

len Bekenntnis und Zeugnis und dem Leben der Christen und der Kirche eine *Entsprechung* bestehen sollte, ist eine Selbstverständlichkeit, aber auch eine Aufgabe, die allzu oft verfehlt und auch bei größtem Bemühen wohl immer nur annähernd erfüllt werden kann.

Diese Erwägungen machen deutlich, daß nicht im voraus gesagt werden kann, nicht bevor der Versuch selbst unternommen worden ist, welche „Reichweite“ ein gemeinsames, den neutestamentlichen Strukturen folgendes und von den drei Polen Schrift, Tradition und Situation bestimmtes Bekennen und Zeugnis haben könnte, wo seine Grenzen liegen werden. Sie zeigen aber auch, daß die zu einem gemeinsamen Bekennen hinführende geistliche und theologische Anstrengung ein Test sein könnte, der deutlicher als bisher ans Licht brächte, wie groß, tiefreichend und stark die Gemeinsamkeiten und Unterschiede eigentlich sind, die unter den Kirchen in der ökumenischen Bewegung bestehen. Ein gemeinsames Bekenntnis zu Jesus Christus wäre daher nicht nur eine neue und verbindliche Form gemeinsamen ökumenischen Sprechens, sondern auch Erhellung, Klärung und Anzeige des gegenwärtigen ökumenischen Status quo. Der Weg dorthin ist ein Risiko. Er könnte scheitern angesichts der mit dem Bekennen gesetzten Verpflichtung zur Unterscheidung und Scheidung, denn es ginge ja auch darum, Irrwege und Häresien zur Rechten wie zur Linken, wenn nicht explizit so doch implizit, auszuschließen. Es könnte allerdings in einer Zeit, in der nicht nur in der ökumenischen Bewegung, sondern auch in den Kirchen die Menschen nach mehr Klarheit und Verbindlichkeit verlangen, einen Beitrag leisten zum verbindlichen bekenntnishaften Aussprechen christlicher Identität in unserer Zeit, einer christlichen Identität, die zwar die konfessionellen und vielleicht auch regionalen Identitäten nicht aufhebt, sie aber trägt, umgreift und miteinander verbindet.

In der Freiheit bestehen Perspektiven Junger Kirchen vor Nairobi

VON HANS-WERNER GENSICHEN

I.

Das Thema Freiheit ist im ökumenischen Gespräch so wenig neu wie das Thema Einheit. Die Vollversammlung von Nairobi nimmt mit ihrer Doppelt thematik wortwörtlich auf, was beispielsweise der Lutherische Weltbund bereits vor fast zwei Jahrzehnten zum Leitwort seiner Weltkonferenz in Minneapolis

1957 gemacht hatte. Sie tut es allerdings in einer Weltsituation, die sich grundlegend geändert hat, die von Erschütterungen erfaßt ist, durch die auch Kirche und Theologie tiefgreifend in Mitleidenschaft gezogen worden sind. Das Vertrauen, mit dem man noch in den sechziger Jahren die weltweite Ausbreitung der sogenannten abendländischen Freiheitsgeschichte erwartete, ist dahin. Verfliegen ist auch die Euphorie, mit der eine spezifisch westliche Säkularitätstheologie diesen Prozeß zu fördern unternahm. Zutiefst fragwürdig geworden sind aber außerdem alle Versuche, ins andere Extrem zu fliehen, die Freiheit in Christus zu privatisieren und sie auf eine scheinbar politik- und herrschaftsfreie heile Welt des Glaubens zu beschränken.

Natürlich ist auch dieser Konflikt als solcher nicht gänzlich neu. Neu aber ist, daß er zunehmend den Möglichkeiten eines westlichen, eines nordatlantischen Konflikt-Managements entzogen wird, und zwar von denen, die nicht mehr nur Objekte eines solchen Managements sein wollen, sei es politischer oder wirtschaftlicher, kirchlicher oder theologischer Art; denn das eben ist die Anfrage, die jetzt seitens der Christen der Dritten Welt immer dringlicher an die westliche Christenheit gerichtet wird, mag diese darauf präpariert sein oder nicht: Auch wenn man überzeugt wäre, daß die Freiheit eines Christenmenschen nichts mit politischer oder sozialer Befreiung zu tun hätte — darf sie auch nur indirekt dazu benutzt werden, um offenkundige Unfreiheit und Unterdrückung zu verschleiern? Auch wenn man sich der Vieldeutigkeit und Fragwürdigkeit politisch-sozialer Freiheitsideologien bewußt ist — muß nicht auch die herkömmliche westliche Theologie „ihre ideologische Voreingenommenheit, ihre recht eindeutigen Verbindungen mit Kolonialismus, Rassismus und wirtschaftlicher Ausbeutung erkennen“¹? Solche Fragen sind provozierend, und sie sind auch so gemeint. Man kann ihre analytische Basis anzweifeln, das Geschichtsverständnis, das dahintersteht, verwerfen. Sicherlich aber genügt es nicht, dagegen die Äußerung des einen oder anderen afrikanischen oder asiatischen Kirchenführers ins Feld zu führen, der die ominöse Moratoriums-Idee ablehnt und für Partnerschaft von westlicher und nichtwestlicher Christenheit, von Mission und Junger Kirche plädiert. Es geht ja offenbar nicht mehr nur um zeitweiligen Interessenausgleich, um eine gewisse Aufteilung von Entscheidungsbefugnissen, um paritätische Neuordnung von Zuständigkeiten. Es geht primär um elementare Unfreiheit und Befreiung, um eine Befreiung, die in der Freiheit gründet, zu der uns Christus befreit hat, und die sich doch in der Überwindung konkreter Unfreiheits- und Abhängigkeitsverhältnisse auswirken soll.

Welcher Art diese Verhältnisse sind, in welchem globalen Kontext sie zu sehen sind, hat Philip Potter schon in seinem Bericht auf der Weltmissionskonferenz

von Bangkok 1972/73 mit der Kennzeichnung der drei wichtigsten „Widersprüche“ oder Paradoxa der heutigen Welt angedeutet: *Eine Welt — eine gespaltene Menschheit*; Macht — Machtlosigkeit; Kultur — Gegenkultur.² Knüpft man heute an diese Charakteristik an, so ist unschwer zu erkennen, daß die Kontraste mittlerweile nicht abgebaut, sondern eher noch schärfer geworden sind, daß insbesondere für die Gebiete der sogenannten Dritten — oder neuerdings auch der Vierten — Welt, die Heimatländer der Jungen Kirchen, die Spannungen und Belastungen noch weiter gestiegen sind. Das angebliche „Faktum der einen Welt“, auch von den christlichen Propheten eines „säkularen Ökumenismus“ noch vor kurzem enthusiastisch gefeiert, hat sich angesichts der fortdauernden Konfrontationen der Supermächte, der weitgehend erfolglosen Bemühungen um Abrüstung und Weltfrieden als Farce erwiesen. Regionale Polarisierungen engen den Raum für weltweite Konfliktkontrolle immer mehr ein. Verschärft haben sich auch die Gegensätze zwischen entwickelten und unterentwickelten Völkern, zwischen Trägern und Objekten wirtschaftlicher Machtentfaltung, und das in einer Zeit, die erstmals die Grenzen des Wachstums, die Beschränktheit der für das Überleben der Menschheit notwendigen Ressourcen, die Folge von Umweltzerstörung und Raubbau zu spüren bekommt. Um nur ganz wenige Zahlen zu nennen: Denkt man sich die heutige Welt als ein Dorf mit hundert Einwohnern, so wären 70 von ihnen, fast ausschließlich in den Entwicklungsländern, Analphabeten; nur einer hätte Hochschulbildung. Mehr als die Hälfte wären unterernährt, über 80 hätten unzureichende Unterkünfte, auch diese sämtlich in der Dritten Welt. Und weiter: Wie wird es sich auswirken, daß von den 350 Millionen Arbeitslosen, die man um 1980 für die ganze Welt zu erwarten hat, sich der überwiegende Teil in der Dritten Welt befinden wird? Die Antwort kann kaum zweifelhaft sein — auch diese Entwicklung wird dem Wirtschaftsimperialismus der nordatlantischen Völker zur Last gelegt werden, der Völker, die heute von dem lateinamerikanischen Dichter Augusto Roa Bastos zu der Einsicht aufgefordert werden, daß sie „trotz allen Reichtums nicht mehr der Mittelpunkt der Welt und schon gar nicht mehr der Weisheit“ seien, die der übrigen Menschheit „nichts mehr zu sagen haben und vielmehr lernen müssen, sich von ihr etwas sagen zu lassen“. Man mag solche Urteile für ungerecht halten. Man mag einwenden, daß eine Dritte Welt, die beispielsweise die Abhängigkeit vom Westen durch Abhängigkeit vom roten China ersetzt und nunmehr in der chinesischen Kulturrevolution das große Vorbild der Selbstfindung sieht, lediglich vom Regen in die Traufe komme. Dies ändert nichts an der Tatsache der „weltpolitischen Vereinsamung“ der westlichen Zivilisation, einer globalen „Gegen-Akkulturation“ größten Stils (Oskar Splett). Nicht schöne Reden von „kulturellem Ökumenismus“ markieren die wahre Situation, sondern ein Bewußtsein dessen, was heute in Ostafrika programmatisch „kujitegemea“,

„sich-auf-sich-selbst-verlassen“, heißt oder, bewußt militant, im neuen Namen der einst von den Franzosen Fort Lamy genannten Hauptstadt der Republik Tschad artikuliert wird: N'djamena, d. h. „Laßt uns allein“!

Karl Rahner hat schon vor Jahren geltend gemacht, daß unter allen Weltkulturen gerade die christlich-abendländische die Fähigkeit besitze, sich selbst zu übersteigen, dabei gegebenenfalls auch das freizugeben, was einmal in ihrem Einflußbereich lag.³ Wenn das wirklich so ist, dann wäre der Westen im Urteil der Dritten Welt und ihrer Christenheit den Beweis dafür bisher überwiegend schuldig geblieben. Die Hoffnung, daß dergleichen dennoch geschehen werde, dürfte wohl fast überall im Schwinden sein. Im Zweifelsfall werden auch die Christen und Kirchen der Dritten Welt eher auf der Seite des indischen Soziologen A. K. Saran zu finden sein, der, wohlgemerkt als Hindu, für die nichtwestliche Welt das Geschick voraussieht, daß sie zur „Mülldeponie des Westens“ wird — wenn sie sich nämlich den Zwängen der westlich-technologischen Zivilisation unterwirft, für die das Christentum mitverantwortlich ist.

Christus soll und will überall in der Welt zu Haus sein. Das heißt heute vor-dringlich, daß er nicht mehr nur als der Christus des Westens in Erscheinung trete, als ein Christus, hinter dem weite Teile der nichtwestlichen Christenheit heute eher das Antlitz eines westlichen Herrschaftsanspruchs zu erkennen meinen, der sowohl die eigentlichen Absichten der christlichen Mission als auch das, was heute an Partnerschaft möglich und nötig wäre, verhängnisvoll entstellt.

Samuel Escobar, ein prominenter lateinamerikanischer Evangelikaler, hat im Zusammenhang mit dem Internationalen Kongreß für Weltevangelisation in Lausanne 1974 an einem Beispiel erläutert, worauf es ankommt:⁴ Eine Mission in einem lateinamerikanischen Land hatte eine Farm gekauft. Sowohl der Grund und Boden als auch die Menschen, die darauf lebten, waren sozusagen ihr Besitz geworden. Die Beziehung zwischen Missionaren und Bewohnern konnte keine andere sein als die zwischen Herren und Sklaven, reich und arm. Erst als die Mission das Land verteilte, war auch die Befreiung zum Glauben möglich geworden, wurde auch das Evangelium als Kraft der Befreiung wirklich glaubwürdig, und zwar für beide, die Mission und die Junge Kirche. Erst jetzt konnten beide als das fungieren, was sie, nach einem Wort von Yves Congar, sein sollten: Gottes „maquis“, Gottes Asyl und auch Gottes Widerstandsbewegung mitten in einer Welt der Unfreiheit.

II.

Es sollte nicht wundernehmen, daß unter diesen Umständen Freiheit zum Selbstsein, zur Selbstfindung heute eine wesentliche Komponente in der Existenz

Junger Kirchen ist, wesentlicher jedenfalls als manches romantische Klischee, das sonst mit diesen Kirchen gelegentlich in Verbindung gebracht worden ist. Die klassische Formel dafür, mittlerweile bereits rund einviertel Jahrhunderte alt, wurde von Rufus Anderson und Henry Venn geprägt: Selbstregierung, Selbstunterhalt, Selbstausbreitung. Schon damals verband sich damit eine Art Moratorium; denn jedes Stadium des Selbstfindungsprozesses der Jungen Kirche sollte mit einem Teiltrückzug der Mission verbunden sein, und am Ende hätte sogar die „Euthanasie der Mission“ zu stehen, nicht freilich im Sinne einer totalen Selbstauflösung, sondern in Gestalt eines Aufbruchs zu neuen Zielen, zu noch nicht evangelisierten „regions beyond“. Das Konzept hatte, wie man bald sah, den einen Fehler, daß es sich kaum durchführen ließ, solange die westliche Mission — wie es sowohl von Anderson als auch von Venn vorgesehen war — den ganzen Prozeß kontrollierte, steuerte, mindestens jedenfalls pädagogisch begleitete, um am Ende der neuen selbständigen Kirche gleichsam das Reifezeugnis auszustellen. Zwei Generationen später lieferte der frühere anglikanische China-Missionar Roland Allen seine radikalisierte und, wie er meinte, verbesserte Version: Wo zwei oder drei in Christi Namen versammelt sind, ist Christus mitten unter ihnen, darf auch auf die Gegenwart des Geistes und seiner Gaben vertraut werden, kann und muß mithin von Kirche gesprochen werden, und das um so zuversichtlicher, je weniger die kontrollierende Hand der westlichen Mission sich noch bemerkbar mache. Wird der Jungen Kirche aber diese Freiheit der Selbstfindung versagt, dann wird sich die Dynamik „unter Druck gleichsam aufstauen, und die selbständige Kirche wird auf dem Wege der Revolution ins Leben treten“.⁵ Als gefährlich revolutionär wurden freilich auch Allens Gedanken empfunden. Anerkennung und Erfolg blieben ihnen jahrzehntelang fast völlig versagt. Und noch 1964, in einer ausführlichen Analyse der „Drei-Selbst-Formel“, wurde von Peter Beyerhaus festgestellt, daß jene Formel zwar früher einmal als nützliche missionsstrategische Herausforderung gewirkt habe, für die Gegenwart aber kaum mehr zu brauchen sei, da sie, mit ihrer prinzipiell unbiblischen Betonung des „Selbst“, „zu einer Einstellung der Selbstgerechtigkeit und Eifersucht führe, die mit dem gegenwärtigen ökumenischen Zeitalter nicht zu vereinen sei“.⁶

Heute ist die Meinungsbildung freilich auch auf evangelikaler Seite längst über derartige Vorbehalte hinweggegangen. Zumal der Kongreß von Lausanne hat, gewiß auch unter dem Eindruck der quantitativ und qualitativ bedeutenden Präsenz von Christen der Dritten Welt, mannigfach erwiesen, daß gerade von Vertretern der „Church-Growth“-Konzeption zwischen legitimer Selbstfindung und Selbstbestimmung der Jungen Kirche einerseits und ihrem äußeren wie auch inneren Wachsen andererseits ein Zusammenhang angenommen wird, der nicht bloß aus Gründen der Opportunität, sondern um des Wesens der Kirche willen zu re-

spektieren ist, gegebenenfalls auch bis hin zu einer Überprüfung der Beziehungen zwischen westlicher Mission und Junger Kirche im Sinne der Moratoriums-Idee. Es ist, bemerkenswerterweise, einer der heute führenden evangelikalischen Missions-theologen der Dritten Welt, der Lateinamerikaner Orlando Costas, der schon vor Lausanne über eine wesentlich strategische Wertung der Zusammenhänge hinaus ausdrücklich zur Interpretation im Kontext der Befreiung gelangt: Die in der „Church-Growth“-Bewegung geläufigen drei Dimensionen des Wachstums missionarischer Kirchen — die „numerische“, die „organische“ oder strukturelle, die „qualitative“ oder das Selbstverständnis der Kirche betreffende — müssen heute, nach Costas, um die „befreiende“ Dimension ergänzt werden. Damit ist alles das gemeint, was mit dem „Engagement der Kirche in Leben und Problemen ihres gesellschaftlichen Kontextes“ zu tun hat, eingeschlossen die Beheimatung des Evangeliums im jeweiligen kulturellen „Idiom“. ⁷ Zieht man Ausführungen des amerikanischen Missiologen Ralph Covell über den Lausanner Kongreß zur Erläuterung heran, so erhält man die folgende Aufschlüsselung: „Nichtwestliche Strukturen für ihre (sc. der Jungen Kirche) eigenen Missionsunternehmen; Anwendung ihrer kulturellen Identität bei der Evangeliumsverkündigung, zugleich Unterstellung dieser Identität unter die erlösende Kraft des Evangeliums; . . . die Notwendigkeit eines ‚Moratoriums‘ für westliche Missionen unter bestimmten Bedingungen“ ⁸. In der Sache kommt dies alledem sehr nahe, was bereits in der Sektion I der Bangkok-Konferenz zum Thema „Kultur und Identität“ gesagt worden war.

Dem westlichen Beobachter mag auch jetzt die Warnung vor überzogener einzelkirchlicher Autonomie, vor dem Schreckgespenst einer heterogenen Musterkarte artgemäßer Christentümer auf der Zunge liegen. Die Erinnerung an die Deutschen Christen ist ja auch in der Mission nicht ausgelöscht. Vestigia terrent. Die Frage ist nur, ob eben auf Grund dieser Vergangenheit die Warnung gerade von *westlicher* Seite sehr glaubwürdig wäre, ganz zu schweigen vom erhobenen Zeigefinger der Deutschen, bei denen immerhin schon Friedrich Engels die Neigung zu „lokaler Borniertheit“ zu rügen hatte. Ein gewichtiger sachlicher Unterschied zwischen dem, was heute in den Jungen Kirchen Befreiung zur Selbstfindung bedeutet, und dem, was nach 1933 aktuell war, kommt hinzu. Bruno Gutmann unter den Dschagga am Kilimanjaro und viele andere anderswo mit ihm und nach ihm dachten in den Kategorien einer statischen *theologia naturalis*, eines wesentlich unverändert durch die Zeiten überlieferten Bestandes urchtümlicher Gottesordnungen, an den Evangelium und Kirche nur in geradliniger Verlängerung anzuknüpfen brauchten, um wirklich „indigenous“, bodenständig zu werden. Nur war dann das Problem der Grenzziehung kaum zu lösen: Wo hört der göttlich sanktionierte Bestand auf, wo fängt das an, was dem variablen

Erkennen unterliegt? Auf welche Seite gehört etwa die indische Kastenordnung, und wie weit läßt sie sich „christianisieren“? Wann wird aus der Freiheit zu umweltbezogener christlicher Identität die Gesetzlichkeit eines neuen Gruppenegoismus? — Fragen über Fragen, auf die es in den verschiedenen älteren Entwürfen einer „indigenization“, einer Einheimischmachung des christlichen Glaubens, kaum eine überzeugende Antwort gab, nicht zu reden davon, daß in der Praxis die Vaterfigur des westlichen Missionars, wenn nicht gar des fernen Missionsdirektors, allzu häufig die letztentscheidende Instanz blieb.

Was heute „Kontextualität“ oder „Kontextualisierung“ heißt, ist von anderen Voraussetzungen bestimmt. Der Kontext, in dem sich christliche Identität verwirklicht, ist nicht naturhaft-statisch, sondern geschichtlich-wandelbar zu verstehen. „Akkulturation“ des Glaubens geschieht nicht nach Maßgabe fester, womöglich von außen diktiert Modalitäten, sondern in der Freiheit, die der Geist wirkt — angefangen dort, wo etwa eine junge Gemeinde im Hinterland von Togo um das Freiwerden vom Fetisch ringt und nun „ausprobiert, ob sie mit Jesus freier lebt“, bis hin zu den Situationen, da eine Junge Kirche angesichts der Zwänge spezifisch moderner Verknechtung und Überfremdung *in* der Freiheit zu bestehen wagt, indem sie *auf* der Freiheit zu eigenständiger Verwirklichung des Glaubens besteht. In jedem Fall bewährt sich die Freiheit eben nicht in bloßem Hinnehmen des Gegebenen oder in bloßer Selbstbestätigung, sondern sie bleibt „unter der Zucht der Gottesherrschaft, unter der Leidenschaft für Mission, unter der Souveränität des Herrn“ (Emilio Castro).

Der Beweis des Geistes und der Kraft wird dafür heute mannigfach erbracht, etwa in vielen der afrikanischen „Kirchen ohne Weiße“, von Südafrika bis nach Zaïre, Nigeria oder Kenya. Allzu lange sind sie gemäß westlich-religionssoziologischer Nomenklatur mit dem gänzlich unangebrachten Etikett der Sekte versehen. In Wirklichkeit gibt es hier immer wieder erstaunliche Durchbrüche der Freiheit des Geistes, neue und lebendige Formen christlicher Verwirklichung, bis hin zur Wiederbelebung urchristlicher Gnadengaben wie der des Heilens, und alles das in unverwechselbar afrikanischem Idiom, so daß man diese Bewegung bereits als „afrikanische Reformation“ oder doch „Vorreformation“ bezeichnet hat (H.-J. Becken). Hinzuweisen wäre außerdem auf die verschiedenen Strömungen einheimischer Theologie, sei es, daß sie, wie gewisse Entwürfe einer *Theologia Africana*, an traditionelle bodenständige Denk- und Vorstellungsweisen anknüpfen, sei es, daß sie als „Black Theology“ im Südlichen Afrika oder „Theologie der Befreiung“ in Lateinamerika mehr der Zukunft zugewandt sind. Hier wird auch, seit dem weithin gehörten Signal, das Gustavo Gutierrez mit seinem 1971 publizierten Buch „Theologie der Befreiung“ gab, das Moment des Freiwerdens be-

sonders umfassend thematisiert — als Befreiung von wirtschaftlich-sozialer Unterdrückung, Befreiung für ein neues, verantwortliches Menschsein inmitten der Anforderungen zeitgenössischer Geschichte und, allem anderen übergeordnet, Befreiung von Sünde durch die Heilstat Christi, wobei die Verbindung aller drei Komponenten und die Einbeziehung einer sozialistischen Utopie das Entscheidende sind. Die Auseinandersetzung über diesen Entwurf ist noch im Gang. Auch wo man gegen den sozialen Utopismus Bedenken anmeldet, die Macht des Bösen in der Geschichte höher veranschlagt und das Reich Gottes nicht in derart enge Nachbarschaft mit dem Klassenkampf bringen möchte, beginnt man das eigentliche Pathos dieser theologischen Widerstandsbewegung zu verstehen — den Kampf gegen alle Verabsolutierung und Vergötzung bestehender Verhältnisse, im besonderen aber den Protest gegen jeden Versuch, mittels pseudochristlicher Ideologie eklatante Ungerechtigkeit dem Urteil Gottes zu entziehen. Man mag das abtun als illegitime Eschatologisierung einer ganz innerzeitlichen und weltlichen Sozialrevolution. Es könnte einen aber, auch in Erinnerung an Jesu Gleichnis vom Weltgericht, ein merkwürdiges Wort von Franz Kafka zurückhaltender urteilen lassen: „Nur unser Zeitbegriff läßt uns das Jüngste Gericht so nennen; eigentlich ist es ein Standrecht.“

Fragen bleiben gewiß auch beim Konzept der „Kontextualität“ — wie sollte das anders sein, wenn man sich dem Risiko der Freiheit inmitten geschichtlichen Wandels aussetzt? Was wird etwa, so fragt man z. B. von orthodoxer Seite, aus der Universalität und Kontinuität der Kirche? Eine Teilantwort, die ja auch gerade aus der Geschichte orthodoxer Kirchen und ihrer oft besonders weitgehenden Identifikation mit bestehenden Verhältnissen zu belegen wäre, ließe sich in ein Wort des brasilianischen Dichters Vinicius de Moraes fassen: „Niemand kann außerhalb seines Hinterhofs universal sein.“ Freilich darf die allzu glatte Dialektik eines solchen Satzes nicht darüber täuschen, daß in der zwischenkirchlichen Praxis die Freiheit zur Selbstfindung doch nicht selten mit einer Einbuße an Verständigungsmöglichkeit und -fähigkeit erkaufte wird, daß Identität und Kommunikation nicht notwendig und immer einander fördern. Die ökumenische Kommission für Glauben und Kirchenverfassung geht bereits seit einigen Jahren der Frage einer „interkontextuellen“ theologischen Methode nach, mit dem Ziel, trotz verschiedener oder sogar gegensätzlicher Kontexte „kommunizierbare“ theologische Resultate zu erhalten. Vielleicht steht heute aber noch mehr auf dem Spiel als theologische Verständigung. Es geht, wie dies ja gerade in der „Theologie der Befreiung“ betont wird, um nichts Geringeres als fortdauernden Kampf gegen Götzen, nur daß sie sich diesmal in Gestalt gefügiger christlicher Stammesgottheiten in den leeren Tempeln der Vergangenheit ansiedeln könnten — so wie eben der christliche Westen allzu oft und allzu lange der Gefahr erlegen ist, statt

des Vaters Jesu Christi vor aller Welt einen Stammesgott des Weißen Mannes zu proklamieren und die westlichen kirchlichen, theologischen und missionarischen Provinzialismen, vielleicht in bester Absicht, als universal auszugeben. Der Japaner Kosuke Koyama weist aus seiner Erfahrung als Missionar und theologischer Lehrer in Thailand einen neuen, verheißungsvolleren Weg. In seiner „Wasserbüffel-Theologie“, die an asiatischer Kontextualität gewiß nichts zu wünschen übrig läßt, zieht er die Verbindungslinien von der Selbstfindung zur Selbsthingabe, zum „crucified mind“ gemäß Jesu Wort vom Kreuztragen in der Nachfolge und der paulinischen Analogie zur Selbstentäußerung Christi.⁹ Auch die Befreiung zur Selbstfindung kommt demnach erst darin zur Vollendung, daß sie sich in das Kreuzesgeschick des Herrn hineinnehmen läßt, daß sie selbst das Kreuz auf sich nimmt.

III.

Gemeinsam mit der Christenheit des Westens bekennen die Kirchen der Dritten Welt Christus als den, der für die Sünden aller gestorben ist. Sie wollen und werden ihn aber auch besonders bekennen als den, der gelebt hat für jene, die Opfer von Unfreiheit, Ungerechtigkeit und Unterdrückung waren und sind. Die Freiheit in Christus ermächtigt nicht nur zum Zeugnis von dem Heil, das die Heilsgemeinde als solche inmitten einer Welt des Unheils allererst konstituiert. Sie verpflichtet auch zum Dienst an denen, die in dieser Welt auf der Strecke bleiben, und zur Mitverantwortung für die Umgestaltung von Verhältnissen, die solche Opfer fordern. „Das Dienen hat eine neue Qualität: in ihm kommt die Freiheit zur Herrschaft“¹⁰ — und das alles, so wäre in Erinnerung an die einleitenden Überlegungen hinzuzufügen, für die Kirchen der Dritten Welt in einem besonderen Kairos und mit besonderer Dringlichkeit.

Der farbige Präsident der Föderation Evangelisch-Lutherischer Kirchen im Südlichen Afrika, A. W. Habelgaarn, hat sich kürzlich zu dieser spezifischen Sendung bekannt, und zwar mit einer Entschiedenheit, die in seiner Situation doppelt schwer wiegt: „Wir haben die Verpflichtung, unsere Leute zur Befreiung zu führen — aber auf einem Weg, der unter Gottes Leitung steht.“ Charakteristisch afrikanisch ist die anschließende Erläuterung: Der Freiheitskämpfer von heute ist wie Mose, der den Ägypter erschlagen hatte — „ein junger Mann, der das Leiden seiner Leute nicht aus der Distanz beobachten will, sondern um dieser Ungerechtigkeit willen selbst zum Gewalttäter wird“. Solange es allerdings dabei blieb, war er ein Mensch auf der Flucht, belastet mit der Verantwortung für eine Tat, die eine Einzelaktion war und die Verhältnisse nicht änderte. Erst als er sich vor dem lebendigen Gott gedemütigt hatte, gewann er die Freiheit, auch sein Volk zur Befreiung zu führen.¹¹ Beides ist an diesem Aufruf gleich bemerkens-

wert und beispielhaft — der Verzicht auf bloßes emotionales Zurückschlagen, auf Appelle an einen wahrlich begreiflichen Vergeltungswillen, und die gerade für einen lutherischen Kirchenführer nicht selbstverständliche Überzeugung, daß um der Befreiung der anderen willen die Freiheit, in der Christen zu bestehen haben, sich nicht auf die Wahrung und Verteidigung kirchlicher Interessen beschränken läßt.

Zugleich wird hier eine neue Nuance im Kampf gegen den Rassismus erkennbar, die gerade jetzt, da die nach außen gerichtete „Detente“ des südafrikanischen Apartheid-Systems die Konsequenzen nach innen offenbar schuldig bleibt, von hoher Bedeutung ist: Immer deutlicher richten sich die Hoffnungen und Erwartungen auf die nichtweißen Kirchen und ihre Führer. Als 1972 die Weißen Väter ihre Missionsarbeit im damals noch portugiesischen Mozambique einstellten und ihre Mitarbeiter zurückzogen, war das ein Protest gegen Zustände, die man nicht mehr mitverantworten wollte. Der Protest fand allenthalben die verdiente Anerkennung. Wieviel er den eigentlich Betroffenen an Ort und Stelle geholfen hat, kann man kaum feststellen; die unerträglichen Zustände als solche blieben vorerst jedenfalls wesentlich unverändert. In Südafrika und Namibia stehen in vorderster Front heute Männer wie der Bischof Leonard Auala der Ovambokavango-Kirche, der ohne Scheu das Elend der Kontraktarbeiter in Namibia vor den Ministerpräsidenten brachte, oder der anglikanische Bischof Alphaeus Zulu, der kürzlich gegenüber dem zuständigen Minister gegen die zwangsweise Enteignung und Vertreibung des Theologischen Seminars in Alice intervenierte — nur zwei neben vielen anderen, deren Namen ungenannt bleiben, die aber alle ihre christliche Freiheit nicht nur im Mit-leiden betätigen, sondern auch im Widerstand gegen Mächte des Unheils und der Unfreiheit. Die für westliche Skepsis vielleicht naheliegende Frage, ob hier nicht in fremde Ämter gegriffen werde, ob man die Dinge der *iustitia civilis* nicht besser den dafür zuständigen Instanzen überlassen sollte, würde wahrscheinlich kaum verstanden oder aber mit der Gegenfrage beantwortet, ob man den „zuständigen Instanzen“ nicht schon zu lange zu viel überlassen habe.

Für Afrika nicht nur, sondern auch für viele andere Gebiete der Dritten Welt kommt etwas hinzu, was abendländischem Denken und Erleben fern liegt: Heil wird als ein Ganzes erfahren, in dem Leibliches und Seelisches, Weltliches und Geistliches niemals reinlich zu scheiden sind. Der Heiler, der in den Unabhängigen Kirchen Afrikas eine so dominierende Rolle spielt, ist die charakteristische Symbolfigur für diese Einstellung. Man kann nicht nachdrücklich genug darauf hinweisen, daß es sich dabei keineswegs um so etwas wie einen vorchristlichen Restbestand handelt, etwa um die Wiederkehr des heidnischen Medizinmannes,

gegen den man sich in jenen Bewegungen eindeutig abgrenzt. Es geht vielmehr um die Erneuerung einer Gabe des heiligen Geistes, die für die Bewährung christlicher Freiheit im Kontext der Dritten Welt als unverzichtbar gilt. Auch damit nehmen die Jungen Kirchen zunehmend an Einsichten teil, die sich heute in einer menscheits- und zukunftsbezogenen Entwicklungspolitik durchsetzen. Aurelio Peccei, einer der Initiatoren des „Club of Rome“, hat die zentrale Erkenntnis auf die Formel gebracht, „daß in unserer Betrachtung der Zusammenhänge von Bevölkerung und Ressourcen der entscheidende Faktor nicht die Ressourcen sind, sondern der Mensch“.¹² Die Dimensionen, in denen die Kirchen der Dritten Welt an dieser Bewußtwerdung der großen entwicklungspolitischen Zusammenhänge Anteil nehmen, mögen sich gegenüber den futurologischen Prognosen unscheinbar ausnehmen. In der Praxis sind sie jedoch kaum zu überschätzen; denn einmal sind sie, im Gegensatz zu manchen Visionen der Entwicklungsplanung großen Stils, dem Geschehen „vor Ort“ immer ganz nahe. Zum anderen entwickeln sich in ihnen eben auf Grund der Verwurzelung in der Freiheit des Glaubens Kräfte der Motivation, der Sinnggebung für veränderndes Handeln in überschaubaren Bereichen, wie man sie anderswo nicht leicht zu mobilisieren vermag.

Zwei Beispiele, diesmal aus Indien, müssen genügen. Die Gossner-Kirche in Chotanagpur, die wesentlich aus „Adivasis“ besteht — Ureinwohnern, die in der indischen Kastengesellschaft von jeher als unterprivilegierte Minderheit existieren —, schickt sich an, das zu tun, was die Behörden trotz mancher Ansätze bislang nicht geschafft haben. Nach Mißernten und Hungersnot entwirft sie unter dem Schlagwort „Food for Work“ ein Programm der Hilfe zur Selbsthilfe, zur gezielten Hebung der Infrastruktur unter den Adivasi-Bauern. Nahrungsmittel und Saatgut, Kunstdünger und Kleinkredite werden auf Grund der bei der Verbesserung der Produktionsbedingungen, also bei Brunnenbau, Feldbewässerung im Familienverband u. ä., jeweils erbrachten Leistung verteilt. Erscheint dies Projekt auf den ersten Blick noch als ziemlich konventionell (obwohl es in der Situation geradezu revolutionär wirkt), geschieht fast 2000 Kilometer weiter südlich etwas möglicherweise Einschneidenderes und Folgenreicheres. Ein theologisches College in der Großstadt Madurai, in dem die südindischen lutherischen Kirchen und die unierte Kirche von Südindien ihren Nachwuchs für das geistliche Amt gemeinsam ausbilden, stellt sich die Frage: Wie kann man heute noch verantwortlich Theologie treiben, ohne konkret an den Leiden und Konflikten, an der strukturellen Unfreiheit der Armen und Ausgebeuteten teilzunehmen? Eine explizite Theologie der Befreiung hat man in Indien (noch) nicht konzipiert; aber vielleicht braucht man sie auch nicht für das, was nun Schritt für Schritt ins Werk gesetzt wird. Durch seine eigene Farm, in der Studenten und Dozenten regelmäßig mitarbeiten, leistet das College zunächst einen Beitrag zur Lösung von

Indiens Problem Nummer Eins, der Nahrungsmittelproduktion. In Zusammenarbeit mit einer landwirtschaftlichen Hochschule werden dreiwöchige Intensivkurse für Landwirtschaft eingerichtet — nicht als sollten die Pfarrer später zugleich Bauern sein, wohl aber deshalb, weil sie dann besser an den Sorgen ihrer bäuerlichen Gemeinden teilnehmen, vielleicht auch als sachverständige Vermittler zwischen diesen und den Behörden tätig werden können. Madurai selbst ist freilich Großstadt und hat andere Probleme, derer sich das College ebenfalls auf seine Weise anzunehmen bemüht. In jedem Semester wohnt und lebt eine Gruppe von Studenten mit einem Mitglied des Lehrkörpers in einem der Slums der Stadt, wo das College eigens dafür einige Hütten erworben hat — Stückpreis rund 150 DM. Hier wird, als Bestandteil des Lehrplans, soziale Rehabilitationsarbeit geleistet. Zusätzlich kommen täglich Slum-Kinder ins College, wo die Studenten sich ihnen widmen. Studenten, die für den akademischen Grad des B.D. arbeiten, sind von alledem nicht etwa ausgenommen; zum vorgeschriebenen achtsemestrigen Kurs gehört auch hier ein Sozialpraktikum.

Genug der Einzelheiten — daß sich hier ein ganz neues Konzept von „doing theology“ entwickelt, nicht nur von *Kirche* für andere, sondern auch *Theologie* für andere, dürfte deutlich sein. Vielleicht kann man nochmals einen Hinweis aus Afrika zur Erläuterung heranziehen: In der in Bukoba, westlich des Viktoriasees, gesprochenen Haya-Sprache bedeutet das Wort für „heilen“ gleichzeitig „opfern“ (okutamba). Das Heil, das die Freiheit des Glaubens schafft, teilt sich durch die Befreiten und ihre korporative Hingabe als Heilung versehrter Existenzbedingungen mit. Nochmals darf auch auf evangelikale Stimmen aus Kirchen der Dritten Welt verwiesen werden, die schon vor Lausanne ausdrücklich die Verbindung zwischen evangelistischer, auf Bekehrung und Kirchenwachstum gerichteter Mission mit befreiender Aktion auch im politisch-sozialen Bereich bejaht hatten: Wachstum der Kirche darf nicht Selbstzweck sein. Wachsen soll die Kirche, sofern sie Kirche für andere ist, Kirche, die „um Gottes willen der Welt zu Diensten ist. Ihr Wachsen ist weder imperialistisch noch führt es zu Entfremdung, denn es ist ein Wachsen im Dienst, im befreienden Handeln, das Hoffnung erzeugt und das Kommen des Gottesreichs ankündigt“ (Orlando Costas).¹³

Daß dieser Weg nicht zum bequemen Kompromiß, sondern zur Kollision mit den herrschenden Mächten führt, daß auch Leiden der Preis der Freiheit sein kann, erfährt die Junge Kirche heute womöglich eher und intensiver als die Rest-Volkskirche der westlichen Welt. In Zaïre wird der Religionsunterricht in allen Schulen abgeschafft; alle religiösen Bilder müssen durch das Bild des Staatsoberhaupts ersetzt werden. Im Tschad hatte der inzwischen gestürzte Präsident Tombalbaye, selbst einer christlichen Familie entstammend, im Zuge einer erzwun-

genen Kulturrevolution auch das vorchristliche Initiationsritual wieder eingeführt; protestierende Gemeinden wurden aufgelöst und durch eine gleichgeschaltete „Kirche“ ersetzt. In Südkorea werden Geistliche und Laienchristen gefangengesetzt, weil sie es wagen, sich gegen diktatorische Willkür der Regierung zur Wehr zu setzen und die Menschenrechte zu verteidigen. Man könnte die Liste beliebig verlängern. Man könnte auch die Mahnung des Moderators der Evangelischen Kirche von Togo zitieren, der seine Landsleute davor warnte, sich nun selbst so zu verhalten wie die Imperialisten, die „Piraten aus Übersee“, die man doch gerade erst losgeworden sei.¹⁴ Eines ist gewiß: Jede Andeutung von westlicher Selbstgerechtigkeit wäre fehl am Platze.

Ein deutscher Theologiestudent schrieb dieser Tage in einer Seminararbeit, die südkoreanischen Christen, die im Gefängnis sitzen, hätten offenbar das Gebot des Gehorsams gegenüber der Obrigkeit nicht recht begriffen. Muß die westliche Christenheit es erst wieder von der Jungen Kirche lernen, daß zwar dem Kaiser gegeben werden soll, was des Kaisers ist, daß aber eben nicht alles des Kaisers ist? Und noch mehr: Muß sie vielleicht damit rechnen, daß die Freiheit des Glaubens, die sich heute etwa im Leiden schwarzer Christen in Südafrika ausdrückt, auch ihr zugute kommt — in Konsequenz des Satzes von Manas Buthelezi, daß es der Sinn solchen Leidens sein könnte, daß andere dadurch frei werden?¹⁵ Ein anderer schwarzer Südafrikaner, Desmond Tutu, stellt die nachdenkenswerteste Frage, ob die Kirche im Westen — demselben Westen, der seinen materiellen Wohlstand zum guten Teil der Ausbeutung der Dritten Welt verdankt — heute nicht wenigstens teilweise bereits von der geistlichen Lebenskraft zehrt, die die Kirche in der Dritten Welt entfaltet.¹⁶ Darf man, ohne hier definitiv antworten zu wollen, diese und andere Symptome als Vorzeichen einer neuen christlichen Epoche bewerten, in der die Einbahnstraßen zwischen dem Westen und der Dritten Welt nicht nur auf dem geduldigen Papier ökumenischer Deklarationen, sondern auch in der geistlichen Realität der Vergangenheit angehören? Darf man auf eine Zeit hoffen, da die Überwindung der Unfreiheit auf der einen Seite auch auf der anderen ein Wachsen in der Freiheit bewirkt, mit dem Endziel eines gemeinsamen Bestehens in der Freiheit, zu der uns Christus befreit hat? Wenn sie darauf eine Antwort zu geben vermöchte, wäre die Versammlung in Nairobi für alle Beteiligten die Mühe wert.

ANMERKUNGEN

¹ *Rubem Alves*, Christian Realism: Ideology of the Establishment. *Christianity and Crisis*, 17. 9. 1973, S. 173 f.

² *P. A. Potter* (Hrsg.), *Das Heil der Welt heute. Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973*, Stuttgart/Berlin 1973, S. 17 ff.

³ Art. Abendland, LThK² I, Sp. 15-21.

- ⁴ Interview mit H. Works, zit. in Exchange Nr. 10, April 1975, S. 39.
- ⁵ The Work of the Missionary in Preparing the Way for Independent Native Churches (Vortrag Manchester 1903, als Ms. gedruckt), S. 8.
- ⁶ The Three Selves Formula. IRM 53, 1964, S. 407.
- ⁷ Mission Out of Affluence. Missiology 1, 1973, S. 421, Anm. 6.
- ⁸ Evangelical Missions Quarterly 10, 1974, S. 302.
- ⁹ Waterbuffalo Theology, Singapore 1970, S. 207 ff.
- ¹⁰ W. Kohler, Neue Herrschaftsverhältnisse als Grund der Mission. EvTh 34, 1974, S. 473.
- ¹¹ Lutheran World Federation Information Nr. 6, 1975, S. 3.
- ¹² Zit. b. O. K. Flechtheim, Vielleicht kommen wir noch davon. Forum Vereinte Nationen, März 1975.
- ¹³ Zit. in Exchange Nr. 10, April 1975, S. 33.
- ¹⁴ Zit. b. P. Wiegräbe, Afrikanische Christen oder christliche Afrikaner. Mitteilungen der Norddeutschen Mission, April 1975, S. 2.
- ¹⁵ Das Wagnis für Christus zu leben. Das Wort in der Welt 55, 1975, Nr. 2, S. 17.
- ¹⁶ Viability, in: H.-J. Becken (Hrsg.), Relevant Theology for Africa, Durban 1973, S. 38.

Weltmission und westliche Christenheit

VON JACQUES ROSSEL

I. ENDE DER WESTLICHEN MISSION?

Zwei wesentliche Veränderungen, die spätestens seit dem letzten Weltkrieg eingetreten sind, veranlassen uns, ohne unserem Glauben Abbruch zu tun, diese Frage zu stellen.

Die erste Veränderung betrifft die Geographie. Überall in der Welt, auf allen Kontinenten, in den entlegensten Gebieten, beinahe auf jeder Insel sind Gemeinden und Kirchen entstanden, die in ihrer Umwelt von Christus und seinem Evangelium zeugen können. Wohl gibt es Gebiete, in denen es blühende Gemeinden gab, die jetzt entweder zerstört sind oder gezwungen werden, eine nach außen nicht auffallende Existenz zu führen. Das Gesamtbild bleibt jedoch das einer über die ganze Welt zerstreuten Kirche, ein Bild, das gegenüber demjenigen des 18. und 19. Jahrhunderts eine wesentliche Veränderung aufweist.

Im 15. Kapitel des Römerbriefes hält der Apostel Paulus seine Arbeit in Kleinasien und Griechenland für abgeschlossen: „Nun ich aber nicht mehr Raum habe in diesen Ländern, habe aber Verlangen, zu Euch zu kommen von vielen Jahren her, so will ich zu Euch kommen, wenn ich reisen werde nach Spanien“ (Röm