

Einführung

„Heiße Eisen“ der Missionstheologie hatte sich eine Konsultation in Elstal im Juni 2016 auf die Tagesordnung gesetzt, zu deren Veranstaltern auch die AMD gehörte. Zum Beispiel die Frage, was eigentlich das Ziel der Mission ist: Bekehrung und Taufe? Oder was uns zur Mission treibt: Eschatologie und Heil(svorstellungen)? Oder das Streben nach Gerechtigkeit? Wie verhält sich Anbetung zur Mission? Mit Hilfe dieser und weiterer Fragen sollte das auf der Konferenz „Mission Respekt“ in Berlin im August 2014 geäußerte Desiderat einer interkonfessionellen missionstheologischen Vertiefung aufgegriffen werden.

Das Thema hat durch Flüchtlingssituation und Terrorangst seit August 2014 eher an Brisanz gewonnen, wie Christoph Anders, Direktor des Evangelischen Missionswerkes, und Prälat Dr. Klaus Krämer, Präsident von missio, in ihrer Begrüßung im Namen des Veranstalterteams darlegten: „Der Resonanzraum ist aufgeladen.“ Das Dokument „Mission Respekt – Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“, das den Hintergrund beider Tagungen bildet, könne gegen Verzerrungen und Stereotypen helfen.

Die Besonderheit der Konferenz 2014 war, dass dabei eine Vielzahl von Konfessionen miteinander ins Gespräch kamen, die auch im Rahmen der ACK und anderer ökumenischer Verbünde kaum anzutreffen sind. Theologische Unterschiede wurden vor zwei Jahren jedoch kaum tiefergehend behandelt, was nicht verwunderlich ist, denn das Dokument „Mission Respekt“ versteht sich als „Code of Conduct“ oder Ethik der Mission und weist ausdrücklich darauf hin, dass es eben keine ökumenische Missionstheologie darstellt.

Für die Konsultation in Elstal war nun genau diese ökumenisch-komparatistische Missionstheologie der impulsgebende Gedanke. Eine

komparative Theologie also, in der die einzelnen konfessionellen Standpunkt in ihrer Eigenheit und Besonderheit nicht eingeschränkt werden, sondern in Fülle zum Ausdruck kommen, in der aber apologetische Angriffe und Verteidigungen vermieden werden und die Frage im Mittelpunkt steht, was der andere mir sagen kann. Entsprechend wurden TheologInnen aus fünf verschiedenen „Richtungen“ eingeladen: aus der katholischen Kirche, aus den evangelischen Landeskirchen, aus den Freikirchen, von den Evangelikalen und von den Pfingstkirchen/Charismatischen Kirchen. Diese Einordnung hat bei allem pragmatischen Potential seine Einschränkungen, denn es stellte sich im Lauf der Konferenz nicht nur heraus, dass die „Lager“ (oder „Kontingente“, wie Dr. Claudia Jähnel und Dr. Michael Biehl vom Vorbereitungsteam es klug und humorvoll nannten) natürlich in sich viel differenzierter sind, sondern auch, dass die Grenzen zwischen den verschiedenen Lagern deutlich flüidier und Mehrfachzugehörigkeiten selbstverständlich sind.

An fünf Themenfeldern, bei denen kontroverse theologische Zugänge vermutet wurden, wurden exemplarische Tiefenbohrungen unternommen. Die Vorträge bzw. Impulsbeiträge von Missionstheologen aus verschiedenen Kirchen dokumentieren wir für Sie in diesem Brennpunkt. Eine umfassende Dokumentation wird derzeit erarbeitet und erscheint voraussichtlich Ende des Jahres beim Evangelischen Missionswerk (siehe auch www.missionrespekt.de).

Viele Themen bleiben kontrovers. Die Tagung konnte aber trotzdem ein hohes Maß an Verständnis für die Positionen der anderen wecken, ließ eigene Positionen hinterfragen und bestätigen.

Ertragreiche Lektüre wünschen Ihnen
Dr. Erhard Berneburg und Dr. Claudia Jähnel

Klaus Vellguth

Ökumenische Facetten als Reichtum und Ressource

Übereinstimmungen und Eigenarten der Kapstadt-Verpflichtung, der Missionserklärung „Gemeinsam für das Leben“ und der Exhortatio „Evangelii gaudium“

Prof. Dr. Klaus Vellguth ist Professor für Missionswissenschaft sowie Direktor des Instituts für Missionswissenschaft (IMW) an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar, Leiter der Abteilung „Theologische Grundlagen“ sowie Leiter der Stabsstelle „Marketing“ von missio.

250 Christen der verschiedenen Kirchen in Deutschland kamen im August 2014 in Berlin zum Kongress „Mission Respekt“ zusammen. Im Zentrum des Kongresses stand die Frage, wie Mission zu Beginn des 3. Jahrtausends auszusehen hat. Einen einmaligen Charakter besaß bereits die ökumenische Dimension der Zusammenkunft. Vertreter der katholischen und der evangelischen Kirche, evangelikaler und freikirchlicher Gemeinschaften waren zusammen gekommen, um sich mit dem ökumenischen Dokument „Christliches Zeugnis in einer multi-religiösen Welt - ein Verhaltenskodex“ zu beschäftigen, das vom Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog (PCID), dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), sowie der weltweiten evangelischen Allianz (WEA) erarbeitet und im Jahr 2011 verabschiedet worden war. Der Kongress in Berlin war von einem beeindruckenden missionarisch-ökumenischen Geist geprägt, in dem die Freundschaft der Begegnung sowie die Herausarbeitung von Konvergenzen im Mittelpunkt stand.

Der Austausch zwischen den Missionstheologen der verschiedenen Kirchen weckte das In-

teresse daran, sich tiefer mit den verschiedenen missionstheologischen Konzepten der Kirchen zu beschäftigen und neben den Konvergenzen auch die Divergenzen herauszuarbeiten. Und so beschloss der ökumenische Trägerkreis von „Mission Respekt“, dass dem Kongress in Berlin zwei Jahre später eine missionswissenschaftliche Fachkonsultation folgen möge, in dessen Rahmen die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Missionstheologien der Kirchen herausgearbeitet werden sollen. Dabei sollten die „Kapstadt-Verpflichtung“ der Lausanner Bewegung aus dem Jahr 2010, das im Jahr 2013 vorgestellte Missionsdokument „Gemeinsam für das Leben - Mission und Evangelisierung in sich wandelnden Kontexten“ des Ökumenischen Rates der Kirchen sowie für das Missionsverständnis der Katholischen Kirche die Ende 2013 promulierte Exhortatio „Evangelii gaudium“ aus der Feder von Papst Franziskus herangezogen werden, um Gemeinsamkeiten und Spezifika im Missionsverständnis der großen Kirchen in Deutschland zu untersuchen. Wenn im Folgenden diese vergleichende Lektüre erfolgt, so knüpft dies an dem vom Trägerkreis „Mission Respekt“ formulierten Desiderat an.

Die Kapstadt-Verpflichtung

Im Rahmen des Dritten Lausanner Kongresses für Weltevangelsing im Jahr 2010 in Kapstadt (Südafrika) ist die Kapstadt-Verpflichtung veröffentlicht worden. An diesem Kongress der Lausanner Bewegung, die auf das Treffen evangelikaler Führer in Lausanne im Jahr 1974 zurückzuführen ist und die sich als eine evangelikale, kirchenübergreifende bzw. kirchenverbindende Bewegung versteht, nahmen 4200 Christen aus 197 Ländern teil. Die Kapstadt-Verpflichtung versteht sich als Deklaration der evangelikalen Überzeugung und Aufruf zum Handeln. Als „Fahrplan“ der Lausanner Bewegung für die Dekade 2010-2020 wendet sie sich explizit an Gemeinden, Missionsorganisationen, Ausbildungsstätten, Christen

am Arbeitsplatz und Studentengemeinschaften weltweit.

Das Dokument besteht formal aus zwei Teilen. Während der erste Teil des Dokumentes „Für den Herrn, den wir lieben: Das Kapstadt-Bekenntnis des Glaubens“ Aussagen zur Orthodoxie enthält, die nach einer ersten Diskussion in Minneapolis im Dezember 2009 von einem Autorenteam um Christopher J. H. Wright formuliert und im Oktober 2010 in Kapstadt vorgestellt worden sind, prägen den zweiten Teil des Dokuments „Für die Welt, der wir dienen: Der Kapstadt-Aufruf zum Handeln“, der in einem dreijährigen Konsultationsprozess entstanden ist und der erst im November 2010 – und damit zwei Monate nach dem Lausanner Kongress in Kapstadt – veröffentlicht wurde, primär Aussagen zur Orthopraxis. Dabei knüpft die Kapstadt-Verpflichtung inhaltlich an den Lausanner Bund (Erster Lausanner Kongress im Jahr 1974) sowie an das Manifest von Manila (Zweiter Lausanner Kongress im Jahr 1989) an. Mit Blick auf die Textgattung stellt der zweite Teil der Kapstadt-Verpflichtung jedoch ein Novum dar. Als Aufruf zum Handeln und seinem ethischen Charakter knüpft er an den ethisch geprägten Aussagen im ersten Teil des Dokuments an und verleiht dem Dokument einen handlungsorientierten Charakter. Die Abschlusserklärung zeigt eindrucksvoll: Auch wenn die Evangelische Allianz, die im Jahr 1846 in London gegründet wurde, ursprünglich antikatholische Tendenzen besaß, hat in den vergangenen Jahrzehnten eine Annäherung der evangelikalen Kirchen an die katholische Kirche und Tradition (ebenso wie eine Annäherung an den Ökumenischen Rat der Kirchen auf protestantischer Seite) stattgefunden, so dass der amerikanische katholische Theologe Robert Schreiter fragt: „Does Cape Town represent a fundamental shift in an evangelical theology of mission?“¹

Gemeinsam für das Leben

Knapp zwei Jahre später, am 5. September 2012, hat der Zentralausschuss des ÖRK auf Kreta die neue Missionserklärung „Gemeinsam für das Leben – Mission und Evangelisierung in sich wandelnden Kontexten“ angenommen, die eine Vision, Konzepte und Wegweisungen für ein neues Verständnis und eine erneuerte Praxis der Mission und Evangelisierung entfaltet. Diese Missionserklärung war von der Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME) in einem sechsjährigen Diskussionsprozess entstanden und wurde der Zehnten Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) im koreanischen Busan vorgelegt, die sich zu Fragen der Religionsfreiheit, des Zusammenlebens der Religionen und dem Respekt vor den Kulturen geäußert hat. Das Dokument ersetzt nicht die einzige jemals zuvor vom ÖRK verabschiedete Missionserklärung „Mission und Evangelisation – Eine ökumenische Erklärung“ aus dem Jahr 1982, sondern will diese in einer „aktualisierenden Form“ ergänzen. Dabei werden Aspekte wie Pluralität und Pluralismus, Gerechtigkeit, verändernde Spiritualität, Mission von den Rändern, ökonomische Globalisierung, Multikulturalität der Gesellschaften, Mobilität und Migration aufgenommen, die im Jahr 1982 bei der Formulierung der Missionserklärung „Mission und Evangelisation – Eine ökumenische Erklärung“ noch nicht im Blick waren.

So erstaunt nicht: Wie ein roter Faden durchzieht die Missionserklärung „Gemeinsam für das Leben“ der Gedanke, dass „Mission von den Rändern her“ ein Charakteristikum der christlichen Mission ist, wobei diejenigen, die in früheren Epochen der Mission das Ziel bzw. Objekt der Mission waren, bei einer „Mission von den Rändern her“ selbstständig handelnde Subjekte werden.

Evangelii gaudium

Eine von den „Rändern“ geprägte Perspektive zieht sich auch wie ein roter Faden durch das Apostolische Schreiben *Evangelii gaudium*

¹ Schreiter, Robert J., From the Lausanne Covenant to the Cape Town commitment: A theological assessment, in: International Bulletin of Missionary Research, 35 (2011) 2, 88-92, 90.



über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, das Papst Franziskus im ersten Jahr seines Pontifikats, am 24. November 2013, promulgiert hat und bei dem der Verweis auf die „Randgebiete“ bzw. „Peripherien“ ein wiederkehrendes Motiv ist. Das Schreiben besitzt programmatischen Charakter für das Pontifikat von Papst Franziskus. Tatsächlich verbindet der Papst aus Lateinamerika mit den „periférico“ konkrete Realitäten. Die Peripherien sind die Viertel, in denen sich die weitgehend mittellosen Menschen im Umfeld der städtischen Zentren meist illegal niederlassen, die aufgrund von Krieg und Gewalt, aufgrund von Armut ihre Heimat (auf dem Land) verlassen haben, und von einem Leben in der Stadt neue Perspektiven erwarten, meist aber ohne eine echte Chance, am städtischen Leben der Mittel- und Oberschicht teilzuhaben. Papst Franziskus rückt die Menschen ins Zentrum des missionarischen Handelns der Kirche, denen das Recht auf Selbstbestimmung und Partizipation vorenthalten wird. Dabei zeigt das Schreiben des Papstes, dass dieser – gerade auch in Abgrenzung zu seinem Vorgänger Benedikt XVI. – zunächst einmal kein Wissenschaftler ist, auch wenn er in den Achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts Rektor der Jesuitenhochschule Colegio Máxi-

mo San José in San Miguel/Buenos Aires war und anschließend Kontakt zur Hochschule der Jesuiten in Frankfurt aufgenommen hatte mit dem Ziel, in Sankt Georgen zu promovieren. Bergoglio ist geprägt von einem missionarischen Bewusstsein und einer missionarischen Dynamik, die wesentlich für das Verständnis seines Denkens und Handelns ist. So hatte Jorge Mario Bergoglio sich als Jesuit bewusst einem „apostolischen Orden“, einer missionierenden Gemeinschaft, angeschlossen, die wesentlich zur Erstevangelisierung auf dem lateinamerikanischen Kontinent beigetragen hatte. Und auch in seiner ersten Enzyklika „Lumen fidei“ hatte er auf die zentrale Bedeutung des missionarischen Wirkens verwiesen und schrieb: „Der Glaube ist keine Privatsache, keine individualistische Auffassung, keine subjektive Meinung, sondern er geht aus einem Hören hervor und ist dazu bestimmt, sich auszudrücken und verkündigt zu werden.“² Das Apostolische Schreiben Evangelii gaudium knüpft an die Bischofssynode zur Neuevangelisierung und insbesondere an den Propositiones der Bischofssynode an, die im Jahr zuvor in Rom stattgefunden hatte und kann als ein nachsynodales Apostolisches

² 1F 22

Schreiben betrachtet werden. Zugleich knüpft die Exhortatio am Engagement von Jorge Mario Bergoglio für eine missionarische Pastoral an, für die er sich bereits in seiner Zeit als Erzbischof von Buenos Aires stark gemacht hatte, als er aufrief: „Wir müssen Hoffnung säen, wir müssen auf die Straße hinausgehen! Wir müssen uns auf die Suche machen.“³ In seiner Exhortatio setzt sich der „Pastoralista“⁴ Bergoglio mit der Reform der Kirche im missionarischen Aufbruch, den Versuchungen der in der Seelsorge Tätigen, der Kirche als Gesamtheit des evangelisierenden Gottesvolkes, der Predigt und ihrer Vorbereitung, der sozialen Eingliederung der Armen, dem Frieden und sozialen Dialog sowie den geistlichen Beweggründen für den missionarischen Einsatz auseinander.

Verschiebung der theologischen Gravitationszentren

Mit Blick auf die „Kapstadt-Verpflichtung“, die Missionserklärung „Gemeinsam für das Leben“ und die Exhortatio „Evangelii gaudium“ - die drei wohl wichtigsten missionstheologischen Dokumente, die in den vergangenen Jahren veröffentlicht worden sind - fällt zunächst auf, dass sie vom Umfang her deutlich unterschiedlich angelegt sind. Während die Kapstadt-Verpflichtung mit 13.146 Worten auskommt, ist der Umfang der rund 22.000 Worte umfassenden Missionserklärung „Gemeinsam für das Leben“ fast doppelt bemessen. Und wiederum mehr als doppelt so umfangreich wie die ÖRK-Erklärung „Gemeinsam für das Leben“ ist mit über 50.000 Worten die Exhortatio „Evangelii gaudium“ aus der Feder von Papst Franziskus. Doch weitaus wichtiger als der formale Umfang der drei missionstheologi-

schen Dokumente dürfte die Tatsache sein, dass man an den drei hier zu untersuchenden Dokumenten ablesen kann, dass sich die Gravitationszentren der Kirchen auf die südliche Erdhalbkugel verschieben. Das Missionsdokument der Lausanner Bewegung, die Kapstadt-Verpflichtung, wurde im Jahr 2010 in Afrika (Kapstadt/Südafrika) präsentiert. Das Missionsdokument des Ökumenischen Rates der Kirchen mit dem Titel „Gemeinsam für das Leben“ wurde vom ÖRK im Jahr 2013 in Asien (Busan/Südkorea) vorgestellt. Und das jüngste Missionsdokument der katholischen Kirche, die im Jahr 2013 veröffentlichte Exhortatio „Evangelii gaudium“, trägt die Unterschrift eines Papstes, der erstmals (nicht aus Europa, sondern) aus Lateinamerika stammt. Mit der Veränderung der kirchlichen Gravitationszentren geht auch eine theologische Perspektivveränderung (oder Perspektiverweiterung) einher. Die Perspektive des Südens gewinnt in den verschiedenen Kirchen an Bedeutung, und damit einher geht die zunehmende Relevanz von theologischen Stimmen aus Ländern des Südens. Dies impliziert Konfliktpotential, wie eine Wortmeldung auf der Kapstadt-Konferenz belegt. So monierte eine Kirchenleiterin aus dem Süden: „Wir lassen uns vom Westen nicht mehr bevormunden! Und zwar besonders nicht im theologischen Bereich [...] Wir bleiben fest, selbst wenn die westlichen Kirchen, vom Zeitgeist angegriffen, Kernpunkte unseres Glaubens und wichtige Wegmarken ethischer Orientierung verlassen. Und im Zweifelsfall kündigen wir die Kirchengemeinschaft auf.“⁵

Gerade auch in der Auseinandersetzung mit anderen, fremden – mitunter auch befremdlichen – Theologien, die in anderen Kontexten entstanden sind, hat sich in den vergangenen Jahrzehnten ein Verständnis für die Bedeutung kontextueller Theologien entwickelt. In der Auseinandersetzung mit kontextuellen Theologien reifte bei vielen Theologen die Einsicht,

³ Zitiert nach Raimondo, Nancy, Franziskus, der Papst vom Ende der Welt für die Welt. Zwei Pinselstriche seines Denkens und seiner Pastoral in Argentinien, in: Holztrattner, Magdalena, Innovation Armut. Wohin führt Papst Franziskus die Kirche?, Innsbruck/Wien 2013, 29–40, 32.

⁴ Pastoralista bezeichnet in Lateinamerika einen pastoral orientierten Priester, Bischof oder Theologen. Vgl. Eckholt, Margit, Ein Papst des Volkes. Die lateinamerikanische Prägung von Papst Franziskus, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 163 (2015) 1, 4–19, 5.

⁵ Eine ungenannte Kirchenleiterin aus dem Süden auf der Kapstadt-Konferenz, zitiert nach: Werner, Roland, Vom Rand in die Mitte, in: Winterhoff, Birgit/Herbst, Michael/Harder, Ulf, Von Lausanne nach Kapstadt. Der dritte Kongress für Weltevangelisation, Neukirchen-Vlyn 2012, 202–203, 202.

dass jede Theologie immer kontextuell ist und kontextuell sein muss. Und diese Erkenntnis, in der eine Würdigung der Alterität mitschwingt, paarte sich mit der Hoffnung, dass gerade der Ansatz einer Komparativen Theologie dazu befähigt, Grenzen der eigenen theologischen Reflexion dadurch zu überwinden, dass man – verwurzelt in der eigenen theologischen und konfessionellen Tradition – im Gespräch mit anderen konfessionellen und religiösen Traditionen diesen nicht apologetisch begegnet, sondern im Dialog zu neuen Erfahrungen und Erkenntnissen gelangt. Eine Auseinandersetzung mit anderen theologischen Traditionen und die Suche nach Anknüpfungspunkten an eigenen Erfahrungen und Reflexionen impliziert die ökumenische Erfahrung, dass Alterität – auch theologische Alterität – zu einer Bereicherung führen kann, wenn man sie positiv wahrnimmt und in die eigene Reflexion integriert.

Konvergenzen und Divergenzen als Einladung zum ökumenischen Gespräch

Sowohl mit Blick auf die Orthodoxie als auch auf die Orthopraxie, die in den hier analysierten Missionsdokumenten zum Ausdruck kommt, zeigen sich erstaunliche Konvergenzen sowie einige Divergenzen. Insgesamt kann man aber sagen, dass die Kirchen sich theologisch aufeinander zu entwickeln und dass gemeinsame Überzeugungen weitaus schwerer wiegen als die missionstheologischen Unterschiede. Insbesondere mit Blick auf den Orthopathos zeigt sich aber auch, dass durchaus Unterschiede vorliegen, die nicht vorschnell übertüncht werden sollen.⁶ Denn „Unterschiede zwischen den Menschen und den Gemeinschaften sind manchmal lästig, doch der Heilige Geist, der diese Verschiedenheiten hervorruft, kann aus Allem etwas Gutes ziehen und

es in eine Dynamik der Evangelisierung verwandeln, die durch Anziehung wirkt.“⁷ Die wesentliche Herausforderung im missionstheologischen ökumenischen Dialog dürfte es sein, Konvergenzen aufmerksam wahrzunehmen, zur Sprache zu bringen und aus der Perspektive der verschiedenen missionstheologischen Traditionen heraus zu betrachten. Das Aufdecken von Konvergenzen verweist darauf, dass eine ökumenische Nähe besteht beziehungsweise eine ökumenische Annäherung stattgefunden hat. Das Benennen von Divergenzen und der theologische Diskurs zu den Unterschieden im Missionsverständnis stellt eine ökumenische Herausforderung dar, die, im richtigen Geist angenommen, zu einer Erfahrung beitragen kann, dass gerade die Unterschiede im missionstheologischen Verständnis der Kirchen eine Bereicherung darstellen. Denn auch die Meinungsverschiedenheiten in den verschiedenen missionstheologischen Traditionen dienen, so kann anknüpfend an die Eröffnungsansprache von Papst Johannes XXIII. zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils gesagt werden, „dem größeren Wohl der Kirche“⁸. Wenn gerade auch mit Blick auf die vorhandenen Divergenzen die Ökumene im missionstheologischen Diskurs wachsen soll, kann ein Satz des früheren Aachener Bischofs Klaus Hemmerle wegweisend sein: „Lass mich Dich lernen, Dein Denken und Sprechen, Dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich Dir zu überliefern habe.“⁹

Den vollständigen Vortragstext von Prof. Dr. Vellguth mit einer ausführlichen Analyse der Aspekte Orthodoxie, Orthopraxie und Orthopathos in den untersuchten Missionsdokumenten sowie zahlreichen weiterführenden Literaturhinweisen finden Sie im Internet unter <http://www.a-m-d.de/publikationen/brennpunkt-gemeinde/ausgabe-4-2016-grundfragen-der-mission/index.htm>

⁶ Vgl. Armstrong, John H., The church in the contemporary ecumenical-missional moment : Together towards Life in dialogue with The Cape Town Commitment and Evangelii Gaudium, in: International Review of Mission 104 (2015) 400-401, H. 401, 232-241, 234.

⁷ EG 131, vgl. TTL 66

⁸ Papst Johannes XXIII., Ansprache zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils, zitiert in: EG 8.

⁹ Hemmerle, Klaus, Spielräume Gottes und der Menschen. Beiträge zu Ansatz und Feldern kirchlichen Handelns. Ausgewählt und eingeleitet von Reinhard Göllner und Bernd Trocholepczy, Freiburg 1996, 329.

Bernhard Ott

Bekehrung und Taufe als Zielbestimmung von Mission

Dr. Bernhard Ott¹⁰ ist Dekan an der Akademie für Weltmission in Korntal.

Mein kurzer Beitrag zum Teilthema „Bekehrung und Taufe als Zielbestimmung von Mission“ beschränkt sich auf einige Überlegungen zu einem der meistzitierten Bibeltexten in den Quellen des frühen Täuferturns, dem klassischen Missionsauftrag in Matthäus 28,16-20.¹¹ Dabei ist gleich vorweg zu sagen, dass Bekehrung und Taufe zwar zentral, aber nicht letzte Zielbestimmung der Mission sind.¹²

Um der erwarteten Kürze dieses Impulses gerecht zu werden, werde ich im Folgenden meinen Beitrag in der Form von knappen Thesen vortragen:

1. Der Missionsauftrag, den wir in Matthäus 28,16-20 finden, diene in der Geschichte oft als eine der entscheidendsten Begründungen und als Motivation für die christliche Mission. Dabei hat der Text eine wechselreiche Laufbahn hinter sich. In manchen Jahrhunderten galt Europa als „bis ans Ende der Erde“ christianisiert. Der Missionsauftrag war erfüllt. In den verfügbaren Quellen des frühen Täuferturns ist der Missionsauftrag

hingegen der meistzitierte Bibeltext. Trotz flächendeckender Säuglingstaufe gingen die Täufer von der Nichtselbstverständlichkeit des Christseins aus. Für sie war Europa reif für eine Neuevangelisierung (Littell, Schäufele). Später kam es im Pietismus und in der sogenannten „modernen Missionsbewegung“ ebenfalls zu einer eigentlichen Wiederrückdeckung des Missionsauftrags, allerdings vor allem im Hinblick auf die „unerreichten“ Völker anderer Kontinente (Spener, Carey). Das erwecklich-evangelikale Missionsverständnis deutete (und deutet zum Teil immer noch) den Missionsauftrag im Sinne William Careys vor allem als göttlichen Befehl, in den vom Christentum noch nicht errichteten Gebieten der Welt Menschen zur individuellen Bekehrung zu führen, um dadurch ihr Seelenheil zu sichern. Im 20. Jahrhundert ist im Zuge der Kritik an diesem traditionellen Missionsverständnis auch der klassische Missionsbefehl in Misskredit geraten. Die historisch-kritische Forschung hat das Ihre dazu beigetragen, diesem „angeblich“ von Jesus stammenden Wort die Autorität zu entziehen. Über die innerchristliche Kritik hinaus wird Matthäus 28,16-20 vom Christentumskritiker Herbert Schnädelbach zu den heute nicht mehr akzeptablen „Geburtsfehlern“ des Christentums gezählt.¹³ Fazit: Der klassische Missionsbefehl scheint erledigt zu sein.

2. Dem ist aber nicht so. Seit mehreren Jahren ist eine Art missionstheologische Renaissance des Matthäuseusschlusses zu beobachten. Wenn ich richtig sehe, kam der Impuls von den Exegeten.¹⁴ Die neuere Forschung zum Matthäusevangelium sagt uns, dass der Matthäuseusschluss im Zusammenhang mit dem ganzen Evangelium verstanden werden muss. Matthäus 28,16-20 soll als Summarium des ganzen Evangeliums gelesen werden und nicht als isolierter „Missionsbefehl“. Dieser

¹⁰ Zu meiner Person: Ich werde im Programm mit dem Zusatz „Korntal, Mennonit“ angekündigt. Als langjähriger Dozent und Seminarleiter am Mennonitischen Theologischen Seminar Bienenberg in der Schweiz und als Mitglied einer Täufergemeinde in der Schweiz bin ich in dem, was ich sagen werde, in der täuferischen Tradition verwurzelt. Ich verrete hier aber nicht mennonitische Kirchen in Deutschland. Mein Bezug zu Deutschland ist durch meine heutige Tätigkeit als Dekan an der Akademie für Weltmission in Korntal gegeben.

¹¹ Ausführlicher zu Matthäus 28: Bernhard Ott, „Matthew 28:16-20 and the Holistic-Mission-Dabate. An Anabaptist Contribution“, in Wilbert R. Shenk und Peter F. Penner (Hg.), *Anabaptism and Mission*. Schwarzenfeld: Neufeld Verlag (2007), S. 59-81.

¹² Ausführlicher zur Taufe: Bernhard Ott, „Ein täuferisches Taufverständnis in der ökumenischen Diskussion“, in Thomas Hafner und Jürg Luchsinger (Hg.), *Eine Taufe – viele Meinungen*. Zürich: TVZ (2008), S. 109-102.

¹³ „Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren.“ Zeit-Online vom 11. Mai 2000, S. 4.

¹⁴ Z.B. Otto Michel, Peter Stuhlmacher, David Bosch, Wiard Popkes, Robert H. Gundry, Ulrich Luz, Donald Senior.

Zugang eröffnet neue Perspektiven. Die Einzelaussagen des „Missionsauftrages“ müssen im Licht der Reich-Gottes- Ankündigung, der Umkehrpredigt Jesu, der Bergpredigt, des Unservaters, und der Jesus-Nachfolge gedeutet werden. Umgekehrt finden all diese Themen des Evangeliums erst in Matthäus 28,16-20 den krönenden Abschluss, d.h. sie sind nicht getrennt von der Sendung zu lesen.

3. Im Einzelnen wird auf mehrere wegweisende exegetische Beobachtungen hingewiesen: Erstens ragt in der sprachlichen Struktur des eigentlichen Sendungswortes der Imperativ „Jünger machen“ heraus. Ihm sind „hingehen“, „taufen“ und „lehren“ zugeordnet. Der herausragende Missionsauftrag ist demnach, dass Menschen aus allen Völkern in eine Nachfolgebeziehung zu Jesus hineingeführt werden. Das geschieht „hingehend“, „taufend“ und „lehrend“. Zweitens spielt das Bergmotiv eine zentrale Rolle. Der Berg der Versuchung (Kapitel 4), der Berg der Bergpredigt (Kapitel 5) und der Berg der Verklärung (Kapitel 17) spielen eine paradigmatische Rolle in der Deutung des Matthäusschlusses. Schließlich kann das vierfache „Alle“ im Text nicht überhört werden: Alle Macht, alle Völker, alles halten und alle Tage.
4. Diese neueren exegetischen Impulse wurden auch von den Missionstheologen aufgenommen. Die Sendungsworte des Auferstandenen können (wieder) als Motivation und Grundlage christlicher Mission dienen – so Klaus Schäfer im Studienheft „Plädoyer für Mission“ des Evangelischen Missionswerks (1988). Prägnant hat es der amerikanische mennonitische Missionstheologe Wilbert Shenk formuliert: „Der Missionsauftrag ist der Ausgangspunkt für die Entfaltung der Ekklesiologie“, oder: „Wir brauchen ein vom Missionsauftrag geformtes Verständnis der Kirche“ und schließlich: „Der Missionsauftrag definiert die Beziehung der Kirche zur Welt.“¹⁵ Was heißt das nun im Einzelnen?

5. Die Rahmenerzählung und das Vollmachtswort (Mt 28,16-18) verbinden die Bergerfahrung im Matthäusschluss mit dem Berg der dritten Versuchung in Mt 4. Es geht um Versuchung, Weltherrschaft und Anbetung. Jesus, der in der Anbetung Gottes ungeteilt treu geblieben ist, wird alle Macht im Himmel und auf der Erde gegeben – eine Erfüllung von Daniel 7. Damit wird Mission in die Perspektive von Gottes Reich und seinem universalen Anspruch gestellt. Damit ist aber auch klar, dass alle bösen und lebensfeindlichen Mächte nicht das letzte Wort haben werden. Der Gott der Bibel ist ein Gott des Lebens, und die Zukunft gehört dem Leben. Die Sendung der Kirche ist deshalb von ihrem Urereignis her dieser Botschaft der Hoffnung verpflichtet. Die angemessene Haltung der Menschen ist Anerkennung und Anbetung. Mission beginnt mit der Anerkennung und Anbetung und hat zum Ziel, Menschen aus allen Völkern in diese Christusanbetung hinein zu führen. Die Wirklichkeit der Christusherrschaft stellt die Kirche aber auch immer wieder vor die kritische Frage nach ihren Loyalitäten.
6. Das eigentliche Sendungswort (Mt 28,19-20a) ist im Zusammenhang mit dem Berg der Bergpredigt zu lesen. Der leitende Gedanke ist die Lebensgestaltung in der Nachfolge. Der Dramaturgie von Mt 4-7 folgend geschieht dies in zwei Akten: Zuerst werden Menschen in die Nachfolge von Jesus hineingeführt, dann folgt das Erlernen einer neuen Lebensgestaltung nach den Werten und Ordnungen des Reiches Gottes.
7. In der nachösterlichen Szene von Mt 28 markiert die Taufe den Eintritt in die Nachfolge. In der Taufe wird dramaturgisch der Weg durch das Gericht des Todes zu einem neuen Leben inszeniert und erfahren (Exodus, Exil). Sie markiert deshalb die Wende im Leben eines Menschen, die ihm das neue Leben in Christus erschließt. Mission, Bekehrung und Taufe gehören zusammen. Die Taufe war in den ersten Jahrhunderten denn auch ‚Bekehrungstaufe‘. Mit Martin Kähler ist die

¹⁵ Write the Vision. The Church Renewed. Valley Forge: Trinity Press International (1995), S. 88-91.

Taufe deshalb als ‚Missionssakrament‘ zu bezeichnen.¹⁶

8. Dieses „Missionssakrament“ gilt nun explizit allen Völkern. Es geht also nicht mehr länger um eine Wiederherstellung eines ethnischen, nationalen und territorialen Gottesvolkes. Vielmehr ist – alttestamentlichen Verheißungen folgend – eine Reich-Gottes-Gemeinschaft im Blickfeld, die Menschen aller Völker in der Anbetung des Auferstandenen eint. Bekehrung und Taufe können deshalb auf gar keinen Fall im Sinne individualistischer Seelenrettung verstanden werden. Von der Bergpredigt her ist die „Polis“ auf dem Berg im Blickfeld, eine neue Sozialordnung, eine Lehr- und Lerngemeinschaft, die sich an den Haltungen und der Ethik der Bergpredigt orientiert. Der mennonitische Theologe John H. Yoder spricht deshalb von der Taufe als einer sozialen Praxis, welche eine neue Menschheit konstituiert.¹⁷
9. Das „Jünger machen“ erschöpft sich deshalb auch nicht in Bekehrung und Taufe. Umkehr und Taufe führen in die Lehr- und Lerngemeinschaft des Auferstandenen hinein, in der Nachfolgerinnen und Nachfolger lernen, alles zu halten, was Jesus geboten hat. Der über Bekehrung und Taufe hinaus weisende Horizont der Mission ist die neue Sozialordnung der Reich-Gottes-Gemeinschaft, in der Christus als Herr der Welt angebetet und sein Wille getan wird. Dabei ist bei Matthäus der Bezug zur Bergpredigt nicht zu übersehen. Deshalb gilt: Kein Missionsauftrag ohne Bergpredigt und keine Bergpredigt ohne Missionsauftrag. Damit ist Mission in ihrem Wesen an die Spiritualität, die Gesinnung und die Ethik der Bergpredigt gebunden.
10. Im Zentrum steht dabei die Spiritualität von Mt 6: Das tiefe Vertrauen in den guten Vater, in dessen Hand unser Leben aufgehoben ist, und das uns befreit, unser Leben entschieden für Gottes Sache zu investieren. Diese geistliche Haltung ist im Vaterunser-Gebet gegründet. Die Sorge um unser Leben legen wir in Gottes Hand und richten uns ganz auf seine Herrschaft aus. Die frühen Täufer haben für diese Spiritualität oft den Begriff „Gelassenheit“ verwendet. Der Zusammenhang zwischen Missionsauftrag und Vaterunser kann dabei nicht übersehen werden. Nachdem dem Auferstandenen „alle Macht im Himmel und auf der Erde“ gegeben ist, soll der Wille Gottes nun „wie im Himmel, so auch auf der Erde“ realisiert werden.
11. Das manifestiert sich in den Haltungen der Seligpreisungen und der gesamten Ethik der Bergpredigt. Diese sind nicht nur Ziel der Mission, sondern auch Maßgabe der Verwirklichung der Mission. Mission kann deshalb nur im Geiste der Seligpreisungen glaubwürdig wahrgenommen werden. Das schließt Abhängigkeit von Gott, Betroffenheit und Barmherzigkeit angesichts der Not in der Welt, Hunger nach Gerechtigkeit, Verzicht auf Gewalt sowie Feindesliebe ein. Jegliche Formen von Triumphalismus und Gewaltanwendung sind ausgeschlossen.
12. Das Matthäusevangelium schließt mit dem Satz: „Ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Weltzeit.“ In der Form einer Inclusio wird damit ein Bogen zur Immanuelankündigung in Mt 1,23 geschlagen. Es ist auch vorgeschlagen worden, den Schlusssatz des Matthäusevangeliums im Zusammenhang mit der Dramaturgie des Exodus und der Bergerfahrung in Mt 17 zu deuten. So wie am Sinai und auf dem Berg der Verklärung findet die Gottesbegegnung in Mt 28 auch auf einem Berg statt. Gottes Ziel ist aber nicht die Bergerfahrung, sondern die Sendung in die Welt. Dazu muss Gottes Volk die „Komfortzone“ des Berges verlassen und sich als Zeuge des einen Gottes vertrauensvoll auf die Wanderschaft in der Welt begeben. Auf diesem Weg verlässt sich Gottes Volk nicht auf „Heer und Macht“, sondern allein auf die Fürsorge seines Gottes. Dieser Weg ist riskant und Gott kann sein Volk nur durch

¹⁶ Zitiert in Paul Althaus, *Die Christliche Wahrheit Bd. 2*. Gütersloh: Bertelsmann (1949), S. 347.

¹⁷ *Die Politik des Leibes Christi. Als Gemeinde zeichenhaft leben*. Schwarzenfeld: Neufeld Verlag (2011), S. 65-92.



KANTOR KLEINSCHMIDT REICHT'S

die Zusage seiner Gegenwart zum Aufbruch motivieren. So folgt auch in Matthäus 17 und 18 auf die Bergerfahrung die Begegnung mit dem Alltag der Menschen. Gerade dort gilt aber die Verheißung: „Wenn zwei oder drei in meinem Namen zusammen sind, bin ich mitten unter ihnen“ (18,20).

„Bekehrung und Taufe als Zielbestimmung von Mission“ lautet der Titel dieser Einheit. Was ist von Matthäus 28 – einem zentralen Text täuferischer Theologie – her in die gegenwärtige Diskussion hinein zu sagen? Vier abschließende Thesen: 13. Mission zielt auf Bekehrung und Taufe und schließt deshalb Evangelisierung ein, ganz

so, wie es im ökumenischen Dokument *Gemeinsam für das Leben* heißt: „Evangelisation schließt die verschiedenen Dimensionen der Mission zwar nicht aus, doch ihr Schwerpunkt liegt auf der ausdrücklichen und absichtsvollen Bezeugung des Evangeliums, und dazu gehört die Einladung zur persönlichen Umkehr zu einem neuen Leben in Christus und zur Nachfolge“ (Art. 81). Deshalb kann anschließend (Art. 84) gesagt werden „Evangelisation führt zu Buße, Glaube und Taufe“. Gleichzeitig sind aber Bekehrung und Taufe nicht das ultimative Ziel der Mission. Das Matthäusevangelium stellt Taufe und Bekehrung in einen dreifachen

missionstheologischen Zusammenhang: Die Christusherrschaft, die neue Sozialordnung der Bergpredigt und die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche – Aspekte, die für ein täuferisches Verständnis von Mission immer zentral waren.

14. In der Zusammenschau von Mt 4,8-11 und 28,16-18 geht es um Versuchung, Weltherrschaft und Anbetung. Die Sendung der Kirche ist in der Begegnung mit dem Auferstandenen gegründet. Mission kommt aus der Anbetung und führt zur Anbetung. Der Weg der Mission in der Nachfolge von Jesus bedeutet aber auch Versuchung – die Versuchung, Gottes Sache mit Machtmitteln durchzusetzen, die nicht Gottes Wesen entsprechen; die Versuchung, anderen Herren zu dienen, um die Sache der Mission zu fördern. „If Christ is truly Lord“, wie der mennonitische Theologe John H. Yoder argumentiert, dann wird die Kirche in ungeteilter Loyalität zu diesem Herrn leben; gewaltfrei und im Vertrauen auf die Geschichtsführung Gottes diesen einen Herrn proklamieren und bezeugen.¹⁸ Der mennonitische Missionswissenschaftler Wilbert Shenk zieht aufgrund von Mt 28,16-18 die Schlussfolgerung: „Die Kirche kann ihre Sendung in die Welt nur erfüllen, wenn sie unabhängig bleibt von Regierungen und allen anderen Mächten, die Jesus den Messias nicht als Herrn anerkennen.“ Shenk spricht deshalb auch von „prophetischer Evangelisation“ die immer „invitational“ und „confrontational“ ist.¹⁹
15. Die Zusammenschau von Mt 28,16-20 mit der Bergpredigt stellt Mission, Evangelisation, Bekehrung und Taufe in den Rahmen der Reich-Gottes-Gemeinschaft. Es geht nicht um individualistische religiöse Erfahrungen, sondern um die Gestaltwerdung der „Stadt auf dem Berg“. Das Eintreten in

die Jesusunachfolge durch Umkehr und Taufe ist zwar ein Schritt des Individuums, aber gleichzeitig eine soziale Realität: Die Integration in die Reich-Gottes-Gemeinschaft, in die Lehr- und Lerngemeinschaft, die sich an der Bergpredigt als Kerndokument orientiert (vgl. Yoder, Shenk). Daraus ergibt sich folgerichtig, dass die Kirche ihre Mission ebenfalls im Geiste der Bergpredigt wahrnehmen muss, sonst verrät sie ihren Herrn und ihre Anbetung verkommt zu religiöser Heuchelei. Damit wird deutlich, dass Bekehrung und Taufe, wie auch Gottesdienst (Anbetung) und Evangelisation sowohl individuell-geistliche, wie auch soziale und politische Dimensionen aufweisen.

16. Schließlich stellt die Zusammenschau von Mt 28,20b mit Mt 17-18 Mission unter die Zusage der Gegenwart des Auferstandenen. Von Mt 18,20 her ist aber auch diese Verheißung nicht individualistisch zu verstehen, sondern gilt insbesondere der Gemeinschaft derer, die sich zu Christus bekennen und so in der Welt ihre Sendung wahrnehmen. Wenn wir Mt 28,20 als konstitutiv für die Kirche verstehen (vgl. Volf), müssen wir bedenken, dass es im Zusammenhang von Mt 18,20 und Mt 20,20b nicht um die statische Erhaltung etablierter Kirchen geht, sondern um eine Verheißung an die Jesugemeinschaft, die dynamisch ihre Sendung wahrnimmt. Eine Kirche, die missionarisch unterwegs ist, wird immer wieder vor neue Herausforderungen gestellt, die sorgfältige Entscheidungen verlangen. Das wird nicht ohne Konflikte gehen. Gerade von Mt 18,15-20 her haben die Täufer die christliche Gemeinde als eine „discerning community“ verstanden, in der sich Christus offenbart. Auch diese Dimension gehört zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis, wie es in Mt 28,16-20 angelegt ist.

¹⁸ John H. Yoder, *The Original Revolution*. Scottdale: Herald Press (1971), S. 52-84.

¹⁹ Wilbert Shenk, *Write the Vision. The Church Renewed*. Valley Forge: Trinity Press International (1995), S. 53-76.

Jan Janssen

Bekehrung und Taufe als Zielbestimmung von Mission

Jan Janssen ist Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg.

Um Nachsicht bitte ich für die Grobheit der Striche, die ich ziehen muss, wenn ich in evangelisch landeskirchlicher – was übrigens zugleich bedeutet eher mitteleuropäischer – Perspektive hier einen kleinen Beitrag gebe zur Frage von *Bekehrung und Mission als Zielbestimmung von Mission*.

Die volkskirchliche bzw. landeskirchliche Geschichte lässt erkennen, dass aufgrund der flächendeckenden Erfassung der Bevölkerung gerade im Reformationsjahrhundert die Aufgabe der Mission auf den ersten Blick obsolet schien. Zielbestimmungen von Mission richteten sich entsprechend nach innen auf die Veränderung einer vorhandenen Kirche, nicht auf ein Bekehren und Taufen irgendeiner Gruppe bisher nicht von der Verkündigung erreichter Menschen.

Luthers Kleiner Katechismus knüpft zwar an Mt 28 an, muss aber selbst zur Taufe nicht erst aufrufen und zitiert Mk 16,16: *Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden*. Nichtgetaufte werden hier kaum für möglich gehalten.

Es waren – wie im Mittelalter die Völkerwanderung oder die Siedlungsgeschichte z.B. in Norddeutschland – erst Migrationsbewegungen, die diese Aufgabe neu bewusst machten: der aggressive Aufbruch in neue Welten seit der Zeit der Conquista und durch die Kolonialgeschichte hindurch. Den zweiten Schub einer Missionsbewegung zur Erreichung bisher nicht bekehrter bzw. getaufter Menschen erhielten die Landeskirchen erst spät – als nämlich ganze Bevölkerungsschichten an die Säkularisierung bereits verloren waren. Diese wird bis heute der Industrialisierung und Arbeiterbewegung zugeschrieben; wenig gesehen wird der Eigenanteil beider großen Kirchen an dieser Distanz zu den

davon am meisten betroffenen Bevölkerungsschichten.

Eilen wir jedoch auch wieder nicht zu schnell durch die Geschichte. Weitere Bewegungen aus dem Inneren der Kirchen heraus möchte ich bewusst machen, die sozusagen im missionarischen Ranking oft unterbewertet werden.

Die Reformation als katechetische Bewegung allein schon durch a) Zugänglichmachung des Evangeliums mittels Übersetzung der Schrift wie der Liturgie, b) durch Unterrichtung der Christenmenschen in den Hauptstücken ihres Glaubens bis in Volksschule und Hausandacht hinein, c) durch mediale Verbreitung theologischer Erkenntnisse mit befreiender und befähigender Kraft – wäre ja durchaus als eine missionarische Bekehrungsbewegung lesbar.

Nicht zuletzt ist im Konzept eines *Priestertums aller Getauften* missionarische Kraft zu sehen: Die Getauften, kirchengeschichtlich später die katechetisch Ausgebildeten, werden befähigt, weiterzusagen, was sie glauben. Getaufte werden zu Gesandten des Evangeliums, die zumindest in Haus und Familie für Bekehrung und Taufe sorgen.

Luthers wegweisende Entscheidung, die Taufe weniger als Entscheidungsakt des Menschen und in Konzentration auf das Wasser und das Wort als Sichtbar- und Hörbarmachung von Gottes Akt zu werten, zeigt auch, wie wenig er seine Zeitgenossen als vom Evangelium unerreicht ansah, das Gewicht seiner Bemühungen vielmehr auf einen rechten – und das heißt: evangeliumsgemäßen – Glauben gelegt hat. Nicht zuletzt seine Abgrenzung von einer Wiedertaufe und damit faktisch seine Anerkennung der *katholischen* Taufe öffneten bereits eine ökumenische Tür, durch die wir erst 2007 in Magdeburg gemeinsam hindurchgegangen sind.

Der Pietismus macht die notwendige Korrespondenz von äußerer Kirchlichkeit und innerer Gewissensbildung und am Ende auch diakonischer Haltung neu bewusst. Auch diese Bewegung legt gewissermaßen ihr Gewicht auf die nun innere Bekehrung, die Ziel der Bemühungen wird, rechnet aber (noch) nicht mit Scharen ungetaufter Menschen.

Die Bewertung einer als nur äußerlich wahrgenommenen Kirchlichkeit der Getauften vor Ort und der Entdeckung, da draußen seien vom Evangelium noch unerreichte Menschengruppen zu finden, führte erst dazu, vor allem die *Taufe* als Zielbestimmung von Mission neu zu erkennen.

Der Aufbruch von Missionsvereinen und -gesellschaften war demzufolge zunächst keine landeskirchliche Strategie, fand vielmehr Motivation, Unterstützung und Zurüstung in den von ihr auch abgegrenzten, pietistischen Bewegungen.

Bekehrung und Taufe sind so kaum als Zielbestimmung strategischer Art erkennbar einer Mission, die sich von den Einen, die beides schon hätten, an die anderen richtet, denen beides noch fehlte. Mehr gelten unsere Bemühungen einer Bewusstmachung der Taufe als Zuwendung Gottes zum Menschen und der stetigen Umkehr als Antwort des Menschen auf die Taufe. So werden Taufe und Bekehrung eher zum Ausgangspunkt einer Mission, die ohne die Einordnung in der *missio dei* nicht gedacht werden kann.

Luthers kleiner Katechismus zitiert nicht die Missions- und Taufferfolge der ersten Christenheit, legt die Betonung vielmehr auf ein Handeln Gottes und sieht sich durch Tit 3,5-8a bestätigt, den ich hier ganz zitiere: *Gott macht uns selig – nicht um der Werke der Gerechtigkeit willen, die wir getan hatten, sondern nach seiner Barmherzigkeit – durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung im heiligen Geist, den er über uns reichlich ausgegossen hat durch Jesus Christus, unsern Heiland, damit wir, durch dessen Gnade gerecht geworden, Erben des ewigen Lebens würden nach unsrer Hoffnung. Das ist gewißlich wahr.*

Landeskirchlich liegt gewissermaßen der Akzent der Mission nicht erst auf Mt 28 sondern mehr schon auf Lk 4: Jesus nimmt den alten Bund im heimatlichen Gottesdienst als Lektor auf (Lk 4,16) und stellt sich hinein in die Sendung des Volkes Gottes an das Volk Gottes, dessen Grenzen prophetisch geweitet werden, *gesandt zu den Armen, Gefangenen, Blinden und Zerschlagenen* (4,18), .. *das Evangelium zu verkündigen ... daß sie frei sein sollen, .. daß sie sehen sollen, .. daß sie frei und ledig sein sollen.*

Praktisch liegen die Aufgaben bei den Chris-

tenmenschen als Gemeindegliedern ebenso wie im (Pfarr-)Amt, wobei sich das missionarische Handeln methodisch auffächert auf das Engagement von Eltern, Ehrenamtlichen, Laien, Lektoren, auf den Sonntag wie den Kasus, den Unterricht im Erwachsenwerden wie die biographische Begleitung, auf Seelsorge und Bildung in verschiedenen Lebenslagen, auf Diakonie in Gemeinwesen und Zivilgesellschaft.

In der Tat klingt das eher nach Weggemeinschaft als nach Zielbestimmung, in der Tat ist da der Weg das vorläufige Ziel auf dem Weg zu Gottes Ziel. Doch ein eigenes, vom Bund Gottes mit den Menschen losgelöstes Ziel gibt es nicht. Auf dem Weg dorthin bleibt das Priestertum aller Getauften die Aufgabe und Partizipation ein Geschenk.

Am 29. April 2007 in Magdeburg kommt der ökumenische Meilenstein, die wechselseitige Anerkennung der Taufe durch elf Kirchen in Deutschland, ohne *Bekehrung und Taufe als Zielbestimmung von Mission* aus: Von Jesus Christus als unserem Heil ausgehend *hat Gott die Gottesferne des Sünders überwunden* (Römer 5,10).

Wie könnte diese *Teilhabe am Geheimnis*, diese *Neugeburt in Jesus Christus* je Zielbestimmung unseres Tuns sein? Mission würde reduziert, gar degradiert auf eine Strategie menschlicher Institutionen. Die Anerkennung spricht streng nicht nur von Jesus Christus her, sondern vom Täufling her (*wer... empfängt und ...bejaht, wird ... vereint*)²⁰.

Zuguterletzt ist auch in der vielleicht vertrautesten Taufgeschichte des Neuen Testaments und im Auftrag an Philippus keine derartige Zielbestimmung formuliert. Von Bekehrung und Bekenntnis ist kaum etwas zu erkennen; die *Umkehr* beschränkt sich auf eine Heimkehr des Äthiopiers (Apg 8,28) und Taufe ist im Sichten des Wassers dessen eigene barrierefreie Entscheidung (8,36).

Am Ende zog er seine Straße fröhlich (8,39). Darüberhinaus werden wir von diesem Neugebauten in der Bibel nie wieder etwas hören.

²⁰ Der Text der Anerkennungserklärung ist nachzulesen unter <http://www.oekumene-ack.de/themen/theologische-reflexion/taufe/>

Johannes Müller

Mission und Respekt: Bekehrung und Taufe als Zielbestimmung von Mission

Prof. Dr. Johannes Müller SJ ist Professor für Sozialwissenschaften und Entwicklungspolitik an der Hochschule für Philosophie München.

Die folgenden Überlegungen gründen primär in meiner fast fünfzigjährigen „missionarischen Erfahrung“ in der indonesischen Ortskirche und erheben keinen fach- und schon gar nicht missionstheologischen Anspruch, was freilich nicht heißt, dass sie nicht theologisch relevant sein können. Ich habe nicht nur lange Jahre in Indonesien gelebt, dort Theologie studiert und viele Jahre gelehrt, sondern ich beschäftige mich auch seit langem aus sozialwissenschaftlicher Perspektive mit den Problemen dieses Landes und besuche es regelmäßig (die folgenden Überlegungen basieren teilweise auf Müller 2010).

1. Zum *Missionsverständnis* möchte ich eine Definition von Franz Magnis-Suseno aufgreifen, einen seit Jahrzehnten in Indonesien tätigen Jesuiten und sehr geschätzten Dialogpartner der dortigen Muslime. Seine Definition, die wohl weithin die Position der indonesischen Kirche widerspiegelt, lautet:

„Hier habe ich eine Formel gefunden, für die ich selbst von ‚hardline‘ Muslimen Verständnis erhalten habe. Für mich heißt Mission *Zeugnis geben* (Lk 24, Apg 1). Mission wird meiner Meinung nach falsch verstanden, wenn man sie als Werben von Anhängern versteht. Mission heißt nicht, andere zu überreden, Christen zu werden. Ich halte es heute für unakzeptabel, Menschen, die ihre religiöse Überzeugung haben, den eigenen Glauben aufdrängen zu wollen. Jeder Mensch hat das Recht, mit seiner grundlegenden Überzeugung in Ruhe gelassen

zu werden. Genau dieses Recht bleibt durch das Zeugnis geben voll respektiert. Zeugnis gebe ich durch mein Leben, durch die Art, wie ich Menschen begegne, meine Arbeit leiste, meine Verantwortung erfülle, positiv zum Leben der Gemeinschaft beitrage. Christen geben Zeugnis für Christus durch ihre Offenheit, ihre innere Freude, Positivität, Güte, Solidarität, dadurch, dass sie es ablehnen, an Ungerechtigkeit mitzuarbeiten. Dabei sollte man sich, wenn immer möglich, als Christ zu erkennen geben.“ (2002, 96; vgl. auch Magnis-Suseno 2006).

Ziel von Mission sind aus dieser Perspektive nicht Religionswechsel und Taufe. Vielmehr gibt es ein Recht darauf, dass die eigene religiöse Überzeugung von anderen und folglich auch von Missionaren respektiert wird. Das Zeugnis des eigenen Glaubens in Wort und Tat steht dazu nicht im Widerspruch.

Das Ziel von Mission darf also nicht einfachhin Konversion sein. Ebenso wenig darf Mission den Anspruch erheben, dass eigentlich alle Menschen ihre Botschaft annehmen müssten. Dies würde der Überzeugung, dass Glaube letztlich immer ein unverfügbares Geschenk Gottes ist, zutiefst widersprechen. Maren von der Heyde, Referentin beim Evangelischen Missionswerk in Hamburg, hat dies folgendermaßen formuliert:

„Es wäre viel gewonnen, wenn Mission als eine Grundhaltung und weniger als eine Strategie verstanden würde, z.B. als eine aus dem Glauben an Gottes Fülle und sein Schöpfungswerk gewachsene Verschwendung von Ressourcen, Liebe und Zuwendung, Geld und Phantasie.“ (2007, 44).

Gerade in einem asiatischen Land wie Indonesien lernt man verstehen, was es heißt, dass der Heilsplan und das Heilswirken Gottes auch für Christen immer ein Geheimnis bleibt. Dafür spricht schon die Tatsache, dass die meisten Menschen in ihre Religion hinein geboren werden und sie in der Regel nicht wechseln. Insofern ist der Glaube, menschlich gesprochen, immer auch eine Zufälligkeit. Dies erklärt

auch, warum es bei einem Treffen der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (Federation of Asian Bishops' Conferences - FABC) vor vielen Jahren nur Kopfschütteln auslöste, als der damalige Präfekt der Kongregation für die Evangelisierung der Völker den asiatischen Bischöfen ziemlich unverblümt den Vorwurf machte, es sei doch beschämend, dass die Missionstätigkeit in Asien nach so vielen Jahrhunderten nur zu vergleichsweise wenig Bekehrungen geführt habe.

2. Es gibt zahlreiche Studien, die bestätigen, dass Mission häufig mit *Proselytismus* gleichgesetzt und darum sehr negativ beurteilt oder sogar abgelehnt wird. Vor einigen Jahren habe ich selbst ein Projekt zur Entwicklungszusammenarbeit von Christen und Muslimen geleitet. Ein wesentliches Ergebnis war, dass diese Angst in Indonesien ein Haupthindernis für den gemeinsamen Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden ist (vgl. Müller/Reder 2007).

Diese Sicht ist sicher einseitig, beruht aber häufig auf entsprechenden Erfahrungen mit sehr offensiven bis hin zu aggressiven Missionsmethoden, besonders von manchen Freikirchen, was in Indonesien auf Unverständnis und Ablehnung stößt. Es ist daher ein ungeschriebenes Gesetz, dass man nicht von Tür zu Tür geht, um für die eigene religiöse Überzeugung zu werben, oder öffentlich Propaganda für einen Religionswechsel macht. Die jeweils anderen Religionen sehen darin nicht grundlos eine Bedrohung, auch der eigenen Kultur, zumal wenn ein Religionswechsel mit materiellen Vorteilen verbunden ist.

Manche fundamentalistische islamische und christliche Gruppierungen, die in ihrem Missionseifer rücksichtslos und aggressiv vorgehen, gefährden damit in der Tat den sozialen Frieden, ein großes Problem zunehmend gerade auch in Afrika (vgl. Hofer 2006). Die Erfahrung in Indonesien zeigt, dass friedliches und tolerantes Miteinander gerade angesichts von missionarischen Ansprüchen in der Regel nur möglich ist, wenn Religionsführer bzw. die Interpreten (Theologen, Schriftgelehrte) der „heiligen Schriften“

und Glaubenssätze die radikale Differenz zwischen dem Wort und Willen Gottes einerseits und ihren eigenen Überzeugungen und Aussagen andererseits faktisch nicht so weitgehend oder sogar völlig eibnen, dass ihre Stimmen sozusagen zum direkten Sprachrohr Gottes werden. Dazu braucht es die Einsicht, dass es sich bei allen religiösen Aussagen stets um Interpretationen durch Menschen handelt, die von einem partikularen sozio-kulturellen Kontext geprägt sind.

3. Die *Missionsgeschichte Indonesiens* ist sehr komplex und vielfältig, v.a. weil das heutige Indonesien als politische Einheit erst im 19. Jahrhundert entstanden ist. Erste Spuren des Christentums in Sumatra reichen bis in die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts zurück. Bekannt ist, dass 1546 Franz Xaver auf die Molukken kam und dort eine recht erfolgreiche Missionsarbeit begann. Die holländische Kolonialherrschaft seit 1613 hatte ein Verbot der katholischen Religion zur Folge, was sich erst Anfang des 19. Jahrhunderts mit dem Zugeständnis der Religionsfreiheit (1808) änderte (vgl. Muskens 1979).

Mission im eigentlichen Sinn begann erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (vgl. Steenbrink 2003 und 2007), besonders auf den östlichen Inseln des heutigen Indonesien. Allerdings brauchte es dafür eine Erlaubnis der Kolonialregierung, die eine parallele Mission von Protestanten und Katholiken im Allgemeinen verbot. Dies führte etwa dazu, dass in der heutigen Provinz Papua (Westneuguinea) die Protestanten nur im Norden und die Katholiken nur im Süden missionieren durften. Auf Java, der Hauptinsel, gab es erst seit Anfang des 20. Jahrhunderts eine nennenswerte Missionstätigkeit (vgl. Hefner 1993). Im Jahre 1900 zählte man im Gesamtgebiet des Archipels 53.000 Katholiken, die Hälfte davon Europäer.

In den folgenden Jahrzehnten kam es zu einem erstaunlichen Wachstum der katholischen Kirche, die im Jahr 1942 schon 637.000 Mitglieder zählte, davon nur noch 93.000 Europäer. Heute beträgt ihre Zahl 7 Millionen, gut

3 Prozent der Gesamtbevölkerung. Aus nur einem Apostolischen Vikariat zu Beginn des 20. Jahrhunderts sind inzwischen 36 Diözesen hervorgegangen, an deren Spitze einheimische Bischöfe stehen. Die Zahl der evangelischen Christen liegt bei etwa 14 Millionen, 6 Prozent der Gesamtbevölkerung. Die Christen sind jedoch sehr ungleich im Land verteilt. In einigen Regionen haben sie Anteile von 30 Prozent und mehr - Flores z.B. ist fast ganz katholisch -, in anderen Regionen dagegen weniger als 3 Prozent. Vor allem auf Java liegt die Zahl der Katholiken nach wie vor nur bei etwa 2 Prozent, darunter viele Zuwanderer von anderen Inseln (vgl. Suryadinata u.a, 2003).

Wie konnte es zu so vielen Konversionen in einem Land mit (nominell) 88 Prozent Muslimen kommen? Es gibt eine Vielzahl von teils ganz unterschiedlichen Gründen. Eine wichtige Rolle spielte zweifellos der kulturell-religiöse Hintergrund des Landes (vgl. Hefner 1997 und 2000). Ein guter Teil der Konversionen fand auf den so genannten „äußeren Inseln“ (außerhalb Javas) statt, vor allem in Flores, Timor, dem Batakland in Sumatra, Nordcelebes und Südpapua, wo traditionelle Religionen vorherrschten und es kaum islamische Mission gab. Eine wichtige Rolle spielte zweifellos die sozial-karitative Tätigkeit in Schulen und Krankenhäusern. Auf Java kam der Durchbruch mit Frans van Lith, einem holländischen Jesuiten, der heute als Pionier und Begründer der katholischen Kirche auf Java verehrt wird. Er trat schon sehr früh - nach mühsamen Lernprozessen und gegen manche Widerstände - für eine Inkulturation des Christentums in die javanische Kultur ein. Wichtig war v.a. die Erkenntnis, dass javanische Kultur und islamische Religion zu unterscheiden sind, weshalb die Jesuiten die Strategie verfolgten, den Islam eher zu ignorieren als zu bekämpfen.

Wichtig war auch, dass die katholische Kirche im Unabhängigkeitskampf sehr klar auf Seiten Indonesiens gegen die Kolonialmacht Niederlande stand (vgl. Klinken 2003). Der Umbruch 1965, der durch einen kommunistischen Putsch ausgelöst wurde (was freilich umstritten ist) und

aus dem das Militär als Machthaber hervorging, löste eine weitere Konversionswelle aus. Im Gefolge dieser Ereignisse wurden vermutlich etwa eine halbe Million Menschen als mutmaßliche Kommunisten ermordet. Da Kommunismus mit Atheismus gleichgesetzt wurde, war die Zugehörigkeit zu einer der großen Religionen so etwas wie eine Lebensversicherung. Viele Menschen, die nicht Muslime werden wollten, wandten sich daher dem Christentum zu, v.a. aus der besonders gefährdeten Minderheit der Chinesen, aber auch viele Javaner, die nur eine lose Bindung an den Islam hatten. So stieg allein in Jakarta 1960-2000 die Zahl der Katholiken von 27.000 auf gut 300.000, also um das Elffache. Heute spielen auch utilitaristische bzw. pragmatische „Bekehrungen“ eine gewisse Rolle, etwa um leichter Zugang zu katholischen Schulen und Universitäten zu erhalten.

4. Ein heikles Thema, besonders in einem interreligiösen Kontext wie in Indonesien sind *Konversionen* von einer Religion zu einer anderen, welche die eine Seite meist als Apostasie, die andere dagegen als Bekehrung bezeichnet. Andererseits gilt das Recht, seine Religion zu wechseln, als Prüfstein für das Menschenrecht auf Religionsfreiheit. Es ist nicht verwunderlich, dass sich gerade Religionen mit universalem Anspruch mit diesem Recht sowohl theologisch wie praktisch bis heute sehr schwer tun (vgl. Müller 2001). Nicht selten denkt man in diesem Kontext in der Kategorie von Besitzstandsrechten. Andererseits freut sich jede Religionsgemeinschaft über neue Anhänger und empfindet den Verlust eigener Mitglieder als schmerzlich.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, Religionswechsel nicht mit „Bekehrungen“ gleichzusetzen, denn sie geschehen nicht selten aus sehr sekundären Gründen, wie die Geschichte der Mission in Indonesien gezeigt hat. Nicht selten handelt es sich auch nur um „Teilbekehrungen“, d.h. es sind synkretistische oder duale bzw. komplexe religiöse Identitäten entstanden, weil die alten Religionen auf verschiedene Weise fortleben, in einer Art funktionaler Arbeits-

teilung mit den Weltreligionen (vgl. Schreiter 1992, 200-240). Die Vertreter der großen Religionen sehen dies begreiflicherweise meist mit großen Vorbehalten, umgekehrt ist aber gerade diese Vermischung ein Schutz gegen Fanatismus und fördert die Harmonie. Von großem Interesse ist daher die wachsende Zahl von Studien zu Konversionen in ganz verschiedenen Kontexten (vgl. Hervieu-Léger 2004). Dies kann dazu beitragen, den Unterschied zwischen Bekehrung (theologischer Begriff) und Konversion (sozialwissenschaftlicher Begriff) zu klären und zu vertiefen.

5. Die größte Herausforderung für die Mission ist der *interreligiösen Dialog*, besonders mit dem Islam. Das II. Vatikanische Konzil, besonders *Nostra aetate* (Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen) und *Ad gentes* (Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche), hat in dieser Hinsicht ohne Zweifel neue Wege geöffnet. Dies hat in nachkonziliaren Dokumenten wie *Evangelii nuntiandi* (Apostolisches Schreiben von Papst Paul VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute, 1975) seinen Niederschlag gefunden. All dies hat zu einem gewandelten Missionsverständnis beigetragen und dadurch zumindest indirekt auch auf das Selbstverständnis anderer Religionen Rückwirkungen gehabt. Allerdings hat das Konzil noch keine theologisch und praktisch wirklich befriedigende Lösung für die Spannung zwischen Mission und Dialog und für das Problem des Synkretismus gefunden, so dass daraus bleibende Konfliktfelder entstanden sind, welche die Identität der asiatischen Kirchen, ihre Beziehungen zu Rom und auch den interreligiösen Dialog belasten (vgl. Müller 1998).

Wie umfassend der interreligiöse Dialog sein kann und wie komplex er darum ist, zeigt ein Dokument des Päpstlichen Rates für interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung, das von einem vierfachen Dialog spricht: 1) Dialog des Lebens, in dem die Menschen ihre gemeinsamen Probleme und Freude und Leid teilen; 2) Dialog des Handelns, in dem Christen und Nichtchristen im Einsatz

für andere Menschen und für eine umfassende Entwicklung zusammenarbeiten; 3) Dialog des theologischen Austausches zwischen den Fachleuten mit dem Ziel, die gegenseitigen Traditionen und Werte schätzen zu lernen; 4) Dialog der religiösen Erfahrung, in dem man den gegenseitigen spirituellen Reichtum miteinander teilt, etwa im gemeinsamen Gebet. Alle diese Formen des Dialogs kann man in Indonesien finden. Als besonders hilfreich hat sich der Dialog des Handelns erwiesen, der sich oft auch als Grundlage für einen weiterführenden theologischen Dialog erwiesen hat (vgl. Banawiratma /Müller 1995).

6. Schließen möchte ich mit einer kurzen Bemerkung zur frühen Geschichte von Christentum und Islam, die erhebliche theologische Implikationen hat, weil sie zum Nachdenken darüber anregen kann, was *Missionserfolge* sind. Das Christentum lebte zunächst, d.h. in den ersten drei Jahrhunderten, häufig in Verfolgung; man könnte geradezu von einer „Religion der Verlierer“ sprechen. Dies hat sich mit der Konstantinischen Wende später zwar grundlegend geändert, und in der Kolonialzeit mit ihrer unglücklichen Verbindung von Kolonialismus und Mission hat man diese Ursprünge fast völlig vergessen. Dennoch ist die Erinnerung an diesen Anfang immer erhalten geblieben, eine Erinnerung, die darum weiß, dass Macht und die Zahl von Konversionen kein Wahrheitskriterium sind, was ja auch in der Kreuzestheologie grundgelegt ist. Ganz im Unterschied dazu hat der Islam in den ersten Jahrhunderten nach Muhammad eine beispielelose Erfolgsgeschichte erlebt. Es fällt dem Islam daher bis heute sehr schwer, Machtverlust und Konversionen zu anderen Religionen nicht als eine grundlegende Bedrohung zu betrachten. Dies ist ein wichtiger, aber häufig übersehener Grund, warum das Christentum zumindest grundsätzlich eher ein Recht auf Religionsfreiheit akzeptieren kann als der Islam, unbeschadet der Tatsache, dass es dazu historisch einen sehr langen und leidvollen Lernprozess durchlaufen musste.

Literatur

- Banawiratma Johannes B./Müller, Johannes (1995): Kontextuelle Sozialtheologie. Ein indonesisches Modell, Freiburg.
- Hefner, Robert W. (1993): Faith and Commitment: Christian Conversion in Muslim Java, in: Ders. (Hg.): Conversion to Christianity, Berkeley, 99-125.
- Hefner, Robert W. (1997): Islamische Toleranz: Der Kampf um eine pluralistische Ethik im heutigen Indonesien, in: P.L.Berger (Hg.): Die Grenzen der Gemeinschaft, Gütersloh, 399-446.
- Hefner, Robert W. (2000): Civil Islam. Muslims and Democratization in Indonesia, Princeton.
- HervieuLéger, Daniele (2004): Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung, Würzburg.
- Heyde, Maren von der (2007): Mission und Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit. Nicht ohne meine Nachbarin!, in: J.Müller/M.Redder (Hg.): Interreligiöse Solidarität im Einsatz für die Armen, Berlin, 39-49.
- Hofer, Katharina (2006): Implications of a Global Religious Movement for Local Political Spheres. Evangelicalism in Kenya and Uganda, BadenBaden.
- Klinken, Gerry van (2003). Minorities, Modernity and the Emerging Nation. Christians in Indonesia, a Biographical Approach, Leiden.
- MagnisSuseno Franz (2002): Missionar in einem islamischen Land, in: R.Haub: Franz Xaver. Aufbruch in die Welt, Limburg, 95-99.
- MagnisSuseno Franz (2006): Missionar in Indonesien. Erfahrungen, Reflexionen, Ausblicke, in: Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft 90 (3-4) 262-274.
- Müller, Johannes (1998): Globalisierung und das II. Vatikanum in den Kontrasten Asiens, in: P.Hünemann, (Hg.): Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung, Paderborn, 255-263.
- Müller, Johannes (2001): Christentum und Islam - „Kampf der Kulturen“? Religionsfreiheit zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in: Stimmen der Zeit 219 (12), 795-806.
- Müller, Johannes/Redder, Michael (Hg.) (2007): Interreligiöse Solidarität im Einsatz für die Armen, Berlin.
- Müller, Johannes (2010): Achtung der Religionsfreiheit und Pflicht zum christlichen Zeugnis ein Widerspruch? Eine „indonesischkatholische“ Perspektive, in: M.Heimbach-Steins/H.Bielefeldt (Hg.): Religionen und Religionsfreiheit. Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion, Würzburg 93-111.
- Muskens, Martin P.M. (1979): Partner beim Aufbau. Die katholische Kirche in Indonesien, Aachen.
- Schreiter Robert J. (1992): Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien, Salzburg.
- Steenbrink Karel A. (2003 und 2007): Catholics in Indonesia 1808-1942. A Documented History. Vol. 1: A Modest Recovery 1808-1903; Vol. 2: The Spectacular Growth of a Self-Confident Minority 1903-1942, Leiden.
- Suryadinata, Leo u.a. (2003): Indonesia's Population. Ethnicity and Religion in a Changing Political Landscape, Singapore.

Thomas Klammt

„Eschatologie und Heil als Motivation für und Hintergrund von Mission“

Thomas Klammt ist Pastor im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und Referent für Fort- und Weiterbildung an der Evangelisch-Freikirchlichen Akademie Elstal.

*„Kommt, atmet auf, ihr sollt leben.
Ihr müsst nicht mehr verzweifeln, nicht länger
mutlos sein.
Gott hat uns seinen Sohn gegeben.
Mit ihm kehrt neues Leben bei uns ein.“*

Das ist der Refrain eines Liedes von Peter Strauch aus dem Jahr 1992, das mit Sicherheit der freikirchlichen Szene zuzuordnen ist. Es stammt aus dem Repertoire der Evangelisationsbewegung „ProChrist“ und findet sich u.a. im Liederbuch „Feiern & Loben“, das im BEFG und BFeG verbreitet ist. Es eröffnet dort die thematische Rubrik „Ruf zum Glauben“, Abteilung „Einladung“. Eine klare Einladung formuliert der Refrain: „Kommt, atmet auf“!

Sie gilt ohne Unterschied allen Menschen, so die zweite Strophe:

*„Ihr seid eingeladen. Gott liebt alle gleich...
Jeder Mensch darf kommen. Gott spricht ihn gerecht.“*

Und dann die dritte Strophe:

*„Noch ist nichts verloren, noch ist Rettung nah.
Noch ist Gottes Liebe für uns Menschen da.
Noch wird Leben finden, wer an Jesus glaubt.
Noch wird angenommen, wer ihm fest vertraut.“*

Das gehört immer noch zur Einladung zum Glauben, doch in dieser Strophe taucht plötzlich die Eschatologie auf: fünf Aussagen hintereinander beginnen mit dem Wort „noch“. Und damit

hört sich das Lied gar nicht mehr nur einladend an. Denn hinter jedem „noch“ hört man deutlich: „es gibt ein zu spät“. Noch gilt die Einladung, aber ...

Das Aber bleibt inhaltlich unausgesprochen. Das ist, glaube ich, ziemlich typisch für eine freikirchliche Verknüpfung von Mission und Eschatologie. Irgendwie ist unsere Mission und insbesondere Evangelisation geprägt von der eschatologischen Überzeugung: es gibt eine Zeit der Entscheidung und es gibt eine zeitliche Grenze der Entscheidungsfreiheit. Das hat eine Dringlichkeit der Einladung zur Folge.

Und die ist uns bleibend wichtig.

Dabei stellt wohl kaum mehr ein Evangelist die plumpe Frage: „Stell dir vor, du gerätst heute in einen Unfall und stirbst – kommst du dann in den Himmel?“ Auch die Begriffe „Gericht“, „Hölle“, „ewige Verlorenheit“ bekommt man nur noch sehr selten zu hören. Und doch spielt die Vorstellung vom doppelten Ausgang eine Rolle: wir glauben auch weiterhin, dass es einen Unterschied macht, ob ein Mensch sich in seinem Leben für den Glauben für die Liebe Gottes geöffnet hat, ob er „Ja“ gesagt hat zu Jesus Christus, in dem sie sich uns Menschen offenbart.

Wir glauben an ein ewiges Leben nach dem Tod und halten fest, dass der Glaube des Menschen unmittelbare Auswirkung hat auf sein Leben nach dem Tod. Das begründet die Dringlichkeit der Mission: wir fühlen uns verpflichtet, möglichst vielen Menschen diese Einladung nahezubringen, damit sie die Gelegenheit bekommen und nutzen, „Ja“ zu sagen. Noch ist Zeit für diese Einladung und die Glaubens-Entscheidung.

Ich will nicht nur mit einem Liedtext argumentieren. Auch wenn ich der Überzeugung bin, dass Lieder oft viel klarer ausdrücken, was wir glauben, als Bekenntnistexte. Das Lied hat jedenfalls gezeigt, wie die Eschatologie sich auf die Einladung zum Glauben auswirkt. Nicht alles wird darin explizit gesagt, das lässt auch Raum für unterschiedliche Verständnisse in Sachen Eschatologie.

Das Thema der konkreten Deutungen der biblischen Aussagen zur Zukunft und zum Ende der Welt ist m.E. für viele Freikirchler kein großes Thema mehr. Vor 50 Jahren war es das, heute höre ich kaum noch etwas davon. Deswegen habe ich gestaunt als ich zum Thema recherchiert habe und auf ein ganz neues Dokument gestoßen bin: *„Eschatologie und Mission. Beiträge der Jahrestagung 2015 des Evangelischen Arbeitskreises für Mission, Kultur und Religion“*.

Im Januar 2015 fand die Tagung im Forum Wiedenest statt, also im Zentrum der Brüdergemeinden in Deutschland, die ja auch zu unserem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden gehören. Die Referenten aus der freikirchlichen und evangelikalen Szene setzen sich da tatsächlich auch mit den verschiedenen Theorien über die Endzeit auseinander und diskutieren ihre Bedeutung für die Mission. Dabei werden die Endzeit-Modelle durchaus im Detail dargestellt und reflektiert, und zugleich kommt der klare Wunsch nach neuen Kategorien zum Ausdruck.

In seinem Beitrag stellt Johannes Reimer einerseits die Bedeutung der Endzeit-Lehren in Frage und betont andererseits die Notwendigkeit der Eschatologie: *„Mission wird nicht von der jeweiligen Einzel-Lehre ..., sondern von der grundsätzlichen Absicht Gottes mit der Welt, der Missio Dei abgeleitet. ... Dient man Gott in seiner Mission in freudiger Erwartung der Wiederkunft des Herrn, dann wird Mission zur Wesensart der Kirche, ohne dass sie sich dabei einem der eschatologischen Modelle verschreiben muss. Allerdings ist die Erwartung der Wiederkunft essentiell.“* (Badenberg, Eschatologie, 29)

Mit diesem Satz endet das Statement von Reimer; ich empfinde darin auch das Dilemma der freikirchlichen Positionen zum Thema: die Festlegungen der Endzeit-Modelle werden als wenig fruchtbar empfunden, aber dennoch ist ein Grundgerüst eschatologischer Aussagen als unverzichtbar festzuhalten. Warum und inwieweit die Erwartung der Wiederkunft essentiell ist, macht Reimer hier aber leider nicht klar.

Auf andere Weise und mit deutlicherem Bezug zu den inhaltlichen Aussagen der Eschato-

logie und der Evangelisation beschreibt Horst Afflerbach das Dilemma: *„Es gilt, einen Weg zu finden in doppelter Abgrenzung einerseits zu dem traditionell einseitigen Verständnis, nur in den Himmel kommen zu wollen und dabei die Erde sträflich zu vernachlässigen und andererseits, das Reich Gottes auf der Erde aufrichten zu wollen ohne die soteriologische Mitte des Evangeliums von Christus.“* (Badenberg, Eschatologie, 71)

Schließlich möchte ich noch auf die „Rechenschaft vom Glauben“ eingehen, das derzeitige baptistische Glaubensbekenntnis für den deutschsprachigen Raum: Es erklärt den Glauben in den drei Teilen: „Die Aufrichtung der Gottesherrschaft“, „Das Leben unter der Gottesherrschaft“ und „Die Vollendung der Gottesherrschaft“.

Der dritte Teil beginnt mit dem Bekenntnis zum wiederkommenden Herrn, der die menschliche Geschichte sowohl in ihrem Fortschritt als auch in ihrem Scheitern begrenzt. Und auch die Mission der Gemeinde: *„Die Wiederkunft Christi wird der Zeit der Verkündigung des Evangeliums ein Ende setzen.“* (Rechenschaft, 31) Von diesem Ende her ergibt sich für die Christen die Motivation zur Mission so: *„Angesichts dieser Hoffnung bekennt die christliche Gemeinde ihren Herrn als die Zukunft der Welt. In der Kraft dieser Hoffnung wirkt sie hin auf die Erneuerung des Menschen durch die Gnade Gottes, die im Evangelium verkündet wird, und durch den Glauben, der in der Liebe tätig ist.“* (Rechenschaft, 32) In diesem Satz kann man vieles finden, was man zur Mission zählen möchte: Gottesdienst, Bekenntnis, Evangelisation, Transformation, Diakonie.

Damit bietet die Eschatologie wohl einen Hintergrund für die Mission, aber auch nicht viel mehr. Konkreter und zugleich kontroverser wird sie allerdings im nächsten Abschnitt über „Das Gericht des kommenden Christus“. Die Glaubenssätze von der Auferstehung der Toten und vom letzten Gericht münden in die Aussagen: *„Als der Richter bekräftigt Christus das Evangelium... Der Glaube, der auf das Evangelium geantwortet hat, wird von Christus anerkannt ... Gott achtet die Freiheit seines Geschöpfes, in-*

dem er den Unglauben bei seiner selbstgewählten Wirklichkeit behaftet. Wer Gottes Liebe verwirft, den wird Gott verwerfen.“ (Rechenschaft, 32-33)

Das scheinen mir die Grundlinien der freikirchlichen Theologie im Blick auf Eschatologie und Mission zu sein:

- Das menschliche Leben und die Existenz der ganzen Welt sind zeitlich begrenzt.
- Die Entscheidungen des Menschen in seiner Antwort auf Gottes Liebe haben ewige Auswirkungen.
- Deswegen ist die Evangelisation der für die Gemeinde dringlichste Teil der Mission.

Die Veränderung der Welt durch Taten der Barmherzigkeit, durch diakonisches und politisches Engagement stehen dagegen unter dem Vorbehalt, den die Rechenschaft vom Glauben in ihrem Abschnitt über „Die Christen in Gesellschaft und Staat“ so ausdrückt: *„Gegenüber allen Gesellschafts- und Staatstheorien mit ihren menschlichen Entwürfen einer machbaren Zukunft bezeugen die Christen Gottes Verheißung einer neuen Schöpfung und bekennen Gottes Herrschaft als die Zukunft der Welt.“* (Rechenschaft, 30)

Schließen möchte ich diese Impulse dann doch wieder mit einem Lied. Es findet sich in „Feiern & Loben“ übrigens genau zwei Nummern vor „Kommt, atmet auf“ und damit gerade noch in der Rubrik „Wiederkunft“. Twila Paris hat es 1982 veröffentlicht, unser Kollege Andreas Malessa hat es 1990 übersetzt:

Herr, wir glauben, dass du wiederkommst, wie es uns dein Wort verspricht.

Dass du allem Leid ein Ende setzt, gibt uns Mut und Zuversicht.

Herr, wir hoffen auf Gerechtigkeit. Brich in unsre Welt hinein.

Lass uns voll Geduld in Trauer und fröhlich in der Hoffnung sein.

*Wie die Amsel nachts den Tag besingt, weil sie spürt: Der Morgen naht,
wolln wir Boten deiner Ankunft sein, glaubhaft stark in Wort und Tat.*

Herr, wir lieben es, dein Reich zu bauen und zu tun, was dein Wort sagt.

Gut, dass wir in jenem Frieden stehn, der das Denken überragt.

Literatur:

- „Feiern & Loben“. Die Gemeindelieder; hg. vom Bundes-Verlag / Oncken-Verlag / Hänssler Verlag 2003
- Robert Badenberg / Friedemann Knödler / Thomas Schirrmacher (Hg.): Eschatologie und Mission. Beiträge der Jahrestagung 2015 des Evangelischen Arbeitskreises für Mission, Kultur und Religion; VTR, Nürnberg, 2015
- „Rechenschaft vom Glauben“; hg. vom BEFG; Oncken Verlag, Kassel, 2004

**„Wenn man will, muss man ganz wollen.
Halb ist gleich nichts.“**

(Johann Heinrich Wichern)

Ottmar Fuchs

Mission im Horizont des christlichen Glaubens - sieben Thesen

Prof. Dr. Ottmar Fuchs ist emeritierter Professor für Praktische Theologie an der Abteilung für Praktische Theologie in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Vom Glaubens- und Kirchenverständnis hängt immer auch das Missionsverständnis ab. Entscheidend wird sein, ob man sich in und zwischen den christlichen Kirchen auf ein Gottesverhältnis beziehen kann, worin Gott als Garant und Kraft zwischenmenschlicher Solidarisierung und der Menschenwürde aller aufgefasst wird, und ob man sich zwischen den Glaubensgemeinschaften auf einen darüber hinausgehenden unendlichen unverfügbaren Gottesbezug einigen kann, der die Kirchen trägt, einschließlich ihrer Differenzen und Schattenseiten, und von daher die Solidarität aller miteinander im unerschöpflichen Geheimnis Gottes grundlegt.

Die Kriteriologie einer von „innen“, vom christlichen Glaubens- und Gemeindeverständnis her zu entfaltenden Missionskritik kann in dem Grundanliegen formuliert werden: *Die Selbstabschaffung einer bestimmten Notwendigkeitsvorstellung christlicher Mission aus theologischen und darin humanitären Gründen begründet eine neue Mission!*

Folgende Thesen entfalten dieses Anliegen:

1. Alle Menschen sind Gottes Volk, und Gottes Gnade bezieht sich von Geburt an auf alle Menschen, ob sie an einen Gott glauben oder nicht. Der Gottesbezug ist selbst als *unbegrenzt* pluralitätsfähig zu denken und zu erleben. Gott ist der Urgrund aller Freiheit, ohne die Sanktionsdrohung eines Liebesentzugs bei Missverhalten. Nach einer universal verstandenen Rechtfertigungstheologie liebt Gott die Menschen *als* Sündige und *als* Gottlose, bedingungslos. Auch

die schlimmste Realisierung dieser Freiheit zerbricht diesen „Bund“ nicht. Und niemand muss zum Glauben kommen, um von Gott geliebt zu sein. Aber es ist ein großer Unterschied, von dieser Liebe im Glauben zu wissen oder nicht.

Mit der Frage nach dem Heil steht auch immer die jeweilige Eschatologie zur Debatte. Ist es eine dualistische Eschatologie zwischen Himmel und Hölle, zwischen Heil und Unheil, mit der dann so recht die schärfste Drohkulisse aufgebaut werden kann, oder ist es jene Eschatologie, die nichts vom Gericht schmälert, die aber das Gericht sich innerhalb der unendlichen Liebe und Versöhnungsmacht Gottes ereignet sein lässt? Im Horizont des universalen Heils und der nicht zurückgezogenen Liebe Gottes für alle Menschen verschärft sich das Gericht des durch das eschatologische Rechtfertigungsgeschehen ermöglichten Reueschmerzes und seiner „verklärten“ Narben, in denen das Schlimme, das man anderen angetan hat, niemals vergessen wird. Dies alles geschieht *in* der Seligkeit der Geretteten.²¹

2. Für das, was Menschen erleiden, und auch für das Böse in der Welt muss Gott nicht entschuldigt oder verteidigt werden. Er ist dafür zur Verantwortung zu ziehen (vgl. Ps 22), bis in das Gericht hinein, in dem Christus vom Kreuz her dieses Warum mit der ganzen Menschheit in Gott gegen Gott anführt.²² Das Grundproblem dieser Schöpfung ist, dass Gott darin die ungebremste Erfahrung seiner Liebe verdunkelt und blockiert hat. Deswegen ist auch die Erfahrung der Freiheit so klein und reduziert auf die Alternative zwischen Gut und Böse. Wozu der Menschheit dieses traurige und grausame Spiel auferlegt ist, bleibt unerfindlich. Und wir wissen auch im Glauben nicht warum.

Die Warum- oder Wozufrage des Psalms 22

²¹ Vgl. Ottmar Fuchs, Eschatologie unter dem Gesichtspunkt Gerechtigkeit, in: Christoph Böttigheimer, Ralf Dzienas, Martin Hailer (Hg.), Was dürfen wir hoffen? Eschatologie in ökumenischer Verantwortung, Leipzig 2014, 149-178; ders., Die andere Reformation. Ökumenisch für eine solidarische Welt, Würzburg 2016.

²² Vgl. Ottmar Fuchs, Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt, Ostfildern 2/2014.

bleibt unbeantwortet. Diese Paradoxie kann nur in der Doxologie aufgehoben werden, in der Gott immer größer gedacht und angebetet wird als diese und die eigenen Widersprüche, Zweifel und Verzweiflungen es „eigentlich“ zulassen. Darin besteht die prinzipielle Hilflosigkeit des Glaubens, seine Schwäche im Verteidigungsfall, also sein substantieller Apologiemangel. Niemand braucht Gott zu rechtfertigen: dies führt immer zum Recht haben wollen und unterwirft die Mission einem Siegerdiskurs.

Nicht Theodizee, sondern die Doxologie rettet den religiösen Glauben.²³ Denn die Theodizee verfängt Gott in Rechtfertigungsnetzen von Menschen, die haben wollen, dass Gott Recht hat, weil sie selber Recht haben wollen. Dahinter steht die Kategorie des Siegens. Die Doxologie verzichtet auf diesseitige Erklärungssiege, sie lässt Gott frei. Derart ist Gott ein Nicht-Begriff in der Hinsicht, dass auf ihn kein Zugriff möglich ist. Es geht um die Spiritualität, über die Freude und Klage hinweg und durch sie hindurch Gott Gott sein zu lassen und damit um einen doxologieoffenen Glauben. Sie verweigert die Zustimmung zum Negativen und hofft auf eine Erlösung, die gleichwohl nur Gott geben kann. Die Doxologie trägt Dank, aber auch Ärger und Schmerz dorthin, wo sie herkommen: in einen Gott hinein, dem zugetraut wird, die Unverzeihlichkeit bis auf ihren Grund wahrzunehmen, auf sich zu beziehen und darüber hinaus und darin ein unendlich guter Gott zu sein. Christliche Mission verkündet diesen Gott, der derart in die tiefsten Tiefen und Untiefen menschlichen Lebens reicht und darin substantiell solidarisch ist.

3. Es gibt eine Gegenwart Gottes, als Bewahrheitung des guten Gottes, in den Erfahrungen seines Nicht-„Gott“-Seins. Im Christentum ist hier von Inkarnation die Rede. Von daher darf der Gedanke gewagt werden, dass Gott im Gekreuzigten für die Erfahrung seiner eigenen verborgen

gen und dunklen Seiten sühnt, in dem biblischen Sinn, dass Gott hier seine Reue bezüglich dessen zeigt, was Menschen in seiner Schöpfung auszuhalten haben. Es sind die Erfahrungen seines Mitseins mit den Menschen, vor allem im Mitleid mit den Leidenden und Sterbenden, aber auch im Schmerz über die Bösen. Denn was die Theologie als Sühne des inkarnierten gekreuzigten Gottes benannt hat, ist eben dieser Schmerz, der deswegen so unerschöpflich ist, weil diese Liebe so unergründlich ist.²⁴ Wir haben diese Spur, diese in das Leben vieler Menschen eingetragene Spur der Liebe und der Hingabe, die dem Tod trotzt. Und vielleicht ist es dann auch nur dieser Trotz, für den die Menschen nichts in der Hand haben oder womit man über den Tod hinaus etwas „beweisen“ könnte. Doch der Trotz hat seine eigene Evidenz.

4. Deswegen ist es gut, wenn die Kirchen kreatürliche Bescheidenheit lernen. Und damit die Solidarität mit denen, die nicht glauben können. Weil es als Beleg für das Geglaubte nur den diesseitigen Glauben gibt. Es ist ein verrückt schwacher Glaube.²⁵ Die vielen Bücher und Rituale des Glaubens sind die kompensatorisch-gigantische Anstrengung des Glaubens und der Tradition, an das völlig Unwahrscheinliche, nämlich an Gottes Treue in diesem Leben und über den Tod hinaus glauben zu können. Aber das Vorzeichen von allem, was mit dem Glauben zu tun hat, ist dieses schwache, unterlegene, für keine Herrschaften nutzbringende Hoffen. Dies ist das große Geschenk des Glaubens. Auf diese Kraft ist der Glaube gebaut und damit nicht auf Sand, auch wenn es so aussieht. Er ist gebaut auf dem in der Liebe wurzenden Akt des Widerstands gegen den Tod. Noch unverzeihlicher als Gott wäre es, wenn es Gott nicht gäbe.

²³ Vgl. Ottmar Fuchs, *Doxologie. Anerkennung Gottes in der Differenz*, in: Johann Hafner, Julia Enxing, Andre Munzinger (Hg.), *Gebetslogik. Reflexionen aus interkonfessioneller Perspektive* (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 103), Leipzig 2016, 181–207.

²⁴ Analog zu Eltern, deren Liebe auch dann nicht aufhört, wenn Sohn oder Tochter Schlimmstes getan haben, aber nicht mehr im Aggregatzustand der Freude, sondern des Schmerzes.

²⁵ Vgl. Michel de Certeau, *Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert*, Berlin 2010; Gianni Vattimo, *Ideologie oder Ethik. Von Marx zum schwachen denken*, Lörrach 1988; Peter Hardt, Klaus von Stosch (Hg.), *Für eine schwache Vernunft?: Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne*, Ostfildern 2007.

5. Nach einer zum Teil blutigen Christentums-geschichte im letzten Jahrtausend steht uns jetzt eine neue Missionsgeschichte bevor: nämlich Gott ohne „Wenn-dann“-Exklusionen als das unendliche Geheimnis der unbedingten Liebe zu verkünden, so sehr, dass darin Unendlichkeit und Unbedingtheit sich gegenseitig ins Uner-schöpfliche steigern: *semper maior*, immer grö-ßer, als wir sie uns vorstellen können. Ob und inwieweit Menschen dann auf diesen Glauben aufmerksam werden, sich in ihn hineinbegeben und von diesem unüberbietbar authentischen Bewusstwerden, von Gott in dieser Weise geliebt zu sein, ihr Leben gestalten, liegt nicht in unse-rer Macht, sondern in der Kraft des Geistes Got-tes selbst. Dieses Nicht-im-Griff-haben-Können und -Müssen entlastet von Gotteskomplexen und bewahrt die Anderen vor Zwangsstrategien jeder Art.

Dieser Glaube ist scharf abzugrenzen von religiösen Haltungen, in denen die Glaubens-grenzen die Heilsgrenzen sind. Die Abgrenzung liegt also inhaltlich in der Entgrenzung. Dieser Wenn-Dann-Verzicht ist ein empfindlicher reli-giöser und argumentativer Machtmangel.

Dies ist eine Auseinandersetzung innerhalb des Christentums selbst, wo weltweit insbeson-dere dessen fundamentalistische Anteile mit wieder verschärften Ausgrenzungen zahlenmä-ßig explodieren, die, um die Ungläubigen vor der Hölle zu bewahren, sie mit psychischen Terror zu gewinnen versucht. Es ist zu verführerisch, eine immer mehr komplexere und pluralere Welt wenigstens religiös derart in ein Schwarz-weiß-Korsett zu bringen und diese auch noch mit einem dafür zurechtgestutzten ungöttlichen Gott, also einem Götzen zu begründen. In der Heckscheibe eines Autos las ich: „Christus ist unser Retter. Glaube an ihn, damit du nicht in die Hölle kommst!“ Hätte es nicht heißen dür-fen: „Glaube daran, dass du von Gott geliebt bist, was immer du glaubst und tust!“?

6. Dies beinhaltet, dass der Glaube in keiner Weise Bedingung und damit Druckmittel sein kann. Der mittlerweile im Christentum weit-gehend anerkannten Universalität der Diako-

nie, nämlich dass alle Menschen gleich welchen Glaubens oder Nichtglaubens sie sind, gleich welche Schuld sie auf sich geladen haben, ein Anrecht auf Hilfe und Barmherzigkeit, Befreiung und Gerechtigkeit haben, entspricht eine eigenartige Universalität des Glaubens: nämlich dass in ihm darauf vertraut wird, dass alle Men-schen von Gott geliebt sind, dass der Glaube genau dies sagt, ohne sich selbst zur Bedingung der Liebe zu machen, und dass die Gläubigen stellvertretend für alle anderen diesen Glauben für die Rettung der ganzen Welt aufrechterhal-ten und im Leben darstellen.

Wie Jesus am Ende das Scheitern seiner Mis-sion am Kreuz erlebt und noch dieses Scheitern im Motiv der Stellvertretung für diejenigen, die die Botschaft nicht annehmen, ja für die Täter, stellvertretend betet und stellvertretend sühnt, so ist auch die menschliche Mission nicht mit dem Scheitern zu Ende, sie zieht sich dann nicht auf sich zurück, sondern begibt sich in den an-deren Modus, in die andere Qualität des missi-onarischen Handelns, nämlich in das stellver-tretende Fürbittgebet und in ein sakramentales Feiern, das die Nichtdazugehörigen, die ganz Anderen nicht aus dem Blick verliert, sondern im Radius des Heiles wahrnimmt und sich da-für einsetzt. Die stellvertretende Mission gleicht gewissermaßen jenes Erwählungsdefizit aus, das mit Gottes begrenzter Erwählung gegeben ist. So zeigt sich die Stellvertretung als ein wichtiger Akt des Missionarischen selbst.

7. Gott selber hält es nicht für notwendig, alle Menschen zum Glauben zu erwählen. Denn die Jünger*innen werden bekehrt, sie haben sich nicht bekehrt. Es ist immer die Initiative Gottes, die Initiative seiner Erwählung, sei es durch die Geburt in den christlichen Glauben hinein und die darauf folgende Bekehrung, sei es durch die Bekehrung allein.

Daraus folgt eine Mission, die ihr Wesen auch dann nicht aufgibt, wenn sie ohne Gewinn im Sinne der Rekrutierung bleibt. Es ist eine Sen-dung, in der Zachäus bleiben darf, was er ist, in der der nichtglaubende Mensch bleiben darf, was er ist, in der aber nach Erfahrungsmög-



lichkeiten, nach ursprünglichen Affinitäten für Einstellungen und Haltungen gesucht wird, die die Menschen offen sein lassen für eine Wirklichkeit, die sie nicht selber herstellen und der sie sich verdanken, und für gegenseitige Veränderung in Richtung auf universale Lebenshilfe und Solidarität. Die erste Mission besteht immer darin, Menschen in ihrer Hoffnung und ihrem Vertrauen zu stärken, dass sie geliebt sind und dass sie solche Erfahrungen zwischen den Menschen als Spur der Liebe Gottes sehen dürfen. Drohungspotentiale und Wenn-Dann-Erpressungen weichen der Hilflosigkeit des Zeugnisses.

Wie mir vor Jahren erzählt wurde: eine muslimische und eine christliche Familie wohnen in Nachbarschaft zueinander, gehen gut miteinander um, in Hilfsbereitschaft und Freundlichkeit. Bis eines Tages die muslimische Frau zur christlichen Nachbarin sagt: „Ich kann es nicht mehr aushalten glauben zu müssen, dass ihr nicht in den Himmel kommt.“ Wo Menschen sich in ihrem je eigenen Glauben so von einem beängstigenden und ausgrenzenden Gott erlösen lassen, wo sie erfahren, „von guten Mächten wunderbar geborgen“ zu sein, ist christliche Mission gelungen.

Wilhelm Richebächer

Eschatologie und Heil als Motivation für und Horizont von Mission

Prof. Dr. Wilhelm Richebächer ist Professor für Systematische Theologie in interkultureller Perspektive an der Fachhochschule für interkulturelle Theologie Hermannsburg.

Grundlegender Leitsatz für den Impuls

In der christlichen Mission geht es um Gegenwart und Wirken des ewigen Heils Gottes für alle Menschen aufgrund von Leben, Werk und Auferstehung Jesu Christi in konkreten geschichtlichen Zusammenhängen – vollmächtig bezeugt in Wort und Tat durch die Kirche an einem bestimmten Ort in überörtlicher und zeitdurchschreitender Solidarität mit der weltweiten Christenheit sowie in einer Kulturgrenzen überschreitenden menscheitsweiten Nachbarschaft mit Religionen und Weltanschauungen.

Ausführungen anhand des Leitsatzes

Wie grundlegend die Verheißung und Vergegenwärtigung des ewigen Heils mitten in konkreten sozialen und persönlichen Lebensprozessen das Wirken Jesu von Nazareth wie auch das Wirken der an die öffentliche Proklamation der neuen Schöpfung verwiesenen ersten Jüngerschaft bestimmt, ist der Bergpredigt (Seligpreisungen etc.) und den Gleichnissen Jesu, ebenso wie den Erzählungen von seinem heilsamen Handeln und den vier Evangelientexten zum Missionsauftrag (Mt 5,3ff., Lk 17, 20f. und Mt 28, 16-20, Mk 16, 14-18, Lk 24, 45-48+Apg 1, 4,8, Joh 20, 19-33) zu entnehmen. Stets geht es um Erneuerung des bestehenden religiösen und gesellschaftlichen Lebens in verwegener Hoffnung auf Gottes

Reich bzw. um ein Leben in Fülle und in prophetischer Kritik bestehender Herrschaftsverhältnisse: „Ihr seid das Salz der Erde... Ihr seid das Licht der Welt.“ (Mt 5, 13a.14a). Die Einladung aller Menschen zum neuen Bund Gottes im ultimativen Dienst Christi am Leben (verkörpert im Abendmahl) ruft in eine dialogoffene grenzüberschreitende Gemeinschaft hinein, in der Gottes Revision kultischer Gesetzlichkeit („Was Gott rein gemacht hat, das nenne du nicht verboten...“, Apg 10, 15b) der Kirche ein grundlegendes Paradigma für die Bedingungen der Mission schenkt.

Geschichtlich hat sich die eschatologische Kritik religiöser Machtsicherungs- und Vereinnahmungsstrukturen wiederholt als Kraft der Erneuerung von Kirche und Gesellschaft (mittelalterliche Ordensgründungen, vorreformatorische Bewegungen) erwiesen. Nicht zuletzt die reformatorische Bewegung selbst kann als eine eschatologisch bestimmte Erneuerungsbewegung in der abendländischen Kirche angesehen werden. Der Freispruch des sich mit Gott überwerfenden Menschen aufgrund der bedingungslosen Annahme um Christi willen in der Rechtfertigung allein aus Gnade lässt den zweckfreien und nicht käuflichen Charakter des ewigen Heils in der Gotteskindschaft deutlich werden.

Nicht umsonst sorgten sich die ältesten protestantischen Missionstraditionen von August Hermann Francke (Dänisch-Hallesche Missionsgesellschaft) und des Grafen Nikolaus von Zinzendorf (Herrnhuter Brüdergemeine weltweit) nicht um ein schnelles Bekehren und Taufen von ganzen Völkern und Gruppen, sondern waren vor allem an der Überzeugung von „Erstlingen aus den Nationen“ interessiert, die mit Leib und Seele ChristInnen werden sollten, um dann innerhalb ihrer Kulturen selbst wirken zu können, was immer dies auch an neuen Konfessionskulturen hervorbringen würde. Die durch Halle und Herrnhut angestifteten einheimischen Kirchen (s. u.a. Tranquebar) waren frühe ökumenisch und dialogisch offene Gemeinschaften aufgrund eines dezidierten eschatologischen Bewusstseins, welches sich deshalb aber nicht

in quietistischer und apolitischer Verweigerung gegenüber Fortschritt und Weltveränderung auswirken musste.

In dieser Tradition standen auch die heilsgeschichtlich besonnenen missionstheologischen Ansätze von Karl Hartenstein und Walter Freytag. Nach einer von Fortschrittsbegeisterung für die Erreichung der gesamten Weltbevölkerung mit dem Evangelium „noch in dieser Generation“ geprägten ersten Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 hielten sie die Hauptlinie kritischer deutschsprachiger Missionstheologie hoch gegenüber sich wiederholenden universalen Weltverbesserungsvarianten. Insbesondere auf der vierten Weltmissionskonferenz während der Nazizeit in Tambaram/ Indien 1938 wirkte dieser Ansatz in der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen in der Mission wie ein hilfreiches Korrektiv. Er stand weiterhin gemeinsam mit der dialektisch-theologischen Kritik von Karl Barth an einer kirchenzentrierten Mission mit dem Hinweis auf die Wurzel alles Missionarischen in der liebenden Selbsthingabe Gottes auch im Hintergrund der seit der fünften Weltmissionskonferenz in Willingen 1952 die internationale missiologische Debatte prägenden Konzeption der „Missio Dei“.

Der Darbringer dieses Impulses gibt zu bedenken, dass eine eschatologisch motivierte Selbstkritik expansiver Missionsvorstellungen Begleiterin aller gegenwärtigen nur im Dialog mit anderen Religionen und Weltanschauungen

reifenden Missionstheologien sein muss. Vor diesem Hintergrund sind weder heilsgeschichtlicher und verheißungsgeschichtlicher Missionsansatz gegeneinander auszuspielen (wie das in historischen Darstellungen regelmäßig geschieht) noch auf den ersten Blick diastatisch wirkende hermeneutische Grundansätze von *missio Dei* und *missio ecclesiae* unabhängig vom je anderen zu gebrauchen. Vielmehr kommt es darauf an in bewusster lokal-kontextueller Dialogbereitschaft die lebenswandelnde und Gesellschaft transformierende Kraft des Glaubens von den Gemeinden unserer Zeit und d. h. immer auch ihren Gliedern in nachbarschaftlicher Hilfe in Wort und Tat – nicht zuletzt mithilfe einer kircheninternen aktiven Reformfreudigkeit – bezeugen zu lassen (vgl. auch *Kirche sein in einer globalisierten Welt. Zur Weggemeinschaft in Mission und Entwicklung*, EKD- Texte 125, hg. v. Kirchenamt der EKD, Hannover 2015, 16- 19.30). Und gleichzeitig ist, noch viel stärker als dies bisher in evangelischen Landeskirchen wahrgenommen wird, an den Erneuerungen der partnerkirchlichen Strukturen gemeinsamer weltweiter Bezeugung des Evangeliums zu arbeiten, um solidarisch und konstruktiv auf die drängenden sozialen und politischen Probleme im Globalisierungszeitalter reagieren zu können.

Eine ausgewogene präsentische und futurische Akklamationen durchhaltende Eschatologie ist sowohl Horizont missionarischer Erwartung als auch stetiges Korrektiv missionarischen Handelns.

**„Niemand muss zum Glauben kommen,
um von Gott geliebt zu sein.
Aber es ist ein großer Unterschied,
von dieser Liebe im Glauben zu wissen oder nicht.“**

(Ottmar Fuchs)

Beate Jakob

Gerechtigkeit als Ziel von Mission – die Perspektive der Ärztlichen Mission

Dr. med. Beate Jakob leitet die Gemeinde- und Studienarbeit des Deutschen Instituts für Ärztliche Mission e.V (Difäm).

Gesundheit ist ungerecht verteilt

Die Menschen in unserer Einen Welt leben unter sehr unterschiedlichen Bedingungen und haben ungleiche Chancen, ihre jeweiligen Begabungen zu entfalten. Kein Kind kann wählen, in welchem Teil der Erde es zur Welt kommt. Und doch hat der Ort seiner Geburt einen wesentlichen Einfluss auf sein Leben. So haben Kinder, die heute in Deutschland zur Welt kommen, beispielsweise eine durchschnittliche Lebenserwartung von über 80 Jahren. In zahlreichen Ländern des südlichen Afrikas jedoch werden Kinder, die jetzt geboren werden, statistisch gesehen nur etwa 50 Jahre alt. Diese Diskrepanz ist Folge einer ungleichen, ungerechten Verteilung von Lebenschancen.

Zu einer niedrigen Lebenserwartung tragen viele Faktoren bei – dazu gehören krankmachende Lebensbedingungen sowie eine Ungerechtigkeit im Zugang zur Gesundheitsversorgung: Rund ein Drittel aller Menschen haben keine gute und bezahlbare Gesundheitsversorgung. In wirtschaftlich armen Ländern müssen die Patienten die Kosten für die Behandlung und für Medikamente oft selbst bezahlen und bekommen zudem keine finanzielle Entschädigung, wenn sie nicht arbeiten können. Deshalb suchen sie erst spät und oft zu spät medizinische Hilfe. Es gilt: Armut macht krank – Krankheit macht arm.

Ist der Einsatz für Gerechtigkeit im Gesundheitsbereich Teil des Missionsauftrags der Kirchen? Ist die Ärztliche Mission, die christliche

Gesundheitsarbeit, ein genuiner Teil der Mission? Oder allgemein gefragt: Ist das Engagement für Gerechtigkeit in unserer Einen Welt eine wesentliche Dimension von Mission?

Das christliche Engagement für mehr Gerechtigkeit in der Einen Welt

Das Ringen um das Verständnis von Mission

Die Frage nach dem Stellenwert der sozialen Aktion, speziell der Einsatz für mehr Gerechtigkeit in unserer Welt, wurde in der Missionstheologie seit etwa Mitte des 20. Jahrhunderts kontrovers diskutiert. In den 1970er Jahren kam es zu einer offenen und scharfen Kontroverse zwischen den so genannten „Evangelikalen“ und den „Ökumenikern“, vor allem im Anschluss an die Weltmissionskonferenz des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) in Bangkok (1973) zum Thema „Das Heil der Welt heute“. Dort wurde Mission verstanden als Heil bzw. Heilung für Leib und Seele, für das Individuum und für die Gesellschaft, für Mensch und Schöpfung. Mission ist dementsprechend wesentlich verbunden mit dem Eintreten der Christen für Gerechtigkeit und Friede. Diese „ökumenische“ Position wurde von Vertretern der evangelikalen Bewegung scharf kritisiert mit dem Vorwurf, sie verenge Mission auf die horizontale Dimension und reduziere sie auf das Engagement für soziale Gerechtigkeit. Dabei werde die vertikale Dimension, das heißt die persönliche Gottesbeziehung und die Rettung der Seele vernachlässigt.

Mission als Transformation

Im Rahmen der Diskussionen um das Verständnis von Mission tauchte immer wieder der Begriff Transformation in offiziellen Dokumenten auf, erstmals im Schlussdokument der Wheaton Konferenz (1983) mit dem Titel „Transformation: The Church in Response to Human Need“²⁶ und wurde so definiert: „Entsprechend dem biblischen Verständnis des Lebens bedeu-

²⁶ Download: <https://www.lausanne.org/content/statement/transformation-the-church-in-response-to-human-need>

tet Transformation die Veränderung von einer menschlichen Existenzweise, die dem göttlichen Willen widerspricht, zu einer solchen, in der die Menschen die Fülle des Lebens erfahren, in Harmonie mit Gott (Johannes 10,10; Kolosser 3,8-15; Epheser 4,13).²⁷ Transformation wird beschrieben als ein dynamischer Veränderungsprozess, der zur Verwirklichung des Reiches Gottes führt. Die Veränderung bezieht sich auf Einzelne und die Gemeinschaft und auf alle Bereiche des Lebens einschließlich der sozialen, politischen und spirituellen Dimension. Die Umwandlung der Welt ist geleitet von der biblischen Vision von Schalom und zielt auf Gerechtigkeit, Friede unter den Menschen und mit Gott sowie auf ein umfassendes Wohlbefinden aller Menschen. Insofern setzt sich der Begriff Transformation eindeutig ab vom (vorbelasteten) Entwicklungsbegriff, bei dem die horizontale Dimension ganz im Vordergrund steht. Wichtig ist, dass Transformation immer die persönliche Umwandlung bzw. die Veränderung einer Gemeinschaft einschließt – nur aus dieser heraus wird ein Auftrag in der Welt wahrgenommen. Somit hält der Begriff Transformation die vertikale und die horizontale Dimension der christlichen Mission zusammen und ist eine Klammer für das Engagement für soziale Gerechtigkeit und Evangelisation. Im Sinne der *Missio Dei* ist Gott der eigentlich Handelnde und er ist es, der die Menschen zur Teilnahme an seinem Heilshandeln einlädt und ihnen die Kraft dazu gibt.

Seit Wheaton ist der Begriff Transformation im Sinne eines ganzheitlichen („holistischen“) bzw. integrativen oder integralen Missionsverständnisses innerhalb der Lausanner Bewegung verbreitet. Beim Lausanner Forum in Pattaya (Thailand) und beim III. Lausanner Weltkongress in Kapstadt (Südafrika) war Transformation ein Schlüsselbegriff zur Bezeichnung der Veränderung („Bekehrung“) der Menschen und Umgestaltung der Gesellschaft einschließlich der sozialen Beziehungen und ökonomischen Bedingungen.

Auch in der ökumenischen Bewegung fand der Begriff Transformation Eingang in die Missionsdiskussion und auch hier erwies er sich als Brücke zur Überwindung einander zu widersprechen scheinender Missionsauffassungen. 1991 veröffentlichte der südafrikanische Missionstheologe David Bosch ein Grundlagenbuch über die Missionstheologie mit dem Titel: „Transforming Mission“.²⁸ Durch Aufnahme des Begriffs der Transformation in den Missionsdiskurs begründete David Bosch ein Missionsverständnis, das sich von der alten kolonialistisch-imperialistischen Missionsarbeit deutlich und endgültig distanzierte. Er war Verfechter einer dem jeweiligen Kontext und der jeweiligen Kultur angepassten Mission, die dem Dialog verpflichtet ist und durch das Bemühen um soziale Gerechtigkeit und Befreiung eine Veränderung unheiler Strukturen im Blick hat.

Das Verständnis von Mission als Transformation ist auch Grundlage der neuen Missionserklärung des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) mit dem Titel: „Together Towards Life. Mission and Evangelism in Changing Landscapes“. In diesem Dokument wird die Grundlegung der Mission in der *Missio Dei* bekräftigt und gleichzeitig betont, dass Mission sich auf alle Aspekte des Lebens und der Gesellschaft bezieht. Mission wird geleitet von der Vision des Schalom, der „Fülle des Lebens“ für alle. Bemerkenswert in diesem Dokument ist die Rede von „transformierender Spiritualität“ („transformative spirituality“), also von einer Spiritualität, die zu Transformation führt: Das Leben aus dem Geist, aus der Beziehung zum lebendigen Gott, bewegt Einzelne und Gemeinschaften, transformierend in der Welt zu wirken. Somit sind auch im Begriff der transformierenden Spiritualität die vertikale und die horizontale Dimension von Mission verbunden: Geisterfüllte, transformierte Individuen und Gruppen setzen sich für Gerechtigkeit ein – in der Kraft des Geistes und mit Leidenschaft.

²⁷ Abschnitt II,11 im Dokument „Transformation: The Church in Response to Human Need“ (eigene Übersetzung)

²⁸ Bosch, D.J.: Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission, New York 1991

Christliche Gesundheitsarbeit auf dem Weg zur Gerechtigkeit im Gesundheitsbereich

Nach ihrem Selbstverständnis nimmt die christliche Gesundheitsarbeit, die „Ärztliche Mission“, teil an Gottes Mission und seinem transformierenden Wirken in unserer Welt. Sie bezieht sich auf den biblischen Heilungsauftrag und fragt nach seiner Bedeutung für die Gegenwart.

Wenn christliche Gesundheitsarbeit im Zusammenhang steht mit Gottes transformierendem Wirken in unserer Welt, so hat dies wichtige Konsequenzen für unser Verständnis von Gesundheit und Heilung. Die christliche Gesundheitsarbeit hat das Ziel, Gesundheit zu fördern und allen Menschen in unserer Welt den Zugang zu einer guten Gesundheitsversorgung zu ermöglichen. Insofern geht es zunächst und in erster Linie um das körperliche und seelische Wohlbefinden der Menschen und zwar bevorzugt um das Wohl der Menschen, die heute benachteiligt sind. Aber es geht um mehr: Im Sinne des aufgezeigten Verständnisses von Transformation bezieht sich die christliche Gesundheitsarbeit auf Individuen und auf Gemeinschaften und hat alle Dimensionen des menschlichen Lebens im Blick.

Wegweisend in diesem Zusammenhang ist das christliche Verständnis von Gesundheit, das die Gesundheitskommission des ÖRK in den 1970er und 1980er Jahren in einem weltweiten Diskussionsprozess erarbeitet hat. Demnach ist Gesundheit „ein dynamischer Zustand des

Wohlbefindens und der Harmonie des einzelnen und der Gesellschaft; der Zustand körperlichen, geistigen, wirtschaftlichen, politischen und sozialen Wohlbefindens; der Zustand der Harmonie miteinander, mit der materiellen Umwelt und mit Gott“.²⁹

Diese Definition entspricht genau den Grundgedanken der Transformation: Gesundheit und damit auch Heilung sind nicht nur individuell zu verstehen, sondern haben immer auch eine politische und ökonomische Dimension. Eine wesentliche Dimension christlicher Gesundheitsarbeit ist die Suche nach Gerechtigkeit im Gesundheitsbereich: Alle Menschen in unserer Welt sollen Zugang haben zu einer guten und bezahlbaren Gesundheitsversorgung. Darüber hinaus bezieht sich christliche Gesundheitsarbeit nicht nur auf das körperlich/seelische Wohlbefinden, sondern sie hat auch eine geistige und soziale Dimension. So ist auch die christliche Gesundheitsarbeit geleitet von der biblischen Vision des Schalom. Sie nimmt Teil am Heilshandeln Gottes und zielt auf eine „gesunde“ Welt, in der gerechte Strukturen allen Menschen ein Leben in Fülle ermöglichen und wo Menschen in Frieden leben mit Gott, mit sich und untereinander und mit der Schöpfung.

²⁹ Deutsches Institut für ärztliche Mission: Das christliche Verständnis von Gesundheit, Heilung und Ganzheit. Bericht über die Studienarbeit der Christlich-Medizinischen Kommission des Weltrats der Kirchen in Genf, Tübingen 1990, 9

Andreas Franz

Mission als Einladung zur Anbetung

Dr. Andreas Franz ist Vorsitzender der „Arbeitsgemeinschaft Pfingstlich-Charismatischer Missionen“ (www.APCM.de) und Studienleiter der berufsbegleitenden „Theologisch-Missionswissenschaftlichen Akademie“ (TheMA) bei Magdeburg.

Vorbemerkungen

1. Da Systematik – und damit auch die Systematische Theologie – vor allem ein Kennzeichen abendländischer Forschung ist, habe ich mich entschlossen, die Themenstellung für diesen Impuls erzählend zu bearbeiten. Gerade in den jungen und rasch wachsenden christlichen Bewegungen des Südens ist narrative Theologie vorherrschend und eröffnet damit die Möglichkeit, mögliche inhaltliche Spannungen stehen zu lassen. Leben kann nicht systematisch gefasst werden. So kennen wir es auch aus den biblischen Schriften.
2. In den von mir geleiteten Werken lege ich großen Wert darauf, dass jede längere Sitzung mit einer ausführlichen Zeit der Anbetung beginnt, egal ob dies die Tagungen der Arbeitsgemeinschaft Pfingstlich-Charismatischer Missionen sind oder die Studienleitertreffen unserer charismatischen Ausbildungsstätten. Wiederholt dauerten diese Gebetszeiten dann schlussendlich deutlich länger als ursprünglich geplant. Sie waren dafür aber so inspirierend, dass manche Frage am Ende der Gebetszeit bereits gelöst war. Der Anbetung wohnt eine Kraft inne, die wohl nur durch Erfahrung erschlossen werden kann.
3. In pfingstlich-charismatischen Gemeinden ist die Anbetungszeit ein – wenn in der Praxis nicht sogar *das* – typische Kennzeichen charismatischer Liturgie. Zumindest zeit-

lich steht sie der Predigt im Gottesdienst meist kaum nach. Ich kann und will Anbetung nachfolgend aber nicht auf die pfingstlich-charismatische Form des Lobpreises eingrenzen.³⁰ Andererseits können in einem kurzen Impulsreferat auch nicht alle Aspekte angesprochen werden.

1. Gebete und Lieder als Anbetung

Während einer Dienstreise Ende Januar 2016 machten meine Frau und ich einen Ausflug zu den Viktoria-Fällen in Sambia (UNESCO-Welt-naturerbe). Für die mehrstündige Fahrt von Lusaka nach Livingstone buchten wir die Bustickets bei einem säkularen Reiseunternehmen. Kaum waren wir losgefahren, stand ein afrikanischer Fahrgast auf und begann zu predigen. Er bot allen Fahrgästen, die es wünschten, persönliches Gebet an, ehe er an der nächsten Station wieder ausstieg. Sein Angebot wurde von verschiedenen Passagieren wahrgenommen. Auf dieser langen Reise unterhielt der Busfahrer die über 40 Fahrgäste mit Musik und Filmen. Es handelte sich überwiegend um Anbetungslieder von Hillsong³¹ und Jesus-Culture³². Mission als Einladung zur Anbetung.

Sicher kennen Sie aus eigener Erfahrung die leidenschaftlichen Gebetsversammlungen der chinesischen Untergrundkirche oder die fröhlich tanzenden Anbeter in afrikanischen Gottesdiensten unterschiedlicher Kirchen. Mancher mag auch noch die Bilder der wogenden Versammlungen Abertausender ägyptischer Christen vor Augen haben, die nach der Macht-

³⁰ Bisher gibt es im deutschsprachigen Raum kaum wissenschaftliche Forschungen zur pfingstlich-charismatischen Liturgie. Die ausführlichste Untersuchung ist wohl das unveröffentlichte Papier von Egbert Warzecha, *Der pfingstliche Gottesdienst. Grundlagen für die Entwicklung einer relevanten Liturgie*, Abschlussarbeit an der Theologisch-Missionswissenschaftlichen Akademie 2015. Vgl. auch: Peter Zimmerling, *Charismatische Bewegungen*. 1. Auflage, Stuttgart: UTB, 2009, S. 123ff.

³¹ Die Hillsong Church in Sidney wurde vor allem durch ihre Musikproduktionen bekannt. Die australische Mega-Gemeinde ging aus der Pfingstbewegung hervor. Siehe: <http://hillsong.com>.

³² Die Wurzeln von „Jesus Culture“ liegen in der Jugendarbeit der Bethel Church in Redding, Kalifornien, die durch ihre Anbetungsmusik und Konferenzen bekannt wurde. Siehe: <https://jesusculture.com>.

übernahme durch die Moslembrüder tagelang anbeteten und so Gottes Arm bewegten.

Einen Hinweis auf frühchristliche Formen der Anbetung finden wir bei Paulus in Eph 5,19: „Werdet voll Geistes, indem ihr in eurer Mitte Psalmen, Hymnen und geistgewirkte Lieder erklingen lasst, singt und musiziert dem Herrn aus vollem Herzen.“

Die Missionsgeschichte zeigt wiederholt, dass das Evangelium dann in einem Volk nachhaltig Eingang gefunden hat, wenn es seine eigenen Texte und Melodien zur Anbetung hervorbringt (und nicht nur Übersetzungen verwendet). Dabei mögen die Worte und Klänge unseren Ohren fremd erscheinen und uns so gar nicht zur Anbetung inspirieren, aber die Mission war erfolgreich. Lieder erweisen sich nun mal als zeit- und kulturbedingt. Anbetung geschieht nicht nur durch deutsche Choräle, amerikanische Gospels, australisches Hillsong oder kalifornisches Jesus Culture. Mission wird und soll auch weiterhin neue Gebete, Liturgien und Lieder hervorbringen, da sie Einladung zur Anbetung ist.

Während eines Besuchs in der chinesischen Provinz Yunnan reisten wir mit einem ortsüblichen Taxi. Der Minivan fuhr uns durch das beeindruckende Tal des „Wütenden Flusses“ (Nujiang, UNESCO-Weltnaturerbe). Unmittelbar nach Fahrtbeginn aktivierte eine chinesische Mitfahrerin auf dem Rücksitz (für Besucher aus dem Westen hatte sie sich den Namen „Sweet Pea“ ausgesucht) das Smartphone und beschallte alle Mitfahrenden drei Stunden lang mit chinesischer Anbetungsmusik. Ihre Begeisterung für Jesus war ansteckend. Sie lud alle – auch die mitfahrenden Nichtchristen – zur Anbetung ein. Anbetungslieder als Missionsmethode. Mission als Einladung zur Anbetung.

2. Thorah-Studium als Anbetung

Bereits im Alten Testament nahm die Anbetung Gottes durch Liturgie und Lieder eine zentrale Stellung ein (vgl. Ps 95). Zur Zeit Jesu wurden an

den religiösen Versammlungsstätten die heiligen Schriften gelesen, Psalmen gesungen, liturgische Texte rezitiert und ausgelegt.³³ Das hebräische Wort für Anbetung (*segad*) bedeutet „verbeugen“ oder „niederfallen in Ehrerbietung“ (ähnlich dem griechischen *proskyneō*). Dabei ist der Grund der Anbetung theologischer und nicht anthropologischer Natur. Es geht ausschließlich um Gottes Ehre und weder um menschliche Manipulation Gottes noch um menschliches Wohlbefinden. Nicht der Ritus macht das Gebet zur Anbetung, sondern die Hingabe des Beters (Jes 29, 13). Jesus nahm diesen Gedanken von Jesaja auf, als er klagte: „Dieses Volk ehrt mich (Gott) mit den Lippen, aber sein Herz ist weit weg von mir“ (Mt 15,8).

Es ist bemerkenswert, dass die Frommen des Alten Testaments das Studium der Thora als Anbetung Gottes betrachteten, teilweise sogar als deren höchste Form³⁴, da sich der Mensch beim Lesen der Weisung Gottes beugt:

„Wohl dem..., der sich an der Thora Jahwes erfreut und über seinen Weisungen (Thora) murmelt bei Tag und bei Nacht.“ (Psalm 1,1f.). Schon bei der Landnahme unter Josua finden wir dieses Motiv. Diese Form der Anbetung prägt das Leben der Glaubenden mit göttlichen Werten und bewirkt Wohlergehen. „Dann wirst du auf deinem Weg Glück und Erfolg haben.“ (Jos 1,8; Psalm 1,3). Es handelt sich hier nicht um „Wohlstandsevangeliem“, sondern Jahrtausende lange Erfahrung der Glaubenden. Dies führt wieder zur Anbetung Gottes. Bibelstudium als Anbetung.

Dies inspirierte uns als Gemeinde im vergangenen Jahr, einen sogenannten „Bibellesemarathon“ zu veranstalten, bei dem die Bibel am Stück von Genesis bis Offenbarung laut vorgelesen wurde. Gäste konnten sich dazu setzen

³³ Vgl. Marvin R. Wilson, *Eploring our hebraic heritage. A Christian Theology of Roots and Renewal*, Grand Rapids, 2014, Chapter 10: A Life of Worship.

³⁴ Vgl. John D. Garr, *Restoring our lost legacy. Christianity's Hebrew Heritage*, Atlanta 1989, S. 128; Abraham J. Heschel: *Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums*, Neukirchen 1995, S. 218; Benedict Viviano, *Study As Worship. Aboth and the New Testament*, Leiden E. J. Brill, 1978, S. 112-138. Marvin R. Wilson, *Our Father Abraham. Jewish Roots of the Christian Faith*, Grand Rapids, 1989, S. 309-311.

und einfach zuhören. Jeder Teilnehmer las eine Stunde lang, ganz in dem Sinne: „Wohl dem, der über seinen Weisungen murmelt bei Tag und bei Nacht.“ Dann wurde der Lese-Stab weitergereicht. Viele berichteten davon, wie diese insgesamt neunzig Stunden sie selbst in ihrer Jesus-Nachfolge veränderten. Bibellesen als Mission und Anbetung. Mission als Einladung zur Anbetung.

3. Frucht als Anbetung

Die Anbetung Gottes besteht nicht nur aus Bibelstudium, Worten und Liedern. Jesus zeigt einen weiteren Weg: „Darin wird mein Vater verherrlicht, dass ihr viel Frucht bringt und euch als meine Jünger erweist“ (Joh 15,8). Verherrlichung Gottes geschieht durch Hervorbringen von Frucht. Frucht ist mehr als bloßes Handeln; sie ist Ergebnis des Tuns. Gute Frucht bringt neue Jünger Jesu hervor. Gute Frucht ehrt Gott. Frucht ist Anbetung. Paulus sieht daher den wahren Gottesdienst dort, wo die Nachfolger Jesu ihr Leben ganz Gott hingeben und dessen Willen tun (Röm 12,1f). Für Nachfolger Jesu wird Anbetung zum Lebensstil.

Derzeit sind wohl die Church Planting Movements³⁵ eine der schnellst wachsenden Missionsbewegungen. Ziel ist es, möglichst rasch Jünger heranzubilden, die dann wieder andere zu Jüngern machen und so fort. Gleich zu Beginn der Jesus-Nachfolge werden entscheidende Prinzipien in das geistliche Erbgut eingepflanzt. Eines davon ist die möglichst zügige Reproduktion von Hauskirchen. Ein beeindruckendes Beispiel dafür finden wir bei Ying Kai³⁶, der eine Bewegung anstieß, durch die innerhalb weniger Jahre über eine Million Menschen sich für die Nachfolge Jesu entschieden. Dies ist nur durch exponentielle Reproduktion möglich. Gemein-

same Anbetungszeiten gehören zum festen Ablauf dieser Veranstaltungen. Frucht ehrt Gott. Mission als Einladung zur Anbetung.

4. Das Ziel

Vor 2000 Jahren erhielt der Apostel Johannes einen kurzen visionären Einblick in die zukünftige göttliche Welt: „Ich will dir zeigen, was geschehen muss...“ (Offb. 4,1). Danach sah er „eine große Schar aus allen Nationen und Stämmen, Völkern und Sprachen; niemand konnte sie zählen. Sie standen in weißen Gewändern vor dem Thron und vor dem Lamm und trugen Palmzweige in den Händen. Sie riefen mit lauter Stimme: Die Rettung kommt von unserem Gott, der auf dem Thron sitzt, und von dem Lamm.“ Geschildert wird die gewaltige Anbetung Gottes durch alle Engel, Wesen und Menschen vor dessen Thron (Offb. 7,9ff).

Das Motiv einer erlösten Schar aus allen Nationen und Stämmen, Völkern und Sprachen vor Gottes Thron kommt in der Offenbarung wiederholt vor und ist die Folge der Umsetzung des Sendungsauftrags Jesu, alle Ethnien zu Jüngern zu machen. „Und sie sangen ein neues Lied: Würdig bist du, das Buch zu nehmen und seine Siegel zu öffnen; denn du wurdest geschlachtet und hast mit deinem Blut Menschen für Gott erworben aus allen Stämmen und Sprachen, aus allen Nationen und Völkern“ (Offb 5,9).


Einladung zur Anbetung wird zum Missionsmotiv und manchmal sogar zur Missionsmethode. Die zukünftige Anbetung Gottes findet ihr zeichenhaftes Abbild schon heute. Das Lamm ist es wert, angebetet zu werden. Schon heute. Anbetung verändert die Blickrichtung, das Denken und Handeln des Beters, der sich nun bedingungslos Gott zuwendet.

Ich möchte diesen kurzen Impuls mit einem Wort Jesu zum Thema schließen:

„Die Zeit kommt und ist jetzt schon angebrochen, zu der die wahren Anbeter den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten werden, denn der Vater sucht solche als seine Anbeter“ (Joh 4,23).

³⁵ Garrison, David, *Church Planting Movements*. Richmond: Office of Overseas Operations International Mission Board of the Southern Baptist Convention, 1999.

³⁶ Smith, Steve und Kai, Ying, *T4T. Eine JüngerschaftsRevolution*, 2. Auflage, Werneuchen: Christus für Europa e.V. 2014.



Martin Luther, die Reformation und die Folgen

#HereIstand

www.here-i-stand.com

Realisieren Sie Ihre eigene Ausstellung zur Geschichte der Reformation!
Unter www.here-i-stand.com/order können Sie jetzt einfach 30 Poster bestellen.



Auswärtiges Amt

Das Ausstellungsprojekt wird mit Unterstützung des
Auswärtigen Amtes im Rahmen der Lutherdekade realisiert.



Landesmuseum für Vorgeschichte Halle
Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt
Deutsches Historisches Museum
Stiftung Schloss Friedenstein Gotha



Hermann Schalück

Mission als Einladung in die Anbetung

P. Dr. Hermann Schalück ofm leitete von 1991 bis 1997 als Generaloberer den Franziskanerorden. Von 1997 bis 2008 war er Präsident des Internationalen Katholischen Missionswerkes Missio in Aachen.

Einleitung

Es ist eine Tatsache: Die mystische Weisheit des Gottesvolkes, eine Haltung der Anbetung und Stille, die z.B. in Asien mit Weisheit assoziiert wird und eine Wertschätzung des Glaubens an den inkarnierten Logos darstellt, ist im Mittelmeerraum und in Nordamerika und also auch bei uns in Westeuropa nicht vorherrschend. Eine engagierte und predigende Glaubensäußerung steht im Mittelpunkt. Von daher ist es sinnvoll, die Mission einmal als Kontemplation und Einladung in die Stille zu betrachten. Allerdings bedeutet dies nicht Stillstand. Gerade aus der Stille und Kontemplation erwachsen solidarische Aktivitäten mit den Suchenden und Leidenden. Sie führt zu einem feinen Gehör für Gott und die Musik des Universums. Dank der Anbetung in der Stille ist es möglich, auf die „Zeichen der Zeit“ zu hören und diese zu interpretieren. Schweigen ist zudem eine Form der Kommunikation, die wie jede Kommunikation mehrdeutig sein kann. Deshalb ist Schweigen und Anbetung nicht immer angemessen und gut. Menschliche Kommunikation bedarf der permanenten kritischen Abwägung, wann es an der Zeit ist und wann nicht.

Dialog – Einheit von Wort und Antwort

Mein kurzer Beitrag zu diesem Symposium versucht, in einer Reflexion aus persönlicher Erfahrung einen Kernpunkt des Missionsverständnisses in den Blick zu nehmen, der nicht nur für die klassische „Missio ad Gentes“, sondern auch für

eine sensible Glaubensweitergabe in der modernen und postmodernen Gesellschaft bedeutsam sein könnte. Ich habe mich oft gefragt, ob die auch kirchenamtlich (katholisch) festgeschriebene Unterscheidung von „Verkündigung“ und „Dialog“ nicht längst obsolet geworden ist. Denn wenn alles Leben Begegnung ist (Martin Buber), dann kann es jedenfalls nach christlichem Verständnis Glaubenswelten, Mission, Gottese Erfahrung, Glaubensweitergabe, theologisch sinnvollen Diskurs und auch Kirche nur in einem Erfahrungskontext von dialogischen Beziehungen in Lebenswelten geben, in der Dialektik von Geben und Nehmen, Hören und Sprechen, Wort und Antwort, von Kontemplation und Aktion.

Ein Mensch kann nur dann Selbststand, Artikulationsfähigkeit, Würde, Urteilsfähigkeit und Kreativität entfalten, wenn er sich als Teil eines Netzes von Beziehungen erfährt. Er kann nur dann im Vollsinn Mensch sein, wenn er lieben, hören, antworten, beten kann. Mit anderen Worten: Wenn er gelernt hat, „in Relation“ zu leben zum Du, zum Anderen, zur Umwelt, zu Gott, in allem in einer „dialogischen Existenz“ (Martin Buber). „Wir sind ein Gespräch“ (Hölderlin). Ein Mensch, der es nicht gelernt hat, dialogisch zu leben, kann seine Würde und Gottesebenbildlichkeit nicht im Vollsinn entfalten. Der Monolog ist als Rede, Aktion oder Lebensentwurf eine Einbahnstraße. Der Dialog, wie ich ihn verstehe, ist dagegen eine Lebenshaltung, die den Anderen und die Wirklichkeit um uns wahrnimmt und mit ihr in Beziehung tritt. Der Mensch, der den Dialog sucht und selber Dialog „ist“, bestimmt sich und sein Tun von Anfang an von der Wahrnehmung her, dass er nicht nur Gebender ist, sondern immer auch Empfangender und dass er um so besser und nachhaltiger „zu Wort kommt“, je mehr er ein Hörender ist: „Jede Rede ruht auf der Wechselrede“ (Wilhelm von Humboldt).

Diese Wechselrede bedarf der Zeit, sie ist in die menschliche Geschichte eingebettet, sie gestaltet die menschliche Geschichte, das lebenslange Wachstum des Menschen, seine Ausbildung, seinen Beruf, seine schöpferischen

Aktivitäten, seine soziale Kompetenz, seine Fähigkeit zu lieben und solidarisch zu sein. In dieser existentiellen Wechselrede liegt ein je neues „Der-Eine-für-den-Anderen“ (Emmanuel Levinas). Das Wahre, Gute und Schöne sowie auch alle menschlichen Werte und Tugenden lassen sich niemals durch „Leistungen“ eines einzelnen Subjektes erreichen: Sie sind vielmehr die „Früchte“ des Austausches, Ziele eines gemeinsamen Weges, Endpunkte auf dem Weg gemeinsamer Verantwortung für das Leben und für die Schöpfung.

Glaubenserfahrung und Glaubensweitergabe - in Begegnung

Den Glauben heute leben und weitergeben – das bedeutet in der Gesinnung Jesu in einem ständigen Dialog des Lebens zu stehen, mit den Menschen, den anderen Kulturen und Religionen, mit der Schöpfung. Eine missionarische Kirche definiert sich ja nicht, wie es seit einiger Zeit in deutschen Diözesen gern heißt – von den von oben festgeschriebenen und im Übrigen immer größer werdenden – „pastoralen Räumen“ her. Sie lebt in Beziehungen und im Austausch, in Gemeinden und Gemeinschaften, in denen alte Charismen lebendig sind und neue aufbrechen dürfen, in denen es Beziehungen auf Augenhöhe gibt und in denen Respekt, Lernbereitschaft sowie Kritikfähigkeit als wirkliche Geistesgaben geschätzt werden. Missionarität ist lokal und weltweit die Fähigkeit und Bereitschaft zum Austausch, zur gegenseitigen Ergänzung, in der Reziprozität von Lebenserfahrungen, Glaubenserfahrungen, Glaubenszeugnissen. Missionarische Menschen gehen angstfrei auf Fremdes und Neues zu. Eine missionarische Kirche heute wird sich anderen und auch sehr ungewohnten Glaubenserfahrungen und Glaubenszeugnissen öffnen. Heute missionarisch geprägte Pastoral und Mission ist nicht priester- und klerikerzentriert. Sie wird weniger von abstrakten Räumen und ihrem Finanz- und Personalbedarf reden, als von lebendigen Charismen, alten und neuen, denen der Männer und denen der Frauen ohne

Unterschied, von Geistesgaben, welche die Kirche von innen her aufbauen, leiten und erneuern.

Der Geist weht wo er will. Die Geschwisterlichkeit unter dem einen Vater ist der vorrangige Raum des Lebens und des Glaubens. Eine missionarische Kirche wird Gemeinden und Kirchen wachsen lassen, die sich von Gottes- und Glaubenserfahrungen, Handlungs- und Leitungsmodellen, von lebendigen Spiritualitäten und Theologien anderer inspirieren und bereichern lassen. Eine missionarische Kirche zeichnet sich darüber hinaus durch eine andere Art der Kommunikation aus als die säkulare Gesellschaft. Personal gesehen wie institutionell. Denn Partnerschaftlichkeit, Partizipation, Synodalität, gendergerechter Umgang miteinander sind nicht irgendwelche „Zugeständnisse“, sondern m. E. missionarisches Zeugnis von einem Gott, der selber in seinem Wesen „Kommunikation“ und Liebe ist und die Partizipation an seinem Geist schenkt.

Ich vermute übrigens, dass das in Europa vorherrschende hierarchische und monologische Modell der Verkündigung zur allgemeinen „Sprachlosigkeit“ im Volke Gottes beigetragen hat. Vielen unter uns scheint der Glaube doch nur ein Moralsystem zu sein und nichts, was mir innerlich Freude bereitet, mein Leben bereichert, ansteckend ist, mich erzählen lässt. Dies ist aber die Grundhaltung des Missionars, der Missionarin: Erzählen von dem, was mich erfüllt. Mission ist „Anstecken“, nicht Überreden. Ich meine, dass über das persönliche Zeugnis der Einzelnen und Gemeinden hinaus für den heutigen säkularen Raum eine neue religiöse Sprachfähigkeit einzuüben und zu entwickeln wäre, die fern ist von moralisierendem Rasonnieren, von Betulichkeit und frommen Banalitäten. Es geht nicht zuletzt auch darum, im Umfeld der Wissenschaften und der Medien und angesichts der Kontingenz der heutigen pluralen menschlichen und auch wissenschaftlichen Welterfahrung aus der Perspektive der religiösen und christlichen Erfahrungen dialogfähig zu bleiben.

Früchte des Geistes - und Effizienz

Mission wird mehr mit den echten biblischen „Früchten des Geistes“ wie Liebe, Friede, Versöhnung statt primär nach der Effizienz im Sinne entwicklungspolitischer „Nachhaltigkeit“ in Verbindung gebracht. Eine zukunftsfähige Mission der Kirche, die zugleich ein Motor ganzheitlicher Entwicklung sein kann, wird am überzeugendsten durch einen missionarischen Stil der „Präsenz“ in und mit den Kulturen ermöglicht. Empathie befähigt zur vorurteilslosen Begegnung mit dem Ungewohnten und Anderen. Sie grenzt niemanden aus. Sie sieht in der Begegnung mit dem Fremden nicht zunächst die Gefahr, sondern die potenzielle Bereicherung. Sie ist von Sensibilität für das Kleine und Unscheinbare getragen. Auch Pluralität und Pluralismus sind in dieser Perspektive nicht vorrangig Gefahr, sondern ein Ausdruck kreatürlicher, von Gott gewollter Schönheit. Differenzen werden dann nicht länger als feindlich und abgrenzend, sondern als Einladung zur Begegnung und zur Komplementarität erfahren. Das würde es ermöglichen, sich gemeinsam einem Verständnis von Mission anzunähern, das zeitbedingte Konnotationen zurücklässt und den Geschmack von Leben und Lebensfreude, gemeinsamer Verantwortung über Religions- und Konfessionsgrenzen hinweg und darin eine gemeinsame Zukunft schenkt.

Es wäre eine Mission, deren Bewegung und Dynamik mehr auf das Innen denn auf das Außen zielt. Mission ist mehr eine Veränderung in den Beziehungen als eine bloße Expansion. Eine Reise, die nicht mehr unbedingt geographische, fern liegende Regionen im Blick hat. Es wäre eine kühne Entdeckungsreise mit Kopf und Herz – in die Reichtümer und Tiefen der „Andersheit des Anderen“, eine Mission, die aus der Freude an der Begegnung und Beziehung lebt und die Freude hat an der „Gratuität“ (Ungeschuldetheit) der Begegnung. Diese Mission wäre mehr Kunst als Strategie und Handwerk. Sie wäre die Kunst, gemeinsam Erwartungen offen zu halten für das „Mehr“ an Leben und Hoffnung, das

denen vorschwebt, die offen sind für das Reich Gottes. Es wäre die Kunst, Transzendenzerfahrungen zu machen und anderen zu schenken, im komplexen Kontext heutiger Welterfahrung, als Erfahrungen von geschenktem Verstehen und überraschendem Verstandenwerden, über Grenzen und Differenzen hinweg, als Erfahrungen von Frieden und Schönheit und innerer Ruhe, die über sich selber hinausweisen. Eine solche Mission der Kirche unterläge keinem ständigen Rechtfertigungsdruck von innen und außen. Sie wäre der beste Beitrag der Kirche zum Dialog der Kulturen und Religionen und damit auch für die Entwicklung unserer Einen Welt in Gerechtigkeit und Frieden.

Die Andersheit der Anderen

Eine missionarische Kirche und Gemeinde zielen nicht darauf ab, Kriseninstrumente gegen Entkirchlichung und Priestermangel zu propagieren, sondern darauf, Gottes universale Zusage von Frieden und Heil und Leben grenzüberschreitend sichtbar und erfahrbar machen zu helfen. Eine missionarische Kirche überschreitet Grenzen von Milieus, von Kulturen und Sprachen, aber auch von Menschen gesetzte Grenzen in der Entwicklung theologischen Denkens und pastoralen Handelns. Mission darf auch nicht ekklesiologisch enggeführt werden. Sie sucht und findet Gott auch auf manch überraschende Weise jenseits von Grenzen. Für eine missionarische Kirche ist Gott nicht ein subtiler „Machtfaktor“, der durch die Kirche und ihre Vertreter die Welt zu ordnen und zu lenken gedenkt. Gott hat ja in der Geschichte „auf vielfache Weise gesprochen“ (Hebr 1,1) und ist in vielerlei Gestalt in seiner Schöpfung anwesend – eben nicht nur in der Kirche. Der christliche Gott ist keine abstrakte Monade, er ist in sich selber Gemeinschaft und Beziehung. Er hat sich in Jesus „verwundbar“ gemacht und ist ein Gott der Armen und Verwundeten.

Diese fundamentale spirituelle Ur-Intuition der christlichen Botschaft muss man in der heutigen Weltkirche und Weltgesellschaft präsent

23.–25. März 2017
Velodrom Berlin

DYNAMISSIO

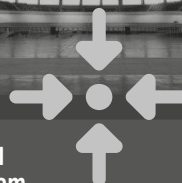
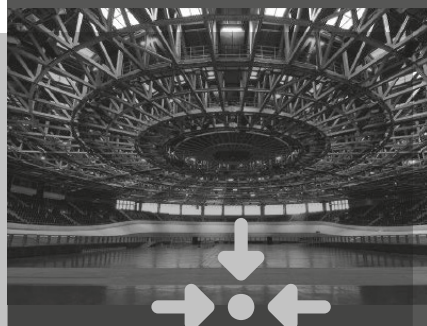
Save the date!

Der missionarische
Gemeindekongress 2017

Die Kraft Gottes – *Dynamis*
– trifft auf die Gemeinde
und ihren Auftrag – *Mission*.



www.dynamissio.de



**6 x zentral
im Velodrom**

- Erleben Sie Vorträge,
Musik- und Filmbeiträge



**100 x dezentral
in der Stadt**

- Begegnen Sie Politikern,
Theologen und Kulturschaffenden
- Profitieren Sie in Seminaren
von Experten
- Entdecken Sie spannende
Gemeindeprojekte

halten, gerade in Zeiten, wo so schmerzlich die Rede ist vom Missbrauch von kirchlicher Macht: Gott „herrscht“ nicht nur über seine Schöpfung, er „fügt“ sich selber in sie ein, er überwindet in Jesus alles, was Menschen trennt. Weil er selber arm wurde (Phil 2), bleibt er nicht der Ferne und Fremde. Er ist sich solidarisch mit den Armen und Schwachen. Kirche – das ist doch nicht in erster Linie ein Gebäude oder ein hierarchisches Machtgefüge, sondern ein Raum der Anbetung, der Feier der Gegenwart des Herrn in Wort und Sakrament, ein Ort auch der freien Rede (parrhesía), der Begegnung, nicht nur mit den eigenen Hausgenossen. Herrschaftsgebaren macht Mission unmöglich. Jesus hat „Leben in Fülle“ (1 Joh 4,8f) versprochen, Heil und Heilung in einer gefährdeten Welt. Und nicht nur für Christen gilt das, sondern für alle ohne Unterschied. Ein solcher Begriff, eine solche Praxis von Mission ist „inklusiv“, d.h. sie grenzt niemanden aus und bedroht nicht den, der anders ist.

Eine missionarische Kirche freut sich darüber, dass sie Spuren und Offenbarungen Gottes in der Andersheit der Anderen, auch in anderen Religionen und Kulturen entdecken kann. Heute missionarisch leben – das heißt für mich heute: Im Geiste Jesu dem anderen, der anderen Kultur, Religion und der ganzen Schöpfung begegnen. Eine missionarische Kirche – das sind die Christinnen und Christen, die Gemeinden und Gemeinschaften, bei uns und anderswo, die selber erfahren haben und weitersagen: Unser Gott ist ein Gott des Lebens. Er drückt nicht nieder. Er befreit und richtet alle auf, die gebeugt und bedrängt sind. Er lädt alle ohne Unterschied ein zum Tisch des Lebens.

Schluss

Zurück zur Ausgangsposition. Ja, Mission ist auch Einladung zur Anbetung. Ganz offensichtlich gibt es im Christentum – zumindest im Westen – eine Tendenz, die sozialen, politischen und ethischen Aspekte des Glaubens zu stark zu betonen. Ein Christentum, das nur erläutert, redet und proklamiert, das nie im Schweigen

und in der Anbetung verharret, verfehlt sein Ziel. Die Anrufung Gottes würde sich in eine pure Moralpredigt verwandeln. Manches Schweigen sagt mehr, als es je das Reden könnte. Es gibt ein Schweigen, das die Kommunikation eröffnet, und es gibt ein Schweigen, das sie abbricht. Mit dem Buch Kohelet 3,7 gibt es eine Zeit zu schweigen und zu reden. Stille und Anbetung sind die innere Haltung des Lauschens, der Aufmerksamkeit, des Hörens auf das Du, des Hörens auf Gott. Und immer ist zu fragen, was an der Zeit ist.

Der Autor verweist auf folgende, im Beitrag verwandte eigene Schriften:

- Das Evangelium ist das Gewissen der Kirche, in: Anzeiger für die Seelsorge, 214 (2015), H. 2, 11-13.
- Verstehen und verstanden werden. Mission im Zeichen von Interkulturalität, Pluralismus und Dialog, in: Herder Korrespondenz Spezial, 2010, H. 2, 9-13
- Mission im 21. Jahrhundert? Überlegungen zu Theorie und Praxis ihrer Gestalt in der zunehmend globalisierten Welt, in: Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz (Band 4), hrsg. Von Giancarlo Collet und Johannes Meier. Paderborn-München-Zürich-Wien (Schöningh) 2013, 489-501.
- Von der Expansion zur Relation. Zum Grundparadigma des franziskanischen Missionsverständnisses, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 92 (2008), H. 3/4, 229-237.
- Zwischen Erinnerung und Prophetie. Überlegungen des Generalministers der Franziskaner zur Evangelisierung. Werl 1996.



Impressum

Brennpunkt Gemeinde

Impulse für missionarische Verkündigung und Gemeindeaufbau

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste herausgegeben von Landesbischof i.R. Dr. Ulrich Fischer, in Gemeinschaft mit Oberkirchenrätin Doris Damke, Bielefeld, Professor Dr. Michael Herbst, Greifswald, Präsident Pfarrer Ulrich Lilie, Berlin, Präps-
tin Annegret Puttkammer, Herborn, Bischöfin Rosema-
rie Wenner, Frankfurt/Main, Pfarrerin Birgit Winterhoff,
Dortmund.

REDAKTION

Birgit Dierks, Dr. Werner Engel,
Annette Hohnwald, Kerstin Offermann,
Silke Römhild (geschäftsführende Redakteurin),
Caroline-Michaelis-Str. 1, 10115 Berlin
Telefon (030) 65 211-1862
amd@diakonie.de; www.a-m-d.de