

# Erwägungen zur neuen Missionserklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen<sup>1</sup>



Theodor Ahrens<sup>2</sup>

## *Das Papier*

Die „Landschaften“ verändern sich weltweit. Nicht nur wirtschaftlich, finanzpolitisch oder ökologisch. Als Teil dieser Wandlungsprozesse und zugleich als Antwort auf sie legt die Kommission für Weltmission und Evangelisation des ÖRK (CWME) – rechtzeitig vor der kommenden Vollversammlung des ÖRK Jahr in Busan, Südkorea – den Entwurf einer neuen Erklärung zum Verständnis und zur Praxis von Mission vor. Allerdings bestehen unter den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) unterschiedliche Auffassungen im Blick auf das Thema. Bei den protestantischen Kirchen des Nordens hat Mission als Zeugnisauftrag der Kirchen an ihrem jeweiligen Ort und bis an die Enden der Erde ihre Selbstverständlichkeit weitgehend eingebüßt. In vielen Kirchen des Südens hingegen gehört sie zum Kern ihres Auftragsbewusstseins und ihrer gelebten Praxis. Der Text hält fest, was die ÖRK-Kirchen im Jahr 2013 über Grund, Ziel und Sinn ihres Weltbezuges gemeinsam sollten sagen können.

<sup>1</sup> Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes. Proposal for a new Affirmation on Mission and Evangelism Submitted by the Commission on World Mission and Evangelism (CWME). Deutsche Übersetzung: Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten; in: [www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-kommissionen/weltmission-und-evangelisation/gemeinsam-fuer-das-leben-mission-und-evangelisation-in-sich-wandelnden-kontexten.html](http://www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-kommissionen/weltmission-und-evangelisation/gemeinsam-fuer-das-leben-mission-und-evangelisation-in-sich-wandelnden-kontexten.html) (20.02.2013).

<sup>2</sup> Prof. Dr. Theodor Ahrens (em.) hatte den Lehrstuhl für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaften am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg inne.

Die Erklärung zielt darauf, „... eine enge anthropozentrische Sichtweise [scil. der Mission] zu überwinden und uns auf Formen der Mission einzulassen, die unsere versöhnte Beziehung mit allem geschaffenen Leben zum Ausdruck bringen“ (19).<sup>3</sup> Der Text greift theologische Motive partikularer kirchlicher Traditionen auf, z. B. der Orthodoxie, des Zweiten Vatikanums, insbesondere befreiungstheologische und ökologische Anliegen, und nimmt sich aus wie ein Kaleidoskop des Inhaltsverzeichnis der im *International Review of Mission* während der beiden letzten Jahrzehnte geführten missionstheologischen Debatte,<sup>4</sup> um sie zu einem neuen Leitbild christlicher Mission zu verknüpfen, das unter den Mitgliedskirchen zustimmungsfähig zu sein verspricht. Dieses Leitbild geht einher mit einem universalistischen und normativen Anspruch.

### *Missio Dei: Der universalistische Anspruch*

Der universalistische Anspruch (15, 17) ist mit dem hier vorgeschlagenen Grundverständnis von Mission gegeben: Es besagt, dass das Schöpfungshandeln Gottes und sein fortdauerndes Wirken in der Geschichte das eigentliche Geschehen der Mission sind – die Transformation seiner Schöpfung in das Reich Gottes (105). Gott ist sein eigener Missionar. Die missionarische Aktivität der Kirchen wird nicht (mehr) über den Sendungsauftrag der 2. oder 3. Person der Trinität mit der göttlichen Mission verbunden, sondern – innertrinitarisch – mit dem Leben Gottes selbst.<sup>5</sup> Die Mission des dreieinigen Gottes zieht die Menschheit und die ganze Schöpfung in die Gemeinschaft mit Gottes eigenem Leben. Es wird also jenes Leben, das die innertrinitarischen Beziehungen erfüllt, in die Schöpfung vermittelt. Der ‚Gott des Lebens‘ ist Ursprung, Inhalt und Legitimation lebensdienlicher Mission. Mit der Verankerung des Missionsverständnisses in den innertrinitarischen Beziehungen wird ein normativer Ansatz für die Bestimmung des Weltverhältnisses der Kirchen gewählt und eine universalistische, heilsgeschichtliche Perspektive zur Geltung gebracht. Alles, was einem ‚Leben in Fülle‘ förderlich ist, insbesondere der Befreiung

<sup>3</sup> Die Ziffern in Klammern verweisen jeweils auf den entsprechend nummerierten Absatz im Dokument.

<sup>4</sup> Merkwürdigerweise wird der Genderdiskurs überhaupt nicht aufgenommen, ebenso wenig die Debatte um distanzierte Kirchlichkeit in Europa.

<sup>5</sup> Der trinitarische Ansatz nimmt Anliegen der orthodoxen Tradition auf und hat Parallelen in der Missionserklärung des Zweiten Vatikanums. Allerdings zielt *Ad Gentes* zufolge die *Missio Dei* auf Evangelisierung und Einpflanzung der Kirche (AG 5).

unterdrückter Völker, der Heilung und Versöhnung zerbrochener Gemeinschaften, einer ‚Überwindung des Marktes‘ und der Wiederherstellung der Schöpfung, ist Mission (102, 105) – eine enorme Ausweitung des Missionsbegriffs.<sup>6</sup> Die Missionspraxis der Kirchen ist als Beitrag zu dem weltweiten Wirken Gottes als Schöpfer und Heiliger Geist zu erhellen (24, 27). Der dreieinige Gott beteiligt alle Menschen, insbesondere die Kirchen, als geistbewegte, entschiedene Aktivisten an dem, was Gott in seinem Wirken als Heiliger Geist zugunsten eines Lebens in Frieden und Gerechtigkeit und letztendlich der Transformation seiner Schöpfung in sein Reich wirkt.

Es bleibt ein „gewagtes Unterfangen aus Sätzen über die immanente Trinität direkte Sätze über das Zusammenleben der Menschen abzuleiten. ... Es fragt sich, ob hier nicht aufs Neue eine ‚deduktive‘ Theologie, sozus. eine Trinitätslehre ‚von oben‘ entworfen wird“<sup>7</sup> – nicht weniger triumphal als vorherige Entwürfe.

Der Text privilegiert eine direkte Verknüpfung von Schöpfungstheologie und Pneumatologie. Der zweite Glaubensartikel tritt in den Hintergrund. Damit wird der trinitarische Ansatz ein Stück weit zurückgenommen und Raum geschaffen für mystische Weltfrömmigkeit (23) und, auf der Basis der Annahme einer göttlichen Inspiration aller Kulturen,<sup>8</sup> ein Gefälle in Richtung auf eine Theologie der Kulturen angelegt.

Was die Verortung des Geistwirkens im Zusammenhang eines trinitarischen Ansatzes angeht, fasst der Text zwei Optionen ins Auge: Wird der Heilige Geist als Geist „von Christus“ (16), mithin als Vergegenwärtigung des abwesenden Jesus verstanden, führt das, der Erklärung zufolge, „zu einer Missiologie, die sich auf die Aussendung und das Hinausgehen in die Welt konzentriert“ (16). Wird hingegen auf das kosmische Wirken des Geistes abgehoben, das auch als „Ursprung Jesu Christi verkündet“ wird (17), dann lässt sich von einer relativen Selbstständigkeit des Geistes reden. – Im Hintergrund steht die alte *filioque* Problematik.<sup>9</sup> – Im weltweiten Wir-

<sup>6</sup> Diese war schon angelegt in der Missionserklärung des ÖRK von 1982. Vgl. *Joachim Wietzke*, in: Auswertender Rückblick, in: *Ders.* (Hg.): *Mission erklärt. Ökumenische Dokumente von 1972 bis 1992*, Leipzig 1993, 425–443, dort 427.

<sup>7</sup> *Dietrich Ritschl/Werner Ustorf*: *Ökumenische Theologie. Missionswissenschaft*, Stuttgart 1994, 39, vgl. 37–43. Vgl. Kritische Erwägungen zum *Missio-Dei*-Theologumenon bei *Theodor Ahrens*: *Mission unter Missionen*, in: *Ders.*: *Zwischen Regionalität und Globalisierung, Studien zu Mission, Ökumene und Religion*, Ammersbek/Hamburg 1997, 15–51, dort 25–30.

<sup>8</sup> Vgl. z. B. 27: „Der Geist inspiriert menschliche Kulturen und weckt Kreativität; daher ist es Teil unserer Mission in jeder Kultur und in jedem Kontext Leben spendende Weisheit anzuerkennen. ...“

<sup>9</sup> Sie wird in 16 und 17 angesprochen. Die orthodoxe Tradition bestreitet nicht, dass der Geist innerhalb der Heilsgeschichte auch vom Sohn gesandt wird, „bestreitet aber, dass

ken des Geistes kündigt sich das Reich Gottes an. Missiologie wird von der Pneumatologie her aufgebaut.<sup>10</sup> Das ist die Option, die unser Text favorisiert. Mit Hinweis auf Joh 16,13 wird der Geist Christus vorgeordnet – „der Heilige Geist als Ursprung Christi“, die Fortsetzung in 16,14 hingegen – „aus dem Meinigen wird er es nehmen und euch verkündigen“ ignoriert (17).<sup>11</sup>

Die damit vollzogene Weichenstellung ist m. E. von folgenden Prämissen getragen: Es wird stillschweigend vorausgesetzt, dass eine Variante, die den Verkündigungsauftrag ins Zentrum rückt, unzureichend ist, um in den Krisen der globalisierten Welt adäquate Antworten zu erarbeiten, und dass eine christologisch fokussierte, kerygmatisch geprägte Mission der Kirchen geeignet sein dürfte, religiöse Konflikte zu verschärfen.<sup>12</sup> Das ist selbstver-

dieser ‚ökonomische‘ Sachverhalt ebenfalls für die immanent-ewige Trinität gelte“. (*Wolf-Dieter Hauschild*: Art. Geist/Heiliger Geist, in: TRE 12, 203). Zur Orientierung vgl. Ökumenisch den Glauben bekennen. Das Nicaeno-Constantinopolitanum von 381 als verbindendes Glaubensbekenntnis. Eine Studie des Ökumenischen Studienausschusses (ÖSTA) des DNK/VELKD, in: *Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands*, Texte aus der VELKD 139/2007, Amt der VELKD, Hannover. *Henning Wroge-mann* hat in seinen „Überlegungen zur Notwendigkeit und Problematik einer trinitarischen Begründung der Mission“ gezeigt (ZMiss 23, H. 3, 1997, 151–165), wie unterschiedlich das orthodoxe Anliegen in der protestantischen Tradition missionstheologisch aufgenommen worden ist. *Jürgen Moltmann* (Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975, 69–73) argumentiert, dass die innertrinitarischen Verhältnisbestimmungen auch für die Trinität *ad extra* gelten. So auch der Text der VELKD, 23. *Dietrich Werner* (Mission für das Leben – Mission im Kontext, Rothenburg 1993) sieht das weltweite Wirken des Geistes im Schrei der Geschaffenen nach Leben, während das Wirken des Sohnes Gottes Zukunft in Wort, Sakrament und Gemeinschaft konkrete Gestalt werden lässt (*Werner*, 451). Wroge-mann plädiert dafür, das Wirken des Geistes nicht nur negativ im Schrei der unerlösten Schöpfung zu orten, sondern, im Anschluss an Claus Westermanns Unterscheidung vom stetigen, segnenden Handeln und dem in Ereignissen konkret werdendem Rettungshandeln Gottes, auch positiv zu fassen. Der Geist wirke in ‚relativer Eigenständigkeit‘ (163) auch in den Religionen Segen und ermögliche „dadurch Menschen Leben, Frieden und konviviales Miteinander“ (163). „In anderer Weise“ wirke der Geist jedoch, „indem er das Rettungshandeln Gottes in Jesus Christus vergegenwärtigt und zu erkennen lehrt“ (163). Das läuft auf die vertraute Unterscheidung von *creatio continua* und *gubernatio* einerseits und Erlösung und Vollendung andererseits hinaus.

<sup>10</sup> Für solche Ansätze vgl. z. B. *Anna Maria Aagaard*: *Missiones Dei*. Ein Beitrag zur Diskussion über das Verständnis von Mission, in: *Vilmos Vajta* (Hg.): *Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche*, Göttingen 1973; *Hendrikus Berkhof*: *Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen 1988; *John V. Taylor*: *Der Heilige Geist und sein Wirken in der Welt*, Düsseldorf 1977.

<sup>11</sup> Dieses Beispiel veranschaulicht zugleich den durchgängig merkwürdigen Schriftgebrauch der Erklärung.

<sup>12</sup> Vgl. 80 ff. Dem Plädoyer für eine kerygmatisch orientierte Missionspraxis, das im wesentlich evangelikale Anliegen und Terminologie aufgreift, folgt 86–90 ein entsprechendes Caveat, das die Gefahren und Gefährdungen dieses Zugriffs benennt.

ständig immer möglich, aber keineswegs unvermeidlich. Sodann: Die Interdependenzen der global vernetzten Gesellschaften zwingen alle Menschen in eine Schicksalsgemeinschaft. Von christlicher Seite erfordert dies eine Antwort, die auf übergeordnete, am gemeinsamen Überlebensinteresse aller ausgerichtete Werte abstellt. Statt *einer* religiösen Tradition die Kompetenz zuzuschreiben, die von Gott gewährte Versöhnung der Welt zu bezeugen (2Kor 5), geht es in dieser erweiterten Missio-Dei-Perspektive um eine Spiritualität und Ethik, die im Verein mit den Beiträgen aus anderen Religionen dem gemeinsamen Leben dient.

Wenn Mission „mit Gottes Schöpfungsakt beginnt und in der Neuschöpfung durch die lebendig machende Kraft des Heiligen Geistes *fortgesetzt* wird“ (103, Hervorhebung TA), dann wirft diese Formulierung die Frage nach dem Stellenwert des Gekommenseins Jesu auf. Wenn um das Kommen des Reiches Gottes nicht gebetet werden kann ohne Rückbezug auf das Reich, das mit Jesus gekommen bzw. auf die Fülle des Lebens, die im Glauben an ihn schon erschlossen ist (vgl. Joh 3,15.36; 6,47 ‚*Wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben*‘, 20,31), dann bleibt das Verhältnis von Pneumatologie und Christologie wechselseitig und die Kirche – als Glaubensgemeinschaft – eine von der Welt unterschiedene Gemeinschaft.

Die unterschiedlichen sozialen und intellektuellen Gestalten des Christentums beziehen sich alle auf ein- und dasselbe Ereignis, durch das es begründet wurde: das Gekommensein Jesu Christi. In der Formulierung eines ebenso evangeliums- wie zeitgemäßen Missionsverständnisses geht es um Treue und Differenz gegenüber *diesem* Gründungsereignis. Das unter den Bedingungen des Bösen vor Gott und zugunsten aller Menschen gelebte Leben Jesu, seit Ostern Wort geworden, seit Pfingsten in allen Sprachen vermittelbar, verändert das Arsenal eingespielter Wahrnehmungen und des Verstehens und lässt einen anderen Typ des Weltbezugs zu. Ein Leben im Geiste Jesu steht allen Menschen offen – als ‚Angeld‘. In der Offenheit und Unbestimmtheit einer gegebenen Situation, in der Zeichen des Reiches Gottes in Natur und Geschichte keineswegs offenkundig sind, lenkt der Geist die Aufmerksamkeit auf den inkarnierten Logos, den Sohn. In der Arbeit am Erzählzusammenhang der Evangelien, insbesondere der Passionsgeschichte, geht den Gläubigen auf, was ein Leben im Geiste Jesu bedeuten und wie es Gestalt gewinnen könnte. Die Grenzen der Teilhabe am Geist werden reflektiert in den Polaritäten von ‚Geist‘ und ‚Fleisch‘, ‚neuem Leben‘ und ‚altem Adam‘, ‚schon‘ und ‚noch nicht‘, Gesetz und Evangelium. Dem Entwurf fehlt eine Reflexion auf den Glaubensbegriff, um klarzustellen, dass der Messias gekommen ist, und in welcher Hinsicht sein Kampf mit den Mächten der Finsternis den Gläubigen zugutekommt. Der Begriff wird zwar angesprochen (8, 84) und im Gegensatz zum Glau-

ben an den Mammon gestellt (7), allerdings bleibt dies ohne Konsequenzen für die Erklärung insgesamt. Die Besonderheit des christlichen Glaubens ist die Bezogenheit auf Jesus als seinen Grund. Das Leben wird dadurch radikal verändert, dass es seine Ortsbestimmung außerhalb seiner selbst erhält als Teilhabe am Leben, das in Christus erschienen ist (Phil 1,21). Der mitten im zeitlichen Leben gelebte Glaube ist die Partizipation am Ewigen Leben Gottes.<sup>13</sup> Das zu bezeugen ist das Alleinstellungsmerkmal christlicher Mission.

An die Stelle des für die Vermittlung von Pneumatologie und Christologie zentralen Glaubensbegriffs rückt das Wort Spiritualität – begreiflich, wenn das Wirken des Geistes in die Polarität von Schöpfungstheologie und Eschatologie eingestellt wird. Was die Verfasser unter Spiritualität verstehen wollen, bleibt unbestimmt. Spiritualität wird zu einer allgemeinen religionsgeschichtlichen Kategorie. Mit dieser terminologischen Verschiebung wird Missionstheologie zu einer Hermeneutik gelebter Religiosität, die die Antworten auslotet, die in anderen Kulturen auf den Anruf des Geistes gegeben wurden (27, 94) – doch von welchem Erkenntniszentrum herkommend? Die Alternative wäre eine Hermeneutik der Kommunikation des Evangeliums. Wie findet ein Mensch in seinen Beziehungsfeldern und mit seinen Lebensgeschichten zu einem verantwortlichen ‚Ja‘ zum Leben, zur Beziehung mit Gott und anderen Menschen? Was ist Glaube? Die Fähigkeit zu einer eigenen Antwort und damit zu einem eigenen Wort kann aus der gegenseitigen Resonanz der eigenen Lebensgeschichten und der biblischen Erzählungen erwachsen!<sup>14</sup> Das Verhältnis von Pneumatologie und Christologie ist nicht zu explizieren ohne Rekurs auf den Begriff des Glaubens.

### *Fülle des Lebens*

Die Mission des dreieinigen Gottes zielt auf ein Leben in Fülle für alle und alles. Das ist der Cantus Firmus der Erklärung. Welche Voraussetzungen werden gemacht, um der Frage nach einem ‚richtigen Leben im falschen‘ (Theodor Adorno) Substanz zu verleihen? Zunächst wird der Begriff des Lebens im Spannungsfeld des ersten und des dritten Glaubensartikels

<sup>13</sup> Vgl. dazu *Gerhard Ebeling*: Dogmatik des christlichen Glaubens, Tübingen 1979, 105–110; und *Traugott Koch*: Das ewige Leben und der Tod, Stuttgart 2009, 71 ff.

<sup>14</sup> Ich greife zurück auf Formulierungen von *Elisabeth Parmentier*, vgl. *Dies.*: Praktische Theologie als Resonanz auf die Wirkungsmacht der biblischen Offenbarung. Ein Beitrag aus der französischsprachigen Theologie; in: *EvTh* 72, 4/2012, 306–320, 307, vgl. bes. 313 f.

verortet. „Mission ist das Überfließen der unendlichen Liebe des dreieinigen Gottes. Gottes Mission beginnt mit dem Schöpfungsakt. Das Leben der Schöpfung und das göttliche Leben sind miteinander verflochten. Die Mission des Geistes Gottes schließt alle ... ein“ (19). Sodann wird die Metapher ‚Fülle des Lebens‘ fast ausschließlich ausgerichtet an ethischen Themen wie Befreiung der Unterdrückten, Gerechtigkeit und Umweltethik. Die Erklärung nimmt damit Fäden des seit Vancouver 1983 angestoßenen Studienprozesses des ÖRK ‚Theologie des Lebens‘ und des Konziliaren Prozesses ‚Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung‘ auf. Damit sind die Kernbegriffe bezeichnet, auf die hin ein ‚Leben in Fülle‘ gelebt werden sollte.<sup>15</sup> Der Fokus liegt auf einem Leben in solidarischen Gemeinschaften und mit ihrer Umwelt. Das ist insofern begreiflich, als menschliche Zivilisationen ein lebensdienliches Miteinander und ihr Verhältnis zur Natur in einem bislang nicht erreichten Ausmaß beschädigen. Vor der dunklen Kontrastfolie exzessiven Konsumverhaltens, der Ausbeutung der Schöpfung (23) und der globalisierten Marktwirtschaft (31) verweist das Dokument auf das Wirken des Heiligen Geistes in den Kulturen (27) bzw. Gottes in den Religionen (94).<sup>16</sup> Demnach ist die Welt anscheinend voller für unzweideutig gehaltenen ‚Zeichen‘ dafür, dass alle miteinander unterwegs sind in das Reich Gottes: „Wir erkennen den Geist Gottes dort, wo Menschen für das Leben in seiner ganzen Fülle und in all seinen Dimensionen eintreten, einschließlich der Befreiung der Unterdrückten, der Heilung und Versöhnung zerbrochener Gemeinschaften und der Wiederherstellung der Schöpfung“ (24, vgl. 21). Dies erkannt, gilt es, „gemeinsam mit dem Heiligen Geist daran zu arbeiten, Gottes Reich der Gerechtigkeit herbeizuführen“ (25). Die Erklärung spricht mit erstaunlicher Selbstverständlichkeit von den Zeichen des Wirkens des Heiligen Geistes in der Welt. Doch welche Kriterien gibt es für die Erkennbarkeit des Wirkens des Geistes? Das Papier verweist auf „Gottes Vision für die Welt, wie sie in Jesus Christus offenbart wurde“ (49). Reicht dieser Hinweis? Welche Gründe gibt es für die Annahme, Gott wirke schöpferisch und versöhnend in Natur und Geschichte? Die Schrecken dieser Welt stützen jedenfalls nicht ohne Wei-

<sup>15</sup> Vgl. dazu *Uta André*: *Theologie des Lebens. Die lutherische Kirche in El Salvador auf dem Weg des Friedens und der Gerechtigkeit*, Frankfurt 2005, 19 ff, 294 ff.

<sup>16</sup> Im interreligiösen Dialog gilt es „Gott zu bezeugen, der bereits da ist“ (94). Das ist vorderhand die Aufgabe der Dialogpartner. Es wird nicht deutlich, ob die Erklärung den trinitarischen Ansatz auch religionstheologisch in Anschlag bringen will. Zur Leistungsfähigkeit trinitarischer orientierter Religionstheorien vgl. *Michael Hüttenhoff*: *Die Trinitätslehre als Rahmentheorie der Religionstheologie? Kritische Überlegungen*; in: *Christian Danz/Friedrich Hermann* (Hg.): *Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie*, Neukirchen 2006, 67–92.

teres die Annahme, dass in und über allem ein Gott waltet, der dabei ist, Natur und Zivilisationen in sein Reich zu überführen. Wenn Glaubende in den genannten ‚Zeichen‘ Hinweise auf das Wirken Gottes meinen erkennen zu dürfen, ist das – vorderhand – ein kontrafaktisches Urteil. Die Neuheit eines Lebens im Geiste Jesu erweist seine Neuheit jedoch wohl zuerst am alten – als Freiheit von Selbstsucht, Gewalt und Gier. Das ist die eine Seite der Medaille. Die andere: Die Macht eingespielter Beziehungen, Verpflichtungen und Gewohnheiten und die Macht der monetären Zwänge lassen das Neue wiederum verkümmern. Paulus spricht diese Erfahrung in Röm 8,4–11 als Konflikt zwischen Geist und Fleisch an, ein Konflikt, der schließlich – so hoffen wir mit Paulus – aufgehoben werden wird. Alles, was wir jetzt sehen, bleibt im Zwielficht, auch die veränderten Zustände. Wer sich einlässt auf die vom Geist gewährten Gaben des Glaubens, der Liebe und der Zuversicht, bekennt, dass die Zukunft dem Wirken des Geistes gehört und wird künftig gerechtfertigt werden. Bis dahin bleibt dieser Konflikt bestehen – in jeder christlichen Existenz.<sup>17</sup>

Die Metapher ‚Fülle des Lebens‘ legt ein Verständnis von Mission nahe, das die Beiträge, die andere aus ihren kulturellen und religiösen Ressourcen zu einem guten Leben miteinander beisteuern, als Teil der weltweit versöhnenden Mission des Dreieinigen Gottes anerkennen kann. Dabei konkretisiert sich diese Versöhnung insbesondere durch die Verwirklichung der Zielvorgaben des Internationalen Paktes über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte der Vereinten Nationen vom 19.12.1966. Allein, die Menschenrechte, der „geistige Kern der westlichen Kultur“, wiewohl aufgenommen in das ‚westliche Entwicklungsprojekt‘ und mittlerweile vollständig integriert in das Auftragsbewusstsein westlicher Kirchen, stehen in einem andauernden globalen Geltungskonflikt.<sup>18</sup> Nicht nur, was ein gutes Leben miteinander ausmacht, sondern auch, was die Würde des Menschen ausmacht, ist nicht von vornherein klar, sondern interkulturell und interreligiös strittig. Die kontextuell zuhauenden alltagsweltlichen Selbstverständlichkeiten unterscheiden sich. Die anthropologischen Grundbestimmungen werden unterschiedlich getroffen. Die Sinnhorizonte decken sich nicht. Die Fixpunkte kultureller Prägungen und eventuell auch religiöser Überzeugungen rahmen die Vorstellungen, auf die hin das menschliche Leben gelebt und Konflikte ausgefochten werden. Es mag, insbesondere wenn wir Biologie, Kulturanthropologie und

<sup>17</sup> Dazu *Theodor Ahrens*: Geistesgegenwart, FS Joachim Wietzke, Missionissima. Beiträge zur Zukunft von Mission, Ökumene und Entwicklung, Frankfurt a.M. 2005, 19–46.

<sup>18</sup> Vgl. *Aloysius Pieris*: Die Sprache der Menschenrechte und die Theologie der Befreiung, in: *Ders.*: Feuer und Wasser, Freiburg 1994, 51–68, 57.

Theologien befragen, schwierig sein, zu einer gemeinsamen Definition von ‚Leben‘ zu kommen. Dennoch ist es ebenso vernünftig wie evangeliumsge­mäß, das soziale Handeln, das menschliche Miteinander, den Austausch also, für die Frage offen zu halten, was andere glauben, hoffen und lieben. ‚Deine Wahrheit könnte auch meine sein‘ – und umgekehrt! Ab und zu durchbrechen wir im persönlichen Austausch eingespielte alte Gewohnheiten in Richtung auf neue Möglichkeiten des Miteinanders.<sup>19</sup> Lebenswelten, Kulturkreise, Milieus sind gewiss nicht völlig gegeneinander abgeschottet; es sollte wohl möglich sein, einander mitzuteilen, was das eigene Leben schwer oder gut macht und woraufhin gelebt wird. Dann kann et­was Verbindendes entstehen, das alte Beziehungsmuster verwandelt. Die Frage, was ein gutes Leben miteinander in Wahrheit ausmacht, lebt neu auf.

### *Authentisches Zeugnis*

Statt den Zusammenhang von ‚Glauben und Bekennen‘ zu explizieren, spricht die Erklärung von ‚missionarischer Spiritualität‘ und ‚authentischem christlichen Zeugnis‘ (29 ff)<sup>20</sup> „Missionarische Spiritualität ist immer verwandelnd“. Sie leistet „Widerstand gegen alle Leben zerstörenden Werte und Systeme, wo immer“ – in Wirtschaft, Politik „und selbst in unseren Kirchen“ (30). „Die Kirche ist aufgerufen, Gottes Vision für die Welt ... und seinem heiligen, lebensbehahenden Willen Raum zu geben. Das bedeutet, Werte und Praktiken, die zur Zerstörung von Gemeinschaft führen, zurückzuweisen“ (49, vgl. 30). Es gilt, die Werte des Reiches Gottes, die der Herrschaft des Mammons diametral entgegenstehen, „zu verkörpern“ (47, 31). Die Kirchen sind „herausgefordert“ bzw. „aufgerufen“ – ein stereotypes Sprachmuster des Textes – „Machtstrukturen zu *verändern*“ (49). Diese Forderungen stehen unverbunden neben einem Hinweis auf die Un-

<sup>19</sup> Dazu *Hans G. Ulrich*: An den Grenzen der Verständigung. Oder: Was heißt es, den Anderen einzubeziehen?, in: *Horst Steinmann et al.* (Hg.): Zwischen Universalismus und Relativismus, Frankfurt a. M. 1998, 221–239, 221 ff, 227 ff; *Theodor Ahrens*: Vom Charme der Gabe, Theologie interkulturell, Frankfurt a.M. 2008, 11–40.

<sup>20</sup> Das kerygmatische Anliegen wird – in der Diktion der Lausanner Bewegung – in einer als Einschub wirkenden Passage zwar noch festgehalten (80 ff), aber umgehend (86–92) mit so vielen Kautelen versehen, dass deutlich wird: Der kerygmatische Grundkonsens, der die ökumenische Bewegung bis in die 1960er Jahre getragen hatte, hat sich aufgelöst.

<sup>21</sup> „Die Realität ist ... dass Mission, Geld und politische Macht in strategischer Allianz verbun­den sind. Obwohl wir in unserem theologischen und missiologischen Diskurs viel

zulänglichkeiten kirchlichen Lebens.<sup>21</sup> Statt diesen Hiatus auszuloten und sich gegen das im Text immer wieder durchscheinende Missverständnis der Kirche als *sacramentum mundi* abzusichern, tritt der Appell. „Das Kreuz ‚ruft auf zur Buße‘ angesichts von Machtmissbrauch und „zum kritischen Nachdenken über Machtsysteme“ (33).

Kernbegriffe, die in reformatorisch geprägten Missionstheologien tragende Bedeutung hatten, verblassen, z. T. werden sie, etwa das Umkehrmotiv, in der Passage, die evangelikale Missionsanliegen anspricht (80–84), noch mitgeschleppt und als Anliegen der ‚einen‘ verbucht (85), durchgängig aber – das ist der Cantus Firmus – abgekoppelt von ihrem ursprünglichen Bezug auf das Evangelium als das Wort vom Kreuz, das die Freiheit des Glaubens eröffnet, und eingestellt in die Appellstruktur des Textes – die Herausforderung zu Ökogerechtigkeit, nachhaltiger Lebensweise, Eintreten für eine neue Weltwirtschaftsordnung etc. – als der Option der ‚anderen‘. Man muss kein Evangelikaler sein, um das bedenklich zu finden. Wir suchen nach und arbeiten an einem Wandel der christlichen Sprache. Soweit kann ich die Stoßrichtung der Erklärung nachvollziehen. Eine aktuelle christliche Sprache wird aber nicht dadurch gewonnen, dass der Religion im Allgemeinen und dem Christentum im Besonderen die Rolle zugewiesen wird, alle möglichen gesellschaftlichen Bedürfnisse aufzugreifen und mit einer religiösen Kolorierung zu versehen, während eben diese Bedürfnisse von vielen anderen Gruppen und Institutionen ohne Rekurs auf religiöse Begründungen plausibel vertreten werden. Was also will man sagen? Da die Reformationskirchen an der Erarbeitung dieses Textes beteiligt gewesen sind, kann es ja durchaus sein, dass deren Delegierte nicht zur Geltung zu bringen vermochten oder vielleicht auch selbst nicht zu sagen wussten, was denn die zentralen Aspekte der Reformation für die Zukunft sein könnten.

Die Auskünfte zur Frage, was ein „authentisches christliches Zeugnis“ ausmacht, bleiben appellativ und daher notwendig folgenlos. Die Vorstellung von einer *Missio Dei* als Transformation der Schöpfung und der menschlichen Lebenswelten muss ebenso scheitern wie zuvor die früher leitende Vorstellung einer Verchristlichung der Welt. Die Realität des Bösen wird reduziert auf die globale Marktwirtschaft, die Fragen nach der Zwielfichtigkeit jeder menschlichen und jeder christlichen Existenz wie auch jeder kirchlichen Lebensform werden gar nicht erst angesprochen.

über das solidarische Engagement für die Armen als Mission der Kirche sagen, geht es in der Praxis manchmal sehr viel mehr darum, in den Zentren der Macht präsent zu sein“ (48).

Ist es nicht so, dass das Glaubenszeugnis der Einzelnen und der Kirchen, auch die sog. Werte des Reiches Gottes, immer wieder verraten werden durch Unaufmerksamkeit, Befasstheiten mit sich selbst, durch Selbstdarstellungen, Ringen um Machtgewinne, Macht auch des Klerus über das Gottesvolk? Dennoch: Das skandalöse Verhalten anderer – seien dies nun Missbrauchs- oder Korruptionsskandale – unterminiert wohl deren Zeugnis, aber es unterminiert nicht den Wert des Glaubens, den sie bezeugen. Wir machen also unseren Glauben letztlich nicht abhängig von der Lebensführung anderer, sondern davon, ob das Wort die Lesbarkeit der Grundgegebenheiten des Lebens erschließt – mit Erfahrung gegen Erfahrung. Die Kirchen und ihre missionarischen Aktivitäten sind immer Zeichen und zugleich Gegenzeichen des Reiches Gottes.

Um einem möglichen Missverständnis vorzubeugen: Es kann keine Frage sein, dass Solidarität und Mitarbeit an der Verwirklichung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ein unabdingbarer Teil christlicher Mission und nicht nur kirchlicher Wohlfahrtspolitik sind. Eine andere Frage ist allerdings, ob die Zielvorgaben der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte den Verifikationshorizont für die Glaubwürdigkeit christlichen Zeugnisses abstecken. Wäre das so, dann würde Missionswissenschaft bzw. Interkulturelle Theologie zu einem Teilgebiet politischer Hermeneutik. Wir können uns nicht auf den Standpunkt zurückziehen, mit einem Einsatz für eine gerechtere Welt/Gesellschaft, der Schalomatisierung sozialer Beziehungen, hätten die Kirchen ihre Verantwortung für eine ebenso schriftgemäße wie kontextgerechte Bezeugung des Evangeliums eingelöst.

### *Kultur, Entwicklung, Transformation*

Die Frage, wie die Mission des einen und einzigen Gottes Israels und der Heiden mit der Verschiedenheit kulturell geprägter Lebensräume und Wertesysteme zusammen gedacht werden kann, bleibt unbestimmt (19, 24, 46, 97).<sup>22</sup> Gesellschaftliche Veränderungen vollziehen sich im Horizont eingespielter kultureller, d. h. partikulärer Selbstverständlichkeiten. Wo und wann Menschen sich auf die Verheißungen eines Lebens im Geiste Jesu einlassen, dort vollziehen sich diese Weichenstellungen an Punkten, die von außen betrachtet manchmal als nebensächlich erscheinen. Ein

<sup>22</sup> Die Pluralität der Kulturen „ist eine Gabe des Geistes zur Vertiefung unseres Glaubens- und gegenseitigen Verständnisses“ und das Evangelium soll „sich selbst treu bleiben und zugleich in der Kultur eines Volkes inkarniert ... sein“ (100) usf.

Weg wird angetreten, und zwar innerhalb der vor Ort gegebenen kulturellen und weltanschaulichen Fixpunkte. Kulturelle Selbstverständlichkeiten werden nicht durchweg annulliert. Die örtliche Gemeinde gewinnt ihr Selbstverständnis und ihre Eigenständigkeit, indem sie in ihrer Antwort auf das Evangelium Distanznahmen zum Alten mit ihrem Festhalten an örtlichen Selbstverständlichkeiten austariert. Wertefragen werden vor Ort ausgehandelt. In diesen immer neu zu erbringenden Interpretationsleistungen der Ortskirchen liegen Innovationen und Kontinuitäten ineinander. In der Offenheit und Unbestimmtheit der gegebenen Situation gilt es, eine eigene Antwort am Wort gewordenen Leben Jesu zu erarbeiten und zu der Bestimmtheit zu gelangen, um die es im christlichen Glauben geht.<sup>23</sup> Indem diese partikulären Antworten anderen Christen und Kirchen als Antworten auf das Wort der Versöhnung durchsichtig werden, gewinnen sie ökumenische Legitimität. Während die Gemeinde Differenz und Kontinuität zu traditionellen kulturellen Werten und gesellschaftlich gegebenen Fixpunkten immer neu ausbalanciert, bleibt sie Zeichen und Gegenzeichen der gewährten Versöhnung. Es ist also eine Theologie der Kultur nicht zu gewinnen, indem Schöpfungstheologie und Pneumatologie kurzgeschlossen werden, sondern nur so, dass die Pneumatologie in ihrem Zusammenhang mit der Christologie und Ekklesiologie bedacht wird.<sup>24</sup>

Erstaunlicherweise wird auf die Themen Kulturverfall, Destruktivität, die Frage nach dem Bösen gar nicht eingegangen – mit einer Ausnahme: Der Feind ist der globalisierte Markt. Unter Zi. 7 spricht das Papier die Ideologie des Marktes an und fragt, wie es möglich ist, die Werte des Reiches Gottes im globalen Markt zu vertreten *“or win over the spirit of the market”*? Sind die Kirchen ‚Global Players‘, die den ‚Markt‘ beeinflussen können und, wenn ja, wie soll dieses *“win over”* sich vollziehen? Sind die Kirchen, wenn auch in gewiss unterschiedlicher Weise, nicht vielmehr selbst Teil des Marktes? Wenigstens sind sie, das liegt auf der Hand, z. B. durch Immobilienbesitz, Pensionsfonds und konjunkturabhängiges Kirchensteueraufkommen, mit dem Markt verflochten. Was Deutschland angeht, kommt dazu, dass die Missionswerke und Entwicklungsagenturen der Kirchen um Zuwendungen aus Steuermitteln des Staates für entwicklungsbezogene Vorhaben rivalisieren. Auch das ist ein Markt, und zwar ein für die Kirchen in Nord und Süd nicht unwichtiger Markt!

<sup>23</sup> Vgl. *Michael Moxter: Kultur als Lebenswelt. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*, Tübingen 2000, 394.

<sup>24</sup> Es gilt, „den christlichen Glauben als die Transformation des lebensweltlichen Ineinanders von Vertrautheit und Fremdheit zu begreifen, das im Horizont des Versöhnungsglaubens modifiziert wird“. *Moxter, Kultur als Lebenswelt*, a. a. O., 389.

Die Rahmenvorgaben staatlicher Gesetzgebung – Stichwort: Fallpauschalen – nötigen die kirchlichen Sozialeinrichtungen in einen Konkurrenzkampf mit Einrichtungen in nicht-kirchlicher Trägerschaft mit den entsprechenden Folgen für Arbeitsbedingungen – Stichwort: Zeit- und Leiharbeit. Die kirchlichen Sozialeinrichtungen konkurrieren somit auf dem allgemeinen Arbeitsmarkt. Als kirchliche Arbeitgeber erwarten sie von ihren Arbeitnehmern zumindest förmlich Mitgliedschaft in der Kirche und eine Lebensführung, die mit kirchlichen Grundsätzen vereinbar ist. Derartige Loyalitätserwartungen sind, wenn die Kirchen den Umfang ihres diakonischen Engagements aufrechterhalten wollen, zunehmend schwer einzulösen. Die christliche Prägung kirchlich getragener Sozialeinrichtungen ist keineswegs mehr durchgängig erkennbar. Auf einer anderen Ebene spielen die Kirchen mit auf dem Markt religiöser Möglichkeiten. Sie sind auf mediale Präsenz angewiesen, um die Loyalität der distanzierteren Kirchensteuer zahlenden Mitglieder, die am gemeindlichen Leben nicht teilnehmen, zu stabilisieren und darüber hinaus ihre Akzeptanz in der Öffentlichkeit zu pflegen. Sie rivalisieren mit anderen Sinnanbietern – im Idealfall so, dass sie das Evangelium nicht einfach bloß vermarkten! Im Übrigen ist die Marktförmigkeit der Kirchen ein Problem nicht nur im Norden. Im Süden, wo das Christentum nicht selten pragmatisch geprägt ist, finden die Glücksversprechungen des ‚*Prosperity Gospel*‘ einen lukrativen Markt (vgl. 62). Der Werteverfall dieser religiösen Währung ist vorprogrammiert. Gegen derartig pagane Verzweckungen des Glaubens ist festzuhalten: Der Glaube trägt seinen Zweck zunächst einmal in sich selbst!

### *Fazit*

*Together towards Life* – Gemeinsam dem Leben entgegen? Was der Titel des Papiers zu versprechen scheint und was das Leben der Menschen bestimmt oder was es bestimmen sollte, wird in ein grobes soteriologisches Kontrastschema gepresst. Einerseits die gute Welt der Unterzeichnenden hier – dynamisch, gerecht, vielfältig und selbstverständlich transformativ (11); andererseits dort die individualisierte, säkularisierte und materialistische Welt (8). Zwischenstufen oder Grautöne werden wegretuschiert. Hier die gute Schöpfung in Urzeit und Endzeit; dazwischen die ausgebeutete Welt von heute. Sodann die gute, sich spirituell-transformativ verstehende Mission von heute im Gegensatz zur schlimmen Missionsgeschichte von früher mit ihrem Anthropozentrismus und ihren Eroberungsgelüsten (5). Das neue Verständnis und die erneuerte Praxis von Mission, zu der wir nur „zurückfinden“ müssen (Präambel und 3, 38) – Wo gab es die denn schon

mal? – dort die schlechte Mission, von einem vermeintlichen ‚Zentrum‘ an die ‚Peripherie‘, ‚von oben‘ nach ‚unten‘ (6). Hier zeigt sich ein radikal dualistisches, negatives Weltbild, zudem ein a-historisches, einseitiges, negatives, simplistisches Verständnis der Missionsgeschichte. Zum Verständnis der „Komplexität der Dynamik von Machtverhältnissen, von globalen Systemen und Strukturen“ (37), das der Text anmahnt, trägt er selbst nicht viel bei. Wie sollen, um nur eine zeitgeschichtlich naheliegende Konkretion anzusprechen, die Ereignisse der „Arabellion“ und die Rolle der neuen Medien als Beschleuniger dieser Prozesse verbucht werden – als Signale des Geistes (24), Berufung der Kirche zu einer neuen Vorstellung von Mission (37)? Die Art und Weise, wie von der Erkennbarkeit des Wirkens des Geistes in diesem Text gesprochen wird, verleitet dazu, die Schattenseiten und Ambivalenzen zu negieren. Vor diesem Hintergrund erscheint die Kirche als die „Gabe Gottes an die Welt, um die Welt zu verwandeln“ (10) – Sacramentum Mundi. Infolgedessen werden „Jesus Christus“, „Kirche“ und „Mission“ an vielen Stellen nahezu austauschbar. Der Gegensatz zur reformatorischen Grundüberzeugung, dass gewiss nicht die Kirche(n), wohl aber Jesus Christus Gottes Gabe an die Welt ist, wird hier nicht einmal als Problem empfunden. Dass die Kirche gleichzeitig Akteurin und Spielball ist, wird nicht thematisiert. Dies geht einher mit einem flachen Begriff des Bösen, der die Schöpfung nicht einbezieht, sondern einseitig idealisiert – infolgedessen werden die „Geister des Bösen“ durchgängig anderswo erblickt (102) und sich selbst das Böse konsequenterweise höchstens „bisweilen“ und im Modus des „Nicht-Erkennens“ zugeschrieben (37, 42, 48).

Der Text, zunächst gewiss für eine Verständigung innerhalb der Genfer ökumenischen Bewegung gedacht, präsentiert – ungeachtet von Brüchen und Spannungen innerhalb des Papiers – eine Gesamtschau, als gäbe es keine Differenzen, auch innerhalb dieser Wir-Gruppe.<sup>25</sup> Die aber werden nicht auf den Tisch gelegt. Anregend und zukunftsweisend wäre es, Übereinstimmungen festzuhalten, Kontroversen zu benennen und dann Foki für zu führende Debatten zu markieren. Das Auftragsbewusstsein der im ÖRK vertretenen Kirchen stößt auf andere Akteure, die im gemeinsam geteilten Raum mit ihren Überzeugungen von dem, was das Leben trägt und ihm Sinn verleiht, unterwegs sind. Es stößt also Auftragsbewusstsein der einen auf ein Verantwortungs- und Auftragsbewusstsein der anderen vor dem

<sup>25</sup> Der Gebrauch des ‚Wir‘ in dem Papier lädt zur Frage ein, wer das eigentlich sein soll (vgl. 7, 22, 23, [86], 91, 91, 101...111 u. ö.), und steht in merkwürdigem Kontrast zu einer durchgängigen Subjektverschleierung durch Passivformulierung, wo Ross und Reiter benannt werden sollten (vgl. z. B. 5 und 6 mit 7, 97).

Hintergrund der sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Verflechtungen dieses Raumes, der wiederum in globalen Wirkzusammenhängen steht. Das Papier favorisiert zwar interreligiösen Dialog, koppelt sich aber ab von anderen, die ernsthaft darüber nachdenken, wie es weitergehen kann in und mit dieser Welt. Dies betrifft nicht nur wertvolle kirchliche Äußerungen aller Art, etwa aus dem Raum der EKD-Mitgliedskirchen, sondern auch bedenkenswerte Überlegungen von Seiten der als ‚Feinde‘ (7) ausgemachten Industrie.<sup>26</sup> Es gibt unter Führungskräften der Wirtschaft und unter ganz normalen Bürgerinnen und Bürgern ein gesellschaftliches Verantwortungsbewusstsein. Verschiedene Gruppen tragen bei zur Debatte über das, was der Fall ist und was zu tun notwendig, möglich und geboten erscheint.<sup>27</sup> Schauen wir in eine andere Richtung, dann wären z. B. die ATTAC- und die OCCUPY-Bewegungen ebenfalls zu nennen. Derartige Beiträge werden von dem Papier zwar nicht völlig ignoriert – „Wir erkennen den Geist Gottes dort, wo Menschen für das Leben in seiner ganzen Fülle ... eintreten“ (24, vgl. 35) –, aber nicht als mögliche Gesprächspartner benannt. Sind die missionarischen Organisationen der Kirchen daran interessiert oder nicht? Wie wäre es, statt vorwiegend den Armen und Unterdrückten (der ‚Peripherie‘) missionarische Dignität zuzuschreiben, auch die Bemühungen und Ergebnisse solcher Organisationen zur Kenntnis zu nehmen? Die Beteiligten, auch die, die behaupten, in keinerlei Mission unterwegs zu sein, legen ihre Karten auf den Tisch und diskutieren miteinander ihre Übereinstimmungen und Differenzen, nicht zuletzt ihr spezifisches Selbstverständnis und Auftragsbewusstsein. So könnte das Thema Mission der Kirchen in den sich unbestritten verändernden „Landschaften“ auch der Kirchen vielleicht in die Zukunft weisen.

<sup>26</sup> Ich nenne wiederum nur als Beispiel ein von der Quandt-Stiftung veröffentlichtes Papier: *Oliver Christopher Will: Haltung. Kooperationskompetenz in Gesellschaft, Wirtschaft und Staat im 21. Jahrhundert*, in Gedanken zur Zukunft Nr. 22, hg. v. Herbert Quandt Stiftung, Bad Homburg 2012.

<sup>27</sup> Ich denke an das Engagement von Industriekapitänen und Mäzenen, wie z. B. Bill und Linda Gates in Afrika, dessen Umfang den Beitrag wohl den aller kirchlichen Organisationen übersteigt, aber auch andere, die vielfältig dazu beitragen, dass Kinder nicht auf der Straße verkommen, dass Jugendlichen qualifizierte Berufsausbildungen ermöglicht werden oder auch Kirchenmusik finanziell gefördert wird.