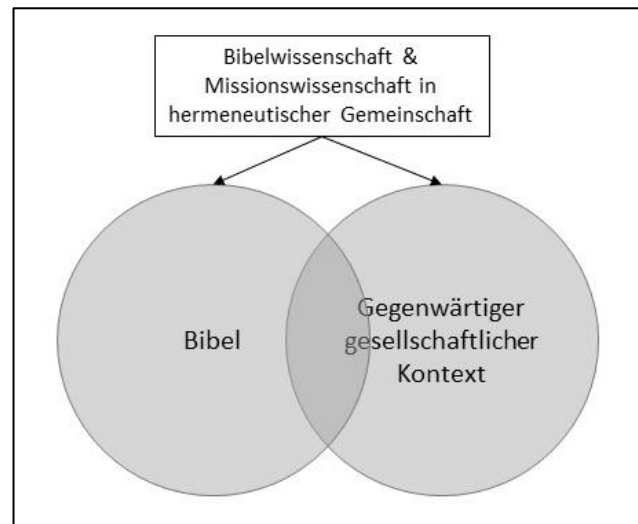


Abbildung 11: Symbiose von Bibel- und Missionswissenschaft bei Bosch.

steht aus den Glaubenden in Vergangenheit und Gegenwart (:25). Vereinfacht kann Boschs Vorschlag einer integrativen Hermeneutik wie in Abb. 11 dargestellt werden. Es wird zu prüfen sein, inwiefern Wrights Hermeneutik das Modell von Bosch ergänzt und/oder weiterführt. Gleichzeitig muss angemerkt werden, dass u.a. der Missionstheologe Braaten bereits gegen Ende der 1970er Jahre mit Bezug zu Pannenberg auf Gadamers Horizontverschmelzung und die daraus ergehenden hermeneutischen Möglichkeiten für die Missionstheologie hingewiesen hat (1977:12f.). Boschs Vorschlag stellte also Mitte der 1980er Jahre in der Missionstheologie kein Novum dar.

2.3 Kritische Würdigung

2.3.1 Umgang mit veränderten Weltbildern

Reimers Feststellung, dass sich Boschs hermeneutisches Verständnis jenseits eines naiven Biblizismus oder eines wissenschaftlichen Dogmatismus befindet, wie es je im Schriftverständnis von LB und ÖRK ausgemacht werden konnte, ist zutreffend (vgl. Reimer in: Bosch 2011:10). Ausgehend von Oemings hermeneutischem Viereck (Kap. D 2.1) kann beobachtet werden, dass Bosch einerseits eine zu starke Betonung der «Welt der Sachen und Ereignisse» im Sinne einer «dogmatischen Bibelauslegung» (Oeming 2013:141ff.) kritisiert. So stellt Oeming gegenüber dieser Einseitigkeit fest: «Ausserdem wird allzu oft die Bibel nicht in ihrer facettenreichen Gänze, sondern in der Beschränkung auf wenige fettgedruckte Kernstellen ernsthaft zur Kenntnis genommen» (:142). Andererseits sieht Bosch eine Verengung in der Konzentration der historisch-kritischen Exegese auf die

«Welt des Autors». Es wird deutlich, dass Bosch einseitige Konzentrationen auf nur einen Faktor des hermeneutischen Vierecks vermeiden will und hauptsächlich die Dynamik zwischen den Faktoren Autor und seine Welt, sowie Leser und seine Welt betonen will.

In Boschs Hermeneutik zeigt sich zudem, dass er sich der verschiedenen, in der Veränderung befindlichen Weltbilder und deren Auswirkungen auf das Verständnis des biblischen Textes bewusst ist. Er gibt sich nicht mit einer hermeneutischen Methode zufrieden, welche aus einem spiritualistischen oder materialistischen Weltbild ergeht. So nimmt Bosch bereits früh die veränderten Bedingungen der Postmoderne und die damit einhergehenden Konsequenzen für die Theologie wahr. Mit der Einführung von Gadammers Horizontverschmelzung arbeitet er aktiv an einer Hermeneutik für ein integratives Weltbild. Dass er dazu die beiden Pole der Wissenschaft und der Glaubenstradition aufnimmt und in ihrer Verbindung darüber hinausführen will, ist bezeichnend für Boschs Theologie in kreativer Spannung. Nicht zuletzt zeigt sich hier eine gewisse Verbindung zur Hermeneutik seines Lehrers Cullmann, der mit dem Konzept von Ereignis und Deutung, sowie dem Verstehen von Theologie als Betätigung innerhalb der Gemeinschaft der Kirche als hermeneutische Gemeinschaft, in eine ähnliche Richtung gewiesen hat. Allerdings scheint bei Cullmann der Kontext des Auslegers weniger eine Rolle zu spielen. Dadurch entsteht der Eindruck eines Systems, das auf den biblischen Text angewendet werden kann und einen unveränderlichen Aussagegehalt der biblischen Texte hervorbringt. Nicht zuletzt darum weist Cullmanns Werk auch einen definitiven, abschliessenden Duktus auf.

2.3.2 Integration von leserorientierten Methoden

Bei Bosch nimmt im Gegensatz zu Cullmann gerade der Kontext der Auslegenden eine zentrale Rolle zum Verstehen der biblischen Texte ein. Bosch integriert Ansätze aus der leserorientierten Methode und darin aus dem Feld der wirkungsgeschichtlichen Exegese in seiner Hermeneutik. Damit entsteht bei Bosch die Freiheit, den biblischen Text im je eigenen Kontext neu sprechen zu lassen und sich gleichzeitig der Autorenintention und dem Anspruch der herausfordernden Kritik in den Texten bewusst zu bleiben.

Mit Du Plessis (1990) sind allerdings auch kritische Rückfragen an Boschs Hermeneutik zu richten. Dieser weist darauf hin, dass Bosch in *Mission im Wandel* (2012) ausschliesslich Erkenntnisse der historisch-kritischen Methode verarbeitet habe, obwohl er in seinem zuvor erschienen Aufsatz (1986b) mit Gadamer auf den dritten Weg einer postmodernen Hermeneutik einging.⁹¹ Bosch ist seinem selber formulierten Ansatz damit in seinem Hauptwerk nicht konsequent nachgekommen.

Du Plessis zeigt sich zudem weit weniger optimistisch als Bosch, was ein postmodernes hermeneutisches Paradigma als dritten Weg angeht, das über einen Biblizismus oder eine sterile akademische Beschäftigung mit den biblischen Texten hinausgeht (:81). Hier würde Bosch ein zu

⁹¹Dies ist umso erstaunlicher, weil Bosch seine Masterthesis als Analyse eines Gedichts geschrieben hat: «Long before the germination of the literary approach in biblical studies in the mid nineteen seventies Bosch was already a trained literary critic» (Du Plessis 1990:80). Vgl.: Livingston 2013:45.

kohärentes Bild einer postmodernen Hermeneutik wiedergeben. Weil dies aber ein derart weites und unübersichtliches Feld darstelle, können diese Ansätze gemäss Du Plessis sowohl fruchtbare, wie auch verkomplizierende und erschwerende Auswirkungen auf die Missionstheologie haben.

Hier ist Du Plessis entgegenzuhalten, dass Bosch sich in seinem Aufsatz explizit auf Gadamer und darin auf dessen wirkungsgeschichtliche Exegese bezieht und das kritisierte «weite Feld» damit einschränkt. Selbstverständlich sieht Bosch den Ansatz Gadammers nicht als normativ für die Theologie. Ich verstehe Boschs Auseinandersetzung mit Gadamer in dem Sinne, dass Bosch mit einem neueren hermeneutischen Ansatz experimentiert, der andere Perspektiven auf den biblischen Text und damit in die Missionstheologie einbringen kann. Bosch sucht so die kreative Spannung zwischen der je einseitigen Betonung zweier Faktoren im hermeneutischen Viereck. Ich sehe anders als Du Plessis in der Vielfalt und daraus folgenden, möglichen Herausforderungen keinen Grund, auf neue hermeneutische Ansätze zu verzichten. Selbstredend sollen diese nur im Zuge einer kritischen Reflexion in die Theologie integriert werden. Es muss wohl dem jeweiligen Theologen anheimgestellt werden, ob und wie er neue hermeneutische Ansätze für die Theologie fruchtbar machen will und kann. Gerade daher ist Boschs Betonung der hermeneutischen Gemeinschaft als Korrektiv wichtig. So sind auch bei Einbringung neuer hermeneutischer Methoden die Leitplanken durch die Schrift und die hermeneutische Gemeinschaft gegeben. Innerhalb dieser Leitplanken kann Innovation erwachsen.

2.3.3 Zur Normativität der Schrift

Die wesentlichste Kritik seitens Du Plessis ergeht allerdings in der Anfrage an Bosch, welchen Status er der Bibel überhaupt als Begründung seines Missionsparadigmas gibt, ob er also die Schrift wirklich als eine Leitplanke sieht (1990:79.82-84). Du Plessis kommt zum Schluss, dass die Stellung der Bibel bei Bosch unklar bleibt. Er geht davon aus, dass Bosch in der Bibel nicht Aufzeichnungen («recordings») göttlicher Offenbarung sieht, sondern nur die Interpretation von göttlicher Offenbarung und die Bibel damit als Produkt der christlichen Tradition (:82). Genau diese Verschiebung, welche Auswirkungen auf die Normativität der Schrift habe, sieht Du Plessis als Problem postmoderner hermeneutischer Zugänge. Zudem sieht er bei Bosch die Tendenz, dass er seine bestimmenden Konzepte, wie der Vorrang der Armen, die Kontextualisierung, die Solidarität mit der Welt u.a.m., an den biblischen Text herantrage und daran auch noch festhalten würde, wenn neuste Erkenntnisse der Bibelwissenschaft widerlegen würden, dass die Bibel sich dazu äussert (:82f.).

Eine Vorwegnahme dieser harschen Kritik findet sich bei Bosch selber und zwar rund zehn Jahre vor Du Plessis Anmahnungen (2011:66-74). Bereits hier gesteht Bosch ein, dass Theologie immer in der Gefahr steht, eigene Überzeugungen in die Bibel zurückzuprojizieren (:67). Noch wenn der Ausleger die richtige Methode anwenden würde, bestünde keine Garantie, dass die daraus folgende Interpretation richtig ist. So bleibe für den Theologen immer ein Risiko. Aus Boschs abwägender und selbstkritischer Darstellung zur Interpretation der Bibel als Grundlage für die Missionstheologie geht hervor, dass, auch wenn die Bibel zweifelsfrei als aufgezeichnete Offenbarung Gottes angesehen würde, trotzdem Irrtümer in der Interpretation entstehen können.

Sicher würde Bosch entgegen Du Plessis nicht davon ausgehen, dass es sich bei der Bibel um «recordings of divine revelation» handelt. Alleine der Begriff «recording» wäre Bosch vermutlich zu statisch. Daher bezeichnet Bosch die Bibel unter Hinweis auf G.E. Wright als «Bericht über die Taten Gottes» und bewusst nicht als «Wort Gottes» (Bosch 2012:20, vgl. Wright 1956:12). Nun kann aber gerade G.E. Wright nicht vorgeworfen werden, dass er dadurch den Aussagegehalt und die Normativität der Schrift abschwächt. Schliesslich ist sein kurzes Büchlein wesentlich die Verteidigung eines Wirklichkeitsverständnisses, das an Gottes Handeln in der Geschichte festhält. Ein weiterer Hinweis zur Normativität der Schrift bei Bosch findet sich in seinen Aussagen zur Bedeutung der Evangelien für die Kirche. Diese müssten «als Ausdruck eines begeisterten Glaubens [betrachtet werden], geschrieben in der Absicht, Jesus Christus in der Welt des Mittelmeeres bekannt zu machen» (:18). Die Bibel ist für Bosch also nicht normativ, weil sie direkt aufgezeichnete Offenbarungen enthält, sondern weil darin der Glaube an einen Gott bezeugt wird, der in der Geschichte gehandelt hat, heute noch handelt und die als Bericht über die Taten Gottes und die Erfahrungen dieser Taten Gottes in der Gegenwart einlädt zu einem begeisternden Glauben an diesen Gott und seiner Geschichte mit den Menschen.

Mit G.E. Wright (und Cullmann) würde Offenbarung für Bosch somit nicht eine «blosse Veröffentlichung oder Enthüllung» (Bosch 2012:20) bedeuten, welche von Menschen schriftlich festgehalten wird: «Offenbarung ist aber ein Geschehen, in dem sich Gott in der Gegenwart verpflichtet, für sein Volk in der Zukunft da zu sein» (ebd.). Dieses *Geschehen* haben Menschen festgehalten (vgl. :23). Dabei ist es unumgänglich, dass es sich bei der Niederschrift einer solchen Offenbarung um Interpretation durch den Menschen in seinem beschränkten Weltbild handelt. Bosch aufgrund dieses Schriftverständnisses abzusprechen, dass die Bibel normative Bedeutung hat, resp. dass er die Bibel mit der späteren Tradition der Kirche gleichsetzt oder sie lediglich als Gründungsdokument der Kirche sieht, wäre definitiv zu weit gegriffen. Die Schrift ist für Bosch gegenüber dem Kontext normativ «und ohne sie können wir nichts tun» (Bosch 2012:588, vgl. :25). Gleichzeitig ist die Schrift Bindeglied zwischen Kontext und Kirche. Allenfalls an zweiter Stelle, der Schrift nachgeordnet, steht für Bosch die Tradition (:587f.).

Deutlich äussert sich Bosch zur Normativität der Schrift schliesslich in seinen Ausführungen zum erforderlichen Paradigmenwechsel in der Missionswissenschaft (2012:218-221), worin er sich auf Kuhns Paradimentheorie in den Naturwissenschaften und auf Küngs theologische Anwendung von Kuhns Erkenntnissen bezieht. Bosch kritisiert Kuhns Verdikt, dass verschiedene Paradigmen in völliger Gleichberechtigung nebeneinander stehen können und keines einen Absolutheitsanspruch gegenüber dem anderen geltend machen dürfe. Dadurch sieht Bosch den «Relativismus begünstigt», weil es letztlich «keine letzten Normen und Werte» mehr gebe (219). Für Bosch hingegen gilt bei einem theologischen Paradigmenwechsel der «epistemologische Vorrang» der Schrift (:220). Bosch bezieht sich auf Küng, wenn er feststellt:

Für den Christen bedeutet dies, dass jeder Paradigmenwechsel nur aufgrund des Evangeliums durchgeführt werden kann, auf keinen Fall jedoch gegen das Evangelium [...]. Theologie muss ohne Zweifel immer sachbezogen und kontextuell sein, aber dieses Ziel darf niemals auf Kosten der Offenbarung Gottes [...] verfolgt werden (:220).

Hieraus geht die Normativität der Schrift bei Bosch klar hervor. Eher, als dass Bosch die Normativität der Schrift an dieser Stelle preisgeben würde, käme für ihn daher vermutlich anstelle der für manche Theologen missverständlichen Rede eines Paradigmenwechsels, die abgeschwächte Form einer «Wiederbelebung eines früheren, fast vergessenen Paradigmas» in Frage (:218, Hervorh. DJ).

Mit Livingston (2013:152-165) gehe ich davon aus, dass Bosch verschiedene Verengungen und Probleme einer hermeneutischen Grundlage für die Missionstheologie sah und bewusst nach neuen Ansätzen suchte.⁹² Dass die Bibel dabei eine normative Stellung für Bosch einnimmt, wurde ebenso deutlich. M.E. wird Bosch gerade durch Betonung der gesamten missionarischen Intention der Bibel ihrem Selbstanspruch gerecht und stellt damit ihre Normativität heraus. Hingegen wehrte sich Bosch gegen ein sog. *Proof-Texting*, das unter Auflistung von Bibelstellen nur das eigene Verständnis von Mission bestätigt, wie es bei Peters (1977) dannzumal in evangelikalen Ausbildungsstätten weit verbreiteter Missionstheologie erkannt werden kann.⁹³ Eine Auflistung von Bibelstellen kann allenfalls eine *falsch* verstandene Normativität im Sinne eines Regelwerks beweisen, aber niemals eine grundsätzliche Normativität.

Wie Corrie (2016:204) festgestellt hat und ich oben im Zusammenhang mit dem OEMP erläutert habe, ging es Bosch gerade nicht um ein Regelwerk, wie Mission verstanden werden soll, sondern um einen offenen Weg zur Anregung des eigenen Denkens (Kap. B 1.2). Diesen Ansatz sehe ich so auch in Boschs Überlegungen zur Hermeneutik. Er weist durch seine abwägend-kritische Haltung und die Einführung von Ansätzen textorientierter hermeneutischer Methoden der Missionstheologie einen Weg, der in kreativer Weise, kühner Demut und unter theologischer Reflektion weiterverfolgt werden kann. In der Frage nach den Auswirkungen von Boschs Theologie stellt Corrie (ebd.) interessanterweise auf hermeneutischer Ebene einen Bezug zum *kritischen Realismus* («critical realism») her. Im kritischen Realismus als epistemologischer Grundlage einer theologischen Hermeneutik werde die von Bosch geprägte kreative Spannung zwischen der Schrift als Zeugnis des Menschen und als Offenbarung Gottes aufgenommen. N.T. Wrights Theologie steht bekanntlich für einen solchen kritischen Realismus. So ist die Kritik von Du Plessis an der Hermeneutik von Bosch und Corries Hinweis auf den kritischen Realismus wesentlich für die Beschäftigung mit der Hermeneutik von N.T. Wright und darin der Frage, welche Stellung die Bibel bei Wright einnimmt und ob er damit Boschs Forderung einer Hermeneutik des «both-and» (ebd.) aufzunehmen vermag.

⁹²Livingston (2013:157) fasst fünf Faktoren zusammen, welche nach Bosch eine selektive Verwendung der Bibel für die Mission begünstigen: Unkritisches «Proof-Texting», Annahme eines historischen Grabens, Ignorieren des Leserstandortes, Polarisierung zw. Bibelwissenschaften und Missionstheologie, unterschiedliche hermeneutische Grundannahmen.

⁹³Siehe z.B. die tabellarische Auflistung von Bibelstellen zum messianischen Selbstbewusstsein Jesu (Peters 1977:48) oder die Zusammenstellung der Bibelstellen zur Begründung von Mission als Evangelisation und damit als Motivation für die Missionsarbeit (:144). Bei Peters gelangt m.E. exemplarisch Boschs festgestellter Graben zwischen Exegese und Missionstheologie zum Ausdruck.

2.4 Zusammenfassung

Es lässt sich deutlich erkennen, dass Bosch von seinem Doktorvater Cullmann wesentliche Konzepte wie eine geschichtsbezogene Eschatologie, ein angebrochenes, aber noch nicht vollendetes Gottesreich und die Hoffnung auf eine Vollendung des Gottesreiches bei der Wiederkunft Christi übernommen hat. Gleichzeitig ist in Boschs Theologie eine Bewegung weg von Cullmann ersichtlich. Bosch trennt Heils- und Weltgeschichte weit weniger stark.⁹⁴ Er füllt das *Schon* des Gottesreiches anders als Cullmann, so dass auch in der Schuld- und Machtfrage schliesslich eine differierende Auffassung zwischen Bosch und Cullmann besteht. Mit den adaptierten Konzepten von Cullmann, die im Ursprung stark auf Verkündigung und Gebet als missionarische Aktivität tendieren, gelingt es Bosch somit, soziales Engagement *und* Verkündigung als Wesensmerkmale einer ganzheitlich verstandenen Missionstheologie einzuführen und zu begründen.

Vielleicht kommt in Boschs Umgang mit dem Werk Cullmanns Gadamer's Hermeneutik exemplarisch zum Ausdruck. Bosch kannte Cullmanns Horizont und darin seine Theologie, sowie die Wirkungsgeschichte von Cullmanns Ansatz. Boschs eigener Horizont als Missionstheologe und Brückenbauer zwischen LB und ÖRK und damit als Teil der Kirche wie Cullmann, verschmilzt mit dem Horizont seines Lehrers. Dadurch wird es Bosch möglich, den cullmann'schen Ansatz in kreativer Weise weiterzuführen und in verändertem weltanschaulichem Umfeld neu zur Sprache zu bringen. Dass Cullmann das *Schon* des Gottesreiches anders gefüllt hat als Bosch, wäre damit für Bosch nicht derart bedeutsam. Bosch führt Cullmanns ursprüngliche Intention in der Formulierung des *Schon* und *Noch-nicht* nur seinem eigenen Kontext angepasst weiter. So kann er weiterhin an der cullmannschen Theologie festhalten, diese aber in kreativer Weise über sich selbst hinausführen.

Auch im Umgang mit der Schrift zeigt sich Bosch weniger durch ein System eingeengt, das aufgrund der konsequenten heilsgeschichtlichen Perspektive bei Cullmann stärker zum Ausdruck gelangt. Allerdings findet sich bei Bosch kein abschliessender Vorschlag einer Hermeneutik. Eher sind seine Darstellungen zur Hermeneutik abwägend-kritisch und zeigen sowohl das Dilemma einer Hermeneutik als Grundlage für die Mission wie auch den Versuch neuer Vorschläge. Boschs Anliegen ist gerade durch diese fehlende Festlegung erkennbar: Er ringt um eine Methode, welche die Normativität der Bibel anerkennt und deren Aussagen gleichzeitig in einem nachaufklärerischen, nachchristlichen Kontext zum Sprechen bringen kann. Hier nun wird erkennbar, wie Bosch, zwar noch umgeben von einem materialistischen Weltbild, Wege der Hermeneutik für ein integratives Weltbild sucht. Gerade weil Gadamer nachweist, dass nicht nur der Bereich der Fakten in einem materialistischen Weltbild Deutungshoheit für sich beanspruchen kann, ist seine Hermeneutik für

⁹⁴Saayman (1990:105) stellt in seiner Kritik an Bosch fest, dass das Konzept von Welt- und Heilsgeschichte kein adäquates Schema für die Beschreibung der Missionstheologie von LB und ÖRK sei. Während Bosch bei der LB einen Dualismus ausmache, transportiere er gerade mit seiner schematischen Darstellung und seinem Verweis auf Welt- und Heilsgeschichte ebenfalls einen Dualismus zwischen Heilig und Profan. Allerdings bringt Saayman keinen alternativen Vorschlag. M.E. ist das Konzept daher, so wie Bosch es in seinen Darstellungen verwendet, durchaus hilfreich zur Verdeutlichung der von ihm ausgemachten Polarisierungen, solange es als Modell verstanden wird. Modelle bringen zwangsläufig Verkürzungen mit sich.

ein Missionsparadigma in einem integrativen Weltbild von Interesse. Dass Bosch diese Hermeneutik bei seinem Doktorvater Cullmann, der sich in Auseinandersetzung mit Bultmann explizit vor dem Hintergrund eines materialistischen Weltbildes theologisch betätigt hat, nicht findet, muss nicht weiter erstaunen. Bosch nimmt also für sein OEMP, das grundsätzlich einem integrativen Weltbild entspricht, Bezug auf eine Theologie als Grundlage für seine Eschatologie, welchem ein anderes Weltbild zugrunde liegt.

Cullmanns Theologie, welche klar in einem materialistischen Weltbild entworfen wurde, nimmt jedoch einen wesentlichen Faktor aus Boschs Feststellungen zur Postmoderne auf. Die von Cullmann postulierte teleologische Intention des NT, die ihm den grossen Widerspruch seitens Bultmann eingebracht hat, entspricht der Wiederentdeckung der Teleologie in der Postmoderne, wie sie Bosch ausmacht (B 1.4). Was bei Cullmann aber einem postmodernen Paradigma nach Bosch widerspricht, ist gerade sein *Dualismus* zwischen Welt- und Heilsgeschichte, wo doch ein Merkmal des integrativen Weltbildes die Entlarvung falscher Dualismen darstellt (vgl. Wright 2011a:130.135). In Cullmanns Hermeneutik kommt zudem der Leserstandort nicht zur Sprache, dessen Berücksichtigung Bosch in seiner Hermeneutik geradezu vehement fordert.

Es muss deshalb an dieser Stelle festgehalten werden, dass Cullmanns heilsgeschichtliche Eschatologie zwar einige grundlegende Einsichten für ein ganzheitliches Missionsverständnis bietet, jedoch *entgegen* Boschs Aussage (2012:595) *keine* Grundlage für ein Missionsverständnis in einem postmodernen Paradigma darzustellen vermag, wie es das OEMP zu sein beansprucht (:409-431). Mit seiner Feststellung, dass Cullmanns Eschatologie eine Basis für ein Missionsverständnis im postmodernen Paradigma darstellt, wird Bosch im Gegenteil seinen eigenen hermeneutischen Feststellungen (1986b) untreu. Vielleicht hat Bosch gerade diese Spannung zwischen wichtigen grundlegenden Einsichten durch die Eschatologie Cullmanns und dem Nichtgerechwerden seiner eigenen hermeneutischen Überzeugung zur einschränkenden Feststellung des «*leidlich* zuverlässigen Modells» geführt (:595, Hervorh. i.O., vgl. Kap. A 1.1). Umso drängender stellt sich die Frage nach einer eschatologischen Grundlage, die Boschs hermeneutischer Intention und seinen weiteren Anforderungen an diese Grundlage innerhalb seines OEMP entspricht.

Nun zeichnete sich allerdings auch deutlicher ab, weshalb Bosch von Saayman (1990:160f.) und Castro (1996) am Ende seines Lebens klar auf Seiten des ÖRK ausgemacht wurde. Es kann wohl sein, dass er, wie Castro meint, desillusioniert war, weil sein Vorschlag des dritten Weges zeit seines Lebens auf wenig Annahme bei LB und ÖRK gestossen ist. Als grundlegender erachte ich jedoch die schrittweise *theologische* Entfernung Boschs von der LB und hin zum ÖRK. Ob sich aber der wachsende Einfluss Boschs im ÖRK, wie er von Saayman beobachtet wurde, aufgrund seiner theologischen Verschiebung ergab, oder ob die theologische Verschiebung zum wachsenden Einfluss Boschs führte, kann schliesslich nicht beantwortet werden.

3 Das Spannungsfeld geschichtsbezogener Eschatologie

Nach Darstellung von Boschs Rezeption der cullmannschen Theologie und seiner Hermeneutik schliessen die folgenden Ausführungen zum Missionsverständnis bei LB und ÖRK an die Pole einer geschichtsbezogenen Eschatologie an, wie sie Bosch in der Dimension der Eschatologie seines OEMP beschrieben hat und wie sie sich exemplarisch bei Hoekendijk im Sinne einer Historisierung und bei Cullmann im Sinne einer Eschatologisierung gezeigt haben. Dadurch soll deutlich werden, dass Boschs OEMP, welches sich innerhalb dieses Spannungsfeldes bewegt, auf eine darüber hinausführende geschichtsbezogene Eschatologie angewiesen ist. Mit Verweis auf LB und ÖRK stelle ich daher dar, wie sich ein historisierendes, resp. ein eschatologisierendes Missionsverständnis auswirkt (Bosch 2012:595; 599). Daran schliesst sich eine Zuordnung der Missionsverständnisse zu den Missionsmodellen bei Wrogemann (2013:138-141) an.

3.1 Historisierende Eschatologie im ÖRK als Trennungsgrund

Bereits in Teil A habe ich dargestellt, wie ein unterschiedliches Missionsverständnis schliesslich zur Trennung der Evangelikalen vom ÖRK geführt hat. Bosch (1976:58) sieht Vorzeichen dieser Trennung bereits in den 1960er Jahren und fasst zusammen:

The change of emphasis from the Church to the world [...] would, however, increasingly provoke a reaction from those circles which insisted on the continuation of the «classical» understanding of mission. The two groups came to be nicknamed «ecumenicals» and «evangelicals».

Gab es im IMR zuvor Personen mit stärker konservativen oder stärker progressiven theologischen Perspektiven, die sich in ihrer Verschiedenheit immer wieder auch ergänzt haben, so zeichnete sich nun in den 1960er Jahren – mindestens unter den westlichen Vertretern – eine Gruppierung in zwei sich grundsätzlich widersprechende Lager ab. Während Bosch im Aufsatz *Crosscurrents in Modern Mission* (1976), wie auch in *Ganzheitliche Mission* (2011: 263-285) und andernorts (vgl. Bosch 1986a) die Entwicklungen aufzeigt, welche zu differenten Missionsverständnissen bei Evangelikalen und ÖRK führten, so fasst er die Auswirkungen davon im Sinne einer Standortbestimmung in *Ganzheitliche Mission* (2011:50-64) zusammen. Bosch (1976:62f) macht im Wesentlichen zwei Veränderungen im Missionsverständnis von IMR und später ÖRK aus, denen die Konservativen so nicht mehr folgen konnten:

1. Zum einen sieht Bosch noch 1968 in Uppsala und 1973 in Bangkok eine Entwicklung zu einem sich immer deutlicher abzeichnenden Verständnis von Mission als Humanisierung der Welt, ohne dass dabei auf die «humanity in christ» (:62) als Ziel der Mission hingewiesen worden wäre.
2. Weiter sieht Bosch eine völlig veränderte Füllung des anlässlich Willingen 1952 eingeführten Konzeptes der *missio Dei*. Die Kirche in ihrer Mission erfüllt ihre Aufgabe, indem sie lediglich auf Gottes Taten in der Geschichte hinweist. Dieses Verständnis kommt in der Formulierung von Uppsala von der «Welt als Agenda der Kirche» zum Ausdruck (:62). Erlösung wird fast ausschliesslich zwischenmenschlich, in der Horizontalen und damit

diesseitig formuliert. Schliesslich habe dieses veränderte Verständnis der *missio Dei* direkt zur dritten Veränderung im Missionsverständnis geführt:

3. Es erfolgte eine grundsätzliche Neuinterpretation des Verhältnisses von Welt und Geschichte. Welt- und Heilsgeschichte werden damit in eins gesetzt, wobei die Weltgeschichte äusserst positiv gewertet wird und Gerichtsaussagen des NT beinahe vollständig aus dem Blick geraten. Dadurch ergibt sich konsequenterweise ein historisierendes Missionsverständnis.

Nicht umsonst sind es die Themen Kirche und Welt, Eschatologie und *missio Dei*, welche Bosch 1980 aufnimmt und unter dem Titel *Auf dem Weg zu einer Theologie der Mission* (2011a:286-321) und damit als Vorarbeit zum OEMP weiter bearbeitet. Mit Sautter (1985) sehe ich die von Bosch ausgemachte Entwicklung allerdings in umgekehrter Reihenfolge. Weil eine grundsätzliche Neuinterpretation von Welt- und Geschichte in der Missionstheologie stattgefunden hat, führte dies zu den erwähnten beiden Feststellungen von Bosch (Pt. 1 & 2). Mit Blick auf die Trennung des evangelikalen Flügels vom ÖRK im Jahre 1974 ist Stadelmann (1988:VII) daher recht zu geben, wenn er das Verständnis des Zueinanders von Heils- und Weltgeschichte als «Schicksalsfrage der Theologie» bezeichnet.

3.2 LB: Eschatologisierung der Mission unter Betonung der Heilsgeschichte

Bosch geht davon aus, dass die Missionstheologie der Evangelikalen sich hauptsächlich auf den sogenannten «Missionsbefehl» in Mt 28,19-20 stützt «und da die Autorität der Schrift ohne Abstriche akzeptiert wird, ist dieses Motiv ausreichend» (Bosch 2011:52). Daraus folgt der intrinsische Antrieb, möglichst vielen das Evangelium in Worten zu verkünden, damit sie Gelegenheit haben, dieses bewusst anzunehmen oder abzulehnen, um so möglichst viele Menschen zu retten (ebd.). Die grösste Angst des Menschen muss «die ewige Höllestrafe [sein], seine grösste Hoffnung die ewige Herrlichkeit im Jenseits» (ebd.). Mission ist dabei hauptsächlich Hilfe bei der Suche nach dem gnädigen Gott, vergleichbar mit Luthers Lebensthema (:58). Daraus folgt für Bosch ein einseitig individualistisches Verständnis von Sünde, welches hauptsächlich mit der Beziehung des Menschen zu Gott zu tun hat (vgl. Bosch 1986a:72).

Diese Sicht geht nicht selten einher mit einem dispensationalistisch-prämillennialistischen Verständnis, das, obwohl eine Frucht der Moderne und der Auseinandersetzungen im amerikanischen Fundamentalismus, die weltweite evangelikale Christenheit noch immer stark prägt (:71f., vgl. Bosch 2011:53).⁹⁵ So wird die Welt als wesentlich böse betrachtet. Sie ist dem Untergang geweiht, was zunehmende Katastrophen und Kriege bewusstmachen. Die Hoffnung besteht auch hier

⁹⁵Ott (2007:194-200) benennt vier wesentliche Faktoren, welche den deutschen Evangelikalismus bis heute prägen und die vorbehaltlose Auseinandersetzung mit einem ganzheitlichen Missionsverständnis erschweren: 1. Eine *lutherisch* geprägte, pessimistische Haltung gegenüber der Gesellschaft und der Geschichte, im Gegensatz zu einer calvinistisch geprägten Theologie. 2. Erwähnt Ott wie Bosch die *prämillennialistische* Eschatologie und 3. die *dispensationalistische* Sicht mit ihrer futurischen Ausrichtung und der Motivation der Rettung einzelner Seelen aus einer dem Niedergang geweihten Welt. 4. Erkennt Ott eine *anti-ökumenische Apologetik*, die in einer ganzheitlichen Missionstheologie eine Mission der Humanisierung unter Ausschluss des Heils in Jesus Christus sieht (vgl. Jäggi 2015a:10).

im jenseits verorteten Himmel und der bald erwarteten Wiederkunft Christi. Das Reich Gottes wird beinahe ausschliesslich in die Zukunft verlegt und hat wenig Bedeutung für die Gegenwart (:57). Ein Engagement *für* die und *in* der Welt ist bei einer derartigen Trennung von Welt- und Heilsgeschichte wenig sinnvoll, ja kann für die Evangelisation sogar hinderlich sein, da wertvolle Energie verschwendet wird. Bosch greift das Bild des Rettungsbootes auf, welches die Kirche in ihrer Aufgabe beschreibt, verlorene Seelen aus der stürmischen See zu retten. Er folgert: «Die Gegenwart ist leer. Nur die herrliche Zukunft zählt» (:53).

Auch dort, wo Mission als Evangelisation und soziale Aktion beschrieben wird, findet sich fast immer ein Verweis auf den Vorrang der Evangelisation (:54). Bosch beobachtet, dass soziales Engagement oft als Frucht und Ergebnis von Evangelisation gesehen wird oder im zweiten Fall als «vorbereitende Hilfe» für Evangelisation. Diese Sicht gleicht dem *spiritualistischen Weltbild* mit seinem dualistischen Verständnis. Darin «[geht] es vor allem um den Weg in den Himmel und das Verlassen des irdischen ‘Tränentals’» (Wink 2014:29). Betont wird die Rettung der Seele.⁹⁶ Mission wird hier rasch «apokalyptisch-dränglerisch» (Rütti 1972:74). Dadurch entfremdet sich der Glaubende der Welt und damit auch jedem Engagement *für* diese Welt. Das theologische Verständnis einer Eschatologisierung führt so zu einem «abgespeckten Evangelium» nach Bosch (2011:263). Die Gruppe der RE machte sich allerdings für die Relevanz von sozialem Engagement als Wesensmerkmal einer ganzheitlich verstandenen Mission stark. Diese wichtige Stimme fand ihren Niederschlag schliesslich in LV 74 als Schlussdokument zur Konferenz (LV 5: «Soziale Verantwortung der Christen»; vgl. Padilla 1974; Hardmeier 2015). Nachdem Bangkok 1973 die Evangelikalen zu einer Trennung vom ÖRK bewogen hat, setzte so mit der LV 74 bei den Evangelikalen schon rasch ein Prozess der Öffnung gegenüber dem ÖRK ein.⁹⁷ Bosch meint anerkennend, dass durch die Mitarbeit der RE «wichtige Beiträge für das Denken und die Praxis im sozialen Bereich innerhalb der Evangelikalen [beisteuerten]», auch wenn die Verkündigung in LV 74 noch immer das Primat einnimmt (Bosch 2012:475).

Mit Aufnahme der sozialen Verantwortung in LV 5 und durch das Herauswachsen aus der Oppositionsrolle wurde der Prozess der Annäherung an den ÖRK vermutlich begünstigt. Die Konferenzen von Grand Rapids 1982 und Wheaton 1983, welche auf Lausanne 74 folgten, führten unter kritischer Beschäftigung mit dem evangelikalen Missionsverständnis zu einer weiteren Öffnung in Richtung eines ganzheitlichen Missionsverständnisses. Scherer & Bevans stellen die Einzigartigkeit des Dokuments von Wheaton (*The Church in Response to Human Need* = CRHN) heraus:

In the wider context of both divine creation and eschatology, Wheaton 1983 relates the goal of transformation to the biblical vision of the kingdom of God. The statement has ramifications for a whole range of Christian activities, not merely evangelization (Scherer & Bevans 1992:281).

⁹⁶Die eschatologisierende Verfremdung der heilsgeschichtlichen Eschatologie mit der Trennung von Welt- und Heilsgeschichte kommt im bekannten Bild der *Zwei Wege* von Charlotte Reihlen (1805-1868) deutlich zum Ausdruck.

⁹⁷Zur Rolle der Radikalen Evangelikalen anl. Lausanne 74 und ihrem wichtigen Beitrag zur Erwähnung des sozialen Engagements in der LV vgl. Hardmeier 2015:74-89. Siehe auch die aufschlussreichen Referate von Padilla, Escobar u.a. in: Lausanner Kongress für Weltevangelisation 1974.

Zu einer veränderten Auffassung des Wesens der Mission führte also sowohl eine andere Sicht auf die Welt als gute Schöpfung Gottes (vgl. CRHN I & III) wie auch ein konsequenteres Verständnis der Spannung von *Schon* und *Noch-nicht* des Gottesreiches (CRHN VIII). Dieses Verständnis führt über ein rein geistliches Verständnis des *Schon*, wie es bei Cullmann und Hartenstein ersichtlich wurde, hinaus: «We affirm that the Kingdom of God is both *present* and future, both *societal* and individual, both *physical* and spiritual» (Scherer & Bevans 1992:290; Hervorh. DJ).

Der zweite Weltkongress der LB (Lausanne II) wurde in Manila 1989 durchgeführt. Das *Manila Manifest* (=MM; Lausanne Movement 1989) sollte die LV fortführen und aktualisieren. Nach wie vor wird die Sündhaftigkeit des Menschen verdeutlicht, nun allerdings unter Hinweis auf seine Gottebenbildlichkeit (MM 4). Auch der Einsatz gegen «strukturelle Ungerechtigkeit und Unterdrückung» sowie das Engagement für die materiell Armen und Machtlosen (MM II,3) kommt jetzt explizit zur Sprache (MM 9). Soziologische Auseinandersetzungen mit dem kulturellen Kontext werden gefordert (MM 18). Trotzdem nimmt die Wortverkündigung auch in diesem Grundlagedokument der Evangelikalen Bewegung das heilsnotwendige Primat vor dem sozialen Handeln ein:

Die Evangelisation ist vorrangig, weil es uns im Sinn des Evangeliums in erster Linie darum geht, dass alle Menschen Gelegenheit erhalten, Jesus Christus als Herrn und Retter anzunehmen (MM II,4).

So tendiert nach Bosch das verbreitete evangelikale Missionsverständnis auch nach Manila bei der Interpretation der Heilsgeschichte auf die Seite einer Eschatologisierung und einer Trennung in die zwei Mandate von Evangelisation und sozialem Engagement als Teil der Ethik, wobei das erste Mandat ein Primat erfährt (:476; vgl. Kap. B 3.1; C 3.1.6.4). Diese Tendenz, wie sie bereits klar in LV 74 ersichtlich ist, liegt vermutlich zu weiten Teilen bereits in der Entstehung der evangelikalen Bewegung als Gegenbewegung zur liberalen Theologie und dem Säkularismus begründet und lässt sich theologiegeschichtlich bis in die Anfänge und zum Wortlaut der Glaubensbasis der Evangelischen Allianz zurückverfolgen, welche hauptsächlich die Sündenvergebung des Einzelnen betont (vgl. Hornung 2017).

3.3 ÖRK: Historisierung der Mission unter Betonung der Weltgeschichte

Das Missionsverständnis im ÖRK sieht Bosch als derart verschieden von der evangelikalen Auffassung, dass er von «Lichtjahren» spricht, welche die beiden Positionen trennen (Bosch 2011:57). Gerade dadurch erachtet er die ÖRK-Theologie als wichtiges Korrektiv für die evangelikale Missionstheologie (:275). Die Unterschiede zusammenfassend meint Bosch:

Im Allgemeinen kann man sagen, dass die ökumenische Position einen ernsthaften Versuch widerspiegelt, alle Dualismen der vorherigen Position zu überwinden, z.B. die Dualismen zwischen ewig und zeitlich, Seele und Leib, Individuum und Gemeinschaft, Religion und Kultur, Evangelisation und sozialem Engagement, vertikal und horizontal, Erlösung und Befreiung, Verkündigung und Präsenz, religiös und säkular, Kirche und Welt (:57).

Wo Evangelikale die Welt als verloren und böse ansehen, ist Kennzeichen der ökumenischen Position eine grundsätzliche und weitreichende «Offenheit gegenüber der Welt» (:57). Dadurch verän-

dert sich auch das Ziel der Mission von der Rettung der Seelen zur «Humanisierung der Gesellschaft, indem man der Menschheit dient» (:58). Luthers Suche nach dem gnädigen Gott, welche die Missionstheologie der Evangelikalen noch weithin bestimmt, hat sich gewandelt zur Suche nach dem wahren Menschen. Dies tangiert wesentlich die Soteriologie: «Erlösung hat [im ÖRK, DJ] mit persönlicher und sozialer Befreiung von allem zu tun, was die Menschen daran hindert, eine Existenz in Gerechtigkeit und Gemeinschaft zu erlangen» (:58). Heil wird im Gegensatz zum vertikalen Verständnis bei den Evangelikalen auf die zwischenmenschlich-horizontale Ebene verlagert. Bosch folgert: «Aus dieser Sicht hat die Kirche höchstens noch die Aufgabe, der Welt zu sagen, dass sie bereits gerettet ist. Damit wird dem Universalismus Tür und Tor geöffnet» (:279). Somit relativiert sich Boschs obiges Zitat, welches den Anschein erwecken könnte, dass die Missionstheologie des ÖRK das erstrebenswerte Gegenüber zur Missionstheologie in der LB darstellt.

Seit Tambaram 1938 fand im IMR eine Verschiebung von der Frage nach Gottes künftigem Plan *für* diese Welt zur Frage nach der Beteiligung des Christen *in* der Welt statt (vgl. Bassham 2002:24). Dies geschah dannzumal im Gegensatz zur erwähnten existentialistischen und dialektischen Eschatologie und wäre daher grundsätzlich zu begrüßen (vgl. Rütli 1972:73). Ab den 1950er Jahren wurde im ÖRK aber unter dem Einfluss von Hoekendijk eine verstärkt präsentische Eschatologie vertreten (Bosch 1976:55). In Neu Delhi 1961 gelangte man in der Folge von einer theologischen zu einer immer stärker anthropologischen Begründung der Mission. Die Betonung liegt auf dem kosmischen Christus, der in allen Religionen wirksam ist (vgl. Vicedom 2002a:154). Die Heilsgeschichte wurde damit säkularisiert und gleichzeitig fand eine Sakralisierung der Weltgeschichte statt:

This approach opened the door for a re-interpretation of *history*. If creation and redemption are seen as being closely parallel, then it also seems logical to relate world history very closely to salvation history (Bosch 1976:60; Hervorh. i.O.).

Die Grenze zwischen Welt- und Heilsgeschichte verschwamm zunehmend und machte einer Historisierung Platz. Als einzigartig wird jetzt erachtet, was ausserhalb der Kirche, in der Welt, vor sich geht (vgl. Bosch 2011:60; 253; Hoekendijk 1965:118). Die Weltgeschichte wird im «philanthropisch-evolutionistischen» Verständnis (Rütli 1972:74) zur Offenbarungsquelle an sich (Bosch 2011:232; Vicedom 2002a:124). Damit besteht Mission darin, «die in konkreten geschichtlichen Situationen und Prozessen sich zeigenden Möglichkeiten und Anforderungen des Schalom als Handeln Gottes zu erkennen und ihnen zu folgen» (Rütli 1972:232). Die kirchliche Sprache wird wohl beibehalten. So gilt die Inkarnation als Symbol des weltgeschichtlichen Heilungsprozesses.⁹⁸ Die *missio Dei* wird entgegen ihrer ursprünglichen Füllung bei Barth und anlässlich Willigen 1952 als sämtliche erlösenden Aktivitäten Gottes in der Weltgeschichte gedeutet. Wie Vicedom (2002a:120)

⁹⁸Vgl. dazu Rauschenbusch (1918). In seinem Werk *A Theology for the Social Gospel* vertritt Rauschenbusch ein stark historisierendes Verständnis. Obwohl er daraus ergehend die Erlösung und Befreiung von sündhaften Strukturen forderte, konnte er aber immer noch sagen: «Yet the salvation of the individual is, of course, an essential part of salvation» (:95). Die Erlösung des sündigen Individuums und die Befreiung von sündhaften Strukturen kamen bei ihm, im Gegensatz zu späteren Entwicklungen, noch zusammen. Dies obwohl er die Sündhaftigkeit des Menschen bereits stark in den Hintergrund rückte.

lapidar feststellt, wird die «Weltbeglückung» zum Ziel der *missio Dei*. Sich an den erlösenden Aktivitäten Gottes zu beteiligen gilt fortan als Mission. Das Reich Gottes verwirklicht sich ausschliesslich in der Gegenwart. Der futurische Aspekt hat keine Bedeutung mehr. Nicht umsonst wählte Cullmann für sein grundlegendes Werk den Titel *Heil als Geschichte*. Er nahm wahr, dass sich in der Theologie *Geschichte als Heil* durchsetzte und wollte eine Umkehr signalisieren.

Was Vicedom zum Social Gospel bemerkt, kann auf die extreme Historisierung der Heilsgeschichte übertragen werden: Das «Hoffnungsziel» wird mit dem «Arbeitsziel» ineins gesetzt (Vicedom 2002a:146). Durch den Verlust der eschatologischen Hoffnung rücken das menschliche Handeln und Programme zur Verbesserung von Lebensumständen in den Vordergrund und weisen kein Korrektiv mehr auf (:131; 136). In letzter Folge einer extremen Historisierung der Heilsgeschichte werden sowohl die Soteriologie, wie auch die Eschatologie auf die Ethik reduziert (Bosch 2011:282). Das Evangelium wird durch Annahme dieser Voraussetzungen im ÖRK «verwässert» (:275).

Seitens ÖRK setzte mit dem Schlussdokument von Nairobi 1975 (*Confessing Christ Today* 1975, WCC 1992a) jedoch ein Weg der Selbstkritik und ein Prozess der Annäherung an die LB ein. Das Dokument ist weit weniger optimistisch als frühere Verlautbarungen, was den menschlich machbaren Fortschritt zu weltweitem Frieden und Gerechtigkeit betrifft. Dafür wird die einzigartige Stellung Jesu als Herr der Welt und die kostspielige Nachfolge betont. Das Dokument wendet sich gegen einseitige Verkürzungen: «We regret that some reduce liberation from sin and evil to social and political dimensions, just as we regret that others limit liberation to the privat and eternal dimension» (Nairobi 19). Bosch (1976:81) sieht in diesem Schlussdokument gar Ähnlichkeiten mit der *Lausanner-Verpflichtung*, nicht zuletzt, weil auch der Evangelisation wieder ihre Berechtigung eingeräumt wurde (vgl. Bosch 2011:28). Ein weiterer Schritt auf dem Weg der Annäherung zwischen ÖRK und LB stellte die vom ÖRK herausgegebene *Ecumenical Affirmation: Mission and Evangelism* (= EAME 1982; WCC 1992b) dar. Dieses einfach formulierte, in biblischer Sprache gehaltene Dokument führt sieben Grundüberzeugungen zu Mission und Evangelisation auf (Scherer & Bevans 1992:36, vgl. Schuster 2009:24f.).

Die gegenseitige Annäherung bereitete schliesslich den Boden für ein Treffen zwischen dem ÖRK und Evangelikalen 1987 in Stuttgart. Dabei wurde gemeinsam über «integrale Evangelisation» nachgedacht (Scherer & Bevans 1992:65). Durch ein offeneres Verständnis von Mission seitens der LB und die Rückbesinnung im ÖRK auf den Wert der Evangelisation, fand eine Annäherung von beiden Seiten statt (vgl. Ott 2007b:60). Es kann somit festgestellt werden, dass sich sowohl die LB wie auch der ÖRK wieder stärker auf eine Mitte zubewegen, die in einem Missionsverständnis liegt, welches sowohl der Verkündigung wie auch dem sozialen Engagement Bedeutung zumisst. Zudem wächst auf beiden Seiten die Bereitschaft zur Selbstkritik (Bosch 1976:79-82; Schuster 2009:22-25). Wie die Diskussion der aktuellen Missionserklärungen in ÖRK und LB zeigt (Kap. D 4), bestehen aber dennoch wesentliche Unterschiede im Missionsverständnis und Handlungsbedarf bei der zugrundeliegenden eschatologischen Disposition.

3.4 Zuordnungen zu Wrogemanns Missionsmodellen

Die skizzierten Unterschiede in den Missionsverständnissen von ÖRK und LB verdeutlichen, in welche Spannung zwischen Historisierung und Eschatologisierung Boschs OEMP als verbindende und weiterführende Alternative tritt. In Aufnahme der Einseitigkeiten auf beide Seiten bleibt für Bosch eine eschatologische Grundlage, welche die Hoffnung auf die Parusie im Sinne einer «teleologischen Dimension» beibehält, zentral. Ebenso soll aber auch eine «Beschäftigung mit dieser Welt» stattfinden, jedoch immer unter Beibehaltung der «transzendenten Dimension» (2012:599) und im Wissen darum, dass die Fülle des Gottesreiches noch aussteht und nicht durch menschliche Tatkraft und Innovation herbeigeführt werden kann (:600f.).

Zur Weiterarbeit und vor dem Blick auf die gegenwärtigen Entwicklungen bei LB und ÖRK scheint die Zuordnung von Boschs Feststellungen zur Eschatologie und dem daraus ergehenden Verhältnis von Evangelisation und sozialem Engagement zu den Missionsmodellen von Wrogemann (2013:138-141) sinnvoll. Die Einführung und Definition der verschiedenen Modelle an dieser Stelle erlaubt eine einheitliche Sprache im Fortgang der Untersuchung. Wrogemann bestätigt grundsätzlich die Feststellungen von Bosch, was das Verhältnis von Evangelisation und sozialem Engagement als Wesensmerkmale der Mission bei Evangelikalen und im ÖRK betrifft.⁹⁹

Dort, wo im evangelikalen Kontext soziales Engagement und Evangelisation getrennt werden und soziales Engagement sekundär zur Verkündigung und damit als «Verwässerung» der Mission angesehen wird, spricht Wrogemann von einem *diastischen Missionsmodell* (:138). Er nennt McGavran als Vertreter dieses Modells. Bisweilen kann diese Sicht den sozialen Dienst sogar vollständig zurückweisen, wenn dieser als «Verrat an der Evangelisation» angesehen wird. Auch der Evangelist Reinhard Bonnke kann mit Wrogemann hier verortet werden. Wrogemann führt diese Sicht wie Bosch, Ott u.a. auf die vorherrschende Sichtweise des Prämillennialismus zurück (:139; vgl. Kap. D 3.2).

Wo soziales Engagement eine *Funktion* für Evangelisation im Sinne einer Brücke für das Eigentliche – das die Verkündigung ist – einnimmt, sieht Wrogemann ein *präparatorisches Modell* vertreten (ebd., vgl. Bosch 2012:463). Schliesslich geht Wrogemann ein auf das Verständnis von sozialem Engagement als *Folge* der Evangelisation und nennt als Vertreter dieser Sicht u.a. Billy Graham. Dieses *konsekutive Modell* «sieht soziale Aktion als die Tat des in Christus erneuerten Menschen, weshalb soziale Aktion erst von hier aus, also nach der erfolgreichen Evangelisierung des einzelnen Menschen, erwartet wird» (Wrogemann 2013:139).

Das Missionsverständnis des ÖRK verortet Wrogemann im *Identifikationsmodell*. Soziales Engagement ist dabei Synonym für Evangelisation. Eine Unterscheidung wird abgelehnt. Insbesondere in den Konferenzen von Uppsala und Bangkok sieht Wrogemann dieses Modell vertreten (:141).

⁹⁹Vgl. dazu die Typologisierung im Zusammenhang von sozialem Engagement und Verkündigung in der Mission bei Berneburg (1997:109-115), die mit Wrogemanns Darstellung weitgehend kongruent ist.

Ein *komplementäres Missionsmodell* nach Wrogemann hingegen befindet sich im Spannungsbereich zwischen Identifikations- und diastischem Modell. Sowohl das soziale Engagement als auch die Evangelisation als Verkündigung sind Brennpunkte der Mission (:140). Besonders bei den RE (namentlich: Escobar, Padilla, Samuel, Wallis, Sider, Sugden) sieht Wrogemann diese Sicht vertreten. Treffend fasst Wrogemann (ebd.) das komplementäre Missionsmodell zusammen:

Auch hier werden soziale Aktion und Evangelisation als komplementär verstanden, wobei eine Vorordnung der Evangelisation abgelehnt wird. Es geht, so schärfen die Autoren ein, nicht nur um das Phänomen der individuellen Sünde des Menschen [= Schuldfrage, DJ], sondern auch der strukturellen Sünde [= Machtfrage, DJ], das heisst der Manifestation von Sünde in ungerechten Strukturen, in politischer Unterdrückung und sozialer Benachteiligung, in Ethnozentrismus oder Chauvinismus.

Wie bei den Ausführungen zum OEMP bei Bosch und in der Diskussion von Boschs Rezeption einer geschichtsbezogenen Eschatologie deutlich wurde, vertritt Bosch mit dem OEMP ebenfalls ein klar komplementäres Missionsmodell.

Bis hierher wurde der Zusammenhang zwischen der Eschatologie, dem daraus folgenden Missionsverständnis und der daraus ergehenden Zuordnung der Missionsverständnisse durch Wrogemann deutlich. Die untenstehende Grafik (Abb. 12) verdeutlicht diese Zusammenhänge. Während nur eine geschichtsbezogene Eschatologie Grundlage für eine Mission in Hoffnung sein kann, stehen die unterschiedlichen geschichtsbezogenen Ansätze in Gefahr einseitiger Verengungen. Diese Verengungen führen je nach ihrer Tendenz zu einer Überbetonung von sozialem Engagement *oder* Verkündigung als Merkmal der Mission. Wrogemann weist sowohl den Verengungen als auch einem Missionsverständnis in der Spannung zwischen den Extremen je eigene Modelle zu.

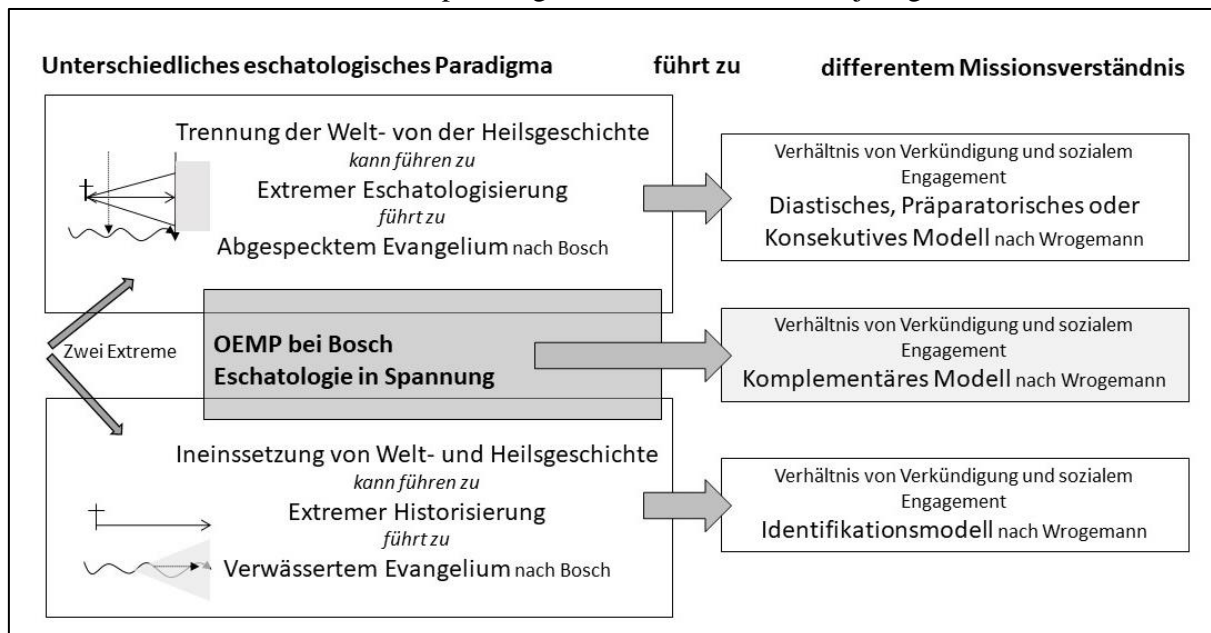


Abbildung 12: Eschatologie und ihre Auswirkungen auf das Missionsverständnis.

Eine komplementäre Missionstheologie zwischen den Polen der Eschatologisierung und der Historisierung, wie sie sich im OEMP bei Bosch zeigt, kann nur auf einer eschatologischen Grundlage erwachsen, welche neben der Klärung der Schuldfrage auch von einer Klärung der Machtfrage ausgeht. Dabei muss die Machtfrage bereits im *Schon* angebrochen sein und der Mensch kann sich an der Klärung der Machtfrage durch sein Mitwirken beteiligen, bevor die endgültig veränderten

Machtverhältnisse mit Christi Wiederkunft vollkommen werden. Anders als von Heim und Cullmann vertreten, darf diese eschatologische Grundlage also keinen Keil zwischen Heils- und Weltgeschichte treiben, die Heilsgeschichte aber auch nicht wie bei Hoekendijk mit der Weltgeschichte in eins setzen.

Schliesslich wird auch hier deutlich, dass vor der Eschatologie die Frage nach der Hermeneutik steht, welche dann wiederum zu einem unterschiedlichen Verständnis der Eschatologie führt. Nicht umsonst kommt Saayman (1990:106) daher in der Besprechung der von Bosch ausgemachten Polarisierungen zwischen LB und ÖRK zum Schluss, dass die evangelikalen Vertreter zu oft unreflektiert die göttliche Autorität der Bibel für ihre Position in Anspruch nehmen. Andererseits hat Hamel (1993:275) die Entwicklung der Hermeneutik im ÖRK als Evangelikaler in Aussenperspektive untersucht. Er gelangt zur Feststellung, dass die Texte der Bibel einseitig zeit- und situationsbedingt als menschliche Erfahrungszeugnisse interpretiert würden. Der Kontext der Auslegenden werde anstelle der Bibel als normativ erachtet. In der Besprechung von Wrights Theologie ist daher, wie bereits oben erkannt (Kap. D 2), die Auseinandersetzung mit der Hermeneutik und der Normativität der Schrift grundlegend.

4 Gegenwärtiger Stand des Missionsverständnisses bei LB und ÖRK

Vor dem Hintergrund des bis hierhin Erarbeiteten zu den beiden Polen der Eschatologisierung und der Historisierung in der Missionstheologie bis Ende der 1980er Jahre und im Wissen um die Notwendigkeit eines Missionsverständnisses, welches über beide Pole hinausführt, soll im Folgenden der Blick auf die gegenwärtige Situation bei LB und ÖRK gerichtet werden. Dazu setze ich mich kritisch mit den beiden aktuellen Verlautbarungen zur Mission in LB (*Cape Town Commitment* 2010 = CTC) und ÖRK (*Gemeinsam zum Leben*; engl.: *Together towards Life* 2012 = TTL) auseinander, indem ich nach der eschatologischen Disposition und dem Verhältnis von sozialem Engagement und Verkündigung frage.

4.1 LB: Cape Town Commitment 2010

Im Jahr 2010 fand in Kapstadt nach Lausanne 74 und Manila 89 die dritte Konferenz der LB statt. Daraus resultierte das CTC als Missionserklärung auf evangelikaler Seite in Ergänzung und Fortführung der LV, wobei man sich weiterhin den beiden Vorgängerdokumenten verpflichtet sieht (CTC Präambel, Winterhoff et al. 2012:224-286).¹⁰⁰ Die Missionserklärung von Kapstadt besteht

¹⁰⁰Es ist bezeichnend, dass N.T. Wright als Besucher, nicht aber als Referent für Lausanne III eingeladen war, worauf Wright auf die Teilnahme am Kongress verzichtet hat. Kuhrt meint dazu: «Some of those attending the UK delegate's meeting in London raised questions about the lack of engagement with Tom Wright's theology and the corresponding reliance of those who spoke on rather dated 1970s models to support the need for holistic mission» (2011:10). Kuhrt schliesst daraus auf eine allgemeine Zurückhaltung seitens der LB, sich mit Wrights Theologie auseinanderzusetzen. Es mag durchaus sein, dass CTC inhaltlich anders ausgefallen wäre bei Wrights Teilnahme. Die eschatologische Basis wäre vermutlich deutlicher sichtbar. Schliesslich ist bei Wright die Ethik intrinsisch mit der eschatologischen Hoffnung verbunden (s.u.), womit Gäckles berechtigter Einwand der diffusen Verhältnisbestimmung von Ethik und Eschatologie vorweggenommen worden wäre (Gäckle 2012:219). Andererseits fällt Kuhrts Einschätzung zu negativ aus, wenn er aus Wrights fehlender Teilnahme auf ausschliessliche Beschäftigung von Missionsmodellen aus den 1970er Jahren

aus zwei Teilen, einem theologischen Grundlagendokument («Erklärung des Glaubens») und einem daraus folgenden «Aufruf zum Handeln».

Die grundsätzliche Orientierung an einer heilsgeschichtlichen Theologie, wie sie u.a. bei Cullmann gefunden werden kann, wird über das gesamte Dokument klar ersichtlich. Bereits in der Präambel findet der Bezug zu den historischen Ereignissen von Leben, Sterben und Auferstehung Jesu statt. Die Kirche befindet sich in der Interimszeit der Mission zwischen Auferstehung und Parusie resp. bis zur Vollendung des Gottesreiches. Auch später wird deutlich: Die Hoffnung auf die Heilzukunft ist gebunden an die Wiederkunft Christi (Art. 4), Zentrum der Heilsgeschichte ist das Kreuzesgeschehen (Art. 6). Gott ist der Herr der Geschichte, handelt also weiterhin *in* der Weltgeschichte (= Historie, Art. 4). Auch die Kontinuität von AT und NT wird herausgestellt (Art. 8).

Im Folgenden führt das heilsgeschichtliche Verständnis allerdings weit über Cullmanns tendenziell partikulare Heilsgeschichte hinaus und nähert sich erkennbar Boschs Missionsverständnis. Dies wird u.a. deutlich im ausgemachten Verhältnis von Schuld- und Machtfrage, wobei beide Fragen als gelöst verstanden werden und damit dem sozialen Engagement des Menschen im Sinne der Antizipation von Gottes Sieg am Kreuz über Mächte und Gewalten Raum verschafft wird (vgl. Art. 3 u. 4). Verkündigung und soziales Engagement sollen dabei nicht nur parallel erfolgen. Es müsse erkannt werden, dass die Verkündigung soziale Konsequenzen und soziales Engagement evangelistische Konsequenzen aufweise (Art. 10). Triebkraft und Motivation für den missionarischen Einsatz bildet trotzdem nicht wie bei TTL eine eher vage «christliche Spiritualität» (Kap. D 4.2), sondern die eschatologisch-doxologische Hoffnung, «dass der eine, wahre, lebendige Gott in seiner ganzen Schöpfung erkannt und verherrlicht wird» (Art. 2).

Es ist unübersehbar, dass CTC in seiner Theologie mancherorts an die von den Evangelikalen vor 1974 kritisierten Verlautbarungen im ÖRK erinnert. So bleibt denn auch eine kritische Beurteilung der Missionserklärung aus innerevangelikaler Perspektive nicht aus. In seiner kritischen Würdigung bedauert Gäckle, dass ein «versteckter Machbarkeitswahn» aus dem Dokument ersichtlich werde und Evangelisation «keine dominierende Stellung mehr» einnehme (2012:216f.). Die Verhältnisbestimmung von Verkündigung und sozialem Engagement sieht Gäckle noch immer als «vielleicht sensibelsten Punkt der Lausanner Debatte» (:219), was nicht zuletzt auf eine unklare Verhältnisbestimmung von Ethik und Eschatologie zurückzuführen sei. Überhaupt sieht er als «gravierendste Schwachstelle» die «dünne Eschatologie» (:221). Dadurch rücke das Handeln des Menschen anstelle von Gottes Handeln in den Vordergrund (ebd.). Gäckle spricht mit seiner Kritik an der Eschatologie im CTC an, was von Bosch schon anfangs der 1990er Jahre formuliert wurde: Eine Eschatologie in der kreativen und erlösenden Spannung zwischen *Schon* und *Noch-nicht* und damit einhergehend die Verhältnisbestimmung vom Handeln des Menschen und dem Handeln Gottes ist grundlegend für die Verhältnisbestimmung von Verkündigung und sozialem Engagement (Bosch 2012:599f.).

schliesst. Mit Chr. J. Wright war ein Referent und theologischer Verantwortlicher in den Vorbereitungen und am Kongress zugegen, der sich durchwegs für ein ganzheitliches Missionsverständnis einsetzt (vgl.: Chr. Wright 2006; Herbst 2012:30-33).

4.2 ÖRK: Together Towards Life 2012

Das aktuellste vorliegende Dokument zum Verständnis von Mission und Evangelisation seitens ÖRK besteht in der 112 Artikel umfassenden Verlautbarung TTL als direktes Folgedokument auf EAME 1982. Während rund sechs Jahren wurde an TTL gearbeitet und die aktualisierte Missionserklärung schliesslich 2012 vom ÖRK-Zentralausschuss angenommen (ÖRK 2012:1; vgl. ÖRK 2016b).

Wie eine Auseinandersetzung mit der pneumatologisch konzeptionierten TTL zeigt, liegt die Konzentration im ÖRK auch gegenwärtig bei der Beschreibung von Mission und Evangelisation als Ausbreitung von Frieden und Gerechtigkeit und dem «Leben in Fülle» (vgl. ÖRK 2012, Art. 24). Busse wird zuerst verstanden als kritisches Nachdenken über Machtsysteme und -strukturen (Art. 33). So bleibt zunächst unklar, ob auch eine individuelle Umkehr im Sinne der Busse über die eigene Gottferne und Annahme der persönlichen Vergebung Jesu gemeint ist. Das in Christus ergangene Wort an die Welt wird betont, die notwendige Antwort des Menschen aber vorerst nicht erwähnt. Zwar wird im Kommentar zu TTL festgehalten, dass in der Erklärung «the preaching of the gospel and the appeal to repent and believe» (Kim 2016:395) als wesentlich erachtet werde. Wo aber die inhaltliche Füllung des «repent» undeutlich bleibt, ist auch der Inhalt des zu verkündigenden Evangeliums nicht eindeutig. Antrieb zur Mission bildet eine «christliche Spiritualität» (Art. 3), wobei in besonderer Weise die «Natur als Quelle» ausgemacht wird, da diese den Menschen ganzheitlich heilen kann (Art. 22).

Allgemein lässt sich feststellen, dass die *missio-Dei*-Konzeption noch immer hauptsächlich auf die Seite der Historisierung ausgereizt wird. Das Echo von Uppsala 1968, wo «der eschatologische Bezug des Reich-Gottes-Verständnisses in den Hintergrund [getreten ist]» (Vicedom 2002a:157) und Mission «grösstenteils als *Humanisierung*» verstanden wurde (Bosch 2011:245, Hervorh. i.O.), ist noch immer hörbar. Trotzdem wird gerade durch die Art. 80-85 mit ihrer Betonung von Evangelisation als Verkündigung und Demonstration der guten Nachricht eine Offenheit für den Weg von einem Identifikationsmodell zu einem stärker komplementären Missionsmodell ersichtlich. Sowohl Kim in ihrer theologischen und missionsgeschichtlichen Auseinandersetzung mit TTL (2016:397), wie auch Kemper (2016:420) sehen in der aktuellen Verlautbarung des ÖRK eine fruchtbare Ergänzung zum CTC und machen kaum mehr erhebliche Unterschiede im Missionsverständnis von LB und ÖRK aus.

4.3 Zusammenfassung: Spannung bei der Individualeschatologie

Allein der Umfang der beiden Missionserklärungen TTL und CTC zeigt, dass über Mission und Evangelisation nicht mehr so bestimmt gesprochen werden kann, wie dies insbesondere noch vor dem 2. WK im IMR und später auch in der LV 74 der Fall war. Beide Dokumente sind in differenziertem Ton gehalten, wobei die vorsichtige und auf alle Seiten abwägende Formulierung bei TTL noch weit stärker zum Ausdruck gelangt als im CTC. Dadurch stellt sich zugleich aber auch die Frage, welchen Nutzen die Erklärungen für die Arbeit an der Basis in den Kirchgemeinden letztlich aufweisen.

Seitens der LB wurde der Weg von einem präparatorischen oder konsekutiven Missionmodell hin zu einem komplementären Missionsverständnis durch LV 74 und darin insb. Art. 5 bereitet. So kann im CTC schliesslich eine weitgehend komplementär ausgerichtete Erklärung erkannt werden. Diese bewegt sich zwischen den Polen von Historisierung und Eschatologisierung, wo TTL noch stärker zur historisierenden Seite tendiert. Es ist der LB zugute zu halten, dass sie sich stärker auf ein komplementäres Missionsmodell hinbewegt hat, als dies beim ÖRK der Fall ist. Gäckles Kritik einer vernachlässigten Eschatologie sehe ich im Bereich der Universaleschatologie nicht derart drastisch, wird doch deutlich, dass die letztliche Wiederherstellung der Schöpfung in Gottes Händen liegt und in der Hoffnung darauf am Reich Gottes mitgearbeitet wird. Trotzdem sehe ich die von Kim und Kemper erwähnte Kongruenz zwischen TTL und CTC weniger deutlich. Auch kritische Anfragen an TTL mache ich weitere aus, als nur den Hinweis auf die fehlende Auseinandersetzung mit «post-Christendom situations» durch Escobar (2016:435).

Während die beiden Dokumente darauf schliessen lassen, dass in universaleschatologischer Perspektive eine umfassende Annäherung zwischen LB und ÖRK stattgefunden hat, so besteht die hauptsächliche Differenz letztlich im Verständnis der Individualeschatologie. Dieses geht aber nur implizit aus den beiden Verlautbarungen hervor. Die bereits in der Präambel von CTC betonte Verlorenheit des Menschen ohne Gott, lässt auf die Voraussetzung vom doppelten Ausgang und mindestens einer annihalistischen Perspektive seitens LB schliessen. Der Mensch muss sich also während seiner Lebenszeit bewusst für oder gegen Gott entscheiden. Gäckle verdeutlicht ungewollt eine Spannung, wenn er an CTC kritisiert, dass im Bereich des sozialen Engagements das Handeln des Menschen anstelle von Gottes Handeln im Vordergrund stehe (2012:221). Gottes Handeln soll also nach Gäckle in diesem Bereich immer über das menschliche Handeln triumphieren und der Mensch soll sich der Vorläufigkeit seines Tuns bewusst sein. Hinsichtlich der Erlangung des Heils vom Menschen gilt aber anscheinend genau die umgekehrte Schlussfolgerung: Hier liegt das Handeln ganz beim Menschen. Gott scheint angewiesen auf eine positive Antwort des Menschen zu seinen Lebzeiten hinsichtlich seines Heilsangebotes im Kreuzesgeschehen.

Die in TTL fehlende Erwähnung der Trennung des Menschen von Gott und die stattdessen vorfindlichen offenen Formulierungen lassen hingegen einen offenen Universalismus nicht ausschliessen. Dies gibt TTL im Gegensatz zu CTC die Möglichkeit, ohne die ungelöste Spannung zwischen dem Handeln Gottes und dem Handeln des Menschen auszukommen.

Implizit bestätigte Moltmann bereits Mitte der 1990er Jahre die unterschiedliche Ausrichtung in der Individualeschatologie von LB und ÖRK, wenn er LV 74 und nachfolgende evangelikale Dokumente als «atheistisch» bezeichnet (2016a:130 [1995]), weil darin die Verantwortung über den Eingang in die Herrlichkeit bei Gott dem Tun des Menschen überlassen werde. Aufgrund seiner fehlenden Kritik an der Individualeschatologie gegenüber dem ÖRK, kann der vorsichtige Schluss gezogen werden, dass die dortige Sicht Moltmanns eigener Theologie eines offenen Universalismus entspricht (vgl. Moltmann 2016a:283 u.ö.). In Anbetracht der beiden aktuellen vorliegenden Dokumente TTL und CTC kann davon ausgegangen werden, dass sich trotz veränderter Universaleschatologie die Individualeschatologie seit Mitte der 1990er Jahre nicht geändert hat.

Wenn auf der einen Seite (CTC) ein doppelter Ausgang angenommen und auf der anderen Seite (TTL) stillschweigend ein offener Universalismus vertreten wird, so zeigt sich doch eine grössere Spannung zwischen den Dokumenten, als sie von Kim, Kemper oder Escobar ausgemacht werden (s.o.). Es wird deutlich, dass die Frage der Individualeschatologie und die damit einhergehenden Spannungen kritisch und ohne falsche Zurückhaltung diskutiert werden müssen, wenn das Verhältnis von sozialem Engagement und Verkündigung ehrlich bestimmt werden soll.

5 Ertrag aus den Teilen B-D

Im Folgenden fasse ich summarisch die Erkenntnisse der Teile B-D zusammen. Anschliessend formuliere ich die Fragen, welche durch die Auseinandersetzung mit den Weltbildern bei Wink, den verschiedenen eschatologischen Modellen, Boschs OEMP und der gegenwärtigen Situation in der Missionstheologie an die Theologie an N.T. Wright ergehen.

5.1 Zusammenfassende Darstellung

Ich habe mit Bezug auf die Weltbilder bei Wink nachgezeichnet, dass sich die Theologie, und damit auch die Missionstheologie, seit der Aufklärung in einer postchristlichen Welt vor grosse Herausforderungen gestellt weiss. In einem materialistischen Weltbild wurde Gott weitgehend eliminiert, mindestens was ein Handeln Gottes in der Weltgeschichte betrifft. Nur der Mensch blieb übrig, die Naturwissenschaften haben die Deutungshoheit. Daraus folgte eine radikale Anthropozentrik in einem säkularisierten Weltbild. Durch die Trennung im materialistischen Weltbild in die Bereiche Fakten und Werte kam nicht nur die Eschatologie abhanden (Auflösung in Innerlichkeit, Errettung der Seele in den Himmel), weil ein Wachsen des Gottesreiches und ein Handeln Gottes in der Weltgeschichte nicht mehr gedacht werden konnte. Überhaupt sollte der Glaube keinen Einfluss mehr nehmen auf die Weltgeschichte (Politik, soziale Strukturen etc.).

Geschichtslose eschatologische Modelle entspringen einem materialistischen Weltbild und haben sich in den Bereich der Werte zurückgezogen. So können sie weder für ein materialistisches Weltbild, indem sich die Frage nach dem Einfluss des Glaubens im Bereich der Fakten stellt, noch für ein integratives Weltbild eine Grundlage darstellen. Damit wurde auch eine Teleologie in der Theologie aufgegeben. Wenn aber sogar Heisenberg unabhängig vom christlichen Glauben betont, dass die Teleologie wichtig ist für die Menschheit, dann ist sie erst recht zentral für den christlichen Glauben.

Geschichtsbezogene eschatologische Perspektiven haben die Teleologie in der Theologie neu zur Sprache gebracht. Auch geschichtsbezogene Ansätze entsprangen allerdings einem materialistischen Weltbild. Aufgrund des Postulats vom Wirken Gottes in der Weltgeschichte würde hier zwar die Möglichkeit bestehen, den Glauben im Bereich der Fakten wieder einzubringen. Durch die aufgezeigten Einseitigkeiten von Überbetonung der Heils- respektive der Weltgeschichte bieten allerdings auch diese Ansätze in ihrer Ausformulierung wie bei Cullmann oder Hoekendijk keine ausreichend verlässliche Grundlage für ein komplementäres Missionsmodell wie dasjenige von Bosch.

Gleichzeitig stehen wir einem sich bereits seit Mitte des 20. Jh. abzeichnenden integrativen Weltbild gegenüber. Dadurch öffnet sich wieder Raum für ein Wirken Gottes in der Weltgeschichte. Heils- und Weltgeschichte können darin verstärkt zusammengedacht werden. Ein solches Weltbild stellt allerdings die Theologie und darin insbesondere die Hermeneutik und die Eschatologie wiederum vor neue Herausforderungen, da die Theologie sich bis heute massgeblich in einem materialistischen Weltbild bewegt.

Bosch hat mit seinem Vorschlag des OEMP die Herausforderungen eines materialistischen Weltbildes erkannt. Er sucht einen Weg, der weder die Heils- noch die Weltgeschichte und damit weder den Bereich der Fakten, noch den Bereich der Werte einseitig betont. Beide Bereiche sollen stärker zusammengedacht werden. Erst dadurch wird die Formulierung eines komplementären Missionsverständnisses möglich. Boschs Missionsverständnis, welches sich in der Spannung zwischen einer Eschatologisierung mit daraus folgendem konsekutivem Missionsverständnis bei der LB und zwischen einer Historisierung mit daraus folgendem Identifikationsmodell beim ÖRK befindet, nahm somit bereits früh das sich abzeichnende integrative Weltbild auf. Ein solches Missionsverständnis muss allerdings auf einer zuverlässigen eschatologischen Grundlage zu stehen kommen. Diese muss einen Geschichtsbezug aufweisen und sowohl die Weltgeschichte, wie auch die Heilsgeschichte in ein ausgewogenes Verhältnis setzen. Wichtige Grundprinzipien einer solchen Eschatologie können mit Bosch bei Cullmann ausgemacht werden. Allerdings tendiert Cullmanns heilsgeschichtliche Eschatologie ebenfalls zu einer Eschatologisierung, weshalb sie für Boschs komplementäres Missionsverständnis keine solide Grundlage bietet. Dazu kommt, dass Bosch selber auf der Suche nach einer angemessenen Hermeneutik ist, welche den durch ihn festgestellten Wandel des Weltbildes von der Moderne (materialistisches Weltbild) zur Postmoderne (integratives Weltbild) aufnimmt und darin sprachfähig macht.

Wie der Blick auf die aktuellen Missionserklärungen bei LB und ÖRK zeigt, hat eine wesentliche Annäherung im Bereich der Universaleschatologie stattgefunden. Seitens der LB kann mittlerweile ein komplementäres Missionsmodell beobachtet werden, seitens ÖRK findet sich noch immer tendenziell ein Identifikationsmodell. Diese Unterschiede sind m.E. zu grossen Teilen auf die unterschiedlichen Perspektiven zur Individualeschatologie zurückzuführen, welche aber weder von den gegenwärtigen Kritikern, noch innerhalb der Dokumente klar ausgesprochen werden.

5.2 Anfragen an die Theologie von N.T. Wright in vier Frageclustern

Aufgrund der bisherigen Erkenntnisse ergeben sich nachfolgende offenen Fragen. Diese habe ich in sog. Clustern thematisch zusammengefasst.

5.2.1 Cluster 1 - Wrights Intention im Kontext einer postchristlichen Welt

Boschs Intention in der Formulierung seines OEMP war die Bewusstwerdung eines kulturellen Wandels und Einseitigkeiten im Missionsverständnis von LB und ÖRK, sowie die Beantwortung der Frage, was Mission in einer postchristlichen Welt bedeutet und wie der Glaube darin neue Relevanz gewinnen kann. Worin besteht Wrights Intention für sein Wirken? Ist sich Wright einer

grundlegenden veränderten Weltanschauung nach der Aufklärung bewusst? Ist eine Auseinandersetzung mit einer postchristlichen Welt ersichtlich? Sieht Wright ebenfalls die Abzeichnung eines integrativen Weltbildes?

5.2.2 Cluster 2 - Hermeneutische Voraussetzungen bei Wright

Entspricht Wrights kritischer Realismus einem integrativen Weltbild und den Anforderungen von Bosch an eine Hermeneutik für die Postmoderne? Welche Rolle spielt in Wrights Hermeneutik der Kontext der Auslegenden (Leserstandort, Horizont des Lesers)? Welche Bedeutung misst Wright dem historischen Kontext der bibl. Texte zu und wie bringt er beides in Verbindung für die Gegenwart? Wie begründet Wright die Normativität der Schrift? Kann Wrights Theologie wie die von Cullmann als «Biblical Theology» bezeichnet werden und wenn ja, welche Bedeutung hat dies für seine Hermeneutik? Vertritt Wright eine Kontinuität von AT und NT?

5.2.3 Cluster 3 - Eschatologie im Neuen Testament

Wie stellt sich Wrights Eschatologie dar und worin gründet sein eschatologisches Verständnis? Wie zeigt sich bei Wright eine geschichtsbezogene Eschatologie? Welcher Art ist die Kritik von Wright an der heilsgeschichtlichen Theologie Cullmanns? Lassen sich trotz Kritik an Cullmann Gemeinsamkeiten mit Wrights Theologie feststellen? Ergehen bei Wright auch Dualismen wie bei Cullmann (Heils- und Weltgeschichte)? Zeigt sich eine Spannung im Reich-Gottes-Verständnis zwischen *Schon* und *Noch-nicht*? Wie wird bei Wright das *Schon* und das *Noch-nicht* gefüllt? In welchem Verhältnis stehen bei Wright die Soteriologie und die Eschatologie? Welche Auswirkungen bringt die Parusie mit sich? Besteht eine Kontinuität zwischen Schöpfung und Neuschöpfung? Wo lässt sich schliesslich Wrights Eschatologie im Spannungsfeld von Eschatologisierung und Historisierung verorten?

5.2.4 Cluster 4 - Missionstheologische Konsequenzen

In welchem Verhältnis stehen bei Wright die Heils- und die Weltgeschichte? Welche Schlüsse lässt das Reich-Gottes-Verständnis zu auf die Schuld- und die Machtfrage? Welche Aufgaben resultieren daraus für die Kirche in ihrer Mission? Wie bestimmt Wright das Zueinander von göttlichem und menschlichem Handeln (Eschatologie und Ethik)? Welches Missionsverständnis nach Wrogemann ist bei Wright schliesslich ersichtlich? Abschliessend: Wie gestaltet sich Wrights Individualeschatologie und worin bestehen die Folgen daraus für das Missionsverständnis?

Diese Fragen sollen nun im folgenden Teil E mit Diskussion der Theologie von N.T. Wright Klärung erfahren.

E Eschatologie bei N.T. Wright

Wenn sich ein Aspekt wie eine rote Linie durch die Arbeiten von Bosch zieht, ist es die Weigerung, einen *Status quo* in der Missionstheologie unhinterfragt und ohne Modifikation anzunehmen und weiterzuführen (vgl. Bosch 2011:17). So entspricht es m.E. der Intention von Bosch, dass auch *seine* Aussagen modifiziert und weitergeführt werden wollen. Dies geschieht im folgenden Teil der Arbeit mit Diskussion der Theologie von N.T. Wright vor dem Hintergrund des bisher Erarbeiteten. Ich nehme dazu die offenen Anfragen der Teile B-D auf, wie sie oben zusammengefasst sind, und bringe sie in Verbindung mit Wrights Theologie. Die Gliederung entspricht obigen Clustern, wobei die Fragen zur Eschatologie und den missionstheologischen Konsequenzen nicht scharf getrennt werden können. Die Feststellungen aus diesem Kapitel sollen schliesslich die Forschungsfrage beantworten, welchen Beitrag Wrights Theologie zu einer geschichtsbezogenen Eschatologie als Grundlage für Boschs OEMP leisten kann.

1 Wrights Intention im Kontext einer postchristlichen Welt

1.1 Überwindung von falschen Dualismen

Bereits in der Einleitung habe ich darauf hingewiesen, dass Wright in seinem Wirken die Pole der Lehre (Theologie) und der Kirche (in ihrer Mission) zusammenzubringen will.¹⁰¹ So meinte er kürzlich:

I'd been shuttling to and fro through the previous forty years between academic positions and church positions. I was told when I was quite young that I would have to choose between either being a person working in the church or being an academic. And I remember sitting there in my tutor's office thinking, «Actually, I'm not going to make that choice. I'm going to do both (Wright 2017b:Seg30).

Aus dieser Verbindung von Theorie als Professor und Praxis als Bischof em. der anglikanischen Kirche und bis heute als Teil der lokalen Kirchgemeinde hat sich bei Wright gleichzeitig sein besonderes Interesse an der Eschatologie und ihren Auswirkungen auf das Leben der Christen ergeben. Auch Wright bemerkte, wie im westlichen Verständnis von Eschatologie vornehmlich über den Weg des Menschen in den Himmel gesprochen werde und dadurch vieles in der Theologie einem eschatologisierenden Verständnis angepasst werde (vgl. Kap. B 2.1f.; Vedral 2016), denn: «Was wir über Tod und die Auferstehung sagen, bestimmt alle weiteren christlichen Aussagen» (Wright 2011f:36). So durchzieht die Auseinandersetzung mit der Eschatologie Wrights gesamtes Werk, weil es ihm letztlich immer um den Zusammenhang dessen geht, was am Kreuz geschehen ist, was sich dadurch verändert hat und wie der Weg für die Nachfolger Jesu als Teilhaber an der *missio Dei* weitergeht (vgl. Wright 2015c; 2016e). Wright folgt damit in seinem Wirken durchgehend der Intention von Bosch und der Feststellung von Braaten (1977:13), dass für eine Theologie des NT die Reflexion missionarischer Praxis konstitutiv sein muss, denn: «For mission is not a program added on to the gospel, but it is fundamental to its very nature» (:11).

¹⁰¹Vgl. zum Werdegang von Wright, seinem theologischen Hintergrund und seinem Engagement: Kuhrt 2011:1-11.

Wie auch aus der folgenden Diskussion zu Wrights Theologie noch deutlich wird, spricht er sich vehement für ein komplementäres Missionsverständnis aus. In seiner Zeit als Bischof meinte Wright, die anglikanische Kirche habe von ihren Grundsätzen her nie eine Trennung von Verkündigung und sozialem Engagement gekannt (Wright 2006b). So setzte sich Wright als kirchlicher Verantwortungsträger und auch gegenwärtig als Theologe für soziale Anliegen ein und versucht aus seiner Position die Bereiche von Fakten und Werten resp. von Politik und Religion zusammenzubringen (vgl. Byassee 2014; Vedral 2016).¹⁰² Innerhalb seiner Theologie verweigert sich Wright einer solchen nachaufklärerischen Trennung vehement (vgl. Wright 2011f:80f.; 2013a; 2016b u.ö.).

Auch die Gegensätze zwischen «liberaler» und «rechtgläubiger» (auch: evangelikaler) Auffassungen des Christentums nimmt Wright wiederholt auf und weist beide auf ihre Verkürzungen hin (Wright 2015c:21-65 u.ö.). Zum Verständnis von Wrights Kritik ist es nun wichtig zu verstehen, dass diese sich in seinen allgemeinverständlichen Veröffentlichungen hauptsächlich gegen die *gelebte Frömmigkeit* evangelikaler Christinnen und Christen wendet. Hier kritisiert Wright also stärker den Glaubensvollzug (*fides qua*), während seine Kritik gegen eine liberale Theologie eher beim Glaubensinhalt (*fides quae*) ansetzt. Letzteres allerdings findet hauptsächlich in seinen exegetischen Darstellungen statt, die sich aufgrund ihrer Komplexität vorwiegend an das akademische Publikum richten. Wrights Kritik am Evangelikalismus in seinen allgemeinverständlichen Büchern setzt sich also weniger mit bestehenden Ansätzen in der wissenschaftlichen evangelikalen Theologie auseinander, sondern geht stärker von seinen Beobachtungen der Glaubenspraxis und damit von der intendierten Leserschaft seiner allgemeinverständlichen Bücher aus. Dieser Hinweis ist daher relevant, weil ansonsten der Eindruck entstehen könnte, Wrights Kritik am Evangelikalismus sei unberechtigt, da die Erkenntnisse der wissenschaftlichen evangelikalen Theologie seinen Feststellungen nicht entspreche. Allerdings muss gleichzeitig festgehalten werden, dass dann anscheinend eine Kluft besteht zwischen einer wissenschaftlichen evangelikalen Theologie und der gelebten Frömmigkeit evangelikaler Christinnen und Christen. U.a. diese Kluft will Wright als Neutestamentler mit seinen allgemeinverständlichen und weitverbreiteten Büchern, die sich direkt an die kirchliche Basis wenden, überbrücken.

An dieser Stelle muss zudem kritisch darauf hingewiesen werden, dass Wright insbesondere in seinen allgemeinverständlichen Büchern, durch die bewusst einseitigen, aber dadurch auch verkürzten Darstellungen der beiden Pole von liberaler Theologie und rechtgläubiger Frömmigkeit selber zu einer gewissen Einseitigkeit tendiert. Auch wenn seine Typologisierungen zum Verständnis der grundsätzlichen Problematik in der Theologie und dem Leben der Kirche hilfreich sind, so besteht doch mancherorts die Tendenz einer zu groben Skizze, welche der bestehenden Vielfalt in Theologie und Kirche nicht gerecht wird. Wo bereits Bosch vom Vorwurf erreicht wurde, durch seine Darstellungen von LB und ÖRK die Vielgestalt zu wenig zu berücksichtigen (Saayman

¹⁰²Wright's Verständnis von sozialem Engagement als Teil der Mission kommt in aller Kürze, aber gerade daher sehr deutlich zum Ausdruck in seinem Interview auf sojo.com. Sojourners ist die Internetplattform der vormaligen «Radikalen Evangelikalen» in der LB. Vgl. Vedral 2016.

1990:104ff.), so kann doch festgestellt werden, dass er in seinen Ausführungen mancherorts sorgfältiger ist als Wright, indem Bosch unterschiedliche Perspektiven innerhalb der skizzierten Pole stärker berücksichtigt (vgl. Bosch 2011:51 u.ö.) und die «rigorose Unterscheidung» selbstkritisch als «unzulänglich» bezeichnet (:49).

Trotzdem kann letztlich festgehalten werden, dass Wright dem grundsätzlichen Urteil von Bosch folgt, wenn er den Evangelikalen ihr eschatologisierendes Verständnis von Mission vorhält und meint, es gehe ihnen hauptsächlich um «snatching people away from the world», um sie zu in den Hafen der sicheren Kirche und später in den Himmel zu retten (Wright 2016e:176). Ebenso deutlich fällt Wrights Kritik gegenüber einem von Bosch als historisierend bezeichneten Missionsverständnis aus, wenn er festhält, dass es dabei nur um «being a generous chaplaincy presence in society, wherever society happens to be going at the moment» gehen würde (ebd., vgl. Kap. A 1.2). Wrights Absicht als Neutestamentler in Auseinandersetzung mit diesen Verkürzungen ist es immer, herauszufinden, welche Bedeutung der biblische Text in seinem Selbstverständnis für die Gegenwart aufweist (2015c:37). Dazu müssten an den Text allerdings auch die richtigen Fragen herangetragen werden. Bezeichnend für Wrights theologische Arbeit ist daher sein folgender Imperativ an Theologie und Kirche:

Wir müssen damit aufhören, Antworten des neunzehnten Jahrhunderts auf Fragen des sechzehnten zu geben, und sollten stattdessen versuchen, Antworten des einundzwanzigsten Jahrhunderts auf Fragen des ersten Jahrhunderts zu finden (Wright 2016c:42; vgl. Wright 2015c:61).

In dieser Aussage Wrights zeichnet sich auch bereits ein grundlegendes Merkmal seiner Hermeneutik ab. Die Theologie soll sich des gegenwärtigen Kontexts bewusstwerden und sich davon ausgehend mit dem historischen Kontext des NT auseinandersetzen, um wiederum in der Gegenwart die Relevanz dieser Botschaft aufzeigen zu können. Dabei «muss die Detailversessenheit [innerhalb der ntl. Exegese, DJ] mit der Vision und Vorstellungskraft ausgeglichen werden, die auch die grossen Fragen stellt» (2015c:47).

Immer jedoch wollen Wrights Ausführungen aber wie bei Bosch schliesslich dahin führen, dass die Gemeinschaft der Kirche durch eine Neuentdeckung der biblischen Botschaft von der Herrschaft Gottes ein Verständnis für ihre missionarische Aufgabe in der Welt und die der biblischen Intention entsprechende Motivation dafür im Sinne einer begründeten Hoffnung erhält (2011f:203-304; 2016d:133-167 u.ö.). Damit können in Wrights Werk vier Hauptlinien ausgemacht werden:

1. Verbindung von Theorie und Praxis
2. Verbindung von Eschatologie und Mission
3. Ausgleich von Einseitigkeiten in der theologischen Arbeit und der christlichen Frömmigkeit, sowie ein Überbrücken der bestehenden Kluft
4. Beschreibung der grossen Linien der Schrift unter der Frage nach der gegenwärtigen Relevanz für den postmodernen Kontext

So stimme ich Behrens zu, wenn er feststellt: «Wer von Wright lernt, lernt nicht nur interessante Positionen in Einzelfragen kennen. Er lernt viel mehr, nämlich eine faszinierend frische Art, Theologie zu treiben» (Behrens 2018:16).

Der Neutestamentler Richard B. Hays ist überzeugt, dass Wright den einflussreichen Theologen Bultmann um ein Vielfaches übertroffen habe. Wright habe sich mit mehr Themen eingehend auseinandergesetzt, mehr veröffentlicht und einen weitreichenderen Einfluss gewonnen (Byassee 2014). Diese Feststellung von Hays ist bedeutungsvoll, zumal mit Bultmann ein theologisches Paradigma einherging, das lange Zeit die Theologie beherrscht hat und z.T. bis in die Gegenwart reicht (vgl. Kap. C 3.1.5.1). Der Einfluss von Wright ist sicher nicht zuletzt auf die heutigen digitalen Möglichkeiten zurückzuführen, worin sich Wright mit Interviews, Online-Kursen oder Vorlesungsaufzeichnungen gut zu vermarkten weiss. Die schiere Flut seiner Veröffentlichungen bringt es allerdings auch mit sich, dass viele seiner Darlegungen einen erheblich repetitiven Charakter aufweisen, sowohl innerhalb einer einzelnen Veröffentlichung,¹⁰³ wie auch unter den verschiedenen Werken.¹⁰⁴

Trotzdem kann davon ausgegangen werden, dass Wrights Stimme ein neues Paradigma in der ntl. Forschung einläutet, das für ein sich abzeichnendes integratives Weltbild im Sinne einer nicht länger anhaltenden Trennung von Werten und Fakten längst überfällig ist und auch die Missionstheologie noch stärker als heute prägen wird. Dies, auch wenn sich Wrights Einfluss schliesslich, wie bereits bei Cullmann und Bosch ausgemacht, nur noch indirekt niederschlägt und der explizite Bezug zu Wrights Theologie mit der Zeit ganz fehlen wird.¹⁰⁵

1.2 Wrights Auseinandersetzung mit der postchristlichen Gesellschaft

Wie oben (Kap. B 1) festgestellt, entwarf Bosch sein OEMP vor dem Hintergrund einer von ihm beobachteten Krise in der Missionstheologie aufgrund eines veränderten Wirklichkeitsverständnisses nach der Aufklärung, des daraus folgenden materialistischen Weltbildes und einer säkularisierten Gesellschaft. Daher ist an dieser Stelle in Aufnahme der aus dem Ertrag ergehenden Frage nachzugehen, inwiefern bei Wright eine Auseinandersetzung mit einer post-christlichen Gesellschaft stattfindet.

1.2.1 Zur Genese von Wrights kultureller Analyse

Während Wright in COQG hauptsächlich auf veränderte epistemologische Paradigmen und ihre Auswirkungen auf die Theologie eingeht, welche allerdings auf einem veränderten Wirklichkeitsverständnis in der Gesellschaft beruhen (vgl. Wright 2011a:23-53; 2013f:1433 u.ö.), so geht Wright

¹⁰³Vgl. Wright 2011a. Hier beschreibt Wright mehrfach und an verschiedenen Stellen wiederholt seine hermeneutische Kategorie der Weltanschauung.

¹⁰⁴Vgl. Wrights Veröffentlichungen zur Person Jesu 2012b, 2013c, 2016b. Zwar geht Wright in jedem der Bände auf einen veränderten Schwerpunkt ein (z.B. 2016b: soteriologischer Aspekt), allerdings wiederholen sich die Argumentationen, Hauptaussagen und Schlussfolgerungen.

¹⁰⁵Ein Beispiel für eine stark erkennbare Prägung durch N.T. Wright, ohne dass seine Literatur aufgeführt würde, findet sich bei W. Dürr 2012. U.a. stellt Dürr die «Heilsgeschichte» als Drama in 6 Akten vor und bezieht sich dabei auf Bartholomew & Goheen 2014. Diese wiederum haben Wrights grundlegendes Paradigma der Bibel als Drama in 5 Akten übernommen und um den sechsten Akt der wiederhergestellten Schöpfung erweitert (:22). Lediglich an einzelnen Stellen bezieht sich Dürr auf Wright (z.B. 2012:145), wobei aber der gesamte Duktus des Buches, inkl. der Wortwahl, erkennbar an Wright erinnert.

in seinen allgemeinverständlichen, stärker biblisch-theologischen Werken ausdrücklich auf die Veränderungen im gesellschaftlichen Kontext ein. Dies ist eine logische Folge, denn während Wright in COQG die bibelwissenschaftliche Grundlagenarbeit betreibt, folgt die explizite Verbindung mit dem Kontext erst in seinen biblisch-theologischen Werken. Erst daraus stellt sich die Frage, wie die Botschaft der Bibel in diesem veränderten Kontext gelebt und zur Sprache gebracht werden kann.

Eine erste explizite Auseinandersetzung mit dem Kontext der Postmoderne findet sich in *Spiritual and Religious: The Gospel in an Age of Paganism* (2017b [1992]), auch wenn Wright die Bezeichnung *Postmoderne* nicht verwendet.¹⁰⁶ Bereits fünf Jahre danach spricht Wright explizit von einer eigenen «kulturellen Analyse», aufgrund derer er zum Schluss kommt, dass «die westliche Welt sich mit hoher Geschwindigkeit auf verschiedene neue Formen des Heidentums zubewegt» (2017c:117 [1997]). Spätere Bezüge zur Postmoderne ergeben aus *The Myth of the Millenium* (Wright 1999c) und im selben Jahr aus *The Challenge of Jesus* (Wright 1999d). In *Scripture and the Authority of God* (2011e:83-105) bespricht Wright eingehend die ergangenen Herausforderungen aus der Aufklärung und die Kritik der Postmoderne an der Moderne in Bezug auf die Theologie und das Leben als Christinnen und Christen.

Eine zusammenhängende und breitere Auseinandersetzung mit dem kulturellen Kontext der Gegenwart, findet sich exemplarisch in *Creation, Power and Truth* (2013a), wobei Wrights Ausführungen auf Vorlesungen im Jahr 2006 basieren (:xi). Der Untertitel *The Gospel in a World of Cultural Confusion* bringt Wrights Anliegen zum Ausdruck, die biblische Botschaft in einem veränderten und oftmals desorientierten Kontext zur Sprache zu bringen. So leitet Wright seine Ausführungen zur veränderten Kultur ein mit den Worten:

The subject of this book is the challenge of today's and tomorrow's culture, and the resources in the Christian gospel, and the scriptures Christians read, with which to address those challenges. We are under enormous pressure in these days as the tectonic plates of Western culture slide this way and that, throwing up moral, social and political earthquakes and tsunamis to right and left (:1).

Wright will also den «garstigen Graben» überwinden zwischen den Texten der Bibel und dem kulturellen und politischen Kontext des frühen 21. Jh. Wie Bosch stellt auch Wright fest, dass Christen, die sich mit dem gegenwärtigen Kontext auseinandersetzen, zu wenig mit der Bibel beschäftigen. Umgekehrt befasse sich die Theologie zu wenig mit dem kulturellen Kontext der Gegenwart (ebd.). So macht er im Sinne von «contemporary reflections» (:37) drei Felder aus, welche unsere gegenwärtige Kultur bestimmen: Einen *Neo-Gnostizismus*, einen *Neo-Imperialismus* und das *Phänomen des Postmodernismus*. Wrights Feststellungen zu diesen drei Feldern bilden den Hintergrund, vor dem seine gesamte theologische Auseinandersetzung verstanden werden will.¹⁰⁷ Ich fasse Wrights Beobachtungen zu den drei Phänomenen und ihren Auswirkungen auf den christlichen Glauben

¹⁰⁶Wright's 2017a erschien erstmals 1992 unter dem Titel *New Tasks for a Renewed Church*. Ich danke Rainer Behrens für den wertvollen Hinweis auf 2017a zur Thematik von Wrights Auseinandersetzung mit dem postchristlichen Kontext.

¹⁰⁷Vgl. Wrights aktuellstes Buch zur Thematik des gegenwärtigen Kontexts und der Frage nach der Relevanz des christlichen Glaubens in *God in Public: How the Bible speaks truth to power today* (2016d). Wright setzt sich hier noch umfassender mit allen drei Feldern auseinander. Das Buch entspricht im Aufbau nicht exakt 2013a. Bezüglich Inhalt und Methodik sind 2013a und 2016a jedoch vergleichbar.

daher im Folgenden im Sinne eines Überblicks zusammen und bringe die Feststellungen anschliessend in Bezug zu Boschs Auseinandersetzung mit dem Kontext christlicher Mission.

1.2.2 Der Verlust der Eschatologie aufgrund eines Neo-Gnostizismus

Bei seiner Beschreibung des Neo-Gnostizismus (2013a:4-21) knüpft Wright an Formen des Gnostizismus in der frühen Kirche an, beschreibt dessen Merkmale und zieht anschliessend die Linien in die Gegenwart. Wright kommt dabei zum Schluss, dass ein grundsätzlicher kosmologischer Dualismus, wie er sich in vorliegender Arbeit im spiritualistischen Weltbild nach Wink zeigt und in der Gnosis der Antike entstanden ist, auch im Wirklichkeitsverständnis nach der Aufklärung deutlich wird.¹⁰⁸ Wrights Beschreibung eines dualistischen Weltbildes im Neo-Gnostizismus ist kongruent mit der materialistischen Plausibilitätsstruktur und ihrer Trennung in die Bereiche Werte und Fakten («faith & public»; 2013a:6-8).

Auch Wright stellt fest, dass das Christentum den mit der Aufklärung einhergegangenen Herausforderungen nicht gewachsen war und daher das materialistische Weltbild unbewusst übernommen habe. Daraus folgte durch den Rückzug in den Bereich der Werte seitens der liberalen Theologie die Aufgabe einer zukunftsorientierten Eschatologie. Seitens evangelikaler Christen war eine privatisierte Spiritualität, eine Weltverneinung und eine individualisierte eskapistische Eschatologie die Folge. Wright führt als Beispiel für den Eskapismus auf evangelikaler Seite die populäre US-amerikanische Buch- und Filmreihe *Left Behind* an, welche bekanntlich zur weiten Verbreitung einer dispensationalistisch-prämillennialistischen Eschatologie führte (:12). Durch die Anpassung des christlichen Glaubens an das materialistische Weltbild werde schliesslich «an otherworldly spirituality in the present [and] an otherworldly hope in the future» vernachlässigt, während gleichzeitig einem «vacuum where there should be serious political critique» Vorschub geleistet wird (:14f.).

Mit dem Verlust einer zukunftsorientierten Eschatologie und dem Rückzug in den Bereich der Werte seien zudem auf kollektiver Ebene weitreichende Konsequenzen für die Gegenwart ergangen, insbesondere was die Relevanz des Glaubens für den Bereich des öffentlichen Lebens betrifft. Auch auf kollektiver Ebene macht Wright daher eine Trennung von Glauben und öffentlichem Leben aus. Damit nimmt Wright gleichzeitig die bereits festgestellte Problematik des kategorischen Ausschlusses von Gottes Handeln in der Weltgeschichte in einer materialistischen Plausibilitätsstruktur auf.¹⁰⁹

¹⁰⁸Wright (2011a:322-324) stellt fest, dass die theologische Rede vom Dualismus oft unscharf ist und verschiedene Dualitäten vermischt würden. Er stellt daher 10 Typen unterschiedlicher Dualitäten dar, wobei er ein materialistisches Weltbild als «kosmologische Dualität» einordnet. Diese Dualität, welche dem Wirklichkeitsverständnis eines materialistischen Weltbildes entspricht, findet sich nach Wright im ntl. Glauben nicht. Daneben gibt es aber z.B. eine «eschatologische Dualität» als Unterscheidung zwischen einem gegenwärtigen und kommenden Zeitalter, die in AT und NT sehr wohl vertreten wird. Wright geht es also nicht um einen grundsätzlichen Verzicht auf Dualismen, sondern um die klare und reflektierte Unterscheidung.

¹⁰⁹Andernorts verweist Wright in diesem Zusammenhang auf eine Form des Epikureismus, die z.Zt. der Aufklärung und danach im Deismus wiederaufgenommen worden sei (Wright 2005:86 u.ö., u.a. durch John Locke, H.S. Reimarus). Dabei geht es bei Wright um die Vorstellung, dass ein Gott die Welt geschaffen und sich anschliessend zurückgezogen habe. Das Gottesbild im Epikureismus geht aus von einem unbeteiligten Gott. Somit findet ein Ausschluss eines Handelns Gottes in der Weltgeschichte statt, weil Gott und Welt als voneinander getrennt betrachtet werden.. Wright verwendet in seinen Werken die Begriffe Deismus und Epikureismus teilweise synonym (vgl. Wright 2009:68 u.ö.). Wrights Beobachtungen zum Deismus sind mit Hilles Beschreibungen kongruent (Hille 2017a:1342-1346).

Auch Wright stellt also wie Bosch den kosmologischen Dualismus im materialistischen Weltbild mit seiner Trennung der Bereiche Fakten und Werte fest und sieht, dass das Christentum den mit der Aufklärung einhergegangenen Herausforderungen nicht gewachsen war. Ebenfalls wie Bosch sieht auch Wright die Mission daher in einer Krise. Gleichzeitig will auch Wright nicht in ein voraufklärerisches Weltbild zurückfallen. Stattdessen ist er sich bewusst, dass die Menschheit angewiesen ist auf ein alternatives Weltbild (vgl. Wright 2013a:72). Bemerkenswert scheint mir an dieser Stelle Wrights Bezug zur Schöpfung, wobei er die Ausbeutung der Schöpfung mit dem materialistischen Weltbild in Beziehung setzt. Weil kein höchstes Wesen über dem Menschen mehr gedacht werden kann, ist der Mensch in seinem Verhältnis zur Schöpfung auch niemandem mehr Rechenschaft schuldig. Hieraus wird bereits deutlich, dass die Frage nach dem Umgang mit der Schöpfung für Wrights Theologie eine hohe Relevanz aufweist.

1.2.3 Der Neo-Imperialismus

Bei der Beschreibung des sogenannten «Neo-Imperialismus» (2013a:35-47) bezieht sich Wright auf den historischen Kontext des frühen Judentums. Er vertritt die These, wonach durch den missglückten Bar Kochba-Aufstand (132-135n.Chr.) die jüdische Hoffnung auf eine baldige Wiederkunft des Messias und die damit einhergehende Befreiung von der Besatzungsmacht Rom endgültig verloren gegangen sei. Zurückgelassen in der Desillusion mit Schmerz und Schuld habe man sich im Judentum in eine private Spiritualität zurückgezogen und den Imperialismus Roms tatenlos hingenommen. Aus Schmerz und Schuldgefühl erwachse jedoch keine Revolution, sondern verbreite sich nur Apathie. So liess man das Imperium letztlich gewähren. Eine Kritik am Imperium oder die Hilfe an den vom Imperium Geschädigten habe sich aufgrund der desillusionierten Hoffnung auf Veränderung der Umstände erübrigt. So reichte es, sich der individuellen, religiösen Vervollkommnung zu widmen. Gnostizismus und Imperialismus sieht Wright daher als eng miteinander verbunden.¹¹⁰

Diese historische Feststellung bringt Wright wiederum in Verbindung mit der Gegenwart. Machtstrukturen sieht Wright in den Imperien von Wirtschaft, Handel und internationalen Staatengemeinschaften. Die sich rasant öffnende Schere von Arm und Reich, wobei die Reichen auf Kosten der Armen noch reicher werden, sei den Imperien inhärent. Dabei verlaufe die Kluft durch Staaten, Städte und Dörfer. Kriege erfolgen aufgrund globaler finanzieller Schulden, wobei auch hier der verantwortungsvolle Umgang mit der Schöpfung auf der Strecke bleibe.

Hier schliesst sich wiederum Wrights Bezug zum materialistischen Weltbild an und es zeigt sich das Ineinandergreifen der westlichen Problemfelder in den Bereichen Wirklichkeitsverständnis und sozialer Strukturen. Der Neo-Gnostizismus christlicher Ausprägung zeige sich durch den Rückzug in den Bereich der Werte apathisch gegenüber dem Machtgebahren der Imperien. Diesen Rückzug wiederum würden neo-imperialistische Strukturen mit Genugtuung zur Kenntnis nehmen, denn

¹¹⁰Vgl. zu imperialistischen Strukturen bei Bosch v.a. 2012:509-527 in der OEMP-Dimension «Mission als Befreiung».

sie stören das System nicht und hinterfragen nicht die bestehenden und ungerechten Machtverhältnisse (:43). In all dem habe die Kirche durch ihre Kapitulation und das damit einhergehende Loslassen von der weltlichen Politik versagt. Wright resümiert hinsichtlich einer unreflektierten aber anscheinend verbreiteten christlichen Frömmigkeit:

And I suggest that our semi-gnostic propensity to concentrate on a spiritual message over against, or to the exclusion of, the claim of God on the entire creation has led us into a radical inability to say anything very much to, or about, contemporary political issues, not at least because we are afraid that if we try we will be shouted down and told to go back to our real business of saving souls (:45).

Aus Wrights Darstellung des Neo-Imperialismus ergeht eine weitere Herausforderung für die Kirche in ihrer Mission, die eng mit dem materialistischen Weltbild verknüpft ist. Bereits hier wird ersichtlich, was später im Kapitel zur Schuld- und Machtfrage (Kap. E 3.2.4) bei Wright diskutiert wird: Der christliche Glaube darf sich nach Wright nicht auf den Bereich der Werte zurückziehen. Er muss, wie auch bei Bosch, im Bereich der Fakten Einfluss nehmen aufgrund eines Verständnisses der biblischen Botschaft, das die Bereiche Werte und Fakten wieder stärker zusammenzudenken vermag (vgl. Newbiggin 1989).

1.2.4 Der Postmodernismus

Wright (2013a:66-73) stellt fest, dass die zentrale Frage unserer Zeit die Frage nach der Wahrheit ist und bringt dies zu Beginn seiner Ausführungen in Verbindung mit dem Gespräch zwischen Pontius Pilatus und Jesus Christus zur Frage der Wahrheit (Joh 18,37f.). Wright ist der Meinung, dass es unmöglich ist «to speak truth to power» (2013a:66), also Machtstrukturen mit der Wahrheit zu konfrontieren, wenn die Wahrheit vorgängig dekonstruiert wurde. Wright sieht in der Postmoderne zwar ein wichtiges Korrektiv auf die Arroganz der Moderne. Der Postmodernismus kritisiere Machtstrukturen, indem er sie darauf hinweist, dass sie sich selber auf Kosten der Schwächeren dienen und einem Narrativ der Macht anhängen. Ausserdem habe die Postmoderne den unzulänglichen Dualismus des materialistischen Weltbildes entlarvt. Eine postmoderne Sichtweise könne also Machtstrukturen und die moderne Arroganz herausfordern. Sie kann aber keine eigene Wahrheit entgegensetzen, weil sie kein eigenes Metanarrativ bietet. Weil die Postmoderne mit ihrer Dekonstruktion der Wahrheit selber Wahrheit beanspruche, und weil gemäss der postmodernen Dekonstruktion die Macht dort zu finden sei, wo die Wahrheit beansprucht wird, folgt daraus, dass die Postmoderne als soziales Phänomen schliesslich selber zu einem imperialistischen System wird. Daraus lässt sich m.E. schliessen, dass der Postmodernismus die grosse Erzählung vom Ende der grossen Erzählungen darstellt und sich somit selber in einem Zirkelschluss untreu werden muss.¹¹¹

Wright stellt weiter fest, dass die Postmoderne mit ihrer Kritik an der Kirche wiederum den Rückzug der Kirche in die falsche Sicherheit des Bereiches der Werte in Form einer privaten Frömmigkeit fördere, weil das dekonstruierende Imperium mit Sorge und Apathie beobachtet werde.

¹¹¹Vgl. die ähnliche Argumentation zum «postmodern-pluralistischen Wahrheitsdenken» bei Hempelmann 2018:30ff.

1.2.5 Einordnung von Wrights Beobachtungen zum Kontext in Bezug zu Bosch

Während die Ausführungen von Bosch und Wright in Bezug zum materialistischen Weltbild und dem Neo-Imperialismus im Wesentlichen deckungsgleich sind, finden sich grosse Unterschiede in der Wahrnehmung der Postmoderne. Wie aufgezeigt sieht auch Bosch in der Postmoderne ein wichtiges Korrektiv zur Moderne und die notwendige Entlarvung von Dualismen (2012:411.417.423). Boschs Feststellungen sind aber durchgängig in hoffnungsvollerem Ton gehalten als bei Wright. Dieser sieht in der Postmoderne hauptsächlich eine Herausforderung für das Christentum und weniger eine Chance wie Bosch. Mit Blick auf Wrights frühe Bemerkungen zur Postmoderne und in der aktuellen Veröffentlichung *God in Public* (2016d:13-21) bestätigt sich diese Beobachtung. Hier hebt Wright hauptsächlich auf die Dekonstruktion von Metanarrativen und dem daraus folgenden subjektiven Wirklichkeits- und Wahrheitsverständnis unter Betonung der individuellen Gefühle und Eindrücke («impressions» :17) des Subjekts ab: «Reality is therefore no longer divided, as by modernity, into facts and values, or truths of reason and truths of science. Reality is whatever you make it. You make it up as you go along» (:18). Daraus entsteht nach Wright das Dilemma der Postmoderne:

Reality ain't what it used to be, the great stories have let us down, we aren't feeling ourselves any more. We are left with a pick-and-mix culture, an if-it-feels-good-do-it culture, a whatever-turns-you-on culture: the hippiedom of the 1960s come of age, all dressed up for the millenium but with nowhere to go (:21).

Wright sieht zwar wie Bosch eine Wiederentdeckung der Teleologie in der Postmoderne («postmodernity, too, is eschatological» :25): «It [die Postmoderne, DJ] is a story about a history that is going somewhere» (ebd.). Das Telos der Postmoderne liegt für Wright einerseits in der Orientierung an dem einen Metanarrativ, der alle vorhergehenden Metanarrative auflösen will (ebd.). Andererseits weist Wright daraufhin, dass das Individuum in der Postmoderne zum Absoluten wird und dessen Verwirklichung ebenfalls zu einem Telos wird (Wright 2013a:9; 2016d:25; vgl. Hempelmann 2009:25ff.). Beide Teloi, der des dekonstruierenden Narrativs, wie auch der des absoluten Individualismus, bieten aber anders als die christliche Hoffnung, keine verlässliche Orientierung und enden schliesslich in Chaos und Bedeutungslosigkeit (vgl. Watling 2016:100f.). So ergänzt Wright: «but the 'somewhere' towards which it is heading is chaos, cataclysm, meaningless» (Wright 2016d:25).

Der Einwand liegt nahe, Bosch sei zu unkritisch verfahren in seiner Beschreibung der Postmoderne. Während Bosch anfangs der 1990er Jahre erst Anfänge entdecken konnte, steht Wright rund 25 Jahre länger in der postmodernen Entwicklung und kann diese somit profilierter beurteilen. Wrights Beschreibungen entsprechen zudem weitgehend der ausführlicheren Darstellung der Postmoderne bei Behrens (2008), worin ein Hinweis besteht, dass Wright mit seiner Beurteilung der Postmoderne an das breitere philosophische Verständnis derselben anschlussfähig ist.¹¹² Allerdings

¹¹²Vgl. dazu die Feststellungen von Behrens (2008): Postmoderne als Dauerparty (:70), Infragestellung der modernen Metanarrative (:19), Verschwinden der Wirklichkeit in der Postmoderne (:37), damit u.a. Aufhebung des biologischen Geschlechts aufgrund Betonung des sozialen Geschlechts (:48) etc. Aber auch: Die Postmoderne «verwirft Aufklärung, Vernunft, Wahrheit und andere Grundbausteine der Moderne *nicht*, sondern versucht, das jeweils Ausgeschlossene, Andere, Unterdrückte dieser modernen Leitmotive zu realisieren» (:19; Hervorh. DJ). Diese Feststellung von Behrens

brachte die Postmoderne auch für Wright nicht nur negative Folgen. Seine kritische Auseinandersetzung mit dem Neo-Imperialismus zeigt exemplarisch, wie Wright ein postmodernes Kulturverständnis in seine Theologie integriert hat. Erst durch die Prägung der Postmoderne wird es Wright möglich, sich derart kritisch mit dem Imperialismus auseinanderzusetzen, wie er es tut.¹¹³ Ebenso ist das Gewährwerden von Weltbildern, wie es bei Wright durchgehend vorkommt, überhaupt erst auf die Postmoderne zurückzuführen (vgl. Wink 2014:28). Auch bei der Besprechung von Wrights Hermeneutik und seiner Aufnahme postmoderner Lesarten, sowie seinem bewussten Kombinieren verschiedener hermeneutischer Ansätze, wird sich zeigen, wie Wright positiven Bezug auf Errungenschaften der Postmoderne nimmt. Überhaupt hat ein postmodernes Paradigma erst Raum geschaffen für eine Hermeneutik, wie sie bei Wright zu finden ist, da sie die kritische Auseinandersetzung mit den Methoden der Moderne zulässt, ja sogar fordert und fördert (vgl. Scholz 2013b:443).

Es bleibt: Wo Wright die Postmoderne hauptsächlich kritisiert und als Herausforderung darstellt, sieht Bosch das sich abzeichnende Paradigma hoffnungsvoll und als Chance für die Kirche. Die Problematik liegt damit in den je einseitigen Darstellungen zur Postmoderne bei Bosch und Wright. Im Sinne beider Autoren kommt hier wohl eine Synthese von Boschs und Wrights Bemerkungen zur Postmoderne der Wirklichkeit am nächsten. So stellt sich die Postmoderne mit den von Wright kritisierten Elementen dar, welche zugleich die hoffnungsvollen Elemente von Bosch beinhaltet (vgl. Hempelmann 2009; Scholz 2013b; Grosshans 2013; Gamm 2013).

1.3 Zusammenfassende Bemerkungen zum Cluster 1

1.3.1 Zur Intention von Wrights Wirken

Bereits der Aspekt des Zusammendenkens von Theorie und Praxis, wie er sich bei Wright zeigt, entspricht Boschs eigenem Standpunkt und seiner Forderung nach einer fundierten Missionstheologie mit Relevanz in ihrem jeweiligen Kontext (vgl. Bosch:1986b; 2012:578 u.ö.). Auch die Absicht von Wright, Polarisierungen und Dualismen in Theologie und Frömmigkeit aufzuzeigen und im Sinne eines dritten Weges darüber hinauszuführen, erinnert an Boschs eigene Intention. Bosch als Missionstheologe orientiert sich an Polarisierungen bei LB und ÖRK, also an verschiedenen Auffassungen von Mission. Davon ausgehend geht Bosch zurück zur Bibel und formuliert von dort her unter Berücksichtigung des veränderten Kontexts einen dritten Weg. Wright als Neutestamentler macht Einseitigkeiten in der christlichen Frömmigkeit und in der Theologie aus, geht ebenfalls zurück zur Bibel und formuliert von dort her einen dritten Weg, der wiederum Auswirkungen auf das Missionsverständnis nach sich zieht. So geht es Wright, wie auch Bosch, immer um die Kirche

steht entgegen Habermas' früher Kritik (1980), welche betont, dass sich die Postmoderne von Aufklärung und Moderne verabschiedet habe und der sich Wright m.E. anschliesst.

¹¹³Vgl. Scholz (2013a:121): «Kultur im postmodernen Sinn kritisiert das Kulturverständnis der Moderne, indem die Repräsentation homogener Kultursysteme als imperiale Überformung tatsächlicher Heterogenität verstanden und problematisiert wird [...]» (Hervorh. i.O.). Exemplarisch zeigt sich die daraus folgende Differenzierung in «kulturelle Lebenswirklichkeiten» (ebd.) bei Wright in: 1999b.

in ihrer Mission, also um die Anwendbarkeit ihrer Darlegungen und um Entdeckungen im praktischen Vollzug.

1.3.2 Zum Bewusstsein Wrights für einen veränderten Kontext

Nach diesem Grundsatz richtet sich auch Wrights Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen kulturellen Herausforderungen. Wright sieht in allen drei ausgemachten Feldern (Gnostizismus, Imperialismus, Postmodernismus) Verbindungen zwischen deren «controlling narratives» mit ihren «powerful ideas» (2013a:4). Er gelangt zum Schluss, dass diese Phänomene die Kirche in ihrer Mission in Schwierigkeiten zurücklassen (:31). So will er mit seiner theologischen Arbeit der Kirche eine Grundlage bieten, damit die Schwierigkeiten auf Grundlage des christlichen Glaubens konstruktiv angegangen werden können. Zugleich zeigt sich, dass Wright sich intensiv mit dem europäischen und teilweise mit dem US-amerikanischen Kontext auseinandersetzt. Er betreibt wie Bosch zuerst eine Kulturanalyse, um anschliessend seine Theologie im Kontext zum Sprechen zu bringen und die Relevanz seiner theologischen Erkenntnisse für die Kirche im selben Kontext fruchtbar zu machen. Dass es Wright gelingt, aufgrund der Auseinandersetzungen mit dem kulturellen Kontext eine relevante und sprachfähige Theologie zu entwickeln, zeigt sich u.a. in seinem Auftritt vor jungen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern des Internetgiganten Google (Wright 2015d). Gleichzeitig zeigt sich darin sein gelebtes Bestreben, Jesus Christus und den Glauben nicht in die Privatsphäre zu verbannen, sondern die Gute Nachricht als für die Öffentlichkeit relevante Botschaft zu lehren und zu bekennen.

Durch die Auseinandersetzung mit dem Kontext handelt es sich bei Wrights Theologie um eine teil-kontextualisierte Theologie. Teil-kontextualisiert sehe ich Wrights Theologie daher, weil sie sich zwar auf den europäischen und US-amerikanischen Kontext bezieht und damit einen weiten Kontext umfasst.¹¹⁴ Gleichzeitig ergeht dadurch implizit die Aufforderung, den je eigenen lokalen Kontext genau zu beobachten und die notwendigen Modifikationen vorzunehmen. Dazu kann es hilfreich sein, die Methodik von Wright zu erkennen, wie sie exemplarisch in 2013a deutlich wird. Wright stellt seinen Ausführungen zu den gegenwärtigen Herausforderungen bewusst einen historischen Bezug aus der Zeit der frühen Kirche voran, der sich auf vergleichbare Phänomene bezieht. Indem Wright auf die Geschichte schaut und beobachtet, welche Implikationen die Gute Nachricht in ihrem historischen Kontext aufwies, findet er einen Weg, in ähnlichen Umständen der Gegenwart die Relevanz der biblischen Botschaft zu betonen. Wright richtet also seinen Blick auf gegenwärtige Herausforderungen und gleichzeitig schaut er in die Bibel:

At the same time I shall look afresh at certain aspects of the biblical story and draw out some often unnoticed themes. [...] I aim to re-read familiar biblical material with contemporary concerns in mind (2013a:4).

Wright's Vorgehen entspricht damit Boschs Ansinnen, im Bewusstsein veränderter Weltbilder und des eigenen Horizonts den biblischen Text kreativ in der Gegenwart zur Sprache zu bringen. Nicht umsonst verwendet Wright also die Bezeichnung Neo-Gnostizismus, wo andere Autoren von einem

¹¹⁴Vgl. Wrights vielfache Bezüge auf US-amerikanische Verhältnisse in Kirche und Politik in 2013a und andernorts.

materialistischen Weltbild sprechen. Damit stellt Wright die Verbindung des beobachteten Phänomens im historischen Kontext der Bibel mit der Gegenwart dar. So können gegenwärtige Strukturen wieder neu herausgefordert werden, wie sie dies auch zur Zeit der frühen Kirche wurden.

Einschränkend muss aber betont werden, dass Wright letztlich doch ein Neutestamentler ist und nicht Soziologe noch Philosoph. Daher liegt der Schwerpunkt seiner Arbeit und auch seine Stärke klar im Bereich der Bibelwissenschaften (vgl. Kap. E 2.5.3; E 2.7.3). Mancherorts ist fraglich, ob seine Beobachtungen zum Kontext die erforderliche Tiefe aufweisen und der Komplexität des Lebens in der Postmoderne gerecht werden. Dies zeigt sich exemplarisch an Wrights wiederholter Kritik am christlichen Mystiker Teilhard de Chardin (2011f:96 u.ö.) und seiner vorschnellen Verbindung der mystischen Frömmigkeit mit dem (Neo-) Gnostizismus. Gerade in der mystischen Spiritualität des Christentums könnte aber ein wertvoller Anknüpfungspunkt für Menschen auf der Suche nach «Resonanzräumen» sein (Rosa 2016).¹¹⁵ Daraus ergeht die Frage, ob gegenwärtige gesellschaftliche Entwicklungen wirklich derart eng mit dem frühjüdischen und frühchristlichen Kontext in Verbindung gebracht werden können, wie es bei Wright sichtbar ist, und ob er aufgrund seiner groben Skizze der Postmoderne nicht zugleich einer komplexen Realität gegenüber ausschliessend wird.¹¹⁶

Trotzdem wird bei Wright bereits hier deutlich, dass sich Mission in Auseinandersetzung mit den sich im Fluss befindenden Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnissen und dem Gewahrwerden der kulturellen Umwälzungen keinesfalls nur auf Verkündigung und Gebet beschränken darf, sondern immer auch Einmischung in soziale Strukturen erfordert. Ein Missionsverständnis, das sich auf Gebet und Verkündigung beschränkt, dient nach Wright immer nur dem aufoktroierten materialistischen Weltbild durch den unbewussten Verbleib im Bereich der Werte. Damit aber wird auf allen drei Feldern der Herausforderung für die Kirche Vorschub geleistet (Gnostizismus, Imperialismus, Postmodernismus).

2 Hermeneutische Voraussetzungen bei Wright

Im ersten Band seines Hauptwerkes COQG stellt Wright (2011a) seine hermeneutischen Grundvoraussetzungen transparent dar. Wright will mit seiner Version des kritischen Realismus («critical realism») in Aufnahme verschiedener hermeneutischer Ansätze einen darüber hinausweisenden Weg formulieren. Ich beschreibe im Folgenden daher zuerst die von Wright beobachteten hermeneutischen Einseitigkeiten in unterschiedlichen Ansätzen. Anschliessend befasse ich mich mit sei-

¹¹⁵Rosa (2016) sieht in der Moderne (=Postmoderne) eine Weltentfremdung des Menschen aufgrund einer dauernden Steigerungsdynamik. Der Mensch brauche und suche jedoch Resonanzräume. Merkmale von Resonanz im Sinne Rosas sind: 1. Von etwas erreicht oder berührt werden; 2. Die Möglichkeit, mit dem Anderen, das anspricht, in dialogische Beziehung zu treten; 3. Dadurch erfolgende Transformation des Angesprochenen; 4. Unverfügbarkeit dieser Momente; 5. Notwendigkeit zur Erschaffung bestimmter Verhältnisse zur Förderung von Resonanz-Momenten. Zur Verbindung von Rosas «Soziologie des gelingenden Lebens» mit der christlichen Mystik siehe: Habenicht 2018.

¹¹⁶Zur Beschäftigung mit dem kulturellen Kontext aus soziologischer und philosophischer Perspektive siehe z.B.: Wilber 2011; Diethelm et al. 2012; Berger & Luckmann 2012; Hempelmann 2013; Stolz et al. 2014; Rosa 2016; Schütz & Luckmann 2017; Precht 2018; Žižek 2018 u.v.m.

nem Vorschlag des kritischen Realismus, wobei auch Wrights Kritik an Cullmann und die Normativität der Schrift bei Wright thematisiert werden, bevor ich mich mit positiver Rezeption und Kritik auseinandersetze, die Wrights Hermeneutik entgegengebracht wird. Vor dem Hintergrund dieser Beobachtungen folgt schliesslich die Einordnung von Wrights Hermeneutik vor dem Hintergrund von Boschs Ansprüchen an eine Hermeneutik und daraus resultierende Theologie, wie sie in Teil D erarbeitet und in Cluster 2 zusammengefasst wurden.

2.1 Wrights Feststellung zu Einseitigkeiten in hermeneutischen Ansätzen

Wie aufgezeigt ist sich Wright der unterschiedlichen gesellschaftlichen Plausibilitätsstrukturen bewusst. Insbesondere das materialistische Weltbild mit seiner Trennung von Werten und Fakten bespricht Wright in Bezug auf seine hermeneutischen Überlegungen (2011a:27, 32; 49 u.ö.). Ähnlich wie Bosch stellt auch Wright fest, dass aufgrund eines materialistischen Weltbildes verschiedene Leseweisen erwachsen sind, die aber alle zu Einseitigkeiten tendieren und sich gegenseitig ausschliessen. Daneben existiert weiterhin eine vorkritische Leseweise, die in einem spiritualistischen Weltbild verortet werden muss.

Wright meint, der Ansatz der *vorkritischen Leseweise* sehe die Bibel als heiliges Buch. Betend wolle man beim Lesen des Textes auf die Stimme Gottes hören, wobei der historische Kontext kaum interessiert. Dazu kommt die fehlende Berücksichtigung von Kontext und Voraussetzungen des Lesers (:28), woraus eine «Vereinfachung des Glaubens» resultiert. Obwohl man innerhalb eines materialistischen Weltbildes damit Bibel und Glaube schützen wollte vor einer ausschliesslich rationalen Lesart, stellt auch Wright fest, dass in Unterscheidung der Bereiche «Übernatürlich» und «Rational» (:32) nur unreflektiert die vorherrschende Dichotomie der Moderne aufgenommen wurde. Ein vorkritischer Ansatz bedeutet somit für Wright letztlich «die Kapitulation vor der aufklärerischen Weltanschauung» (ebd.). Diese Kapitulation ist für Wright weit tragischer als eine Hermeneutik, welche die Voraussetzungen des materialistischen Weltbildes *bewusst* aufnimmt. Mit einer vorkritischen Hermeneutik aber erfolgt die Annahme des materialistischen Weltbildes *unbewusst*. Der vorkritische Ansatz lässt sich als biblizistische Hermeneutik bezeichnen, die weiterhin an einem vorwiegend antiken oder spiritualistischen Weltbild festhalten will. Positiv stellt Wright aber implizit fest, dass dieser Ansatz der Schrift immerhin Autorität zumessen will (:30).¹¹⁷

Der zweite Ansatz des *theologischen Positivismus*¹¹⁸ fügt sich nach Wright ganz in ein materialistisches Weltbild ein und akzentuiert in der Schriftauslegung den Bereich der Fakten. Hier

¹¹⁷M.E. muss hier aber angemerkt werden, dass sich diese Autorität auf den Bereich der Werte beschränkt, da die Schrift in dieser Lesart dem öffentlichen Bereich der Fakten wenig zu sagen hat. Die hauptsächliche Frage dreht sich bei einer vorkritischen Lesart um die Erlösung des Individuums und nicht um die Entfaltung einer Hoffnung als «energiespendende Grundlage für die Arbeit in der heutigen Welt» (Wright 2011f:5). Auch wenn die Historizität von biblischen Ereignissen betont wird, wie z.B. beim Schöpfungsakt in Gen 1 und 2, so bringt dies keinen Einfluss auf den Bereich der Fakten in einem materialistischen Weltbild mit sich, da aus Sicht eines solchen Weltbildes mit einem spiritualistischen, vorkritischen Weltbild argumentiert wird. Eine solche Story vermag die Weltanschauung des gegenwärtigen Hörers nicht zu modifizieren und wird mit dieser nur kollidieren (vgl. E 2.2.1).

¹¹⁸Wright beschreibt den Positivismus allg. als Verteidigung einer wert- und dogmenfreien Geschichtsschreibung (2011a:38). Damit schliesst sich Wright Kober (2008:1509f.) an, der den Positivismus in seiner Grundform darstellt als «alles rationale und für Menschen handlungsrelevante Wissen [...das] intersubjektiv überprüfbar sein soll und deshalb auf etwas 'positiv' Gegebenem beruhen muss» (:1509). Der Positivismus als philosophische Strömung schlug

geht es um die Betonung der Historie und deren «wertfreien» Erforschung mit wissenschaftlichen Mitteln (:38). Daraus sei auch die historische Kritik als wissenschaftliche Methode in der Theologie erwachsen. Obwohl vom Paradigma einer «objektiven» Geschichtsschreibung ausgegangen wird, ergeben sich aus diesem Ansatz trotzdem «end- und fruchtlose Spekulationen» (:38; vgl. Braaten 1977:11). Wright meint, in dieser Lesart zeige sich ein «arroganter Objektivismus» (2011a:38). Die Frage, wie und in welcher Form der biblische Text heute noch Autorität für die Kirche oder die Welt haben könnte, wird darin nicht beantwortet (:29). Aus dieser Lesart wird der garstige Graben der Geschichte bei Lessing erkennbar. Die Verbindung von wissenschaftlicher Exegese und Relevanz für die Gegenwart findet nicht statt. Wright attestiert dieser Lesart aber, dass der Geschichte als Historie Wert zugeschrieben wird, wie es ein biblizistischer Ansatz gerade vernachlässigt (:29).

Die dritte Lesart beschreibt Wright als *theologischen Ansatz*. Dieser ist eng mit dem Positivismus verbunden und wird von Wright am Beispiel der Theologie Bultmanns diskutiert (:30). Wrights diesbezügliche Beschreibung deckt sich denn auch mit den oben erfolgten Beobachtungen zur Eschatologie bei Bultmann (Kap. C 2.3). Die Trennung von Fakten und Werten wird auch hier durch die Theologie angenommen. Zwar wird der historischen Arbeit Gewicht beigemessen, allerdings nur

um sich über sie hinaus auf eine ultimative ausserhistorische Wahrheit jenseits von Raum und Zeit hin zu bewegen. Daraus ergibt sich eine zeitlose Botschaft, eine zeitlose Wahrheit oder ein *zeitloser Ruf zur Entscheidung* (:43; Hervorh. DJ).

Auch Wright stellt fest, dass hier ein nicht hinnehmbarer «Rückzug von der Geschichte» (:46) stattfindet. Wright hingegen sieht in der Inkarnation und im Kreuzesgeschehen interpretierte Ereignisse in Raum und Zeit und nicht bloss «Glaubenssätze *über* Jesus, oder vielleicht: diese Glaubenssätze in der mythologischen *Form* von Jesus-Geschichten» (ebd., Hervorh. i.O.). Der theologische Ansatz kann nach Wright zwar eine gewisse Normativität der Schrift begründen und bezieht auch die Historie ein, beides kann aber durch denselben Ansatz ebenso relativiert werden (:30). Zudem ist Wright Recht zu geben, dass auch hier, wie in den beiden ersten Ansätzen, der Leserstandort zu wenig berücksichtigt wird. Dies wurde, wie festgestellt, bereits durch Cullmann an Bultmanns Theologie kritisiert, obwohl Cullmann selber seine Vorannahmen auch kaum reflektiert und in der Interpretation in Verbindung mit der Autorenintention gebracht hat. In der Kritik von Wright bezüglich einer geschichtslosen Theologie, wie sie bei Bultmann, aber weniger ausgeprägt auch beim frühen Barth beobachtet werden konnte, liegt in positiver Formulierung die Feststellung begründet, dass Wright selber eine *geschichtsbezogene* Theologie betreibt und ein Wirken Gottes in der Weltgeschichte nicht ausschliesst, sondern als grundlegend erachtet.

Die vierte Lesart schliesslich sieht Wright in der *postmodernen synchronen Leseweise* («postmodern literary critics», Wright 1992:9) begründet. Dieser Ansatz geht nach Wrights Beschreibung grundsätzlich von der Endgestalt des Textes aus, fragt aber kaum nach dem historischen Kontext oder der Entstehung der Texte im Sinne verschiedener Quellen und ihrer Redaktion. Der

jedoch ganz unterschiedliche Richtungen ein, die sich z.T. gegenseitig ausschliessen und konkurrieren. Aufgrund der Definition bei Wright und Kober behalte ich *Positivismus* als Begriff zur Darstellung der oben erwähnten Lesart trotzdem bei.

Fokus liege wesentlich auf der Beziehung zwischen Text und Leser und stellt die Frage «wie Texte neu in Situationen hinein sprechen[sic!] können, die nicht die ursprünglichen sind» (2011a:50).

Wright resümiert:

Dieser kritische Ansatz weist vorkritische Frömmigkeit einerseits und historisierende Ansätze der Aufklärung andererseits zurück und besteht darauf, den Prozess des Lesens selber unter die Lupe zu nehmen (:30).

Damit kann bei Wright das weite Feld der Rezeptionsästhetik als Gegenpol zum positivistischen Ansatz aufgefasst werden. Allerdings ergeben aus diesem Ansatz für Wright zwei Herausforderungen. Einerseits stellt sich auch hier die Frage nach der Normativität der Schrift, weil unter der Frage, was der Text mit dem Leser macht, ebensogut *irgendein* Text gelesen werden könnte. Andererseits besteht die Tendenz, durch Betonung des Egos in einen Subjektivismus abzugleiten (:50). Letztlich handelt es sich für Wright hier um den «Versuch, innerhalb der Postmoderne das zu erreichen, was Bultmanns Gesamtprogramm innerhalb der Moderne nicht erreichen konnte» (ebd.). Wright sieht hier also einen Ansatz, welcher aus einem integrativen Weltbild entstanden ist, dem Text der Bibel aber ebenfalls nicht gerecht zu werden vermag.

So macht Wright in allen vier Ansätzen positive Elemente aus, die unter Vermeidung ihrer Unzulänglichkeiten die theologische Arbeit bestimmen sollten und dem integrativen Weltbild als Kontext des Lesers, sowie dem Text als zu beobachtendes Objekt besser gerecht werden sollten, als ein singulärer literaturkritischer Ansatz dies vermag. Die positiven Errungenschaften der vier Lesarten und ihre Verkürzungen, die Wright umgehen will, stellen sich zusammengefasst wie folgt dar:

1. Vorkritische Lesart: Betonung der Normativität der Schrift (aber ohne Vereinfachung des Glaubens)
2. Positivismus: Betonung der Historie (aber unter Einschluss *des Wirkens Gottes* in der Geschichte)
3. Theologischer Ansatz: Betonung der Theologie (aber unter Berücksichtigung der historischen Ereignisse)
4. Synchrone Leseweise: Berücksichtigung des Leserstandortes (aber ohne in einen Subjektivismus abzugleiten)

Daraus ergeht Wrights Bestreben nach einer Hermeneutik, welche diese Faktoren im Sinne einer «kreativen Synthese» zusammenzubringen weiss (:51): «Dieser Weg liegt in einer frischen Untersuchung der Frage, wie ein zeitgenössisches christliches literarisches, historisches und theologisches Projekt aussehen könnte» (:52).

Ausgehend von Oemings hermeneutischem Viereck (Kap. D 2.1) kann die vorkritische Lesart bei Wright als Betonung der «Welt der Sachen und Ereignisse» verstanden werden. Den Positivismus und den theologischen Ansatz nach Wright sehe ich in der «Welt des Autors» verortet. Bei Wrights Verwendung der Begriffe *postmodern literary critics* und später *Literary Criticism* (Wright 1992:25) gibt es allerdings gewisse Unschärfen. Erschwerend kommt hinzu, dass *Literary Criticism*

in der deutschen Übersetzung mit «Literaturkritik» übersetzt wurde (Wright 2011a:49).¹¹⁹ Wie aus Wrights Darlegungen unter diesem Titel hervorgeht, wird aber deutlich, dass diese Bezeichnung als Übersetzung unzutreffend ist und eigentlich eine *synchrone Lesart* nach Oeming gemeint ist (s.o.; vgl. Kap. D 2.1). Schliesslich unterscheidet Wright selber kaum zwischen *Literary Criticism* als einer textorientierten Methode und dem *Reader-Response Criticism* als Ansatz zwischen text- und leserorientierten Methoden. Später führt Wright zudem unter dem Titel «Das Wesen von Storys» (2011a:103) Erkenntnisse aus der linguistisch-strukturalistischen Exegese ein (textorientierte Methode). Das Einbringen vollständiger Klarheit kann an dieser Stelle aufgrund der Unschärfen auf mehreren Ebenen nicht geleistet werden. Was aber deutlich wird, ist die Tatsache, dass Wright rezeptionsästhetische Methoden zum Verständnis des Textes betont und sowohl ihre Schwächen wie auch ihre Stärken darstellt. Damit will Wright die Welt des Textes *und* die Welt des Lesers berücksichtigen. Gleichzeitig will er die Welt der Autoren und die Welt der Sachen nicht unberücksichtigt lassen.

Mit Darstellung der verschiedenen Lesarten und unter Betonung eines nachaufklärerischen Weltbildes als Entstehungsort der positivistischen und der theologischen Lesart, sowie unter Einbringung der Rezeptionsästhetik als postmodernem Ansatz, zeigt sich bei Wright, dass er sich der unterschiedlichen Weltbilder und deren je eigenen Lösungsansätzen auf Ebene der Hermeneutik bewusst ist. Wie Bosch in Formulierung seines Weges zu einer Hermeneutik für die Missionstheologie, ist auch Wright auf der Suche nach einem Weg, um in der Spannung bestehender Ansätze einen Weg «beyond» zu formulieren. Bemerkenswert dabei ist, dass Wrights diesbezügliche Darlegungen nur gerade ein Jahr (1992) nach Boschs *Transforming Mission* (1991) erschienen sind, worin Bosch jedoch seinen früh formulierten Ansatz in Bezug zur Hermeneutik methodisch nicht weiterentwickelt hatte und auch kaum zur Anwendung brachte (vgl. Kap. D 2.3.2).

2.2 Kritischer Realismus bei Wright

Ich beschränke mich im Folgenden explizit auf Wrights Version des kritischen Realismus, im Bewusstsein, dass unter der Bezeichnung «critical realism» unterschiedliche Ansätze subsumiert sind (vgl. Moritz 2005; Losch 2016).¹²⁰ Zudem erwähne ich nur die grundlegenden Elemente in Wrights Hermeneutik für die anschliessende Besprechung vor dem Hintergrund von Boschs Ansatz und unter Berücksichtigung der für die vorliegende Arbeit wesentlichen Kriterien.¹²¹

¹¹⁹Mit Literaturkritik (= Literaturbesprechung) ist das literarische Genre der kritischen Rezensionen von Neuerscheinungen in der Literatur gemeint. Literaturkritik unterscheidet sich damit erheblich von *literary criticism* als umfassende Literaturtheorie. Siehe: Baum 2000:69. Ebenso unterscheidet sich *literary criticism* von der exegetischen Methode der Literaturkritik. Dass dies nicht selbstverständlich ist, zeigt sich in Wrights diesbezüglicher Präzisierung (2011a:49).

¹²⁰Vgl. auch den aktuellen und komprimierten Forschungsüberblick zur theologischen Hermeneutik bei Wischmeyer 2013:XVI-XXI.

¹²¹Ebenso verzichte ich aus Platzgründen auf die Wiedergabe der aufschlussreichen graphischen Darstellungen von Wrights epistemologischen Schritten, wie sie sich in 2011a:62 u.ö. finden. Weiter gehe ich nicht auf Wrights umfangreiche Erläuterungen zu narrativen Strukturen in Texten ein (2011a:124). Eine übersichtliche Zusammenfassung von Wrights kritischem Realismus findet sich bei Preiss 2009. In dieser, im Internet verfügbaren, IGW-Abschlussarbeit werden auch die Grafiken abgebildet. Diese sind zudem online verfügbar bei: Behrens 2018.

Wright formuliert seine Hermeneutik in der Spannung zwischen den zuvor beschriebenen vier Leseweisen, insbesondere zwischen einer *positivistischen* Position und einem *phänomenologischen* Standpunkt. Letzterer ist bei Wright kongruent mit der synchronen Lesart. Wright fasst seine Version des kritischen Realismus in *Paul and the Faithfulness of God* (=PFG) in aller Kürze zusammen, wenn er sagt, es handle sich dabei um

a self-critical epistemology which, in rejecting the naive realism [gegen Positivismus, DJ] which simply imagines that we are looking at the material with a God's-eye view, rejects also the narcissistic reductionism of imagining that all apparent perception is in fact projection, that everything is really going on inside our own heads [gegen Phänomenologie, DJ]. Critical realism engages determinedly in a many-sided conversation, both with the data itself and with others (including scholars) who are also engaging with it. This conversation aims, not of course at an unattainable 'objectivity' [gegen Positivismus], but at truth none the less, the truth in which the words we use and the stories we tell increasingly approximate to the reality of another world, in the historian's case the world of the past. [...] We must not, in our proper anxiety about projecting our own assumptions on to the past, compound the problem by imagining that we can actually know nothing much about the past because our reconstructions remain our reconstructions [gegen Phänomenologie, DJ] (Wright 2013e:51).

Ein Beobachter kann also von seinem Standort nicht direkt auf ein Objekt sehen und dieses verifizieren oder falsifizieren (Positivismus). Ebenso kann er nicht auf ein (vermeintliches) Objekt sehen und dieses auf eigene Sinneseindrücke reduzieren (Phänomenologie). Im kritischen Realismus lässt sich der Beobachter vom Objekt (in der Theologie: Texte) unter kritischer Reflexion herausfordern. Besteht das Objekt diese Herausforderung, kann man «wahrhaftig von der Realität sprechen» (2011a:62). Dabei muss sich der Beobachter seines Standortes resp. seiner Weltanschauung bewusst sein. Wright definiert die Weltanschauung folgendermassen:

Weltanschauungen sind also das grundlegende Holz, aus dem die menschliche Existenz geschnitzt ist, die Linse, durch die die Welt gesehen wird, die Blaupause dafür, wie man in ihr leben sollte, und hauptsächlich das Gefühl von Identität und Standort, das es den Menschen ermöglicht, das zu sein, was sie sind (2011a:168).

Die Weltanschauung, verstanden als individuelle Vorstellungswelt, wird nach Wright konstruiert von Storys. Bei Storys handelt es sich um implizite und explizite Erzählungen, die Menschen sich selber und untereinander in ihren Gemeinschaften und Netzwerken erzählen. Diese Storys transportieren «Annahmen, Traditionen, Erwartungen, Ängste, usw.» (:63). Storys artikulieren, legitimieren und unterstützen die Weltanschauung und die daraus folgenden Handlungen. Eine Weltanschauung besteht damit aus verschiedenen Storys und stellt eine «übergeordnete Erzählung» dar, welche die Weltanschauung bestärkt, veranschaulicht und sinnstiftend wirkt. Gerade weil Storys sinnstiftend sind, tragen sie eine gewisse Normativität in sich. Daher können Storys, die einer Weltanschauung widersprechen, mit deren Storys in Konflikt geraten. Findet ein Konflikt zwischen der eigenen Weltanschauung und von aussen kommenden Storys statt, kann die eigene Weltanschauung bestenfalls modifiziert werden (:69). Andernfalls wird die gegenläufige Story als «unwahr» ausgeschieden.¹²² Wright meint, ausgehend von den Inhalten der Storys, welche eine Weltanschauung prägen,

¹²²Wright erlebt selber in der Kritik an seinem Ansatz, dass seine Theologie, hier verstanden als Story, mit einer anderen Weltanschauung innerhalb des christlichen Glaubens kollidiert. Siehe die Auseinandersetzung mit John Piper (Piper 2007; Wright 2015b). Piper lässt seine eigene Weltanschauung durch die Story von Wright nicht modifizieren oder untergraben. Vermutlich ist sie für Piper nicht sinnstiftend, kann somit nicht in den eigenen Bezugsrahmen eingebettet werden, es findet keine neue Erkenntnis statt und die Story wird daher ausgeschieden. So auch in der Kritik

schliesslich die Antworten auf vier grundlegende Fragen der Menschheit erheben zu können (Wer sind wir? Wo sind wir? Was läuft falsch? Wie sieht die Lösung aus?):

Alle Kulturen pflegen tief verwurzelte Glaubensüberzeugungen, die im Prinzip abgerufen werden können, um diese Fragen zu beantworten. D.h. alle Kulturen haben ein Bewusstsein von Identität, von der Umwelt, von einem Problem mit der Art, wie die Welt ist, und von einem Weg nach vorne, der aus dem Problem herausführen wird oder kann – um genauer zu sein: von einer erlösenden Eschatologie (Wright 2011a:166f.).

Bei diesen vier Fragen handelt es sich gemäss Wright um «presuppositions which enable people to make sense of everything else» (Wright 2013e:33).

Zum Verhältnis zwischen Weltanschauungen und Weltbildern

Weltanschauungen bei Wright und *Weltbilder*, wie sie in Kap. B 2 dargestellt sind, dürfen nicht gleichgesetzt werden. Ein Weltbild stellt eine gesamtgesellschaftliche Plausibilitätsstruktur dar. Innerhalb eines Weltbildes kann es verschiedene Weltanschauungen von Einzelpersonen, meist aber innerhalb von Personengruppen, Gemeinschaften und Netzwerken geben (vgl. Wink 2014:28). So wurde deutlich, dass es innerhalb des materialistischen Weltbildes einerseits eine «objektiv»-wissenschaftliche (Fakten) und andererseits eine theologische Weltanschauung (Werte) geben kann. Die theologische Weltanschauung im Bereich der Werte wiederum kann sich aufteilen in eine konservativ-evangelikale und eine progressiv-liberale Theologie, die sich aber trotzdem beide im materialistischen Weltbild bewegen. Bei Cullmann und Bultmann zeigt sich die Unterscheidung von Weltbildern und Weltanschauungen exemplarisch. Ihre *Weltanschauung* unterschied sich signifikant, trotzdem argumentierten beide im selben materialistischen *Weltbild*.

Wie nachgewiesen gibt es zudem auch voraufklärerische *Weltanschauungen*, die trotzdem in einem materialistischen, nachaufklärerischen *Weltbild* stehen. Damit geraten *Weltanschauungen* in Konflikt mit dem sie umgebenden *Weltbild*. Die Folge ist eine Irrelevanz solcher *Weltanschauungen* für den Kontext unter Kritisierung oder Nihilierung der nicht adaptierbaren Storys aus derartigen *Weltanschauungen* vergangener *Weltbilder*.¹²³ Wright hingegen will innerhalb eines sich

an Wright im Sinne einer «Ersatztheologie» als «Erfüllungstheologie» von Evangelikalen an Wrights Verständnis vom geographischen Israel (Währer 2015). Hier wird die Geschichte des Staates Israel mit der Heilsgeschichte gleichgesetzt und Wrights Theologie implizit mit Antisemitismus in Verbindung gebracht. Wright wird als «blind für den ganz wesentlichen Teil von Gottes Handeln in der jüngsten Geschichte» bezeichnet, allerdings wird die Abhängigkeit der eigenen Weltanschauung vom Narrativ des Neo-Imperialismus und des Neo-Gnostizismus nicht erkannt. Ich sehe bei Wright hingegen eine hohe Wertschätzung des jüdischen Glaubens und den Konflikt an dieser Stelle zwischen der Story von Wright und einer dispensationalistisch geprägten Weltanschauung. So meint Wright: «Christen sollten Juden mit viel grösserem Respekt begegnen, als dies früher der Fall war, und insbesondere sollten sie den Juden keine Form der Religion andichten, die diese gar nicht kennen» (2017c:21). Gerade darum geht es Wright: Zu zeigen, dass das Judentum des 1. Jh. von Christen oft falsch verstanden und das NT damit unzureichend interpretiert wird. Zu Wrights Stellung gegenüber dem geographischen Israel und seiner Kritik am Dispensationalismus siehe die übersichtliche Klärung bei: Wright 1999b. Ich gehe im Folgenden aufgrund der Forschungsfrage nicht weiter auf Wrights Stellung zum geographischen Israel oder die sog. «Erfüllungstheologie» ein.

¹²³Vgl. die Kritik am Fundamentalismus als «Gegen-Moderne» (Meyer 2011:11-30). Damit will nichts anderes ausgedrückt werden, als dass die Weltanschauung des Fundamentalismus sich nicht an ein materialistisches Weltbild der Moderne anpasst. Jedoch kann eine fundamentalistische Weltanschauung im Sinne eines Opportunismus durchaus die nützlichen Errungenschaften aus dem Bereich der Fakten des materialistischen Weltbildes adaptieren. So nutzte z.B. der christlich-fundamentalistische «Tele-Evangelist» Jerry Falwell mit seiner voraufklärerischen Weltanschauung die Technik des TV, um eine Story aus einem voraufklärerischen Weltbild zu transportieren.

abzeichnenden *integrativen Weltbildes* bewusst eine *integrative Weltanschauung* vertreten und dadurch die Story der Schrift für den Kontext wieder relevant sein lassen.

2.2.1 Kritischer Realismus und der biblische Text als Story

2.2.1.1 Die Weltanschauung des Autors

Bei der Erforschung von Texten kommt nun als weitere Herausforderung für den Beobachter hinzu, dass auch der Autor selber seine Texte innerhalb einer Weltanschauung verfasst hat. Texte können daher nur unter Berücksichtigung der Autorenintention interpretiert werden, da sie als Storys und damit als Teil der Weltanschauung des Autors verstanden werden müssen (vgl. Wright 2011a:67.97.114; Wright 2013d:190). Damit ist der Autor für Wright also gerade nicht tot, wie es eine phänomenologische Perspektive behaupten würde (vgl. Behrens 2008:41), denn textlinguistisch betrachtet stellen Texte komprimierte Sprechakte dar. Daher muss der Leser die Intention des Autors als Sprecher erkennen, um die vom Autor intendierte Handlung (Perlokution) vollziehen zu können (vgl. Meibauer 2013:65).

Für die theologische Arbeit bei Wright bedeutet dies, dass er die Storys, Praktiken und Symbole des Judentums des 1. Jh. sowie der ersten Christen ausmacht, um so der Weltanschauung der ntl. Autoren möglichst nahe zu kommen. Nur so können auch die Antworten der bibl. Autoren auf die oben erwähnten vier Grundfragen der Menschheit erhoben werden.¹²⁴ Weil diese Grundfragen, gedeutet von Wright als Suche nach einer erlösenden Eschatologie, auch die gegenwärtige Gesellschaft prägen, können die biblischen Storys zu sinnstiftenden Storys für gegenwärtige Weltanschauungen werden. Daraus wird deutlich, weshalb für Wright die Frage nach der Eschatologie nicht ein einzelner systematischer Topos am Ende ist, sondern sein gesamtes Werk durchzieht: Es handelt sich gemäss Wright bei der Suche nach einer «erlösenden Eschatologie» um eine Grundfrage der Menschheit, sowohl zur Zeit des Judentums im 1. Jh. als auch heute.

Um also die Weltanschauung und eschatologische Erwartung der frühen Christen zu beschreiben, konsultiert Wright insbesondere das AT, apokryphe und ausserbiblische Schriften aus der Zeit des 1. Jh. Bereits daraus ergeht, dass für Wright der Einbezug des AT für seine theologische Arbeit unerlässlich ist. Aus dem AT ergibt sich die jüdische Weltanschauung zur Zukunft und Hoffnung der Schöpfung. Wo Bultmann und Althaus die Theologie reinigen wollten von jüdischen und judaisierenden Elementen (Kap. C 1; C 2.3), versteht Wright das AT und die frühjüdische Weltanschauung als hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis des gesamten NT.¹²⁵

Als *Symbole* der ersten Christen macht Wright die Feste und Rituale, die Lebensweise und auch die Literatur aus (2011a:278ff.). *Praktiken* äussern sich in Gebet, Liturgie, Gaben oder auch

¹²⁴Exemplarisch findet sich dieses Vorgehen in Wright 2016e. Hier wendet Wright sein hermeneutisches Prinzip in aller Kürze, aber explizit auf Apg, Joh und das *Corpus Paulinum* an. Siehe auch mein Versuch der Anwendung von Wrights Hermeneutik auf die Gleichnisreden in Mk 4 verstanden als subversive Storys eines konträren Königreiches (Jäggi 2016a).

¹²⁵Dabei geht es Wright in erster Linie gerade *nicht* um das Erheben von Prophezeiungen, die mit dem NT in Erfüllung gegangen sind, wie dies in vorkritischen Leseweisen in ihrer Verwendung des AT oft ausschliesslich der Fall ist, sondern um das Nachzeichnen sog. narrativer Bögen, also von Storys mit ihren Erwartungen und Hoffnungen, die im NT aufgegriffen werden. Siehe zu den «narrativen Bögen»: Wright 2016e und Kap. E 2.2.1.2.

im Stiften von Frieden. Praxis und Symbole können sich teilweise überschneiden, wie es sich bei der Lebensweise oder auch bei der Verkündigung, sozialem Engagement oder dem Einsatz für den Frieden zeigt. Bemerkenswert ist hier die Feststellung, dass sich bei Wright das Zusammengehen von Verkündigung und sozialem Engagement bereits hermeneutisch begründet, da beide Elemente sowohl Praktiken, als auch Symbole einer richtig verstandenen christlichen Weltanschauung darstellen. Aus Wrights Hermeneutik ergeht zudem, dass zur Interpretation der Bibel nicht nur die *Textoberfläche* einbezogen werden darf (vgl. Wright 2011a:76-115). Genauso relevant zum Verstehen sind implizite Aussagen, Anspielungen und Echos (insb. aus dem AT), Weglassungen, sowie die Aufnahme von narrativen Spannungsbögen innerhalb der gesamtbiblischen Story.

2.2.1.2 *Historische Ereignisse als Teil der Story*

Wright macht im bibl. Text Ereignisse aus, die in Raum und Zeit stattgefunden haben, jedoch als interpretiertes Ereignis in Form einer Story innerhalb einer bestimmten Weltanschauung wahrgenommen und berichtet werden. Durch möglichst genaue Erhebung der Weltanschauung des Autors kann so letztlich auf die Aussageintention geschlossen werden. So geht Wright davon aus, dass sich die Story von Jesus «in der öffentlichen Geschichte ereignete» (2011a:186) und meint:

Die einzige angemessene Weise, über einen solchen Gott zu sprechen, der die Welt geschaffen hat und dann in ihr handelt, ist die der Erzählung. [...]. Wenn wir es versäumen, die Wichtigkeit des tatsächlich historischen Wesens zumindest einiger der Storys zu erkennen, die von Juden in dieser Periode [z.Zt. des 1. Jh., DJ] erzählt wurden, versäumen wir es, die Bedeutung sowohl der Form als auch des Inhaltes dieser Storys zu verstehen (2011a:112f.; vgl. :101.129).

Wright kommt zum Schluss, dass die jüdische Weltanschauung durch die Ereignisse und die daraus folgende Story des gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus untergraben und modifiziert wurde, so dass die frühen Christen eine veränderte Weltanschauung aufweisen und andere Antworten auf die Frage nach der erlösenden Eschatologie haben, die jedoch keinesfalls in völliger Diskontinuität mit der jüdischen Messiaserwartung stehen (Wright 2011f:53-60). Diesen Wechsel von einer bisherigen zu einer veränderten Weltanschauung bezeichnet Wright als «Bekehrung» (2011a:169).

Die für eine heilsgeschichtliche Theologie und damit für Bosch wichtige Möglichkeit des Handelns Gottes in der Geschichte zeigt sich bei Wright auch andernorts. So wendet er sich wiederholt gegen den «Deismus» im Sinne eines

Begriff[s] des 18. Jahrhunderts für eine ältere Realität, die schon in der Antike bekannt war, nicht zuletzt im Glaubenssystem der Epikuräer: Die Götter existieren, aber sie leben in einer Welt der Glückseligkeit ziemlich weit von der gegenwärtigen Welt entfernt und greifen in unsere Welt überhaupt nicht ein (2011a:318).

Der Deismus ist einem materialistischen Weltbild entwachsen und schliesst das Wirken Gottes in der Weltgeschichte aus (Bereich der Fakten, vgl. Kap. E 1.2.2). Wright stellt jedoch fest, dass eine solche Theologie dem Glauben des Judentums im 1. Jh. und auch der Intention der Schrift widerspricht: «Es gab einen Gott, und dieser Gott hatte die Welt erschaffen. Obendrein blieb er in der Welt aktiv» (2011a:319).

Aus Wrights hermeneutischer Methode folgt unter Berücksichtigung dieser Aspekte eine narrative Theologie, vereint mit einem historischen Fokus (:177). Wright geht (entgegen einer *positivistischen* Lesart) davon aus, dass ein berichtetes Ereignis, insbesondere wenn es sich um ein Ereignis des Wirkens Gottes in der Geschichte handelt, zwar im vorliegenden bibl. Text der Interpretation des Autors unterliegt. Damit kann vom Text nicht direkt auf das Ereignis geschlossen werden. Gleichzeitig ist das Ereignis dadurch nicht unhistorisch und irrelevant (entgegen einer *theologischen* Lesart) und lediglich auf die gegenwärtige Erfahrung reduzierbar (entgegen einer *phänomenologischen* Lesart) oder gänzlich auszuschneiden. Diese hermeneutische Grundannahme teilt Wright mit Cullmann (Kap. C 3.1.4). Weil aber ein historisches Ereignis innerhalb der Storys in der Bibel immer bereits mit Bedeutung belegt ist, erfordert die Auseinandersetzung damit «eine harmonische Behandlung des Ganzen» (:156). Darunter versteht Wright die historische Untersuchung des Ereignisses unter Berücksichtigung der Weltanschauung des Autors bei gleichzeitiger Interpretation, welche die Weltanschauung der Lesenden aufnimmt. Darin geht Wright über Cullmann hinaus und befindet sich deutlich näher bei Boschs Überlegungen zu einer Hermeneutik für eine missionarische Kirche.

Exemplarisch zeigt sich die Anwendung von Wrights Hermeneutik und den daraus ergehenden missionarischen Implikationen in hoffnungsvoller eschatologischer Perspektive in seiner Interpretation der Auffahrt Jesu. Unter Berücksichtigung der Wiederaufnahme des narrativen Bogens vom Tempelmotiv und aufgrund der prägenden jüdischen Hoffnung geht Wright davon aus, dass Jesus nicht in einen jenseitigen Himmel aufgefahren ist, sondern

that in Jesus – the human being who is also the living embodiment of Israel’s one God – heaven and earth have come together completely and forever. [...]. We discover that this new, joined-up heaven-and-earth reality produces a bridgehead into the world, not an escape from the world (2016e:182; vgl. ausführlicher: Wright 2014a).

Dieser Feststellung geht voraus, dass es Lukas als Autor bei Beschreibung der Auffahrt Jesu nicht um einen spektakulären Flug nach oben ging, wie eine ausschliessliche Betrachtung der Textoberfläche nahelegen würde und woraus allerhand Spekulationen über die Historizität des Ereignisses und falsche Interpretationen zur letztlichen Bestimmung des Menschen folgen. Nach Wright hat der Autor mit der Auffahrt ein nicht beschreibbares Ereignis mit historischem Kern innerhalb seiner Weltanschauung interpretiert und will implizit darauf hinweisen, dass die jüdische Hoffnung des Zusammenkommens von Himmel und Erde sich erfüllt hat, mit der Auswirkung (Perlokution), dass «the whole world must now be brought into the realm of this new fulfillment» (2016e:183). Was in der Auffahrt Jesu als seiner Inthronisierung verwirklicht und durch den Autor von Apg verdeutlicht wurde, hat also Konsequenzen für den gesamten Kosmos (vgl. Kap. C 3.1.6.4). Daraus wird an diesem Beispiel ebenfalls deutlich, dass Wright dem NT eine «public, missionary theology» zuschreibt, also eine öffentliche Wahrheit, welche eine materialistische Zweiteilung zurückweist (:192). Auch hier schliesst sich für Wright folgerichtig die Frage an, welche Auswirkungen dieses Erkenntnis auf die Mission der Kirche hat: Weil hier und andernorts im NT postuliert werde, dass Gottes neue Schöpfung durch das Zusammenkommen von Himmel und Erde begonnen hat, sei es Aufgabe der Nachfolger Jesu, als gute Haushalter dieser neuen Schöpfung zu fungieren. «And we

do this not by retreating into a privat huddle, but by living out new creation right there in the middle of the old one» (Wright 2016e:192).

2.2.1.3 Die hermeneutische Gemeinschaft als Korrektiv

Wright stellt fest, dass Storys und Weltanschauungen nicht nur Einzelpersonen prägen, sondern ein wichtiges Merkmal von Gemeinschaften darstellen:

Jede menschliche Gemeinschaft teilt und pflegt bestimmte Annahmen, Traditionen, Erwartungen, Ängste usw., die ihre Mitglieder ermutigen, die Realität auf bestimmte Weise zu konstruieren, und die die Kontexte kreieren, innerhalb derer bestimmte Arten von Aussagen als sinnvoll wahrgenommen werden (2011a:63).

Zudem weist er darauf hin, dass Erkenntnis immer innerhalb der eigenen Weltanschauung stattfindet und ein relationales Geschehen ist, da die eigene Weltanschauung abhängig ist von Interaktion und Kommunikation in Gemeinschaften (vgl. 2011a:64). Daraus lässt sich schliessen, dass Wahrheit nie nur eine Funktion objektiver Vernunft sein kann, sondern immer auch eine Funktion von Weltanschauungen und Beziehungen ist (vgl. Snyman 2013:408).

Auch die Gemeinschaft der Kirche verbindet eine gewisse (hier: christliche) Weltanschauung mit konstituierenden Storys. Innerhalb der Weltanschauung dieser Gemeinschaft findet Erkenntnis statt. Es ist sodann die Aufgabe der Kirche als hermeneutischer Gemeinschaft, im Sinne eines kollektiven Korrektivs durch Storys von aussen neue Erkenntnis zu gewinnen und die Weltanschauung dadurch zu modifizieren oder die Storys auszuschneiden. Dieser Prozess geschieht im Hören auf die Schrift, die Tradition, die gegenwärtige Gemeinschaft und den Kontext. Wright sagt gegenüber der hermeneutischen Gemeinschaft mit Bezug zu einer kontextualisierten Theologie: «We must be ferociously loyal to what has gone before and cheerfully open about what must come next» (2013d:123). Er nennt zudem Merkmale zur Prüfung einer Story, welche in die bekannte Weltanschauung dringt und diese modifizieren will. So soll sie eine einfache Grundanlage aufweisen, alle Teile der grösseren Story einbeziehen, eine gewisse Eleganz in der Behandlung von Details aufweisen und sinnstiftend wirken (2011a:70f.138ff.; vgl. Losch 2016:107).

Damit wird es der Kirche möglich, gemäss der Intention des Schöpfers, der seine Absichten durch die Schrift offenbart, in der Gegenwart zu handeln (2011a:189; vgl. :125.150). Der Kirche als hermeneutischer Gemeinschaft kommt so eine weit grössere Verantwortung zu, als bei einem vorkritischen Lesen des Bibeltextes, bei dem die Aufgabe von Theologie und Kirche lediglich darin besteht, zeitlose Wahrheiten zu transportieren (vgl. :43).

2.2.2 Wrights Hermeneutik als Schlüssel zu seinem Werk

Das hermeneutische Verständnis von Wright mit seinem kritischen Realismus unter Einbezug der Rezeptionsästhetik ist grundlegend für das Verstehen seiner theologischen Arbeit, insbesondere für sein exegetisches Hauptwerk. Aus dieser Hermeneutik erwächst schliesslich seine Interpretation des bibl. Textes, die Wright in seinen biblisch-theologischen Büchern zusammenfassend wiedergibt. Wenn Wright also die Berufung von Christinnen und Christen in der Welt durchgehend vergleicht mit einem Spiegel, der die Herrlichkeit Gottes in die Welt hinein- und die Welt im Lobpreis zu Gott zurückreflektiert (Wright 2016c:39f. u.ö.), dann basiert diese Feststellung auf sorgfältigen

hermeneutischen und exegetischen Vorüberlegungen. Bereits in dieser zentralen Schlussfolgerung Wrights kommen die narrativen Bögen von Schöpfung und Tempel, der Tempel als Symbol oder die Praxis des Lebensstils zusammen. Daraus ergeht schliesslich eine modifizierende Story für die Weltanschauung einer Kirche, die eine «Pseudoeschatologie» und eine verkürzte Sicht von Mission vertritt (:39).

Wenn in der akademischen Theologie mit Wright zur Interpretation von Texten durch Betonung der Autorenintention von «Gefühl» oder «wohlwollender Vorstellungskraft» die Rede ist (2011a:156.168), wird verständlich, dass insbesondere aus der Warte der vorkritischen Leseweise oder des Positivismus Kritik erfolgt (vgl. Stähler 2018:98). Nicht umsonst legt Wright ausführlich, wie kaum sonst üblich in der ntl. Bibelwissenschaft, seine Hermeneutik dar. Wo diese Hermeneutik gedanklich nicht durchdrungen wird und mit den Sichtweisen der oben ausgeführten Perspektiven der *vorkritischen Leseweise*, des *theologischen Positivismus* oder des *theologischen Ansatzes* aus einem noch immer verbreiteten materialistischen Weltbild heraus begegnet wird, resultiert daraus exakt jene Kritik der endlosen Debatten um Einzelheiten, welche Braaten (1977:11) angemahnt hat.¹²⁶ Die Rezeptionsästhetik und mit ihr die synchrone Lesart sind in der Theologie der Kritiker noch wenig verbreitet. Ihre Vertreter sind denn auch in der Lage, Wrights Theologie weit positiver zu beurteilen (vgl. Heilig & Heilig 2016; Losch 2016; Wischmeyer 2016).

Bereits in einem Vortrag aus dem Jahr 2014 weist Wright darauf hin, dass offensichtlich viele seiner Kritiker und Rezensenten die zentrale Aussage von PFG leider nicht verstanden hätten. Wright betont, dass es ihm darum gehe, die *Weltanschauung* des Paulus möglichst genau darzustellen. Es steht für Wrights Interpretation also nicht im Zentrum, *worauf* Paulus seinen Blick richtet, sondern *durch welche Brille* er dabei sieht. So ermahnt Wright seine Kritiker und Rezensenten: «If you gonna write about it [PFG, DJ] please make sure you made this point [of considering my hermeneutics, DJ]» (Wright 2014b:10:55; vgl. Wright 2011a:169; Jäggi 2016c). Beispielhaft zeigt sich die teils kämpferische («combative») Kritik (Wright 2016a:712) an Wrights Paulusbänden in den Aufsätzen von TheologInnen aus unterschiedlichen Fachbereichen in Heilig et al. 2016. Wright stellt auch hier fest, dass wesentliche Elemente seiner Theologie in PFG anscheinend nicht verstanden wurden, weil seine Intention, Erkenntnistheorie und Hermeneutik durch die Autoren nicht be-

¹²⁶Vgl. in diesem Zusammenhang McGowan (2016:585), welcher mit dem Terminus «Symbol» nichts anzufangen wusste, obwohl der Begriff von Wright ausführlich in 2011a diskutiert und definiert wird. Es ist vermutlich nicht zuviel gesagt, wenn ich feststelle, dass Watling (2016) als missionaler Praktiker mit seinen kurzen zusammenfassenden Worten und den hilfreichen Skizzen Wrights Intention und seine Theologie besser erfasst hat als mancher der gelehrten Kritiker in Heilig et al. 2016, die einem materialistischen Weltbild Tribut zollen. So meint auch Stähler (2018:98) in seiner Rezension zu Heilig et al. 2016: «Erstens scheinen nicht alle Kritiker Wrights Bücher in Gänze durchdrungen oder aber bei der Lektüre den Überblick verloren zu haben». Die Art der Kritik, wie sie mancherorts in Heilig et al. 2016 vorgetragen wird, bleibt vermutlich das Leid von Theologen, die während Bestehen zweier Weltbilder für ein neues Weltbild plädieren, neue Perspektiven in geformte Weltanschauungen einbringen wollen und dazu ziemlich viel schreiben. Vgl. die Kritik an Barth und seine Antwort, die in diesem Sinne auch von Wright (2016a) stammen könnte: «Eine solche Diskussion würde vor allem voraussetzen, dass die Fragenden das Viele, was ich zu diesen Fragen längst gesagt und geschrieben habe, ordentlich gelesen, zur Kenntnis genommen und überdacht hätten. Das haben sie offenkundig nicht getan, sondern reden an Hunderten von Seiten der Kirchlichen Dogmatik vorbei, auf denen sie mindestens – und nicht nur in Form von Stichworten wie ‘Geschichte’, ‘Historie’, ‘Universalismus’ usw. – hätten lernen können, wo ich wirklich stehe und nicht stehe, um dann *von da aus* weiter zu fragen» (Barth 1975:7, Hervorh. i.O.).

rücksichtigt worden sind. Daher wurden schliesslich einzelne Feststellungen Wrights kritisiert, wobei diese nicht in den grossen Zusammenhang gestellt werden konnten. Dazu meint Wright: «I was inviting my readers to see things differently, not merely to adjust some nuts and bolts on previous statements» (Wright 2016a:714; vgl. :712-725). Mit Stähler (2018:98) sehe ich die Differenzen zwischen Wright und seinen aktuellen (deutschsprachigen) Kritikern letztlich in drei Bereichen:

1. Unterschiedliche Forschungstradition (deutsch-englisch; wird von Wischmeyer 2016 angemessen reflektiert).
2. Ungenügend berücksichtigtes Gesamtwerk von Wright und dadurch Problematisierung von Randthemen durch verlorenen Überblick und Unklarheit bzgl. Wrights Intention (vgl. Frey 2016).
3. Seitens Wright eine Textfülle, welche seinerseits immer einen rechtfertigenden Verweis auf eine andere Quelle erlaubt und auch berechtigte Kritik so ins Leere laufen lassen kann.

2.3 Zur Normativität der Schrift bei Wright

Im Zuge der Diskussion von Boschs Theologie erging seitens Kritikern die Frage nach der Normativität der Schrift, die bei Bosch z.T. als unklar angesehen wird (Kap. D 2.3.3). Die Frage nach der Autorität der Schrift bei Wright ist für vorliegende Arbeit daher wesentlich um festzustellen, ob diese der Intention von Bosch entspricht. Nicht umsonst bezeichnet bereits Barth die Frage nach der Normativität der Schrift als «mit Recht immer neu zu stellende» Frage (Barth 1947:110).

2.3.1 Die Problematik einer falsch verstandenen Normativität

Wright stellt selber fest, dass alleine aus seiner Hermeneutik des kritischen Realismus noch in keiner Weise hervorgeht, weshalb gerade die Bibel als Grundlage für die Kirche dienen soll und nicht irgendein anderes literarisches Erzeugnis aus Vergangenheit oder Gegenwart (2011a:50). Zur Begründung der Autorität der Bibel für die Kirche ist es Wright aber wichtig, nicht unreflektiert ein «biblizistisches» Inspirationsverständnis zu postulieren, das aus wenigen ntl. Versen zusammengesetzt wird, letztlich aber nur als falsch verstandene Absicherung dient und der Gesamtintention der Bibel nicht gerecht zu werden vermag (:187). Dieses Vorgehen kommt für Wright ebenso wie die alleinige Begründung der Normativität der Schrift aus der kirchlichen Tradition einer positivistischen Auffassung gleich (:191). Die Gefahr bei einem Postulat solcher Inspirationsverständnisse zur Begründung der Autorität der Schrift sieht Wright darin, dass auf dieser Grundlage fälschlicherweise zeitlose Wahrheiten aus der Schrift destilliert werden, die zu allen Zeiten gültig sein sollen und nur noch angewendet werden müssen. Aber:

God is not a celestial information service to whom you can apply for answers on difficult questions. Nor is he a heavenly ticket agency to whom you can go for moral or doctrinal permits or passports to salvation. He does not stand outside the human process and merely comment on it or merely issue you with certain tickets that you might need. Those views would imply either a deist's God or a legalist's God, not the God who is revealed in Jesus Christ and the Spirit. And it must be said that a great many views of biblical authority imply one or other of those sub-Christian alternatives (Wright 1991:15f).

Die Schrift ist für Wright gerade kein Behälter zeitloser Wahrheiten. Im Gegenteil berichtet sie in narrativer Gestalt von Gottes Gericht gegenüber seiner Schöpfung und vermittelt Hoffnung auf

Gottes endgültige Wiederherstellung. Deshalb will Wright eine andere Sicht auf die Bibel vermitteln, welche ihre Autorität für die Kirche in der Gegenwart verdeutlichen soll. Wright zeigt davon ausgehend auf, dass die Formulierung «Autorität der Schrift» an sich eine problematische Verkürzung darstellt, die diverse Probleme nach sich zieht (Wright 2013d:21-23). Hinter der Frage nach der Autorität der Schrift stehe oft der Wunsch nach einem kontrollierenden Regelwerk, das einfach und auf alle Lebensbereiche angewandt werden kann (1991:9). Er schlägt daher vor, die eigentliche Frage müsse die nach «Gottes Autorität, ausgeübt *durch* die Schrift» sein (Wright 2013d:23). Diese Wendung lässt andere, aber für die Kirche in der Gegenwart umso relevantere Fragen folgen, als die Beschäftigung mit der «Autorität *der* Schrift». So meint Wright:

My conclusion, then, is this: that the regular views of scripture and its authority which we find not only outside but also inside evangelicalism fail to do justice to what the Bible actually is – a book, an ancient book, an ancient narrative book. They function by turning that book into something else, and by implying thereby that God has, after all, given us the wrong sort of book. This is a low doctrine of inspiration, whatever heights are claimed for it and whatever words beginning with ‘in-‘ are used to label it. I propose that what we need to do is to re-examine the concept of authority itself and see if we cannot do a bit better (Wright 1991:14).

Wright geht also sehr wohl von einer Inspiration der Schrift aus und misst der Schrift Autorität für die Kirche bei. Weil die verschiedenen Konzepte einer Inspirationslehre aber derart oft missverstanden wurden und aufgrund dieses unzureichenden Konzeptes unzureichende Theologien aufgebaut wurden, will er möglichst auf irreführende Begrifflichkeiten verzichten und eine andere Perspektive einbringen. Dabei ergibt sich für Wright trotzdem, oder gerade daher, ein kategorialer Unterschied zwischen der Bibel und anderen literarischen Erzeugnissen: Die Bibel ist in dem Sinne autoritativ für die Kirche, weil Gott seine Autorität durch die Schrift ausübt: «God has somehow invested this authority in scripture. And that is a complex claim. It is not straightforward» (:14). Wie Wright die Autorität versteht, welche Gott durch die Schrift ausübt, kommt in folgendem Zitat deutlich zum Ausdruck:

‘In the beginning, God created the heavens and the earth’. God says this, God says that, and it is done. Now if that is not authoritative, I don’t know what is. God calls Abraham; he speaks authoritatively. God exercises authority in great dynamic events (in Exodus, the Exile and Return). In the New Testament, we discover that authority is ultimately invested in Christ: ‘all authority has been given to me in heaven and on earth’. [...]. This authority, we discover, has to do with the Holy Spirit. And the whole church is then, and thereby, given authority to work within God’s world as his accredited agent(s). From an exceedingly quick survey, we are forced to say: authority, according to the Bible itself, is vested in God himself, Father, Son and Spirit (:15).

Für Wright ist die Bibel somit nicht (nur) ein Buch mit Erzählungen von Menschen und ihren Erlebnissen mit Gott wie in einer religionsgeschichtlichen Perspektive, sie weist im Gegenteil Offenbarungscharakter auf. Gott selber offenbart sich durch Personen und Ereignisse, weshalb die Bibel für Wright ein «heiliger Text» ist, der «historisch zu sein beansprucht» (2011a:92). Der biblische Text offenbart für Wright die Ansprache des Menschen durch Gott selber, oft vermittelt durch Menschen und gewirkt durch den Heiligen Geist. Somit will Gott durch die Bibel die Kirche in ihrem je eigenen Kontext herausfordern zu verstehen, was seine durch die Bibel vermittelte Autorität bedeutet. Die Kirche partizipiert schliesslich an dieser Autorität, indem sie als Volk Gottes gemäss ihrem durch die Schrift offenbarten Auftrag lebt und wirkt (vgl. 1991: 11). Schliesslich geht es für die Kirche um die Frage, «how does this ‘authority’ *actually* work?» (2013d:23; Hervorh. DJ). Wright

ist sich bewusst, dass sein eigener Vorschlag «eine erheblich komplexere Auffassung von Autorität» darstellt als die üblichen Ansätze (2011a:191).

2.3.2 Eine neue Perspektive auf die Bibel als Drama in fünf Akten

In gewohnt frischer Manier verwendet Wright zur Beantwortung obiger Frage nach der Autorität der Schrift das Bild eines Schauspiels in fünf Akten, wobei vom fünften und letzten Akt wesentliche Teile nicht vorhanden sind. Die Schauspieler, welche angehalten sind, den fünften Akt zu spielen, müssen daher aufgrund der vier vorliegenden Akte improvisieren und das Stück im Sinne des Autors und in grösstmöglicher Kontinuität mit den vorhandenen Akten zu Ende bringen: «Die ersten vier Akte wären in ihrer vorliegenden Form die unbezweifelbare ‘Autorität’ für die zu leistende Aufgabe» (2011a:188). Übertragen auf Schrift und Kirche bedeutet dies, die Bibel selber als Story in fünf Akten zu sehen (1. Schöpfung, 2. Fall, 3. Israel, 4. Jesus, 5. Schreiben des NT als erste Szene im fünften Akt):

Die Kirche würde dann unter der «Autorität» der vorliegenden Story leben, und es wird von ihr verlangt, eine improvisierte Aufführung des abschliessenden Aktes zu liefern, der zum beabsichtigten Abschluss führt und diesen antizipiert (2011a:189).

Die Kirche resp. die hermeneutische Gemeinschaft ist daher dazu aufgefordert, «in die ersten vier Akte einzutauchen, aber nicht deshalb, um bloss zu wiederholen, was bereits gesagt wurde» (:188) oder eindeutige Handlungsanweisungen nachzuschlagen. Vielmehr geht es darum, die narrativen Bögen, ihre Intention und Aussage zu verstehen, um durch passende und diese Intentionen weiterführende Handlungen im letzten Akt zu improvisieren: «Wir suchen, wie das Material selbst, nach einer Berufung, das Volk Gottes im fünften Akt des Dramas der Schöpfung zu sein» (:190; vgl. Wright 2011f:XI u.ö.). Wenn Wright eine Analogie herstellt von einem Autor und seinem Schauspiel zur Bibel als Drama, kann davon ausgegangen werden, dass Gott in dieser Analogie für Wright der «Autor» ist. Gott offenbart für Wright also seine Intention für die Schöpfung durch die Schrift.

Wright geht es mit Vorstellung der Bibel als Drama zugleich darum, dass der Mensch sich eingliedert in die umfassende Geschichte Gottes mit seiner Schöpfung und als Teil der Kirche gleichzeitig Teil wird vom biblischen Drama im fünften Akt. Hiermit ist Wright nicht weit von Cullmann entfernt, der sagt: «Auf Grund der Glaubensentscheidung reihen wir uns in diese besondere Geschichte, die Heilsgeschichte ein» (1965:3 u.ö.).

2.3.3 Die Normativität der Schrift bei Wright vor dem Hintergrund von Boschs Theologie

Wright merkt an, dass seine Perspektive zur Normativität der Schrift keine endgültigen Gewissheiten darüber gibt, ob eine entsprechende Handlung im fünften Akt exakt der Absicht des Autors entspricht. Genau dies sieht Wright als das Risiko des Glaubens (2011a:190), das allerdings vermindert werden kann durch eine Begegnung mit dem Text nach Wrights Hermeneutik, die der Intention der biblischen Autoren und damit der Intention des Schöpfers ernsthaft und möglichst vielfältig unter Einbezug verschiedener Elemente nachspüren will: «Treue Improvisation in der Gegenwart verlangt geduldiges und sorgfältiges Nachsinnen über das, was vorausgegangen ist [...]» (:191). Kuhrt fasst treffend und mit Bezug auf Wrights hermeneutische Kategorie der Weltanschau-

ungen zusammen, was dessen neue Perspektive auf die Autorität Gottes, ausgeübt *durch* die Schrift, bedeutet:

Scripture is the story of the sovereign exercise of God's authority over his creation, usually through people delegated to act, speak or write proclaiming this authority. [...]. Through the power of its retelling of the mighty acts of God, from creation to new creation, the Bible is able to confront, undermine and replace alternative world-views with their rival narratives and authority claims (2011:63).

Somit kann festgehalten werden, dass sich die Autorität Gottes in Wrights Vorschlag in den durch die Schrift offenbarten Taten Gottes *in* seiner Schöpfung zeigt sowie in seiner Ansprache des Menschen und seinem Reden durch den Menschen. Die Rolle der Schrift besteht für Wright in der Vermittlung von Gottes Taten und seiner Absichten *für* die Schöpfung an den Menschen. Die funktionale Autorität Gottes *durch* die Schrift zeigt sich in der Möglichkeit zur Veränderung der Weltanschauungen ihrer Leser. Dadurch sind diese befähigt, aufgrund des Studiums der Schrift und in hermeneutischer Gemeinschaft, ihren Platz im fünften Akt als Teil der Kirche einzunehmen und zu gestalten. Der Wechsel der Weltanschauung und die Erkenntnis von Gottes Offenbarung in der Schrift werden gewirkt durch den Heiligen Geist (vgl. Wright 1991:15).

Auch Wright sieht somit die Bibel nicht als «recordings» göttlicher Offenbarung (Du Plessis 1990:82, vgl. Kap. D 2.3.3). Im Gegenteil meint er: «Wir suchen nicht gegen den Strich des Materials nach zeitlosen Wahrheiten» (2011a:190). Es wurde auch deutlich, dass die Bibel für Wright wie für Bosch eben gerade *nicht* nur ein historisches Dokument resp. Gründungsdokument der Kirche ist, wie die Kritik von Du Plessis an Bosch lautete. Durch die Bibel offenbart sich Gott und die Autorität Gottes gelangt durch sie zum Ausdruck. Damit betrifft die Schrift die Kirche in der Gegenwart existentiell.

Wie Bosch ist sich Wright selbstkritisch des Risikos seines Vorschlages zur Normativität der Schrift bewusst, weiss um die Fehlbarkeit der Interpreten, nicht zuletzt von sich selber (:191; vgl. 16f.) und sucht eine mögliche Perspektive innerhalb verschiedener bestehender Paradigmen wie Bosch. Was Behrens (2018:17) richtigerweise in Bezug auf die Begründung der Normativität der Schrift bei Wright festhält, gilt gleichermassen für Bosch:

Es geht also um ein dynamisches Reagieren auf die Autorität Gottes, die er auf ganz verschiedene Weise durch die verschiedene [sic] Textgattungen der Bibel ausübt; es geht um die Autorität Gottes, die uns letztlich zu Akteuren in der Story Gottes mit der Welt macht.

Was oben zur Stellung der Schrift bei Bosch festgehalten wurde, gilt im selben Sinne auch bei Wright: Nicht weil die Bibel direkt aufgezeichnete Offenbarung Gottes enthält ist sie normativ, sondern weil darin der Glaube an einen Gott bezeugt wird, der in der Geschichte gehandelt hat und heute noch handelt. Diese Story über vergangene Taten Gottes und die Erfahrungen dieser Taten Gottes in der Gegenwart lädt ein zu einem begeisternden Glauben an diesen Gott und seiner Geschichte mit den Menschen. Die Schrift ist daher weder für Wright noch für Bosch ein Regelwerk, sondern eine dynamische Story über das Wesen, die Taten und die Absichten Gottes, die in Begegnung mit dem gegenwärtigen Kontext die Kirche zu Handlungen inspiriert, welche der Grundintention der Schrift und damit der übergreifenden Absicht Gottes mit seiner Schöpfung folgen. Gerade

an der kreativen Spannung zwischen der Schrift als Zeugnis des Menschen und als Offenbarung Gottes jedoch muss sich auch eine Hermeneutik im Sinne von Bosch bewegen.

Zudem zeigt sich in Wrights Auseinandersetzung zur Normativität der Schrift gleichzeitig sein teleologisches Wirklichkeitsverständnis, das sich stark von geschichtslosen Modellen unterscheidet. Gott hat ein Ziel und eine Absicht für seine Schöpfung. Diese zeigt sich in den vergangenen Akten des Dramas als Story Gottes mit seinem Volk Israel und der frühen Kirche und findet ihre Vollendung am Ende des fünften Aktes, wenn Gott selber Himmel und Erde zusammenführt (2011f:116ff.). Für Wright ergibt sich durch die Zwischenzeit vom «Abbruch» im fünften Akt bis zum richtenden und wiederherstellenden Handeln Gottes am Ende des fünften Aktes ein Zeitalter der Mission. Darin stimmt Wright mit Boschs und Cullmanns Theologie überein. Das Handeln der Kirche während dieser vorletzten Zeit ist bestimmt von der Hoffnung auf das Letzte (vgl. Wright 2011f:206). Weshalb sich Wright trotzdem kritisch zu einer heilsgeschichtlichen Theologie äussert, wird weiter unten (Kap. E 2.5) deutlich.

Aus alledem kann festgestellt werden, dass ein theopneustisches Wirken für die Entstehung und die Interpretation der biblischen Texte für Wright vorausgesetzt wird. Dieses Wirken muss aber neu und jenseits von verkürzenden Inspirationslehren verstanden werden, damit die Bibel heute für die Kirche und ihren Kontext relevant sein kann. Nur ein Verweis auf Kategorien der Inspiration und deren Begründung in Einzeltexten führt zu einem falschen Verständnis von Autorität und lässt die Schrift noch nicht relevant werden für die Kirche in der Gegenwart (vgl. Kap. E 2.6.2). Stattdessen will Wright die Grundintention der Schrift hervorheben und von daher die Frage stellen, was Autorität der Schrift für die Kirche bedeutet. Dabei ist es für Wright selbstverständlich, dass die Lesenden, resp. die Akteure im Drama, selber der Führung durch den Heiligen Geist bedürfen. Alle diese Handlungen der Akteure in ihrer Gemeinschaft als Kirche, welche der Intention der vier Akte und des begonnenen fünften Aktes folgen, können als Mission umschrieben werden. Dies gehört zu den Gründen, weshalb Wright in seinen Veröffentlichungen durchgehend auf Inhalt und Gestalt der Mission zu sprechen kommt. Es erstaunt daher nicht, dass Behrens (2018:17) bei Wright eine «missionale Hermeneutik» ausmacht. Wrights Schriftverständnis zielt umfassend auf die Frage nach dem Auftrag der Kirche im Nachvollzug der *missio Dei* ab.

2.4 Wrights Hermeneutik für ein integratives Weltbild

Wie in Teil B aufgezeigt, setzte spätestens mit Heisenbergs Quantenmechanik eine Transformation des materialistischen Weltbildes hin zu einem integrativen Weltbild ein. Neben einer daraus neu denkbaren Offenheit für ein Wirken Gottes in der Geschichte lässt sich feststellen, dass die Quantenwelt sich der menschlichen Erkenntnis entzieht, weil für die dortigen Prozesse keine Sprache und damit auch keine Denkmuster vorhanden sind. Mit Wittgenstein müsste daher gefolgert werden: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen» (Wittgenstein 1922:Tract. 7). Diese Aussage ist jedoch einem materialistischen Weltbild geschuldet. Heisenberg hingegen würde dieses Verdikt modifizieren (vgl. Fischer 2011:152) und behaupten, wovon man nicht reden kann, dafür müssen neue Bilder gefunden werden:

Wir sind gezwungen, in Bildern und Gleichnissen zu sprechen, die nicht genau das treffen, was wir wirklich meinen. Wir können auch gelegentlich Widersprüche nicht vermeiden, aber wir können uns doch mit diesen Bildern *dem wirklichen Sachverhalt nähern* (Heisenberg 2012:264; Hervorh. DJ; vgl. Heisenberg in: Fischer 2011:173).

Der Mensch muss also in der ihm zur Verfügung stehenden Sprache das Unaussprechliche beschreiben, welches seine Wirklichkeit konstituiert und auf Realitäten basiert, auch wenn diese Realitäten sein Denkmuster übersteigen. Dass sich mit den Entdeckungen der Quantenmechanik die getrennten Bereiche der Werte und Fakten aus dem materialistischen Weltbild ineinanderschoben, zeigt sich in Heisenbergs Versuchen, seine Erkenntnisse in der Naturwissenschaft durch Musik und Kunst auszudrücken.

Vor dieselbe Herausforderung, das Unaussprechliche, welches das eigene Wirklichkeitsverständnis übersteigt, zu formulieren, waren bereits die ersten Christen gestellt. Sie waren gezwungen, in Bildern und Symbolen aus ihrer Weltanschauung eine erfahrene Realität zu beschreiben, die ihr bisheriges Wirklichkeitsverständnis überstieg und für die sie keine Sprache hatten. Bei einem Ereignis wie der «Auffahrt» zeigt sich dies exemplarisch. Bultmann hat innerhalb eines materialistischen Weltbildes abgestreift, was nicht in seine ihn umgebende Plausibilitätsstruktur passte und daher einen historischen Kern der bildhaft beschriebenen Auffahrt Jesu, wie sie Apg 1,9 formuliert, als «gnostischen Mythos», basierend auf einer «Legende», gänzlich negiert (Bultmann 1977:48.179ff.504ff.). Damit konnte er der Autorenintention jedoch nicht gerecht werden, welche gemäss Wright ein Ereignis in Zeit und Raum voraussetzt.¹²⁷ So meint Wright in Bezug zur Auffahrt und wiederum im kritischen Gespräch mit einer theologischen Lesart nach Bultmann:

Soweit ich das beurteilen kann, ist es nicht unmöglich, dass es [die Auffahrt, DJ] tatsächlich ein physisches Ereignis war; wie manche vermutet haben, ist eine Aufwärtsbewegung vielleicht der beste Weg, um eine Abreise aus der einen Sphäre und die Ankunft in der anderen anzuzeigen. Weder die antiken Juden noch die ersten Christen glaubten jedoch, dass der «Himmel» ein Ort innerhalb unseres gegenwärtigen Raum-Zeit-Kontinuums ist, ein Ort, der irgendwo etwas ausserhalb unserer Welt zu finden wäre und durch so etwas wie eine primitive Form der Raumfahrt erreicht werden könnte. Wir befinden uns schliesslich, das sollte man nicht vergessen, an dieser Stelle am Rande von Weltanschauungen, von Sprache, von allem menschlichen Denken (Wright 2013c:278; kursiv. i.O.; Unterstreichung DJ).¹²⁸

Aufgabe einer Hermeneutik für ein integratives Weltbild ist es, die biblischen Bilder als interpretierte Ereignisse zu verstehen, sich dabei der Autorenintention zu nähern und durch die Interpretation im eigenen Kontext neu zur Sprache zu bringen. So kann in einem integrativen Weltbild, im Gegensatz zum materialistischen, die Frage nach dem eigentlichen, für den Menschen unfassbaren Ereignis wieder gestellt werden. Dies geschieht, indem Bilder, Sprache und Symbole, also die Weltanschauung berücksichtigt wird, von der die frühen Christen geprägt waren. Wie bei Wright kann

¹²⁷Vgl. Wrights eindeutige Feststellung: «Nimm die Auferstehung weg, und du verlierst das ganze Neue Testament und auch die meisten der Väter des zweiten Jahrhunderts» (2011f:54).

¹²⁸Wright nimmt implizit Troeltschs (1987 [1922]:173) materialistisches Diktum der Analogie für eine konsequent historisch-kritische Methode aus den 1920er Jahren auf, wenn er bzgl. der Auferstehung Jesu entgegen diesem Prinzip feststellt: «Als die ersten Christen sagten, Jesus sei von den Toten auferstanden, wussten sie, dass sie sagten, es sei etwas mit ihm geschehen, das noch mit niemand anderem geschehen war und das man auch überhaupt nicht erwartet hatte» (2011f:48). Er drückt damit aus, dass sich bereits die ersten Christen der fehlenden Analogie bewusst waren und trotzdem ihre (interpretierten) Beobachtungen, die auf einem tatsächlichen historischen Ereignis beruhen, durch unzureichende Sprache in die eigene Wirklichkeit übersetzt haben. Das Prinzip der Analogie darf für Wright daher nicht mehr länger die Interpretation der Texte bestimmen, weil sonst Wesentliches der bibl. Story übergangen wird.

im Bewusstsein, dass diese Bilder das Ereignis interpretiert wiedergeben, trotzdem auf ein zugrundeliegendes Ereignis in Raum, Zeit und Materie geschlossen werden. Damit wird ein Handeln Gottes in der Weltgeschichte zur Zeit der Schrift angenommen und auch in der Gegenwart von dieser Möglichkeit ausgegangen. Was das integrative Weltbild nach Heisenberg also zulässt, bringt Wright mit seiner Hermeneutik gegenüber der biblischen Sprachwelt und durch deren Interpretation in der Gegenwart zur Anwendung. Auch sein Verzicht auf eine Unterscheidung von Welt- und Heilsgeschichte zur Beschreibung der Wirklichkeit lässt darauf schließen, dass er von einem materialistischen Weltbild auch in seiner Hermeneutik bewusst Abstand nehmen will. Vergleicht man die Merkmale eines integrativen Weltbildes bei Bosch (Kap. B 1.4) mit Wrights Hermeneutik, so wird deutlich, dass Wright auch weitere Aspekte aufnimmt (z.B.: Überwindung des starren Ursache-Wirkungszusammenhangs; Einschluss von Erfahrung in die Vernunft; Überzeugungen und Beziehungen [Weltanschauungen] sind unentbehrlich und führen zur gegenseitigen Herausforderung [durch divergierende Storys]; etc.). Wo Heisenberg und mit ihm Bosch die Relevanz einer Teleologie für ein integratives Weltbild aufgezeigt haben (Kap. B 1.4; Kap. D 1.4), ist Wright auch hier mit seiner Theologie anschlussfähig. Wie bereits Wrights Vorstellung der Bibel als Drama in fünf Akten mit Aussicht auf einen Abschluss des fünften Akts zeigt, geht er von einer Teleologie in der biblischen Story aus und meint dazu: «Gott wird die ganze Welt erneuern. Er hat verheissen, sie ein für alle Mal ins Lot zu bringen» (2011f:XI). Diese zielgerichtete eschatologische Grundannahme und Hoffnung ist ein bestimmendes Merkmal in Wrights Theologie.¹²⁹

Wo ein integratives Weltbild bei Wright aus seiner kritischen Darstellung der Postmoderne wenig deutlich wurde, zeigt sich ein solches umso klarer in seiner Hermeneutik. Aus obigem Zitat wird zudem erkennbar, dass Wright nicht wie Heisenberg und Wink davon ausgeht, die ntl. Autoren hätten in einer antiken Plausibilitätsstruktur gelebt, in der religiöse Erfahrung mit dem Wissen kongruent war (vgl. Kap. B 2.1). Wenn, dann galt diese Weltsicht nach Wright für das Heidentum, *nicht* aber für «die Landkarte des Judentums im ersten Jahrhundert» (2011f:62). Im Gegenteil geht Wright davon aus, dass das Weltbild (nicht die *Weltanschauung!*) im Judentum des 1. Jh. dem in dieser Arbeit dargelegten, gegenwärtigen integrativen Weltbild anscheinend äusserst nahekommt. Gerade durch diese Nähe des Weltbildes können nach Wright die subversiven Storys aus dem NT, die bereits im 1. Jh. Weltanschauungen modifizieren konnten, durch Verbindung mit gegenwärtigen Weltanschauungen erneut modifizierend wirken. Hierin zeigt sich denn auch Wrights durchgehendes Anliegen: Durch das Studium der Weltanschauung des Judentums im 1. Jh. und der ersten Christen (Quellenmaterial) sowie durch die Explikation der gegenwärtigen Weltanschauung (aufmerksames Lesen des gegenwärtigen Kontextes), will Wright eine relevante Story formulieren. Diese Story gründet in der Bibel und hat das Potential, die gegenwärtige Weltanschauung zu mo-

¹²⁹Vgl. das ähnliche Bestreben in der neueren Bewegung der sog. «Radical Orthodoxy» (Milbank 2015): Identifizierung des materialistischen Weltbildes, Gewährwerden des integrativen Weltbildes, Suche nach der Relevanz der bibl. Botschaft für das neue Weltbild, angebrochenes, aber nicht vollendetes Gottesreich, ganzheitliche Mission durch Zusammengehen von göttlichem und menschlichem Handeln etc.

difizieren. Seitens der säkularen Welt richtet sich die Story auf eine Untergrabung von Neo-Imperialismen und postmodernen Denkvoraussetzungen, seitens der Kirche wendet sich die Story modifizierend gegen einen apathischen Neo-Gnostizismus.

Wrights Hermeneutik ist also, wie Yarbrough (2004:XIII) richtig feststellt, grundsätzlich dem Paradigma von Hofmann, Schlatter oder Cullmann zuzuordnen, insofern Wright vom biblischen Text ausgehend die Gegenwart interpretiert (vgl. Kap. C 3.1.5.3). Durch seine sorgfältige Vorgehensweise des kritischen Realismus verfällt Wright aber nicht der Tendenz, Mission einseitig als Auftrag zur Verkündigung zu sehen.

Ausgehend von obigen Erkenntnissen bzgl. Wrights Interpretation von in der Bibel berichteten Ereignissen gelange ich zum Schluss, dass die Abbildung zu den Weltbildern, wie sie von Wink dargestellt und in Kap. B 2 erörtert wurde, eine Modifikation erfahren muss (vgl. Abb. 2 & Abb. 13). Weiter wird ersichtlich, dass Wrights Hermeneutik für ein integratives Weltbild anschlussfähig ist und damit Boschs Ansinnen entspricht. Zurecht bezeichnet Wink also das integrative Weltbild, wie es Wright in seiner Hermeneutik vertritt, als Schlüssel zum Verständnis der biblischen Begebenheiten in einer postmodernen Welt (Wink 2014:32; vgl. Kap. B 2.3).

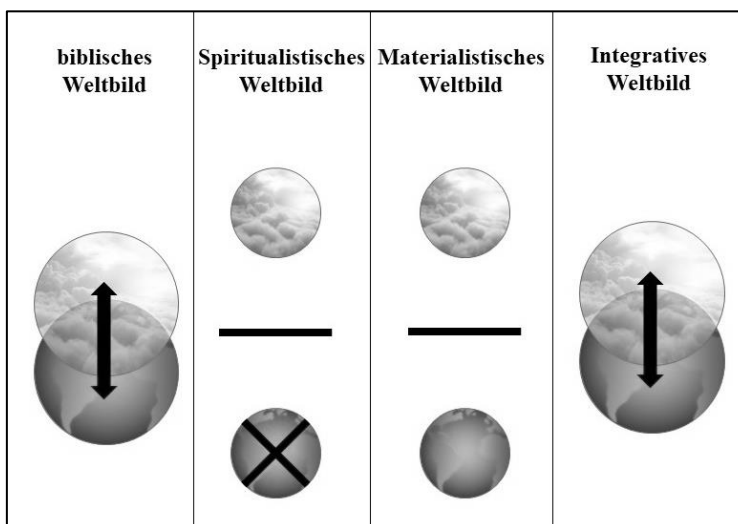


Abbildung 13: Modifizierte schematische Darstellung der Weltbilder.

2.5 Wrights Kritik an Cullmanns Heilsgeschichte

Durch einen Blick auf Wrights Kritik an Cullmann soll deutlich werden, worin Wright sich von Cullmann in weiteren Punkten als den bereits deutlich gewordenen unterscheidet. Daraus soll größere Klarheit gewonnen werden, ob Wrights Theologie eine tragfähige Eschatologie für Boschs OEMP bietet. Die Frage nach der expliziten Kritik von Wright an Cullmann ist dabei ebenso relevant wie die nach impliziter Kritik in Form von theologischen Aussagen, die denen von Cullmann widersprechen oder darüberhinausgehen.

2.5.1 Explizite Kritik von Wright an Cullmanns Theologie

Wright nimmt insbesondere in zwei Werken mehrfach Bezug auf Cullmann. In PFG verweist Wright vor allem in Fussnoten auf Cullmanns Werk, wobei hier auch positive Erwähnungen vorkommen (vgl. Wright 2013f:644), wenn es z.B. um die Berücksichtigung von Literatur aus der Zeit

des zweiten Tempels geht. Die ausführlichste Auseinandersetzung mit Cullmann findet sich in *Paul and His Recent Interpreters* (Wright 2015a:46-50). Wright führt Cullmann als theologischen Opponenten von Bultmann und Barth ein.¹³⁰ Dabei äussert er sich wenig zum exegetischen Ertrag von Cullmann. Seine hauptsächliche Kritik besteht im fehlenden Einbezug des AT (vgl. Kap. C 3.1.6.5) und der Ignoranz von Cullmann gegenüber dem Kontext des 2. WK, insbesondere was darin die Rolle der Theologie, der Kirche und dem Ergehen der jüdischen Bevölkerung in Europa angeht.

Wright kritisiert zurecht, dass Cullmann sich in seinen Hauptwerken kaum mit dem AT auseinandersetzt und damit nicht an der Weltanschauung eines Juden im 1. Jh. interessiert sei:

If one is going to reconstruct a Jewish «salvation-historical» perspective within which to read the New Testament, one might have thought it important to investigate the narratives (in their multiple forms) embedded within the scriptures themselves, and also the ways in which they were retrieved and reworked within second-Temple world. Simply ignoring all this was asking for trouble. Cullmann got it. He was, however, unrepentant. [...]. He, Cullmann, was standing with Irenaeus against Gnostics ancient and modern (2015a:48).

Ebenso bestimmt wie in Bezug auf die Vernachlässigung der narrativen Bögen in der gesamten Schrift durch Cullmann äussert sich Wright auch zur Verbindung von Cullmanns Theologie im Kontext des 2. WK. In seinem Kampf gegenüber der Theologie Bultmanns habe Cullmann seine Erkenntnisse in keiner Weise mit den entsetzlichen Umständen der Juden zur Zeit des 2. WK. verbinden können. Wright macht in Cullmanns Theologie einen Imperialismus aus, der aufgrund von aktuellen Erfahrungen im Sinne eines Widerstandes gegen Bultmann eine neue und alleingültige Ideologie über die Bibel legen will. Eine solche Ideologie macht Wright im System der Heilsgeschichte aus. Diese setze sich zur Wehr gegen den um sich greifenden Existentialismus in der Theologie, unterliege aber der Gefahr, weltgeschichtliche Ereignisse als gottgegeben zu interpretieren. So attestiert Wright gegenüber Cullmann, dass er mit seiner «Ideologie» der Heilsgeschichte vollkommen unsensibel gegenüber dem Kontext des 2. WK. und taub gegenüber der dagegen erfolgten Kritik (u.a. durch Barth) gehandelt habe. Gerade darin zeige sich, dass eine heilsgeschichtliche Theologie letztlich immer mit der Gefahr des Triumphalismus einhergehe. Wright führt auch die spätere Kritik an der Heilsgeschichte hauptsächlich auf diesen Zusammenhang zurück. Die Theologie wollte sich im Nachgang des 2. WK tunlichst auf Distanz halten zu einem Ansatz, der auch

¹³⁰Die Opposition von Cullmann gegenüber Bultmann wurde oben deutlich (Kap. C 3.1.6.1 u.ö.). In dem Sinne ist Wright rechtzugeben. Inwiefern seine Feststellung jedoch auf Cullmanns Beziehung zu Barth zutrifft, ist unklar. Barth stand der heilsgeschichtlichen Theologie Cullmanns von Beginn weg sehr viel positiver und offener gegenüber als Bultmann. Cullmann beschreibt, wie Barth erste Arbeiten von ihm gerühmt habe (Cullmann in: Schlaudraff 1988:XIX). Vgl. auch die Aufnahme von Cullmanns Ansatz in Barths Schriftenreihe *Theologische Studien* (Cullmann 1941). Allerdings erhielt auch Steck (1959) mit seiner umfangreichen Kritik an einer heilsgeschichtlichen Theologie in derselben Studienreihe von Barth seinen Platz, was den Schluss auf eine Bevorzugung von Cullmann durch Barth widerlegt. Siehe auch Cullmanns Äusserung, dass ihm von Barth eine «zu starke Betonung der horizontalen Heilslinie» zum Vorwurf gemacht worden sei. Barth meine hingegen: «Entscheidend sei im Neuen Testament die vertikale Heilstat Gottes in Christus 'senkrecht von oben'» (Cullmann 1965:X). Gerade in Cullmanns Trennung von Heils- und Weltgeschichte zeigt sich allerdings, dass er der von Barth angemahnten Betonung der Vertikalen hohe Bedeutung zumisst. Für Cullmann zeigt sich die Vertikale jedoch gerade erst im Schnittpunkt mit der Horizontalen. Barths Anliegen im Zusammenhang mit dem Nationalsozialismus, den Deutschen Christen und dem Kulturprotestantismus im 20. Jh. ist es, diese Heilstaten auf der Horizontalen nicht ausserhalb der Schrift zu suchen. In diesem Sinne lagen Barth und Cullmann hier aber nicht weit auseinander, weil es Cullmann nie darum ging, Heilstaten Gottes in der gegenwärtigen Weltgeschichte auszumachen. Jedenfalls scheint Wrights Problematisierung der Beziehung von Barth und Cullmann an dieser Stelle zu eindeutig.

nur im Entferntesten die Tendenz zum Triumphalismus und damit einen Zusammenhang zum Dritten Reich aufweisen könnte (:50).

Dass die heilsgeschichtliche Theologie nach Cullmann durch eine Verinnerlichung des Gottesreiches das Gegenteil eines Triumphalismus in die Missionstheologie eingebracht hat und Cullmann sich gegen einen Verweis auf heilsgeschichtliche Ereignisse nach dem NT aussprach, habe ich oben dargestellt (Kap. C 3.1.6.2.; C 3.1.6.5). Wright lässt diese Perspektive allerdings unberücksichtigt. Dennoch wird aus Wrights genereller Kritik an Cullmanns heilsgeschichtlicher Theologie erkennbar, weshalb er sich selber durchgehend distanziert zu einer heilsgeschichtlichen Theologie äussert. Es wird mancherorts deutlich, dass Wright selber nicht mit Cullmanns heilsgeschichtlichem Ansatz in Verbindung gebracht werden will. Daraus folgt eine unzutreffende Karikatur von Cullmanns Ansatz:

Have we therefore created, after all, a *smooth evolutionary* or immanent *Heilsgeschichte*, moving steadily *from glory to glory*, with no need for a radical break, an 'apocalypse', no need for God to say 'No' to something - perhaps, to everything! - before he can then say 'Yes'? By no means (2013f:576; Hervorh. DJ).

In Bezug auf Wrights Vorwurf des Triumphalismus, die offensichtlich falsche Einordnung der Theologiegeschichte durch Cullmann und dem Vorwurf der «Ideologie Heilsgeschichte» als evolutionäres System, lässt fragen, ob Wright Cullmann wirklich verstanden hat. M.E. ist seine harsche und abschliessende Kritik problematisch.

Nachvollziehbar hingegen scheint mir Wrights Kritik eines Systems, das Cullmann zum grossen Teil aus seiner eigenen Weltanschauung und kaum aus der Weltanschauung des Judentums im 1. Jh. gewonnen hat und über den gesamten ntl. Text gelegt wird. Damit würden gemäss Wright zwangsläufig «Teile des Textes auf Kosten anderer betont» (2011a:45). Wrights Theologie kann hier offener sein, da es ihm nicht um die Verteidigung eines Systems geht, wie bei Cullmann gegenüber Bultmann (vgl. aber: Kap. E 2.7.3). Wright geht es stärker um veränderte erkenntnistheoretische Annahmen, die dann seine Exegese und seine systematisch-theologischen Ansätze prägen. Wischmeyer (2016:76) hingegen weist darauf hin, dass gerade Wrights Sprache mit ihrer starken Färbung des Vereinigten Königreiches («the empire», «the glory», «the master», etc.) relevante Signale sendet, die hermeneutisch nicht zu unterschätzen sind. So würden Wrights Texte rasch selber einen triumphalistischen und zu selbstsicheren Eindruck hinterlassen. Hingegen sei sich die deutschsprachige Theologie auch heute noch, gerade aufgrund des von Wright erwähnten Ereignisses des 2. WK, bewusst, dass z.B. Paulus nicht mit derartiger Selbstsicherheit interpretiert werden kann, wie es bei Wright geschieht: «How do we understand Paul? Precisely this question is virtually poisoned by the bitter history of *völkisch* 'German' Luther interpretations [...]» (:76; Hervorh. i.O.).¹³¹ Aus Wischmeyers Kritik ergeht insgesamt der Hinweis, sich von Wrights Sprachgewalt nicht täuschen zu lassen, sondern trotzdem (wohlwollend) kritisch hinzusehen.

¹³¹Vgl. dazu nebst PFG auch den aussagekräftigen Titel bei Wright 2017c: *Worum es Paulus wirklich ging*. Im Original nicht weniger selbstsicher: *What St. Paul Really Said*.

Auch Cullmanns fehlende Verbindung seiner exegetischen Erkenntnisse mit seinem eigenen Kontext ist ein Mangel, den sowohl Bosch wie auch Wright nicht erkennen lassen. Ausgehend von den obigen Erarbeitungen zu Cullmann kann festgehalten werden, dass Cullmann hauptsächlich die Weltanschauung der hermeneutischen Gemeinschaft, weniger die der biblischen Autoren und kaum die von seinem Kontext für seine Interpretation beachtet (vgl. Kap. F 2; Abb. 17).

2.5.2 Implizite Kritik von Wright an Cullmann

Unter impliziter Kritik von Wright an Cullmann verstehe ich hermeneutische Grundannahmen von Wright, welche im Widerspruch zu denen von Cullmann stehen, auch wenn Cullmann durch Wright dabei nicht namentlich erwähnt wird.

Eine solche Kritik mache ich dort aus, wo Wright eine Mitte sucht zwischen einem *theologischen Ansatz* und einem *Positivismus* (Kap. E 2.1). Wright erwähnt namentlich Bultmann als Vertreter eines theologischen Ansatzes, welcher das historische Ereignis gänzlich verneint, weil er keine Verobjektivierung des Glaubens hinnehmen will. Hingegen ordne ich Cullmann stärker einem gewissen Positivismus nach Wright zu, der meint, er sehe in einer ntl. Story direkt auf das Ereignis und könne daraus eine Bedeutung abstrahieren.¹³² Zwischen Wright und Cullmann besteht in der Hermeneutik daher ein signifikanter Unterschied, weil der Zwischenschritt der Beobachtung der Weltanschauung des Autors bei Cullmann ausgelassen wird.

Ein weiterer impliziter Kritikpunkt und gleichzeitig die hauptsächliche Kritik von Wright gegenüber einer heilsgeschichtlichen Theologie ist die darin erfolgende Trennung von Welt- und Heilsgeschichte. Wie oben deutlich wurde, trifft diese Kritik auf Cullmanns Theologie zu, die sich unbewusst in ein materialistisches Weltbild einfügt und letztlich trotz des Widerstandes gegen Bultmanns Theologie (Kap. C 3.1.2) selber die Tendenz zu einem gnostischen Glauben in sich trägt (Kap. C 3.1.6). Wright äussert sich durchgehend kritisch gegenüber einem materialistischen Weltbild, weil es auch aus seiner Sicht letztlich immer zu einem gnostischen Glauben führt, der sich von der Weltgeschichte absondert und in den Bereich der Werte zurückzieht (Wright 2011a:32; 2011e:10 u.ö.). Auch der Glaube an ein Wirken Gottes in der Geschichte ist nach Wright kein Garant für ein integratives Weltbild, solange es nur um die Konstatierung eines übernatürlichen Handelns Gottes in der Welt geht, das vom oberen Bereich der Fakten (Heilsgeschichte) punktuell in den unteren Bereich der Werte (Weltgeschichte) dringt: «In diesem Dualismus ist die übernatürliche Welt die eigentlich reale Welt, und die natürliche, diesseitige Welt ist sekundär und grösstenteils irrelevant» (Wright 2011f:234 u.ö., vgl. Kuhrt 2011:32). Meist dient dieses punktuelle Eingreifen Gottes in der Weltgeschichte dann nur als «Zeiger an der Weltenuhr Gottes» (vgl. Liebi 2016). Wenn Cullmann also die Mächte von Strukturen und Institutionen als rein geistlich und ausschliesslich mit der geistlichen Waffe des Gebets zu bekämpfen können meint, dann würde er nach Meinung von Wright handeln wie ein von den Imperien gern gesehener Neo-Gnostiker (vgl. Kap. E

¹³²Wright bringt die heilsgeschichtliche Theologie in Verbindung mit dem Begriff «Biblische Theologie» (2011a:49) und konstatiert der «Biblischen Theologie eine Art Realismus», da der ungetrübte Blick auf historische Ereignisse «die 'wahre Sache' bezeugt» (:45). Zur Frage, inwiefern Wrights Theologie selber einer BT entspricht, siehe nachfolgende Auseinandersetzung in Kap. E 2.5.3.

1.2.3f.), welcher auf eine Auseinandersetzung im Bereich der Fakten verzichtet und sich im Gebet auf den Bereich der Werte zurückzieht. Schlussendlich kann festgestellt werden, dass Wright dort, wo er Bultmann namentlich dem Gnostizismus zuordnet, auch Cullmanns Theologie sieht. Dies bestätigt meine Beobachtungen zu Cullmanns Rückzug in den Bereich der Werte und der daraus ergehenden Anfrage, ob er sich durch seine Argumentation innerhalb eines materialistischen Weltbildes ungewollt, aber schlussendlich wie Bultmann einem gnostischen Rückzug von der Welt ergibt (Kap. C 3.1.8).

2.5.3 Biblische Theologie statt Heilsgeschichte

Unter Berücksichtigung der Kritik von Wright an der Theologie Cullmanns und der heilsgeschichtlichen Theologie als Gesamtes sowie in Verbindung mit dem Ertrag aus Teil C dieser Arbeit können folgende berechnigte Mängel einer heilsgeschichtlichen Theologie ausgemacht werden:

- Keine oder wenig Berücksichtigung der Weltanschauung des Judentums im 1. Jh.
- Dem Judentum des 1. Jh. und damit dem NT fremde Trennung zwischen Heils- und Weltgeschichte
- Daraus erfolgt tendenziell eine Spiritualisierung des Glaubens unter Rückzug in den Bereich der Werte
- Ein gewisses System, das theologiegeschichtlich unsensibel gegenüber dem Kontext (von Theologie und Politik) während und nach dem 2. WK ausformuliert wurde und dem dadurch eine Last («dark forces», Wright 2015a:50) anhängt
- Fehlende Berücksichtigung des Leserstandortes
- Fehlende Berücksichtigung des säkularen Kontexts und damit unzureichende Adaption der Erkenntnisse heilsgeschichtlicher Theologie auf die Gegenwart

Hinsichtlich dieser Problematik rund um den Begriff Heilsgeschichte und aufgrund von Wrights Stellung zum Begriff sowie der damit einhergehenden Missverständnisse, schlage ich vor, bei Behandlung von Wrights Eschatologie für ein komplementäres Missionsverständnis auf den Begriff zu verzichten, um weitere Missverständnisse zu vermeiden.

Stattdessen verstehe ich Wrights Theologie ebenso wie die von Cullmann als *Biblische Theologie* («Biblical Theology»; vgl. Kap. C 3.1.8). Wright distanziert sich zwar auch von diesem Terminus, den er mancherorts direkt mit der heilsgeschichtlichen Theologie und hier mit einem positivistischen Ansatz in Verbindung bringt (2011a:45.49). Andernorts stellt er die BT mehrfach positiv im Sinne einer Theologie dar, die unter Verzicht auf einen philosophischen Überbau innerhalb der Bibel die übergreifende Story erforscht, dem biblischen Selbstverständnis treu bleiben will und eine Anwendung der Erkenntnisse im gegenwärtigen Kontext sucht (vgl. Wright 2004a:35; 2006a:41 u.ö.). Insbesondere hält Wright entgegen seiner Feststellungen zur BT (2011a:49) später in positiver Weise fest, dass die BT nach seinem Verständnis das materialistische Weltbild überwinden wolle (2011d:42). In seiner Verwendung des Begriffs ist Wright daher widersprüchlich und nicht konsequent. Er verwendet ihn kaum in Beziehung zum wissenschaftlichen Diskurs um die BT.

In Wrights Theologie lässt sich hingegen deutlich das theologische Verständnis ausmachen, welches Olson (2006:462-465) als BT beschreibt. Hier wird BT als hermeneutischer Fachausdruck verstanden, der nicht mit «bibeltreu» verwechselt werden darf. Olson definiert den Begriff folgendermassen:

Biblical theology is a constructive theological engagement with the Bible that seeks to provide greater conceptual articulation, coherence, or development of the Bible's texts, ideas, metaphors, stories, and poetry involving God, humans, and the world in dialogue with various methods, contexts, and historic theological traditions (:462).

Die BT als eigenständige Disziplin ist erwachsen als Gegenreaktion auf eine nachaufklärerische Theologie, welche historische Ereignisse der Schrift als nicht relevant erachtete und zum wahren Kern des Glaubens mit überzeitlichen Wahrheiten vordringen wollte (:462). BT kann also als Überbegriff zur Gegenbewegung gegenüber Bultmann, Althaus u.a. mit den daraus ergangenen und aufgezeigten Problemen für die Theologie verstanden werden. Die BT arbeitet grundsätzlich mit den Methoden der wissenschaftlichen Exegese, Erkenntnissen aus der Archäologie und je nach Ausprägung auch mit literarkritischen Ansätzen. BT versteht sich dabei immer eingebunden in die hermeneutische Gemeinschaft der Glaubenden. Ein zentrales Merkmal ist der Einbezug von AT und NT zur Erfassung der übergreifenden Story und die Wertschätzung der Endgestalt des Textes (im Gegensatz zu Bultmann, Althaus), wobei dem biblischen Text ein Primat gegenüber philosophischen Erkenntnissen eingeräumt wird (:463). BT versucht die exegetischen Erkenntnisse in einen gesamt-biblischen Zusammenhang und in Verbindung mit dem gegenwärtigen Kontext zu bringen. Damit nimmt die BT eine Position zwischen der wissenschaftlichen Exegese und der systematischen Theologie ein. Relevant ist zudem Olsons Hinweis auf den Dialog, den die BT zwischen Text, historischem und gegenwärtigem Kontext und der Tradition sucht. Aus alledem wird deutlich, dass sich Wrights Theologie der BT zuordnen lässt.

Eine genauere Einordnung von Wrights Theologie innerhalb der BT leistet Klink (2013:30-39). Grundsätzlich sieht Klink die BT geprägt von der Frage nach der *Story* (Wright) und nicht nach der *Idee* (Bultmann), die aus dem biblischen Zeugnis ergeht. Er identifiziert anschliessend vier Grundtypen innerhalb der BT.

1. Der erste Typ («Historical Description») ist hauptsächlich an der historischen Arbeit interessiert. Hier ordnet Klink den für Wrights Argumentation wichtigen Krister Stendahl ein.
2. Der zweite Typ («History of Redemption») umschreibt das heilsgeschichtliche Verständnis, wie es bei Cullmann deutlich wird, aber auch bei Vertretern einer dispensationalistischen Theologie oder bei Wrights Kontrahenten John Piper. In diesem Typ wird an die Schrift hauptsächlich die Frage nach der Erlösung des Menschen gestellt.
3. Wright wird von Klink namentlich und m.E. zutreffend dem dritten Typ («Worldview-Story») zugeordnet, der zwischen Typ 1 und 2 liegt. Klink meint zu Typ 3:

[...], yet at its center is the category of narrative which seeks to balance literary, historical, and theological elements in Scripture. [...]. But this approach to biblical theology offers a thick, intertextual reading of the whole Bible that serves to coalesce the diverse

parts of the Bible with the whole, as well as the story of God with the story of its readers (:36f).¹³³

4. Als vierten Typ nennt Klink den «Canonical Approach», wie er sich bei B.S. Childs zeigt.

Klinks Typologisierung bestätigt, dass sowohl Cullmann als auch Wright der BT zugerechnet werden können. Ausgehend von der inhaltlichen Bestimmung der BT lässt sich auch Bosch darin verorten. Während Cullmanns Theologie dem Typ 2 entspricht, sehe ich Bosch mit Wright bei Typ 3. Wo Wright also in seinem Werk die BT kritisiert, bezieht er sich auf Typ 2. Wo er die BT positiv darstellt, geht er vermutlich von seinem eigenen Ansatz und damit von Typ 3 aus.

Nun erstaunt umso mehr, dass Bosch eine heilsgeschichtliche Eschatologie (Typ 2) fordert, da er selber sich mit seiner Hermeneutik in einem davon verschiedenen Gebiet bewegt (Typ 3). Boschs Forderung muss daher wohl eher allgemeiner verstanden werden als Ruf nach einer Eschatologie, die aus der BT erwächst und an der Story statt an der Idee interessiert ist. Die Frage nach der Idee führt schliesslich wie aufgezeigt zu einer geschichtslosen Eschatologie. Boschs theologischer Standpunkt macht exakter formuliert eine Eschatologie für das OEMP aus dem Bereich der «Worldview-Story» nach Klink erforderlich. Diese zeigt sich klar in Wrights Theologie.

Deutlich wurde aber auch, dass die BT im Unterschied zur systematischen Theologie unter weitgehendem Verzicht auf Philosophie (und Soziologie) hauptsächlich innerbiblisch argumentiert. Wenn in der BT aus nachvollziehbaren Gründen auf ein Diktum der Philosophie gegenüber der Theologie verzichtet wird, so geht mit diesem Verzicht gleichzeitig eine z.T. ungenügende Berücksichtigung von Philosophie und Soziologie einher. Wenn also Wright in der BT verortet werden kann, bestätigt dies die oben ausgemachte Tendenz von Wright (Kap. E 1.3.2), dass er trotz bewusster Auseinandersetzung mit dem Kontext in seinen Ausführungen eher oberflächlich bleibt und die gesellschaftlichen Entwicklungen mit zu groben Strichen zeichnet. So bleibt letztlich fraglich, inwiefern die von Wright erhobene Story der Bibel die Weltanschauung des gegenwärtigen Kontextes zu modifizieren vermag (vgl. Kap. F 2).

2.6 Zur Rezeption von Wrights Hermeneutik

Zur Verortung von Wrights Theologie und insbesondere seinen hermeneutischen Grundannahmen gehe ich im Folgenden auf die Rezeption seiner Theologie ein. Ich beschränke mich dabei auf vier Stimmen, welche relevant sind für meinen eigenen Standort und bin mir dabei bewusst, dass ich durch diese Beschränkung weitere bedeutsame Kritik ausschliesse.¹³⁴ Trotzdem werden aus den folgenden Perspektiven m.E. relevante Aspekte zur Beantwortung der Forschungsfrage deutlich.

¹³³Wischmeyer (2016:90-97) bestätigt diese Einordnung, wenn sie Wrights Hermeneutik als «Biblical Hermeneutics» beschreibt, die sich stärker im Bereich der Intertextualität bewegt als in der anderen Art biblischer Hermeneutik, welche eher den kanonischen Ansatz verfolgt.

¹³⁴Eine wesentliche Auseinandersetzung mit Wrights Theologie findet sich in den Aufsätzen namhafter TheologInnen bei Perrin & Hays 2011. Die Darstellungen werden jeweils von einer Antwort Wrights geschlossen. Perrins Aufsatz zur Auseinandersetzung mit Wrights Eschatologie findet später Eingang in vorliegende Arbeit. Siehe auch die weiteren Aufsätze bei Heilig et al. 2016. Ebenfalls erwähnenswert ist Borg & Wright 1999, worin beide Theologen ihre Sicht zur Suche nach der Bedeutung Jesu darlegen. Schliesslich finden sich zahlreiche mehr oder weniger substantielle Zeitschriftenaufsätze zu Wrights Theologie, insbesondere von Seiten der US-amerikanischen Theologie. Vgl. z.B. Ingolfsland 1998 (Dispensationalistisch); Hamilton 2004 (Evangelikal); Helm 2009 (Calvinistisch).

Bewusst habe ich mich auf kritische Stimmen beschränkt, die Wrights Ansatz stärker als Ganzes beurteilen und sich nicht in Einzelheiten verlieren (so z.B.: Ensminger 2016).

Seitens der Missionstheologie setze ich mich mit einem Referat des Professors für Missionstheologie an der *University of South Africa*, J. N. J. Kritzinger (2005), auseinander. In seiner Funktion kann er als Nachfolger und Erbe von Bosch gesehen werden (vgl. Saayman & Kritzinger 1996). Als Stimme auf konservativ-protestantischer Seite berücksichtige ich einen Aufsatz von John Fesko (2006), Professor am *Reformed Theological Seminary Atlanta*. Für die deutsche universitäre Theologie befasse ich mich mit der Auseinandersetzung von Oda Wischmeyer (2016), Professorin em. für Neues Testament an der *Universität Erlangen*. Schliesslich diskutiere ich als Standpunkt aus der Schweizer universitären Theologie den Beitrag von Andreas Losch (2016), promovierter wissenschaftlicher Mitarbeiter an der *Universität Bern*.

2.6.1 Kritzinger: Wrights Hermeneutik als Metatheorie in der Missionswissenschaft

In seinem Referat geht Kritzinger (2005:1) der Frage nach einer angemessenen Methode zur empirischen Forschung in der Missionswissenschaft nach. Wie dannzumal Bosch, stellt auch Kritzinger Jahre später noch eine Kluft zwischen wissenschaftlicher Theologie und anwendungsorientierten Missionspraktikern fest (vgl. Kap. D 2.2). Er entwirft daher ein Raster als metatheoretische Grundlage für eine reflektierte Forschung innerhalb der Missionswissenschaft. Dafür geht Kritzinger auf die Bereiche der Ontologie, der Epistemologie und der Teleologie ein.

Ontologische Voraussetzung für die christliche Missionswissenschaft sei die Annahme einer realen Schöpfung, die sich jedoch vom Schöpfer unterscheidet (gegen Pantheismus) und trotzdem in Korrelation zum Schöpfer steht. Spezifisch christlich ist nach Kritzinger die Annahme eines Gottes, der sich in der Geschichte durch seine Taten an Israel und in Jesus Christus offenbart und eine Bewegung in Gang gesetzt hat, die in der Wiederherstellung des gesamten Kosmos besteht (:3). Bereits hier begründet Kritzinger seine Darlegung mit der Theologie von Wright:

In the imagery of N.T. Wright, history is a five act drama and we are living in the last act, having had a glimpse of how it will end but still needing to act out the remaining part of the drama. Integral to this Christian ontology there is the understanding that the integrity of creation is at the heart of God's plan and that humankind is created in the image of God, the God of mission, who reaches out in love and compassion to a fallen created order. Mission is conceived as the action of the triune God in history, who calls and sends faith communities to be signs and instruments of the transformative Reign of God in history (:3).

Kritzinger stellt mit seinem positiven Bezug und seiner exakten Zusammenfassung von Wrights Theologie *in nuce* nicht nur die spezifisch christliche Ontologie heraus, sondern nimmt gleichzeitig behandelnden Bezug auf Wrights Grundannahmen zur Eschatologie.

Anschliessend stellt Kritzinger die epistemologische Frage, also wie der Mensch zu dieser Erkenntnis kommen kann. Dazu führt Kritzinger neben Hiebert wiederum N.T. Wright und hier nun Wrights kritischen Realismus an. Kritzinger nimmt dabei explizit Bezug auf Wrights ersten Band seines Hauptwerkes (2011a). Er folgert im Anschluss an Wright richtigerweise, dass der Prozess des Verstehens und der Interpretation nicht nur in Auseinandersetzung mit Texten und dem gesellschaftlichen und kulturellen Kontext geschieht, sondern immer in hermeneutischer Gemeinschaft stattfinden muss. Kritzinger kommt zum Schluss:

A critically realist epistemology does not limit its range to cognitive perception, as in the modernist Enlightenment approach, but is more holistic in nature, including elements of intuition and imagination (2005:4).

Den kritischen Realismus nach Wright erachtet Kritzinger deshalb als konstitutiv für eine reflektierte Methodologie in der Missionswissenschaft. Im Anschluss formuliert Kritzinger ein Missionsverständnis, das diesen ontologischen und epistemologischen Voraussetzungen entspricht und orientiert sich dazu an Boschs OEMP (:5).

Aus Kritzingers Referat wird eine kurze aber durchwegs positive Rezeption von Wrights Theologie und insbesondere dessen Hermeneutik vor dem Hintergrund einer reflektierten Missionstheologie ersichtlich. Bezeichnend ist zudem, dass Kritzinger in Wrights Theologie eine brauchbare metatheoretische Grundlage, spezifisch für das OEMP, ausmacht.

2.6.2 Fesko: Die Kritik fehlender Theopneustik

John Fesko (2006) übt umfassende Kritik am hermeneutischen Ansatz von Wright. Obwohl er bei Wright Stärken ausmacht wie die Betonung der Autorität der Schrift, die Berücksichtigung des historischen Kontexts oder den Einschluss der Möglichkeit von Gottes Handeln innerhalb der Geschichte (:14f.), so gelangt er doch letztlich zu einem negativen Urteil. Fesko vermisst in Wrights Darlegung des kritischen Realismus die Explikation der Wirkung des Heiligen Geistes beim Verstehensprozess durch den Leser (:19 u.ö.). Er kommt daher zum Schluss, Wright behandle die Bibel wie profane historische Dokumente, wobei ausserbiblischen und frühjüdischen Dokumenten zu viel Autorität beigemessen werde. Daraus folgert Fesko, Wright arbeite schlussendlich nicht anders als andere historisch-kritische Exegeten, was selbstverständlich alle weiteren Interpretationen von Wright negativ beeinflusse:

Wright's theological epistemology is flawed. By failing to account for the eschatological work of the Holy Spirit, especially as it concerns the revelation of the NT Scriptures, Wright allows the literature of the second-temple too great an interpretive role. This produces problems with his christology, eschatology, and ecclesiology (:30).

Feskos Urteil ist ein Beispiel dafür, wie in konservativer Theologie oftmals Ansätze als Ganzes verworfen werden, nur weil ein Bereich darin nicht in der Art und Weise betont wird, wie der Kritiker dies gerne sehen würde. Wie Preiss (2009:34) zurecht bezüglich Feskos Kritik an Wright feststellt, gibt der Kritiker selber in seinem Aufsatz hingegen keinerlei Anhaltspunkte, wie sich ein solcher Einbezug des Heiligen Geistes zum Verstehen der Schrift innerhalb von Wrights Epistemologie gestalten könnte. Preiss meint daher m.E. zutreffend, «dass ihm [Fesko, DJ] lediglich an der Wahrung einer formalen Nennung des Heiligen Geistes gelegen ist» (:38). Zwar liegt Fesko richtig mit der Feststellung, dass Wright in seinen Prolegomena den Heiligen Geist als Kategorie im *individuellen* Verstehensprozess nicht erwähnt. Wrights Vorsicht im Umgang mit dem Begriff des Heiligen Geistes ist auch nicht weiter erstaunlich, wenn er an einen wissenschaftlichen Diskurs anknüpfen und nicht bereits in seinem ersten Band als konservativer Theologe von der akademischen Theologie disqualifiziert werden will. So wertet Luz als Prof. em. für neutestamentliche Theologie eine Inspirationslehre, unabhängig davon, ob sich diese auf den biblischen Autor, den Text oder den Leser bezieht, durchgehend problematisch (2014:111f). Fesko unterliegt zudem

einem Trugschluss, wenn er im Sinne eines *argumentum ex silentio* davon ausgeht, dass der Heilige Geist für Wright keine Rolle spiele. Genauso könnte aus dem fehlenden Hinweis auf den Heiligen Geist auch geschlossen werden, dass dessen Wirken für Wright vorausgesetzt wird. Ich gehe von dieser näherliegenden Interpretation aus, was von folgenden Beobachtungen unterstützt wird.

Wright betont bezüglich der Funktion des Heiligen Geistes durchgehend, dass dieser konstitutiv für die richtige Interpretation der biblischen Texte ist. Er argumentiert dazu wie folgt: In der Gegenwart berühren sich Himmel und Erde in denjenigen Menschen, die mit dem Heiligen Geist erfüllt sind (z.B. Wright 2011f:217-226 u.ö.). Diese erneuerten Menschen bilden gemeinsam die Kirche. Die Kirche wiederum ist für Wright wie oben dargestellt das unerlässliche Korrektiv in der Schriftauslegung, indem sie als hermeneutische Gemeinschaft, bestehend aus Christen vergangener und gegenwärtiger Zeiten, in kollektiver Konsensbildung die sie konstituierenden Texte interpretiert (vgl. Fowl 1998:117). Auch Newbigin (1989:53-60) betont entgegen einer statischen Inspirationslehre des Textes, dass die Bibel selber Teil eines lebendigen Prozesses der Tradierung war. An diesem Prozess nimmt die hermeneutische Gemeinschaft der Gegenwart teil durch Interpretation im Kollektiv. Damit werden Fragen an die Schrift nicht von aussen als System herangetragen, wie etwa bei der Frage nach einer Inspirationslehre. Fragen an den Text werden hier durch die Einbindung in Glaube, Gemeinschaft und Nachfolge von innen an die Schrift gestellt. Erst darin kann schliesslich auch eine kontextualisierte Interpretation stattfinden, indem Kontext und Schrift unter Berücksichtigung der Tradition aufeinander bezogen werden (vgl. Kap. F 2, Abb. 17).¹³⁵

Die Funktion der geisterfüllten hermeneutischen Gemeinschaft bleibt bei Feskos Kritik völlig unberücksichtigt. Auch aus obigen Darlegungen zur Frage nach der Normativität der Schrift bei Wright zeigt sich, dass Feskos Einwand nicht haltbar ist. Insofern kann seine Kritik als nicht zutreffend zurückgewiesen werden. Wichtiger als eine namentliche Einführung der Inspiration als Konzept scheint mir auch für eine konservativ-protestantische Theologie Wrights Grundannahme eines Handelns Gottes in der Geschichte und eine Interpretation des biblischen Textes *für* die Gegenwart im Gegensatz zu einer *Reinterpretation* wie bei Bultmann, worin das materialistische Wirklichkeitsverständnis die Deutungshoheit beansprucht (vgl. Kap. C 3.1.5.3; Abb. 5). Fesko übersieht, dass Wright sich ebenfalls für die Schrift als *norma normans* in Theologie und Kirche ausspricht, allerdings auf einer wissenschaftlich-theologischen Ebene, die sich in einen grösseren Diskurs einbetten als die Verteidigung orthodoxer Formen der Inspirationslehre.

2.6.3 Wischmeyer: Wright als Brückenbauer

Wertschätzend und selbstkritisch gegenüber der deutschsprachigen Hermeneutik im Gefolge von Harnack, Bultmann und dem Ereignis des 2. WK befasst sich Wischmeyer mit Wrights Hermeneutik (2016:73-100). Dabei hebt sie anerkennend seinen weiten Horizont, seine Freiheit des Denkens, die interdisziplinäre Arbeitsweise und gleichzeitig seine Bereitschaft zur Selbstkritik hervor (:73).

¹³⁵Vgl. zur hermeneutischen Gemeinschaft aus evangelikaler Warte bereits Padilla (1983:81): «The gathered community of believers is meant to be the organ through which the Word of God takes up a fresh meaning in relation to a concrete historical situation». So auch Vanhoozer 2005:694; Childs 2011:662; aktuell: Moynagh 2014:114.

Ihre wesentlichste Kritik sehe ich im Hinweis auf hermeneutische Zirkelschlüsse, die trotz Wrights umfassender Epistemologie und Hermeneutik sichtbar werden:

Wright interprets theology from the perspective of *his* Paul interpretation and finds in Paul this 'theology' from the perspective of *his* integrating trans-systematic approach (:89; Hervorh. DJ; vgl. Dunn 2016).

Gleichzeitig weist Wischmeyer richtigerweise darauf hin, dass ein solcher Zirkelschluss nie vermieden werden kann, wenn *eine* Person von ihrem Standpunkt aus Theologie betreibt. Gerade dieser Hinweis macht deutlich, dass Wrights Forderung der hermeneutischen Gemeinschaft auch gegenüber seiner eigenen Theologie wichtig und eine kritische Beschäftigung aus der Perspektive aus anderen Leserstandorten angezeigt ist.

Weiter zeigt sich in der Auseinandersetzung von Wischmeyer mit Wright, dass sie vorsichtig ist gegenüber einer unreflektierten Anwendung von Wrights «big picture Theologie», welche sich nach ihrer Meinung nicht konsistent auf sämtliche paulinischen Einzeltexte anwenden lässt (:97f.; vgl. Heilig et al. 2016:7). Wischmeyers kritische Feststellung bestätigt sich dort, wo Wright in seinen allgemeinverständlichen Büchern mit intensiver Regelmässigkeit wiederholt dieselben Bibelstellen bemüht, worauf sich seine Interpretationsweise exemplarisch anwenden lässt (Exodus-Narrativ, Ps 2 & 72, Dan 2 & 7, Röm 8, 1Kor 15; Offb 21 & 22). Wenn Wright gegenüber Cullmann also kritisiert, dass er Teile des Textes gegenüber anderen hervorhebt, so muss sich auch Wright diese Kritik berechtigterweise gefallen lassen (vgl. Kap. E 2.5.1).

Gegen die Kritik von Wischmeyer wendet sich Wright selber im Sinne einer Vorwegnahme des Arguments. So meint Wright gegenüber der Kritik, er lege eine «controlling story» über den biblischen Text:

This is naive. Everyone comes to the text with pictures and controlling stories – and indeed with philosophical, theological, cultural, social and political assumptions and presuppositions (2013e:xviii).

Losch (2016:106) weist in diesem Zusammenhang anerkennend darauf hin, dass Wright immerhin sein eigenes Vorverständnis offen zur Diskussion stellt. Schliesslich wird daher im Einzelfall (durch die hermeneutische Gemeinschaft) zu prüfen sein, ob Wrights Hermeneutik gewinnbringend ist für die Interpretation einzelner Stellen oder ob andere Ansätze dem Text besser gerecht zu werden vermögen.

Signifikant ist Wischmeyers Feststellung, dass es der deutschsprachigen akademischen Theologie oft an der Verbindung von wissenschaftlicher Exegese und ekklesialer Praxis fehle. Hier sieht sie Wrights Theologie als gelingendes Beispiel, wie beide Pole verbunden werden können (:97). Damit bestätigt Wischmeyer die Beobachtung von Kritzinger, welcher Wright ebenfalls als Brückenbauer zwischen den Polen der wissenschaftlichen Theologie und der Missionswissenschaften sieht. Insofern kann auch hier konstatiert werden, dass Wright in seiner Hermeneutik und der daraus resultierenden Theologie dieses Grundanliegen der Verbindung von Bibelwissenschaft und Missionstheologie von Bosch aufnimmt und fruchtbar werden lässt (vgl. Kap. D 2.2).

2.6.4 Losch: Vorschlag eines «constructive realism»

Losch (2016:101-114) setzt sich mit der Frage auseinander, von welchen Autoren sich Wright zur Formulierung seines kritischen Realismus prägen liess (Barbour, Lonergan) und ob Wrights eigene Version des kritischen Realismus dem Selbstanspruch des biblischen Textes als göttliche Offenbarung grundsätzlich Genüge tut.¹³⁶ Eingangs weist Losch auf den Hintergrund der Entstehung des kritischen Realismus in der anglo-amerikanischen Wissenschaft hin:

One should not forget, however, that critical realism in the science and religion debate was especially designed to relate just these two so diverse domains and that it has the touch of a *scientific* realism to it (:103; Hervoh. i.O.).

Zwar erachtet Losch Wrights Verbindung der zwei Pole des Positivismus und des Phänomenalismus durch seinen Ansatz des kritischen Realismus als geeignet (:103f.). Jedoch stellt sich für Losch die Frage, ob Wissenschaft (hier: Geschichtswissenschaft) und Theologie mit diesem Ansatz verbunden werden können. In seiner grundlegenden Form jedenfalls nehme der kritische Realismus den Unterschied der beiden Felder nicht in den Blick (:110). Daher schlägt Losch vor, ein dem Forschungsobjekt angemesseneres Verfahren zu wählen. Hier sieht Losch in Wrights kritischem Realismus mit dem Zusatz einer «Hermeneutik der Liebe» einen gewinnbringenden Ansatz, da dieser vom sterilen kritischen Realismus bei Barbour und Lonergan abweicht. Interessanterweise geht Wright erst im Anschluss an die Beschreibung seines kritischen Realismus ergänzend auf eine «Hermeneutik der Liebe» ein (2011a:96f.):

In der Liebe, [...] bestätigt der Liebende die Realität und das Anderssein des Geliebten. Liebe versucht nicht, den Geliebten in Begriffe der Liebe selbst zusammenbrechen zu lassen. [...]. Auf das Lesen von Texten angewendet bedeutet dies, dass dem Text zu seinen eigenen Bedingungen zugehört werden kann, ohne ihn auf das zu reduzieren, was der Leser im Moment verstehen kann und was nicht.

Wright tritt so mit einem Vertrauensvorschuss an den biblischen Text heran, während ein konsequent kritischer Realismus gemäss Losch dies nicht zulassen würde. Gleichzeitig gibt dies dem Leser die Freiheit, belässt aber auch die Herausforderung, dass er dem Text immer mit einem «sowohl als auch» begegnet:

Wir können erstens sowohl annehmen, dass der Text einen bestimmten Blickwinkel hat, aus dem alles gesehen wird, gleichzeitig aber auch, dass die Leseweise des Lesers keine blosse «neutrale Beobachtung» ist (ebd.; Hervoh. i.O.).

Diese Form der «Hermeneutik der Liebe» macht die Interpretation nochmals herausfordernder und erfordert «geduldiges Zuhören». Im Sinne von Wrights eigener Hermeneutik und damit unter Berücksichtigung seiner Intention, schliesse ich aus dieser Formulierung, dass Wright einerseits von einer gewissen Inspiration des Textes, andererseits mit dem Imperativ des «geduldigen «Zuhörens» auch von einer Inspiration des Lesers durch eine externe Realität ausgeht. Damit erweitert Wright den kritischen Realismus und umgeht dessen inhärente Parallelisierung von Wissenschaft und Theologie, wie es bei Lonergan der Fall ist (Losch 2016:110). So meint Wright abschliessend: «Ich

¹³⁶Vgl. Wrights Kritik an Loschs Aufsatz (Wright 2016a:718). Hierin geht es v.a. um die Frage, in welcher chronologischen Reihenfolge Wrights Hermeneutik von o.g. Autoren geprägt worden sei. Weil diese Frage die zu beantwortende Forschungsfrage dieser Arbeit kaum tangiert, gehe ich nicht weiter auf Wrights Antwort gegenüber Losch ein.

verteidige damit einen kritischen Realismus – obwohl ich bevorzugen würde, die Sache als Epistemologie oder Hermeneutik der Liebe zu bezeichnen» (2011a:97).

Losch sieht diese Erweiterung eines ursprünglichen kritischen Realismus durch die «Hermeneutik der Liebe» bei Wright als wesentlich für den Umgang mit biblischen Texten an, da sie doch göttliche Offenbarung beanspruchen. Berechtigterweise fragt er deshalb, warum Wright seine Hermeneutik weiterhin als kritischen Realismus bezeichnet, wenn sie doch im Sinne des Forschungsgegenstandes derart angepasst wurde (:112). Er schlägt daher den Terminus «constructive realism» vor, weil eine abweichende Bezeichnung vor Missverständnissen im Diskurs schützen würde.

Es scheint, als würde Losch mit seiner Kritik in nachvollziehbar wissenschaftlichen Kategorien behandeln, was Fesko in oben dargestellter Kritik der fehlenden Theopneustik bei Wright bemängelt: Dass es sich beim biblischen Text für Wright um eine beliebige historische Quelle handelt, und er damit dem Selbstanspruch der Bibel als göttliche Offenbarung durch Weglassung einer expliziten theopneustischen Formulierung nicht gerecht werde. Letztendlich fordert auch Fesko wie Losch eine andere Herangehensweise an den Text durch den Leser, als dies durch einen strikten kritischen Realismus gewährleistet wird. Gleichzeitig zeigt Losch mit seinem Verweis auf die Formulierung der «Hermeneutik der Liebe», dass Wright diesem Anspruch gerecht zu werden versucht.

Der substantielle Hinweis von Wright unter der Bezeichnung «Hermeneutik der Liebe» wirkt m.E. gegenüber seinen sonstigen umfangreichen und mancherorts repetitiven Ausführungen angestückt. Deshalb verwundert es nicht, dass die kurze Andeutung in Wrights ansonsten wuchtigem Werk bei manchen Lesern unberücksichtigt bleibt. Allerdings kann m.E. bereits aus seiner Kritik am Positivismus erkannt werden, dass er einen ausschliesslich rationalen und vermeintlich objektiven Zugang zum biblischen Text problematisiert und er selber der Schrift damit eine Normativität gewähren will, die er ausserbiblischen historischen Quellen nicht attestiert (vgl. Kap. E 2.3). Nur den Wert der Erforschung des historischen Kontextes will Wright für seinen kritischen Realismus aus der positivistischen Lesart übernehmen.

Die «Hermeneutik der Liebe» ist trotz der gegebenen Offenheit eine weitere Antwort auf die Frage zur Normativität der Schrift bei Wright. Im Zusammenhang mit dem oben gesagten muss abstrahierend zu Wrights Ausführungen des Liebesbegriffs in der Frage nach dem Grund zur Berücksichtigung der Bibel durch die Kirche letztlich von einer freien Wahl ausgegangen werden. Diese Wahl kann nicht abschliessend rational begründet werden. Wie der Liebende sich für sein Gegenüber entscheidet, entscheidet sich die Kirche für die Bibel, aus der wiederum die Liebe Gottes spricht. So meint Wright nur: «In der Tatsache der Liebe werden beide Parteien bestätigt» (:2011a:96; vgl. dazu: Wright 2011f:85; Volf 2005; Ott 2013:159).

2.7 Zusammenfassende Bemerkungen zum Cluster 2

2.7.1 Wrights Hermeneutik als Weiterführung von Boschs Überlegungen

Die Auseinandersetzung mit Wrights Hermeneutik in Verbindung mit seinen Äusserungen zum Neo-Gnostizismus zeigt, dass er sich gegen ein materialistisches Weltbild abgrenzt. Während

Bosch eine voraufklärerische Sicht auf die Bibel in der Missionstheologie ausgemacht hat (bei Wright: *vorkritische Leseweise*) und eine verobjektivierende seitens der Bibelwissenschaften (bei Wright: *theol. Positivismus*), macht Wright mit dem *postmodern Literary Criticism* und dem *Theologischen Ansatz* zwei weitere Pole aus. In «creative tension» zu diesen Polen will Wright mit dem kritischen Realismus im Sinne von Bosch einen hermeneutischen Ansatz «beyond» von Einseitigkeiten formulieren. Dabei geht Wright über Bosch hinaus, der mit der Welt des Lesers und der Welt des Autors erst zwei Faktoren innerhalb des hermeneutischen Vierecks in kreativer Spannung weiterführen wollte. Wright hingegen will die Spannung aller vier Faktoren (Sachen/Ereignisse, Text, Leser, Autor) aufnehmen und formuliert seine Hermeneutik daher in der Spannung zwischen vier Polen.

Durch konsequente Anwendung eines kritischen Realismus eigener Prägung will Wright die Weltanschauung der frühen Christen mit denjenigen der gegenwärtigen Leser zusammenbringen. Was Wright als Weltanschauung beschreibt, verstehe ich synonym für den «Horizont» bei Gadamer.¹³⁷ Damit wird deutlich, dass Wright sowohl den Horizont der biblischen Autoren als auch den Horizont des Interpreten in seine Hermeneutik einschliesst. Eine «Horizontverschmelzung» findet dort statt, wo die Lesenden ihre Weltanschauung durch die Storys der Bibel bestätigen, herausfordern und/oder modifizieren lassen.

Die hermeneutische Gemeinschaft, wie sie Bosch im Anschluss an seine Auseinandersetzung mit Gadamer gefordert hat, ist auch bei Wright unerlässlich als Korrektiv. Bosch hat erst ansatzweise unter Berücksichtigung von Gadamers Hermeneutik mit einem Schriftverständnis für ein integratives Weltbild experimentiert. Im Rückgriff von Bosch auf die Eschatologie Cullmanns zeigt sich, dass er noch keine adäquate Alternative ausmachen konnte bei Formulierung seines OEMP für ein integratives Weltbild. Bosch, der sich mit seiner Theologie zwar wie Cullmann der BT zuordnen lässt, argumentiert aus einer anderen Perspektive der BT. Bei Wright hingegen zeigt sich eine Hermeneutik, die Boschs Intention aufnimmt, weiterführt und konsequente Anwendung am biblischen Text erfährt. Dies wird auch deutlich, wenn Bosch und Wright dem gleichen Typ innerhalb der BT zugerechnet werden können. Nicht zuletzt aus diesem Grund kann Kritzinger in Wrights Hermeneutik schliesslich eine brauchbare metatheoretische Grundlage für die Missions-theologie ausmachen.

2.7.2 Die Normativität der Schrift bei Wright

Deutlicher und vor allem umfangreicher als bei Bosch kommt bei Wright die Normativität der Schrift zur Sprache. Dabei wurde ersichtlich, dass Wrights weites und für die Kirche inspirierendes Verständnis demjenigen von Bosch exakt entsprechen würde. Ausserdem ging aus der Diskussion

¹³⁷Was Wright (2011a:157f.) als «Nachspiel» bezeichnet, sehe ich gleichbedeutend mit Gadamers Wirkungsgeschichte. Indem der Interpret darauf achtet, was die Story in der Vergangenheit ausgelöst hat, findet er eine Hilfe bei der Interpretation für die Gegenwart. So z.B. im Thema der Eschatologie: Wenn rückblickend festgestellt werden kann, dass durch einseitige Betonung der Erlösung als Seelenwanderung in den Himmel ein grosser Teil des soz. Engagement als Teil der Mission vernachlässigt wird und gezeigt werden kann, dass die Texte auch anders verstanden werden können, dann wurde man in der Vergangenheit dem Horizont bzw. der Weltanschauung des Autors vermutlich nicht gerecht.

zur Normativität der Schrift und zur «Hermeneutik der Liebe» hervor, dass Wright die Bibel wie Bosch im Spannungsfeld von menschlichem Zeugnis *und* göttlicher Offenbarung wahrnimmt. Trotz Wrights Offenheit in seinen Formulierungen zur Autorität der Schrift sehen sowohl Bosch als auch Wright die Schrift *als norma normans* für die Kirche.

Wright's Andeutung einer «Hermeneutik der Liebe» ist als intrinsisch für seine Methode zu betrachten, auch wenn dieser Hinweis auf den ersten Blick als Zusatz erscheinen mag. Ohne die «Hermeneutik der Liebe», würde auch der kritische Realismus in Gefahr stehen, einem materialistischen Weltbild zu entsprechen, wobei sich die Interpretation vornehmlich im Bereich der Fakten bewegen würde. Mit der «Hermeneutik der Liebe» allerdings, welche sich durchgehend in Wrights Werk zeigt, bringt er unter offenem und zugleich kritischem Umgang die verschiedenen Lebenswelten von Text, Kontext und hermeneutischer Gemeinschaft in Verbindung. Aus dieser Schnittstelle kann eine Story erwachsen, die sich in der Schrift gründet und relevant ist für den Kontext. Die Offenheit der akademischen Theologie gegenüber Wrights Ansatz zeigt, dass sein Vorgehen im wissenschaftlichen Diskurs anschlussfähig ist und sich auch dort ein Umdenken weg von einem materialistischen Weltbild abzeichnet. Grössere Schwierigkeiten zur Adaption bekundet hier die konservativ-protestantische Theologie, wenn sie bei Wright explizite Aussagen zur Inspiration der Schrift, gegründet auf einzelne Bibelstellen, sucht. Dies obwohl Wright mit den Annahmen einer Autorität Gottes, welche er durch die Schrift ausübt und einem Handeln Gottes in der Geschichte sowie der Interpretation der Schrift aus ihrem eigenen Kontext statt einer Reinterpretation der Schrift aufgrund materialistischer Wirklichkeitsverständnisse eigentlich die Grundanliegen konservativ-protestantischer Theologie aufnimmt.

2.7.3 Ungenügend berücksichtigte Aspekte in Wrights Hermeneutik

Allerdings kann bei Wrights Hermeneutik auch festgestellt werden, dass affektive Dimensionen, seitens des Menschen und seitens Gottes, wie sie sich in einer «Hermeneutik als Begegnung» zeigen (vgl. Wenk 2017:26-31; Girgis & Peyer-Müller 2018¹³⁸; auch: Barth 1958:414ff. u.ö.), kaum aufweisbar sind.¹³⁹ Auch Hinweise auf eine trinitarische Grundlegung der Hermeneutik, wie sie u.a. bei Moltmann zum Ausdruck gelangen (2016e; vgl. 2015), oder eine dezidiert pneumatologische Perspektive (vgl. TTL, Kap. D 4.2) sind wenig ersichtlich. Dadurch kommen bei Wright umfangreiche Aspekte in seiner Interpretation nicht zur Sprache, wie die Möglichkeiten des mitfühlenden, mitleidenden, betroffenen oder kummervollen Gottes, eines leidenschaftlichen Gottes, der gegenüber der Zukunft und dem Tun des Menschen offen ist, eines Gottes, der sich selber begrenzt. Dadurch kommt zu kurz: eine Offenheit des Menschen gegenüber dem Anderen, Fremden (nicht

¹³⁸Zum Zeitpunkt der Einreichung dieser Arbeit ist der Band aus der IGW-Studienreihe noch nicht veröffentlicht, weshalb keine Seitenangaben der «Thesen zur missionalen Theologie» angegeben werden können. Der Inhalt der Thesen ist mir bekannt, da ich in einer Arbeitsgruppe an deren Entstehung mitgewirkt habe.

¹³⁹Selbstredend kommen bei Wright affektive Dimensionen des Glaubens in dem Sinne vor, als der *Mensch* sich auch emotional von der Story Gottes in der Bibel ansprechen lassen soll und kann. Vgl. dazu den Vorschlag von Wright zur Meditation im Sinne eines Bibliologs zu Mk 10,46-52 (2004b:144f.). Dies ist aber nicht gleichzusetzen mit einer *Hermeneutik*, welche auf die affektiven Seiten *Gottes* abhebt und Gott so z.B. als den «Most Moved Mover» (Pinnock 2001) darstellen kann.

zuletzt das Angesprochensein des Menschen durch die Fremdheit des Textes, wenn dieser eben nicht in das eigene System passt), ein Wirken Gottes durch den Geist in anderen Religionen und dem gesamten Kosmos oder eine Allmacht Gottes, die in seiner allumfassenden Liebe besteht (Loos 2017:129; vgl. Barth 1958:416.496 u.ö.). So ist Wrights Schriftverständnis durch den kritischen Realismus trotz seiner «Hermeneutik der Liebe» eher kognitiv ausgerichtet (vgl. Kap. E 2.6.4). In dessen Anwendung können Gottes Absichten für seine Welt dadurch zwar *erkannt*, seine Liebe, Treue und Leidenschaft jedoch wenig *erfahren* werden. Gerade dieser Aspekt wäre für ein integratives Weltbild aber zentral. Zudem zeigen sich aufgrund dieser weitgehend fehlenden Aspekte nicht zuletzt erhebliche Auswirkungen auf Wrights Individualeschatologie, wie sich unten (Kap. E 3.3) zeigen wird.

In der besprochenen Kritik an Wrights Hermeneutik wurde weiter deutlich, dass die Tendenz zur Anwendung eines kontrollierenden Metanarrativs über die gesamte Schrift und damit die Gefahr einer Harmonisierung einzelner biblischer Passagen besteht (vgl. Kap. E 2.6.3). Daraus folgt bei Wright zwar, was Oeming positiv zur «dogmatischen Bibelauslegung» anmerkt: «Es geht der dogmatischen Schriftauslegung um die Systematisierung und thematische Zusammenstellung des biblischen Zeugnisses im Kontakt mit den Fragen des Menschen von heute» (2013:149). Ebenso zeigt sich aber auch seine Kritik an dieser Methode bei Wright als berechtigt:

Der inhärente Systemzwang [führt] leicht zu einer Vergewaltigung der Texte, indem nur dem Raum gegeben wird, was in das dogmatische Konzept hineinpasst, bzw. nur das selektiv wahrgenommen wird, was mit den dogmatischen Vorentscheidungen konvergiert (:150).

Eine «Vergewaltigung» der Texte kann Wright sicher nicht vorgeworfen werden. Dennoch wird trotz Einführung der Rezeptionsästhetik ein leichtes Gefälle zur dogmatischen Bibelauslegung sichtbar, die ich in Wrights Betonung der «Welt der Sachen» (vgl. Kap. D 2.1) und seiner Version der BT (vgl. E 2.5.3) angelegt sehe. So weist Brueggemann¹⁴⁰ zurecht kritisch auf Vereinheitlichungs- und Systematisierungsbestrebungen hin, welche der Vielfalt des biblischen Textes nie gerecht werden und meint:

This means, most likely, that there can be no right or ultimate interpretation, but only provisional judgments for which the interpreter is prepared to take practical responsibility, and which must always yet again be submitted to the larger conflictual conversation. Therefore any adequate interpretive conclusion is likely to enjoy its adequacy only for a moment. [...]. In my judgment, however, faithful interpretation—that is, interpretation congruent with the text being interpreted, requires a willingness to stay engaged in such an adjudicating process and not to retreat to a separated interpretive community (2005:63).

Wie dargestellt (Kap. D 2.2) war es gerade Anliegen von Bosch, einen solchen Hang zur dogmatischen Interpretation in der Missionstheologie zu vermeiden, wengleich auch ihn der Vorwurf erreichte, aus der Schrift nur zu hören, was für seine Vorannahmen bestätigend ist (vgl. Kap. D 2.3.3). Gerade hieraus und in Aufnahme von Brueggemanns mahnender Stimme wird die Aufgabe der «polyvalenten» (Brueggemann 2005:81) hermeneutischen Gemeinschaft als Korrektiv unter Ein-

¹⁴⁰Den Hinweis auf Brueggemanns diesbezügliche Äusserungen verdanke ich Manuel Schmid, der in seiner bisher unveröffentlichten Dissertation (Universität Basel 2018) ebenfalls im ähnlichen Sinne mit Brueggemann argumentiert.

bringung von differierenden Interpretationsmöglichkeiten hervorgehoben (vgl. Kap. F 2). Die Tendenz zur Dogmatisierung ist der BT wohl inhärent (vgl. Kap. E 2.5.3), nicht zuletzt durch eine gewisse Vernachlässigung von Soziologie und Philosophie im Gegensatz zu deren Aufnahme in der systematischen Theologie. Obwohl Wright also den gesellschaftlichen Kontext bewusst berücksichtigt, liegt sein Schwerpunkt klar im Bereich der Bibelwissenschaften.

Die vernachlässigte affektive Dimension in Wrights Hermeneutik und die Tendenz zur dogmatischen Interpretation in ihrer Anwendung sind diejenigen Aspekte, welche einem integrativen Weltbild nach Wink letztlich widersprechen.

2.7.4 Schlussfolgerungen

Abschliessend kann für dieses Kapitel festgehalten werden, dass Wrights Hermeneutik die relevanten Merkmale aufweist, welche von Bosch intendiert sind oder sich aufgrund von Kritik an Bosch als wesentlich für die Hermeneutik einer weiterführenden Eschatologie für das OEMP herausgestellt haben. Im Bewusstsein der fehlenden affektiven Dimensionen in Wrights Hermeneutik und dem Hang zur dogmatischen Interpretation in der Anwendung seines Schriftverständnisses lassen sich folgende Punkte festhalten, die Wrights Hermeneutik für Boschs OEMP als geeignete Grundlage erscheinen lassen:

- Allg. epistemologische Grundvoraussetzungen und eine daraus folgende Hermeneutik, welche an ein integratives Weltbild anschlussfähig ist (gegen materialistisches Weltbild und die Trennung von Fakten und Werten)
- Angemessenheit der hermeneutischen Methode gegenüber einem Text mit Offenbarungsanspruch
- Interpretation der Gegenwart durch den Text, statt Reinterpretation des Textes durch gegenwärtiges Wirklichkeitsverständnis
- Normativität der Schrift im Sinne einer Autorität, die Gott durch die Schrift ausübt
- Normativität der Schrift im Sinne einer Grundlage für eine offene, aber nicht risikofreie Interpretation durch die Kirche in der Gegenwart
- Voraussetzung einer missionarischen Grundintention der Schrift
- Geschichtsbezug mit teleologischer Ausrichtung
- Einschluss der Möglichkeit, dass Gott *in* der Geschichte handelt
- Berücksichtigung des weiten Feldes der Rezeptionsästhetik und deren Anwendung
- Angemessene Berücksichtigung des AT zur Interpretation der bibl. Gesamtintention im Allgemeinen und des NT im Besonderen
- Gegenwart als Zeitalter der Mission zwischen Kreuzesgeschehen und Abschluss des «Dramas» im fünften Akt
- Verbindung von Text und Kontext für eine relevante Missionstheologie
- Verbindung von Bibelwissenschaften und Missionstheologie zur Erhebung der Relevanz der biblischen Botschaft für ein integratives Weltbild
- Korrektiv der hermeneutischen Gemeinschaft, damit der Kontext nicht zum Text wird

- Im Bewusstsein der fehlenden Aspekte in Wrights Hermeneutik und dem tendenziellen Vereinheitlichungs- und Systematisierungsbestreben bei Wright: eine hermeneutische Gemeinschaft als Korrektiv im Sinne einer Anwaltschaft für den vielstimmigen Text

Ebenfalls deutlich wurde, dass sich Cullmanns, Boschs und Wrights Werk als BT bezeichnen lässt. Weil Wright sich wie Bosch aber einem stark von Cullmann verschiedenen Typ der BT zuordnen lässt, entsprechen Hermeneutik und Theologie von Wright sehr viel eher dem Ansinnen Boschs, als diejenige von Cullmann. Gerade weil Wrights Theologie der BT zuzuordnen ist, besteht aber trotz bewusster Berücksichtigung des gesellschaftlichen Kontexts bei Wright eine zu wenig tiefgehende Auseinandersetzung mit Philosophie und Soziologie und damit mit der Komplexität der Gesellschaft in der Postmoderne. Aufgrund von Wrights Tätigkeit als Neutestamentler ist diese Tendenz verständlich. Umso dringender ist eine interdisziplinäre Zusammenarbeit in der hermeneutischen Gemeinschaft, bestehend aus Bibelwissenschaftlern, Soziologen, Philosophen und der Missions-theologie erforderlich.

Trotzdem zeigt sich, dass Boschs Forderung, «in order to understand what a text ‘originally meant’ it is necessary to consider what it might mean today» (1986b:74), durch Wright vielerorts umgesetzt wird. Wright bietet eine integrative Hermeneutik für ein integratives Weltbild. Seine Hermeneutik kann somit klar als geeignetere Grundlage als die von Cullmann für die Eschatologie in Boschs OEMP erachtet werden. Wright führt die Grundintention von Bosch umfassend weiter. Seine Hermeneutik, die im wissenschaftlichen Diskurs eingebettet ist, lädt die Lesenden dazu ein, einen veränderten Blick auf die Schrift zu werfen, dadurch zu relevanten Erkenntnissen im je eigenen Kontext zu kommen und diese als modifizierende Storys durch Wort und Tat im eigenen Kontext einzubringen.

3 Eine kollaborative Eschatologie und deren Konsequenzen für das Missionsverständnis

Nachdem Wrights Intention, seine Auseinandersetzung mit dem Kontext und seine Hermeneutik besprochen wurden, gehe ich in diesem Kapitel auf sein Verständnis der Eschatologie ein. Dabei arbeite ich im ersten Kapitel darstellend. Daran schliesst sich die Verortung von Wrights Eschatologie in Bezug auf die Fragestellungen, wie sie aus Teil D der Arbeit ergangen sind. Dabei interessiert insbesondere Wrights Vorstellung des Gottesreiches und das Verhältnis von Heils- und Weltgeschichte, von Schuld- und Machtfrage, sowie schliesslich die Position seiner Eschatologie zwischen den Polen Historisierung und Eschatologisierung (vgl. Kap D 3.4; Abb. 12).

3.1 Darstellung von Wrights Eschatologie

Durch eine umfassende Untersuchung der Weltanschauung des Judentums im 1. Jh. zeichnet Wright deren grundlegende Überzeugungen und die daraus resultierende Eschatologie nach (2011a:312-431; vgl. 2011f:42-63). Vor diesem Hintergrund zeigt Wright die ntl. Modifikationen zur jüdischen Eschatologie auf, welche aber nur hinsichtlich der Story des AT verstanden werden können. Auf-

grund der daraus entstehenden erlösenden Eschatologie (vgl. E 2.2) formen sich bei Wright bereits erste Wesensmerkmale der Mission.

3.1.1 Die Story der Hoffnung einer jüdischen Weltanschauung im 1. Jahrhundert

Der jüdische *Monotheismus* geht nach Wright (2011a:317ff.) davon aus, dass Gott die Welt erschaffen hat. Der jüdische Gott ist im Gegensatz zum heidnischen Pantheismus von seiner Schöpfung unterschieden und *Einer*. Gott bleibt auch nach der Erschaffung des Kosmos in seiner Schöpfung aktiv. Dieser Glaube stand im Widerspruch zum entfernten Gott der Epikuräer. Der Gott Israels dagegen ist am Weltgeschehen beteiligt, nahbar und am Ergehen der Menschen und seiner Schöpfung interessiert. Insbesondere verbindet sich mit dem Schöpfungsmonotheismus die Hoffnung auf Erlösung: Weil Gott die Welt erschaffen hat und aktiv in der Welt handelt, kann er auch sein Volk von seinen Feinden befreien und in einem neuen schöpferischen Akt die Welt voller Ungerechtigkeit und Rebellion transformieren und erneuern (Wright 2012e:23, 2011a:355). Wright kommt bereits hier, in seiner Argumentation zum aufweisbaren Handeln Gottes innerhalb der Geschichte, zu dem Schluss:

Weil die Theologie der Erlösung in einer Theologie der Schöpfung gründet, ist das Resultat die Auferstehung. Auferstehung bedeutet nicht: *Du kommst in den Himmel, wenn du stirbst, bzw. deine körperlose Seele wandert irgendwo hin*. Es geht vielmehr um die Erneuerung der ganzen physischen Welt, die unseren physischen Körper miteinschliesst (2012c:23, Hervorh. i.O.).

Die *Bundestheologie* als zweiter Aspekt der jüdischen Grundüberzeugung im 1. Jh. gehe davon aus, dass Gott sich ein Volk erwählt hat, um der Rebellion seiner Schöpfung entgegenzutreten und seine Welt wieder ins Lot zu bringen:

Der Schöpfer beruft ein Volk, durch das er irgendwie entscheidend in seiner Schöpfung handeln will, um das Böse aus ihr zu verbannen und Ordnung, Gerechtigkeit und Frieden wiederherzustellen (2011a:321).

Aus dem Glauben an den *einen*, handelnden und treuen Gott und die Erwählung seines Volkes zur Wiederherstellung der gesamten Schöpfung resultiert die jüdische Zukunftshoffnung im Sinne einer erlösenden *Eschatologie* (vgl. E 2.2): Nachdem Israel aus dem babylonischen Exil ins verheissene Land zurückgekehrt ist, befindet es sich noch immer im Exil unter der fremden Besatzungsmacht Rom. Zu diesem faktisch politischen Exil gesellt sich ein geistliches Exil, da Gott mit Beginn des babylonischen Exils den Tempel und sein Volk verlassen hatte (Wright 2012e:19).¹⁴¹ Die Hoffnung auf die Erfüllung von Gottes Bund wurde in dieser Zeit der Drangsal jedoch nicht aufgegeben. Unter Erinnerung an Gottes machtvolles Handeln im Exodus aus Ägypten und seiner anschliessenden Einwohnung bei seinem Volk in Stiftshütte und Tempel sowie unter Bezug auf die prophetischen Verheissungen für die Zukunft (bei Wright hauptsächlich Dan 2,7,9; Jes 55) leitet Wright die jüdische Hoffnung ab, dass Gott sein Reich auf dieser Erde dereinst vollständig aufrichten wird: «Die Vorstellung vom Reich Gottes im Buch Daniel hat also nichts damit zu tun, dass Gott irgendwo im

¹⁴¹Der Glaube an den jüdischen Monotheismus (beinhaltend den Schöpfungsmonotheismus, vgl. Wright 2011a:317), Bundesnomismus und die erlösende Eschatologie mit Referenz im Rückblick auf den Exodus werden in der jüdischen Shabbat-Liturgie bis heute wöchentlich gefeiert. Vgl. dazu aktuelle Ausgaben des jüd. *Sidur*, z.B. bei Bamberger 1995:100.

Himmel herrscht, sondern dass er seine Herrschaft auf der Erde aufrichtet, wie sie im Himmel schon existiert» (2012c:20). Ein weiterer zentraler Aspekt der Hoffnung Israels findet sich nach Wright in Jes 52 und der Zusage, dass Gott König wird. Die Erfüllung dieser Hoffnung «wird in der Wiederaufrichtung der göttlich beabsichtigten Ordnung der ganzen Welt resultieren» (2011a:345). So kommt Wright zum Schluss,

dass der Satz an *grundlegenden Überzeugungen*, die die gesamte Weltanschauung theologisch explizieren, einfach mit den Begriffen Monotheismus, Erwählung und Eschatologie zusammengefasst werden kann. Es gibt einen Schöpfergott, der Israel als sein Volk erwählt hat, der ihm seine Tora gegeben und Israel in seinem heiligen Land etabliert hat. Für und durch Israel wird er handeln, um sein Urteil und seine Gerechtigkeit, seine Weisheit und *Shalom* in der ganzen Welt neu aufzurichten (:355; Hervorh. i.O.).

Die gesamte jüdische Hoffnung bestand somit in einem nationalen Kontext und «nicht in erster Linie in dem Erlass *individueller Sünden*» 2011a:348; Hervorh. i.O.). Die Hoffnung bestand in der Wiederherstellung des gesamten Volkes, wobei damit immer auch der Einzelne eingeschlossen ist, wenn der Gott Israels

das Geschick seines Volkes wiederherstellen würde, indem er sie als seine wahre erlöste Menschheit erschaffen würde; und dass er das, was er damit für die Nation als Ganze tun würde, auch für Einzelpersonen innerhalb der Nation tun würde (2011a:350; vgl. :222; Wright 2017c:147 u.ö.)

Zuvor jedoch musste Israel von der feindlichen Besatzungsmacht Rom befreit und der Tempel wiederhergestellt werden. Denn aus jüdischer Sicht war der Tempel der Ort «wo Himmel und Erde sich berühren, das Zentrum des Kosmos» (2012c:21).

Damit dies geschehen konnte, mussten durch das jüdische Volk die Gebote der Thora eingehalten werden, um die eigene Treue gegenüber Gott demonstrieren zu können. Insbesondere durch die Verheissungen aus Ps 2 und 7, aus Teilen von Dan, Jes, Hes ist so nach Wright eine lebendige, nationale Hoffnung auf einen Messias als Befreier erwachsen, welche mit der Zeit eine bestimmte Agenda für den Messias voraussetzte:

Reinigung bzw. (Wieder-) Aufbau des Tempels, Kampf gegen Israels Feinde, Hilfe bei der Einhaltung der Thora und Ausbreitung der Herrschaft über die ganze Welt, also das, was Reich Gottes genannt wird (:22).

Aufgrund seiner Darstellung der frühjüdischen eschatologischen Hoffnung kommt Wright zu dem Schluss, dass «die theologische Hauptaufgabe [des Volkes Israel, DJ] direkt mit der sozio-politischen Aufgabe verwandt war» (2011a:329). Diese enge Verbindung von Religion, Sozialstruktur und Politik hat einerseits mit dem von Wright ausgemachten umfassenden Grundauftrag des Volkes Israel zu tun, der in der «Wiederherstellung der Dinge [...], die in der Welt verlorengegangen sind» (:328) besteht. Andererseits weist Wright durch sorgfältige Beschreibung verschiedener Typen von Dualität (:322ff., vgl. Kap. E 1.2.2) darauf hin, dass der jüdische Glaube keinen kosmologischen Dualismus kannte, wie er bei Plato sichtbar ist und später mit der Trennung von Fakten und Werten im materialistischen Weltbild aufgenommen wurde:

Die meisten Juden hätten die Ansicht vertreten, dass beide, Himmel und Erde, die göttliche Herrlichkeit offenbaren, obwohl sie verschieden sind. Obwohl die Menschen durch und durch im raum-zeitlichen Universum zu Hause sind, sind sie auch für die Welt des Himmels offen, für die Gegenwart und den Einfluss des Göttlichen (2011a:325).

Es zeigt sich auch hier, dass nach Wright im frühen Judentum nicht ein antikes Weltbild nach Wink vorherrschend war, sondern ein Weltbild vertreten wurde, welches dem integrativen Weltbild äusserst nahe kommt (vgl. Kap. E 2.4). Dieses integrative Weltbild gilt es für die Christen wiederzuentdecken, da mit Jesus Christus die jüdische Eschatologie nicht grundsätzlich aufgehoben, sondern nur an entscheidenden Stellen modifiziert wurde.

3.1.2 Modifikationen der jüdischen Weltanschauung durch Jesus als Messias

Weil das Volk Israel seinem eigentlichen Auftrag der Mitwirkung zur Wiederherstellung der Schöpfung nicht nachgekommen ist (2011a:328), kam Gott selber in Jesus Christus zu den Menschen. Wright sieht in Jesus den wahren Israeliten («quintessential Israelite», 2016b:193), der schliesslich selber die Verstrickungen der Nation Israels und damit der gesamten Menschheit und des Kosmos auf sich genommen hat. An dieser entscheidenden Stelle setzt denn auch Wrights stärkste Kritik an Schweitzer ein: Jesus ist eben gerade nicht ein ethisch korrekt handelnder Mensch, der sich mit apokalyptischer Erwartung in heroischem Missverständnis dem Rad in die Speichen wirft, um vergeblich Gottes Hand zum Eingreifen zu zwingen. Aus einer solchen Sicht folgt nach Wright lediglich eine heidnische Dogmatik, in der letztlich alles am Menschen hängt. Wright stellt richtig fest, dass sich bei Schweitzer die eschatologische Hoffnung erledigt hat, weist aber wie Bosch darauf hin, dass er einen wichtigen Beitrag zur Wiederentdeckung der Eschatologie leistete (Wright 2011a:425; 2016e:193 u.ö.; vgl. Kap. C 2.1).

Wright hingegen sieht, wie in den Evangelien die Storys und Symbole der jüdischen Hoffnung aufgenommen und in Jesus Christus als Inkarnation Gottes zusammengeführt werden. Entgegen aller politischen und geistlichen Erwartungen zeigt Jesus Christus durch sein Handeln und Reden, wie es aussieht, wenn Gott seine Herrschaft antritt. Im NT geht es «um den Gott, der König wird und der dies als und durch Jesus tut» (2012c:24). In Jesu Wirken zeigt sich so der Anbruch des Gottesreiches. Jesus überwindet Barrieren, isst mit Sündern und heilt. Das Reich Gottes findet jedoch erst im Kreuz seinen Dreh- und Angelpunkt. Wright betont wiederholt, dass das Reich Gottes und das Kreuz daher in der Theologie wieder stärker zusammengedacht werden müssen:

Das Reich Gottes ist eine Art von Herrschaft, die erst durch das Kreuz ermöglicht wird. Und das Kreuz verstehen wir erst dann, wenn wir es nicht als Mittel für unsere Flucht aus der Welt sehen, sondern als Mittel von Gottes Sieg über das Böse in der Welt und in uns selbst (2012c:40).

Auch hier gelangen nun der kollektive und der individuelle Aspekt der Eschatologie zum Ausdruck, wie sie bei Wright durchgehend dargestellt werden. Nun allerdings finden sich die beiden Aspekte im Heilshandeln Christi. In Jesus Christus sieht Wright die jüdische Agenda an den erwarteten Messias erfüllt, auch wenn diese Erfüllung konträr zu den jüdischen Erwartungen steht: Die Thora wurde erfüllt durch die Reinigung der Herzen (2012c:28). Der Kampf und Sieg über die Feinde und gegen die Unterdrückung wurde von Jesus gewonnen durch sein Leiden und seinen Tod. Die Ausbreitung seiner Herrschaft begann mit seinem Auftreten, fand seinen Dreh- und Angelpunkt im Kreuz und die Inthronisierung von Jesus Christus als König über den gesamten Kosmos liegt schliesslich im Ereignis der Auffahrt begründet. Denn «in der Himmelfahrt geht es darum, dass Jesus der Herrscher der neuen Schöpfung ist [...]» (Wright 2013c:288; vgl. Wright 2016e:182f.).

Der Tempel muss nicht wiederaufgebaut werden, weil in Jesus Christus und später in seinen Nachfolgern Gottes Gegenwart und die Welt zusammenkommen: «Jesus und die Jünger sind der neu-konstituierte Tempel» (Wright 2012c:36). So wie Wright die kollektive *und* die individuelle Befreiung und Rettung durch das Kreuzesgeschehen hervorhebt, so betont er auch, dass Jesu Wirken, seine Verurteilung und sein Tod nicht auf eine religiöse oder politische Kategorie beschränkt werden dürfen. Sein Heilshandeln betrifft immer beide Bereiche (2012c:37).

Durch Tod und Auferstehung Jesu hat sich die jüdische Eschatologie schliesslich anders als erwartet verwirklicht: «Die wahre Schlacht ist also geschlagen, der wahre Tempel erbaut, Gottes Reich ist in Kraft gesetzt worden» (2012c:40). Jesus Christus ist nun eingesetzt als König Israels und wahrer König des gesamten Kosmos. Wright fasst den elementaren Unterschied zwischen der jüdischen und der christlichen Hoffnung zusammen, wenn er sagt:

Im Zentrum der Weltsicht der antiken Juden steht die Hoffnung. Und wenn man die ersten Christen anschaut, dann sind diese noch immer voller Hoffnung, aber im Zentrum ihres Weltbildes steht Freude. Denn es ist etwas geschehen, aufgrund dessen die Welt schon anders geworden ist (2012c:43).

Mit der Herrschaft von Jesus Christus ist das Reich Gottes und damit das Neue bereits angebrochen. Diese neue Herrschaft findet ihre Verbreitung, anders als in der jüdischen Hoffnung, nicht durch Macht und Gewalt, «sondern durch Liebe und durch das Kreuz» (2012c:43). Trotz dieser Modifikationen steht die christliche Hoffnung bei zentralen Aspekten in Kontinuität mit der jüdischen Eschatologie:

The hope remained the Jewish hope: the *resurrection of the dead*, as the centrepiece of the renewal of all creation, the *flooding of God's world with justice and joy*. It was transformed by the belief that this had already happened in and through Jesus, and in and through those in whom the spirit now dwelt, and that the still-future aspects of this hope would happen by exactly the same means (Wright 2013f:1259; Hervorh. DJ, vgl. Cullmann in Kap. C 3.1.3).

Allerdings entstand durch die Modifikation vom Wirken Gottes mit seinem erwählten Volk zum wahren Israeliten Jesus Christus auch eine Diskontinuität gegenüber der jüdischen Hoffnung. Während der jüdische Glaube beim Ereignis der Auferstehung von einem einzigen Ereignis für das gesamte Gottesvolk ausging, hat Jesus als Einzelperson mit seiner Auferstehung in der Mitte der Zeit diese Hoffnung modifiziert. Er hat die Auferstehung als «vorgezogenes Beispiel» (2011f:76) bereits vorweggenommen und die Nachfolger Jesu warten nun hoffnungsvoll auf die allgemeine Auferstehung, die dereinst die gesamte Menschheit betreffen wird.¹⁴² Diese Vorwegnahme der endgültigen Auferstehung durch Jesus Christus sieht Wright als Inauguration des Reiches Gottes, weil hier die endgültige Auferstehung am Ende der Zeit antizipiert und dadurch die «endgültige Auferstehung des Gottesvolkes am Ende der Geschichte» garantiert wird (2012c:57). Die Auseinandersetzung mit der Auferstehung ist für Wright daher zentral (vgl. Wright 2014a), weil der Rückblick auf diese den Blick in die Zukunft verändert und aufgrund der dadurch entstehenden Hoffnung das Missionsverständnis massgeblich prägt, denn:

¹⁴²So macht auch Cullmann im NT nur eine Modifikation der jüdischen eschatologischen Hoffnung aus, wenn er das gesamte AT als eschatologisch bezeichnet, das Neue im NT aber in der Spannung zwischen *Schon* und *Noch nicht* sieht (Kap. C 3.1.3).

God will do for the whole creation at last what He did for Jesus on the first Easter morning. There will be new creation. Or take 1 Cor 15, where Paul is talking about the victory of Christ through His death and resurrection over all the powers of the world—particularly, ultimately sin and death itself (Wright 2017b:Seg32).

Die Auferstehung Jesu weist aber nicht nur auf die zu erhoffende Auferstehung aller Menschen und den Sieg Gottes über Mächte, Gewalten und Sünde hin, sie ist auch bedeutsam, weil der Glaube der ersten Christen an die Antizipation der endgültigen Auferstehung gleichzeitig zum Glauben an die Berufung durch Gott geführt habe. So kann der Nachfolger Jesu

mit ihm [Jesus Christus, DJ] in der Kraft des Heiligen Geistes [...] arbeiten, um das, was Jesus erreicht hatte, umzusetzen und dadurch die endgültige Auferstehung zu antizipieren, und zwar im persönlichen und politischen Leben, in der Mission und in Heiligkeit. Es ging nicht bloss darum, dass Gott «das Ende» inauguriert hatte; wenn Jesus, der Messias, das Ende in Person war, Gottes in der Gegenwart angekommene Zukunft, dann hatten diejenigen, die zu Jesus gehörten, ihm nachfolgten und von seinem Geist bevollmächtigt waren, den Auftrag, soweit es ihnen möglich war, die Gegenwart im Lichte jener Zukunft zu transformieren (Wright 2011f:57f.).

Nebst der Tatsache, dass die Auferstehung Jesus Christus in Verbindung mit der Himmelfahrt als König des gesamten Kosmos inthronisiert hat, führt der Glaube an seine körperliche Auferstehung also zur Gewissheit der eigenen Auferstehung am Ende der Zeit und zum Einsatz gelebter Mission. Dies nicht zuletzt, weil die körperliche Auferstehung Jesu darauf hoffen lässt, dass es sich beim Leben in Ewigkeit nicht um eine gnostische Entrückung der Seele handelt, sondern um ein Leben in einem transformierten Körper, der durch den Geist Gottes belebt wird (2011f:55). Daraus schliesst Wright, dass die Auferstehung Jesu «das definierende Ereignis der neuen Schöpfung» ist (:84) und Gott letztlich mit dem gesamten Kosmos tut, was er in Christus vorweggenommen hat. Auch die neue Schöpfung wird in dieser Perspektive dereinst erlöst, transformiert und vom Geist Gottes belebt sein (:104).

In der wiederhergestellten Schöpfung wird der Mensch in Ewigkeit leben als «weiser Haushalter» Gottes (2011a:328). In der Hoffnung auf die wiederhergestellte Schöpfung kann die Menschheit mit einer veränderten, christlichen Weltanschauung bereits jetzt Teil dieser hoffnungsvollen Story sein. Sie kann am Grundauftrag des weisen Haushalters partizipieren, wie er bereits in der Schöpfungserzählung angelegt war und durch das Volk Israel hätte verwirklicht werden sollen. So kann der Mensch Gottes Herrlichkeit in diese Welt reflektieren und in umgekehrter Richtung den Lobpreis der Schöpfung zu Gott zurück spiegeln (2011f:221; 2016e:39.121.129 u.ö.). Damit agiert der Mensch unter Erfüllung und Weisung des Heiligen Geistes als Gottes Repräsentant, der bereits gegenwärtig zeichenhaft auf die vollständige Erneuerung am Ende der Zeiten hinweist (2016c:130).¹⁴³

Wright geht also von einer Wiederherstellung der Schöpfung am Ende der Zeiten aus und verwendet dabei öfter das Bild von Himmel und Erde, die sich in der Heilszukunft wie bei einer

¹⁴³Im Kontext der LB so bereits Vorländer (1988). Unter dem Titel «Unterwegs zu einem zeichenhaften Lebensstil» (:163) meint Vorländer in seiner Diskussion zum Zusammenhang von «Verkündigung und Verleiblichung»: «Der Geist schafft also *in* der Gemeinde und *durch* die Gemeinde messianische Gleichnisse und Abbilder des kommenden Schalom» (:164; Hervorh. i.O.).

Hochzeit vereinen (2011f:116f. u.ö.).¹⁴⁴ Wie im integrativen Weltbild des frühen Judentums sieht Wright den Himmel bereits gegenwärtig nicht als entfernten Bereich im Jenseits und damit getrennt von der Erde, sondern als zweite Art von Raum, als von der Erde unterscheidbare «Dimension der guten Schöpfung Gottes» (2011f:123; vgl.: 2011a:370). Wright versteht die Dimension des Himmels als Bereich der Herrschaft Jesu, welche für den Menschen nicht sichtbar, aber eng mit der sichtbaren Schöpfung verzahnt ist. Auferstehung und Auffahrt, wie auch Pfingsten sind Ereignisse, die zum Ausdruck bringen, dass Gottes Herrlichkeit diese Erde berührt und sich unlöslich damit verbunden hat. Der Himmel stellt damit eine vierte Dimension dar. Jesus Christus ist nicht in einen entfernten Himmel «hochgefahren», sondern in dieser neuen Dimension als König in seiner Schöpfung gegenwärtig. In Bezug auf die Parusie meint Wright ausgehend von seiner Beschreibung des Himmels als vierte Dimension: «In diesem Fall ist die Rede von seinem zweiten Kommen nur eine Metapher für seine Gegenwart, die letztendlich [...] alles durchdringen wird» (2011f:122).

Wrights Sicht von Himmel, Erde und Herrschaft Christi verweist auf ein integratives Weltbild, das die materialistische Trennung von Werten und Fakten aufheben will. Hinsichtlich dessen, dass Christen eine solche Vorstellung des Himmels durch ihre Prägung innerhalb eines materialistischen Weltbildes schwer fällt, meint Wright mit ironischem Ton: «Wir nach-aufklärerischen Westler sind jämmerliche Flachländer» (2011f:128).

3.1.3 Story, Praxis und Symbole der erlösenden Eschatologie des Christentums

Aus obigen Bestandteilen formt sich die *Story* der erlösenden Eschatologie des Christentums, die nach Wright Antwort auf die vier Grundfragen der Menschheit bietet und sich als christliche Weltanschauung darstellt (Wright 2011a:178; vgl. E 2.2). In Bezug zur vierten und letzten Frage nach der Lösung des Problems einer Welt voller Ungerechtigkeit und Ausbeutung durch den gegen seinen Schöpfergott rebellierenden Menschen sieht Wright in Kontinuität mit der jüdischen Eschatologie den Glauben an einen Gott, der gehandelt hat, in der Geschichte handelt und künftig handeln wird. Gott wird mit dem Bösen fertig, das durch die Rebellion des Menschen verursacht wurde «und er wird diese Welt zu dem Ziel bringen, für das sie geschaffen wurde: Gottes Gegenwart und Herrlichkeit sollen in ihr ihren vollen Nachhall finden» (2011a:178). Aus dieser christlichen Weltanschauung mit der hoffnungsvollen *Story* des bereits nahen Himmels und der leiblichen Auferstehung Jesu als vorgezogenes Beispiel für die Wiederherstellung und Auferstehung am Ende der Zeiten folgt eine bestimmte *Praxis* derjenigen Menschen mit dieser veränderten Weltanschauung.

¹⁴⁴Hieran schliesst sich die Frage, wie Wright mit Bibelstellen umgeht, die explizit von einem «Zergehen» von Himmel und Erde sprechen. Siehe dazu exemplarisch 2Petr 3,10. In seiner Interpretation der Bibelstelle geht Wright im Sinne der Textkritik auf Variationen in den ntl. Manuskripten ein und kommt zu folgendem Schluss: «Peter is not saying that the present world of space, time and matter is going to be burnt up and destroyed. That is more like the view of ancient Stoicism—and of some modern ideas, too. What will happen, as many early Christian teachers said, is that some sort of ‘fire’, literal or metaphorical, will come upon the whole earth, not to destroy, but to test everything out, and to purify it by burning up everything that doesn’t meet the test» (2011:119). Damit hat Wright nicht nur einen scheinbaren Widerspruch zu seiner eschatologischen Perspektive ausgeräumt, sondern zeigt, dass die Stelle seine Sicht der Wiederherstellung und des «ins Lot bringens» stützt. Der Einwand liegt auch hier nahe, Wright harmonisiere dadurch diese exemplarische Stelle, welche seiner Perspektive widerspricht. Wrights Textkritik ist aber berechtigt (vgl. Brannan & Loken 2014) und wird auch andernorts in evangelikalen Kommentaren so aufgenommen, womit die Autoren auch dort zu ähnlichen Interpretationen gelangen wie Wright (vgl. Bauckham 1998:318ff.; Davids 2006:283ff.).

Die *Praxis*, welche aufgrund der christlichen Weltanschauung zum Ausdruck kommt, zeigt sich im «Für-die-Welt-sein»: «Christen sind insbesondere ein Teil seiner [des Schöpfers, DJ] Mittel, der Welt Heilung zu bringen» (2011f:179). So kann der Mensch Teil der Lösung werden, indem er sich der Mission Gottes zur Heilung und Wiederherstellung der Welt anschliesst. Weil von einer Wiederherstellung des gesamten Kosmos und einem körperlichen Leben in der Heilszukunft ausgegangen wird, in der sich die Dimensionen Himmel und Erde vereint haben, kann bereits gegenwärtig durch die in Jesus geschehene Erlösung das ewige Leben antizipiert und die Wiederherstellung stückweise vorweggenommen werden, denn: «Auferstehung bedeutet nicht *Flucht aus* der Welt; sie bedeutet *Mission in* die Welt, die auf Jesu *Herrschaft über* die Welt basiert» (2011f:249; Hervorh. i.O.). Die Praxis der Mission ist daher ganzheitlich und umfasst sowohl die Wiederherstellung der Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfer als auch den Einsatz für eine gerechtere Welt, die sich durch die menschliche Rebellion gegen den Schöpfer nicht mehr im ursprünglichen Zustand befindet. Wright äussert sich sodann auch gegen Vereinfachungen, welche durch eine Trennung von Verkündigung und sozialem Engagement im Missionsverständnis ergehen: «Wir weisen also Lösungen zum Problem der menschlichen Not zurück, die nur einen Teil des Problems angehen» (ebd.).

Entsprechend vielfältig zeigen sich die *Symbole* der christlichen Weltanschauung. Symbole sind Äusserungen aufgrund von Weltanschauung, Story und Praxis (vgl. E 2.2.1) und stellen damit die konkrete Reflexion von Gottes Gegenwart und Liebe in die Welt hinein dar (2011f:221ff.). Symbole zeigen sich sowohl in Liturgien (Gottesdienste, Gebetstreffen, u.a.), wie auch in Bibelstudium, Strassenevangelisation, in sozialen Einrichtungen und dem Einsatz für globale Gerechtigkeit, aber auch in der kreativen und ästhetischen Gestaltung, worin der Mensch selber zum Schöpfer von Schönheit wird (2011a:179; 2011f:203-246). Alle diese unterschiedlichen und vielfältigen Symbole gehören für Wright zum Wesen einer Kirche in ihrer Mission. Weil alle Symbole intrinsisch zusammengehören, soll keines gegenüber dem anderen bevorzugt betrachtet werden. Daraus würden letztlich nur Einseitigkeiten entstehen. Zugleich wird ersichtlich, dass für Wright sowohl die Ethik als auch die individuelle Heiligung des Menschen (vgl. Wright 2011c) in der Mission verortet ist. Auch hier handelt es sich um Symbole einer christlichen Weltanschauung, in Vorwegnahme und damit als Zeichen einer wiederhergestellten Schöpfung.

Zurecht stellt Wright schliesslich mit Blick auf die *missio-Dei*-Konzeption fest: «Wenn wir eine von der Mission gestaltete Kirche wollen, dann brauchen wir eine von Hoffnung gestaltete Mission» (2011f:208). Im Anschluss an Crossan (2009:130; vgl. Wright 2016c:70) führt Wright für seine hoffnungsvolle Eschatologie den Terminus «kollaborative Eschatologie» ein. Kollaborativ ist die christliche Eschatologie für Wright daher, weil der Mensch von Gott dazu berufen sei,

in der Kraft des Heiligen Geistes mit ihm zu arbeiten, um die Errungenschaften Jesu umzusetzen und dabei die endgültige Auferstehung im persönlichen und politischen Leben, in der Mission und der Heiligung zu antizipieren (Wright 2016c:70).

Zwar verwendet Wright die Bezeichnung «kollaborative Eschatologie» nicht durchgehend und benutzt mancherorts die Umschreibung «New Heaven and New Earth Eschatology» (Wright 2017b).

Kollaborative Eschatologie umschreibt Wrights Perspektive m.E. jedoch mindestens genau so treffend, geht Crossan doch von einer Interaktion zwischen einer «divine challenge» und einer «human response» aus (2009:130). Im Sinne von Wright meint Crossan denn auch: «The radical ethics of Jesus and his companions are not *negative preparation* for what is coming soon but *positive participation* in what is already here» (ebd.; Hervorh. i.O.).

3.2 Wrights Eschatologie im Spannungsfeld zwischen Eschatologisierung und Historisierung

Obige Feststellung von Crossan führt direkt zur Diskussion von Wrights Eschatologie im Spannungsfeld zwischen Eschatologisierung und Historisierung, wird aus Crossans Definition doch eine Tendenz zur Historisierung deutlich (vgl. dazu kritisch: Bock 2009). Ich orientiere mich dabei an den wesentlichsten Merkmalen einer eschatologischen Disposition, wie sie oben (Kap. C 3; D 1-3) insbesondere bei den Ansätzen von Cullmann und Bosch besprochen wurden. Daraus soll letztlich ergehen, wie sich Wrights Eschatologie in Bezug auf die beiden Pole der Eschatologisierung und der Historisierung verorten lässt.

3.2.1 Das Verhältnis von *Schon* und *Noch-nicht* des Gottesreiches bei Wright

3.2.1.1 *Das Reich Gottes: Inauguriert, aber unvollständig*

Wright ist sich bewusst, dass seine Theologie mit einem stark präsentischen Reich-Gottes-Verständnis in Verbindung gebracht wird (2013f:1047). Dagegen meint er: «The ‘not yet’ is as important, and in its way just as interesting, as the ‘now’» (ebd.). Wright versteht das Gottesreich mit der Auferstehung Jesu als in Kraft gesetzt, jedoch noch nicht vollendet («Inaugurated but Incomplete», :1111). Erst wenn Jesus Christus wiederscheint, wird die Welt letztgültig «ins Lot» gebracht. Dieses Ereignis entzieht sich dem menschlichen Wirken. Zwar besteht die Berufung der Nachfolger Jesu in der Gegenwart im Mitbauen *für* das Reich Gottes unter der Leitung des Heiligen Geistes (2011f:159.207.217), eine prozesshafte Verwirklichung in völliger Kontinuität bis hin zur endgültigen Heilszukunft schliesst Wright jedoch aus (vgl. Bosch, Kap. D 1.2). Mit der Formulierung «Bauen *für* das Königreich» wendet sich Wright bewusst gegen den Vorwurf des rein präsentischen Reich-Gottes-Verständnisses: «No, we are not building the kingdom. We are building for the kingdom. God builds God’s kingdom in God’s way» (Wright 2017b:Seg36).

Zugleich ist Wrights Eschatologie weit entfernt von einer völligen Diskontinuität zwischen dem *Schon* und dem *Noch-nicht* des Gottesreiches, wie es sich bei Cullmann zeigt (vgl. Kap. C 3.1). So betont er eindringlich und wiederholt, dass das vielgestaltige menschliche Wirken in der Gegenwart Auswirkungen auf die Zukunft hat und nicht vergeblich ist, weil das *Noch-nicht* in der Gegenwart bereits antizipiert werden kann (vgl. Wright 2013f:1112):

Was Sie in der Gegenwart tun – indem sie malen, predigen, singen, nähen, beten, unterrichten, Krankenhäuser bauen, Brunnen graben, für Gerechtigkeit kämpfen, Gedichte schreiben, sich um die Bedürftigen kümmern, Ihren Nächsten lieben wie sich selbst –, *wird bis in die Zukunft Gottes reichen* (2011f:207; Hervorh. i.O.).

Wo der Mensch sich bereits im *Schon* des Gottesreiches am Auftrag der Wiederherstellung der Schöpfung beteiligt, wird sein vielfältiger Einsatz bis in die Zukunft reichen und dort vervollständigt werden (:176). Im Blick auf Paulus meint Wright, dass dieser «nicht die Aufhebung der Schöpfung oder ihre stetige Entwicklung im Sinn hat, sondern die drastische und dramatische Geburt der neuen Schöpfung aus dem Mutterleib heraus» (:116; vgl. Röm 8, 1Kor 15). Welche Auswirkungen das menschliche Handeln im *Schon* auf das *Noch-nicht* im Einzelnen hat, darauf wagt sich auch Wright nicht festzulegen. Er meint lediglich, dass solche Taten einen Wegweiser in den Nebel darstellen, da sich ein konkreteres Wissen um die Gestalt der wiederhergestellten Schöpfung dem menschlichen Wissen entzieht (2011f:146 u.ö.). In der Gegenwart aber entstehe mit Sicherheit bereits ein «Vorgeschmack auf das [...], was Gott mit dem gesamten Kosmos tun will» (:215.159).

Wright ist sich der gegenläufigen Tendenzen bewusst, welche unter der Grundkategorie des Gottesreiches in die Theologie eingebracht wurden:

it has been possible for scholars to simplify matters by insisting either that Jesus only spoke about a kingdom which was about to appear (but had not yet done so) or that he only spoke about a kingdom which was already present (2013f:1046).

Mit der paulinischen Theologie sieht Wright jedoch beide Optionen von einem rein präsentischen oder rein futurischen Reich-Gottes-Verständnis ausgeschlossen: «We do not have the option to excise either his ‘now’ or his ‘not yet’ passages» (ebd.). Die Auseinandersetzung mit Verkürzungen in unterschiedlichen eschatologischen Verständnissen stellt dann auch eine Hauptargumentation in seinem Buch *Von Hoffnung überrascht* (2011f) und andernorts dar (vgl. Wright 2015c:221 u.ö.). Auch wenn diese weniger systematisch erfolgt als bei Bosch und oft implizit, ohne namentliche Nennung der prägenden Theologen, so übt Wright doch im Wesentlichen dieselbe Kritik an der geschichtslosen Eschatologie (2011f:80.130 u.ö.), historisierenden und eschatologisierenden Ansätzen (vgl. 2011f:91.131ff.292ff.; 2016b:364 u.ö.). Auch Wright kritisiert bei geschichtsbezogenen eschatologischen Modellen ein zu stark präsentisches Verständnis, worin das Reich Gottes zur «Billigflagge» wurde, unter der ausschliesslich «Programme der moralischen, sozialen oder politischen Verbesserung» initiiert und auf ein evolutives Reich-Gottes Verständnis gesetzt wurde (Wright 2011f:218; vgl. 93-100). Auf der anderen Seite macht er als Reaktion auf die Theologie eines Fortschrittsoptimismus die Tendenz einer völligen Abwehrhaltung gegenüber jeglichem sozialen Engagement aus. Weil hier das Reich Gottes hauptsächlich futurisch bestimmt wird, folge in Konsequenz eine untätige Verzweiflung, die nur auf die Wiederkunft Jesu wartet (Wright 2011f:158f.; vgl. 100-104). In dieser Haltung bleibt in Konsequenz nur der Rückzug in den Bereich der Werte, unter Preisgabe des Bereiches der Fakten (vgl. Kap. E 1.2.2). Wrights Verständnis des Gottesreiches hingegen kann in der Spannung zwischen präsentisch und futurisch verortet werden, wobei eine Tendenz hin zu einem stärker präsentischen Verständnis mitschwingt. Gerade daher ist sich Wright der Gefahr des Triumphalismus bewusst und will diese vermeiden:

So we avoid the triumphalism of saying, ‘We’re building the kingdom’, but equally we avoid the pessimism of saying, ‘Oh, there’s nothing we can do until Jesus comes again’. [...]. God’s kingdom will come and His will will be done on earth as in heaven and that we already, by the Spirit, humbly are part of that. (Wright 2017b:Seg36).

Schliesslich meint Wright in Bezug auf die Extreme von präsentischen und futurischen Reich-Gottes-Verständnissen: «Die Schöpfung braucht weder *Preisgabe* noch *Evolution*, sondern Erlösung und Erneuerung; und das wird von der Auferstehung Jesu von den Toten sowohl verheissen, als auch garantiert» (2011f:120, Hervorh. DJ). Der Schlüssel für ein solches Reich-Gottes-Verständnis in Spannung liegt in Wrights Sicht auf Jesu Auferstehung (vgl. Kap. E 3.2) und in seiner Vorstellung der Heilszukunft als Wiederherstellung der Schöpfung.

3.2.1.2 *Kontinuität und Diskontinuität bei Wright*

Dass Wright sich trotz Aufwertung des *Schon* nicht auf Seiten einer rein präsentischen Eschatologie bewegt, zeigt seine Betonung des zweiten Kommens Jesu und des damit einhergehenden Gerichts. Wright stellt selber fest, dass er dahingehend kritisiert wurde, er hätte die Hoffnung auf ein zweites Kommen Jesu aufgegeben (2011f:140). Eine solche Vorstellung ist ihm aber fremd: «ohne dies ergibt die Verkündigung der Kirche keinen Sinn» (:151, vgl. Wright 2011b:120). Die Wiederkunft Jesu und das damit einhergehende Gericht sind zentrale Elemente in Wrights Eschatologie. Anscheinend versteht Wright das zu erwartende Gericht aber inhaltlich anders und weiter als seine Kritiker. Für Wright bedeutet «Gericht», dass «der Schöpfergott die Welt ein für alle Mal ins Lot bringen wird» (:152). Weil in diesem Gericht alles Böse in der Welt gerichtet wird, handelt es sich dabei nicht um eine angstmachende, sondern um eine gute Nachricht. Als böse versteht Wright alles, was keinen Platz in der wiederhergestellten Schöpfung hat. Dies reicht von strukturellen Ungerechtigkeiten über Gewalt bis zur Unterdrückung: «Angesichts einer Welt in Rebellion, einer Welt voller Ausbeutung und Bösartigkeit, *muss* ein guter Gott ein Gott des Gerichts sein» (:152; Hervorh. i.O.). Wrights kollaborative Eschatologie weist also durchaus einen eschatologischen Vorbehalt auf. Gerade dieser motiviert aber zur bruchstückhaften Vorwegnahme des Gerichts in Verkündigung und sozialem Engagement. Zugleich bewahrt die gute Nachricht einer zu erwartenden Wiederherstellung von Gerechtigkeit durch Gott selber vor der Meinung, alle Verantwortung liege im menschlichen Handeln.

3.2.2 **Das Verhältnis von sozialem Engagement und Verkündigung bei Wright**

Wie bereits oben deutlich wurde, gehören für Wright soziales Engagement und Verkündigung als Symbole der christlichen Weltanschauung gleichwertig zur Mission. Keines soll ein Primat vor dem anderen erfahren. Wie deutlich wurde, stehen Verkündigung und Evangelisation auch nicht unverbunden nebeneinander, sondern bedingen sich gegenseitig. Trotzdem kann Wright sagen, dass die Evangelisation ins *Zentrum* aller weiteren Symbole der christlichen Weltanschauung gehört (2011f:239). Aufgrund dieser Darstellung kann der berechtigte Eindruck entstehen, Wright vertrete stärker ein präparatorisches als ein komplementäres Missionsverständnis (vgl. Kap. D 3.4). Wright betont aber, das sei ein Missverständnis, weil es nicht darum gehe, Menschen mittels sozialem Engagement auf die Verkündigung vorzubereiten. Vielmehr will er aufzeigen, weshalb Verkündigung und soziale Aktion gleichwertig zur Mission gehören und sich gegenseitig sogar bedingen. Es brauche «die Förderung der Hoffnung auf allen Ebenen» (:245). Wo die eschatologische Hoffnung in

der Auferstehung Jesu begründet ist und ihren Ausdruck in sozialem Engagement und Verkündigung findet, sind diese gleichwertigen Merkmale der Mission immer «eine Vorwegnahme des letztendlichen Ins-Lot-Bringens der ganzen Welt durch Gott [...]» (:244).

Dass Wright trotzdem die Evangelisation als Zentrum aller missionarischen Betätigung sieht, resultiert daraus, dass er unter Evangelisation mehr versteht als eine «Bekehrungspredigt». Das Evangelium als Gute Nachricht ist für Wright nicht ein guter Ratschlag zur Veränderung des Lebens («good advice»), sondern ein weltveränderndes Ereignis («event», 2015e:5 u.ö.). Verkündigung ist dann die Proklamation und Weitergabe dieser guten Nachricht, dass Gott in Jesus Christus König der ganzen Welt geworden ist. Daraus folgt für Wright: «Good news creates a new situation and calls for new decisions» (2015e:12).¹⁴⁵ Evangelisation bedeutet sodann die Verkündigung dieser Guten Nachricht und der bereits erfolgten Inauguration des Gottesreiches:

Die Kraft des Evangeliums liegt in der kraftvollen Verkündigung, dass Gott Gott ist, dass Jesus der Herr ist, dass die Mächte des Bösen besiegt sind, dass Gottes neue Welt begonnen hat. Diese Verkündigung, dargestellt als Tatsache im Blick darauf wie die Welt ist, im Gegensatz zu einem Anreiz, wie du dein Leben, [...], gerne haben möchtest, ist die Grundlage alles anderen (2011f:241).

Wrights Verständnis von Evangelisation trifft in den wesentlichen Punkten Boschs Vorstellung (2012:480-494; vgl. Bosch 1987). Allerdings definiert Wright im Gegensatz zu Bosch die Evangelisation als «Verkündigung des Reiches Gottes» (2011f:243) klarer als verbales Geschehen. Obwohl auch Bosch der Evangelisation eine «unvermeidlich verbale Dimension» zuschreibt (:493), so würde er Evangelisation und Verkündigung trotzdem nicht synonym verwenden. Bosch will Evangelisation breiter verstanden wissen als beschränkt auf verbale Verkündigung. Zugleich will er aber, wie auch Wright, Evangelisation nicht mit Mission gleichsetzen. Vielmehr sieht er diese als Bestandteil von Mission (Bosch 2012:604). Damit wird eine Verhältnisbestimmung zwischen Evangelisation, Mission und verbaler Verkündigung bei Bosch erschwert. Weil Bosch berechtigterweise darauf hinweist, dass zur Evangelisation immer auch die Tat dazugehöre, dann aber Evangelisation an sich als Wort und Tat beschreibt (:485), könnte schliesslich trotz seines Entgegenhaltens im Wesentlichen Evangelisation und Mission im OEMP gleichgesetzt werden. Als Unterscheidungsmerkmal zwischen Evangelisation und Mission bei Bosch bietet sich daher sein Hinweis an, dass Evangelisation immer die *direkte* Möglichkeit zur «radikalen Neuorientierung» bietet (:494). Obwohl sein Hinweis auf die verbale Dimension der Evangelisation in der sonst umfassenden Darstellung recht knapp ausfällt, so muss doch gesagt sein, dass diese Möglichkeit zur radikalen Neuorientierung letztlich wohl nur durch Antwort auf eine verbale Ansprache erfolgen kann. Daher gehe ich davon aus, dass Bosch und Wright Evangelisation letztlich gleich verstehen. Das kongruente Verständnis zeigt sich bei Bosch und Wright auch in ihrer Beschreibung von Inhalt und Auswirkungen der Evangelisation.

¹⁴⁵Vgl. Newbigin (1988:5), der in Bezug auf Mk 1,14-18 meint: «Hier wird eine Tatsache angekündigt, nicht ein Programm in Gang gesetzt. Es ist nicht die Verkündigung einer Lehre. Es ist nicht der Aufruf zur moralischen oder religiösen Erneuerung. Es ist genau genommen eine Sondermeldung. Es ist etwas passiert. Da gibt es einen neuen Sachverhalt, mit dem man rechnen muss. Das Reich, die Herrschaft Gottes, ist nahe herbeigekommen.»

Verkündigung ist für Wright und für Bosch immer eine *Einladung* (Bosch 2012:485; Wright 2011f:241) zur Entscheidung für eine neue Weltanschauung im Sinne einer Modifikation der bestehenden Weltanschauung, in der die Story von König Jesus keinen Platz hatte. Gleichzeitig konfrontiert diese Story die bestehende Weltanschauung der Adressaten. Evangelisation ist aber nicht richtend, sondern soll dazu animieren, durch eine veränderte Weltanschauung Teil des Projektes von Gottes neuer Welt zu werden. Gleichzeitig beinhaltet Evangelisation aber auch den Zuspruch der persönlichen Sündenvergebung durch Gott (Bosch 2012:486; Wright 2011f:241; vgl. Kap. E 2.2.1.2). Für Bosch und Wright ist Evangelisation somit immer einladend *und* konfrontierend (vgl. Shenk 2001:54 «invitational» und «confrontational»). Im Anschluss an das kollektive Verständnis von Befreiung im frühen Judentum und bei den ersten Christen betont Wright, dass es bei der Evangelisation nie in erster Linie um die «Bekehrung» von Einzelpersonen geht, welche eine private Beziehung zu Jesus mit dem Versprechen eines Tickets in den Himmel hervorhebt: «Nachfolge bedeutet nicht, ein Kästchen anzukreuzen, hinter dem ‘Jesus’ steht, und sich dann zurückzulehnen, als ob alles getan sei» (2011f:243). Eine Veränderung der Weltanschauung soll dazu führen, dass der neuorientierte Mensch sich als Teil vom Reich-Gottes-Projekt versteht und darin seiner Berufung als weiser Haushalter folgt (ebd.). Daraus ergeben vielfältige Implikationen, wie der Einsatz für Schönheit und Gerechtigkeit und wiederum in der Evangelisation (2011f:221-246). Alle diese Aspekte sollen nach Wright Bestandteil der Mission sein.

Auch für Bosch steht nicht ein einmaliger Akt der Bekehrung im Vordergrund der Verkündigung: «Menschen für Jesus zu gewinnen bedeutet, ihre Loyalität gegenüber Gottes Prioritäten zu gewinnen. [...]» (Bosch 2012:492). Für Bosch, wie für Wright, gehört sowohl der Akt der «radikalen Neuorientierung», wie er von evangelikaler Seite betont wird, zur Evangelisation dazu als auch das Bewusstsein, dass Evangelisation nicht alleine darauf beschränkt werden darf. Verkündigung soll den Menschen ansprechen, damit dieser durch seine Umkehr frei von Verstrickungen wird, um den Mitmenschen die Liebe Gottes in ihren vielseitigen Facetten weiterzugeben. Bosch meint, dass Evangelisation den Ruf Gottes in die Mission darstellt (:491). Die Mission der Kirche beschreibt er als Teilhabe an der *missio Dei*, deren Ziel, wie bei Wright, ein gerettetes *und* gerechtes Universum ist. Daher bringt dieser Ruf auch bei Bosch multidimensionale Auswirkungen mit sich, die sich äussern im Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit, aber auch in Gemeindepflanzungen und im persönlichen Zeugnis (Bosch 2012:604).

Eine so verstandene Verkündigung soll jedoch eingebunden sein in die Gemeinschaft der Kirche, welche ihre Weltanschauung auch mit den anderen Symbolen zum Ausdruck bringt, damit deutlich wird, dass die Story von Jesus als König wahr ist. Mit anderen Worten: Erst dort, wo für den Kontext das Engagement der Kirche in ihrer Suche und ihrem Einsatz nach sozialer Gerechtigkeit ersichtlich ist, zeigt sich, dass sich «die neue Schöpfung tatsächlich ereignet und dass dabei eine neue Art von Gemeinschaft ins Leben gerufen wird» (Wright 2011f:241; vgl.: Bosch 2012:486). Somit kann Verkündigung nie als ein Unterfangen von Einzelnen verstanden werden. Wright würde mit Bosch übereinstimmen, wenn dieser feststellt, dass Verkündigung «Herz- oder Kernstück der Mission der Kirche» ist (Bosch 2012:484, Hervorh. DJ).

In Zusammenfassung von Boschs und Wrights Verständnis des Gottesreiches und der Mission ergibt sich folgender Zusammenhang von Verkündigung und sozialem Engagement:

1. Verkündigung ist die Proklamation der guten Nachricht, dass Jesus Christus König ist, das Reich Gottes angebrochen ist und die vollständige Wiederherstellung erhofft werden kann.
2. Soziales Engagement der Kirche macht diese Botschaft von Jesus als König und dem angebrochenen Gottesreich erst glaubwürdig.
3. Die Verkündigung fordert zur Umkehr auf, um sich an Gottes Projekt mit seiner Schöpfung zu beteiligen und die Herrschaft Jesu (Schuld *und* Macht / Individuell *und* Kollektiv) im *Schon* als vorausgehendes Zeichen ein Stück mehr Realität werden zu lassen.
4. Die Neuorientierung aufgrund dieser Umkehr im Sinne einer Berufung für den eigentlichen Auftrag der guten Haushalterschaft führt auf den Weg der Heiligung, weil das eigene Leben als Abbild des Tempels ein Symbol der veränderten Weltanschauung ist. Ebenso führt die neue Berufung zu sozialem Engagement (im weitesten Sinne). Dadurch realisiert sich das Reich Gottes und ermöglicht so einen Vorgeschmack auf die Heilszukunft. Schliesslich führt die Umkehr zur Verkündigung im Sinne des Zeugnisses und der Proklamation, für welches das soziale Engagement zur Glaubwürdigkeit grundlegend ist.

In Pt. 4 zeigt sich, dass Mission für Wright letztlich immer aus den Symbolen und der Praxis einer veränderten Weltanschauung besteht (soziales Engagement, Verkündigung, Heiligung) und die Suche nach der Mission der Kirche wie gezeigt bereits in Wrights Hermeneutik ersichtlich wird (Kap. E 2.2.1.1f.). Wird Pt. 1 separiert betrachtet, besteht die Gefahr eines *diastischen Missionsverständnisses* nach Wrogemann (Kap. D 3.4). Aus den Ptn. 1 & 2 könnte auch ein *präparatorisches Verständnis* erfolgen. Die Pte. 1 & 3 für sich genommen, ergäben ein *konsekutives Missionsmodell*. Erst im Zusammenspiel aller vier obigen Punkte entsteht die enge Verflechtung von sozialem Engagement und Verkündigung im Sinne eines *komplementären Missionsverständnisses*, das so wie bei Bosch, auch bei Wright beobachtet werden kann.

Durch Wrights Betonung von kontinuierlichen und diskontinuierlichen Aspekten des Gottesreiches in Bezug auf die erlösende Eschatologie des Judentums und in Bezug auf den temporalen Aspekt ergeht seine kollaborative Eschatologie mit einer vorbehältlichen Kontinuität, umrahmt von einer motivierenden Hoffnung auf eine umfassende Wiederherstellung der Schöpfung.

3.2.3 Das Verhältnis von Heils- und Weltgeschichte bei Wright

Wright's Grundanliegen besteht in einer Überwindung eines materialistischen Weltbildes, welches in der Theologie mancherorts das Postulat einer strikten Unterscheidung von Heils- und Weltgeschichte begünstigt hat. So können Wrights Äusserungen gegen eine, seiner Ansicht nach falsch verstandene Jenseitigkeit des Himmels oder sein vehementes Eintreten gegen den sog. «Neo-Gnostizismus» (Kap. E 1.2.2) dahingehend verstanden werden. Ebenfalls sprechen seine stark integrative Hermeneutik (Kap. E) und seine Feststellungen zum Himmel als vierte Dimension innerhalb der Schöpfung (Kap. E 2.4) gegen eine Trennung von Heils- und Weltgeschichte. Weitaus am stärksten wendet sich Wright gegen eine derartige Trennung und damit gegen ein materialistisches Weltbild,

wenn er den weltverändernden Anspruch der guten Nachricht auf alle Bereiche des Lebens hervorhebt (2015e:13.20.40 u.ö.). Deutlich wird Wrights Eintreten gegen ein materialistisches Weltbild und den diesem inhärenten Dualismus von Heils- und Weltgeschichte in folgendem Zitat:

Für viele konservative Christen geht es beim Glauben an Jesu körperliche Auferstehung hauptsächlich um Gottes übernatürliches Handeln in der Welt, womit eine Sicht der Wirklichkeit mit einem oberen und einem unteren Stockwerk legitimiert wird – mit anderen Worten: ein Dualismus. In diesem Dualismus ist die übernatürliche Welt die eigentlich reale Welt, und die natürliche, diesseitige Welt ist sekundär und grösstenteils irrelevant (2011f:234).

Wright führt weiter aus, dass eine solche Theologie mit Betonung der Heilsgeschichte als Verteidigung gegenüber einer liberalen Theologie schlussendlich nur zu einer Verstärkung des materialistischen Weltbildes mit seiner Trennung zwischen Himmel und Erde führt (vgl. C 3.1.6). Der ganzheitliche Anspruch des Evangeliums auf die gesamte Schöpfung werde dadurch «verleugnet». In der Folge zählt für die Kirche nur die unkörperliche Erlösung. Weil die Welt an sich keinen Wert hat, lohnt sich schliesslich auch der Einsatz für die Welt nicht (2011f:234; vgl. 148 u.ö.).

Nun geht es Wright aber nicht darum, ein materialistisches Weltbild beizubehalten und einer Kirche das Wort zu reden, die aus dem Bereich der Werte heraus Einfluss auf den Bereich der Fakten nehmen will. Dies würde letztlich zu einer triumphalistischen Theokratie führen (:124). Vielmehr geht es ihm um die Darstellung, dass mit Jesu Auferstehung und seiner Inthronisierung als König der Welt eine gänzlich *andere*, integrative Weltanschauung möglich wurde, die sich mit einem integrativen Weltbild vereinbaren lässt.

Wo bei Cullmann also die Auferstehung oder die Wiederkunft Christi als senkrechte Heilsereignisse von oben gedeutet werden, die auf die Weltgeschichte treffen, will Wright durch seine Interpretation von Auferstehung und Wiederkunft einem Verständnis den Weg ebnen, das Heils- und Weltgeschichte zusammendenkt. Erst dadurch kann ein materialistisches Weltbild überwunden und der Einsatz sowohl für die Schöpfung als auch für die Befreiung des Menschen aus seinen sündhaften Verstrickungen möglich werden. Mit der epistemologischen Kategorie der Story gelingt es Wright, die Heils- und die Weltgeschichte zusammenzubringen und eine falsche Dichotomie zu umgehen. Wie oben dargestellt (Kap. E 2.2.1) besteht eine Story in der Schrift meist aus zugrundeliegenden (Heils-) Ereignissen, die im Rahmen der Weltgeschichte interpretiert werden und eine Einfügung in den grösseren Rahmen der Weltanschauung erlauben. Auf die Möglichkeit der Story als epistemologische Kategorie gegen eine Trennung von Heils- und Weltgeschichte hat James Barr bereits Mitte der 1970er Jahre in seinem Aufsatz *Story and History in Biblical Theology* hingewiesen (Barr 1976). Vielleicht liegt es an der Kritik Pannenberg (2015:254), dass Barrs Ansatz bis heute keine grössere Verbreitung erfahren hat.¹⁴⁶ Wrights epistemologische Kategorie der Story und sein Grundanliegen der dadurch möglichen Überwindung eines materialistischen Weltbildes ist jedenfalls kein Novum.

¹⁴⁶Pannenberg (2015:254) kritisiert am Ansatz von Barr, dass dieser damit nur den, durch die historische Kritik aufgeworfenen, Problemstellungen entgehen wolle. Er vernachlässige die zugrundeliegenden historischen Ereignisse auf Kosten des Wahrheitsanspruches der Schrift. Dass dieser Vorwurf von Pannenberg für Barr nicht zutrifft, zeigt sich in seiner Definition von Storys (1976:6f.). Pannenberg's Vorwurf an die biblische Theologie von Barr trifft auf jeden Fall nicht die Story, wie sie Wright innerhalb des kritischen Realismus definiert.

Wrights Eschatologie kann unter Berücksichtigung des bisher Erarbeiteten zwischen Cullmann und Hoekendijk verortet werden (Abb. 14). Zwar will Wright keine derartige Trennung von Heils- und Weltgeschichte wie sie bei Cullmann ersichtlich wird. Allerdings ist er Cullmann dort nahe, wo er im Gegensatz zu Hoekendijk nicht von einer völligen Kontinuität zwischen Schöpfung und Neuschöpfung ausgeht. Mit Hoekendijk jedoch sieht Wright das Wachsen des Gottesreiches innerhalb

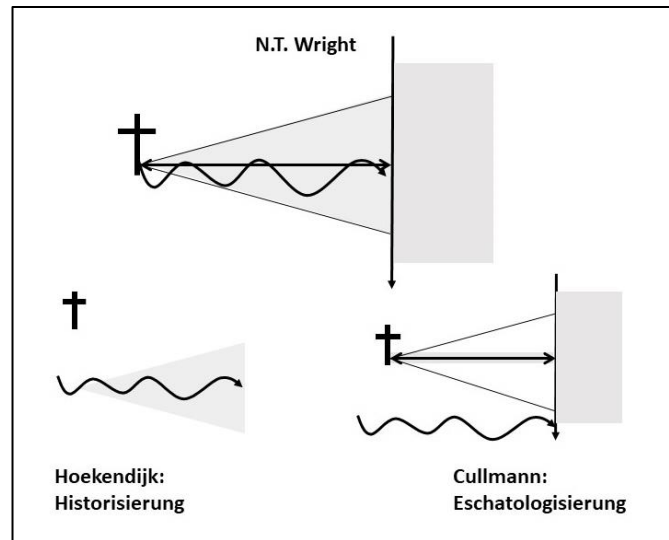


Abbildung 14: Wrights alternative eschatologische Position.

der Weltgeschichte durch Praxis und Symbole, die aus der christlichen Weltanschauung ergehen. So ergibt sich mit Wright eine sehr viel engere Verbindung von Heils- und Weltgeschichte als bei Cullmann. Daraus folgt für die geschichtsbezogene Eschatologie eine dritte Variante zwischen Cullmann und Hoekendijk, was das Verhältnis von Heils- und Weltgeschichte sowie die Gestalt des Reiches Gottes betrifft. Von ihrer Grundstruktur her ist Wrights Eschatologie jedoch kongruent mit der heilsgeschichtlichen Struktur von Cullmann (Abb. 4). Wright bringt letztlich Cullmanns heilsgeschichtliche Grundkonzeption auf den Punkt, wenn er sagt:

That was the good news, according to the Bible and according to Paul. Something *had* happened. Something *would* happen. And in between, something powerful and mysterious *was happening* in the lives of all those who found themselves caught up in it (2015e:34).

Diese «triple vision» (ebd.) mit dem Glauben an ein weltveränderndes Ereignis in der Vergangenheit, einem hoffnungsvollen Blick auf die Zukunft und daraus folgender Motivation für die Mission in der Gegenwart bei Wright entspricht vollends dem cullmannschen Anliegen. Durch Gottes Erwählung Israels, dem Heilsereignis im wahren Israeliten Jesus Christus, der anschließenden Öffnung zur Welt hin und dem letztgültigen Ereignis der Wiederherstellung am Ende, findet sich auch bei Wright die teleologische Grundstruktur mit dem Fortschreiten von den Vielen zum Einen zum Vielen. Auch Wright sieht das Kreuzesgeschehen als Mitte der Geschichte («history»; 2016b:175) und schliesslich in der Zeit zwischen Kreuzesgeschehen und endgültiger Wiederherstellung «an intermediate period of waiting» als Zeitalter der Mission (2015e:3f.). So erläutert Wright die Grundkonzeption seiner Eschatologie folgendermassen:

(a) God has in Jesus launched his sovereign, saving rule on earth as in heaven; (b) God is, by the Spirit, going to complete that work one day by bringing heaven and earth together in a great act of renewal and redemption [...]; and (c) that same Spirit is enlivening and enabling Jesus' followers in the present to do and say things through which that final act of renewal is anticipated in the present time (Wright in Vedral 2016).

Diese Grundkonzeption entspricht in ihren Grundzügen von Kreuz, Parusie und Gericht sowie gegenwärtiger Aufgabe der Kirche derjenigen von Cullmann. Allerdings entstehen für die Mission in der Zwischenzeit bei Wright wesentlich andere Aufgaben als bei Cullmann. Dies hängt hauptsächlich mit seinem divergierenden Verständnis von (a) zusammen, also mit der Frage, was am Kreuz

geschehen ist. Darauf gehe ich im folgenden Kapitel unter der Frage nach dem Verhältnis von Schuld- und Machtfrage ein.

Einen weiteren Auslöser für die Unterschiede zwischen Wright und Cullmann trotz grundlegender Gemeinsamkeiten sehe ich darin, dass Cullmann in Opposition gegen die *eine* Verengung der liberalen Theologie argumentiert. Wright hingegen ist sich wie Bosch *zwei* Polen bewusst und betreibt seine Theologie im Wissen um Verkürzungen seitens der liberalen und der konservativen Theologie (2011f:122f., vgl. Abb. 7). Schliesslich gelingt es Wright in der Spannung dieser beiden Pole zwei wesentliche Aspekte einer eschatologischen Grundlage für Boschs OEMP zusammenzubringen. Zum einen behält er die Grundstruktur bei, wie sie für eine heilsgeschichtliche Theologie exemplarisch ist. Dadurch ergibt sich eine teleologische Ausrichtung und ein Zeitalter der Mission. Zum anderen verzichtet Wright auf die strikte Trennung von Heils- und Weltgeschichte und eröffnet dadurch einen Weg für ein Missionsparadigma innerhalb eines integrativen Weltbildes.

3.2.4 Das Verhältnis von Schuld- und Machtfrage bei Wright

Deutlich kommt das Verhältnis von Schuld- und Machtfrage und dessen Implikationen auf das Missionsverständnis bei Wright zum Ausdruck in seiner aktuellen Veröffentlichung *The Day the Revolution Began*, welche als soteriologische Auseinandersetzung verstanden werden will (2016b; vgl. 2011f:154f. u.ö.). So meint Wright: «Part of my aim in this book has been to widen the scope of the ‘mission’ based on what Jesus did on the cross without losing its central and personal focus» (2016b:356). Durchgehend wendet sich Wright gegen ein dezidiert liberales Schriftverständnis indem er die Zentralität des Kreuzes herausstellt. Gleichzeitig übt er Kritik an einem evangelikalen Verständnis des Kreuzes, welches die Erlösung von der individuellen Sünde und damit die Schuldfrage überbetont (Kreuzesgeschehen als *work-contract*). Ein solches Verständnis will Wright nicht aufheben, sondern erweitern. Schlussendlich geht es Wright auch hier gegenüber beiden Seiten um eine erweiterte Auffassung dessen, was Mission bedeutet.

Am Kreuz zeigte sich für Wright Gottes Bundestreue gegenüber seinem Volk Israel und dem Menschen auf seinem Höhepunkt. Im Sinne der erlösenden Eschatologie des Judentums hat Gott selber in Treue zu seinen Verheissungen am Kreuz gehandelt:¹⁴⁷

Die Story Israels sollte die Story sein, die erzählt, wie Gott mit dem Bösen fertig wird. Er würde das Böse an einem Ort zusammenziehen und ihm erlauben, an dem Punkt das Schlimmste zu tun. Und er selbst [...] würde an jenen Ort gehen, würde Israel in Person werden, damit das Böse ihm sein Schlimmstes antun konnte und dadurch seine Macht ein für alle Mal erschöpfte (2015c:256f.).

Das Exil als Bestrafung für Israels Sünde fällt nun auf den treuen Diener Jesus Christus, der Israel repräsentiert. Sein treuer Gehorsam steht anstelle von Israels Untreue und Ungehorsam

¹⁴⁷Diese Feststellung liegt in Wrights Version der *New Perspective on Paul* (NPP) begründet. Im Wesentlichen geht es dabei darum, dass Gottes Gerechtigkeit nicht etwas ist, das dem Menschen bei seiner Bekehrung übertragen wird. Die Gerechtigkeit Gottes ist seine Bundestreue (vgl. Wright 2016b:270, 299, 303, 311; auch Wright 2011a:345 u.ö.). Auf die NPP bei Wright kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden. Siehe dazu: Wright 2017c, 2013e, 2013f, dezidiert in: 2015a. Siehe auch den darstellenden Überblick zu Genese und verschiedenen Versionen der NPP bei Bendik 2010. Kritisch beurteilt Dunn Wrights Version der NPP und meint, Wright missbrauche Paulus, um seine eigene paradigmatische Theologie zu rechtfertigen (Dunn 2016).

(2016b:343). Dadurch hat Jesus die Mächte der Sünde und des Bösen überwunden und den Menschen dazu befreit, dass er in seiner wahren Berufung leben kann, für die Gott ursprünglich das Volk Israel erwählt hat. Diese Berufung besteht im Leben in einer neuen Realität, in der Jesus Christus der wahre König ist und beinhaltet den Auftrag, Gott in seiner Schöpfung widerzuspiegeln (:391). Der Mensch ist somit durch das Kreuzesgeschehen aus seinem Exil gerettet. Erlösung durch Jesus Christus bedeutet bei Wright also Befreiung im umfassenden Sinne und beinhaltet sowohl Befreiung von der Sünde als auch die Erlösung der Schöpfung von Mächten und Gewalten. Diese Befreiung des Menschen und der gesamten Schöpfung ist das letztliche Ziel Gottes, das im zweiten Erscheinen Jesu endgültig wird, an dem sich der Mensch aber bereits jetzt beteiligen kann, weil die Befreiung im Kreuzesgeschehen ihren Anfang nahm (:348f.). Durch das Kreuz wird für den Menschen der Weg geöffnet, dass er Teil einer neuen Realität werden und sich am Wachstum dieser neuen Realität aktiv beteiligen kann (:274). Entgegen einem *work-contract* Verständnis nennt Wright seine Soteriologie daher *Bund der Berufung* (:76; *vocational covenant*).

Der Mensch ist somit nicht Nutzniesser von Jesu Leiden, indem er aufgrund seines Todes Rettung in den Himmel erfährt, sondern Gottes Stellvertreter hier auf Erden und damit beteiligt an Gottes Projekt der wiederherzustellenden Schöpfung. Dieser Beteiligung geht aber immer die Wiederherstellung der Beziehung des Einzelnen zu Gott voraus. Wright begegnet damit der Kritik, dass die Sünde des Menschen in seiner Theologie eine untergeordnete Rolle spiele und er das Kreuz als Motivation für soziales Engagement überbetone. Wright stellt im Gegenteil dar, dass die Sünde des Einzelnen in seiner Konzeption sogar eine weit grössere Rolle spiele als im üblichen Verständnis evangelikaler Christen. Denn es geht nicht mehr nur darum, dass der Mensch als Individuum einen Fehler begehe, der ihm von Jesus verziehen wird durch seinen stellvertretenden Tod. Es geht bei Wright vielmehr darum, dass durch die Sündhaftigkeit des Einzelnen die ihm zugedachte Aufgabe als Stellvertreter Gottes verzerrt wird. In Bezug auf Wrights Konzeption der biblischen Story als Drama in fünf Akten meint er, bei der Befreiung des Menschen am Kreuz gehe es darum, dass dieser eine *neue* Rolle im Drama einnehme und nicht eine *falsche* Rolle im *richtigen* Stück spiele. Dagegen werde im evangelikalen Glauben dieser grundlegende Fehler oftmals darauf verkürzt, dass der Akteur im Drama lediglich einen Satz vergessen habe (:398).

Durch den Erweis von Gottes Bundestreue am Kreuz tritt also das Zeitalter der Mission im *Schon* in Kraft und damit die Chance, Zeit und Möglichkeit, andere Menschen in ihre eigentliche Bestimmung zu führen, bis die Treue im *Noch-nicht* kosmisch wiederhergestellt ist und das Böse endgültig zurechtgerückt wird (:305):

The «royal priesthood» is the company of rescued humans who, being part of «earth», worship the God of heaven and are thereby equipped, with breath of heaven in their renewed lungs, to work for his kingdom on earth. The revolution of the cross sets us free to be in-between people, caught up in the rhythm of worship and mission (2016b:363).

Christliche Mission bedeutet daher für Wright, den Sieg Jesu am Kreuz in der Gegenwart und unter Vorwegnahme der endgültigen Wiederherstellung zu implementieren. Wo eine *work-contract*-Eschatologie und Soteriologie zugrunde liegen, ist ein komplementäres Missionsverständnis in der Praxis gemäss Wright nur Kosmetik, die nicht lange hält (:358). Aus einem Bund der Berufung

hingegen entstehen für Nachfolger Jesu in der Zeit zwischen Kreuz und endgültiger Wiederherstellung damit vielfältige Aufgaben zu deren Vorwegnahme. Soziales Engagement (:356, «unlock the prison door») und Verkündigung («announce the amnesty to sinners») bedingen einander. So stellt Wright fest:

In particular, the cross, [...], opens up the possibility of a more deeply rooted political and liberation theology than is normally offered. It is not enough to analyze the causes of oppression and suffering in the world and to encourage people to stand upon them. Without being rooted in the life, death, and resurrection of Jesus, such activity all too quickly becomes a «religious» version of one or another contemporary ideology. Granted all this, the cross of Jesus, seen as the place where, [...], the pain and guilt of the world were concentrated once for all (1999a:106).

Wright ordnet das Kreuzesgeschehen in den biblischen Narrativ und die frühjüdische Hoffnung ein und tritt damit einer verkürzten Sicht auf Eschatologie und Soteriologie entgegen, welche zu all den Auswirkungen eines historisierenden oder eschatologisierenden Missionsverständnisses und in der Folge zu einem verwässerten oder einem abgespeckten Evangeliums führen, wie es Bosch beschrieben hat (vgl. Kap. D 4.3).

Dass Wright mit seinem umfassenden soteriologischen Verständnis die frühjüdische Hoffnung auf Befreiung richtig interpretiert, zeigt sich komprimiert in der bis heute gefeierten, jährlichen Pessach-Sederfeier in Erinnerung an den Exodus. In Bezug auf Ex 6,6-8 wird den liturgischen vier Bechern Wein immer die vierfache Bedeutung von Heiligung (=Erwählung), Erlösung, Befreiung, und Lob zugesprochen. In dieser Vergegenwärtigung findet der Bundesnomismus ebenso Betonung wie die rettende und die sozio-politische Dimension von Gottes bereits erfolgter und noch ausstehender Befreiungstat für das Volk als Kollektiv und darin für den Einzelnen. Gleichzeitig gelangen durch die Pessach-Haggadah das anhaltende Exil und die Sehnsucht im Sinne einer erlösenden Eschatologie bis heute zum Ausdruck (vgl. Tabory 2008). Wright ist somit aufgrund der andauernden jüdischen Erinnerung und Hoffnung recht zu geben, wenn er die, aus christlicher Perspektive, bereits erfolgte Befreiungstat Gottes am Kreuz hinsichtlich Erlösung (Pessachlamm/Schuld) *und* Befreiung (Frondienst/sozio-politisch) deutet.¹⁴⁸

Schliesslich wird deutlich, dass auch für Wright, wie für Heim, Cullmann und Bosch, die Schuld- *und* die Machtfrage am Kreuz geklärt ist. Anders als Heim und Cullmann gibt Wright der Schuldfrage aber nicht den Vorrang und spiritualisiert die Machtfrage, so dass sie dem Wirken des Menschen entzogen bleibt. Auch wenn die Realität, dass Jesus König der gesamten Schöpfung ist, sich erst am Ende der Zeit vollständig sichtbar erweist, kann der Mensch durch die Annahme seiner Berufung und sein aktives Handeln bereits in der Zwischenzeit diesen Herrschaftswechsel sichtbar machen (vgl. auch Kap E 3.2.2). Dabei sieht Wright den einzelnen, erneuerten und berufenen Menschen immer als Teil der Kirche, die an sich ein Zeichen der neuen Schöpfung darstellt. Weil die Frage der Macht und der Sünde für Wright eng verbunden sind, ergehen auch aus seinem soteriologischen Verständnis Verkündigung und soziales Engagement als untrennbare Bestandteile christlicher Mission. Anders als bei Cullmann wird bei Wright zudem deutlich, dass die Himmelfahrt

¹⁴⁸Vgl. zur sozio-politischen Dimension von Gottes Befreiungstat im Exodus und dessen Implikationen für das theologische Verständnis: Rudolph 2017:104-109.

Jesu in Bezug auf das Verständnis von Schuld- und Machtfrage eine wesentliche Rolle spielt (vgl. Kap. E 2.2.1; E 3.1.2).

Wrights soteriologisches Verständnis und dessen Auswirkungen auf die Mission entspricht demjenigen von Bosch (vgl. Kap. D 1.4), auch wenn dieser seine Soteriologie weit weniger umfangreich ausgeführt hat, als es bei Wright der Fall ist.

3.2.5 Einordnung: Wrights Eschatologie in Spannung zwischen Historisierung und Eschatologisierung

Zur Beantwortung der Frage, ob Wrights Missionsverständnis sich wie dasjenige von Bosch in der Spannung zwischen einer Historisierung und einer Eschatologisierung bewegt, wurden die zentralen Verhältnisse von *Schon / Noch-nicht* des Gottesreiches, Verkündigung / soziales Engagement, Welt- / Heilsgeschichte und Schuld- / Machtfrage bei Wright diskutiert. Wie jeweils bereits am Ende der einzelnen Kapitel festgestellt werden konnte, will Wright bewusst den Gefahren einer Eschatologisierung und einer Historisierung entgehen. So stellt auch Perrin in Bezug auf Wrights Eschatologie fest: «Tom himself is aware of the possibility of extremes and so seeks to establish a balance [...]» (2011:105). Es stellt sich daher als logische Konsequenz dar, dass Wrights Missionsverständnis dem von Bosch in den untersuchten Aspekten entspricht. Auch Wrights Missionsverständnis kann somit verstanden werden als Modell, das sich in der Spannung zwischen den Verkürzungen von Historisierung und Eschatologisierung befindet und dadurch als geschichtsbezogene Eschatologie Motivation und Hoffnung für eine ganzheitlich verstandene Mission vermitteln will. Trotz Wrights expliziter und impliziter Kritik an Cullmann wurde auch deutlich, dass die grundlegenden Merkmale der eschatologischen Disposition Cullmanns, wie sie oben dargestellt wurden (Kap. C 3.1.3), nicht nur von Bosch, sondern auch von Wright übernommen wurden. So scheint Wrights Kritik an Cullmann und der heilsgeschichtlichen Theologie aufgrund seiner eigenen geschichtsbezogenen Theologie nicht gerechtfertigt und es stellt sich die Frage, inwiefern Wright sich bewusst ist, dass er seine Theologie auf derselben Grundkonzeption wie Cullmann aufbaut. Cullmanns mahnende Aussage kann daher auch als Kritik an Wright verstanden werden:

Wer diese Spannung [des Reiches Gottes, DJ] zugibt, sollte eigentlich nicht in die heute so beliebte Polemik einstimmen, mit der man a priori ablehnt, dass Heilsgeschichte die gemeinsame Grundlage des Neuen Testaments sei (1965:154).

Allerdings gelangt Wright zu anderen Schlussfolgerungen, da er nicht wie Cullmann innerhalb eines materialistischen Weltbildes argumentiert und dadurch die Dichotomie zwischen Welt- und Heilsgeschichte ablehnt. Durch ein verändertes soteriologisches Verständnis kommt Wright zudem zu anderen Schlüssen bei der Schuld- und Machtfrage und dadurch zu einem umfassenderen Missionsverständnis als Cullmann. Auch wenn sich Wright auf dieselbe Grundkonzeption wie Cullmann stützt, so handelt es sich bei seinem eschatologischen Entwurf wie nachgewiesen letztlich um eine zuverlässigere Grundlage für Boschs OEMP als diejenige von Cullmann.

3.3 Überlegungen zur Individualeschatologie bei Wright

In der erfolgten Darstellung wurde aufgrund der Forschungsfrage bewusst auf eine Diskussion von individuelleschatologischen Aspekten verzichtet. Aus der Besprechung der aktuellen Missionserklärungen von ÖRK und LB erging allerdings die Zentralität dieser Frage (Kap. D 4.3), denn die Verhältnisbestimmung von menschlichem Handeln und dem Handeln Gottes hängt neben der universaleschatologischen Perspektive wesentlich davon ab, ob von einem doppelten Ausgang oder einer universalistischen Hoffnung ausgegangen wird. Dies wiederum beeinflusst das Missionsverständnis und auch die Stellung des Christentums gegenüber anderen Religionen hängt massgeblich davon ab. Ich gehe im Folgenden daher in aller Kürze auf die Individualeschatologie bei Bosch und Wright ein und bringe deren Perspektive in Verbindung mit Moltmanns individuelleschatologischem Verständnis. Der Bezug zu Moltmann in der Frage der Individualeschatologie ist daher angebracht, weil Bosch davon ausgeht, dass er ebenso wie auf die Eschatologie von Cullmann, auf diejenige von Moltmann hätte referieren können (vgl. Kap. D 1.2). Dass durch konsequentes Arbeiten von Bosch mit Moltmanns Ansatz jedoch gewisse Dimensionen des OEMP vermutlich eine wesentlich andere Gestalt aufweisen würden, soll durch folgende skizzenhaften Ausführungen deutlich werden.

3.3.1 Wrights Annahme eines modifizierten doppelten Ausgangs

In seinem frühen Artikel *Towards a biblical view of universalism* (1978) wendet sich Wright trotz Titel seines Aufsatzes klar gegen einen sog. *offenen Universalismus*. Den «biblischen Universalismus» sieht Wright im universellen Geltungsbereich der erlösenden Botschaft für alle Menschen, bei partikularem Ausgang (*Universalismus hypotheticus*). Diese Sicht, welche einem doppelten Ausgang entspricht, schliesst nach Wright einerseits einen offenen Universalismus aus und andererseits werde die Dringlichkeit zur Evangelisation betont «because scripture and experience alike tell us that many do miss the one way of salvation which God has provided» (:58).

Bereits sehr viel zurückhaltender, aber im Wesentlichen noch immer übereinstimmend mit seiner frühen Darstellung, äussert sich Wright knapp 30 Jahre später (2011f:189-197). Deutlich wird, dass er nicht von einer Hölle als Ort der ewigen Qual ausgeht. Ein solches Verständnis der Hölle, wie sie Wright implizit auf die drastischen Bilder von Dantes Beschreibungen aus dem 14. Jh. zurückführt, sieht er in der Bibel nicht (2011f:189f., vgl. Alighieri 2016 [1321]). Trotzdem verneint Wright auch hier den offenen Universalismus und den Annihilismus als Modifikation des doppelten Ausgangs. Seine knappen und vorsichtigen Ausführungen weisen auf eine vierte Option hin, die Wright als Mittelweg zwischen partikularem Ausgang mit der Möglichkeit einer Hölle und dem Annihilismus versteht. Wright spricht von zwei Orten in der Neuschöpfung, wobei am einen Ort diejenigen Menschen leben, welche sich im ersten Leben zu Jesus als König bekannt haben. An einem anderen Ort leben die Menschen, deren Ebenbildlichkeit Gottes aufgrund ihrer Ablehnung und Anbetung anderer «Götzen» (Macht, Sex, Geld etc.) derart verzerrt ist, dass sie in Gottes guter Neuschöpfung keinen Platz mehr haben. Diese Auffassung kann als *modifizierter doppelter Ausgang* bezeichnet werden, da er dem partikularen Verständnis im Wesentlichen gleich ist. Einen

offenen Universalismus hingegen schliesst Wright aufgrund seiner Vorstellung des Gerichts als «ins Lot bringen der Schöpfung» weiterhin aus. Er sieht die Rehabilitierung des Guten und die «Verdammung» des Bösen als «einzige Alternative zum Chaos» (2011f:193). Daraus folgt, dass die Entscheidung für oder gegen Jesus Christus als König in *diesem* Leben endgültig fallen muss (vgl. Wright 2013f:954-956).

Bei Bosch finden sich wenige explizite Äusserungen bezüglich seines individuelleschatologischen Verständnisses. Deutlich scheint Boschs Ablehnung eines offenen Universalismus in seiner Kritik am ÖRK, wenn er die Mission bei Annahme eines Universalismus nur noch in der Aufgabe sieht «der Welt zu sagen, dass sie bereits gerettet ist» (2011:279, vgl. Kap. B 1.3). Und in seiner Darstellung zur Soteriologie sieht Bosch die «*Notwendigkeit*, Menschen zum Glauben an Gott durch Jesus Christus zu rufen» (2012:469, Hervorh. DJ). Zugleich kommt Boschs Zurückhaltung in der Frage nach dem Ausgang des Menschen zum Ausdruck, wenn er in Bezug zur Stellung des Christentums gegenüber anderen Religionen und unter Berufung auf Dokumente des zweiten Vatikanischen Konzils sowie dem ÖRK einem universalen Heilswirken Gottes offen gegenübersteht (Bosch 2012:576f.). Schliesslich meint Bosch:

Eine solche Sprache läuft auf das Zugeständnis hinaus, dass wir nicht alle Antworten parat haben und darauf vorbereitet sind, innerhalb des Rahmens der vorletzten Erkenntnis zu leben, dass wir unsere Beteiligung an Dialog und Mission als Abenteuer auffassen, bereit sind, Risiken auf uns zu nehmen und Überraschungen zu erwarten, wenn der Geist uns in eine vollere Erkenntnis leitet. [...]. Und wir glauben, dass der Glaube, zu dem wir uns bekennen, wahr und gerecht ist und deshalb verkündet werden sollte (:577).

Anders als Wright schliesst Bosch also einen offenen Universalismus nicht explizit aus und will die Spannung zwischen doppeltem Ausgang und offenem Universalismus aufrechterhalten. Gleich wie Wright fordert Bosch eine berechtigte Zurückhaltung in dieser Frage. Während Bosch in der Frage der Individualeschatologie näher bei den Überzeugungen des ÖRK steht, ist Wright klarer seitens der LB zu verorten. Wo Wright aber aufgrund seiner Individualeschatologie im frühen Aufsatz (1978) das heilsentscheidende Primat der Verkündigung vertritt, will er dies in aktuellen Veröffentlichungen nicht mehr tun, obwohl seine Individualeschatologie keine grundlegende Änderung erfahren hat.

M.E. ergibt sich am Punkt der Individualeschatologie in einem komplementären Missionsverständnis eine nicht zu unterschätzende Spannung. Es stellt sich nämlich die zentrale Frage, ob in letzter Konsequenz und trotz umfassender Soteriologie und hoffnungsvoller Eschatologie bei Wright und Bosch durch Vertretung eines doppelten Ausgangs nicht doch die Verkündigung ein heilsentscheidendes Primat vor dem sozialen Engagement erfahren *muss*, auch wenn beide Theologen auf das Gegenteil insistieren. Ein komplementäres Missionsverständnis betont im Bereich des sozialen Engagements das menschliche Handeln im *Schon* immer unter dem Vorbehalt von Gottes finaler Wiederherstellung und seinem umfassenden Handeln am Ende der Zeit. Im Bereich der Verkündigung hingegen folgt die Betonung umgekehrt. Hier *muss* mindestens bei Wright das Handeln des Menschen im Sinne einer Umkehr gerade im *Schon* erfolgen. Gottes Handeln am Ende der Zeit bleibt damit gegenüber der individuellen Heilsaneignung des Menschen eingeschränkt und auf die

menschliche Entscheidung angewiesen. Daraus würde konsequenterweise folgen, dass die Zentralität letztlich immer auf der Verkündigung liegen muss, solange durch Annahme eines doppelten Ausgangs die persönliche Heilsaneignung für das Leben bei Gott in Ewigkeit durch menschliches Handeln in der Gegenwart erfolgen muss. Dagegen kann das soziale Engagement entgegen anderslautenden Beteuerungen, letztlich doch der Verkündigung nachgeordnet verstanden werden, weil am Ende Gott unabhängig vom menschlichen Beitrag mit seiner Schöpfung umfassend handelt.

3.3.2 Moltmanns teurer Universalismus als mögliche Weiterführung von Wrights Theologie

Mit gutem Recht weist Wright in Bezug auf Kol 1,19f. als zentrale Stelle zur Begründung eines offenen Universalismus darauf hin, dass «by his death, Jesus is the Messiah through whom Israel's God has *reconciled the world to himself*» (2013f:879, Hervorh. DJ). Gerade in Wrights Verständnis von Bundestheologie (Gerechtigkeit Gottes als seine Treue gegenüber der gesamten! Schöpfung, vgl. Kap. E 3.2.4) und Gericht (Erweis von Gottes Treue in der Wiederherstellung) sehe ich somit die Möglichkeit eines Universalismus angelegt, wie er u.a. bei Moltmann zum Ausdruck gelangt.

Bis auf die Frage der Individualeschatologie entspricht Moltmanns systematisch-theologische Konzeption in weiten Teilen derjenigen von Wrights biblisch-theologischer Perspektive. Dies zeigt sich insbesondere dort, wo Moltmann sich zur Beschreibung der christlichen Eschatologie auf die Erlösungshoffnung im frühen Judentum bezieht (2016a:85 u.ö.) und diese durch den umfassenden und weltverändernden Akt der Auferstehung Jesu als Verheissung für eine künftige Auferstehung aller modifiziert sieht (vgl. Moltmann 2016a:86ff.; 2016d:192; u.ö.). Auch seine Vorstellungen zur Bundestreue Gottes und dem Reich Gottes liegen auf derselben Linie wie Wrights Theologie (2016d:197-204). Im Gegensatz zu Wright zieht Moltmann aufgrund seiner theologischen Grundannahmen die Linie im Bereich der Individualeschatologie aber anders aus.

Moltmann¹⁴⁹ sieht wie Wright eine «zurechtbringende» und nicht eine vergeltende Gerechtigkeit bei Gott: «Es handelt sich um Gott und seine schöpferische Gerechtigkeit, und die ist ganz anders als unsere irdischen Formen von Gerechtigkeit» (2016a:279). Dadurch bedeutet für Moltmann das Gericht als «Gottes Gemeinschaftstreue» (2016d:188) die Wiederherstellung der Schöpfung, aber damit eben auch die «Wiederbringung *aller* Dinge für den Aufbau des ewigen Reiches Gottes» (2016a:279; Hervorh. i.O.), damit Gott «zu seinem Recht an seiner Schöpfung kommt» (2016d:188). Entgegen Wright erfährt bei Moltmann nicht nur der Kosmos ohne Mensch im Gericht Wiederherstellung und wird in das ursprüngliche *sehr gut* versetzt, auch alle Menschen werden aufgrund von Gottes Bundestreue in ihre ursprünglich angelegte Berufung versetzt:

¹⁴⁹Vgl. die kritische Würdigung von Moltmanns Theologie aus (evangelikal) pfingstlicher Perspektive bei Haller 2016. Moltmanns Universalismus birgt für eine evangelikale Theologie gemäss Haller «Provokationspotential» (:140). Diese Feststellung trifft sicher zu. Andererseits kann es bei der Frage nach dem Wesen der Mission nicht um denominationale Vorlieben gehen, sondern immer um die übergreifende Frage nach Gottes Ziel für seine Schöpfung. M.E. können zur Beantwortung dieser Frage verschiedene theol. Traditionen unterschiedliche Aspekte einbringen und damit zur Vorsicht gegenüber der Ideologisierung eines einzigen Standpunktes mahnen (vgl. das «evaluate» in Kap. F 3). Gleichzeitig sollte aber kein Absolutheitsanspruch erhoben und dadurch gewisse Möglichkeiten im Handeln eines Gottes *per se* ausgeschlossen werden, da Gott letztlich das menschliche Denken immer übersteigt.

Im Gericht werden alle Sünden, jede Bosheit und jede Gewalttat, das ganze Unrecht dieser mörderischen und leidenden Welt wird verurteilt und vernichtet, [...]. Im Gericht Gottes werden alle Sünder, die Bösen und die Gewalttäter, [...], befreit und aus ihrem tödlichen Verderben durch Verwandlung zu ihrem wahren, geschaffenen Wesen gerettet, weil Gott sich selbst treu bleibt und nicht aufgibt und verloren gehen lässt, was er einmal geschaffen und bejaht hat (:284).

Darin sieht Moltmann mit Bonhoeffer gerade nicht eine «billige Gnade» oder wie Wright einen «easy-going Universalism» (2013f:879), sondern eine teure Gnade, die «aus dem tiefen Leiden Gottes geboren» ist (:283). Entgegen Wrights Einwand zum Universalismus, dass damit das Böse toleriert und den Opfern von Ungerechtigkeit und Gewalt nicht Genüge getan werde (2011f:193ff.), meint Moltmann:

Es ist eine Quelle unendlich tröstlicher Freude zu wissen, dass die Mörder nicht nur nicht endgültig über ihre Opfer triumphieren werden, sondern sie nicht einmal in Ewigkeit die Mörder ihrer Opfer bleiben können (2016a:284).

Diese Sicht widerspricht in keiner Weise Wrights Feststellung, dass im Gericht zuerst das Böse «identifiziert, benannt und abgehandelt werden muss, bevor es Versöhnung geben kann» (2011f:193). Ob es zur Versöhnung mit Gott kommt, bleibt bei Wright jedoch dezidiert dem Menschen in diesem Leben überantwortet. Im Blick auf Wrights Soteriologie und seinen dortigen Verweis auf die Bundestreue Gottes als Ausdruck seiner Gerechtigkeit, kommt in Bezug auf die Individualeschatologie denn auch ein erstaunlich juridisches Gerechtigkeitsverständnis zum Ausdruck:

Doch es gilt – und das ist natürlich der springende Punkt: Wo diejenigen, die aus Boshaftigkeit gehandelt haben, sich weigern, das anzuerkennen, dort kann es keine Versöhnung geben, keine Umarmung (2011f:193).

Hier steht nun kaum mehr Gottes Bundestreue und sein Sieg über das *gesamte* Böse im Vordergrund (Wright 2015c:256f., vgl. Kap. E 3.2.4), sondern die für Gottes Heilshandeln unerlässliche Reue des Menschen, und zwar zu seinen Lebzeiten. Wright legt die Entscheidung auf den Menschen, ob es nach «exclusion» des Bösen zu seiner anschliessenden «embrace» durch Gott kommen kann.¹⁵⁰ Gerade gegen eine solche Theologie wendet sich Moltmann vehement, da sie dem menschlichen Handeln gegenüber Gottes Liebe ein viel zu hohes Mass an Selbstbehauptung zumisst: «Wäre auch im Blick auf die Ewigkeit der Mensch seines eigenen Glückes Schmied und sein eigener Totengräber, dann wäre der Mensch sein eigener Gott» (2016a:273). Es ist diese Sicht, welche Moltmann in der Lausanner-Erklärung als «in der letzten Konsequenz [...] atheistisch» kritisiert (2016a:130, vgl. Kap. D 4.3). Noch deutlicher als oben (Kap. D 4.2) zeigt sich nun auch der Widerspruch in Gäckles Anmahnung an die LB, sie betone beim sozialen Engagement das Handeln des Menschen gegenüber dem Handeln Gottes. Aus der Perspektive Moltmanns könnte hinsichtlich der Verlautbarungen aus dem Kontext der LB ebenso beobachtet werden, dass gerade bei der persönlichen Heilsaneignung dem Menschen zu viel Verantwortung überlassen wird.

Die Überhöhung des Menschen gegenüber Gott will Wright im Sinne von Gäckle zwar in Bezug auf das soziale Engagement vermeiden, indem er richtigerweise auf Gottes richtendes und wiederherstellendes Handeln am Ende der Zeit verweist (Kap. E 3.2.1). In Bezug auf das ewige

¹⁵⁰Vgl. dazu Wrights (2011f:193) Bezug auf Volf 2012 mit dem Originaltitel «Exclusion and Embrace».

Heil wird die Verantwortung durch Wright aber beim Menschen belassen. Der Hinweis von Wiedenmann (1965:130) auf die Hauptschwierigkeit der Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Handeln in einer geschichtsbezogenen Eschatologie kommt hier deutlich zum Ausdruck. Der kritische Einwand gegen den offenen Universalismus, dass der Mensch im Gegensatz zur Schöpfung eine Verantwortung trägt und über einen freien Willen verfügt, ist zwar ernst zu nehmen. Dagegen meint Moltmann aber:

Wir müssen nur das Gesetz kennen, um die Folgen unseres Tuns zu wollen oder nicht zu wollen. Ein Gott, der sich an dieses Gesetz halten muss und es nur vollstrecken muss, ist weder frei noch göttlich, sondern ein Knecht seines Gesetzes und ein Vollstreckungsbeamter unserer Entscheidungen. Das letzte Urteil ist jedoch das Wort der freien, schöpferischen Liebe Gottes (2016a:137).

So stellt sich bei Annahme eines doppelten Ausgangs zudem die Frage, ob es Gott nicht möglich sein sollte, das Böse auch am Ende der Zeit mit dem Guten zu überwinden, wenn bereits an den Menschen dieser Anspruch gestellt wird (vgl. Röm 12,21). In Bezug zur Schöpfung besteht für Wright kein Problem, diese Frage dahingehend zu beantworten, dass Gott das Böse der Welt mit dem Guten endgültig überwindet. In Bezug zum Menschen scheint Wright Gott dieses letztgültige Handeln nicht uneingeschränkt zuzugestehen.

Der Gedanke des offenen Universalismus bei Moltmann schliesst nicht aus, dass im Sinne von Wright der Mensch als Ebenbild Gottes eine zentrale Rolle im gesamten Heils- und Unheilsgeschehen spielt. Ebenso wenig wird dadurch ausgeschlossen, dass auch beim Menschen, wie bei der übrigen Schöpfung, das Böse zuerst weggetan werden muss. Moltmanns Theologie will als «Theologie nach Auschwitz» gelesen werden. Alleine diese Tatsache, verbunden mit Moltmanns eigenen Erfahrungen an der Kriegsfront, lassen keine billige Gnade in seinen Überlegungen zur Wiederbringung aller zu. Es ist ein *teurer* Universalismus bei Moltmann, der das «Gericht über die Gewalttätigen» (2016c:377) darum gerade erforderlich macht, damit der Rehabilitierung der «Niedrigen» Genüge getan werden kann. Das Böse und das Verdrehte hat in Gottes Ewigkeit keinen Platz und es muss zuerst durch Gott selber gerichtet, also ins Lot gebracht werden. Dies wird umso schmerzhafter sein für den Menschen, der sich in seinem Leben an falschen Göttern ausgerichtet und dadurch seine Berufung als weiser Haushalter vertan hat. Auch für den trinitarischen Gott selber, in dem die Schmerzen des Kreuzes in Ewigkeit nachklingen (Moltmann 2016e:97.177; vgl. Moltmann 2016b:232), ist diese «exclusion» schmerzhaft. Dann aber bleibt Gott bei Moltmann anders als bei Wright nicht bei der «exclusion» stehen, setzt doch gerade nach dem schmerzhaften Abtun des Bösen Gottes liebende und ewige Umarmung ein. Das schliesslich ist der *teure Universalismus*, wie er von Moltmann vertreten wird. Darin könnte der von Wright oft betonte Sieg Gottes über *alles* Böse und die *gesamte* Schöpfung m.E. konsequenter zum Ausdruck gelangen.

3.3.3 Zum Verhältnis des offenen Universalismus und einem Identifikationsmodell

Ich werde im Folgenden in aller Kürze argumentieren, weshalb der grundsätzliche Einwand von Bosch und Wright, ein Missionsverständnis, das von einem Universalismus ausgeht, würde *zwangsläufig* in einem Identifikationsmodell enden, m.E. nicht in jedem Fall begründet ist.

Bosch (2011:205; vgl. Braaten 1990:58) beruft sich auf H.R. Niebuhr, wenn er sich kritisch gegen eine historisierende Theologie wendet, die in einem Identifikationsmodell endet. So meinte Niebuhr bezüglich der Theologie im US-Liberalismus des 19. Jh.: «Ein Gott ohne Zorn leitete Menschen ohne Sünde in ein Reich ohne Gericht durch die Vermittlung eines Christus ohne Kreuz» (Niebuhr 1948:140). Niebuhr fasst damit die Theologie eines Identifikationsmodelles treffend zusammen (vgl. Boschs «verwässertes Evangelium»), worin sich das Heil in Ethik auflöst und zu einer anthropozentrischen Theologie führt. Die Feststellung von Niebuhr trifft auch dort zu, wo Schweitzer (Kap. C 2.1) Jesus Christus bloss als ethisches Vorbild mit messianischem Sendungsbewusstsein sehen kann und eine Wiederkunft mit den dazugehörigen Folgen für die Schöpfung ausschliesst. Ebenso gilt die Erkenntnis von Niebuhr für Hoekendijks Theologie, wenn er wie im Liberalismus von einer innerweltlichen Aufrichtung des Gottesreiches ausgeht. Die Implikationen, welche daraus für das Verständnis von Mission ergehen, wurden oben hinlänglich beschrieben.

Die Annahme eines Universalismus alleine muss aber nicht wie in einem Identifikationsmodell (Kap. D 3.4) zwingend zur Auflösung von Mission in die Ethik führen, solange die weiteren Merkmale für eine geschichtsbezogene Eschatologie im Sinne von Wright bestehen. Die eschatologische Hoffnung auf die Wiederkunft Christi und sein umfassendes, wiederherstellendes Handeln, ein Gottesreich in Spannung, die Annahme einer Interimszeit und besonders das Kreuzesgeschehen in der Mitte der Zeit als Sieg über Sünde, Mächte und Gewalten (Lösung der Schuld- und Machtfrage), blieben zentral. Erst durch Kreuz und Auferstehung werden eine Wiederherstellung der gesamten Schöpfung und die Umarmung Gottes gegenüber dem Menschen überhaupt denkbar. Dadurch bleibt auch die Verkündigung der Herrschaft des Königs Jesus Christus über der gesamten Schöpfung unerlässlich. Denn gerade in Wrights Eschatologie zeigt sich, dass es relevant ist, ob der Mensch im *Schon* seine Berufung erkennt, die ihm nur durch die Schrift und in der Verkündigung vermittelt und die nur in Annahme des Heils durch das Kreuzesgeschehen antizipiert werden kann. Erst wenn der Mensch im *Schon* seine Berufung erkennt und annimmt, wird er in der Ewigkeit auch ohne «exclusion» und damit einhergehendem Schmerz, direkt von der Umarmung Gottes empfangen. Und erst wenn der Mensch im *Schon* seine Berufung annimmt, wird er aus seiner Selbstverkrümmung erlöst zur Beteiligung an Gottes Projekt zur Wiederherstellung der Schöpfung und kann durch Zeugnis und Verkündigung seine Mitmenschen dazu einladen.¹⁵¹

Ein verändertes Handeln und Denken als NachfolgerIn Jesu soll sich nach Wright gerade *nicht* auf eine Gegenleistung zur rettenden Gnade Gottes äussern und damit das «Ticket in den Himmel» garantieren (vgl. Wright 1991:15). So bleibt auch bei Annahme eines teuren Universalismus Wrights Verständnis des *vocational covenant* (Wright 2016b:76, vgl. Kap. E 3.2.4) grundlegend zur Entdeckung und Erfahrung der eigentlichen Berufung des Menschen als weise Statthalter Gottes in seiner Schöpfung. Durch eine Weiterführung von Wrights Theologie mit Moltmanns teu-

¹⁵¹Ein bekanntes Beispiel für ein Missionsverständnis, das von einem offenen Universalismus ausgeht und trotzdem nicht in einem Identifikationsmodell endet, zeigt sich m.E. in Leben und Theologie der kommunitären Bruderschaft Taizé FR. Vgl. Frère Alois 2015:12f.

rem Universalismus würden so die Bedenken von Bosch entkräftet, der in einem hier als Identifikationsmodell beschriebenen Missionsverständnis Bekehrung sieht als «etwas, das eher auf der gesellschaftlichen Ebene geschah, in Form der sozialen Veränderung, als auf der individuell-persönlichen Ebene» (Bosch 2012:449). Die Umkehr und Wiederherstellung des Individuums bliebe weiterhin zentral, aber auf derselben Ebene, wie auch das soziale Engagement zentral bleibt. In beiden Bereichen würde es sich um ein Mitwirken des Menschen an Gottes Absicht für die *gesamte* Schöpfung handeln, welche letztlich *alleine durch Gott* am Kreuz in Kraft gesetzt wurde und am Ende der Zeit *alleine durch Gott* umfassend und endgültig umgesetzt wird. Das von Bosch eingeführte Niebuhr-Zitat könnte für ein komplementäres Missionsmodell mit Annahme eines offenen Universalismus dann angepasst lauten:

Ein leidenschaftlicher, heiliger und liebender Gott leitet die von ihm getrennten Menschen in sein angebrochenes Reich, welches durch Gott selber bei seiner Wiederkunft endgültig aufgerichtet wird. Dies geschieht durch Vermittlung von Christus, der am Kreuz für die umfassende Wiederherstellung von Schöpfung und Mensch gelitten hat und in seiner Auferstehung vorwegnahm, was der einst alle Menschen erwartet.

Letztlich stellt sich an diesem Punkt der Individualeschatologie die Frage des spannungsvollen Verhältnisses von Gottes Handeln und der menschlichen Freiheit, die nicht vorschnell in die eine Richtung des doppelten Ausgangs oder in die andere Richtung des offenen Universalismus aufgelöst werden kann und darf. So meinte bereits Althaus weitaus vorsichtiger als Moltmann und damit ähnlich wie Bosch:

Ob aber der Ausgang der Menschheit einst wirklich ein doppelter, in Himmel und Hölle, sein wird oder ob alle zum Heil kommen, das kann weder der Glaube noch die Theologie beantworten. Denn wir stehen hier vor dem Geheimnis noch offener göttlicher und menschlicher Entscheidungen (1933:173).

Dennoch sollten die zurecht mahnenden Worte von Althaus nicht als Hinderungsgrund für ein offenes theologisches Nachdenken in beide Richtungen verstanden werden. Ich erachte es als problematisch, wenn in TTL 2012 seitens ÖRK die Individualeschatologie unklar bleibt (vgl. Kap. D 4.3).

Auf jeden Fall wurde durch die knappen Ausführungen zu Moltmanns Individualeschatologie zweierlei deutlich: Erstens macht Boschs Rückgriff auf Cullmanns Eschatologie anstelle derer von Moltmann einen erheblichen Unterschied für den Inhalt des OEMP. Zweitens ist durch Aufnahme von Wrights Soteriologie und Eschatologie die Aufnahme eines offenen Universalismus eher vorstellbar als bei Cullmann.

Einschränkend ist an dieser Stelle in Bezug zur Problematik der Tendenz zur Harmonisierung bei Wright festzuhalten, dass auch universalistische Ansätze wie bei Moltmann nicht minder zur Harmonisierung der biblischen Texte tendieren. Wer sich der Harmonisierungstendenz bei Wright bewusst ist, muss sich daher auch derselben Möglichkeit bei alternativen individualeschatologischen Entwürfen bewusst sein.

3.4 Kritische Würdigung von Wrights kollaborativer Eschatologie

3.4.1 Wrights kollaborative Eschatologie als *public theology*

Wright's übergreifendes Anliegen seiner eschatologischen Disposition besteht in einer Alternative zur Ansicht, dass körperlose Seelen in einen jenseitigen Himmel entrückt werden, wo Raum, Zeit und Materie keine Rolle mehr spielen. Damit habe ein falsches Verständnis der Aussagen des NT um sich greifen können, so dass heute nicht mehr die eigentliche Frage im Zentrum stehe, die aus dem NT ergehe: «what it means to be 'kingdom of God' people in the world» (Wright 2017b:Seg30; vgl. Vedral 2016).

Ein eschatologisches Verständnis aber, das der Intention des NT entspricht, hat nach Wright Auswirkungen darauf, wozu Christinnen und Christen in der Welt berufen sind «as the Spirit-led people, as the royal priesthood within God's new world» (ebd.). Daraus wird einmal mehr deutlich, wie eng Eschatologie und Mission für Wright zusammengehören. Erst durch ein richtiges Verständnis der christlichen Hoffnung, wie es im NT unter Bezug auf das AT intendiert ist, können wir wissen, was unsere missionarische Berufung in der Gegenwart ist. Mission ist damit für Wright wie für Bosch «Mission as action in hope» (Bosch 2014:510; Wright 2011f:206). Zentral für Wrights Theologie ist folgende zusammenfassende Aussage:

Christian theology [...] has everything to gain and nothing to lose by abandoning its Platonized eschatology [Seele in jenseitigem Himmel, DJ], its moralized anthropology [einhalten von Regeln, DJ], and its paganized soteriology [besänftigen eines wütenden Gottes durch Opfer am Kreuz, DJ] and embracing instead the vision of new heavens [sic] and new earth with renewed humans rescued from the power of sin and death to take their proper and responsible place, here and now and in the age to come, within the new world» (2016b:409).

Hieraus wird deutlich, wie bei Wright durch eine Neuformulierung der dogmatischen Topoi der Soteriologie und der Eschatologie letztlich eine veränderte Sicht zur Mission entsteht, die gleichzeitig ausgerichtet ist an einer übergreifenden Hoffnung. Weil für Wright Soteriologie, Eschatologie und die Mission der Kirche untrennbar zusammenhängen, kommen diese Themen auch immer wieder zur Sprache. Es gibt kaum eine Veröffentlichung von Wright, welche diese Themen nicht in irgendeiner Form aufgreift, expliziert und hinsichtlich der Mission der Kirche zusammenbringt. Selbst im kurzen und aktuellen Aufsatz als Beitrag zur Diskussion einer missionalen Hermeneutik fasst Wright im Wesentlichen seine eschatologische Perspektive zusammen und kommt zum Schluss: «the New Testament is the birth of what we can describe as public, missionary theology» (2016e:192). Bei Braaten sind jedoch bereits Ende der 1970er Jahre ganz ähnliche Feststellungen wie bei Wright zu finden, wenn er meint:

This is the claim of the gospel: the personal future of everyone and the universal future of the world are linked to the eschatological event hiddenly present in the life, death, and resurrection of Jesus of Nazareth [...]. If the Lord is risen and the gospel is true, we have unplumbed resources to expand the mission for peace and justice and the general promotion of human welfare and world community (1977:3.6).

Damit bestätigt Braaten in Vorwegnahme die Intention und Theologie von Wright. Zugleich verdeutlicht Braatens Aussage, dass Wrights Theologie nicht grundsätzlich etwas Neues darstellt. Dies zeigt sich auch mit Blick auf die eschatologische Disposition bei Moltmann, die wie oben erwähnt,

bis auf die Frage der Individualeschatologie, im Wesentlichen Wrights Darlegung in biblisch-theologischer Perspektive bestätigt. Das Neue bei Wright findet sich allerdings in der Kombination seiner sorgfältigen hermeneutischen Grundlegung, der eingehenden Exegese und der daraus erfolgenden Verbindung mit der Mission der Kirche. Daraus erwächst bei Wright ein «historically rooted and politically relevant Christian faith» (Perrin 2011:104).

3.4.2 Wrights Theologie als übergreifendes System mit Tendenz zur Harmonisierung

Wie bereits in Wischmeyers Würdigung von Wrights Theologie (Kap. E 2.6.3), folgt auch auf Wrights Eschatologie der Einwand, dass er ein einziges kohärentes System erschaffe, an dem seine ganze Eschatologie hängt (Bandy 2005:65). Bandy befürchtet, dass die Revision eines Bestandteiles von Wrights System durch die weitere hermeneutische Gemeinschaft, die gesamte Grundlage seiner Erkenntnisse entziehen würde und sein System auseinanderfällt.

Neben der Antwort von Wright auf diese Art der Kritik und meinen eigenen Feststellungen bei Wischmeyer, kommen im Blick auf Wrights Eschatologie und sein Missionsverständnis zwei weitere Argumente zum Tragen, welche diese Befürchtung von Bandy u.a. mindestens relativieren können.

Erstens steht Bandys Einwand entgegen, dass Wright grundsätzlich zu denselben Ansichten hinsichtlich Eschatologie und Mission gelangt wie Bosch, obwohl Bosch unter anderen hermeneutischen Voraussetzungen, exegetischen Methoden und konsultierter Literatur zu seinen Schlussfolgerungen gelangt ist. Wrights hermeneutisches System ist also für die daraus ergehenden Resultate nicht zwingend notwendig.

Zweitens spricht für Wrights Theologie, dass er, wie für die wissenschaftliche theologische Arbeit üblich, seine Hermeneutik, Exegese und die darausfolgenden Schlüsse nicht auf einem leeren Blatt Papier entwickelt. Seine Argumentation entfaltet er in Abwägung, Aufnahme und Verwerfung gewisser theologischer Traditionen und Erkenntnisse. Dies zeigt sich deutlich in Wrights Kritik an Cullmanns heilsgeschichtlichem Ansatz, wobei er trotzdem eine für die heilsgeschichtliche Theologie typische Grundkonzeption der Eschatologie beibehalten kann (Kap. E 3.2.3).

Auch wenn die beiden obigen Argumente die Kritik von Bandy, Wischmeyer u.a. teilweise entkräftet, so bleibt doch letztlich die Tendenz, dass bei Wright das Exodus-Motiv zum Kanon im Kanon wird und eine Harmonisierung von entsprechenden bibl. Abschnitten erfolgt (vgl. E 2.7.3).

3.4.3 Gegen eine «realized eschatology» nach C.H. Dodd

Es ist nachvollziehbar, dass Wrights kollaborative Eschatologie mancherorts wie bei Deines (2017:1498) mit der «realized eschatology» von C.H. Dodd in Verbindung gebracht wird (vgl. Kap. C 3.1.3). Schliesslich betont Wright, wie ersichtlich wurde, doch stark den präsentischen Aspekt des Gottesreiches unter Bezugnahme auf die historischen Ereignisse im Leben Jesu. Allerdings ist Deines' Zuordnung ungenau und berücksichtigt nicht, dass Wright die präsentische Seite im bewussten Gegensatz zu einer eschatologisierenden Theologie betont, ohne in ein historisierendes Verständnis zu verfallen. Demgegenüber steht Dodds Ansatz, worin klar eine historisierende Eschatologie erkennbar ist, derzufolge sich das Heil in Ethik auflöst (vgl. bei Cullmann Kap. C 3.1.3).

Dies ist der Grund, weshalb sich auch Bosch äusserst kritisch gegen Dodds Theologie äussert (Bosch 2012:166.593). Eine solche Auflösung kann bei Wright hingegen nicht beobachtet werden. Deines' Verständnis von Wrights Eschatologie ist vermutlich dem Umstand geschuldet, dass in weiten Teilen der Theologie noch immer nur die Option zwischen historisierenden und eschatologisierenden Modellen gesehen wird und ein Verständnis in Spannung zwischen diesen Polen, wie es bei Wright und Bosch zum Ausdruck kommt, noch zu wenig in der weiteren theologischen Arbeit angekommen sind.

Der Umstand, dass in Wrights Theologie stärker der präsentische Aspekt des Gottesreiches zum Ausdruck gelangt, ist vermutlich auf zwei Gründe zurückzuführen. Erstens wendet er sich absichtlich gegen ein zu stark futurisches Reich-Gottes-Verständnis, wie es sich u.a. bei Cullmann und in weiten Teilen der Kirche zeigt. Dagegen will Wright unter Zurückweisung eines materialistischen Weltbildes auf den umfassenden Anspruch des Evangeliums in der Gegenwart und die daraus folgende Verantwortung der Christen aufmerksam machen. Gleichzeitig weist Wright durchgehend auf die Verkürzungen eines rein präsentisch verstandenen Reich Gottes hin. So negiert Wright einen «Ecclesial Triumphalism», wie er in einer «pragmatischen Eschatologie» von Edinburgh 1910 mit einem futurischen Reich-Gottes-Verständnis ebenso zum Ausdruck gelangen kann, wie in einem rein präsentisch verstandenen (Wright 2017b:Seg36; vgl. Kap. B 3.3). Gegen einen Triumphalismus auf beiden Seiten sprechen zudem Wrights eindringlich wiederholte Worte, dass Leiden für die Kirche und den Einzelnen ein Bestandteil der Mission darstellt, weil das Reich Gottes oft erst durch Leiden wächst: «Suffering and dying is the way by which the world is changed. This is how the revolution continues» (Wright 2016b:368; vgl. 2011f:173; 2012c:225ff.). Damit schliesst sich Wright ebenfalls der Theologie von Bosch an, der das Leiden als Wesensmerkmal der Mission erachtet: «Will the world believe unless they can recognize the marks of the cross on us?» (1979:82).

3.4.4 Wrights Version der NPP und die Kritik der Tendenz zur Werkgerechtigkeit

Wie aufgezeigt ist Wrights soteriologisches Verständnis, das zu grossen Teilen auf seiner Version einer NPP gegründet ist, grundlegend für sein eschatologisches Verständnis und die daraus ergehenden Konsequenzen für die Mission der Kirche. Seitens mancher evangelikaler Theologen ergeht denn auch die heftigste Kritik an Wrights Soteriologie und der NPP (vgl. Piper 2007). Weil ich oben aus Platzgründen nicht weiter auf die NPP bei Wright eingehen konnte, kann ich an dieser Stelle auch die entsprechende Kritik nicht umfassend ausführen. In aller Kürze kann aber festgehalten werden, dass die Kritiker eine *work-contract*-Theologie (vgl. Kap. E 3.2.4) weiterhin als unaufgebbar, weil biblisch, betrachten. Im Zentrum einer solchen Theologie stehen selbstverständlich wiederum die Lösung der Schuldfrage und die Rechtfertigung des Einzelnen. Daraus resultieren weiterhin alle Konsequenzen einer eschatologisierenden Missionstheologie. Bezeichnenderweise gründen die Kritiker ihre Argumente nicht wie Wright innerhalb des biblischen Metanarrativs auf einer transparent dargestellten Hermeneutik, sondern in der Wahl von Einzelversen und unter Berufung auf die Reformatoren, was ein individuelles Sündenverständnis begünstigt. Trotzdem stellt sich die Frage, ob aus Wrights Betonung der Werke in der Gegenwart auf Grundlage der NPP

und seinem wiederholten Hinweis darauf, dass diese Werke nicht vergänglich sind, sondern Auswirkungen auf die Ewigkeit haben, letztlich nicht eine Tendenz zur Werkgerechtigkeit folgt. Auch die NPP wird insb. aus lutherischer Perspektive dahingehend kritisiert, dass sie einer Werkgerechtigkeit Vorschub leiste und die Gnade Gottes vernachlässige.

Durch Wrights Soteriologie und Eschatologie wird sowohl die Bundeszugehörigkeit des Einzelnen als auch das Nachkommen der damit verbundenen Berufung in Form von Werken gerichtet werden. So sagt Wright, dass «ein Bild vom zukünftigen Gericht nach Werken in der Tat die *Grundlage* der paulinischen Theologie der Rechtfertigung aus Glauben [ist]» (2011f:154, Hervorh. i.O.). Gleichzeitig meint Wright, dass der Mensch durch Gottes Rechtfertigung bereits jetzt zum Bundesvolk gehören kann und Gott damit «*das Urteil vorweg[nimmt]*, das in der Zukunft verkündet wird» (2014c:112, Hervorh. i.O.). Daraus ergibt sich eine Spannung, die auch Wright nicht einfach lösen kann und will. Letztlich geht es ihm um die Kritik einer falsch verstandenen Verinnerlichung des Gottesreiches und daraus folgendem Quietismus (2011f:154f.). Dagegen will er das Engagement in Gottes Schöpfung betonen. Wenn man sich dieser wichtigen aber ungelösten Spannung zwischen Gnade und Werk bei der Verarbeitung von Wrights Theologie bewusst ist, kann unter Annahme seiner Hinweise auf Werke trotzdem eine falsch verstandene Werkgerechtigkeit vermieden werden.

3.5 Zusammenfassende Bemerkungen zu den Clustern 3 und 4

In der Tatsache, dass die zusammenfassende Beobachtung zu den Frageclustern Eschatologie und Mission im Folgenden an einem Ort durchgeführt werden kann, zeigt sich strukturell, wie beide theologischen Themen bei Wright eng miteinander verzahnt sind. Wie ersichtlich wurde, ergeben aus Wrights eschatologischen Überzeugungen immer auch direkte Konsequenzen für das Missionsverständnis.

3.5.1 Zur Begründung von Wrights eschatologischem Verständnis

Wright's christlich-eschatologisches Verständnis gründet sich in einer Modifikation der Story einer erlösenden Eschatologie des Judentums im 1. Jh. Der Geschichtsbezug seiner eschatologischen Konzeption zeigt sich bei Wright durchgehend, indem er von einem aktiven Handeln Gottes in der Geschichte ausgeht. Diese Grundannahme erlaubt ihm mit der Hermeneutik des kritischen Realismus die Interpretation der Deutung historischer Ereignisse, wie sie dem biblischen Text zugrunde liegen. Wright geht von einer fortlaufenden Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel und später der gesamten Menschheit aus. Dabei markiert das Kreuzesgeschehen wie bei Cullmann die Mitte der Zeit, an deren Ende die vollständige Heilszukunft im Sinne einer wiederhergestellten Schöpfung steht. Dieses Ende wird von Gott selber herbeigeführt und liegt in seiner Hand. Wright vertritt damit eine vorbehaltliche Kontinuität beim Verhältnis von Schöpfung und Neuschöpfung.

3.5.2 Zum Reich Gottes und dem Verhältnis von Heils- und Weltgeschichte

Anders als bei Cullmann ergeht bei Wright kein Dualismus zwischen Welt- und Heilsgeschichte. Überhaupt wendet sich Wright durchgehend gegen ein materialistisches Weltbild, welches eine solche Trennung in der Theologie begünstigt hat. Stattdessen gelangt bereits in seiner Hermeneutik ein integratives Weltbild zum Ausdruck. Ein solches sieht er auch im frühen Judentum (Eingreifen Gottes in der Geschichte, teleologisches Geschichtsverständnis, kein kosmologischer Dualismus aber durchaus eschatologischer Dualismus) und es zeichnet sich nach Wright gegenwärtig im Sinne eines Paradigmenwechsels weg vom materialistischen Weltbild wieder ab. Dadurch und durch ein erweitertes soteriologisches Verständnis, das die Schuld- und die Machtfrage am Kreuz als definitiv geklärt sieht, kann Wright sowohl die Verkündigung als auch das soziale Engagement im Kreuzesgeschehen und in einer hoffnungsvollen Eschatologie verorten.

Weiter wurde deutlich, dass Wright wie Bosch von einer Spannung des Gottesreiches zwischen *Schon* und *Noch-nicht* ausgeht. Diese genuin von Cullmann stammende Bezeichnung verwendet Wright allerdings nur sehr zurückhaltend, was vermutlich seiner Distanzierung von der heilsgeschichtlichen Theologie geschuldet ist. Das Gewicht liegt bei Wright tendenziell stärker auf dem *Schon*, was ihm z.T. unberechtigte Kritik eingebracht hat. Wright selber wendet sich in seiner Kritik immer sowohl gegen ein futurisches, wie auch ein präsentisches Reich-Gottes-Verständnis, will aber gleichzeitig auf die Verantwortung der Christen in der Gegenwart aufmerksam machen.

3.5.3 Zur Spannung von Historisierung und Eschatologisierung

Die untersuchten Aspekte zur Eschatologie liessen letztlich den Schluss zu, dass sich Wrights Eschatologie und sein Missionsverständnis wie dasjenige von Bosch in der Spannung zwischen den Polen der Eschatologisierung und der Historisierung befindet.

Schliesslich kann festgehalten werden, dass Wright durch seine Integration von Verkündigung und sozialem Engagement wie Bosch ein komplementäres Missionsverständnis nach Wroge-mann vertritt. Wright trennt nicht zwischen Ethik und Mission. Das gute Handeln des Menschen ist für ihn integraler Bestandteil der Berufung des Menschen, Gottes Liebe und Herrlichkeit in seine Schöpfung zu spiegeln. Damit kann Wright sowohl die «Tugenden» des Einzelnen als auch die Beteiligung zur Überwindung struktureller Sünden in der Mission verorten.

Trotzdem besteht bei Wright, wie auch in der aktuellen Missionserklärung der LB, letztlich eine ungelöste Spannung in der Verhältnisbestimmung von Gottes Handeln und dem Handeln des Menschen in den Bereichen soziales Engagement und persönlicher Heilsaneignung aufgrund der vertretenen Individualeschatologie. Wright nimmt einen doppelten Ausgang an, was trotz gegentei-liger Behauptung zu einem heilsnotwendigen Primat der Verkündigung vor dem sozialen Engage-ment führen muss. Hier bestünde in Moltmanns teurem Universalismus eine Möglichkeit zur Wei-terführung von Wrights Soteriologie und Universaleschatologie. Dafür müsste seine Hermeneutik allerdings eine Erweiterung im Bereich der affektiven Dimension und der trinitarischen Grundle-gung erfahren, wie sie sich bei Moltmann ebenfalls finden lässt.

F Ergebnis und Ausblick

Im Anschluss an die Auseinandersetzung mit Boschs Suche nach einer zuverlässigen eschatologischen Grundlage für sein OEMP und die Diskussion von Wrights Theologie werde ich im Folgenden summarisch darstellen, weshalb für Bosch und Wright Mission als Handeln in Hoffnung verstanden wird. Anschliessend stelle ich den Ertrag der Forschungsarbeit im Hinblick auf die eingangs formulierte Forschungsfrage dar. Weiter stelle ich im Sinne eines eigenen Beitrages in Bezug auf Wrights Hermeneutik ein Modell für die Missionstheologie vor. Ein akademischer Ausblick und mein persönliches Fazit schliessen vorliegende Untersuchung ab.

In der Einleitung (Kap. A 4) wurde auf Moutons Konzept zur Methodik vorliegender Arbeit Bezug genommen. Im Fortgang der Untersuchung wurde bewusst nicht auf die von Mouton dargestellten Welten als verschiedene Reflexionsmodi eingegangen. Im Fazit hingegen will ich Moutons Referenzsystem jedoch nochmals aufgreifen um deutlich zu machen, inwiefern die vorausgegangene Untersuchung von philosophischen Grundvoraussetzungen (Welt 3) und theologischen sowie missionstheologischen Diskussionen (Welt 2) die Missionspraxis (Welt 1) beeinflussen.

1 «Mission als Handeln in Hoffnung» bei Bosch und Wright

«Mission als Handeln in Hoffnung» bedeutet für Bosch das Festhalten an einer geschichtsbezogenen Eschatologie mit dem Telos einer konkreten Heilszukunft, welche sowohl Bosch wie Wright in einer wiederhergestellten Schöpfung ausmachen. Eine solche Hoffnung liegt in der Spannung *zwischen* einem eschatologisierenden Pol, wie er bei Cullmann und seitens der Missionspraxis- und Theologie in der LB bis Manila 1989 angelegt war sowie einem historisierenden Pol, wie er in der Missionspraxis- und Theologie des ÖRK tendenziell bis in die Gegenwart ausgemacht werden kann (Kap D 3).

Eine hoffnungsvolle Eschatologie lebt für Cullmann, Bosch und Wright sodann von der Spannung des im Kreuzesgeschehen angebrochenen Gottesreiches im *Schon* und dem Vertrauen auf die endgültige Wiederherstellung dieses Reiches durch Gott selber am Ende der Zeit, also im *Noch-nicht*. Für alle drei Theologen liegt aufgrund ihrer geschichtsbezogenen Eschatologie zwischen dem Kreuzesgeschehen und der endgültigen Wiederherstellung der Schöpfung das Zeitalter der Mission. Während sich bei Cullmann die Missionspraxis in dieser Interimszeit aber mehrheitlich auf Gebet und Verkündigung beschränkt (Kap. C 3.1.6ff.), gehen Bosch und Wright davon aus, dass daneben immer auch ein weitergehendes *Handeln* der Christinnen und Christen beinhaltet ist. Durch ein abweichendes Verständnis von Bosch und Wright gegenüber Cullmann hinsichtlich der Schuld- und Machtfrage Jesu am Kreuz ist bei ihnen eine aktive und umfassende «Beteiligung des Christen in der Welt» (Bosch 2012:601) als Wesensmerkmal der Mission möglich. Diese Beteiligung an einer bereits beginnenden Wiederherstellung der Schöpfung besteht für beide Theologen im Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und der Transformation von politischen und gesellschaftlichen Strukturen, welche die Würde des Einzelnen beeinträchtigen. Ein solch umfassendes Handeln als intrinsischer Bestandteil der Mission geschieht nach Bosch und Wright jedoch immer in der Hoffnung einer vorbehaltlichen Kontinuität (Kap. E 3.5.1) zwischen Schöpfung und Neuschöpfung

und damit im Glauben, dass das Handeln des Menschen im *Schon* Auswirkungen auf das *Noch-nicht* zeigt, ebenso aber auch im Wissen, dass der Mensch sich zwar am Wachstum des Gottesreiches im *Schon* beteiligen kann, die vollständige Aufrichtung des Gottesreiches im *Noch-nicht* aber bei Gott selber liegt. Trotz Betonung des sozialen Engagements als Teil der Mission, verfallen damit beide nicht der Tendenz, das «Hoffnungsziel» und das «Arbeitsziel» ineins zu setzen, wie es im ÖRK der 1960er Jahre beobachtet werden konnte (vgl. Kap. D 3.3). Im Gegenteil lässt sich feststellen, dass bei Bosch und Wright das Arbeitsziel vom Hoffnungsziel *bestimmt* wird, welches in der dereinst alleine durch Gott herbeigeführten Heilszukunft liegt. Daraus wird deutlich, dass durch eine Reflexion der Theologie für alle drei Theologen Cullmann, Bosch und Wright, immer direkte Auswirkungen auf die Missionspraxis ergehen.

Im Folgenden gehe ich unter Bezug auf die Forschungsfrage zusammenfassend auf die wesentlichsten Faktoren ein, welche zeigen, dass Wrights Theologie einen wichtigen Beitrag zur OEMP-Dimension der Eschatologie mit dem Titel «Mission als Handeln in Hoffnung» zu leisten vermag und inwiefern Wrights Theologie über Cullmanns Ansatz hinausführt.

2 Zur Beantwortung der Forschungsfrage

Der gesamten Untersuchung lag die theologische Frage aus Welt 2 (vgl. Kap. A 4) zugrunde, welchen Beitrag die Theologie von N.T. Wright zu einer geschichtsbezogenen Eschatologie als Grundlage für Boschs Missionsverständnis leistet, wie dieser es in seinem OEMP formuliert hat. Es wurde deutlich, dass Boschs vorsichtig geäußerte Vorbehalte gegenüber der heilsgeschichtlichen Eschatologie Cullmanns begründet sind. Insbesondere weil Cullmann innerhalb eines materialistischen Weltbildes argumentiert, Bosch aber sein OEMP explizit für eine gänzlich davon verschiedene, integrative Plausibilitätsstruktur formuliert, entstehen bereits im Wirklichkeitsverständnis (Welt 3) von Cullmann und Bosch kaum zu vereinbarende Differenzen. Diese haben selbstredend Auswirkungen auf die Eschatologie und führen so zu einem unterschiedlichen Verständnis von Mission und der Missionspraxis (Welt 1). Wright hingegen entfaltet seine Theologie im Bewusstsein verschiedener Weltbilder explizit *für* eine integrative Plausibilitätsstruktur. Alleine dadurch stellt Wrights Eschatologie eine weitaus tragfähigere Grundlage für Boschs OEMP dar, als die heilsgeschichtliche Eschatologie Cullmanns. So wurde im Laufe der Untersuchung deutlich, dass für ein *komplementäres Missionsverständnis*, wie es Wrogemann darstellt und wie es von Bosch und Wright gleichermassen vertreten wird, folgende Faktoren Klärung erfahren müssen:

- a. Wirklichkeitsverständnis (materialistisch / integrativ) → Welt 3
- b. Hermeneutik (biblizistisch / materialistisch / integrativ) → Welt 2 & 3
- c. Soteriologie (Klärung der Schuld- und Machtfrage) → Welt 2
- d. Eschatologie (Geschichtsbezug / Spannungsverhältnis im Reich Gottes / Kontinuität / Diskontinuität / Heilszukunft) → Welt 2

Diese Faktoren aus den Welten 2 & 3 beeinflussen also wesentlich die Missionspraxis in Welt 1. Die erhebliche Einwirkung von Wirklichkeitsverständnis und daraus folgender Theologie auf das Verständnis der Missionspraxis kann anhand des Werkes von Cullmann zusammenfassend dargestellt werden.

Durch die unbewusste Aufnahme eines materialistischen Weltbildes erfolgt bei Cullmann eine zu strikte Trennung von Welt- und Heilsgeschichte. Damit nimmt er ungewollt das Diktum der Dichotomie in die Bereiche Fakten und Werte eines materialistischen Weltbildes auf. Zwar vertritt Cullmann eine Spannung im Reich Gottes zwischen präsentisch (*Schon*) und futurisch (*Noch-nicht*), wobei das *Schon* für Cullmann überwiegt. Durch eine einseitige Soteriologie, welche die Schuldfrage als gelöst sieht, die Machtfrage aber spiritualisiert und vollständig in die Heilsgeschichte verlegt, folgt die starke Tendenz zur Verinnerlichung des Gottesreiches im Sinne der Bekehrung des Menschen. Ein so verstandenes Reich Gottes zeigt sich nur noch als schmale Linie innerhalb der Weltgeschichte. Für die Mission der Kirche folgt daraus, dass nur Gebet und Verkündigung zum Auftrag gehören. Soziales Engagement kann bei Cullmann lediglich in Befolgung des Gebotes der Nächstenliebe und damit in der Ethik verortet werden. Wenn Cullmann also von einem Übergewicht des *Schon* gegenüber dem *Noch-nicht* spricht, meint er damit nicht wie Bosch eine Motivation zum sozialen Engagement und damit zu einem Handeln des Menschen in der Weltgeschichte. Vielmehr geht Cullmann dabei einseitig von der bereits erfolgten Rechtfertigung des Sünders in der Gegenwart aus. Cullmann vertritt somit tendenziell ein eschatologisierendes Missionsverständnis, wie es Bosch durchgängig kritisiert und das er mit Formulierung des OEMP im Sinne eines *komplementären Missionsverständnisses* eigentlich gerade überwinden wollte. Ein eschatologisierendes Missionsverständnis hingegen kann letztlich immer nur zu einem *präparatorischen* oder *konsekutiven Missionsmodell* führen. So wurde denn auch erkennbar, dass Bosch sich im Zuge seines Wirkens schrittweise von Cullmann entfernt hat und im OEMP das *Schon* durch ein anderes Verständnis der Schuld- und Machtfrage gänzlich anders füllte als sein Lehrer.

Mit Aufnahme der Theologie von Wright konnte gezeigt werden, dass durch ein verändertes Wirklichkeitsverständnis und eine veränderte Theologie auch eine modifizierte Missionspraxis folgt. Wright behält trotz seiner Kritik an der heilsgeschichtlichen Theologie die Grundkonzeption von Cullmann bei (Geschichtsbezug, Handeln Gottes in der Geschichte, Kreuz als Mitte der Geschichte, Interimszeit zwischen Kreuz und Parusie als Zeitalter der Mission, Gottesreich in Spannung, Mensch als Teil der Geschichte Gottes mit seiner Schöpfung), insbesondere aber aufgrund des bewussten Verzichts auf die Trennung von Heils- und Weltgeschichte, wie auch durch veränderte soteriologische Grundannahmen gleich wie Bosch ein *komplementäres Missionsverständnis* vertritt. So ergeht bei Wright eine teleologisch ausgerichtete, geschichtsbezogene Eschatologie mit Hoffnung auf eine vollendete Heilzukunft, wobei der Mensch sich bereits gegenwärtig am Mitbauen des Reiches in den unterschiedlichsten Aspekten beteiligen kann, die letzte Vollendung aber in Gottes Hand liegt.

Die Untersuchung hat somit gezeigt, dass neben dem Wirklichkeitsverständnis (Welt 3) die hermeneutischen Grundannahmen (Welt 2) zentral sind für das schliesslich ergehende Missionsverständnis und die daraus folgende Praxis (Welt 1). Es konnte nachgewiesen werden, dass sowohl Cullmann und Bosch, wie auch Wright eine BT vertreten. Allerdings bewegt sich Cullmann anders als Bosch und Wright in einem unterschiedlichen Typ der BT. Alleine hieraus wird deutlich, dass Wrights Theologie für Boschs OEMP eine substantiiertere Grundlage bildet (Kap. E 2.5.3). Insbesondere fehlt bei Cullmann die Berücksichtigung des Leserstandortes und des gegenwärtigen Kontextes. Wright hingegen nimmt diese Aspekte in seiner Hermeneutik bewusst auf. Auch die weiteren, von Bosch ansatzweise formulierten Gedanken zu einer Hermeneutik für eine Missionstheologie in der Postmoderne, bringt Wright mit seinem kritischen Realismus in Anwendung und führt damit weiter, was Bosch selber bei seiner Formulierung von *Mission im Wandel* noch kaum gelungen ist.

Kritisch gegenüber der Hermeneutik von Wright bleibt anzumerken, dass diese eine Tendenz auf Seite einer dogmatischen Interpretation aufweist, indem Wright *ein* Konzept (Exodus-Motiv) über die gesamte Schrift anwendet. Daraus stellt sich die Frage, ob er der Fülle des biblischen Textes gerecht wird. Andererseits muss gesagt sein, dass eine Einzelperson nie der gesamten Fülle gerecht werden kann. Dies zeigt sich in der diesbezüglichen Kritik von Cullmann an Bultmann, von Bultmann an Cullmann, von Wright an Cullmann und von verschiedenen Vertretern gegenüber Wright. Wichtiger scheint gerade daher, dass im Bewusstsein möglicher Unzulänglichkeiten verschiedene hermeneutische Perspektiven und die daraus ergehenden Interpretationen innerhalb der Missionstheologie zur Sprache kommen. Selbst Barth hat in all seinen umfangreichen Bänden und Halbbänden letztlich eine erkennbare Schlagseite hin zum Christozentrismus. Gerade daher ist als Korrektiv die hermeneutische Gemeinschaft unerlässlich.

Ausgehend von der gesamten Untersuchung zur Theologie bei Bosch und Wright kann Abb. 12 (Kap. D 3.4) mit Wrights Ansatz ergänzt werden (Abb. 15). Es wurde deutlich, dass sich sowohl Bosch, wie auch Wright, Verkürzungen und Einseitigkeiten in Theologie und daraus folgendem Missionsverständnis auf verschiedenen Seiten der Kirche bewusst sind. Sowohl Bosch, wie auch

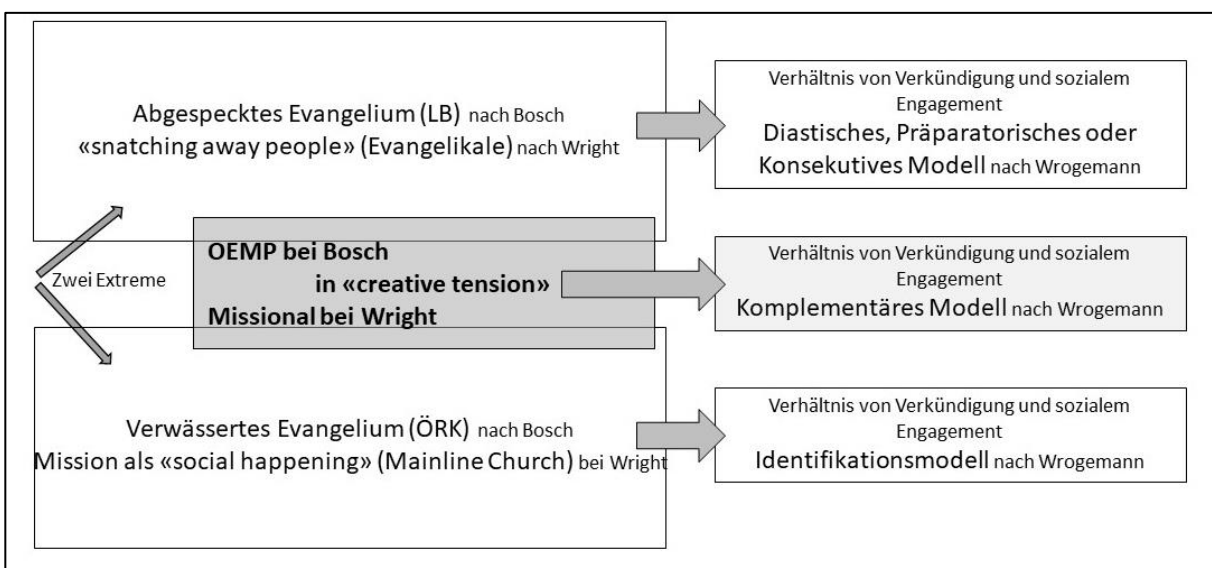


Abbildung 15: Komplementäres Missionsverständnis bei Bosch und Wright.

Wright, entfalten ihre Missionstheologie innerhalb dieser Spannungen, woraus letztlich ein komplementäres Missionsmodell für die Praxis resultiert.

Die von Bosch ausgemachten Polarisierungen bei LB (Eschatologisierung) und ÖRK (Historisierung) haben sich trotz Kritik im Sinne der unzulässigen Vereinfachung, als weitgehend zutreffend und zur Auseinandersetzung als hilfreich herausgestellt. Seit CTC 2010 kann in der LB jedoch ein weitgehend *komplementäres Missionsverständnis* festgestellt werden, wenn auch undeutlich bleibt, ob in der Grundlegung wirklich alle vier obigen Faktoren a-d zur Genüge Klärung erfahren haben. Wo im ÖRK seit Boschs, bis anfangs der 1990er Jahre reichenden Beobachtungen, mit TTL 2012 ebenfalls eine Annäherung an ein komplementäres Missionsverständnis stattgefunden hat, so verbleibt es doch tendenziell mehrheitlich in einem, zur Historisierung neigenden, *Identifikationsmodell*. Stärker als in der LB müsste also seitens ÖRK die Theologie von Wright Beachtung erfahren, insbesondere was die Soteriologie und die Hoffnung auf die Heilszukunft betrifft.

3 Modell einer Hermeneutik in missionarischer Dimension

Im Originaltitel von Boschs *Transforming Mission* (2014) kommt der zweifache Aspekt der Veränderung und des Sichverändernlassens zum Ausdruck, was der deutsche Titel *Mission im Wandel* nicht zulässt. *Transforming Mission* bedeutet für Bosch, dass Mission sowohl etwas ist, das die Wirklichkeit transformiert, wie auch die Notwendigkeit anzeigt, dass sich Mission selbst dauernd transformieren muss (Bosch 2014:523; 2012:603). Die Definition von Mission ist nach Bosch darum ein nie abgeschlossener Prozess, der eine dauernde Neuformulierung im Sinne des Prozesses von *See (Kontext)-Judge-(Deduktion zur Schrift)-Act (kontextualisiert und auf Grundlage der Schrift)* bedeutet, wie er ursprünglich von der Soziallehre entwickelt, von der Befreiungstheologie weitergeführt und schliesslich bis heute in der praktischen Theologie in Varianten weitgehend übernommen wurde (Eigenmann 2010:45; vgl. Bosch 2012:603).

Auch in Wrights Hermeneutik bildet sich das zirkulare Verfahren von *See-Judge-Act* ab. Indem er sich dem postmodernen Kontext und einer nachchristlichen Gesellschaft bewusst ist (*see*), wendet sich Wright der Bibel zu (*judge*), lässt seine Erkenntnisse von der hermeneutischen Gemeinschaft evaluieren und korrigieren und fragt so nach der Relevanz der biblischen Botschaft im Kontext des 21. Jh. im globalen Westen (*act*). Diese hermeneutische Vorgehensweise, welche Bosch für die Missionstheologie fordert, kommt so bei Wright im Gegensatz zu Cullmann geradezu exemplarisch zum Ausdruck. Ausgehend von Wrights Hermeneutik lässt sich daraus ein hermeneutisches Modell in *missionarischer Dimension* skizzieren. Eine Hermeneutik in missionarischer Dimension wird im Anschluss an Gensichen und Bosch (2011:260) mit ihrer Unterscheidung von missionarischer *Dimension* und *Intention* verstanden als eine Hermeneutik, die ihrem Wesen nach missionarisch ist und ausgehend von der *missio Dei* die «Mission als Mutter der Theologie» (vgl. Kähler 1971:XXX.89; Bosch 2011:43; Ott 2013:149) sieht.

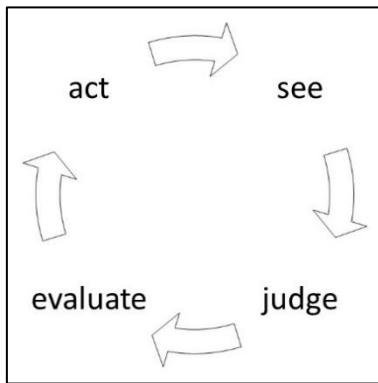


Abbildung 16: Hermeneutischer Prozess.

Allerdings füge ich im Sinne von Wrights Hermeneutik und dem Hinweis von Brueggemann (vgl. Kap. E 2.7.3) dem zirkularen Verfahren den vierten Punkt des *evaluate* hinzu (Abb. 16). Dieser liegt an der Schnittstelle von Bibelwissenschaft und hermeneutischer Gemeinschaft (vgl. Abb. 17). Die hermeneutische Gemeinschaft soll «characteristically polyvalent, open to a variety of meanings» sein (Brueggemann 2005:81). Eine derartige Auslegungsgemeinschaft verabsolutiert nicht einen singulären theologischen Ansatz, sondern kann in vorliegendem Fall Wrights Theologie mit ihren hilfreichen Ansätzen im Bewusstsein anderer Interpretationsmöglichkeiten fruchtbar machen. So werden verschiedene Interpretationsmöglichkeiten in grosser Offenheit vor dem Hintergrund von Kontext und Bibel verifiziert, bevor sie kontextualisiert performt werden (*act*). Dieses grundsätzliche hermeneutische Modell in vier Schritten lässt sich nun in Wrights explizite Formulierungen dazu einbinden. Untenstehende Abbildung (Abb. 17) verdeutlicht die drei Weltanschauungen, welche durch eine Theologie, die für ihren Kontext relevant sein will, zusammengebracht werden müssen.

1. *See*: Im Bereich des *Kontexts* ist zur Erhebung der Weltanschauung eine Auseinandersetzung mit Soziologie (auch: empirische Forschungsmethoden) und Philosophie grundlegend. An dieser Stelle wird abermals deutlich, weshalb sich Wright durchgehend mit dem gesellschaftlichen Kontext beschäftigt und auch Bosch in seiner Missionstheologie die Kontextualisierung als unausweichlich beschreibt. Erst wenn der Interpret die Weltanschauung des Kontexts kennt, kann er die aus der Bibel gewonnenen Storys in relevanten Zusammenhang mit dem Kontext bringen. Zum *See* als Wahrnehmung des Kontextes gehört immer auch das Hören auf Gott unter der Frage, wo Gottes Geist im Kontext bereits wirkt (vgl. Williams 2003; Roxburgh 2012:75 u.a.).
2. *Judge*: Im Bereich der *Bibelwissenschaften* besteht die Aufgabe darin, die Story, Symbole und Praktiken aus der Weltanschauung der frühen Christen zu identifizieren, sowie ihren Gehalt und ihre Aussage zu erkennen. Unter Berücksichtigung von 1. lässt sich so die Relevanz für den Kontext erkennen. Eine historisch-kritische (Cullmann, Bosch), resp. eine kritisch-realistische Methode (Wright) wird dabei nicht ausgeschlossen, sondern ist konstitutiv zum Verständnis des Textes und seiner Bedeutung für die Gegenwart.
3. *Evaluate*: Zusätzlich weiss sich der Interpret selber als Teil der Kirche und damit der Weltanschauung der hermeneutischen Gemeinschaft. Diese hat eine korrigierend-inspirierende und damit evaluierende Funktion bezüglich der Erkenntnisse aus 1. und 2 (gegen Systematisierungsbestrebungen, vgl. Bosch in Kap. D 2.2 und zu Wright Kap. E 2.7.3). Durch 2. und 3. wird der Möglichkeit, dass der Kontext zum Text für die Kirche wird (vgl. Kap. D 3.3 u.ö.), bestmöglich Einhalt geboten.

4. *Act*: Schliesslich wird durch die hermeneutische Gemeinschaft als Teil der Gesellschaft die Story im Sinne von Praktiken und Symbolen, durch Wort und Tat, im Kontext neu zur Sprache gebracht.

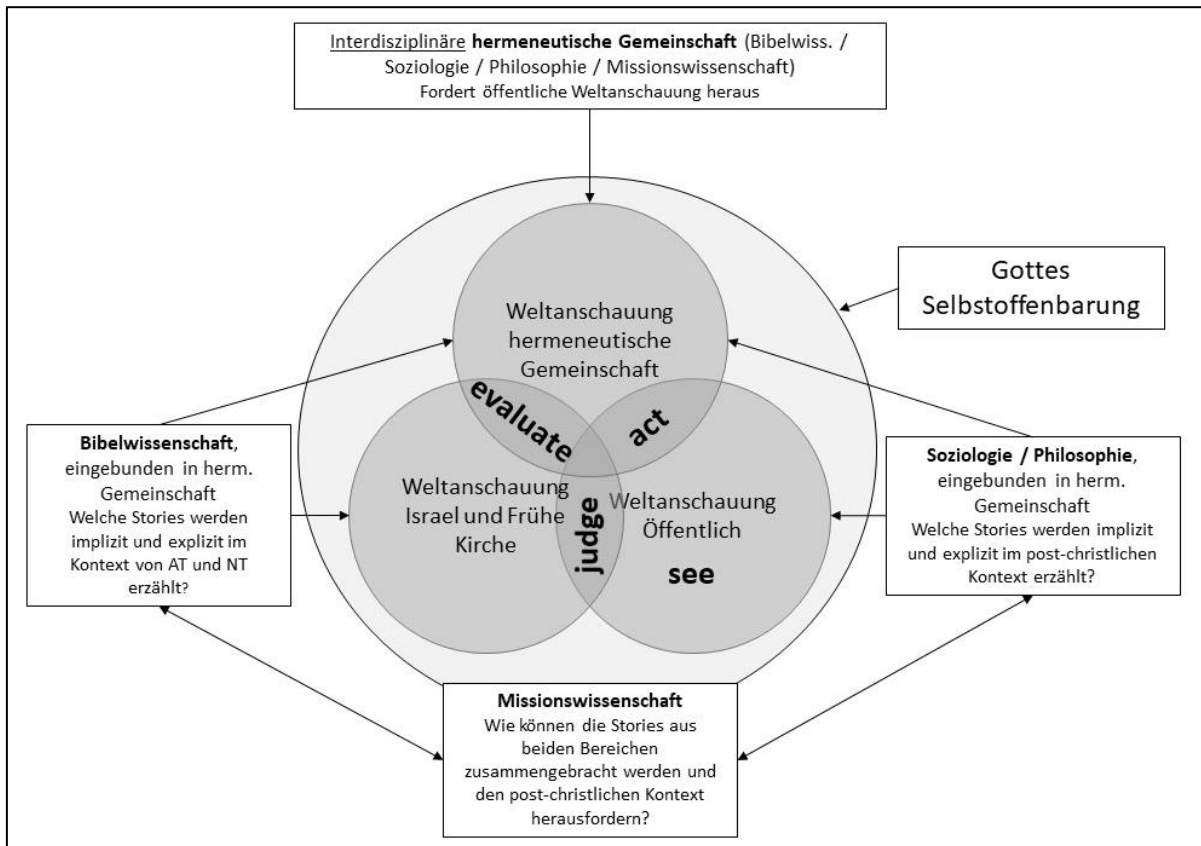


Abbildung 17: Hermeneutisches Modell für die Missionstheologie.

So stehen die Interpretierenden im herausfordernden Schnittpunkt der drei Weltanschauungen von Öffentlichkeit, frühem Judentum und früher Kirche sowie hermeneutischer Gemeinschaft der Gegenwart. Ihre Storys gewinnen sie aus der Schrift unter Korrektiv der hermeneutischen Gemeinschaft und bringen sie im Kontext zur Sprache. Dort können diese Storys im besten Fall die Weltanschauung modifizieren oder untergraben und einen Wechsel der Weltanschauung («Bekehrung») bewirken. Mission findet damit nicht nur im Bereich *act* statt. Alles was im Schnittpunkt der drei Felder Kontext, Bibel, hermeneutische Gemeinschaft geschieht, ist Mission.

Aufgrund der hohen Komplexität, sowohl seitens der Bibelwissenschaften wie auch seitens des gesellschaftlichen Kontexts, kann keine Einzelperson allen Feldern gerecht werden. Ausgehend von Wrights Forschungstätigkeit als Neutestamentler, aber auch in der Diskussion zu seiner Hermeneutik und seiner mancherorts verkürzenden Auseinandersetzung mit dem gesellschaftlichen Kontext, zeigt sich, dass Wrights Wirken hauptsächlich im Bereich der Bibelwissenschaften zu verorten ist. Daher sind Wrights Verdienste in der Theologie zu würdigen, gleichzeitig brauchen seine theologischen Erkenntnisse Ergänzung aus den Bereichen Soziologie und Philosophie. Die Missionstheologie im Brennpunkt aller drei Felder ist somit angewiesen auf eine *interdisziplinäre* Forschung, worin Experten seitens Soziologie, Philosophie, Bibelwissenschaften und Missionswis-

senschaften ihre Erkenntnisse innerhalb der hermeneutischen Gemeinschaft einbringen, diskutieren, evaluieren und gegenseitig rezipieren.¹⁵²

Wichtig scheint hier zudem die Beobachtung, dass Wrights bibeltheologische Erarbeitungen an sich noch kaum kontextualisiert sind für eine immer stärker indifferent glaubende Gesellschaft. Wrights Werk richtet sich in erster Linie an die Kirche und muss als *Hilfe* für die hermeneutische Gemeinschaft verstanden werden. Aufgrund seiner Erkenntnisse aus der Bibel können so dann lokal kontextualisierte Storys erhoben werden, welche die Weltanschauung des jeweiligen Kontexts modifizieren können.

Weil Wright sich trotz seiner Forschungstätigkeit im Bereich der Bibelwissenschaften als Christ im Schnittpunkt der drei Bereiche sieht, ist es für ihn selbstverständlich, dass er in seinen sämtlichen Werken schlussendlich auf die Mission der Kirche zu sprechen kommt. Auch Bosch ist trotz seinem Schwerpunkt in den Missionswissenschaften im zentralen Schnittpunkt der drei Kreise zu verorten (vgl. Kap. D 1.1) Aus der Abbildung wird ersichtlich, dass die Position des Interpreten im Schnittpunkt der drei Felder weder dem Pastor, noch dem Theologen, noch ausschliesslich dem Auslandmissionar vorbehalten ist. Wer immer bereit ist, sich in diese diskursive Position im Schnittpunkt von Bibel, Kontext und Kirche zu begeben, ist missionarisch tätig.

Umfasst wird dieses hermeneutische Modell schliesslich von der, nicht selbstverständlichen, Grundannahme, dass Gott in der Geschichte gehandelt hat und handelt (vgl. Kap. C 3.1.5 u.ö.). Gott hat sich in der Schrift offenbart, er offenbart sich weiterhin im gesellschaftlichen Kontext durch das Wirken seines Geistes und sein Geist leitet die hermeneutische Gemeinschaft beim immer wieder neuen *evaluate*.

4 Akademischer Ausblick

Zur Hermeneutik allgemein

Im Laufe der Arbeit hat sich gezeigt, dass die Universaleschatologie nicht ohne Bezug auf das Wirklichkeitsverständnis und die daraus folgende Hermeneutik besprochen werden können. Die Hermeneutik ist damit grundlegend und richtungsweisend für ein ganzheitliches Missionsverständnis in Weiterführung von Boschs OEMP. Eine vertiefte Auseinandersetzung mit der Hermeneutik im Anschluss an die bestehenden Diskussionen um komplementäre Missionsverständnisse, insbesondere im Kontext sog. missionaler Theologie(n), würde sich daher anbieten. Aufgrund von Boschs Auseinandersetzung mit Gadamer wäre ein Vergleich der Hermeneutik von Gadamer und Wright eine gewinnbringende Forschungsaufgabe.

¹⁵²Eine solche gewinnbringende interdisziplinäre Forschungsgemeinschaft sehe ich im Ansinnen der *Gesellschaft für Bildung und Forschung Europa* (GBFE) und darin insb. am *Institut für Transformationsstudien* (ITS) an der CVJM-Hochschule in Kassel. Hier findet insb. eine Verbindung von Soziologie und Theologie statt. Wrights Theologie wird positiv-kritisch rezipiert, woraus eine Relektüre der Schrift und von Wrights theologischen Erkenntnissen unter vertiefter Auseinandersetzung mit dem gesellschaftlichen Kontext stattfinden kann.

Zur Kontextualisierung

Weiter stellt sich im Zusammenhang mit einer Hermeneutik in missionarischer Dimension die Frage, ob Wrights Beobachtungen zur Postmoderne und einem säkularisierten Kontext, diesen in seiner Vielgestalt und Komplexität zur Sprache bringen. Es ist eher davon auszugehen, dass Wright den gesellschaftlichen Kontext teilweise zu wenig vertieft wahrnimmt. Dadurch besteht die Tendenz einer unzureichenden Beschreibung. Es bietet sich daher auch ausgehend vom oben skizzierten hermeneutischen Modell an, dass die hermeneutische Gemeinschaft sich immer wieder neu in der erforderlichen Tiefe mit dem (lokalen) Kontext beschäftigt (*see*, Kap. F 2). In Aufnahme dieser Erkenntnisse kann anschliessend in den Bereichen des *judge* und *evaluate* unter Bezug auf Wrights Theologie erneut nach dem kontextualisierten *act* gefragt werden.

Zur Individualeschatologie

Aus den kurzen Überlegungen zur Individualeschatologie bei Bosch und Wright mit Bezug zu Moltmann geht hervor, dass die Beschäftigung mit der Individualeschatologie in dieser Arbeit nicht genügend Raum finden konnte. Eine Auseinandersetzung in dieser Frage, welche dem Werk von Wright genüge tut, müsste die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Wrights Hermeneutik und Soteriologie und der von Moltmann ebenso vertieft behandeln, wie das Verhältnis zwischen der Freiheit des Menschen und dem Handeln Gottes.

Zur Soteriologie

Bei der Behandlung der Schuld- und Machtfrage bei Wright wurde deutlich, dass seine Version der NPP und deren Auswirkungen auf das Missionsverständnis nicht in der erforderlichen Tiefe diskutiert werden konnten. Auch hier bietet sich eine Lücke, die in künftigen Auseinandersetzungen mit Wrights Werk aus missionstheologischer Perspektive in angemessenem Umfang untersucht werden kann.

5 Persönliches Fazit

5.1 Eigene Transformation im Zuge der Arbeit

Die Beschäftigung mit der vorliegenden Thematik, den Exponenten Bosch, Cullmann und Wright, aber auch mit der Missionsgeschichte und Missionspraxis, haben mir jederzeit grosse Freude bereitet. Eine persönliche Transformation (vgl. Kap A 4, Karecki 2002) habe ich bei mir in dem Sinne bemerkt, als ich im Verlauf der Arbeit eine Annäherung meines Missionsverständnisses an die Erklärungen des ÖRK beobachten konnte, ohne dabei die wichtige Kritik seitens LB zu negieren. Viele Erkenntnisse, die z.T. aufgrund des Umfangs keinen Eingang in diese Arbeit finden konnten, habe ich auf meinem Blog veröffentlicht oder ich konnte diese bereits im Unterricht bei IGW thematisieren. Bereits zu Beginn des Forschungsprojekts konnte ich mit dem Übersetzer von Wrights Werk, Rainer Behrens, die Webseite www.ntwright.info als offizielle deutschsprachige Internetpräsenz von Wright veröffentlichen, die wir bis heute gemeinsam betreiben. Dadurch entstand ein hilfreicher Austausch mit Interessierten an Wrights Theologie und eine Vernetzung mit TheologInnen, die Wrights Werk im deutschsprachigen Raum rezipieren.

5.2 Moutons Modell als Referenzsystem

Moutons Modell (vgl. Kap. A 4) hat sich rückblickend als sinnvoller Referenzrahmen herausgestellt. Meine aus der Praxis als Fresh-X Pastor und theologischer Studienleiter erwachsene Forschungsfrage (Kap. A 3) konnte ich durch die Diskussion theologischer und philosophischer Aspekte bearbeiten. Dadurch hat sich wiederum meine Sicht auf die praktische Tätigkeit verändert, resp. erweitert oder vage Annahmen haben sich bestätigt.

In Bezug auf meine Tätigkeit als Pastor in einem Fresh-X Projekt habe ich durch die theologische Auseinandersetzung gelernt, dass unser soziales Engagement und das Leben von Beziehungen zu unseren Nächsten einen relevanten Beitrag zum Reich Gottes leisten. Gleichzeitig kann und soll gemäss dem Missionsverständnis von Bosch und Wright das soziale Engagement nie von der verkündigenden, einladenden aber auch konfrontierenden Evangelisation getrennt werden.

In Bezug auf meine Tätigkeit als Studienleiter bei IGW hat mir die intensive Auseinandersetzung mit den, für unser Curriculum wichtigen Theologen Bosch und Wright geholfen, zu einem vertieften Verständnis ihrer Anliegen, den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zu gelangen. Ich nähere mich Wrights Theologie trotz ihrer zahlreichen wichtigen Erkenntnisse nun doch kritischer als zu Beginn der Arbeit. Hingegen zeigte sich, dass Boschs Theologie trotz ihrer Entstehungszeit gegen Ende des letzten Jahrhunderts noch immer wegweisend ist für ein ganzheitliches Missionsverständnis. Weiter erachte ich es als wichtig, dass oben dargestelltes Grundmodell der Hermeneutik (Abb. 17) mindestens ihren Inhalten nach in sämtlichen Kursen missionaler Ausbildung, wie IGW sie betreiben will, zum Ausdruck kommt. Dabei muss sich immer die Frage stellen, was ein solches Verständnis im spezifischen Fach für Auswirkungen haben kann und wo in diesem Modell sich die Studierenden mit dem jeweiligen Unterricht gerade befinden. Das Fach *Wirkungsvoll kommunizieren* wäre dann bspw. im Bereich des *act* zu verorten, wobei aber das Bewusstsein der Einbindung in ein übergreifendes Modell stets als Hintergrund mitschwingen muss, um den Sinn des

zu Erlernenden im Gesamtzusammenhang zu verstehen. Aus diesem Grund wird das hermeneutische Modell künftig in einfachen Worten bereits bei den Einführungstagen neuer Studierender durch IGW eingeführt.

So beschliesse ich diese Arbeit in kreativer Spannung mit einem lachenden und einem weinenden Auge. Lachend aufgrund der gewonnenen Erkenntnisse, weinend, weil mit Abschluss der Arbeit ein für mich relevantes und lieb gewonnenes Projekt neuen Herausforderungen weichen muss.

G Literaturverzeichnis

1 Primärliteratur David J. Bosch

- Bosch, David J. 1959. *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu: Eine Untersuchung zur Eschatologie der synoptischen Evangelien*. Zürich: Zwingli. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 36).
- Bosch, David J. 1967. Heilsgeschichte und Mission, in Christ, Felix (Hg.), 386-394.
- Bosch, David J. 1976. Crosscurrents in modern mission. *Missionalia* (4), 54-84.
- Bosch, David J. 1979. *A Spirituality of the Road*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock. (Institute of Mennonite Studies: Missionary Studies 6).
- Bosch, David J. 1984. Mission and Evangelism: Clarifying the Concepts. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 68 (1), 161-191.
- Bosch, David J. 1986a. In Search of a New Evangelical Understanding, in Nicholls, Bruce (Hg.), 63-83.
- Bosch, David J. 1986b. Towards a Hermeneutic for "Biblical Studies and Mission". *Mission Studies* III (2), 65-79.
- Bosch, David J. 1987. Evangelisation, Evangelisierung, in Müller, Karl & Sundermeier, Theo (Hg.): *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, 102-105.
- Bosch, David J. 1995. *Believing in the Future: Toward a Missiology of Western Culture*. Valley Forge: Trinity Press.
- Bosch, David J. 1999. Das Erbe der Aufklärung, in Pechmann, Ralph & Reppenhagen, Martin (Hg.), 75-88.
- Bosch, David J. 2011. *Ganzheitliche Mission: Theologische Perspektiven*. Marburg: Francke.
- Bosch, David J. 2012. *Mission im Wandel: Paradigmenwechsel in der Missionstheologie*. Gießen: Brunnen.
- Bosch, David J. 2014. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. 4. Aufl. New York: Orbis Books.

2 Primärliteratur N.T. Wright

- Wright, N.T. 1978. Towards a biblical view of universalism. *Themelios* (4.2), 54-58.
- Wright, N.T. 1991. How can the Bible be Authoritative? The Laing Lecture 1989. *Vox Evangelica* (21), 7-32.
- Wright, N.T. 1992. *The New Testament and the People of God*. London: SPCK. (Christian Origins and the Question of God, 1).
- Wright, N.T. 1999a. Part III. The Death of Jesus: The Crux of Faith, in Borg, Marcus J. & Wright, N. T. (Hg.), 93-107.
- Wright, N.T. 1999b. *The Holy Land Today*. URL: <http://ntwrightpage.com/2016/04/05/the-holy-land-today/> [Stand 2018-01-09].
- Wright, N.T. 1999c. *The Myth of the Millenium*. London: Azure.
- Wright, N.T. 2004a. *Hebrews for Everyone*. London: SPCK.
- Wright, N.T. 2004b. *Mark for Everyone*. London: SPCK.
- Wright, N.T. 2005. *Paul: Fresh Perspectives*. London: SPCK.
- Wright, N.T. 2006a. *Evil and the justice of God*. London: SPCK.

- Wright, N.T. 2006b. *Wrightsaid Q&A*. URL: <http://ntwrightpage.com/2016/04/25/wrightsaid-qa-2006/> [Stand 2018-01-04].
- Wright, N.T. 2009. *Warum Christ sein Sinn macht*. Lahr: Johannis.
- Wright, N.T. 2011a. *Das Neue Testament und das Volk Gottes*. Marburg a.d.L: Francke. (Ursprünge des Christentums und die Frage nach Gott, 1).
- Wright, N.T. 2011b. *Early Christian Letters for Everyone: James, Peter, John and Judah*. London: SPCK.
- Wright, N.T. 2011c. *Glaube - und dann? Von der Transformation des Charakters*. Marburg a.d.L: Francke. (Emergent Deutschland).
- Wright, N.T. 2011d. *Revelation for Everyone*. London: SPCK.
- Wright, N.T. 2011e. *Scripture and the Authority of God: How to Read the Bible Today*. 2. Aufl. San Francisco: HarperOne.
- Wright, N.T. 2011f. *Von Hoffnung überrascht: Was die Bibel wirklich zu Auferstehung und ewigem Leben sagt*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Aussaat.
- Wright, N.T. 2012a. Der gesellschaftliche Auftrag der Christen: Von der Berufung die Welt zu verändern, in Faix, Tobias & Künkler, Tobias (Hg.), 45-67.
- Wright, N.T. 2012b. *Herausforderung Jesus: Wer er war und wer er ist*. Böblingen: causa mundi.
- Wright, N.T. 2012c. Was Jesus wirklich wollte: Sein Wirken im Kontext des antiken Judentums und seiner Eschatologie, in Faix, Tobias & Künkler, Tobias (Hg.), 18-44.
- Wright, N.T. 2013a. *Creation, Power and Truth: The gospel in a world of cultural confusion*. London: SPCK.
- Wright, N.T. 2013b. *Jesus und der Sieg Gottes*. Marburg a.d.L: Francke. (Die Ursprünge des Christentums und die Frage nach Gott, 2).
- Wright, N.T. 2013c. *Jesus: Wer er war, was er wollte und warum er für uns wichtig ist*. Marburg a.d.L: Francke.
- Wright, N.T. 2013d. *Scripture and the Authority of God: How to Read the Bible Today*: Harper One.
- Wright, N.T. 2013e. *Paul and the Faithfulness of God*. Bd. 1. Minneapolis: Fortress Press. (Christian Origins and the Question of God, 4)
- Wright, N.T. 2013f. *Paul and the Faithfulness of God*. Bd. 2. Minneapolis: Fortress Press. (Christian Origins and the Question of God, 4)
- Wright, N.T. 2014a. *Die Auferstehung des Sohnes Gottes*. Marburg a.d.L: Francke. (Ursprünge des Christentums und die Frage nach Gott, 3).
- Wright, N.T. 2014b. *Lanier Theological Library Lecture: How Paul Invented Christian Theology*. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=WkcjFHYIugY> [Stand 2016-12-11].
- Wright, N.T. 2014c. *Paulus für heute: Der Römerbrief*. Bd. 2. Giessen: Brunnen.
- Wright, N.T. 2015a. *Paul and His Recent Interpreters: Some Contemporary Debates*. Minneapolis: Fortress Press.
- Wright, N.T. 2015b. *Rechtfertigung: Gottes Plan und die Sicht des Paulus*. Münster: Aschendorff. (Studia Oecumenica Friburgensia).
- Wright, N.T. 2015c. *Reich Gottes, Kreuz, Kirche: Die vergessene Story der Evangelien*. Marburg a.d.L: Francke.
- Wright, N.T. 2015d. *Simply Good News: Talks at Google*. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=cEIjaHOcGFc> [Stand 2016-10-11].
- Wright, N.T. 2015e. *Simply Good News: Why the Gospel is News and what makes it Good*. London: SPCK.

- Wright, N.T. 2016a. The Challenge of Dialogue: A Partial and Preliminary Response, in Heilig, Christoph, Hewitt, Thomas J. & Bird, Michael F. (Hg.), 711-768.
- Wright, N.T. 2016b. *The Day the Revolution began: Reconsidering the Meaning of Jesus's Crucifixion*. New York: HarperOne.
- Wright, N.T. 2016c. *Überrascht von der Bibel: Erstaunliche Einsichten zu strittigen Themen*. Marburg: Francke.
- Wright, N.T. 2016d. *God in Public: How the Bible speaks truth to power today*. London: SPCK.
- Wright, N.T. 2016e. Reading the New Testament Missionally, in Goheen, Michael W. (Hg.), 175-193.
- Wright, N.T. 2017a. *Spiritual and Religious: The Gospel in an Age of Paganism*. London: SPCK.
- Wright, N.T. 2017b. *TH341 Perspectives on Eschatology: Five Views on the Millenium*. Bellingham: Lexham Press. (Logos Mobile Education).
- Wright, N.T. 2017c. *Worum es Paulus wirklich ging*. 2. Aufl. Giessen, Basel: Brunnen.

3 Sekundärliteratur

- Adams, Samuel V. 2015. *The Reality of God and Historical Method: Apocalyptic Theology in Conversation with N.T. Wright*. Downers Grove: IVP Academic.
- Afflerbach, Horst, Ebeling, Rainer & Meier, Elke (Hg.) 2014. *Reich Gottes - Veränderung – Zukunft: Theologie des Reiches Gottes im Horizont der Eschatologie*. Berlin: epubli. (GBFE Jahrbuch).
- Alighieri, Dante 2016. *Die göttliche Komödie*. Hamburg: Nikol.
- Althaus, Paul 1928. Eschatologie V: religionsphilosophisch und dogmatisch: *RGG2*. (2), 353-362.
- Althaus, Paul 1933. *Grundriss der christlichen Lehre: Dogmatik I und II, Ethik*. Erlangen: Universitätsbuchhandlung Rudolf Merkel.
- Althaus, Paul 1942. Neues Testament und Mythologie: Zu R. Bultmanns Versuch der Entmythologisierung des Neuen Testamentes. *Theologische Literaturzeitung* 67(12), 337-344.
- Althaus, Paul 1970. *Die letzten Dinge: Lehrbuch der Eschatologie*. 10. Aufl. Gütersloh: C. Bertelsmann.
- Anderson, Gerald H. 2000. Bosch, David J(acobus): *Evangelical Dictionary of World Missions*, 140.
- Bamberger, Simon (Hg.) 1995. *Sidur Sefat Emet: Mit deutscher Übersetzung*. Basel: Victor Goldschmidt.
- Bandy, Alan S. 2005. Eschatology and Restoration: The Relationship Between Theology and Eschatology in the Writings of N.T. Wright. *Faith and Mission* 22(2), 45-64.
- Barr, James 1976. Story and History in Biblical Theology: The Third Nuveen Lecture. *The Journal of Religion* 56(1), 1–17.
- Barth, Karl 1934. Nein! Antwort an Emil Brunner. *Theologische Existenz heute* (14).
- Barth, Karl 1940. *Der Römerbrief: Zweite Fassung*. 19. Aufl. Zürich: EVZ.
- Barth, Karl 1947. *Kirchliche Dogmatik I/1*. 5. Aufl. Zürich: EVZ.
- Barth, Karl 1948. *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan*. Zürich: EVZ.
- Barth, Karl 1958. *Kirchliche Dogmatik II/1*. 4. Aufl. Zürich: EVZ.
- Barth, Karl 1960. *Kirchliche Dogmatik I/2*. 5. Aufl. Zürich: EVZ.
- Barth, Karl 1975. *Briefwechsel 1961 - 1968*. Zürich: TVZ. (Karl Barth Gesamtausgabe, 6).

- Barth, Karl 1985. *Der Römerbrief 1919 (erste Fassung)*. Zürich: TVZ. (Karl Barth Gesamtausgabe, 16).
- Barth, Karl 1986. *Theologische Fragen und Antworten: Gesammelte Vorträge (1927-1942): Die Theologie und die Mission in der Gegenwart*. Zürich: TVZ.
- Bartholomew, Craig G. & Goheen Michael W. 2014. *The Drama of Scripture: Finding our place in the biblical story*. 2. Aufl. London: SPCK.
- Bartholomew, Craig G. 2016. Theological Interpretation and a Missional Hermeneutic. In: Goheen, Michael W. (Hg.), 68-85.
- Bartsch, Hans W. (Hg.) 1951. *Kerygma und Mythos: Ein theologisches Gespräch*. 2. Aufl. Hamburg: Evangelischer Verlag.
- Bassham, Rodger C. 2002. *Mission Theology 1948-1975: Years of Worldwide Creative Tension - Ecumenical, Evangelical and Roman Catholic*. 2. Aufl. Eugene: Wipf & Stock.
- Bauckham, Richard 1998. *2 Peter, Jude*. Dallas: Word Inc. (Word Biblical Commentary, 50).
- Baum, Manfred 2000. Kritik: Philosophisch. *TRE*. (20), 65-77.
- Bayer, Hans & Yarbrough, Robert W. 1988. O. Cullmanns progressiv-heilsgeschichtliche Konzeption, in Stadelmann, Helge (Hg.), 319-348.
- Beasley-Murray, George R. 1986. *Jesus and the Kingdom of God*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Behrens, Rainer 2018. *N.T. Wright: Eckpunkte seines Denkens*. Konstanz. URL: https://docs.wixstatic.com/ugd/75ed66_3e44bd609dc34fae9ef8333a2db61aa4.pdf [26-03-2018].
- Behrens, Roger 2008. *Postmoderne*. 2. Aufl. Hamburg: EVA.
- Beilby, James K. & Eddy, Paul R. (Hg.) 2009. *The Historical Jesus: Five Views*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Bendik, Ivana 2010. *Paulus in neuer Sicht? Eine kritische Einführung in die «New Perspective on Paul»*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Berger, Peter L., Luckmann Thomas 2012. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. 24. Aufl. Frankfurt: S. Fischer.
- Berneburg, Erhard 1997. *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie: unter besonderer Berücksichtigung der Lausanner Bewegung für Weltevangelisation (1974-1989)*. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Beyerhaus, Peter, u.a. 2013. *Weltevangelisierung oder Weltveränderung? Tübinger Pfingst-Aufruf zur Erneuerung eines biblisch-heilsgeschichtlichen Missionsverständnisses*. Tübingen. URL: <http://www.ikbg.net/Tuebinger-Pfingstaufruf-2013-Langfassung.pdf> [Stand 2016-12-09].
- Bock, Darell L. 2009. Response to John Dominic Crossan, in Beilby, James K. & Eddy, Paul R. (Hg.), 148-152.
- Bockmühl, Klaus 1983. *Verkündigung und soziale Verantwortung: Eine evangelische Verpflichtung. Gemeinsame Veröffentlichung des Lausanner Komitees für Weltevangelisation und der Evangelischen Welt-Allianz*. Giessen: Brunnen.
- Boman, Thorleif 1968. *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. 5. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Borg, Marcus J. & Wright, N.T. (Hg.) 2007. *The meaning of Jesus: Two visions*. New York: Harper One.
- Braaten, Carl E 1977. *The Flaming Center: A Theology of the Christian Mission*. Philadelphia: Fortress Press.
- Braaten, Carl E. 1990. Gott und das Evangelium: Pluralismus und Apostasie in der amerikanischen Theologie. *Kerygma und Dogma* (36), 56-71.

- Brandl, Bernd 2017. Mission in heilsgeschichtlich-endzeitlicher Perspektive: Erinnerung an Prälat Karl Hartenstein 1894 - 1952. *Evangelische Missiologie* 33 (2), 76-86.
- Brannan, Rick & Loken, Israel 2014. *The Lexham Textual Notes on the Bible*. Bellingham: Lexham Press.
- Brueggemann, Walter 2005. *Theology of the Old Testament: testimony, dispute, advocacy*. Minneapolis: Fortress Press.
- Bultmann, Rudolf 1951. Neues Testament und Mythologie: Der Vollzug der Entmythologisierung in Grundzügen, in Bartsch, Hans W. (Hg.), 15-48.
- Bultmann, Rudolf 1964. *Jesus*. 2. Aufl. München, Hamburg: Siebenstern.
- Bultmann, Rudolf 1975. Heilsgeschichte und Geschichte: Zu Oscar Cullmann, Christus und die Zeit (1948), in Strecker, Georg (Hg.), 294-308.
- Bultmann, Rudolf 1977. *Theologie des Neuen Testaments*. 7. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Bundesamt für Statistik 2018. Religionen. URL: <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/sprachen-religionen/religionen.html> [18.04.2018].
- Busch, Eberhard 2005. *Karl Barths Lebenslauf: Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*. Zürich: TVZ.
- Byassee, Jason 2014. *Surprised by N.T. Wright*. URL: <http://www.christianitytoday.com/ct/2014/april/surprised-by-n-t-wright.html?start=8> [Stand 2017-03-28].
- Castro, Emilio 1996. David J. Bosch as an Ecumenical Personality, in Saayman, Willem & Kritzing, J N J (Hg.), 162-166.
- Childs, Brevard S. 2011. *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*. Minneapolis: Fortress Press.
- Christ, Felix 1967. *Oikonomia: Heilsgeschichte als Thema der Theologie: Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet*. Hamburg: Herbert Reich.
- Clapsis, Emmanuel 2002. Eschatology: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, 403-405.
- Clouse, Robert (Hg.) 1977. *Das Tausendjährige Reich: 4 Standpunkte*. Marburg a.d.L.: Francke.
- Cochlovius, Joachim & Zimmerling, Peter (Hg.) 1987. *Evangelische Schriftauslegung*. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Corrie, John 2016. Creative Tensions in Mission: Bosch 25 years on. *Missionalia* 44 (2), 192-204.
- Crossan, John D. 2009. Jesus and the Challenge of Collaborative Eschatology, in Beilby, James K. & Eddy, Paul R. (Hg.), 105-132.
- Cullmann, Oscar 1941. Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament. *Theologische Studien: Eine Schriftenreihe herausgegeben von Karl Barth* (10), 3-48.
- Cullmann, Oscar 1948. *Christus und die Zeit: Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*. 2. Aufl. Zürich: EVZ.
- Cullmann, Oscar 1965. *Heil als Geschichte: Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Cullmann, Oscar 1966. Der eschatologische Charakter des Missionsauftrags und des apostolischen Selbstbewusstseins bei Paulus, in Froehlich, Karlfried (Hg.), 305-336.
- Cullmann, Oscar 1974. Gottes Heilsplan in der Weltgeschichte: Heil in Christus als Problem für die Gegenwart. *Evangelische Kommentare: Monatsschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft* 1974 (7), 730-733.
- Cullmann, Oscar 1990. *Einheit und Vielfalt: Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung*. 2. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Cullmann, Oscar 1994. *Das Gebet im Neuen Testament*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

- Davids, Peter H. 2006. *The Letters of 2 Peter and Jude*. Grand Rapids: Eerdmans. (The Pillar New Testament Commentary).
- Dawkins, Richard 2016. *The blind watchmaker*. 6. Aufl. London: Penguin Books.
- Deines, Roland 2017. Dodd, Charles Harold (1884-1973): *ELThG2*. (1), 1496-1498.
- Diethelm, Roland, Krieg Matthias, Schlag Thomas (Hg.) 2012. *Lebenswelten: Modelle kirchlicher Zukunft*. Zürich: TVZ.
- Du Plessis, J. G. 1990. For reasons of the heart: A critical appraisal of David J. Bosch's use of Scripture in the foundation of Christian mission. *Missionalia* 18 (1), 75-85.
- Dunn, James D. 2016. An Insider's Perspective on Wright's Version of the New Perspective on Paul, in Heilig, Christoph, Hewitt, Thomas J. & Bird, Michael F. (Hg.), 347-358.
- Dürr, Hans-Peter (Hg.) 2012. *Physik und Transzendenz: Die grossen Physiker unserer Zeit über ihre Begegnung mit dem Wunderbaren*. 2. Aufl. Ibbenbüren: Driediger.
- Dürr, Walter 2012. *Christen im Umbruch: Mit Glaube, Liebe, Hoffnung im 21. Jahrhundert*. Castel San Pietro: profimusic.
- Ebeling, Rainer & Meier, Alfred (Hg.) 2009. *Missionale Theologie*. a.d.L: Francke. (Jahrbuch GBFE).
- Eichhorn, Albert 1910. Heilige Geschichte: *RGG1*. (2), 2023-2027.
- Eigenmann, Urs 2010. *Kirche in der Welt dieser Zeit: Praktische Theologie*. Zürich: TVZ.
- Elwert, Frederik, u.a. (Hg.) 2017. *Handbuch Evangelikalismus*. Bielefeld: transcript. (Religionswissenschaft).
- Ensminger, Sven 2016. Barth, Wright, and Theology, in Heilig, Christoph, Hewitt, Thomas J. & Bird, Michael F. (Hg.), 645-659.
- Escobar, Samuel 2016. Together Towards Life: An Evangelical Assessment, in Ross, Kenneth R., u.a. (Hg.), 429-437.
- Fahlbusch, Erwin 1986. Eschatologie: *EKL*. (1), 1107-1108.
- Faix, Tobias & Künkler, Tobias (Hg.) 2012. *Die verändernde Kraft des Evangeliums: Beiträge zu den Marburger Transformationsstudien*. Marburg a.d.L: Francke. (Transformationsstudien, 4).
- Faix, Tobias & Reimer, Johannes (Hg.) 2012. *Die Welt verstehen: Kontextanalyse als Sehhilfe für die Gemeinde*. Marburg a.d.L: Francke.
- Faix, Tobias & Weissenborn, Thomas (Hg.) 2008. *ZeitGeist: Kultur und Evangelium in der Postmoderne*. Marburg a.d.L: Francke.
- Faix, Tobias 2014. Mission und Evangelisation, in Schlag, Thomas & Kunz, Ralph (Hg.), 441-449.
- Fesko, John V. 2006. N.T. Wright on Prolegomena. *Themelios* 31 (3), 6-31.
- Fischer, Ernst P. 2011. *Portraits von Pauli, Einstein, Planck, Heisenberg: 4 Vorlesungen*. München: Komplet Media. (uni auditorium).
- Fowl, Stephen E. 1998. *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation*. Eugene: Wipf & Stock.
- Francke, Hermann A. 1962. August Hermann Francke (1663 - 1727), in Schuster, Hermann, Ringshausen, Karl & Tebbe, Walter (Hg.), 146-148.
- Frère Alois 2015. *Pilger des Vertrauens: Taizé und der gemeinsame Weg in der Welt*. Freiburg i. Br. Herder.

- Frey, Jörg, Krauter, Stefan & Lichtenberger, Hermann (Hg.) 2009. *Heil und Geschichte: Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 248).
- Freytag, Walter (Hg.) 1952. *Mission zwischen Gestern und Morgen*. Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag.
- Frisch, Ralf 2018. *Alles gut: Warum Karl Barths Theologie ihre Beste Zeit noch vor sich hat*. Zürich: TVZ.
- Froehlich, Karlfried (Hg.) 1966. *Oscar Cullmann: Vorträge und Aufsätze 1925-1962*. Tübingen & Zürich: J.C.B. Mohr & Zwingli.
- Gäckle, Volker 2012. Die Kapstadtverpflichtung: Eine kritische Würdigung, in Winterhoff, Birgit & Herbst, Michael (Hg.), 208-223.
- Gäckle, Volker 2014. Reich Gottes in der Verkündigung Jesu. *akzente für Theologie und Dienst* 109 (3), 6-16.
- Gadamer, Hans-Georg 2010. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 7. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gamm, Gerhard 2013. Postmoderne: V. Philosophisch, in Wischmeyer, Oda (Hg.), 445-446.
- Girgis, Michael, Peyer-Müller Fritz (Hg.) 2018. *Unterwegs zur missionalen Theologie: Texte, Thesen, Referate*. Cuxhaven: Neufeld. (Edition IGW, noch unveröffentlicht).
- Goheen, Michael W. (Hg.) 2016. *Reading the Bible Missionally*. Grand Rapids: Eerdmans. (The Gospel and our Culture Series).
- Goppelt, Leonhard 1978. *Theologie des Neuen Testaments*. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Grohmann 2013. Reader-Response Criticism: I. Alttestamentlich, in Wischmeyer, Oda (Hg.), 478-479.
- Grosshans, Hans-Peter 2013. Postmoderne: II. Systematisch-theologisch, in Wischmeyer, Oda (Hg.), 443-444.
- Guder, Darrell L. 2008. Ökumenischer Rat der Kirchen, I. Geschichte und Programme: *RGG4*. (6), 535-537.
- Gutiérrez, Gustavo 1988. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. 15. Aufl. Maryknoll: Orbis Books.
- Habenicht, Uwe 2018. *Leben mit leichtem Gepäck: Eine minimalistische Spiritualität*. Würzburg: Echter.
- Habermas, Jürgen 1980. Die Moderne: ein unvollendetes Projekt. *Die Zeit* (39). URL: <http://www.zeit.de/1980/39/die-moderne-ein-unvollendetes-projekt/komplettansicht> [Stand 2018-01-07].
- Hallensleben, Barbara 2012. Konsequente Eschatologie: Das unbewältigte Erbe Albert Schweitzers. Biel. URL: http://www.evangelischerpfarrverein.ch/wp-content/uploads/2012/10/Hallensleben-Schweitzer_D-mit-Bild-Leviatan.pdf [Stand 2017-07-19].
- Haller, Immanuel 2016. *Das Verhältnis zwischen Geist, Kirche und Gesellschaft bei Jürgen Moltmann und in der pfingstlichen Theologie der Gegenwart*. Pretoria: UNISA.
- Hamel, Martin 1993. *Bibel, Mission, Ökumene: Schriftverständnis und Schriftgebrauch in der neueren ökumenischen Missionstheologie*. Giessen: Brunnen.
- Hamilton, James M. 2004. N.T. Wright and Saul's Moral Bootstraps: Newer Light on «The New Perspective». *Trinity Journal* 25 (2), 138-155.
- Hardmeier, Roland 2009. *Kirche ist Mission: Auf dem Weg zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis*. Schwarzenfeld: Neufeld. (Edition IGW).

- Hardmeier, Roland 2010. *Zukunft. Hoffnung. Bibel: Endzeitmodelle im biblischen Vergleich*. 4. Aufl. Oerlinghausen: Bethanien.
- Hardmeier, Roland 2014. Preisgabe des Evangeliums? Eschatologie als Prüfstein missionaler Theologie, in Afflerbach, Horst, Ebeling, Rainer & Meier, Elke (Hg.), 147-172.
- Hardmeier, Roland 2015. *Missionale Theologie: Evangelikale auf dem Weg zur Weltverantwortung*. Schwarzenfeld: Neufeld. (Edition IGW).
- Hartenstein, Karl 1951. *Wann wird das geschehen? Der Versuch einer Auslegung von Matthäus 24 und 25*. 2. Aufl. Stuttgart: Evang. Missionsverlag.
- Hartenstein, Karl 1952. Theologische Besinnung, in Freytag, Walter (Hg.), 51-72.
- Heidegger, Martin 1962. Unser Dasein ist ein Sein zum Tode, in Schuster, Hermann, Ringshausen, Karl & Tebbe, Walter (Hg.). (3), 132-134.
- Heilig, Christoph, Hewitt, Thomas J. & Bird, Michael F. (Hg.) 2016. *God and the Faithfulness of Paul: A Critical Examination of the Pauline Theology of N.T. Wright*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe).
- Heilig, Christoph, Hewitt, Thomas J. & Bird, Michael F. 2016. Introduction, in Heilig, Christoph, Hewitt, Thomas J. & Bird, Michael F. (Hg.), 3-19.
- Heilig, Theresa, Heilig Christoph 2016. Historical Methodology, in Heilig, Christoph, Hewitt, Thomas J. & Bird, Michael F. (Hg.), 115-150.
- Heim, Karl 1975. *Jesus der Weltvollender: Dier Glaube an die Versöhnung und Weltverwandlung*. 5. Aufl. Wuppertal: Aussaat.
- Heisenberg, Werner 2011. *Physik und Philosophie*. 8. Aufl. Stuttgart: S. Hirzel.
- Heisenberg, Werner 2012a. Erste Gespräche über das Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion, in Dürr, Hans-Peter (Hg.), 243-257.
- Heisenberg, Werner 2012b. Positivismus, Metaphysik und Religion, in Dürr, Hans-Peter (Hg.), 258-274.
- Helm, Paul 2009. John Calvin and N.T. Wright on Imputed Righteousness. *Southern Baptist Journal of Theology* 13 (4), 52-63.
- Hemminger, Hansjörg 2016. *Evangelikal: Von Gotteskindern und Rechthabern*. Giessen: Brunnen.
- Hempelmann, Heinzpeter 1984. Heilsgeschichte am Ende? Von der Möglichkeit heilsgeschichtlicher Theologie im Rahmen der Philosophisch-wissenschaftlichen Denkvoraussetzungen der Gegenwart, in Stadelmann, Helge (Hg.), 39-54.
- Hempelmann, Heinzpeter 2009. *Nach der Zeit des Christentums: Warum Kirche von der Postmoderne profitieren kann und Konkurrenz das Geschäft belebt*. Giessen: Brunnen.
- Hempelmann, Heinzpeter 2013. *Prämodern – Modern – Postmodern: Warum «ticken» Menschen so unterschiedlich? Unterschiedliche Basismentalitäten und ihre Bedeutung für Mission, Gemeindefarbeit und Kirchenleitung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Hempelmann, Heinzpeter 2018. Ist das Evangelium konservativ - und die Postmoderne unchristlich? Klärungen aus der Sicht der Mindset-Theorie. *TheolBeitr* 49 (1), 17-35.
- Hempelmann, Heinzpeter, Herbst, Michael & Weimer, Markus (Hg.) 2011. *Gemeinde 2.0: Frische Formen für die Kirche von heute*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Aussaat. (BEG Praxis).
- Hennig, Liemar (Hg.) 1952. *Theologie und Liturgie: Eine Gesamtschau der gegenwärtigen Forschung in Einzeldarstellungen*. Kassel: Johannes Stauda.
- Herbst, Michael (Hg.) 2008. *Mission bringt Gemeinde in Form: Gemeindepflanzungen und neue Ausdrucksformen gemeindlichen Lebens in einem sich wandelnden Kontext*. 3. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Aussaat.

- Herbst, Michael 2012. Von Lausanne nach Kapstadt: Der 3. Kongress für Weltevangalisation in Kapstadt 2010 im Kontext der «Lausanner» Geschichte und Theologie. In: Winterhoff, Birgit & Herbst, Michael (Hg.), 16-42.
- Hesse, Franz 1971. *Abschied von der Heilsgeschichte*. Zürich: TVZ. (Theologische Studien, 108).
- Hille, Rolf 1994. Satan, Dämon, Besessenheit: *ELThG*. (3), 1748-1751.
- Hille, Rolf 2008. *Ungelöste Fragen: ein Hindernis für den Glauben? Denkanstöße von Karl Heim*. Giessen: Brunnen.
- Hille, Rolf 2017a. Deismus. *ELThG*. (1), 1342-1346.
- Hille, Rolf 2017b. Evangelikale Bewegung: *ELThG2*. (1), 1853-1858.
- Hirsch, Alan 2011. *Vergessene Wege: Die Wiederentdeckung der missionalen Kraft der Kirche*. Schwarzenfeld: Neufeld.
- Hobbes, Thomas 1996. *Leviathan*. Hamburg: Felix Meiner.
- Hoedemaker, Bert 1995. The Legacy of J. C. Hoekendijk. *International Bulletin of Missionary Research* 19 (4), 166-170.
- Hoekendijk, Johannes C. 1965. *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*. 2. Aufl. Stuttgart & Berlin: Kreuz-Verlag.
- Holsten, Walter 1952. Mission als eschatologisches Geschehen, in Hennig, Liemar (Hg.), 181-196.
- Holsten, Walter 1953. *Das Kerygma und der Mensch: Einführung in die Religions- und Missionswissenschaft*. München: Chr. Kaiser.
- Holthaus, Stephan 2007. *Die Evangelikalen: Fakten und Perspektiven*. Lahr: Johannis.
- Hornung, Esther 2017. Geschichte des Evangelikalismus in Europa, in: Elwert, Frederik, u.a. (Hg.), 49-72.
- Hoyt, Herman A. 1977. Die Sicht des Dispensationalismus, in: Clouse, Robert (Hg.), 51-77.
- IAMS 2017. *BISAM (Biblical Studies and Mission)*. URL: <http://missionstudies.org/index.php/study-groups/bisam/> [Stand 2017-12-27].
- ICBI International Council on Biblical Inerrancy 2008. *Die Irrtumslosigkeit der Bibel: Erste Chicago-Erklärung von 1978*. 4. Aufl. Gefell: Bibelbund.
- IdeaSpektrum 2016. Sind die Worte von Jesus Christus wichtiger als die von Paulus? *IdeaSpektrum* (8), 23.
- IGW 2009. *12 Thesen zur missionalen Theologie*. Zürich. URL: http://www.igw.edu/assets/data/Publikationen/CHRE02_12_Thesen_Missionale_Theologie_IGW.pdf [Stand 2016-09-18].
- Ingolfsland, Dennis 1998. The Historical Jesus According to John Meier and N.T. Wright. *Bibliotheca Sacra* (155), 460-473.
- Jäggi, David 2013. *Fundamentalismus contra «Neo-Orthodoxie»: Francis Schaeffers theologische Prägung, sein Anliegen und die daraus resultierende Kritik an der Lehre von Karl Barth*. Berlin: Logos.
- Jäggi, David 2015a. *Evangelikale auf dem Weg zum verwässerten Evangelium? Selbstverständnis und Anliegen der missional-transformatorischen Theologie bei Tobias Faix und deren Kritik*. Liestal: TSB. URL: <https://www.academia.edu/23733226> [Stand 2016-12-09].
- Jäggi, David 2015b. *Fresh-X im Dialog mit dem Pietismus: Die Förderung der «mixed-economy» bei Chrischona International*. Norderstedt: Grin.
- Jäggi, David 2016a. *Die subversive Story eines konträren Königreiches: Eine exegetisch-theologische Untersuchung zur βασιλεία τοῦ θεοῦ im Markus-Evangelium unter besonderer Berücksichtigung der Gleichnisreden in Mk 4*. Liestal: TSB. URL: <https://www.acadmia.edu/28182941> [Stand 2018-02-20].

- Jäggi, David 2016b. *Innere und äussere Konflikte bei missional-transformatorischen Leitungspersonen: Eine empirische Untersuchung zur Frage, inwiefern das theologische Bildungsinstitut IGW seinem Ziel nachkommt, missional-transformatorische Leitungspersonen auszubilden*. TSBienenberg: Liestal.
- Jäggi, David 2016c. *N.T. Wright: Paulus, Erfinder der Theologie*. URL: <https://sola-gratia.ch/n-t-wright-paulus-theologie-kirche/> [Stand: 2016-20-02].
- Jung, Friedhelm 2000. *Die deutsche Evangelikale Bewegung: Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie*. Bonn: VKW.
- Kähler, Martin 1971. *Schriften zur Christologie und Mission: Gesamtausgabe der Schriften zur Mission*. München: Chr. Kaiser.
- Kähler, Martin 2013. *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus: Mit einem Nachwort von Sebastian Moll*. Berlin: University Press.
- Kant, Immanuel 2000. *Kritik der reinen Vernunft: Ungekürzte Ausgabe nach der zweiten, hin und wieder verbesserten Auflage 1787*. Paderborn: Voltmedia.
- Karecki, Madge 2002. Teaching to Change the World: Missiology at the University of South Africa. *Missionalia* 30 (1), 132-143.
- Kellner, Dirk 2016. Ewigkeit: Hauptmahlzeit statt Sahnehäubchen. *Magazin 3E* 2016 (1), 18-21.
- Kemper, Thomas 2016. Together Towards Life: An Ecumenical Protestant Assessment, in Ross, Kenneth R., u.a. (Hg.), 419-428.
- Kim, Kirsteen 2016. Responding to the changed Landscape of the 21st Century: The Process and Content of Together Towards Life, in Ross, Kenneth R., u.a. (Hg.), 381-398.
- Klink, E. W. 2013. What Is Biblical Theology? Origins and Contemporary Types. *Credo* 3 (4), 30-39.
- Kober, Michael 2008. Positivismus: *RGG4*. (6), 1509-1512.
- Kolmer, Lothar 2008. *Geschichtstheorien*. Paderborn: Wilhelm Fink. (UTB Profile).
- Kramm, Thomas 1979. *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission*. Achen: Missio aktuell.
- Krebs, Reinhold & Rempe, Daniel 2017. *Fresh-X: Der Guide*. Witten: SCM R. Brockhaus.
- Kritzinger, J N J 1990. Mission and Evangelism: A critical appraisal of David Bosch's views. *Missionalia* 18 (1), 140-155.
- Kritzinger, J N J 2005. Nurturing Missional Integrity: Vortrag. Wiedenest.
- Kröck, Thomas & Schneider, Gisela (Hg.) 2015. *Partnerschaft. Gerechtigkeit. Transformation: Christliche Perspektiven der Entwicklungszusammenarbeit*. Marburg a.d.L.: Francke. (Transformationsstudien, 7).
- Kuhr, Stephen 2011. *Tom Wright for Everyone. Putting the theology of N.T. Wright into practice in the local church*. London: SPCK.
- Künkler, Tobias 2008. Kurze Geschichte der Postmoderne, in Faix, Tobias & Weissenborn, Thomas (Hg.), 12-24.
- Künne, Walter 1984. Mitte und Struktur biblischer Heilsgeschichte, in Stadelmann, Helge (Hg.), 30-38.
- Kusch, Andreas (Hg.) 2007. *Transformierender Glaube, erneuerte Kultur, sozioökonomische Entwicklung: Missiologische Beiträge zu einer transformativen Entwicklungspraxis*. Nürnberg: VTR. (Korntaler Reihe, 5).
- Ladd, George E. 1974. *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism*. 2. Aufl. Grand Rapids: Eerdmans.
- Ladd, George E. 1975. *A Theology of the New Testament*. 2. Aufl. Grand Rapids: Eerdmans.

- Lausanne Movement 1989. *Das Manifest von Manila: autorisierte deutsche Fassung*. URL: <https://www.lausanne.org/de/manifest-von-manila/manifest-von-manila> [Stand 2016-12-07].
- Lausanner Bewegung Deutschland 2000. *Die Lausanner Verpflichtung*. 5. Aufl. Stuttgart.
- Lausanner Kongress für Weltevangelisation (Hg.) 1974. *Alle Welt soll sein Wort hören*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler. (1).
- Lehmann, Arno 1952. Der Weg der Evang. Weltmission von 1910-1952, in Freytag, Walter (Hg.), 5-17.
- Lehmann-Habeck, L 1987. Ökumenischer Rat der Kirchen: *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, 346-351.
- Leith, John H. (Hg.) 1982. *Creeds of the Churches: A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present*. Louisville: John Knox Press
- Lessing, Gotthold E. 1962. Unabhängigkeit des Glaubens von der Geschichte, in Schuster, Hermann, Ringshausen, Karl & Tebbe, Walter (Hg.). (1), 169-170.
- Liebi, Roger 2016. *Leben wir wirklich in der Endzeit? 180 erfüllte Prophezeiungen*. 6. Aufl. Dillenburg: CV.
- Link, Christoph 2008. Bodin: *RGG4*. (1), 1664.
- Livingston, Kevin J. 1999. The Legacy of David J. Bosch. *International Bulletin of Missionary Research* (23), 26-32.
- Livingston, Kevin J. 2013. *A Missiology of the Road: Early Perspectives in David Bosch's Theology of Mission and Evangelism*. Eugene, Oregon: Pickwick Publ.
- Loos, Andreas & Schweyer, Stefan (Hg.) 2017. *Alles Heil? Mit missionaler Theologie übers Heil sprechen*. Giessen: Brunnen.
- Loos, Andreas 2017. Allmacht Gottes: systematisch-theologisch: *ELThG2*. (1), 127-130.
- Losch, Andreas 2016. Wright's Version of Critical Realism, in Heilig, Christoph, Hewitt, Thomas J. & Bird, Michael F. (Hg.), 101-114.
- Luz, Ulrich 2014. *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Manecke, Dieter 1972. *Mission als Zeugendienst: Karl Barths theologische Begründung der Mission im Gegenüber zu den Entwürfen von Walter Holsten, Walter Freytag und Joh. Christiaan Hoekendijk*. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Margull, Hans J. (Hg.) 1963. *Zur Sendung der Kirche: Material der ökumenischen Bewegung*. München: Chr. Kaiser. (Theologische Bücherei, 18).
- Marsden, George M. 2006. *Fundamentalism and American Culture*. 2. Aufl. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Mayordomo, Moisés 2011. Rezeptionsästhetische Analyse, in: Neudorfer, Heinz-Werner & Schnabel, Eckhard J., 417-439.
- McGowan, Andrew 2016. Ecclesiology as Ethnology: The Church in N.T. Wright's Paul and the Faithfulness of God, in Heilig, Christoph, Hewitt, Thomas J. & Bird, Michael F. (Hg.), 583-601.
- McGrath, Alister E. 2013. *Der Weg der christlichen Theologie*. 3. Aufl. Giessen: Brunnen.
- Meibauer, Jörg 2013. Autorenintention: IV. Textlinguistisch, in Wischmeyer, Oda (Hg.), 65–66.
- Meyer, Thomas 2011. *Was ist Fundamentalismus? Eine Einführung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Michel, Karl-Heinz 1988. Gottes Wirken in der Geschichte, in Stadelmann, Helge (Hg.), 88-133.
- Milbank, John 2015. Was ist Radical Orthodoxy? Freiburg: Universität. URL: http://fns.unifr.ch/de-civitate-hominis/assets/files/Tagungen/7_Thesen.pdf [17-04-2018].

- Mildenberger, Friedrich 2008. Heilsgeschichte: *RGG4*. (3), 1584-1586.
- Moltmann, Jürgen 2006. *Weiter Raum: Eine Lebensgeschichte*. Gütersloh: Gütersloher.
- Moltmann, Jürgen 2015. *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens: Auch ein Beitrag zur Atheismusdebatte unserer Zeit*. 2. Aufl. Gütersloh. Gütersloher.
- Moltmann, Jürgen 2016a. *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*. Gütersloh: Gütersloher. (Werke, 8).
- Moltmann, Jürgen 2016b. *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. Gütersloh: Gütersloher. (Werke, 2).
- Moltmann, Jürgen 2016c. *Kirche in der Kraft des Geistes: Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*. Gütersloh: Gütersloher. (Werke, 3).
- Moltmann, Jürgen 2016d. *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Gütersloh: Gütersloher. (Werke Bd. 1).
- Moltmann, Jürgen 2016e. *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*. Gütersloh: Gütersloher. (Werke, 4).
- Moritz, Thorsten 2005. Critical Realism, in Vanhoozer, Kevin J., u.a. (Hg.): *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, 147-151.
- Mouton, Johann 2012. *How to succeed in your Master's & Doctoral Studies: A South African Guide and Resource Book*. 12. Aufl. Pretoria: Van Schaik.
- Moynagh, Michael 2014. *Being Church – Doing Life: Creating gospel communities where life happens*. Oxford und Grand Rapids: Monarch Books.
- Müller, Klaus W. (Hg.) 2002. *Missio Dei - Actio Dei*. Nürnberg: VTR. (Edition afem. Mission classics, 4).
- Müller, Klaus W. 2009. Rudolf Bultmann und die Heilsgeschichte, in Frey, Jörg, Krauter, Stefan & Lichtenberger, Hermann (Hg.), 693-723.
- Müller, Sabrina 2014. Fresh expressions of Church, in Schlag, Thomas & Kunz, Ralph (Hg.), 450-458.
- Müller, Sabrina 2016. *Fresh Expressions of Church: Ekklesiologische Beobachtungen und Interpretationen einer neuen kirchlichen Bewegung*. Zürich: TVZ.
- Murray, Stuart 2004. *Post-Christendom: Church and Mission in a strange new World*. 5. Aufl. Crownhill: Paternoster.
- Neudorfer, Heinz-Werner & Schnabel, Eckhard J. 2011. *Das Studium des Neuen Testaments*. 2. Aufl. Brunnen: Giessen.
- Newbigin, Lesslie 1959. Die eine Kirche - das eine Evangelium - die eine Welt: Die christliche Mission heute. *Weltmission heute* (11), 3-53.
- Newbigin, Lesslie 1988. *Mission in der Nachfolge Christi: Bibelarbeiten*. Berlin, Hamburg: Evangelisches Missionswerk. (Weltmission heute, 4).
- Newbigin, Lesslie 1989. *Den Griechen eine Torheit: Das Evangelium und unsere westliche Kultur*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat.
- Newman, Carey C. (Hg.) 2009. *Jesus and the restoration of Israel: A critical assessment of N.T. Wright's Jesus and the victory of God*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Nicholls, Bruce (Hg.) 1986. *In Word and Deed: Evangelism and Social Responsibility*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Niebuhr, Richard H. 1948. *Der Gedanke des Gottesreiches im amerikanischen Christentum*. New York: Church World Service.
- Nietzsche, Friedrich 2012. *Also sprach Zarathustra*. 2. Aufl. Berlin: Akademie-Verlag.

- Nordlander, Agne 1977. Reich Gottes und Lebensstil, in Runia, Klaas & Stott, John R. (Hg.), 77–95.
- Nussbaum, Stan 2005. *A Reader's Guide to Transforming Mission: A concise, accessible companion to David Bosch's classic book*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Oeming, Manfred 2013. *Biblische Hermeneutik: Eine Einführung*. 4. Aufl. Darmstadt: WBG.
- Olson, Dennis T. 2006. Biblical Theology. *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*. (1), 462–465.
- ÖRK (Hg.) 1966. *Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft*. Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- ÖRK 1982. Renewal in Mission: Uppsala 1968, in Leith, John H. (Hg.), 671–682.
- ÖRK 1999. *Nachruf auf Oscar Cullmann: Pressemitteilung*. Genf. URL: <http://archive.wfn.org/1999/01/msg00112.html> [Stand 2016-11-06].
- ÖRK 2005. *Preparatory Paper No 1: Mission and Evangelism in Unity Today*. URL: <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/other-meetings/mission-and-evangelism/preparatory-paper-01-mission-and-evangelism-in-unity-today> [Stand 2018-05-20].
- ÖRK 2012. *Gemeinsam zum Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten*. Busan. URL: https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-lands/capes?set_language=de [Stand 2016-12-10].
- ÖRK 2016a. Bangkok 1972-73: Salvation Today, in Ross, Kenneth R., u.a. (Hg.), 86-93.
- ÖRK 2016b. Together Towards Life: New WCC Affirmation on Mission and Evangelism, in Ross, Kenneth R., u.a. (Hg.), 355-380.
- Ott, Bernhard 2007a. Das Ringen um ein ganzheitliches Missionsverständnis: Historische Aspekte und biblische Begründung mit besonderer Berücksichtigung des deutschen Kontexts, in Kusch, Andreas (Hg.), 191-207.
- Ott, Bernhard 2007b. Matthew 28:16-20 and the Holistic-Mission-Debatte: An Anabaptist Contribution, in Shenk, Wilbert R. & Penner, Peter F. (Hg.), 59-84.
- Ott, Bernhard 2013. *Handbuch Theologische Ausbildung: Grundlagen, Programmentwicklung, Leitungsfragen*. Schwarzenfeld: Neufeld.
- Ott, Bernhard 2017. Das Heil in missionalen Theologien, in Loos, Andreas & Schweyer, Stefan (Hg.), 33-65.
- Ott, Heinrich 1969. Heilsgeschichte: *RGG3*. (3), 187-189.
- Padilla, C. René 1983. Biblical Foundations: A Latin American Study. *Evangelical Review of Theology* (7), 79-88.
- Padilla, René C. 1974. Evangelisation und die Welt, in Lausanner Kongress für Weltevangalisation (Hg.), 146-194.
- Pannenberg, Wolfhart 2015. *Systematische Theologie: Gesamtausgabe*. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pechmann, Ralph & Reppenhagen, Martin (Hg.) 1999. *Mission im Widerspruch: Religionstheologische Fragen heute und Mission morgen*. Neukirchen-Vluyn: AUSAAT.
- Perrin, Nicholas 2011. Jesus' Eschatology and Kingdom Ethics: Ever the Twain Shall Meet, in Perrin, Nicholas, Hays, Richard B. & Wright, N. T. (Hg.), 92-112.
- Perrin, Nicholas, Hays, Richard B. & Wright, N. T. (Hg.) 2011. *Jesus, Paul, and the people of God: A theological dialogue with N.T. Wright*. Downers Grove: IVP Academic.
- Peters & George W. 1977. *Missionarisches Handeln und biblischer Auftrag: Eine Theologie der Mission*. Bad Liebenzell: Liebenzeller Mission.

- Pinnock, Clark H. 2001. *Most Moved Mover: A Theology of God's Openness*. Grand Rapids: Baker.
- Piper, John 2007. *The Future of Justification*. Wheaton: Crossway Books.
- Plutschinski, Timo 2017. *Der Auftrag: Wenn Christen Politik und Gesellschaft verändern*. Gießen: Brunnen. (Edition acf).
- Precht, Richard D. 2018. *Jäger, Hirten, Kritiker: Eine Utopie für die digitale Gesellschaft*. München: Goldmann.
- Preiss, Alexander 2009. Erkennst du schon oder weisst du noch? Das Modell des kritischen Realismus nach N.T. Wright. Bachelor-Thesis. IGW.
- Rauschenbusch, Walter 1918. *A Theology for the Social Gospel*. New York: The Macmillan Company.
- Reimer, Johannes 2011. *Gott in der Welt feiern: Auf dem Weg zum missionalen Gottesdienst*. 2. Aufl. Schwarzenfeld: Neufeld. (Edition IGW).
- Reppenhagen, Martin 2017. Rezension: Seubert, Harald (Hg.) 2015, Mission als Transformation. *TheolBeitr* (2), 117-119.
- Ritschl, D. 1987. Ökumene: *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, 340–346.
- Rosa, Hartmut 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosenkranz, Gerhard 1951. *Weltmission und Weltende*. Gütersloh: C. Bertelsmann.
- Ross, Kenneth R., u.a. (Hg.) 2016. *Ecumenical Missiology: Changing Landscapes and New Conceptions of Mission*. Oxford, Genf: Regnum Books; ÖRK.
- Roxburgh, Alan J. 2012. *Missional: Mit Gott in der Nachbarschaft leben*. Marburg: Francke.
- Rudolph, Benjamin 2017. *Das Volk des Exodus als Gegenkonzept zur imperialen Macht Ägyptens: Ein alternativer Gesellschaftsentwurf*. Pretoria: UNISA.
- Runia, Klaas & Stott, John R. (Hg.) 1977. *Das Himmelreich hat schon begonnen: Reich Gottes in unserer Zeit*. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Rütti, Ludwig 1972. *Zur Theologie der Mission: Kritische Analysen und neue Orientierungen*. München: Chr. Kaiser.
- Saayman, Willem & Kritzinger, J N J, 1996. David Bosch, the South African, in Saayman, Willem & Kritzinger, Klippiess (Hg.), 1-7.
- Saayman, Willem & Kritzinger, Klippiess (Hg.) 1996. *Mission in bold humility: David Bosch's work considered*. Maryknoll & New York: Orbis Books.
- Saayman, Willem 1990. Bridging the gulf: David Bosch and the ecumenical/evangelical polarisation. *Missionalia* 18 (1), 99-108.
- Sallmann, Martin & Froehlich, Karlfried (Hg.) 2012. *Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod: Rückblick und Ausblick*. Zürich: TVZ.
- Samuel, Vinay & Sugden, Chris (Hg.) 1999. *Mission as Transformation: A theology of the whole gospel*. Carlisle: Regnum Books.
- Samuel, Vinay 1999. Mission as Transformation, in Samuel, Vinay & Sugden, Chris (Hg.), 227-235.
- Sandeen, Ernest R. 1970. *The Roots of Fundamentalism: British & American Milleniarism, 1800-1930*. Oxford, New York: University of Chicago Press.
- Sautter, Gerhard 1985. *Heilsgeschichte und Mission: Zum Verständnis der Heilsgeschichte in der Missionstheologie*. Giessen: Brunnen.
- Scherer, James A. & Bevans Stephen B. (Hg.) 1992. *New Directions in Mission & Evangelization 1: Basic Statements 1974-1991*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

- Schlag, Thomas & Kunz, Ralph (Hg.) 2014. *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie.
- Schlaudraff, Karl-Heinz 1988. «*Heil als Geschichte?*»: *Die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Denken, dargestellt anhand der Konzeption Oscar Cullmanns*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Scholz, Stefan 2013a. Cultural Turn, in Wischmeyer, Oda (Hg.), 121.
- Scholz, Stefan 2013b. Postmoderne: I. Alttestamentlich/Neutestamentlich, in Wischmeyer, Oda (Hg.), 442-443.
- Schröter, Andreas 2017. *Im Windschatten von Jesus: Eine einfache Anleitung für einen missionarischen Alltag*. Vaihingen: Grain Press.
- Schuss, Andreas 2012. «Und vergesst nicht, Gutes zu tun». Die diakonische Gesellschaftsrelevanz im evangelischen Gemeinschaftsverband Hessen-Nassau: Eine qualitative Erhebung. Pretoria: UNISA.
- Schuster, Hermann, Ringshausen, Karl & Tebbe, Walter (Hg.) 1962. *Quellenbuch zur Kirchengeschichte: Von der Urgemeinde bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*. 4. Aufl. Frankfurt a. M., Berlin & Bonn: Moritz Diesterweg. (1).
- Schuster, Hermann, Ringshausen, Karl & Tebbe, Walter (Hg.) 1962. *Quellenbuch zur Kirchengeschichte: Vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*. Frankfurt a. M., Berlin & Bonn: Moritz Diesterweg. (3).
- Schuster, Jürgen 2009. *Christian Mission in Eschatological Perspective: Lesslie Newbigin's Contribution*. Nürnberg: VTR.
- Schuster, Jürgen 2012. «The 'Eschatology Office' Reopened»: Anmerkungen zur Bedeutung der Eschatologie für die Missionstheologie heute. *Theologische Beiträge* 43 (1), 21-33.
- Schuster, Jürgen 2017. Die Bedeutung der Eschatologie für das christliche Handeln: Zum Verhältnis von Wortzeugnis und Tatzeugnis in der christlichen Mission. *Evangelische Missiologie* 33 (4), 199-209.
- Schütz, Alfred, Luckmann Thomas 2017. *Strukturen der Lebenswelt*. 2. Aufl. Konstanz, München: UVK.
- Schwarz, Hans 2017. Eschatologie: III. systematisch-theologisch: *ELThG2*. (1), 1799-1803.
- Schweitzer, Albert 1966. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 2 Bde. München & Hamburg: Siebenstern.
- Schweitzer, Albert 1971. *Ausgewählte Werke in fünf Bänden*. Berlin: Union Verlag. (5).
- Schweyer, Stefan 2017. Was ist Heil? Eine Einstiegshilfe, in Loos, Andreas & Schweyer, Stefan (Hg.), 7-18.
- Seubert, Harald (Hg.) 2015. *Mission und Transformation: Beiträge zu neueren Debatten in der Missionswissenschaft*. Wien: LIT. (Studien zu Theologie und Bibel, 12).
- Seubert, Harald 2015. Transformation durch Mission: Neue Perspektiven der Missionswissenschaft, in Seubert, Harald (Hg.), 9-25.
- Sexton, Jason S. & Weston, Paul (Hg.) 2016. *The End of Theology: Shaping Theology for the Sake of Mission*. Minneapolis: Fortress Press.
- Shenk, Wilbert 2001. *Write the Vision: The Church Renewed*. 2. Aufl. Eugene, Oregon: Wipf & Stock. (Christian Mission and Modern Culture).
- Shenk, Wilbert R. & Penner, Peter F. (Hg.) 2007. *Anabaptism and Mission*. Schwarzenfeld: Neufeld.
- Sider, Ronald J. 1985. *Der Weg durchs Nadelöhr: Reiche Christen und Welthunger*. 5. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Aussaat.
- Snyman, Gert F. 2013. Narrative Theologie: I. Alttestamentlich/Neutestamentlich, in Wischmeyer, Oda (Hg.), 408-409.

- Sommerfeld, Harald 2016. *Mit Gott in der Stadt: Die Schönheit der urbanen Transformation*. Marburg a.d.L: Francke.
- Spohn, Elmar 2009. Ratlos vor der Eschatologie? Gedanken zur Überwindung defizitärer Eschatologie in holistischen Ansätzen der Evangelikalen, in Ebeling, Rainer & Meier, Alfred (Hg.), 96-112.
- Stäbler, Tobias 2018. Rezension: God and the Faithfulness of Paul. *ichthys* (34), 96-98.
- Stadelmann, Helge (Hg.) 1984. *Epochen der Heilsgeschichte: Beiträge zur Förderung heilsgeschichtlicher Theologie*. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Stadelmann, Helge (Hg.) 1988. *Glaube und Geschichte: Heilsgeschichte als Thema der Theologie*. 2. Aufl. Giessen: Brunnen.
- Stadelmann, Helge 1988. Hermeneutische Erwägungen zur Heilsgeschichte, in Stadelmann, Helge (Hg.), 32-87.
- Stadelmann, Helge 1988. Vorwort, in Stadelmann, Helge (Hg.), VII-VIII.
- Steck, Karl G. 1959. Die Idee der Heilsgeschichte: Hofmann, Schlatter, Cullmann. *Theologische Studien: Eine Schriftenreihe herausgegeben von Karl Barth* (56), 7-70.
- Stegemann, Ekkehard W. 2002. Cullmanns Konzept der Heilsgeschichte in seiner Zeit. *Theologische Zeitschrift* 58 (3), 232-242.
- Stolz, Jörg u.a. 2014. *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft: Vier Gestalten des (Un) Glaubens*. Zürich: TVZ. (SPI Reihe).
- Strecker, Georg (Hg.) 1975. *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Wege der Forschung).
- Stuhlmacher, Peter 2002. *Biblische Theologie und Evangelium: gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Mohr-Siebeck. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 146).
- Sugden, Chris 1996. Placing Critical Issues in Relief: A Response to David Bosch, in Saayman, Willem & Kritzinger, Klippies (Hg.), 139-150.
- Tabory, Joseph 2008. *JPS Commentary on the Haggadah: Historical Introduction, Translation, and Commentary*. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Troeltsch, Ernst 1987 [1922]. Über historische und dogmatische Methode in der Theologie: Bemerkungen zu dem Aufsatz «Über die Absolutheit des Christentums» von Niebergall (1898): Mit Kommentar, in Cochlovius, Joachim & Zimmerling, Peter (Hg.), 172-176.
- van Aarde, Timothy A. & Li-M, Lygunda 2017. *A fruitful missional exegesis for a missional hermeneutic and missiology*. URL: <http://www.indieskriflig.org.za/index.php/skriflig/article/view/2235/4711> [Stand 2017-12-28].
- Vanhoozer, Kevin J. 2005. Ricoeur, Paul. *Dictionary for theological interpretation of the Bible*, 692-695.
- Vedral, Juliet 2016. *An Interview with N.T. Wright: All Human Governments Are Intended by God to Do Justice and Mercy*. URL: <https://sojo.net/articles/all-human-governments-are-intended-god-do-justice-and-mercy> [Stand 2016-08-30].
- Vicedom, Georg F. 2002a. Actio Dei: Mission und Reich Gottes, in Müller, Klaus W. (Hg.), 117-230.
- Vicedom, Georg F. 2002b. Missio Dei: Einführung in eine Theologie der Mission, in Müller, Klaus W. (Hg.), 29-113.
- Volf, Miroslav 2005. Dancing for God: Challenges Facing Theological Education Today. *Evangelical Review of Theology* 29 (3), 197-207.
- Volf, Miroslav 2012. *Von der Ausgrenzung zur Umarmung: Versöhnendes Handeln als Ausdruck christlicher Identität*. Marburg a.d.L: Francke.

- Vorländer, Wolfgang 1988. *Gelebte Hoffnung: Perspektiven eines messianischen Lebensstils*. Neukirchen-Vluyn: AUSAAT.
- Währer, Robert 2014. *Fragwürdige Erfüllungstheologie bei N.T. Wright*. URL: <http://www.echad.ch/themen/fragwuerdige-erfuellungstheologie-bei-n-t-wright/> [Stand 2018-01-09].
- WCC 1992a. Confessing Christ Today: Nairobi 1975, in Scherer, James A. & Bevans Stephen B. (Hg.), 3-11.
- WCC 1992b. Ecumenical Affirmation: Mission and Evangelism 1982, in Scherer, James A. & Bevans Stephen B. (Hg.), 36-51.
- Weber, Max 1925. *Wirtschaft und Gesellschaft*. 2. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr. (Grundriss der Sozialökonomie, 1).
- Wegener-Fueter, Hildburg 1979. *Kirche und Ökumene: Das Kirchenbild des Ökumenischen Rates der Kirchen nach den Vollversammlungsdokumenten von 1948 bis 1968*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wehrung, Georg 1928. Heilsgeschichte: RGG2. (2), 1757–1758.
- Wenk, Matthias 2017. *Erneuerung und Begegnung: Wort, Geist und Gemeinschaft (gesammelte Aufsätze)*. Norderstedt: Grin. (IGW Studienreihe).
- Wiedenmann, Ludwig 1965. *Mission und Eschatologie: Eine Analyse der neueren deutschen evangelischen Missionstheologie*. Paderborn: Bonifacius. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 15).
- Wilber, Ken 2011. *Integrale Spiritualität: Spirituelle Intelligenz rettet die Welt*. 4. Aufl. München: Kösel.
- Williams, Rowan 2003. *Archbishop's Presidential Address – General Synod York*. URL: <http://aoc2013.brix.fatbeehive.com/articles.php/1826/archbishops-presidential-address-general-synod-york-july-2003> [Stand 2018-05-21].
- Wink, Walter 2014. *Verwandlung der Mächte: Eine Theologie der Gewaltfreiheit*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Winterhoff, Birgit & Herbst, Michael (Hg.) 2012. *Von Lausanne nach Kapstadt: Der dritte Kongress für Weltevangelisation*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener AUSAAT. (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung).
- Wischmeyer, Oda (Hg.) 2013. *Lexikon der Bibelhermeneutik: Begriffe, Methoden, Theorien, Konzepte*. Berlin, Boston: de Gruyter.
- Wischmeyer, Oda 2016. N.T. Wright's Biblical Hermeneutics: Considered from A German Exegetical Perspective, in Heilig, Christoph, Hewitt, Thomas J. & Bird, Michael F. (Hg.), 73-100.
- Wittgenstein, Ludwig 1922. *Tractatus Logico-Philosophicus: Logisch-philosophische Abhandlung*. London: Kegan Paul.
- Wright, Christopher J. H. 2006. *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Downers Grove: Inter-Varsity.
- Wright, G. E. 1956. *God Who Acts: Biblical Theology as Recital*. 3. Aufl. Alva: SCM Press.
- Wrogemann, Henning 2013. *Missionstheologien der Gegenwart: Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen*. Gütersloh: Gütersloher. (Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft, 2).
- Yarbrough, Robert W. 2004. *The Salvation-Historical Fallacy? Reassessing the History of New Testament Theology*. Leiden: Deo. (History of Biblical Interpretation, 2).
- Yoder, John H. 2012. *Die Politik Jesu: Vicit Agnus Noster*. Schwarzenfeld: Neufeld.
- Yung-Han, Kim 1988. Die universal-heilsgeschichtliche These der Rahnerschule und Pannenberg's universalgeschichtliche Konzeption, in Stadelmann, Helge (Hg.), 348-396.

Žižek, Slavoj 2018. *Der Mut der Hoffnungslosigkeit*. Frankfurt a.M.: S. Fischer.

H Anhang

1 Tabelle Begriffspaare im materialistischen Weltbild

Eigene Zusammenstellung geläufiger Begriffspaare zur Bezeichnung der beiden getrennten Bereiche in einem materialistischen Weltbild (vgl. Kap. B 2.4).

Phainomena	Noumena
Tatsachen	Werte
Fakten (facts)	Werte (faith)
Öffentlicher Bereich	Privater Bereich
Rational logische Ebene, kann die Sinnfrage nicht klären	blind optimistische Ebene, Hoffnung auf Sinnerfüllung
wissenschaftliche Ebene	spekulative Ebene
Geschichte	Mythos
	Übergeschichte
	gegläubte Geschichte
	prophetisch gedeutete Geschichte
	theologisch gedeutete Geschichte
	Dogmatik
Historie	Geschichte
Weltgeschichte	Heilsgeschichte
Physik	Metaphysik
Immanenter Bereich	Transzendenter Bereich

2 Tabelle Melbourne & Pattaya 1980

Die folgende tabellarische Übersicht von Bosch zum differierenden Missionsverständnis bei LB und ÖRK bezieht sich auf seine Beobachtungen als Teilnehmer bei den Missionskonferenzen Konferenzen Melbourne 1980 (ÖRK) und Pattaya 1980 (LB). Diese Beobachtungen waren für Bosch prägend (Kap. B 1.2) und tragen einen wesentlichen Teil zu seinen späteren Beschreibungen der Pole LB und ÖRK bei. Bosch hat die Feststellungen anlässlich seiner Teilnahme an den beiden Konferenzen 1980 in untenstehender tabellarischer Form für seinen Unterricht an der UNISA zusammengefasst. Die Darstellung findet sich so u.a. bei Livingston (2013:101f.), woran sich meine eigene Übersetzung unten orientiert. Die Übersicht ist hilfreich für meine Unterrichtstätigkeit, fasst sie doch exemplarisch auf kleinstem Raum die grössere Debatte zusammen und zeigt konkrete Auswirkungen verschiedener Missionsverständnisse.

Melbourne 1980 (ÖRK)	Pattaya 1980 (LB)
Zeigt eine Betonung von Jesus in den Evangelien	Zeigt eine Betonung der paulinischen Briefe und ihrer Sprache
Beginnt mit dem menschlichen Chaos	Beginnt mit Gottes Plan
Betont die Einheit (unter Vernachlässigung der Wahrheit?)	Betont die Wahrheit (unter Vernachlässigung der Einheit?)
Glaubt, dass Gott sich auch offenbart durch gegenwärtige Erfahrungen	Glaubt, dass Gott sich nur offenbart hat durch Jesus Christus, Schrift und Kirche
Betonung der Tat (Orthopraxis)	Betonung des Wortes (Orthodoxie)
Sieht soziales Engagement als Teil (oder als alles?) der christlichen Mission	Sieht soziales Engagement als von der Mission getrennt oder als Resultat nach der Bekehrung
Urteilt, dass sozialetische Belange von primärer Bedeutung sind	Urteilt, dass individualetische Belange von primärer Bedeutung sind
Sieht Sünde in ihrer strukturellen Bedeutung	Sieht Sünde ausschliesslich individuell
Tendiert zur Gleichsetzung von Mission mit Humanisierung oder Veränderung von sozialen Strukturen	Tendiert zur Gleichsetzung von Mission mit dem Ruf zur Bekehrung und Pflanzung neuer Kirchen
Sieht Verkündigung als sich wiederholende Unterstützung für die Gemeinschaft und ihren Dienst	Sieht Verkündigung als primär; erst durch Verkündigung <i>entsteht</i> Gemeinschaft und Dienst
Betont die Befreiung	Betont Rechtfertigung und Erlösung
Hört den Schrei der Armen und Unterdrückten	Hört den Schrei der Verlorenen
Betrachtet den Menschen aus Perspektive der Schöpfung (Ebenbildlichkeit)	Betrachtet den Menschen aus Perspektive des Falls (Sündhaftigkeit)
Beurteilt die Menschheit positiv (grundsätzlich gut)	Beurteilt die Menschheit negativ (grundsätzlich böse)
Verneint die Existenz klarer Grenzen zwischen Kirche und Welt	Betont die Existenz klarer Grenzen zwischen Kirche und Welt
Sieht die Welt als hauptsächlichen Wirkungsort Gottes	Sieht die Kirche als hauptsächlichen Wirkungsort Gottes
Unterstreicht die Glaubwürdigkeit der Kirche	Unterstreicht die Möglichkeiten der Kirche
War damit beschäftigt zu zeigen, wo die Kirche <i>ist</i>	War damit beschäftigt zu zeigen, wo die Kirche <i>nicht ist</i>
Teilt die Welt ein in Arme und Reiche, Unterdrücker und Unterdrückte	Teilt die Welt ein in «people groups»
Neigt zum Sozialismus	Neigt zum Kapitalismus
Hebt Jesus als Menschen hervor	Hebt Jesu Göttlichkeit hervor
Betont die Universalität Christi (kosmologischer Christus)	Betont die Einzigartigkeit Christi