

Mission als Auskunft über das Motiv meines Handelns?

Überlegungen zum Bericht der Sektion II von Uppsala:
„Erneuerung in der Mission“

VON ULRICH FICK

I. Zur Charakterisierung des Dokuments

Dieser Sektionsbericht hatte eine komplizierte Entstehungsgeschichte. Man kann die Spuren der Arbeit am Text der endgültigen Fassung ablesen. Der Gener Entwurf war scharf kritisiert worden. Eine Reihe von Alternativ-Vorschlägen war ihm gefolgt, von denen einige vorsichtige Korrekturen anbrachten (wie der Hamburger Änderungsvorschlag), andere die Form von Gegen-Entwürfen annahmen (wie der von skandinavischen Theologen vorgelegte Text). Als sich die Sektion in Uppsala traf, lag ein breites und differenziertes Angebot von Formulierungen zur Sache vor. Die Sektion brachte dieses Material in methodisch zufälliger und unübersichtlicher Weise miteinander ins Spiel. Man kann ihre Arbeit mit einigen bemerkenswerten Superlativen beschreiben:

- die Beteiligung der Konferenzteilnehmer an dieser Sektion war am stärksten (22 0/0),
- der Sektionsbericht, der erarbeitet wurde, ist das uneinheitlichste Dokument der Konferenz,
- bei seiner Vorlage im Plenum erhielt er die meisten Gegenstimmen (nämlich 40), die ein Sektionsbericht der Vollversammlung von Uppsala hervorrief.

Die *Uneinheitlichkeit* des Berichts wird schon bei flüchtiger Lektüre spürbar. Die Sektion hatte ihre Thematik in drei Subsektionen auseinandergelegt. Eine arbeitete an der Frage des Mandats der Mission; die zweite beschrieb Bereiche der Sendung; die dritte beschäftigte sich mit den Strukturen für die Sendung.

Die Teilentwürfe, die diese drei Subsektionen einbrachten, sind von der Sektion weder in einer zusammenfassenden Aussprache durchleuchtet noch von einem Redaktionskreis zusammengefaßt und einheitlich formuliert worden. Sie stehen nebeneinander, ohne sich an allen Nahtstellen zu berühren, geschweige denn einander zu durchdringen. HOT NEWS sprach von „Flickwerk“, – nicht nur im Blick auf die klaffenden Nähte zwischen den drei Teilen des Berichts, sondern auch im Sinne einer Kritik der vielen mehr additiven als komprimierenden For-

mulierungen. Die Herder-Korrespondenz nannte den Bericht einen „Katalog von Anregungen“, nicht „ein Konzept aus einem Guß“, und sie hat damit recht. Die Sektion hatte weder die Zeit noch die Kraft, die drei Teile zu einem Ganzen zu verarbeiten. Nicht einmal zum einfachsten redaktionellen Handgriff, nämlich einer durchgängigen Numerierung der Kapitel oder einer einheitlichen typographischen Gliederung des Berichts reichte es mehr.

Besonders störend ist, daß stilistische Fingerübungen wie die exegetisch mehr als dürftige, kurzschlüssig „moderne“ Beschreibung der biblischen Ämter der Gemeinde (S. 28) trotz erheblicher Kritik, die in einer der Plenarsitzungen an gerade diesem Stück geübt wurde, dann doch in der endgültigen Fassung des Berichts stehen blieb, oder daß der Katalog verschiedener Ausgangssituationen für den missionarischen Dienst, mit dem der zweite Teil einsetzt und der einen ganz anderen Leserkreis voraussetzt als der erste Hauptteil (S. 29), so stehen geblieben ist, wie er in einem früheren Entwurfsstadium einmal geschrieben war: eine Aufzählung von erlesener Zufälligkeit, die einer ganz anderen Art von Bericht zuzugehören scheint als die anderen Stücke. Einer Kritik des Dokuments auf der Basis der Wünsche, die es offenläßt angesichts des Verlangens nach Schlüssigkeit, nach einem durchgehaltenen Spannungsbogen der Darstellung, Herleitung und Folgerung, angesichts des Wunsches nach einem logisch konsequenten, die Gesichtspunkte überlegt ordnenden und betonenden Verfahren ist wenig entgegenzusetzen: eben das wurde in Uppsala nicht geleistet. Die Autoren des Berichts sind im Grunde nicht eine Sektion, sondern drei Subsektionen, deren Teilberichte fast unverbunden nebeneinanderstehen.

Auch die *Sprache* des Berichts ist uneinheitlich. Der Genfer Entwurf hatte den Ehrgeiz, jedem beliebigen Zeitungsleser ohne Befragung einer biblischen Konkordanz oder eines theologischen Handwörterbuches verständlich zu sein. Das hatte nun schon jener Entwurf nicht gemeistert (man kann sich fragen, ob ein Konferenzdokument überhaupt in dieser Richtung ambitiös sein soll), aber der vorliegende Sektionsbericht hat einen Ruck in die kircheninterne Sprache hinein vollzogen. Er wollte als seinen Adressaten den Christen, das Gemeindeglied, sehen. Darüber gab es eine Debatte im Plenum der Sektion (an wen richten wir unser Wort: an alle? — an die Gemeindeglieder?). Die Antwort war, der Bericht solle ein Wort an die Gemeinde sein. So könne man voraussetzen, daß dem Empfänger biblische Bilder (wie: „ein lebendiger Brief Christi“) und theologische Summen (wie: „Kindschaft“) verständlich und zumutbar seien.

Dennoch stecken einige unübersetzte Vokabeln kirchlicher Tradition ebenso wie der Konferenzsprache von Uppsala wie Leitfossilien in den Mergel- und Keuperschichten des Textes. Bei genauerer Analyse kann man einige theologische Zwischeneiszeiten und Begriffsüberschwemmungen nachweisen, die sich auf dem Gelände der Thematik während der Verhandlungen ereignet haben.

Auch *Zugeständnisse* hört man heraus. Die Einleitung zum zweiten Kapitel des dritten Hauptteils spiegelt eine komplizierte und spannungsreiche Diskussion wider: es ging darum, was an der Kirche verändert werden kann und muß.

„Während einige glauben, die Grundstrukturen des kirchlichen Lebens seien gegeben und daher unwandelbar, sind andere überzeugt, daß alle institutionellen Formen kirchlichen Lebens vorläufig sind und sich ändern müssen“ (S. 33).

Nun ist die Arbeit einer Sektion auf einer Vollversammlung primär ein meinungsbildender Prozeß. Wenn es darum geht, eine möglichst breite Mehrheit auf einer bestimmten Basis, die sich in einer Formel niederschlägt, zu einigen, dann wird diese Formel notwendig Kompromißcharakter haben müssen, wird *Zugeständnisse* aussprechen und Einwände protokollieren. Insofern ist der Bericht weder ein abgewogenes dogmatisches Dekret noch die riskante Spitzenformulierung eines kühn vorangehenden einzelnen Denkers, sondern das Dokument einer Meinungsbildung.

Jedoch kommt der Text des Berichts da und dort nicht einmal an einen Kompromiß heran. Da keine Möglichkeit mehr war, die Gegensätze einander gegenüberzustellen, sie miteinander in Beziehung zu bringen, sie abzuwägen und ihre Spannung in einer Einigungsformel aufzuheben, wurden verschiedene theologische Gesichtspunkte oft auf einfache Wortmeldung hin („das müßte auch noch gesagt werden“) „auch noch“ aufgenommen und an einem dünnen, oft lediglich grammatikalischen Faden aufgereiht. Ein Musterbeispiel dafür ist die Beschreibung des wahren Lebens in der Gliedschaft am Leib Christi: es wird gefunden

„... im Leben der Kirche, in Wort und Sakrament, in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes und in der Existenz für andere“ (S. 27),

wobei diese vierte Bestimmung mit einem Rückgriff auf den Genfer Entwurf rasch an eine bis dahin traditionelle und sakramentale Beschreibung der Kirche angehängt wurde.

Eine Reihe anderer Aufzählungen ist noch unbefriedigender, wie – Menschen werden befähigt, „rassische, nationale, religiöse und andere Schranken zu durchbrechen“ (S. 27).

Das soll nicht heißen, daß alle Aufzählungsreihen dieses Berichts als suspekt, weil mechanisch oder additiv, zu gelten hätten. Es war überlegt, und es hat seinen Sinn, wenn es im Teil drei heißt:

Im Miteinanderteilen „kann die Einheit aller Christen an jedem Ort vertieft, erprobt und verwirklicht werden“ (S. 35),

oder wenn zum Thema „Dialog“ gesagt wird, christliches Zugehen auf andere müsse „menschlich, persönlich, sachgemäß und demütig“ sein (S. 28).

Wer diesen Sektionsbericht genauer liest und daran arbeitet, muß lernen, solche „lebendigen“, weil differenzierten und dynamischen Aufzählungen von

sehr ähnlich lautenden, „toten“, mechanisch eins ans andere hängenden Sätzen zu unterscheiden.

Vielleicht läßt sich daraus ein Teil des gegensätzlichen *Echos* erklären, das der Bericht bei seiner Vorlage in Uppsala gefunden hat. Es reicht von bitterer Enttäuschung (in der Plenardebatte am stärksten der Delegierte Robert Wallace aus Kanada: „a rather dull exercise with the obvious“ . . . „mountain of jargon“ . . . „full of clichés“) hin zu einer erfreuten Bejahung (D. T. Niles: „refreshingly new“). In der Mitte liegen nüchterne Stimmen wie die von J. C. Smith: „It's not the best document in the world, — but it states where we are“, — oder die vorsichtig positive Stellung, die Arne Sovik in seinem kurzen Kommentar im Berichtsband (S. 36—38) bezogen hat. Der Bericht enthält in der Tat nahezu alles: die Plattheit, das Selbstverständliche und den kühnen Gedanken. Darum wird jeder seiner Kommentatoren sich auf ein Stück berufen können, das ihn besonders enttäuscht — oder das ihn besonders überrascht und aufmerksam gemacht hat. Zu einem Überblick kommt nur, wer nicht zuerst nach einer Bestätigung oder Bestreitung seiner eigenen Meinung in dem Vielen sucht, das der Bericht sagt, oder wer betroffen ist über das Viele, das er nicht sagt. Man muß dem Text schon Schritt für Schritt nachgehen und ihn beim Wort nehmen. Das soll in den kommenden Abschnitten geschehen.

II. Das Mandat der Mission (Teil I „Der missionarische Auftrag“, S. 26—28)

Die Mission der Kirche Christi gilt der ganzen Welt. Kein Stück Erde, kein Mensch, kein Zeitalter sind davon ausgeschlossen.

„Die bedingungslose Liebe und Barmherzigkeit Gottes bietet allen Menschen Vergebung der Schuld und Freiheit füreinander an. Der Weg für die Wiedereinsetzung aller Menschen in die Kindschaft ist frei“ (S. 27).

Darum:

„Die Kirche in der Mission ist für alle da“ (S. 29).

Es ist keineswegs nur der Horizont dieses einen Sektionsberichts, wenn hier „alle Menschen“ und die ganze Welt den Christen als das Feld und die Richtung ihrer Sendung gezeigt werden. Man könnte sich ja einen Sektionsbericht denken, der als Sonderthematik einer Gruppe von Spezialisten für Weltmission einer im übrigen mit sich selbst beschäftigten Kirche ein evangelistisches Alibi verschafft. Aber hier ist der Grundton der ganzen Vollversammlung von Uppsala angeschlagen. Ein Quervergleich mit dem Konzept anderer Sektionen macht das deutlich.

Aus dem Bericht der Sektion I:

„Die Kirche lebt in der Welt für ihren Herrn und darum für die, die noch nicht zu ihrer Gemeinschaft gehören. Die Sendung der Kirche in die Welt wird der Kirche eine Bereicherung durch die Welt schenken“ (S. 15 f.).

Aus dem Bericht der Sektion III:

„Christen wissen aus der Heiligen Schrift, daß Gott alle Menschen sich zum Bilde geschaffen hat und Christus für alle Menschen gestorben ist. Sie sollten an vorderster Front im Kampf gegen ein provinzielles, enges Gefühl der Solidarität stehen und sich dafür einsetzen, ein Bewußtsein für die Beteiligung an einer weltweiten verantwortlichen Gesellschaft mit Gerechtigkeit für alle zu schaffen“ (S. 46).

Wie dieser erste Teil des Berichts nun diese Bestätigung eines universalen Mandats zur Mission, ihres Horizonts und ihrer Perspektive im einzelnen begründet, erläutert und abgrenzt, ist freilich nicht so klar zu sehen. Gerade dieser Abschnitt wurde als rasch geschriebene Neufassung in die Debatte geworfen, als die Gegensätze um den Genfer Entwurf und die verschiedenen Ergänzungs- und Alternativvorschläge eben aufgebrochen waren und sich so auszuweiten drohten, daß eine Einigung auf einen wie immer gearteten schon vorliegenden Text fraglich schien. Der Text dieses ersten Teils hält die Unklarheiten und die Diskussionsansätze dokumentarisch wie in einer Momentaufnahme fest. Probleme und Ansätze lassen sich aufspüren, wenn man den Begriffen „neue Menschheit“ und „Dialog“ in diesem Text nachgeht.

„Neue Menschheit“

Die Kritik am Genfer Entwurf hatte sich darauf konzentriert, daß dort „die neue Menschheit“ als *Ziel* des Auftrags zur Sendung beschrieben war:

„Unser Ziel ist uns gewiesen in dem neuen Menschen, in dem die ganze Fülle Christi erreicht wird. Die neue Menschheit, die in Jesus schon geboren wurde und zu der aufzubrechen uns geboten ist, ist ein Teil der Verheißung: ‚Siehe, ich mache alles neu.‘“ (Genfer Entwurf, Abschnitt 2).

Die Hamburger Bearbeitung dieses Satzes hatte hier neue Nuancen gesetzt:

„Unser Ziel ist uns gewiesen in der neuen Menschheit. Sie ist in Christus dargestellt. Zu ihr sind wir unterwegs. Sie ist ein Teil der Verheißung Jesu. Wir in unserem persönlichen Leben, in Volk und Familie, harren mit allen Kirchen auf die Offenbarung des neuen Menschen“ (Hamburger Ergänzung, Abschnitt 2).

Das muß man hören auf dem Hintergrund eines anderen Satzes aus Abschnitt 1, der in der Hamburger Fassung so lautete:

„Sein Geist sammelt aus Sündern die Gemeinde als Zeichen und Vorhut der neuen Menschheit und sendet sie aus zur Mitarbeit an seiner Mission: der Erneuerung der Menschheit.“

Dieser Hamburger Text unterscheidet drei Schritte: Christus ist der neue Mensch. Er ruft die Gemeinde als „Zeichen und Vorhut“ der neuen Menschheit. Die Sendung dieser Gemeinde zielt auf die Erneuerung aller Menschen in der neuen Menschheit.

Damit war der Versuch unternommen worden, einen Einwand aufzunehmen und eine Schwäche zu beseitigen, die das Seminar des Tübinger Missionstheologen Beyerhaus bei der Arbeit am Genfer Entwurf treffend so beschrieben hatte:

„Der Entwurf läßt völlig ungeklärt, worin die neue Menschheit besteht, und oszilliert in theologisch unerträglicher Weise zwischen Jesus als dem neuen Menschen, dem Christen als dem neuen Menschen, der eschatologischen Offenbarung des neuen Menschen, der Kirche als neuer Menschheit, dem sozialen Humanisierungsprozeß und der Menschenwelt als möglicher neuer Menschheit“ (Tübinger Kritik des Genfer Entwurfs, S. 3).

Der Berichtstext aus Uppsala nun faßt das Ziel der Sendung als Christologie:

„Jesus Christus . . . ist der neue Mensch . . . In der Auferstehung Jesu wurde eine neue Schöpfung geboren. In ihr ist das letzte Ziel der Geschichte — Christus als das neue Haupt der Menschheit, in dem alle Dinge zusammengefaßt werden, zugesichert worden“ (S. 27).

Offen bleibt bei dieser Formulierung, wer denn hier mit der „neuen Schöpfung“ gemeint ist, die in der Auferstehung Jesu geboren wurde: die Christenheit? oder eine weltweite neue Schöpfung, an der die Kirche pars pro toto Anteil hat? Und was heißt: ist „zugesichert worden“? ist bestätigt? ein für alle Mal verfügt? als eschatologische Realität angekündigt? Was heißt schließlich: Christus ist „das neue Haupt der Menschheit“? — ist er also mehr als Herr der Kirche: Herr der Menschenwelt? Auf welche Weise ist er das?

Diese Fragen kann nur der als theologische Haarspalterei bezeichnen, dem die Konsequenzen nicht klar sind, die sich aus einem je verschiedenen Verständnis einer solchen christologischen Formel ergeben. Ist die Welt — wenn schon einstweilen unvollendet — „neue Schöpfung“, — wird dann die Kirche überflüssig? Löst sich die Ekklesiologie in einen Humanisierungsprozeß auf? Hier stellt sich die Frage nach dem Herr-Sein Christi über die, denen er noch nicht als ihr Herr bekannt ist. So hat D. T. Niles in Fortsetzung der Diskussion über den „kosmischen Christus“ von Neu-Delhi die Frage gestellt. Wenn eine Theologie der Königsherrschaft Christi oder eine lutherische Zwei-Reiche-Lehre in die christologische Skizze der neuen Menschheit von Uppsala eingetragen werden, ergeben sich zwei ganz verschiedene Folgerichtungen. Wir können die Fragen an dieser Stelle nicht durch die Stadien der nächstliegenden Antworten und der weiterfolgenden Problemstellungen führen. Sicher wird die theologische Arbeit am Verhältnis von Kirche und Welt, die von allen Uppsala-Berichtstexten gefordert ist, im Sektionsbericht II an diesem Punkt auf eine wichtige und in den Konsequenzen weittragende Stelle stoßen.

Das Wort „neue Menschheit“ hatte im Entwurf eigentümlich geflimmert. Im englischen Text war es manchmal mit „humanity“, dann mit „mankind“, oder „manhood“ übersetzt. Meinte es „Menschheit“ als Summe der Gesamtheit der

Menschen, oder meinte es Menschsein, Menschlichkeit als Qualität? Die Hamburger Ergänzungen hatten versucht, an dieser Stelle genauer zu sein. Die christologische Fassung des Uppsala-Berichtes versucht, die Unsicherheit in der Nähe des Begriffs „neue Menschheit“ zu beseitigen, aber sie schneidet in den Konsequenzen ihrer Christologie neue Fragen an.

„Dialog“

Auch die Entwicklung des zweiten mit Argwohn betrachteten Grundbegriffs des Genfer Entwurfs lohnt sich zu verfolgen.

Anfangs war hart am Rande einer *theologia naturalis* — einer Theologie der Auffindbarkeit Gottes außerhalb seiner Offenbarung in Christus — argumentiert worden, wenn mit folgenden Worten beschrieben war, was „Dialog“ ist:

„In einer zunehmend pluralistischen Welt können Christen im Gespräch ihr gemeinsames Menschsein mit Anhängern anderer Religionen zum Ausdruck bringen.

Dies gibt uns Freiheit zu neuen Gemeinschaftsformen, die den Andersgläubigen gegenüber offen sind, ohne unseren Glauben an Jesus Christus zu relativieren. In der Begegnung mit Mohammedanern, Hindus, Marxisten und Humanisten lernen Christen, die gemeinsame Grundlage unseres Menschseins zu entdecken, und kommen so zu einem volleren Verständnis der Wahrheit“ (S. 31).

An dieses „so“ der letzten Zeile schloß sich die Frage an, ob denn die Wahrheit „von außen“ auf die Christen zukomme, oder ob sich die Christen lediglich ihrer eignen Wahrheit klarer und tiefer bewußt würden, wenn sie im Gespräch mit Nichtchristen von gemeinsamen menschlichen Fragen ausgingen? Welche Wahrheit, so wurde gefragt, läßt sich denn im Dialog der Christen mit den Nichtchristen „voller verstehen“ — die Wahrheit, die die Christen bekennen und bezeugen, oder die Wahrheit Gottes, die ihnen mit den anderen entgegenkommt und die erst in diesem Zusammentreffen die christliche Wahrheit vollkommen macht?

Auf Stellen wie diese bezogen sich die Stimmen, die sagten, der Genfer Entwurf sei „zu optimistisch“. So ernst er die Welt sonst nehme, so leichtfertig behandle er ihren dämonischen Charakter (so die Stellungnahme des Tübinger Beyerhaus-Seminars zum Entwurf). Wenn Wahrheit dialogisch erhellbar sei, nicht in der Begegnung mit dem Verkündigten existentiell als Gehorsam zu vollziehen, dann sei damit ebenso die Voraussetzung wie das Ziel der Mission verkannt.

Die Hamburger Ergänzung entschied sich darum für folgende Beschreibung des Dialogs:

„Teilhabe und Weitergabe der Frohen Botschaft verlangen Dialog. Der Bericht von der Schaffung des neuen Menschen in Jesus Christus muß weitergegeben

werden. Aber ebenso entscheidend für das, was gesagt wird, ist, was gehört wird. Gutes Erzählen wird beim Zuhören gelernt. Darum wird der Bericht-erstatte, der das Evangelium erzählen will, zuerst zuhören. Er wird Künstlern und Wissenschaftlern, Anhängern anderer Religionen und Agnostikern zuhören, um zu lernen, was Christus ihm durch die anderen zu sagen hat. Und er wird, nachdem er das Evangelium auf seine Weise berichtet hat, wieder zuhören, um zu prüfen, inwieweit seine Zuhörer und er selber das Evangelium verstanden oder mißverstanden haben. So geschieht Kommunikation im Reden und Hören, im Gespräch.“

Diese Definition stimmt besser auf „Kommunikation“ als auf „Dialog“. Denn der Dialog ist in dieser Fassung ein sich im *Wort* vollziehender Vorgang, beschrieben als Methodik, fast als Technik der Verkündigung. Der „Dialog des Handelns“ ist ebensowenig in diese Schilderung aufgenommen wie der dem Dialog zwischen Christen und Nichtchristen vorausgehende und ständig weitergehende Dialog zwischen Gott und dem Menschen, wie auch der Dialog, den Gott mit sich selbst führt. Lediglich in dem Teilsatz „was Christus den Christen durch die anderen zu sagen hat“ taucht etwas von der Spannung des Genfer Entwurfs wieder auf. In Uppsala ist unter schonungsvoller Ignorierung dessen, was Hamburg ergänzt hatte, dazu folgendes gesagt worden:

„Der Dialog eines Christen mit einem anderen Menschen impliziert weder eine Verleugnung der Einmaligkeit Christi, noch irgendeinen Verlust der eigenen Hingabe an Christus . . .

Im Dialog finden wir uns in unsrer gemeinsamen Menschlichkeit, ihrer Würde und ihrem Gefallensein, und bringen ein gemeinsames brennendes Interesse an diesem Menschsein zum Ausdruck . . . Jeder findet und fordert den andern, indem er aus der Tiefe seiner Existenz heraus von den letztgültigen Anliegen Zeugnis ablegt, die sich in seinen Worten und Taten ausdrücken.

Als Christen glauben wir, daß Christus in diesem Dialog zu Worte kommt, daß er sich hier denen offenbart, die ihn nicht kennen, und daß er das begrenzte und verzerrte Wissen derer korrigiert, die ihn kennen“ (S. 28).

Hier ist ein dem Genfer Entwurf und der Hamburger Ergänzung gegenüber vertieftes und bereichertes Verständnis des Dialogs dokumentiert, — eine der Stellen, an denen die Arbeit von der Veröffentlichung des Entwurfs bis hin zu den Nächten redaktioneller Arbeit während der Vollversammlung in Uppsala Früchte getragen hat.

Diese Zeilen enthalten eine höchst nachdenkenswert Beschreibung dessen, was Mission im Dialog sein kann: nämlich *Auskunft über das Motiv meines Handelns*, — Hinweis auf das Woher meines Tuns. Gerade weil der Vorgang der Mission in den übrigen Kapiteln dieses Sektionsberichtes nirgendwo eindeutig und anschaulich beschrieben ist, verdient diese Andeutung einer Definition von Mission unsere Aufmerksamkeit.

III. Bereiche der Mission (Teil II, S. 29–32)

Der Genfer Entwurf hatte betont, Mission geschehe „in Spannungsfeldern“. Übereinstimmend damit beschreibt dieser zweite Teil des Berichtstextes „einige Bereiche, die heute Priorität beanspruchen“ (S. 29): Machtzentren, revolutionäre Bewegungen, Universitäten, wachsende Städte und Industriegebiete, Vorstädte, Landgebiete, das Feld der Beziehungen zwischen den Industrienationen und den Entwicklungsländern, und schließlich sehr eindringlich, die Kirchen selbst als Missionsgebiete.

Vieles ist hier oberflächlich.

Der Entwurfstext z. B. war sehr weit gegangen, wo er von der Teilnahme an revolutionären Bewegungen als einem christlichen Zeugnis und missionarischen Dienst gesprochen hatte:

„Die neue Menschheit bedingt das Zeugnis für eine gerechte Gesellschaft. Darum gibt es Christen, die sich berufen fühlen, revolutionären Bewegungen beizutreten. Welchen Ausdruck dieses Engagement auch immer finden mag, in jedem Fall geht es um das Streben nach Überwindung des Hasses und der Entfremdung, die von solchen revolutionären Bewegungen entfacht werden“ (Genfer Entwurf, Abschnitt 8).

Mit Recht hat man diesen Satz kritisch nach seiner eigentlichen Meinung befragt. Was heißt „die neue Menschheit bedingt das Zeugnis für ...“? Oder: „In jedem Fall geht es um das Streben“ — *wem?* Dem Christen, der sich beteiligt (also wäre der Christ der Friedensstifter innerhalb der revolutionären Gruppe, an der er sich beteiligt?), oder allen, die sich für die Revolution entschieden? Ist „welchen Ausdruck dieses Engagement immer finden mag“ als ein Freibrief für jedwede Form revolutionären Handelns vorzuzeigen, oder meint es, ganz unbetont, „in jedem Fall“ ... ?

Der Uppsala-Text mußte an dieser Stelle genauer werden. Er hat zugleich wesentlich vorsichtiger und einschränkender geredet:

„Wo die Aufrechterhaltung der Ordnung einer gerechten Ordnung im Wege steht, werden einige sich für ein revolutionäres Vorgehen gegen diese Ungerechtigkeit entscheiden ... Die christliche Gemeinde muß darüber bestimmen, ob sie die Gültigkeit der Entscheidung dieser Menschen anerkennen und unterstützen kann“ (S. 30).

Das heißt: eine Minderheit nur wird vermutlich diesen politischen Schritt tun. Die Gemeinde muß darüber befinden, ob sie Ja oder Nein zu diesen Brüdern und Schwestern sagt, ob sie Glaubensgemeinschaft erhält oder aufkündigt, ob sie unterstützt oder hindert. Daß die Gemeinde als Ganze revolutionär tätig und wirksam wird, ist nach dieser Formulierung nicht zu erwarten.

Aber sind nun revolutionäre Bewegungen hier vor allem als diejenigen angesprochen, denen die missionarische Verantwortung der Christen gilt (im Sinne von „Evangelize Dutschke now!“) – oder ist Solidarisierung mit revolutionären Gruppen wesentlich ein Weg und ein Mittel der Mission? Der Bericht beantwortet diese Frage nicht.

Bedauerlich ist auch, daß der Abschnitt über die Beziehungen zwischen den Industrienationen und den Entwicklungsländern (S. 31 f.) so schmal und formalistisch geblieben ist. Natürlich ist dazu das Wichtigste im Bericht der Sektion III und IV gesagt. Aber wäre ein Austausch über die Ränder der Sektionen hinaus in Uppsala möglich gewesen, so hätte dieser kleine Abschnitt weiter gehen können als nur bis zur Markierung eines Brückenkopfes über diese Art christlicher Verantwortung im Zusammenhang der Mission. Mehr als ein Offenhalten für die Übernahme des Ertrags aus den Sektionen III und IV in den Zusammenhang der Mission leistet der Abschnitt f nicht. Wiederum bleibt dabei offen, ob die „Zentren“, die als Bereich der Mission in dieser Beziehung angesprochen werden, Institutionen (wie Regierungen oder Organisationen) oder aber die verantwortlichen Personen sind. Eine „neue internationale Missionsstrategie“ wird gefordert, aber nicht beschrieben (S. 31). Worin der speziell christliche Beitrag zur Entwicklungsinitiative bestehen kann, wird nicht gesagt.

Positiv ist zu diesem Abschnitt jedoch viel zu bemerken. Von einem herkömmlichen Missionsverständnis, das der Vorgang in sendende und empfangende Kirchen, in christianisierte Gebiete und weiße Flecke auf der Landkarte, in Heimatgebiet und Missionsfeld teilt, ist nichts mehr vorhanden. Ganz bewußt wird unsre heutige und hiesige Welt vor uns hingestellt: Hier ist eure Verantwortung! Beklagt euch nicht: so ist sie; seht, wo ihr gefordert seid! Begreift, daß ihr selbst euch erneuern werdet, sobald ihr dem Auftrag nachkommt, über euch selbst hinauszuschreiten. Die Kriterien, die (S. 32) zur Überprüfung der missionarischen Arbeit der Gemeinden aufgeführt sind, unterstreichen trotz ihres unscharfen Wortlauts dieses Element des Verständnisses von Mission als einer Lebensweise der Kirche. Es wird gefragt:

- „stellen sie“ (die Kriterien, die Leitlinien des Handelns) „die Kirche auf die Seite der Armen, der Schutzlosen, der Mißbrauchten, der Vergessenen, der Gelangweilten?
- erlauben sie den Christen, auf die Interessen der anderen einzugehen, ihre Probleme sich zu eigen zu machen und ihre Strukturen als Werkzeuge zum Einsatz zu benutzen?
- helfen sie den Christen, zusammen mit anderen Menschen, die Zeichen der Zeit zu erkennen und in der Geschichte auf das Kommen der neuen Menschheit zuzugehen?“ (S. 32)

Dem entspricht die Anweisung, die Teil drei des Sektionsberichts II in kürzester Form gibt:

„Die Frage darf nicht lauten: ‚Haben wir die richtigen Strukturen für die Mission?‘, sondern ‚sind wir völlig auf Mission hin ausgerichtet?‘“ (S. 32)

In dieser Radikalität wird Mission nicht mehr als Hobby einiger „Missionsfreunde“, als exotischer Zeitvertreib einiger Reiselustiger am Rand der Kirche angesehen, nicht als Luxus, den man sich erlauben kann, sobald in unsrem eigenen Land alles christlich geordnet ist, — sondern Mission wird verstanden als die Kirche im Vollzug ihres Lebens. Denn:

„Es gibt keine Hinwendung zu Gott, die den Menschen nicht gleichzeitig seinen Mitmenschen auf neue Weise zuwendet“ (S. 27).

Wie das vor sich gehen kann, damit befaßt sich der dritte Hauptteil des Berichts.

IV. Strukturen der Mission (Teil III, S. 32–36)

Hinter dem ersten Abschnitt dieses dritten Berichtsteils steht die Frage: Wer ist Missionar? Die Antwort darauf ist nicht: einige wenige, sondern: jeder Christ.

Wenn Luther im Gegenüber zur katholischen Kirche seiner Zeit dem Priestertum aller Gläubigen einen bis heute unvergessenen Nachdruck gegeben hat, dann muß heute im Gegenüber zur Riesenhaftigkeit der gegenwärtigen Missionsaufgabe wahrscheinlich das Apostolat aller Gläubigen neu verstanden werden.

Ernst Käsemann hatte in seinem Kirchentagsvortrag von Hannover diesen Ton angeschlagen:

„Es wird in Zukunft nur eine Gestalt der Christenheit geben, nämlich die Mission, . . . und wer nicht an der Mission teilhat, wird nicht mehr als Christ gelten können“ (Berichtsband Hannover, S. 435).

Folgerichtig ist dann von den Geistesgaben die Rede, die Gott seinem Volke gibt (S. 32). Notwendig tritt sogleich auch die Frage nach der Vorbereitung und Zurüstung der Nicht-Theologen für ihren Dienst ins Blickfeld.

Ein weiterer Überblick über diesen dritten Abschnitt zeigt folgendes: Der „Dialog“ wird noch einmal erwähnt (S. 33), rasch und weniger differenziert als im ersten Hauptteil. Die Bibel im Leben der Gemeinde wird beschrieben, besser als im Genfer Entwurf, wo ein mißverständliches Straßenverkehrsvokabular („Wegweiser“) benutzt worden war. Hier wird vielmehr genannt, was die Bibel für eine missionierende, leidende, verfolgte oder verzagende Gemeinde tut. Das ist ein guter Platz für einen Hinweis auf die Heilige Schrift. Eine dog-

matische Skizze zur Lehre von der Schrift konnte nicht auch noch in den Berichtstext aufgenommen werden. So wird schlicht beschrieben, wie die Bibel im Leben der Gemeinde wirkt. Wichtiger als dies jedoch scheint die Eindeutigkeit zu sein, mit der die Frage nach dem Missionar mit dem Hinweis auf das Apostelamt aller Gläubigen beantwortet wird.

Selbstverständlich muß das über die heute bestehenden Missionsgesellschaften hinausführen. Sie werden als ein Werkzeug beschrieben, das gestern richtig und kräftig war, das aber heute durch eine breiter verwirklichte Wahrnehmung missionarischer Verantwortung durch alle Christen abgelöst werden muß:

„Die Missionsgesellschaften waren die Antwort einer früheren Generation auf den Ruf, das Evangelium bis an die Enden der Erde zu tragen. Die sich verändernden politischen, wirtschaftlichen und kirchlichen Verhältnisse fordern neue Antworten und neue Beziehungen“ (S. 34).

Das heißt: heute eine Missionsgesellschaft zu gründen, wäre ein Anachronismus. Ist es überholt, einer anzugehören? — im Rahmen der Arbeitsweisen und Arbeitswege einer Missionsgesellschaft zu arbeiten? Wie kann abgelöst werden, was die Missionsgesellschaften in Gang gebracht haben, wenn eine neue Missions-Initiative neue Methoden zu schaffen und Wege zu begehen im Begriff ist? Konsequenterweise fordert der Bericht „Experimente mit neuen Formen und Zeugnissen des Dienens“ (S. 34).

Deutlich richtet sich die Kritik dieses Hauptteils nicht einseitig gegen die Missionsgesellschaften, die man nun mit einem Fußtritt entläßt, nachdem sie jahrzehntelang für die schlafenden Kirchen stellvertretend deren missionarischen Auftrag wahrgenommen haben. Die Kritik gilt vielmehr den Kirchen selbst: wie weit sind sie bereit, ökumenisches Neuland im Vollzug ihres missionarischen Dienstes zu beschreiten? Sind die Richtlinien von Mexico City von 1963 (auf die hier verwiesen wird) nicht immer noch alles andere als die Leitlinien des kirchlichen Handelns von heute? Wie weit sind die Kirchen durch überkommene Formen des Dienstes und des Gemeindeaufbaus daran gehindert, sich den heutigen Aufgaben rasch und ganz zuzuwenden? Der Ton der Dringlichkeit ist nicht zu überhören, wenn empfohlen wird —

„sobald als möglich neue spezifische Bereiche für Experimente ökumenischen Handelns zu bestimmen“ (S. 35).

Wenn hier so knapp nacheinander zweimal das Wort „Experiment“ auftaucht, so hat das zweierlei zu bedeuten: nur im Handeln werden sich die Möglichkeiten aufspüren lassen. Und dieses Handeln ist nicht ohne Risiko. Es gehört zum Experiment, daß es fehlschlagen kann. Dennoch bleibt es die hervorragende Form des Vordringens in bisher unerschlossene Erfahrungsbereiche.

Mit anderen Worten: der Bericht von Uppsala will, daß etwas *geschieht*.

V. Beobachtungen und Fragen

Die theologische Weiterarbeit an den Grundfragen der Mission ist nach diesem Bericht noch weniger aufschiebbar geworden. Denn er beantwortet wenig. Er fordert zur Auseinandersetzung heraus. Die Spannungen der heutigen missions-theologischen Debatte sind in diesem Text weder befriedigend dargestellt noch voll miteinander in Beziehung gesetzt. Was Kirche ist — gegenüber der Menschheit und der „neuen Menschheit“, wird nicht ganz deutlich. Was Mission ist, findet nur in der Definition des Dialogs eine andeutungsweise Antwort. Warum in der Polarität von Distanz und Engagement heute der Schwerpunkt auf die Beteiligung gelegt werden soll, und wie Solidarisierung und Sendung sich dann zueinander verhalten, ist nicht ausgeführt. Wo in revolutionären Vorgängen die Grenze zwischen verordneter Geduld und gebotener Gewaltanwendung verläuft, und wer entscheidet, wann diese Grenze überschritten ist, wird nicht klar. Wie weit sich ein Christ bei seiner Teilnahme an einer revolutionären Bewegung als Missionar verstehen kann und darf, bleibt offen. Das „additive Verfahren“ des Berichts macht diese Grundprobleme der gesamten Vollversammlung zu einer immer dringlicheren Anfrage an die Theologie der Mission. Wenn es dabei bliebe, daß dieser Sektionsbericht mit allen seinen Aufzählungen summarisch zitiert oder selektiv als Sammlung von Schlagworten mißbraucht würde, dann wäre eine wichtige Chance für weitere Klärung und bessere Einsicht nicht genützt.

Inhaltlich bleibt der Bericht hinter dem zurück, was zu seinem Thema vor Uppsala an verschiedenen anderen Stellen gesagt worden war. Vor allem die Missionskonferenz von Mexico City von 1963 hatte prägnanter und deutlicher gesprochen. In einzelnen Studien waren nach Mexico City durchdringendere Analysen und kühnere Prognosen geboten worden. Die Bedeutung der Sektionsarbeit in Uppsala kann nur darin gesehen werden, daß ihr Dokument eben kein Resultat einer Beratung ist, bei der die Spezialisten für Mission unter sich waren. Wichtig ist sie, weil sich so viele Vertreter so vieler verschiedener Kirchen zu so vielen Fragen ihres Auftrags in der Welt in so großer Übereinstimmung äußern konnten.

Diese Übereinstimmung ist nicht zu unterschätzen. Das Denken über die Mission geht von einer beachtlichen Gemeinsamkeit der Voraussetzungen aus. Die Säkularisierung, von vielen bisher als das Grundübel der Neuzeit angeprangert, wird sachlich und ohne Lamento vorausgesetzt und insgeheim als Beiprodukt der biblischen Entgötterung der Welt und Versachlichung der Sachen begrüßt (dazu enthält der Sektionsbericht V, S. 84/85 einige erfrischende Thesen). Die Pluralität, von vielen bisher bedauert — lieber wäre vielen doch eine einheitliche christliche Basis für Denken, Reden und Tun aller Welt —, wird nüchtern als

Ausgangspunkt angenommen: Christen werden einen Beitrag geben können. Beispiele werden nicht wirkungslos bleiben, Modelle werden andere aufmerksam machen oder sogar ermutigen . . . Aber die Christenheit wird auf Widerspruch gefaßt sein. Hier sind sich die Ausgangspunkte von Sektion I und II sehr verwandt. Nirgendwo wird im Text der Sektion II die fadenscheinige Hoffnung auf eine zunehmende Verchristlichung der Welt noch einmal zusammengeflochten. Kein Versuch, das Reich Gottes als geschichtsimmanenten Prozeß von einer christlichen Programmierung der Zukunft zu erwarten. Nirgendwo der Anlauf zu einer Bemühung um die Vereinnahmung der Welt in einer schließlich alles umfassenden Kirche. Eher die andere Richtung: Nachdruck auf der Bereitschaft der Christen, sich in die Welt hinein zu verlieren, ohne institutionelle Garantie, bis hin zu dem Punkt, da ihr Handeln als christlich motiviert nicht ohne weiteres deutlich und mit anderem Handeln verwechselbar wird. Aber würde damit die Christenheit nicht das Schicksal ihres Herrn teilen? Nachfolge der Inkarnation überschreitet die vermeintlichen Grenzen der Kirche wie die scheinbaren Grenzen der Welt.

Wieviel davon Spekulation ist, muß in Deutschland vor allem auf drei Prüffeldern getestet werden, die der Bericht anspricht:

a) Baldige „ökumenische Experimente“ werden empfohlen (S. 35) — wo sind diese bei uns möglich? Könnte die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland Vorschläge in dieser Richtung machen? Oder wer hat die schöpferische Phantasie, hier Namen, Orte, Daten und Vorhaben zu nennen?

b) Vorhandene missionarische Kräfte müssen nach der Meinung des Berichts funktional neu geordnet werden (S. 34/35): Liefern die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Weltmission oder der Deutsche Evangelische Missions-Rat Planskizzen zu einer besseren Zusammenfassung dessen, was bisher missionarische Aktivität hieß? Können die Beziehungen zu den Jungen Kirchen geographisch oder sachlich übersichtlicher geordnet und intensiviert werden? Lassen sich neue Projekte gleich international und ökumenisch entwerfen?

c) Erneuerung wird sich vom Vollzug der Sendung im Leben der Gemeinden erwarten lassen (S. 32/33). Welche Folgen hat die Einsicht in die Notwendigkeit einer missionarischen Gemeindestruktur für Pfarrämter, Kirchenbezirke und Landeskirchen?

Kann das Amt für Volksmission der EKD ein Konzept für missionarischen Gemeindeaufbau entwerfen, das nicht auf dem Papier bleibt, sondern das in landeskirchliche Struktur-Überlegungen eingebracht und angewandt werden kann?

Der Bericht schreit nach Experimenten, die seine theoretische Skizze mit Leben, Konkretion und Erfahrung füllen. Sicher werden diese Experimente, sobald sie unternommen werden, auch die Skizze da und dort korrigieren.