

„Aufbruch zur Sendung“

Bemerkungen zum Sektionsentwurf II für Uppsala

VON HEINRICH-HERMANN ULRICH

Philip Potter hat in seinem Referat vor dem Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen im August 1967 in Heraklion davon gesprochen, daß es in der Diskussion über *evangelism* viele Punkte gibt, an denen „allgemeiner Konsensus besteht“, daneben aber auch andere, die „Auseinandersetzungen und auch Meinungsverschiedenheiten hervorrufen“¹. Wenn man den Sektionsentwurf für Uppsala sowie den Kommentar dazu liest, kann es sein, daß sich beide Reaktionen — Zustimmung und Widerspruch — beim Leser einstellen, oft sogar bei ein und demselben Problem.

Dabei wäre es sicher verkehrt, würde man das Vorbereitungspapier für Uppsala isoliert sehen. Man muß es im Kontext und in der Kontinuität früherer Dokumente verstehen und zu interpretieren versuchen². Daß dabei neue Aspekte und veränderte Akzente auftreten, entspricht dem geschichtlichen Fluß lebendiger Diskussionen. Nur wird man darauf achten müssen, ob sich die Richtung des Weges geändert hat und wohin dieser Weg führt. Wir versuchen, dies an einigen charakteristischen Punkten festzustellen.

1. *Aufbruch und Erneuerung*

„Aufbruch zur Sendung“, so lautet der deutsche Titel des Dokuments. Vergleicht man damit die englische Fassung „Renewal in Mission“, so ist man überrascht, wenn in einer Fußnote versichert wird, daß dem englischen Begriff „renewal“ das deutsche Wort „Aufbruch“ entspräche. Der primäre Sinn dürfte doch zweifellos „Erneuerung“ bedeuten, und mit dieser Übersetzung wäre dann auch der unmittelbare Bezug zur Thematik von Uppsala hergestellt: „Siehe, ich mache alles neu“ (Offb. 21, 5).

Wenn wir die Frage nach der sachgemäßen Übersetzung aufwerfen, so meinen wir freilich nicht ein philologisches, sondern ein theologisches Problem. Es geht um die Erneuerung der Kirche. Wie kommt sie zustande? Die englische Fassung meint: durch den Vollzug der Sendung. Also nicht primär durch Reflexion und Diskussion oder durch Organisation und Kirchenpolitik, sondern durch den konkreten Gehorsam gegenüber dem Auftrag. Kommt das in der deutschen Übersetzung genügend heraus?

Sicher gehört zum Vollzug der Sendung auch der Aufbruch. Die ökumenische Diskussion hat gerade die theologische Qualität des „Exodus“ im Zusammenhang mit dem missionarischen Auftrag des Gottesvolkes wiederentdeckt und seine erneuernde Kraft ans Licht gestellt³. Aber diese Zusammenhänge zwischen Sendung und Erneuerung werden in der deutschen Übersetzung nicht erkennbar, und der Kommentar sagt dazu ebenfalls kein Wort. Vielmehr hat die Exodus-Terminologie die Bezugnahme auf die Gesamthematik von Uppsala völlig verdrängt, und der Gedanke einer Erneuerung der Kirche — in Ziffer 6 nur kurz und kritisch angemerkt — wird ständig überboten von dem Ziel der Erneuerung der Menschheit. Geht es dabei nur um einen Aufbruch aus ekklesiologischer Engführung oder um einen Aufbruch aus dem „ekklesiastischen Status“ überhaupt, wie J. C. Hoekendijk gefordert hat⁴?

2. Der theozentrische Ansatz

Seit Evanston 1954 hat sich die Formulierung durchgesetzt, daß nicht die Kirche, sondern Christus selbst der Träger der Mission ist: „Jesus Christus ist der Evangelist“⁵. Damit wurden Gedanken aufgenommen, die bereits auf der Weltmissionskonferenz in Willingen 1952 ausgesprochen waren: „Die Mission . . . ist Anteilnahme an der Sendung des Sohnes, an der *Missio Dei*, mit dem umfassenden Ziel der Aufrichtung der Christusherrschaft über die ganze erlöste Schöpfung“⁶. Noch eindeutiger heißt es in der ökumenischen Studie „Salz der Erde“: „Gott ist ein missionarischer Gott“⁷.

Das theologische Interesse, das sich in diesen Aussagen meldet, ist klar. Mission soll nicht als „Prädikat der Kirche“, sondern als „Prädikat Gottes“ verstanden werden⁸. Der Sektionsentwurf für Uppsala unterstreicht diesen Gedanken, indem er gleich in seinem ersten Satz von dem „Aufbruch Gottes zu den Menschen“ in Jesus von Nazareth spricht⁹. Aber es fällt auf, daß im Kommentar zu dem Sektionsentwurf die deutliche Tendenz besteht, die „*Missio Dei*“ von den Missionen der Kirche nicht nur zu unterscheiden, sondern auch zu distanzieren. Dies geschieht vor allem durch die enge Verklammerung der „*Missio Dei*“ mit dem Geschichtshandeln Gottes. Zwar wird an einer Stelle gesagt, daß Geschichte nur der „Kontext der Sendung“ sei, aber daneben stehen andere Aussagen, nach denen man fast den Eindruck gewinnt, als könne Geschichte auch zum Text der „*Missio Dei*“ werden: „Geschichte wird erfahren als der Wandel, dessen Anfänger und dessen Ziel Jesus ist.“ Noch deutlicher bei J. C. Hoekendijk, der es für ausschlaggebend hält, daß wir „Geschichte als den entscheidenden Inhalt von Mission sehen“. Infolgedessen wird von der Kirche gefordert, daß sie ihre prophetische Berufung erfüllen müsse: „Es geht darum, Gott in seinem weltlichen Handeln zu erkennen“¹⁰.

Der Protest gegen diese Transformation der „Missio Dei“ in eine christliche Geschichtsprophetie ist freilich bereits in der ökumenischen Diskussion selbst laut geworden, besonders von seiten der Studiengruppe in der DDR. So hat Werner Krusche auf die Verborgenheit des Geschichtshandelns Gottes hingewiesen und die Frage gestellt: „Sind Säkularisierung und . . . Technisierung, sind die Einheits-, Freiheits- und Friedensbewegungen in der Welt . . . eindeutige Auswirkungen der Missio Dei? Kann die Welt (und ihre Geschichte! Verf.) nur als bewegte Schöpfung, muß sie nicht auch als in der Empörung gegen Gott begriffene Schöpfung . . . beschrieben werden?“¹¹ Johannes Hamel aber hat davor gewarnt, die Art, wie Gott in Christus durch das Evangelium zu uns redet, einfach in Parallele zu setzen mit der Art, wie Gott sich durch geschichtliche Ereignisse in Erinnerung bringt: „Christus im Weltgeschehen statt in der lebendigen Stimme des Evangeliums zu suchen und – vermeintlich – zu finden . . . endet dann, wie so manchmal in der alten und neuen Kirchengeschichte, in der Aufrichtung eines Götzen, des Moloch, der diejenigen verdirbt, die ihn einst enthusiastisch aufgefunden hatten . . . Die bitteren Erfahrungen der Kirchen in Deutschland lehren uns, schon den Anfängen solcher ‚religiösen‘ Anschauungen zu widerstehen, ehe es – wie bei uns im Frühjahr 1933 – zu spät ist“¹².

3. *Das Ziel der Mission – der neue Mensch*

In Evanston war das Ziel der Mission in dreifacher Ausfächerung folgendermaßen umschrieben worden: „Menschen zu Christus als zu ihrem Herrn bringen und sie teilnehmen lassen an seinem ewigen Leben . . . Menschen in das volle Leben der Kirche einführen . . . Die frohe Botschaft so verkündigen, daß sie die Gruppierung und das Bild der Gesellschaft verwandelt“¹³. Davon ist in dem Sektionsentwurf für Uppsala nicht mehr die Rede. Stattdessen heißt es: „Unser Ziel ist uns gewiesen in dem neuen Menschen, in dem die Fülle Christi erreicht wird“¹⁴.

Damit ist ein Gedanke aufgenommen, den J. C. Hoekendijk im Zusammenhang mit dem Begriff „Schalom“ schon sehr früh als Ziel der Mission entwickelt hat. Er versteht darunter „alle Aspekte des wiederhergestellten und geheilten Menschlichen . . . , nämlich Gerechtigkeit, Wahrheit, Gemeinschaft, Kommunikation, Friede etc. (vgl. Psalm 85)“¹⁵. Ähnlich definiert die westeuropäische Studiengruppe „Schalom“ als „Verwirklichung der vollen Möglichkeiten der ganzen Kreatur“¹⁶, gleichsam als Innenseite des Reiches Gottes. Über die Gründe, die zur Akzentuierung des neuen Menschen als Ziel der „Missio Dei“ geführt haben, sagt der Kommentar: „Wir haben die Humanisierung als Ziel der Geschichte herausgestellt, weil wir glauben, daß es mehr als andere in unserer Geschichtsepoche den Sinn des messianischen Ziels vermitteln kann.“ Deshalb liegt hier

auch ein wichtiger Anknüpfungspunkt „für den Dialog mit den Humanisten und Marxisten, da es ihnen um eine radikale, transzendente Mit=Menschlichkeit geht“¹⁷.

Wir meinen, in dieser Definition des Missionsziels ein reformatorisches Erbe wahrzunehmen. Ernst Wolf hat darauf hingewiesen, daß „der homo iustificatus fide . . . sich . . . in der Menschwerdung des Menschen übe“, weil er von der Selbstvergötterung ebenso weit entfernt sei wie von der Selbstverachtung¹⁸. In der Tat, nach reformatorischer Lehre ist die Bestimmung des Menschen weder seine Vergottung noch seine Vernichtung, sondern seine Befreiung zu wahren Menschentum im ebenbildlichen Gegenüber zu Gott.

Diese positive Aufnahme des humanistischen Anliegens schließt freilich kritische Rückfragen nicht aus. Denn Jesus Christus selbst ist Ursprung und Maßstab der Mit=Menschlichkeit. Deshalb ist es durchaus nicht ausgemacht, daß der „Aufbruch zum neuen Menschen“ und die „Humanisierung der Welt“ identisch sind. Es kommt darauf an, wie das Humanum inhaltlich verstanden wird. Der Sektionsentwurf begnügt sich an dieser Stelle damit, die Spannung zu beschreiben, in die wir hineingeraten, wenn wir das Evangelium als Zuspruch und Anspruch eines neuen Menschseins verstehen: „Durch ihn (Jesus Christus) wurde eine neue Menschheit geboren, und doch befiehlt er uns, zu diesem neuen Menschsein aufzubrechen“¹⁹. Es ist die eschatologische Spannung zwischen dem „Schon“ und „Noch nicht“. Dabei ist es allerdings merkwürdig, daß eigentlich nur Anfang und Ende dieses Weges beschrieben werden. Die Gegenwart bleibt merkwürdig leer. Was das „Anziehen des neuen Menschen“, von dem Paulus im Zusammenhang mit Taufe, Bekehrung und Heiligung spricht (Eph. 4, 24; Kol. 3, 9), für die Teilhabe an der „Missio Dei“ bedeutet, wird nicht ausgeführt. Und die Formulierung, daß Gott uns in der Umkehr „auf den neuen Menschen ausrichtet“, wird der Aussage von 2. Kor. 5, 17 kaum gerecht, nach der das „En-Christo-einai“ zugleich den Anfang einer „neuen Kreatur“ bedeutet.

4. Die Rolle der Kirche in der „Missio Dei“

Fragt man, was der Sektionsentwurf über die Rolle der Kirche in der „Missio Dei“ aussagt, so hat man einen doppelten Eindruck: den der Minimalisierung und den der Instrumentalisierung.

Minimalisierung, das heißt: So wenig Kirche wie möglich! Expressis verbis ist von der Kirche überhaupt nur einmal die Rede und hier bezeichnenderweise unter dem einschränkenden Vorbehalt von Konditionalsätzen: „Sofern die Kirche vom Heiligen Geist geführt wird, ist sie der Welt voran auf dem Wege zu einer neuen Menschheit. Insofern sie der neuen Menschheit im Wege steht — auch wenn sie von Erneuerung spricht — steht sie ihrem Herrn im Wege und dämpft den Geist“²⁰.

Nun ist es sicher richtig – wie es im Kommentar heißt –, daß „der Heilige Geist die Mission ständig führt und bevollmächtigt“, und daß die Kirche nicht zunächst auf Erneuerung warten sollte, um dann zu missionieren, sondern daß sie „unverzüglich im Gehorsam die vorliegende Aufgabe anpacken soll – als Vorbedingung für den Empfang neuer Kräfte“²¹. Niemand wird bestreiten, daß der Heilige Geist der Autor und Motor der Sendung der Kirche ist, und daß er dabei sowohl eine konstruktive als auch kritische Funktion wahrnimmt. Aber diese Einsicht kann doch nicht bedeuten, daß Geist und Kirche nur noch im distanzierten Gegenüber gesehen werden.

Man wird die auffallende Relativierung und Minimalisierung der Kirche freilich nur dann richtig verstehen, wenn man sie auf dem Hintergrund einer ekklesiologischen Konzeption sieht, wie sie in der westeuropäischen Studiengruppe – unter Aufnahme gewisser Gedanken von George Casalis und J. C. Hoekendijk – entwickelt wurde. Dabei ist die traditionelle Reihenfolge Gott – Kirche – Welt insofern verändert worden, als nicht die Kirche, sondern die Welt an die zweite Stelle rückt, so daß es heißt: Gott – Welt – Kirche. „Damit ist gesagt, daß Gottes primäre Beziehung die zur Welt ist und daß die Welt, nicht aber die Kirche im Brennpunkt des Planes Gottes steht.“ Die Kirche hat vielmehr eine „exzentrische Position“: „Ihr wahres Zentrum liegt außerhalb ihrer selbst . . . Sie hat nach jenen Situationen in der Welt Ausschau zu halten, die nach der Verantwortung in der Liebe verlangen, und dort hat sie Schalom anzusagen und anzuzeigen“²².

Damit sind wir bereits bei der zweiten auffallenden Beobachtung: bei der Instrumentalisierung der Kirche. Daß die Kirche in der Mitteilung des Evangeliums an die Welt ihr Wesen hat und insofern Werkzeug für Gottes Heilsplan mit der Welt ist, wurde in der ökumenischen Diskussion bereits frühzeitig erkannt und ausgesprochen²³. Jetzt ist dieser Gedanke radikalisiert und die Kirche nur noch als Organ der Mitteilung, als Funktion des Apostolats, als Avantgarde des Reiches Gottes verstanden²⁴. Dies kommt besonders deutlich in dem Abschnitt von der Umkehr heraus, wo es schon in der Überschrift heißt: „Um des Mitmenschen willen bekehrt uns Gott zu sich“²⁵.

Man wird die Mahnung, die sich in solchen Formulierungen meldet, ernst nehmen müssen. Ohne Zweifel gibt es eine Konzeption von Mission, in der Kirche zum Selbstzweck geworden ist und sich in pharisäischer Absonderung oder klerikaler Bevormundung über die Welt erhebt. Gerade die reformatorische Theologie hat ein starkes Empfinden für diese Gefahren entwickelt, die Knechtsgestalt der Kirche betont und das Verhältnis zur Welt als Dienst bestimmt.

Trotzdem wird man fragen müssen, ob Minimalisierung und Instrumentalisierung der Kirche dem biblischen Befund gerecht werden. Als polemische Formel mag das Schema Gott – Welt – Kirche berechtigt sein, aber doch nicht als Quintessenz der Ekklesiologie. Es gibt im Neuen Testament eben auch die Linie Gott –

Kirche — Welt. Man denke an die Texte, in denen die Kirche als Anbruch der neuen Menschheit oder als Leib Christi definiert wird (Röm. 12; 1. Kor. 12; Eph. 4, 4 ff.; Kol. 1, 18 ff.); man denke auch an die Rede vom „Eigentumsvolk“ und vom „königlichen Priestertum“ (1. Petr. 2, 19 ff.). Hier liegt die Anschauung zugrunde, daß die Sendung des Sohnes sich in der Sendung der Kirche fortsetzt und daß diese Sendung zur Sammlung der Gemeinde führt, in der die Gegenwart des Reiches Gottes in Gottesdienst, Gebet und Glauben vorweggenommen wird. Die Kirche als Werkzeug — gewiß; aber sie ist doch zugleich „vorläufiges Ziel der Sendung“²⁶.

Vielleicht wird man die Lösung in der Richtung suchen müssen, daß man falsche Alternativen vermeidet. Ist das Verhältnis Gott — Welt — Kirche nicht ein dynamisches Spannungsverhältnis? In dem einen Fall kann es sein, daß Kirche und Welt solidarisch Gott gegenüberstehen und gemeinsam auf ihn zu hören haben; im anderen Falle tritt Gott durch die Kirche der Welt entgegen; im dritten Fall aber fordert er mit der Welt die Kirche heraus. Gerade für die missionarische Aufgabe dürfte diese Multiformität der Konstellationen von Bedeutung sein.

5. *Das Problem der Kommunikation*

Mit der Frage nach der Kommunikation des Evangeliums beschäftigt sich der Sektionsentwurf an verschiedenen Stellen, besonders ausführlich in Ziffer 5. Dabei fällt auf, daß manche Begriffe und Sachverhalte, die in der bisherigen Diskussion, besonders in Neu-Delhi, eine Rolle spielten, zurücktreten oder gar nicht angesprochen werden, z. B. Solidarität, Präsenz, Identifikation. Auch wird auf die bekannte Formel „Kerygma — Koinonia — Diakonie“ nicht zurückgegriffen; lediglich die Zusammenhänge von *communio* und *communicatio* werden im Kommentar entfaltet²⁷.

Statt dessen rückt der Dialog in den Mittelpunkt. Er wird jedoch nicht nur als eine Technik oder Methode verstanden, die sich im Zeitalter des Pluralismus aus dem Abbau des Paternalismus zugunsten der Partnerschaft nahelegt, sondern als eine theologische Notwendigkeit, die sich aus dem Dialog Gottes mit den Menschen ergibt. Dialogisches Verhalten gehört deshalb zum Wesen der Mission: „Wir sollten bei jedem Dialog die Absicht verfolgen, in Gottes Dialog mit den Menschen einbezogen zu sein“²⁸. Dabei ist es wichtig, daß Verkündigung und Gespräch, Proklamation und Dialog nicht einfach miteinander identifiziert oder gegeneinander nivelliert werden. Vielmehr wird — jedenfalls im Kommentar — versucht, ihr jeweils besonderes Profil herauszustellen und sie doch in Verbindung zueinander zu bringen, wobei auf die Ergebnisse einer protestantisch-orthodox-katholischen Konsultation in Kandy/Ceylon zurückgegriffen wird: „Gelegenheit zur Verkündigung des Evangeliums kann sich zu jeder Zeit und

an allen Orten im Rahmen eines Lebens im Dialog bieten . . . Jedenfalls aber sollte Verkündigung stets im Geist des Dialogs geschehen“²⁹.

Es gibt noch ein anderes bedeutsames Stichwort, das im Zusammenhang mit dem Kommunikationsproblem auftaucht: „Sich auf die Tagesordnung unserer Zeit einlassen.“ Dazu findet sich ein interessanter Abschnitt im Kommentar, der unter der Überschrift steht: „Die Tagesordnung der Welt ist unsere Sache“³⁰. Zwei Anliegen, die für die missionarische Verkündigung von vitaler Bedeutung sind, melden sich in diesem Stichwort: einmal geht es um die Erkenntnis, daß jede Kommunikation mit der Teilhabe am Leben des andern anfängt, zweitens aber auch um die Relevanz des Evangeliums in den bedrängenden Problemen der menschlichen Existenz. Was dazu gesagt wird, kann man nur unterstreichen — ebenso wie die Warnung vor dem Sich-verlieren an die Tagesordnung der Welt und dem Kompromiß.

Dagegen wird man mit Bedauern registrieren, daß die Frage nach dem Inhalt des Zeugnisses überhaupt nicht angesprochen ist. Gerade diese Frage hatte Philip Potter in seinem Referat in Heraklion als vordringlich bezeichnet. „Die Kombination von ‚Entmythologisierung des Evangeliums‘, ‚Honest to God‘ und ‚Gott ist tot‘ als Theologien, die eine Reaktion auf die säkulare Herausforderung sind, und auch die neue Zurückhaltung gegenüber der Einzigartigkeit Jesu Christi im Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen hat die Christen in ihrem missionarischen Zeugnis unsicher gemacht. Während wir inzwischen einen gewissen Konsensus über das Wesen der Evangelisation erreicht haben, steht jetzt der Inhalt des Evangeliums selbst unter Beschuß. Wir können uns der von uns geforderten Anstrengung nicht länger entziehen, mit den Menschen unserer Tage zu ringen und ihnen den Glauben zu verkünden, der die frohe Botschaft der einen, neuen, in Christus versöhnten Menschheit ist“³¹. Von diesem Ringen spürt man in dem Sektionsentwurf kaum etwas. Zwar wird viel darüber gesagt, was der Dialog von Mensch zu Mensch bedeutet; aber über den Inhalt des Dialogs, den Gott in Christus mit der Welt führt, erfährt der Leser erstaunlich wenig, wenn man von einigen Formeln absieht, die die Einzigartigkeit Jesu umschreiben. Die Rede vom „neuen Menschen“ hat alle übrigen Aspekte in den Hintergrund gedrängt, wobei man allerdings fragen muß, ob dabei nicht Inhalt und Frucht des Evangeliums verwechselt sind.

6. *Der Ort der Sendung*

Der Sektionsentwurf nennt als Ort der Sendung die „Spannungsfelder der Gesellschaft“, von denen beispielhaft aufgeführt werden: revolutionäre Bewegungen, nicht-christliche Religionen und Weltanschauungen, religiöse Subkulturen³². Man muß es zweifellos begrüßen, daß dem Ort der Sendung besondere Aufmerksamkeit gewidmet ist, denn in früheren ökumenischen Doku-

menten war diese Frage entweder gar nicht aufgetaucht oder nur sehr pauschal dahingehend beantwortet, daß als Ort der Sendung die Welt anzusehen sei. Trotzdem wird man einige kritische Bemerkungen zu diesem Komplex nicht unterdrücken können.

Als unbestrittene gemeinsame Erkenntnis darf dabei vorausgesetzt werden, daß der Auftrag der Kirche sich nicht auf einzelne Menschenseelen richtet, sondern daß er die gesamte Völkerwelt, d. h. die Gesellschaft mitsamt ihren Spannungsfeldern, umgreift. Aber es ist zu fragen, ob jeder gesellschaftsbezogene Dienst als „missionarisch“ bezeichnet werden muß. Zweifellos zeigt sich in der ökumenischen Diskussion zunehmend die Tendenz, den Begriff der „Missio Dei“ im Sinn einer „allumfassenden Sendungsökonomie Gottes“³³ auszuweiten. Versteht man jedoch unter „Missio Dei“ das gesamte der Welt zugewandte Handeln Gottes, so verschwimmt das Proprium des Missionarischen, und alles wird „Mission“, was Gott tut und was die Kirche tun sollte.

Sicher wird die Christenheit, wenn sie die Proklamation vom Anbruch des Reiches Gottes in Jesus Christus ernst nimmt, sich auch für eine gerechte Ordnung in der Gesellschaft einsetzen müssen, und sie muß ihre Glieder zu solchem Zeugnis ermutigen und sie dabei seelsorgerlich beraten. Aber weil „keine Gesellschaftsstruktur, kein System menschlicher Macht und Sicherheit vollkommen gerecht ist und jedes System unter das Gericht Gottes fällt, darum kann es keine ‚Mission durch politisches Handeln‘ geben“³⁴. Es fragt sich daher, ob hier nicht besser der Begriff der Diakonie einzusetzen und in relativer Eigenständigkeit gegenüber der Mission zu entwickeln wäre (vgl. dazu die Entwürfe zu Sektion III und IV).

Dabei soll die Zusammengehörigkeit beider keineswegs bestritten werden; vielmehr ist das diakonische und soziale Engagement der Christen an den Nöten und Leiden der Welt durchaus als Erfüllung des Sendungsauftrags, als ein Aufrichten der Zeichen des Schalom, zu verstehen³⁵. Auf der anderen Seite wird man jedoch Mission und Diakonie unterscheiden müssen, wenn man ihr jeweiliges Proprium nicht verfälschen will. Mission ist das Zeugnis von Gottes rettendem Handeln in Jesus Christus, das Glauben wecken und den Aufbruch zum neuen Menschen auslösen will. Diakonie jedoch ist Dienst um Jesu willen an allen Menschen und in allen Situationen, in denen es um Hilfe und Heilung, um Beistand und Mitmenschlichkeit geht. Richtet sich das missionarische Zeugnis primär an die Welt des Unglaubens, so wendet sich die Diakonie in erster Linie an die Kranken und Schwachen, an die Gefährdeten und Notleidenden, an die Unterdrückten und Entrechteten, um ihr Menschsein zu ermöglichen. Daß beide Gestalten des Zeugnisses notwendig sind, bedarf keiner Frage; es ist lediglich darauf zu achten, daß das missionarische Anliegen nicht unter der Hand durch das diakonische Engagement ersetzt wird^{35a}.

Mit dieser Feststellung erhebt sich zugleich die Frage nach den Kriterien, die zugrunde liegen, wenn man die Spannungsfelder der Gesellschaft pauschal als Orte der Sendung bezeichnet. Wird hier nicht das Leitbild einer universalen, humanisierten Weltgesellschaft mit der neuen Menschheit, die in Jesus Christus angebrochen ist, identifiziert und zum Maßstab für die missionarische Existenz der Christen gemacht? Daß eine gewisse Tendenz dazu besteht, zeigt sich vor allem in der beispielhaften Nennung religiöser Subkulturen als Orte, denen die Sendung der Kirche zu gelten hat. Gewiß ist es richtig, daß das Zeugnis vom neuen Menschen nicht die Pflege einer religiösen Subkultur abseits der Katholizität der Kirche duldet. Aber was ist Kultur, was Subkultur? Kann man sich in der Beurteilung dieser Phänomene so einseitig von den Anthropologen und Soziologen abhängig machen, wie der Sektionsentwurf es tut, und diesen Begriff dann auch noch auf das traditionelle Parochialsystem anwenden, wie es mit einer erstaunlichen Unbefangenheit im Kommentar geschieht? Wohin würden beispielsweise Urgemeinde und frühe Kirche geraten, wenn man sie unter die Fragestellung Kultur oder Subkultur rücken würde?

Hier zeigt sich, zu welchen Unzulänglichkeiten es führen muß, wenn theologische Kriterien bei der Situationserkundung fehlen. H. J. Margull, der über diese Frage in seiner „Theologie der missionarischen Verkündigung“ bemerkenswerte Ausführungen gemacht hat, kritisiert nachdrücklich das Verfahren, „die Situation aus der Situation — d. h. soziologisch allein — zu bestimmen“. Er fordert statt dessen eine „Situationserkundung vom Wort her“, wobei er sich an dem Begriff der missionarischen Verkündigung orientiert, der „die Verkündigung der Kirchen bis an die Stellen und gerade an jenen bezeichnet, wo das Wort noch nicht hingedrungen ist . . .“³⁶. Man könnte sich vorstellen, daß unter Zugrundelegung dieser Kriterien noch einige andere Situationen genannt werden müßten, die als Manifestationen des Unglaubens eine nachdrückliche Herausforderung für den missionarischen Auftrag der Christenheit darstellen und in diesem Sinne als „Orte der Sendung“ anzusprechen wären (z. B. der Säkularismus).

Wenn wir diese kritische Bemerkung machen, soll doch nicht übersehen werden, daß in dem Sektionsentwurf die nicht-christlichen Religionen und Weltanschauungen ausdrücklich genannt sind. Allerdings hat man den Eindruck, daß sich an den Dialog mit diesen Gruppen reichlich harmlose und optimistische Erwartungen knüpfen. Es wäre jedoch gefährlich, die Tiefendimension des Dialogs zu übersehen, in dem Glaube gegen Glaube, Heilsweg gegen Heilsweg, Anspruch gegen Anspruch steht. Deshalb sollte klar zum Ausdruck kommen, daß der Aufbruch zum neuen Menschen nicht möglich ist, ohne überlieferte Menschenbilder in Frage zu stellen. Dabei geht es dann weniger um die Entdeckung „der gemeinsamen Grundlage des Menschseins“ als vielmehr um die Befreiung aus alten Bindungen, hinter denen das Neue Testament nicht nur menschliche Vorurteile, son-

dem widergöttliche Mächte und Gewalten am Werke sieht. Harvey Cox sieht völlig richtig, wenn er in der säkularen Stadt“ von der Kirche die Vollmacht zum Exorzismus erwartet³⁷.

7. *Neue Sendungsinstrumente*

Die Frage nach der Eignung überkommener Strukturen für die Sendung der Kirche taucht zum erstenmal in dem Dokument „Salz der Erde“ auf. Hier ist von der Notwendigkeit „struktureller Erneuerung“ die Rede, wobei die „Traditionalisten“ vor „unheiliger Geduld“, die „Pioniere“ vor „unheiliger Ungeduld“ gewarnt werden³⁸. Diese Überlegungen haben dann in Neu-Delhi eine bedeutende Rolle gespielt und zu dem Entschluß geführt: „Wir müssen die herkömmlichen Strukturen unserer Kirchen überprüfen, um zu sehen, ob sie den Dienst der missionarischen Verkündigung fördern oder hindern.“ Die Vollversammlung beauftragte daraufhin das Referat für Fragen der Verkündigung mit einer Untersuchung über „die missionarische Struktur der Gemeinde“³⁹, deren Ergebnisse – zusammengefaßt in dem Arbeitsbuch „Mission als Strukturprinzip“ und in dem Schlußbericht der westeuropäischen und nordamerikanischen Studiengruppe „Die Kirche für andere“ bzw. „Die Kirche für die Welt“ – ihren Niederschlag gerade auch in jenen Teilen des Sektionsentwurfs gefunden haben, die von der „Freiheit für neue Sendungsinstrumente“ handeln⁴⁰.

Die erste Forderung, die in diesem Zusammenhang erhoben wird, zielt darauf, „die ganze Kirche für die Sendung zu gewinnen“. Gemeint ist damit die Inanspruchnahme „aller Gaben, die in den Kirchen schon jetzt vorhanden sind“. Der Angriff richtet sich vor allem auf die „traditionelle Scheidung zwischen Lehrenden und Lernenden, zwischen Klerus und Laien“, die dazu geführt hat, daß „ein unermeßlicher Schatz von Geistesgaben der Laien brachliegt“. Dem Wesen der Gemeinde sowohl als auch den heutigen Erfordernissen entspricht jedoch nach Meinung des Sektionsentwurfs „die gegenseitige Ausrüstung der Christen zu Zeugnis und Dienst“, wozu der Kommentar erläuternd bemerkt, daß man die Ausbildung der Pfarrer nicht von der Ausbildung der Laien trennen dürfe und daß es sich dabei um einen fortwährenden Prozeß handele, in dem immer neue Formen der Zurüstung bedeutungsvoll werden könnten.

Damit sind Gedanken aufgenommen, die – gefördert vor allem durch Hendrik Kraemers Entwurf einer „Theologie des Laientums“ – bereits in Amsterdam, Evanston und Neu-Delhi eine wichtige Rolle gespielt haben⁴¹; nur werden sie jetzt in einen neuen Kontext hineingestellt und in deutlicher Pointierung entfaltet. Im deutschen Bereich haben sie eine Welle von Bemühungen ausgelöst mit dem Ziel, das von den Reformatoren wiederentdeckte allgemeine Priestertum der Gläubigen nicht länger nur theoretisch zu behaupten, sondern praktisch zu ver-

wirklichen. Auch der von der EKD eingesetzte Ausschuß zur Strukturplanung hat sich mit dieser Frage beschäftigt und stellt in seinen „Überlegungen“ fest, daß „die . . . Gemeinde nicht etwa nur Betreuungsobjekt pfarramtlichen Dienstes, daß sie vielmehr Leib Christi, Gemeinschaft geordneter Dienste, Stätte der Entfaltung geistlicher Gaben ist“⁴². Allerdings fragt man sich, ob diese Linie durchgehalten wird, wenn man von der „polaren Spannung“ zwischen Amt und Gemeinde liest und das Selbstverständnis des Pfarrers als „Rektor und Koordinator einer Vielfalt geistlicher Dienste“ gekennzeichnet findet. Hier dürfte – vor allem in den lutherisch geprägten Kirchen – in naher Zukunft der Schwerpunkt der weiteren Diskussion liegen, einer Diskussion, die um so dringlicher erscheint, als es seit längerem neben dem Pfarramt eine Fülle anderer, auch hauptamtlicher Dienste in der Kirche gibt, deren Verhältnis zueinander noch nicht genügend geklärt ist, vor allem nicht unter dem Aspekt der Sendung. Der Gedanke der „funktionsgegliederten Gemeinde“ (Apostolat, Diakonat, Katechumenat), den der Struktur Ausschuß in diesem Zusammenhang entwickelt hat, könnte dabei zweifellos neue Anstöße geben⁴³.

Ein zweites Problem, das in den Dokumenten angesprochen wird, ist die Ortsgemeinde. Zwar wird keineswegs ihre Aufhebung gefordert, jedoch eine neue Bestimmung ihrer spezifischen Funktion und ihres Radius: „In den industriellen und urbanisierten Ballungszentren ist der Ort der Ortsgemeinde anders zu umreißen als in den Dorfgemeinden der Vergangenheit.“ Als neue Lebensinheit wird die „zone humaine“ angesprochen, also eine umfassendere Siedlungsregion, auf die hin sich in Zukunft die missionarische Gemeinde strukturieren müsse.

Vergleichen wir mit diesen Aussagen wiederum die in gewisser Weise offiziellen und repräsentativen Äußerungen des EKD=Ausschusses zur Strukturplanung, so heißt es auch hier, daß „die Ortsgemeinde nicht alle Bereiche der dort lebenden Menschen erreicht, andere wichtige, das Leben der Bewohner prägende Bereiche nur zum Teil oder überhaupt nicht mehr erfaßt werden können“. Allerdings wird dabei die „Ergänzungsbedürftigkeit der Parochialstruktur“ stärker akzentuiert als die Notwendigkeit der Verwirklichung neuer Strukturprinzipien. Die gewünschte Ergänzung der Ortsgemeinde, deren „Überschaubarkeit“ hervorgehoben wird, soll der Kirchenkreis leisten, der seinerseits wiederum der Funktionsgliederung folgt⁴⁴.

Man erkennt deutlich, daß eine Reihe von Anregungen aus der ökumenischen Diskussion in den Dokumenten des Strukturausschusses ihren Niederschlag gefunden haben, andere sind modifiziert worden, und wiederum andere blieben unberücksichtigt. Aufgenommen wurden vor allem die Gesichtspunkte der Flexibilität, der Differenzierung und der Kohärenz, während stärker als in der ökumenischen Diskussion die „Anknüpfung beim Vorhandenen“ betont und vollzogen wurde⁴⁵.

Das zeigt sich auch bei dem dritten Bereich, den der Sektionsentwurf für die Notwendigkeit neuer Sendungsinstrumente nennt: über die Ortsebene hinaus. Während die beiden Dokumente des Strukturausschusses im Rahmen landeskirchlicher Orientierung bleiben und eine gewisse Großräumigkeit des Denkens vermissen lassen, liegt der Schwerpunkt des Sektionsentwurfs auf dem „gemeinsamen Handeln in der Mission“ (joint action of mission), das „ohne historische Rücksichten und Gewohnheiten . . . unter dem Gesichtspunkt der Aufgaben der Welt“ von den Kirchen verwirklicht werden müsse. Pluriformität und Spontaneität erscheinen dabei ebenso notwendig wie Planung, Koordination und Kooperation⁴⁶.

Gerade an dem letzten Punkt wird deutlich, daß die „Komm-Struktur“ in unserer deutschen Situation immer noch das Denken prägt und daß offenbar noch ein längerer Weg zurückzulegen ist, bis „Komm-und-Geh-Strukturen“⁴⁷ in der rechten Relation zueinander stehen. Insofern stellt der Sektionsentwurf uns vor die Frage, ob wir bereit sind, die Konsequenzen zu ziehen, wenn wir den Grundsatz bejahen, daß es eine Erneuerung der Kirche nur gibt im Vollzug ihrer Sendung.

ANMERKUNGEN

¹ Philip Potter, *Missionarische Verkündigung und der Ökumenische Rat der Kirchen*, Materialdienst Nr. 15 der Ök. Centrale, Oktober 1967, S. 5 ff.

² Neben den Dokumenten von Amsterdam, Evanston, Neu-Delhi und Mexico City verweisen wir besonders auf: *Salz der Erde, eine theologische Besinnung über die Evangelisation*; H. J. Margull (Hrsg.), *Mission als Strukturprinzip*; *Die Kirche für andere*, Schlußberichte der Westeuropäischen und Nordamerikanischen Arbeitsgruppen des Referats für Fragen der Verkündigung. Sämtlich im Ök. Rat der Kirchen, Genf, erschienen.

³ Vgl. H. J. Margull, *Theologie der missionarischen Verkündigung*, Stuttgart 1959, S. 85 ff. und 146. Hendrik Kraemer, *Die Kommunikation des christlichen Glaubens*, Zürich 1959, S. 5.

⁴ J. C. Hoekendijk, *Bemerkungen zur Bedeutung von Mission(arisch)*, in „*Mission als Strukturprinzip*“, S. 35.

⁵ Focko Lüpsen (Hrsg.), *Evanston – Dokumente*, Witten 1954, S. 67.

⁶ Karl Hartenstein, in: W. Freytag, *Mission zwischen Gestern und Morgen*, Stuttgart 1952, S. 54.

⁷ *Salz der Erde*, S. 18.

⁸ J. C. Hoekendijk in „*Mission als Strukturprinzip*“, S. 33.

⁹ Sektionsentwurf II, Ziff. 1, S. 29.

¹⁰ Ebenda, S. 34. Zitat von J. C. Hoekendijk in „*Mission als Strukturprinzip*“ S. 34.

¹¹ Concept, *Arbeiten aus dem Referat für Fragen der Verkündigung*, Ök. Rat der Kirchen, Genf, Heft V, S. 30 ff.

¹² *Mission als Strukturprinzip*, S. 49.

¹³ *Evanston-Dokumente*, S. 69.

¹⁴ Sektionsentwurf II, Ziff. 2, S. 69.

¹⁵ *Mission als Strukturprinzip*, S. 35.

- ¹⁶ Die Kirche für andere, S. 17.
- ¹⁷ Sektionsentwurf II, S. 35/36.
- ¹⁸ Ernst Wolf, Menschwerdung des Menschen in „Peregrinatio“ II, München 1965, S. 136.
- ¹⁹ Sektionsentwurf II, Ziff. 1, S. 29.
- ²⁰ Sektionsentwurf II, Ziff. 6, S. 30.
- ²¹ Sektionsentwurf II, S. 43.
- ²² Die Kirche für andere, S. 19 ff. Vgl. auch die Äußerungen von Casalis (Mission als Strukturprinzip, S. 117 und Concept II, S. 23) und Hoekendijk (Mission als Strukturprinzip, S. 36).
- ²³ Vgl. Evanston-Dokumente, S. 68 f. Margull S. 81 ff. Dazu: Georg Vicedom, *Missio Dei*, München 1960, S. 65 ff.
- ²⁴ Sektionsentwurf II, Ziff. 6, S. 30. Dazu: Mission als Strukturprinzip, S. 25 und 33.
- ²⁵ Sektionsentwurf II, Ziff. 4, S. 30.
- ²⁶ Vgl. Werner Krusche, Concept V, S. 30.
- ²⁷ Sektionsentwurf II, S. 30 und 39.
- ²⁸ Sektionsentwurf II, S. 42.
- ²⁹ Sektionsentwurf II, S. 43.
- ³⁰ Sektionsentwurf II, Ziff. 3, S. 30 und 36.
- ³¹ Philip Potter, S. 17.
- ³² Sektionsentwurf II, Ziff. 7 ff., S. 31 f.
- ³³ Mission als Strukturprinzip, S. 33.
- ³⁴ Mission als Strukturprinzip, S. 160. Dazu: H. Krüger (Hrsg.), *Appell an die Kirchen der Welt, Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft*, Stuttgart 1967, S. 252 ff.
- ³⁵ Mission als Strukturprinzip, S. 35, 41, 108, 119.
- ^{35a} Vgl. Georg F. Vicedom, *Mission am Scheidewege*, Berlin/Hamburg 1967, S. 31 ff.
- ³⁶ Margull, S. 162 ff. und 293.
- ³⁷ Harvey Cox, *Stadt ohne Gott?*, Stuttgart 1966, S. 166 ff.
- ³⁸ Salz der Erde, S. 36 ff.
- ³⁹ Neu-Delhi-Dokumente, S. 97 und 211.
- ⁴⁰ Sektionsentwurf II, Ziff. 11–13, S. 32 f. und 49 f. Vgl. dazu besonders: „Mission als Strukturprinzip“, S. 3 ff. und 221 ff. sowie „Die Kirche für andere“, S. 22 ff. und 77 ff.
- ⁴¹ Kurt Böhme, *Die Weltkirchenkonferenz in Amsterdam, Hamburg 1948*, S. 64; Evanston Dokumente, S. 117 ff.; Neu-Delhi-Dokumente, S. 94 ff. Vgl. Hendrik Kraemer, *Theologie des Laientums*, Zürich 1959.
- ⁴² Überlegungen zur Strukturplanung in der Kirche, in: *Kirchliches Amtsblatt der Evang. Kirche von Westfalen*, Nr. 2/1965, III. Teil, S. 12.
- ⁴³ Überlegungen zur Strukturplanung, S. 15 f. Ferner: Weitere Vorschläge zur Strukturplanung, in: *Kirchliches Amtsblatt der Evang. Kirche von Westfalen*, Nr. 4/1967, III. Teil, S. 28 ff.
- ⁴⁴ Überlegungen zur Strukturplanung, S. 12 f., weitere Vorschläge . . . , S. 33 ff. Vgl. Hugo Schnell, *Die überschaubare Gemeinde*, Heft 5 der Reihe „Missionierende Gemeinde“, Berlin, 1962.
- ⁴⁵ Vgl. Mission als Strukturprinzip, S. 222; Überlegungen . . . , S. 10 f.
- ⁴⁶ Sektionsentwurf II, S. 33 und 52.
- ⁴⁷ Mission als Strukturprinzip, S. 7.