

„Ein einziges Zeugnis“?

Mission zwischen Herausforderung und Hoffnung

VON HANS-WERNER GENSICHEN

Bischof Stephen Neill (gest. 21. 7. 1984) zum Gedenken

I.

Kaum ein halbes Jahr nach der Bekenntnissynode von Barmen, Ende Oktober 1934, trat in Tübingen der „Deutsche Evangelische Missionstag“ zusammen. Barmen lag gleichsam noch in der Luft, mit ihm auch die Herausforderung an die Gesamtheit der deutschen evangelischen Mission, nun auch ihrerseits ihren Standort angesichts der drohenden „Zerstörung in der deutschen Christenheit“ zu bestimmen. Der Missionstag bestand gerade erst ein Jahr. Bedroht durch die staatliche Gleichschaltungspolitik, gefährdet durch kirchenpolitische und konfessionelle Spannungen, überfordert durch die Notwendigkeit theologischer Profilierung, war seine Existenz alles andere als gesichert. Gleichwohl sollte auch fünfzig Jahre nach Barmen nicht vergessen werden, was bei diesem „Barmen der Mission“ geschah: „Positiv und solidarisch“ (Karl Hartenstein) antwortete man auf die Aufforderung des Bruderrats der Bekennenden Kirche, sich der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche anzuschließen. Hier erkenne man, so hieß es in dem „Wort der deutschen evangelischen Mission zur gegenwärtigen Stunde“¹, ein Zeichen Gottes dafür, daß dem deutschen Volke das Evangelium nicht verlorengehen solle. „Wir erklären, daß wir uns im Glauben mit dieser Bewegung eins wissen, und kämpfen Seite an Seite mit ihr um die Erneuerung unserer Kirche.“

Hatte man schon ein Jahr zuvor, bei der konstituierenden Zusammenkunft des Missionstages im Oktober 1933, die Mission definiert als „die Bekenntnishandlung der Kirche vor der Welt“, so lieferte man nunmehr die erste praktische Auslegung dazu, mit der man die kommenden Auseinandersetzungen mit der Reichskirche und dem glaubenzerstörenden NS-System zu bestehen hoffte. Durchweg übersehen worden ist bisher, daß man in der Tübinger Erklärung außerdem mit einer neuen, zusätzlichen Wesensbestimmung der Mission hervortrat, der im Rahmen des Bekenntnisaktes selbständige Bedeutung zuzumessen ist: die Mission als „*ein einziges Zeugnis* von den Lebenskräften des Evangeliums“. Es ist wohl nicht so sehr die

Einmütigkeit der Bekennenden, die hier apostrophiert werden sollte. Sie war ja, zum Bedauern der Versammelten, ohnehin dadurch gestört, daß *eine* der in Tübingen vertretenen Mitgliedsgesellschaften sich der Entschließung entzog, weil sie sich an einer gegen die Reichskirchenregierung gerichteten Demonstration nicht beteiligen wollte. Der Zusammenhang der Erklärung läßt erkennen, daß man gerade in dieser Situation eher an die Gemeinsamkeit des Zeugnisses in der vom Unglauben bedrohten „Heimat“ einerseits und auf den „Missionsfeldern“ andererseits dachte — „ein *einziges* Zeugnis“ hier wie dort; denn wie konnte man gegenüber der Völkerwelt glaubwürdig das Evangelium bezeugen, wenn man sich der Verantwortung zum Bekennen im eigenen Bereich versagte?

Daß dieses Zeugnis sich nicht nur im Wort der Verkündigung, sondern auch in der Tat der Liebe zu artikulieren habe, war denen, die sich in Tübingen zum gemeinsamen Bekennen aufgerufen wußten, als etwas Selbstverständliches bewußt, auch wenn die Erklärung davon nicht ausdrücklich spricht. Implizit war jedenfalls auch dies gemeint, wenn man den missionarischen Auftrag als „ein *einziges* Zeugnis von den Lebenskräften des Evangeliums“ umschrieb. Die andere Seite, durch die man sich zum Bekennen genötigt sah, hatte offenbar diesen Zusammenhang durchaus richtig verstanden. Zwar versicherte fast gleichzeitig mit der Tübinger Zusammenkunft der Reichsschatzmeister der NSDAP, Schwarz, dem Berliner Missionsdirektor Knak, daß die Mission „nicht ruiniert werden“ solle; „wir anerkennen, daß die Kirche Mission treiben muß“². Die konkreten staatlichen Zwangsmaßnahmen redeten freilich eine andere Sprache. Nicht nur die Devisenbewirtschaftung, sondern vor allem die planmäßig verschärften Einschränkungen der Kollekten und Sammlungen trafen in erster Linie die materielle Hilfe für die Missionskirchen, erst sekundär die Versorgung der Missionsmitarbeiter in Übersee. Wäre hier nicht sehr bald die brüderliche Hilfe aus der Ökumene eingetreten, wäre die deutsche Mission in diesem Aspekt ihres „einzigsten Zeugnisses“ eben doch gründlich „ruiniert“ worden — was ja letztlich, trotz gegenteiliger Versicherungen, auch in der Absicht des NS-Systems gelegen haben dürfte.

Es muß nicht besonders daran erinnert werden, daß der Krieg und seine Folgen effektiv die Konkretisierung der neuen Ansätze verhinderten, die das Tübinger Bekenntnis für die Mission hätte ermöglichen sollen. Das „einzigste Zeugnis“, dem man sich in *casu confessionis* erneut verpflichtet hatte, war nach 1945 gewiß nicht vergessen. Aber die Macht des Faktischen blockierte jede Möglichkeit eines Neuanfangs, ganz zu schweigen vom Bewußtsein der Mitschuld, das der deutschen Mission jeden Versuch, zum

„business as usual“ überzugehen, kategorisch versagte. Der leidenschaftlich geführte Streit um eine deutsche Missionsaufgabe in dieser Situation — heute wohl noch gründlicher in Vergessenheit geraten als das Bekenntniswort von Tübingen 1934 — zeigt schlaglichtartig, welche Tiefen die Resignation erreicht hatte. Kein geringerer als Walter Holsten plädierte 1947 dafür, daß in der Perspektive eines an der Rechtfertigung orientierten Missionsverständnisses für die deutsche Mission in ihrer „Binnenlage“ nur zwei „Missionsfelder“ im herkömmlichen Verständnis offen blieben: erstens das Judentum, zweitens „der mehr oder weniger bolschewistisch beherrschte oder infizierte Osten“ (vorerst freilich nur für Zwangsverschleppte zugänglich). Im übrigen wäre von der deutschen Mission „eben durch ihre räumliche Beschränkung weltweit, in die sendenden Kirchen der Welt hinein“, die Botschaft von der Rechtfertigung der Sünder zur Geltung zu bringen.³ Ernst Verwiebe, früher Ephorus der Batak-Kirche, protestierte nachdrücklich, vor allem im Hinblick auf die aus deutscher Missionsarbeit hervorgegangenen überseeischen Kirchen, die auf partnerschaftlichen Dienst der deutschen Christenheit ein Recht hätten, sobald die durch den Krieg zerrissenen Fäden wieder geknüpft werden könnten.⁴

Beide Kontrahenten dachten nicht daran, daß für die deutsche Mission der Status quo spezifisch deutscher Missionstätigkeit baldmöglichst erneuert werden sollte. Beide sahen vielmehr in der erzwungenen Wartezeit eine Chance für intensivere Fürbitte, für gehorsame Annahme von Gottes Gericht, für erneute theologische Besinnung auf den Missionsauftrag, kurz, für eine geistliche Erneuerung der Kirche als „ein wesentliches Stück missionarischer Existenz“. Verwiebe hatte vor Holsten voraus, daß er sich schon auf den Durchbruch zur „Partnerschaft im Gehorsam“ berufen konnte, der auf der Weltmissionskonferenz von Whitby 1947 für die Ausrichtung des „christlichen Zeugnisses in einer sich wandelnden Welt“ postuliert worden war. Um so bedeutsamer war es, daß er seinerseits sozusagen als vordringlichen Pflichtbeitrag noch einmal die „Besinnung über die Barmer Thesen“ ins Gespräch bringen konnte⁵ — wiederum nicht als späte Legitimation besonderer deutscher Kompetenz verstanden, sondern, im Gegenteil, als Möglichkeit der Erneuerung missionarischer Integrität, ohne die ein deutsches come-back in die ökumenische Sendung der Christenheit nicht zu denken war.

Es sieht nicht so aus, als sei dieser Hinweis Verwiebes jemals von ihm selbst oder anderweitig von deutscher Seite konkret aufgegriffen worden. Immerhin darf man ihn rückblickend aus der Perspektive von 1984 als Brückenschlag zwischen Barmen und Tübingen einerseits und der neuen

Ära ökumenisch verstandener und betriebener Mission andererseits verstehen, wie sie vor anderen Walter Freytag, nach der Rückkehr von Whitby, als den „großen Auftrag“ auch der deutschen evangelischen Christenheit verpflichtend gemacht hat.⁶ Hier ist nicht der Ort, dem weiteren Weg der ökumenischen Mission in allen seinen Etappen nachzugehen. Soweit er durch die internationalen Missionskonferenzen markiert ist, kann er an Hand der einschlägigen Berichte jetzt bis einschließlich Melbourne und Pattaya 1980 leicht verfolgt werden.⁷ Aktive und reaktive Bewegungen auf der Seite der deutschen Mission zu erkennen, erfordert schon etwas mehr Spürsinn, ebenso die Beobachtung parallel laufender Vorgänge in den katholischen und evangelikalischen Missionen. Aber Vollständigkeit ist hier ohnehin weder erstrebt noch erforderlich. Worauf es vor allem ankommt, hat eher beiläufig ein sachkundiger deutscher Journalist in einem Bericht über die Lage des Ökumenischen Rates im Jahr 1984 angedeutet: „Der bleibende Ertrag des letzten Jahrzehnts im Ökumenischen Rat... kommt aus der theologischen Arbeit und den Ansätzen zur *Erneuerung der christlichen Mission*.“⁸ Wir nehmen uns die Freiheit, diese sowohl als Feststellung wie auch als Postulat bemerkenswerte Formulierung an Hand des Kriteriums von Tübingen 1934 kritisch auszulegen, d.h. weniger mit besonderem Bezug auf den Ökumenischen Rat als solchen, wohl aber mit Rückgriff auf die Definition von Mission als „einem einzigen Zeugnis von den Lebenskräften des Evangeliums“. Dabei soll diese nunmehr fünfzig Jahre alte These allerdings, über die Intentionen ihrer Urheber hinaus, ebenso als „ein Ruf nach vorwärts“ verstanden sein, wie Karl Barth dies im gleichen Jahr 1934 für die Barmer Theologische Erklärung in Anspruch genommen hatte. Nur so kann ja auch der Gefahr gewehrt werden, daß Normen der Vergangenheit unbesehen kanonisiert und Umfang und Gewicht der Veränderungen unterschätzt werden, die heute die Lage bestimmen. Andererseits dürfte gerade in Deutschland reichlich Anlaß bestehen, diejenigen nicht aus den Augen zu verlieren, die damals den „Ruf nach vorwärts“ ausgehen ließen und an denen die Epigonen sich messen lassen müssen, denen dieser Ruf auch heute gilt. Wenn unsere Generation die Väter auch mühe-los an Weltförmigkeit und Engagement zur Menschheitsbeglückung übertrifft, so haben doch jene vor uns vielleicht den Respekt für den missionarischen Ernstfall voraus, den einer der ihren auf einen damals wie heute anstößigen Begriff brachte: „Die Mission der Kirche in der Welt ist Passion, ist Sendung mitten unter die Wölfe — ist Teilnahme an Gottes Existieren in der Welt.“⁹

II.

Diese Welt ist freilich mittlerweile eine gänzlich andere geworden. Als Kontext, in dem die Mission ihren Auftrag wahrnehmen soll, hat sie Umschichtungen und Umbrüche erfahren, deren wichtigste Symptome sich in drei Beziehungsfeldern ordnen lassen. Im ersten und weitesten Bereich, dem geographisch-geschichtlichen, ist ein Prozeß fortschreitender Entschränkung im Gang, in dessen Verlauf früher getrennte Regionen zum globalen Dorf, zum Raumschiff Erde geworden sind, in dem es weder Mitte noch Peripherie gibt. Von diesem Prozeß sind auch die Nord-Süd-Beziehungen betroffen. Im Wechsel von „challenge“ und „response“, von Widerstand und Anpassung hat eine neue Bewußtwerdung der „südlichen“ Welt stattgefunden, die frühere Klischees interkultureller Abhängigkeiten gegenstandslos macht. Entscheidend ist dabei der Abbau der Strukturen, die früher das nord-südliche Herrschaftsgefälle stabilisierten. An gegenläufigen Tendenzen fehlt es zwar nicht. Selbst in einer Zeit, da die Welt zunehmend die Grenzen des Wachstums, die Beschränktheit der für das Überleben der Menschheit notwendigen Ressourcen, die Folgen von Raubbau und Umweltzerstörung zu spüren bekommt, haben sich die Spannungen zwischen entwickelten und unterentwickelten Völkern, zwischen Trägern und Objekten wirtschaftlicher Machtentfaltung eher noch verschärft. Aber alle diese Vorgänge werden von den Betroffenen in der Dritten Welt nicht mehr einfach hingenommen. Einer ihrer Sprecher, der brasilianische Dichter Augusto Roa Bastos, legt den nördlichen Nationen die Erkenntnis nahe, daß sie „trotz allen Reichtums nicht mehr der Mittelpunkt der Welt und erst recht nicht mehr der Weisheit“ seien, daß sie mithin der übrigen Menschheit „nichts mehr zu sagen haben und vielmehr lernen müssen, sich von ihr etwas sagen zu lassen“.

Im zweiten, engeren Bereich des globalen Kontextes formieren sich die Konsequenzen dieser Entwicklungen zu gezielten Herausforderungen an die Adresse des Christentums. Die Re-Islamisierungswelle, die heute den Nahen und Mittleren Osten überrollt, ist nur ein Symptom unter vielen, bei dem freilich politische Motive überwiegen dürften. Dramatischer sieht es im Einzelfall aus, wenn z.B. vor wenigen Jahren in einer südindischen Dorfgemeinde mit über zweihundert christlichen Familien von heute auf morgen nur noch drei davon übrigbleiben, die anderen aber sämtlich der islamischen Gegenmission anheimgefallen sind. Dabei hat der Islam nicht etwa Gewaltmittel eingesetzt. Er hat lediglich einer innerhalb der christlichen Kirche unterdrückten und entrechteten Minderheit den Weg in eine

Bruderschaft geöffnet, in der es, im Gegensatz zur Kirche, Kastendiskriminierung nicht gibt.¹⁰ Daß der Islam auch Diskriminierung aus Gründen rassistischer Verschiedenheit nicht zuläßt, macht vor allem in Afrika einen Teil seiner Attraktivität aus. Daß demgegenüber der Lutherische Weltbund im Jahr 1984 die Mitgliedschaft zweier seiner Gliedkirchen suspendieren muß, weil sie allen Vorstellungen zum Trotz die Praxis der innerkirchlichen Apartheid nicht gänzlich aufgeben, bedarf keines weiteren Kommentars, außer vielleicht der Anmerkung, daß gerade in diesem letztgenannten Fall die Herausforderung auch die weißen, die deutschen Mutterkirchen trifft, die mit den betroffenen südafrikanischen Kirchen aufs engste verbunden waren und sind. Und es sind diese deutschen Kirchen, an die nun wiederum aus Südafrika die Frage gerichtet wird, ob sie im eigenen Bereich etwa in Fragen der Menschenrechte dieselben strengen Maßstäbe anzulegen bereit sind wie im Blick auf Südafrika, ganz zu schweigen davon, ob und wie sie in ihrer Heimat glaubwürdige Anstrengungen machen, um der Herausforderung durch nichtchristliche Gruppen oder, in viel größerem Umfang, durch widerchristliche säkulare Ideologien missionarisch zu begegnen.

Dies führt bereits in den dritten, innersten Bezirk der Auseinandersetzungen, in dem nicht nur Intensität und Qualität der Mission, sondern ihre Legitimität zur Diskussion stehen. Daß diese Herausforderung mit den beiden vorher genannten in direkter Wechselwirkung steht, sollte heute nicht mehr bestritten werden. Der katholische Missionstheologe Ludwig Rütli hat auch für den Bereich der Mission mit beachtlichen Gründen die „Position des Eroberns und Beherrschens, des Anspruchs auf Überlegenheit und universale, allgemeingültige Humanität“ als das eigentliche „Problem westlicher Identität“ diagnostiziert.¹¹ Wenn man seine These als die eines Außenseiters einstuft, kann man doch dasselbe Argument schon eine Generation früher, nämlich bei Walter Freytag finden, der bereits 1950 feststellte, der Wille zur Mission sei weithin „getragen von einem Geist der Selbstbestätigung“, der angesichts der „Entmächtigung des Abendlandes“ keine Berechtigung mehr habe.¹² Ausdrücklich argumentiert Freytag von der „veränderten Lage“ aus, also nach heutigem Sprachgebrauch vom Kontext der Mission her. Selbstverständlich wußte er, daß die Legitimität des Missionsauftrags nicht allein und nicht primär aus der politischen und religionspolitischen Weltlage und ihren Wandlungen zu begründen sei. Wohl aber sah er deutlicher als manche Zeitgenossen, daß in der Wirklichkeit der Kirche, die „in der Antwort lebt“, die „antwortet auf das Wort“ und „antwortet in einer gegebenen Situation“, „das gleiche Wort Gottes durch denselben Heiligen Geist denselben Gehorsam in verschiedenen konkreten For-

men weckt“¹³. Nicht anders hatte sich für Freytag bereits 1938, anlässlich der Weltmissionskonferenz von Tambaram, das „Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde“¹⁴ dargestellt: „ein einziges“ — d.h. in diesem Zusammenhang unteilbares — „Zeugnis von den Lebenskräften des Evangeliums“ in der Vielfalt der Kontexte und Situationen, grundsätzlich ohne nördliche Dominanz, grundsätzlich in seiner Glaubwürdigkeit auch nicht mehr abhängig von der Zahl der jeweils nach „draußen“ entsandten Mitarbeiter, die noch heute für gewisse Pressedienste den einzigen Gradmesser für missionarischen Gehorsam darstellt.

Die Probleme einer Hermeneutik der Sendung, wie sie sich heute stellen, sind auf dieser Ebene gewiß nicht gelöst, sondern fangen hier erst wirklich an. Es sind ja nicht etwa *nur* die veränderlichen Bedingungen der Wirklichkeit, die jenen Weg „von der West-Mission zur Welt-Mission“ irreversibel machen. Es gibt andererseits auch kein überzeitliches, normatives biblisches Missionsmodell, das von jeder Generation der Kirche nur möglichst exakt kopiert und möglichst detailgetreu an nachfolgende Generationen tradiert zu werden brauchte. Eher stellen sich die Dinge so dar, wie sie doch auch schon früher gesehen worden sind, in diesem Fall ausgerechnet von einem Theologen des deutschen Liberalismus, Martin Rade, der 1908 schrieb: „Jesus hat den Grund gelegt; bauen lehrt uns Gott durch die Bedingungen der Wirklichkeit, die er um uns her ausbreitet.“¹⁵ Offenbar ist es der Wille Gottes, daß keiner Generation die Mühe abgenommen wird, das biblische Zeugnis als Herausforderung und Hoffnung für sich selbst zu erfahren, es unter den Bedingungen der eigenen Situation auszulegen und zu praktizieren, im Vollzug eines Glaubens, der jeweils neu als antwortendes und somit gehorsames Handeln zu bewähren ist. Unter diesen Voraussetzungen wäre in gebotener Kürze zu überlegen, welche Modalitäten für jenes „einziges Zeugnis“ in der Vielfalt der heutigen Kontexte zu gelten haben, wie es also seinem Grund, seinem Ziel und seinem Vollzug nach zu bestimmen ist.

III.

Mission beginnt nicht mit einem Imperativ, sondern mit einem Indikativ: „Gott will, daß alle Menschen Rettung finden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1Tim 2,4); daher auch die Proklamation und die Verheißung des Auferstandenen, die den sogenannten Missionsbefehl umschließen: „Mir ist alle Macht übertragen, im Himmel wie auf Erden... und siehe, ich bin bei euch alle Tage, bis diese Weltzeit sich vollendet“ (Mt 28, 18-20; übers. U. Wilckens). Diese Grundlegung der christlichen Sen-

dung räumt sogleich mit einer ganzen Reihe von *Be*-gründungen auf, mit denen missionarische Praxis motiviert worden ist und wird: mit dem hektischen Eifer, der Verstärkung der eigenen Bataillone sucht; mit dem Fanatismus einer Propaganda, die Menschen nach dem eigenen Bild schaffen will; mit zweckbestimmter religiöser Expansion im Gefolge eines kulturellen Imperialismus. Statt dessen wäre der erste Orientierungspunkt das, was man mit einem nicht-biblischen Begriff mehr oder weniger glücklich als *missio Dei*, Gottes eigene Mission, bezeichnet hat (wenig glücklich schon deswegen, weil *missio* nun einmal, genau genommen, nicht das Senden, sondern das Gesandt-werden bedeutet). Gemeint ist jedenfalls Gottes eigener Zugriff auf die ganze Menschheit, über die Grenzen seines Bundesvolkes hinaus, „jenseits von Eden“ (Gen 4,16). Damit wäre der Versuch unterbunden, jedem beliebigen missionarischen Unternehmen die Dignität von Gottes eigener Mission zuzusprechen, andererseits aber auch die Möglichkeit abgewehrt, die Mission im abstrakten Raum der *potestas absoluta Dei* anzusiedeln, mit dem Erfolg, daß, nach dem bekannten Wort von Stephen Neill, nichts mehr Mission sei, wenn alles Mission sein solle.

Sinnvolles Reden von der *missio Dei* setzt voraus, daß der Grund der Mission im geschichtlichen Hervortreten in Jesus Christus als dem Mensch gewordenen Gott zugänglich gedacht wird. Nur wenn die Frage nach dem Grund am biblischen Zeugnis von jenem Hervortreten orientiert ist, kann sie über spekulative Gemeinplätze einerseits und bloß pragmatische *Be*-gründungsversuche andererseits hinausführen. So abstrakt diese Überlegungen anmuten mögen, so wichtig sind ihre Konsequenzen für die Bewältigung von Unverständnis und Mißverständnissen, mit denen die Mission heute nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der Kirchen belastet ist:

1. Gott besorgt das Heil der Welt in seinem Sohn, indem er seine Herrschaft durch Menschen bezeugen, proklamieren und damit in Kraft setzen läßt. Das menschliche Zeugnis kann zwar dem Heilshandeln Gottes nichts hinzufügen. Wohl aber bleibt Gottes Heilshandeln an das Glaubenszeugnis gebunden, weil das Heil in der Nachfolge Christi besteht, also Teilhabe an der Sendung Christi für die Welt ist. „Man kann nicht an Christus teilhaben, ohne teilzuhaben an seiner Mission in der Welt“ (Weltmissionskonferenz Willingen, 1952).

2. Diese Teilhabe muß nicht immer den Methoden konventioneller organisierter Mission entsprechen. Von jeher kennt die Missionsgeschichte neben den großen Missionaren, den Pionieren operationaler Sendung, die „zweite Front“ der Zeugen, deren Mission sich nicht in zweckbestimmter

Aktion erschöpfte, sondern — um wieder eine von Walter Freytag geprägte Formel aufzunehmen — „mehr als Mission“ gewesen ist und im Einzelfall sogar in betonter Antithese zur etablierten Mission geschah oder geschieht. So konnte Luther sagen: „Gott bedarf unserer Hilfe nicht“, ja es kann auch heute so weit kommen wie bei Jona, den der Fisch verschlang: „Wenn gleich die Prediger alle verschlungen werden, gehet es (sc. das Evangelium) nur desto stärker und kommt doch in die Welt und kehret sie um.“¹⁶ Seit kurzem steht uns das Beispiel der Christenheit in China vor Augen: Ohne Verbindung mit der West-Mission, ohne die Mitarbeit von Missionaren, ohne jede Unterstützung von außen, auch ohne eigene hauptamtliche Mitarbeiter, kirchliche Gebäude und sozialdiakonische Institutionen, unter Verfolgung und Unterdrückung hat sie nicht nur überlebt, sondern ist auch gewachsen. Und vielleicht darf man sagen, daß erst das Leidenszeugnis der Christen während der Kulturrevolution die Voraussetzungen für das Fortbestehen der Kirche in China geschaffen hat.

3. Ausgeschlossen ist nun allerdings auch der Versuch, die christliche Sendung ohne jeden christologischen Bezug zu begründen und sie an rein innerweltliche Inhalte zu binden. Noch vor nicht sehr langer Zeit konnte eine Theologie der Welt den Auftrag der Christen in den Kategorien der Auslieferung der Welt an die menschliche Autonomie und mithin auch der Ent-göttlichung der Welt umschreiben. Mag dies im Augenblick auch nicht mehr aktuell sein, so ist damit doch eine Tendenz angedeutet, die im Zusammenhang mit der Rede von der *missio Dei* Beachtung verdient. Tatsächlich vermag sich ja eine a-historische, radikal-eschatologische Diastase zur Welt und zur Geschichte mit dem *missio-Dei*-Konzept zu verbinden, die dann die Gegenbewegung einer rein innerweltlichen Sendungsideologie provozieren kann.¹⁷ Beide Möglichkeiten krankten im Grunde an demselben Mißverständnis — sie rechnen nicht mit der verborgenen Geschichte des Reiches Gottes inmitten der Welt. Diese betrifft freilich weniger die Frage der Grundlegung als die der Zielsetzung, des Worauf-hin der Mission, der die folgenden Überlegungen gelten sollen.

IV.

Der Ausgangspunkt scheint einfach genug: „Blinde sehen und Lahme gehen; Aussätzige werden rein und Taube hören; Tote werden auferweckt und Armen wird das Heil verkündigt. Und selig ist, wer an mir nicht irre wird“ (Mt 11,5 f) — so hat Jesus seine eigene Sendung beschrieben. Die Nachfolger können sich diese Zielansprache nicht vollinhaltlich zu eigen

machen. Sie wissen, oder sollten doch wissen, daß die Sendung der Jünger, der Gemeinde mit der des Sohnes nicht qualitativ identisch sein kann. Gleichwohl sieht sich die missionarische Gemeinde von jeher sozusagen in die gleiche Richtung in Bewegung gesetzt, in Richtung auf das Offenbarwerden des erlösenden und befreienden Heils, das in Kreuz und Auferstehung Jesu bereits real angebrochen ist, kurz, in Richtung auf die kommende Gottesherrschaft, die sowohl Herausforderung als auch Hoffnung in sich faßt, und somit für das „einziges Zeugnis“, auf das es ankommt, schlechthin konstitutiv ist.

Unmittelbar einsichtig ist auch, daß in dieser Zielsetzung kein Raum ist für bloße Vertröstung auf ein besseres Jenseits, für Filialgründung abendländischer Kirchentümer oder auch für Aktionen zur allgemeinen Weltverbesserung. Man muß vielmehr sagen, daß das Ziel der Mission streng ihrem Grund entspricht: neues Heil als Neuschöpfung in Christus, ein umfassendes, veränderndes Geschehen, mit dem die durch menschliche Schuld heraufgeführte „Knechtschaft des Verderbens“ (Röm 8,21) wenigstens anfangsweise und von Fall zu Fall besiegt wird. Im Rahmen dieser weiten Dimension des universalen Heilsgeschehens, der Versöhnung der Welt, hat auch die Intention des gezielten missionarischen Zeugnisses von der Gerechtigkeit aus Glauben ihren Ort; denn, wie es Ernst Käsemann gesagt hat, „die Botschaft von Gottes Sieg ist nur so lange glaubhaft und ernstzunehmen, wie es Menschen gibt, welche das *absolvo te* ernstnehmen und darauf zu leben wagen“.¹⁸ Es wird, mit anderen Worten, das Wunder der persönlichen Neuschöpfung, das Bekehrung heißt, aus der Zielsetzung der Mission nicht zu eliminieren sein. „Eine christliche Mission, die darauf verzichten wollte, Menschen zu Christen zu machen, hätte sowohl ihren Geist als auch ihren Auftrag verraten. Christus hat der Welt nicht bloß mit gutem Rat dienen wollen, und für uns gilt dasselbe“ — dieser Satz von Kenneth Cragg¹⁹ hat besonderes Gewicht, weil er aus der Erfahrung und dem Kontext der Islam-Mission kommt. Eine Streitfrage kann darüber entstehen, ob die Bekehrung als Intention der missionarischen Anrede von vornherein ins Auge gefaßt werden sollte. Die Mehrheit der Evangelikalen, unter denen diese Frage vor allem eine Rolle spielt, dürfte heute der Meinung von John Stott zuneigen, daß „das evangelistische Zeugnis nicht im Hinblick auf die Ergebnisse definiert werden sollte“²⁰.

Traditionell viel mehr umstritten ist die Frage, ob auch die Kirche in der Zielsetzung der Mission ihren legitimen Platz habe. Viele der früher heiß umkämpften Argumente pro und contra haben aber insofern an Gewicht verloren, als die neuere neutestamentliche Exegese überwiegend zu dem Er-

gebnis gekommen ist, das schon Karl Barth prägnant formuliert hat: „Zum Glauben erweckt und zur Gemeinde hinzugetan werden, ist eins und dasselbe“²¹, mögen dabei auch in der missionarischen Praxis manche Nuancen offen bleiben. Jedenfalls ist es nach einhelligem Zeugnis des Neuen Testaments die Gemeinde der Versöhnten als die „in Gottes Herrschaft zurückgeholte Welt“ (E. Käsemann), in der das Heil zuerst in Erscheinung treten soll, nicht etwa um auf diese Weise eine vom Unfrieden der Welt abgeschirmte Sonderexistenz zu gewinnen, sondern damit durch sie und von ihr aus die Welt verwandelt werde. Darüber dürfte heute ein breiter ökumenischer Konsensus bestehen, der, soweit es die Konsequenzen für Taufe, Eucharistie und Amt betrifft, in allen wesentlichen Stücken dem in den Konvergenzerklärungen von Lima 1982 erreichten Einvernehmen entspricht. Als ein missionarisches Sonderproblem wäre allenfalls noch das Konzept der Bewegung für Kirchenwachstum (Church Growth) des Amerikaners D. A. McGavran zu nennen, das allerdings schon innerhalb der gesamten evangelikalen „Großfamilie“ auf Zurückhaltung oder Kritik stößt, im übrigen von seinem Initiator immer wieder mit Bedacht eher als eine Sache spezifisch evangelistischer Strategie behandelt wird, weniger als Anlaß für einen ekklesiologischen *casus confessionis*.

Diese und andere missionstheologische Akzentunterschiede verblassen nun allerdings, sobald die so verstandene Zielsetzung missionarischen Handelns in den Kontext der heutigen Welt zu übersetzen ist, sobald also, in Martin Rades Terminologie, auf dem von Jesus gelegten Grund zu bauen ist unter den „Bedingungen der Wirklichkeit, die Gott um uns her ausbreitet“. Schon während des Streits um eine deutsche Missionsaufgabe nach dem Krieg hatte Walter Holsten den Finger auf die Wunde gelegt, die seitdem zu einer Art Dauertrauma der gesamten christlichen Mission geworden ist: „Der abendländische Christ wird sich fragen lassen, ob nicht... sehr vieles von seinem Christentum einfach bürgerliche Denkgewohnheit, bürgerlicher Lebensstil, bürgerlicher Idealismus oder auch Materialismus sei, ... ob nicht sein Christentum in der Tat nur ideologischer Überbau gewesen sei, sich wandelnd mit den Veränderungen des wirtschaftlichen und sozialen Lebens.“²²

Die ökumenische Diskussion der letzten Jahre, etwa von Uppsala 1968 bis Melbourne und Pattaya 1980, Vancouver 1983 und Budapest 1984, hat das Grundthema unablässig variiert. Umfassende Repetition ist an dieser Stelle weder möglich noch nötig. Die wesentlichen Fragen, die heute vor allem aus den früher sogenannten Missionsfeldern kommen, sind ohnehin nicht zu überhören: Wird durch die sich immer weiter vertiefende Kluft

zwischen der Dritten Welt und den nördlichen Industrienationen nicht auch die Vollmacht des christlichen Zeugnisses eingeschränkt? Wie steht es um die Mission und ihre Zielsetzung, solange ihre Träger in der nördlichen Christenheit von Wirtschaftsstrukturen mitprofitieren, die auf der anderen Seite zu Stagnation und Verelendung beitragen? Wo bleibt die Einheit des Zeugnisses, wenn sie sich nicht auch in tätiger Solidarität mit den Armen und Entrechteten äußert? Wie kann es heute noch ein Ringen mit dem Heidentum geben, wenn seine neuen, zeitgemäßen Gesichter unerkannt bleiben — das wirtschaftlich-soziale, das durch die Vergötzung von Konsum und Profit geprägt ist; das politische, in dessen Zeichen ungehemmtes Machtstreben und Korruption die Seelen zu vergiften drohen?

Wenn Mission auch heute wirklich „Hoffnung in Aktion“ (H. J. Margull) sein soll, wenn sie wirklich auf die Sammlung einer Gemeinde zielt, die als Vorhut und Repräsentantin der kommenden neuen Menschheit lebt, dann muß sie auf diese Fragen und Herausforderungen Antworten finden, die auch in der gegenwärtigen Weltlage ihr Zeugnis glaubwürdig machen. Wolfgang Trillhaas, einer der wenigen systematischen Theologen, denen die Mission dogmatische Überlegungen wert ist, sieht die Dinge in der angemessenen Perspektive: „Hinter den geschichtlichen Krisen steht das Gericht, durch das Kreuz hindurch geht der Weg des Reiches Gottes dem Gericht entgegen, und es kann nicht zweifelhaft sein, was das bedeutet, wenn auch dieses Gericht kein innerweltlicher Sieg mehr sein kann.“²³ Über die Konsequenzen für den Vollzug der Mission wird nun abschließend nachzudenken sein.

V.

Stellt man die Mission im Vollzug noch einmal unter das Leitwort „Von der West-Mission zur Welt-Mission“, so bietet die erste Teilfrage, die nach dem „Wer“, nach den Trägern, anscheinend keine ernsthaften Schwierigkeiten. Die „richtigen“ Antworten sind im Grunde bekannt, seit Karl Graul vor 150 Jahren das Ziel der „im Volksboden wurzelechten und entwicklungsfähigen Kirche“ ins Auge faßte, seit wenig später Rufus Anderson und Henry Venn um die „sich selbst erhaltende, sich selbst verwaltende und sich selbst ausbreitende Kirche“ bemüht waren, seit schließlich die Weltmissionskonferenz von Achimota (Ghana) 1958 für beide, die „alten“ und die „jungen“ Kirchen, die verbindende Qualifikation formulierte: „Wenn sie Kirchen sind, sind sie alle gleichermaßen zur Mission gerufen.“ Die Zeiten, in denen der Hermannsburger Heidepastor Louis Harms seine Bauernmissionare nach Südafrika schickte, damit sie dort mit Hilfe der

Bibel und der Lüneburger Kirchenordnung „Brückenköpfe der lutherischen Kirche Hannovers“ unter den Heiden einrichteten, sind jedenfalls vorbei, und niemand wünscht sie zurück. Fast vorbei ist es immerhin auch mit der fatalen Arbeitsteilung, die der einheimischen Kirche und ihren Mitarbeitern die geistliche Betreuung der bestehenden Gemeinden überließ, während die Sendboten der West-Mission die Verantwortung für grenzüberschreitendes Zeugnis und die Sammlung neuer Gemeinden für sich behielten. Man darf sich nicht wundern, wenn in solchen Fällen im Endeffekt das durchschnittliche westliche Gemeindemodell auch in den Kirchen der Dritten Welt reproduziert werden konnte: die in wesentlichen Funktionen von der Leitung und Betreuung durch die Zentrale abhängige Ortskirche, die oft genug, paradoxerweise, eben durch die Aktivität der West-Mission ihrer eigenen missionarischen Existenz entwöhnt worden ist. Es sind nicht zuletzt solche Situationen gewesen, in denen erst der Ruf nach einem Moratorium, im weiteren Verlauf vielleicht auch eine Theologie der Befreiung, mit oder ohne „Basisgemeinden“, den Durchbruch zu erneuerter missionarischer Bewußtwerdung einleiten konnten — oder aber, wenn das nicht gelang, die aktiven Gemeindeglieder zu unabhängigen Gruppen abdrifteten, in denen sie ohne Bevormundung christlich und evangelistisch tätig sein konnten, in einem zeugniskräftigen Lebensstil, der ihnen und ihrer Umwelt gemäß war.

In den überseeischen Kirchen, die solche Erfahrungen machen, mehren sich heute die Stimmen, die gezielte Anfragen an die nördlichen Mutter-(bzw. Schwester-)Kirchen und -Missionen richten: Ihr redet von Partnerschaft, aber ihr wollt nach wie vor die Fäden in der Hand behalten, sei es auch nur mit finanziellen Mitteln. Und selbst wenn ihr bereit seid, Kontrollen aufzugeben — könnt ihr wirklich eure Geber- und Trägerkreise davon überzeugen, daß ihr keine Autorität und Vollmacht besitzt, durch eure Entscheidungen ins Leben der überseeischen Christen und Kirchen einzugreifen? Diese und viele ähnliche Rückfragen aus der Dritten Welt zielen beharrlich in die eine Richtung, die bisher, in der Ära des missionarischen Einbahnverkehrs, allzu lange tabuisiert war: die kirchlichen Strukturen in den einstmaligen sendenden Gebieten, mit ihrem Nebeneinander von kirchenloser Mission, in Gestalt überkommener Gesellschaften, und missionsloser (Volks-)Kirche — ein System, in dem die Entstehung einer „Kirche in Mission“ wirksam blockiert war; denn die Heidenmission als Sonderveranstaltung, als charismatisch-freies Werk blieb allzu leicht den Spezialisten und besonders Interessierten überlassen, was wiederum die Partnerschaft mit den überseeischen Kirchen erschweren mußte.

„Ein einziges Zeugnis von den Lebenskräften des Evangeliums“ müßte in dieser Lage vor allem in den Gemeinden und Kirchen der nördlichen Weltteile eine Umstellung von der im Einbahn-Verkehr operierenden West-Mission zur multilateralen, ökumenischen Welt-Mission zur Folge haben, etwa in dem Verständnis, das der neue Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Emilio Castro, schon vor zehn Jahren vor der Synode der EKD erläutert hat: „Mission ist Weltmission, weil sie dort anfängt, wo ich stehe, und zu den Enden der Erde geht; Weltmission ist sie auch deshalb, weil sie zu mir kommt von den Christen von allen Enden der Erde und ein Segen für mein Land und für mein Volk wird.“²⁴ Gleichsam als Bestätigung von deutscher Seite mag das Votum von Martin Lehmann-Habeck, stellvertretend für viele andere, gehört werden: „Gemeinschaft des Evangeliums‘ (Phil 1,5) ist Teilhabe an der Sendung Christi... Teilhaben an seiner Sendung schließt paternalistisches Verhalten aus und stellt statt dessen in Schicksalsgemeinschaft.“²⁵ Ob die Ansätze zur Integration von Kirche und Mission, die etwa im deutschen Bereich mittlerweile zustande gekommen sind, den Anforderungen jener Schicksalsgemeinschaft genügen, bedürfte ebenso der gesonderten Untersuchung wie der Ertrag der Integration auf ökumenischer Ebene, in Gestalt der Verschmelzung des Ökumenischen Rates der Kirchen mit dem schon seit 1921 bestehenden Internationalen Missionsrat (1961). In Verbindung damit wäre ferner zu fragen, ob und wie weit das gemeinsame Teilhaben an der Sendung Christi auch, wie es etwa Walter Freytag und einigen seiner Zeitgenossen vorschwebte, die Einheit über die Grenzen der Konfession hinaus gefördert hat, die ja, wenn nicht alle Zeichen trügen, in manchen der ökumenischen Körperschaften heute vor anderen Schwerpunkten in den Hintergrund gedrängt ist — „ein *einziges* Zeugnis“ also auch im Sinne jener missionarischen Gemeinsamkeit, die, wie Freytag sie verstand, mit innerer Notwendigkeit „nach der Darstellung der *einen* Kirche fragt“²⁶.

Neben anderen Konkretionen künftiger missionarischer Praxis, die noch zu nennen wären, sollen schließlich zwei als besonders dringlich und zugleich besonders schwierig hervorgehoben werden: das missionarische Zeugnis unter den entkirchlichten Massen der nördlichen Länder und das Verhältnis von Wort- und Tatzeugnis.

Was den ersten Punkt anlangt, so kann schon eine simple Rechnung zu denken geben, die Walbert Bühlmann kürzlich für den Bereich der katholischen Kirche aufgemacht hat. Unter den 80 Millionen Menschen in Afrika südlich der Sahara arbeiten rund 5000 katholische Missionspriester und 10000 Schwestern, viele davon aus Amerika. Auf 80 Millionen schätzt man

aber auch die Zahl der „un-churched people“ in den USA — und was geschieht für sie und mit ihnen? Darf es dahin kommen, daß die sogenannte Äußere Mission zum Vorwand der Vernachlässigung der missionarischen Aufgabe im Nahbereich wird? Die historischen Gründe für diesen Zustand sind wenigstens für den Bereich der katholischen Kirche offenkundig. Mission im strengen Sinn des Begriffs war nur dort möglich, wo die kirchliche Hierarchie noch nicht etabliert war. Davon abgesehen gibt es hier freilich auch theologische Probleme, die ebenso die Situation im protestantischen Bereich betreffen, etwa die Frage der Bedeutung der Taufe, die einerseits, z.B. nach traditionell-lutherischer Überzeugung, die exklusive Voraussetzung des Glaubens ist, so daß „Volksmission“ unter Getauften nur ein Zurückerufen zur Taufe sein kann; was aber soll dies andererseits in einer Situation bedeuten, in der ein Bewußtsein des Getauftseins, ja des Glaubens überhaupt nicht mehr vorauszusetzen ist, in der sich womöglich sogar eine Immunität gegen die Christus-Botschaft herausgebildet hat? Die nicht zuletzt von Christen aus den früheren Missionsgebieten bestimmte Tendenz des heutigen ökumenischen Gesprächs geht jedenfalls eher dahin, die missionarische Erstverkündigung und die sogenannte Remissionierung nicht mehr grundsätzlich zu unterscheiden, das „einzige Zeugnis“ als den *einen* missionarischen Ruf zu Christus in allen Situationen zu interpretieren und die christliche Gemeinde in allen „sechs Kontinenten“, nicht zuletzt auch in den nördlichen Ländern, auf die gleiche missionarische Verantwortung zu verpflichten. Sehr zu wünschen wäre dann allerdings ein Versuch, die geradezu babylonische Sprach- und Begriffsverwirrung hinsichtlich der Unterscheidung von „mission“ und „evangelism“ in der ökumenischen Diskussion zu überwinden. David J. Bosch²⁷ hat vor kurzem nicht weniger als zwölf verschiedene Modelle der Zuordnung beider Größen festgestellt; daß er selbst eine dreizehnte Variante beisteuert, verdient nach Lage der Dinge Respekt, ändert aber zunächst wenig an der faktisch herrschenden Konfusion, die zweifellos eine Herausforderung darstellt, für Hoffnung freilich vorerst nur wenig Anlaß gibt.

Eine vergleichbare Situation besteht, wie es scheint, im Hinblick auf die Zuordnung von Zeugnis und Dienst, Wort und Tat, Heil und Wohl, Mission und Entwicklung, allerdings mit dem Unterschied, daß dies Problem schon seit geraumer Zeit eine akute Scheidung der Geister und eine gelegentlich geradezu dramatische Polarisierung der unterschiedlichen Positionen hervorgebracht hat. Bereits vor über fünfzig Jahren sah sich Paul Schütz zu einer durch und durch pessimistischen Diagnose veranlaßt: „Die Mission ist einer ethischen Haltung, einem ‚Christentum der Tat‘ zuliebe

ihrer Sendung untreu geworden. Man meinte auf diese Weise noch ein Letztes retten zu können und hat alles verloren“; ja, „der Glaube der Christenheit (ist) an ihren guten Werken gestrandet“²⁸. Hier hat offenbar die Herausforderung keinerlei Hoffnung mehr übriggelassen. Trotzdem sollte man ein solches Urteil, das natürlich aus einer anderen Zeit und Situation kommt, aufmerksam hören — nicht um es sogleich im Vollbewußtsein eigenen Besserwissens abzuqualifizieren, sondern um zu erkennen, was auf dem Spiel steht. Zum heutigen Stand der Diskussion müssen einige wenige Bemerkungen genügen.

Deutlich ist soviel, daß die Position von Schütz heute nicht mehr geteilt wird. Die Tendenz geht überwiegend in die Gegenrichtung, und dafür gibt es starke biblische und theologische Argumente. Jesu eigenes Werk kennt jene Polarisierung nicht. Allenfalls war es, wie es Karl Barth ausgedrückt hat, „gegliedert“, und zwar in ein Reden, das als solches ein Tun war, und ein Tun, das als solches ein Reden war (wobei das Problem freilich in dem doppelten „als solches“ steckt). Es ist bemerkenswert, daß gerade auch der „Missionsbefehl“ in Mt 28, 18-20 diese Zuordnung der Dinge erkennen läßt: Die Völker sollen nicht als Teilhaber an einer Heilanstalt, nicht als Genossen eines Kults eingeladen werden, sondern sie sind einzuweisen in das, was Jesus selbst zu tun geboten hat. Gabe und Verpflichtung der Bergpredigt, das Gebot zum Dienst an den geringsten Brüdern (Mt 25, 31 ff) — das alles gehört ebenso in den Horizont der Mission wie das glaubenweckende Evangeliumszeugnis. Das evangelistische Wort steht nicht allein. Es soll begleitet sein von Zeichen, die es auch nach außen beglaubigen, ohne daß dadurch doch der Glaube entbehrlich würde. Dem entspricht auch das Bild der urchristlichen Gemeinde als einer „doppelten Bruderschaft“ (Jürgen Moltmann), der manifesten Bruderschaft der Glaubenden, die um Wort und Sakrament geschart sind, und der verborgenen Bruderschaft der Armen, die von den Mächten der Unterdrückung und Ausbeutung geknechtet sind und von ihnen befreit werden sollen.

In diesem Zusammenhang dürfte auch eine Erinnerung an den Frühpietismus, insbesondere den der hallischen Observanz, angebracht sein. August Hermann Francke trat auch im Hinblick auf die Missionsaufgabe mit größtem Nachdruck für Herzensbekehrung und Wiedergeburt ein, wollte mit diesem spezifisch evangelistischen Zeugnis jedoch zugleich das verbinden, was er als „reale Verbesserung in allen Ständen in und außerhalb Deutschlands, ja in Europa und in allen übrigen Teilen der Welt“ bezeichnete. In seinem Geist haben dann auch die von ihm inspirierten ersten Missionare in Südindien ihre Arbeit als eine Verbindung von „Dienst der

Seele“ und „Dienst des Leibes“ betrieben, in der gehorsamen Nachfolge eines Herrn, der allen Mühseligen und Beladenen Heil und Erquickung verheißen hatte, auch den Opfern der indischen Kastengesellschaft.²⁹ *Im* Zeichen von Gottes umfassendem Heil, *als* Zeichen dieses Heils sollten auch heute Wort und Werk, Zeugnis und Dienst wieder zusammenkommen, ohne daß jedes von ihnen doch seine eigene besondere Identität und Intention einbüßen müßte. In der Praxis der Missionswerke wie auch der Institutionen des kirchlichen Entwicklungsdienstes müßte sich zeigen, ob und wie es gelingen kann, den falschen Alternativen zu entgehen, zugleich aber auch einem Alleingang der einen gegenüber der anderen Funktion vorzubeugen.

Im Klartext und mit Hilfe eines aktuellen Beispiels gesagt: Die ökumenische „Beratergruppe für Stadt- und Land-Mission“ (Urban Rural Mission), die zur Abteilung für Weltmission und Evangelisation im Ökumenischen Rat gehört, hat am 6. Februar 1978 in Puerto Rico eine Aktion in die Wege geleitet, bei der durch den Einsatz von Fischerbooten der Abbruch eines Manövers von Seestreitkräften der USA und anderer Mächte erzwungen wurde. Diese Aktion wurde in einem URM-Positionspapier vom April 1979 ausdrücklich als „wesentlicher Teil der Missions- und Evangelisationstätigkeit, zu der die Kirche berufen ist“, interpretiert. 1982 entstand in der gleichen Abteilung des ÖRK für Weltmission und Evangelisation eine Erklärung über „Mission und Evangelisation“ (die sich dann auch der Zentralausschuß des ÖRK zu eigen gemacht hat), in der es u.a. heißt: „*Im Mittelpunkt* dessen, wozu die Kirche in der Welt berufen ist, steht die *Verkündigung* des Reiches Gottes, das in Jesus dem Herrn, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, seinen Anfang genommen hat.“³⁰ Für einen eingehenden Kommentar zu diesen Äußerungen ist hier nicht der Ort. Nur eine Frage soll gestellt werden: Kann man im Ernst erwarten, daß Ungereimtheiten wie diese beispielsweise einen evangelikalen Kritiker des ÖRK von der Schlüssigkeit und Integrität des ökumenischen Missionsverständnisses überzeugen? Wen wundert es, wenn selbst ein so ökumenisch aufgeschlossener Beobachter wie Ronald J. Sider die Position des ÖRK summarisch so auf den Begriff bringt: „Evangelisation bedeutet Politik, weil soziale Gerechtigkeit das Heil bedeutet“³¹? Daß es auf evangelikaler Seite nach wie vor Bestrebungen gibt, „evangelism“ ausschließlich als „soul winning“ zu verstehen, wobei „social action“ — an sich für durchaus notwendig erachtet — eher stören würde, bestenfalls aber als entbehrliche Zutat zu gelten hätte, kann kaum überraschen.

Wir können und wollen, wie gesagt, zu der Radikalität eines Paul Schütz

nicht zurück. Die Beispiele sollen zeigen, daß allerdings der Weg zu einer Verständigung im Positiven noch lang und schwierig sein dürfte. Das „einzigste Zeugnis“, nunmehr im Sinne einer Integration von Wort und Tat, ist überwiegend noch Herausforderung, deren ökumenische Einlösung kaum abzusehen ist. Daß die Herausforderung dennoch hoffen läßt, mag abschließend durch ein Votum aus der DDR belegt werden: „Unsere Kirche lebt von Mission und Evangelisation — oder sie lebt überhaupt nicht.“ Gewiß ist es so, „daß alles am Herrn selber hängt. Aber unser Glaube ist der Spiegel von Gottes Allmacht...Mission und Evangelisation hängen in der Gegenwart in unserem Lande daran, ob wir es vermögen, das Evangelium in Lebensvollzüge zu übersetzen. Wir haben neu zu lernen, daß das Wort der Bibel kein toter Buchstabe, sondern unser lebendiger Herr ist — und daß unser Herr niemals nur geredet, sondern immer auch gehandelt hat, manchmal mit und manchmal ohne Erklärung durch Worte.“³²

„Positionspapiere“, mehr oder weniger gewichtige Absichtserklärungen und Kompromißformeln zum Thema Mission gibt es heute mehr denn je — ein erstaunlicher Sachverhalt angesichts der Tatsache, daß wenigstens in der Christenheit der nördlichen Welt die Sache als solche nach wie vor eher Verlegenheit und Unbehagen bereitet. Ist das „einzigste Zeugnis von den Lebenskräften des Evangeliums“, auf das die Väter von Tübingen 1934 im Gefolge von Barmen hofften, doch schon mehr in Reichweite gerückt? Gerade die Vielfalt unterschiedlicher Deklarationen zeigt freilich, daß es noch gute Weile haben dürfte, bis auch die Weltmission der Christenheit ihr „Lima“ erleben, das heißt, aus der Feststellung von Konvergenzen zu einem Konsensus finden könnte, der dann hoffentlich nicht nur auf geduldigem Papier stünde, der vor allem etwas von der Inspiration spüren lassen müßte, mit der zu Beginn unseres Jahrhunderts der Jude Walter Rathenau einem Nichtjuden die Dringlichkeit der *missio* nahezubringen suchte:³³ „Wissen Sie, wozu wir in die Welt gekommen sind? Um jedes Menschenantlitz vor den Sinai zu rufen. Sie wollen nicht hin? Wenn ich Sie nicht rufe, wird Marx Sie rufen. Wenn Marx Sie nicht ruft, wird Spinoza Sie rufen. Wenn Spinoza Sie nicht ruft, wird Christus Sie rufen.“

ANMERKUNGEN

¹ Neue Allg. Missions-Zeitschr. 11, 1934, S. 373.

² Zit. b. Arno Lehmann, Die deutsche Evangelische Mission in der Zeit des Kirchenkampfes. Evang. Missions-Zeitschr. 31, 1974, 109. Verwiesen sei auch auf den „persönlichen

- Rückblick“ auf „Vier Jahrzehnte im Deutschen Evangelischen Missions-Tag, 1933-1973“ von Missionsdirektor i.R. D. Dr. Martin Pörksen, dem einzigen noch lebenden Unterzeichner der Erklärung von Tübingen 1934 (1973 als Ms vervielfältigt).
- 3 Deutsche Missionsaufgabe heute? *Evang. Theologie* 1947, S. 155-170.
 - 4 Noch einmal „Deutsche Missionsaufgabe heute?“. *Evang. Theologie* 1949, S. 405-413.
 - 5 Ebd. S. 413.
 - 6 W. Freytag, K. Hartenstein, C. Ihmels (Hrsg.), *Der große Auftrag. Weltkrise und Weltmission im Spiegel der Whitby-Konferenz des Internationalen Missions-Rats*, Stuttgart/Korntal 1948.
 - 7 Die neueste Übersicht b. H.-W. Gensichen, Art. Missionskonferenzen. *Ökumene-Lexikon*, Frankfurt 1983, Sp. 820-824 (Lit.).
 - 8 Karl-Alfred Odin, *Frankfurter Allg. Zeitung*, 16.7.1984 (Hervorhebung von H.-W.G.).
 - 9 Paul Schütz, *Zwischen Nil und Kaukasus*, München 1930, S. 245.
 - 10 Vgl. *Religion and Society*, Sonderheft 4, Jg. 28, Dez. 1981, über „Tamil Nadu Conversions to Islam“.
 - 11 Westliche Identität als theologisches Problem. *Zeitschr. für Mission* 4, 1978, S. 104.
 - 12 *Vom Sinn der Weltmission (1950). Reden und Aufsätze II*, München 1961, S. 212.
 - 13 Einige Bemerkungen zum Verstehen von Jungen Kirchen. *Reden und Aufsätze I*, München 1961, S. 54 f.
 - 14 So der von Freytag konzipierte Titel des von Martin Schlunk hrsg. Berichtbandes (Stuttgart/Basel 1939).
 - 15 Heidenmission — die Antwort des Glaubens auf die Religionsgeschichte. *Zeitschr. für Missionskunde u. Religionswissenschaft* 23, 1908, S. 310.
 - 16 *WA* 49, 674, 14; 19, 245, 28.
 - 17 Vgl. Kurt Dockhorn, Art. Mission. *Taschenlexikon Religion und Theologie* 41983, Bd. 3, S. 277.
 - 18 Rechtfertigung und Heilsgeschichte im Römerbrief, in: *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 21972, S. 132.
 - 19 *The Call of the Minaret*, New York/London 21959, S. 355.
 - 20 *Christian Mission in the Modern World*, Bombay 1978, S. 38.
 - 21 *KD IV/1*, S. 768.
 - 22 A.a.O. (Anm. 3) S. 162.
 - 23 *Dogmatik*, Berlin/New York 41980, S. 491.
 - 24 Berlin-Spandau 1974. Bericht über die 3. Tagung der 5. Synode der EKD, Hannover 1975, S. 385.
 - 25 *Gemeinschaft in der Mission*, *epd Dok.* 40/77, S. 9.
 - 26 *Reden und Aufsätze II* (Anm. 12), S. 124.
 - 27 *Mission and Evangelism — Clarifying the Concepts*. *Zeitschr. f. Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft* 68, 1984, S. 161-191.
 - 28 A.a.O. (Anm. 9) S. 48.
 - 29 Vgl. H.-W. Gensichen, „Dienst der Seelen“ und „Dienst des Leibes“ in der frühen pietistischen Mission, in: H. Bornkamm u.a. (Hrsg.), *Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen* (FS Martin Schmidt), Bielefeld 1975, S. 155-178.
 - 30 Zit. nach dem offiziellen deutschen Text, Hamburg 1982 (Hervorhebungen von H.-W. G.).
 - 31 *Evangelism, Salvation and Social Justice*, Bramcote 1977, S. 6.
 - 32 Dietrich Mendt, *Schwerpunkte der Mission und der Evangelisation*, in: Stavanger 1982. Überregionale Konferenz des Luth. Weltbundes über Mission und Evangelisation, 18.-26. Mai 1982, Stuttgart 1983, S. 74 f.
 - 33 Zit. b. Hans-Joachim Schoeps, *Das Judentum*, in: *Die großen nichtchristlichen Religionen unserer Zeit*, Stuttgart 1954, S. 95.