

Mission 1910 – 2010

Herausforderungen von Edinburgh 1910 für ein heutiges Missionsverständnis

*Beiträge aus der Theologischen Kommission
des EMW*

Inhalt

1. Von der Weltmission zu weltweiter missionarischer Präsenz

1.1 Der Kairos von 1910 - die erste Weltmissionskonferenz in Edinburgh

Walter Klaiber S. 3

1.2 Missionarische Präsenz im Kontext

Verena Grüter S. 6

2. Wandel und neue Herausforderungen in der Mission

2.1 Evangelium und Kultur am Beispiel der Musik

Verena Grüter S. 10

2.2 Mission als gemeinsames Zeugnis für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

Jochen Motte S. 15

2.3 Gerechtigkeit – Herausforderung für Mission. Eine katholische Perspektive

Hadwig Müller S. 21

2.4 Mission ist nicht geschlechtsneutral. Einmischung für Frauenrechte

Sabine Förster S. 24

2.5 Heilung – eine wesentliche Dimension von Mission. Ein Beitrag aus der Sicht ärztlicher Mission

Beate Jakob S. 29

2.6 Konvivenz der Religionen, Glaubenszeugnis und ein Code of Conduct

Johannes Triebel, Dieter Becker S. 33

3. Gemeinsam Kirche sein! Notwendige Veränderungen im Leben der Kirche und ihrer Mission

3.1 Die Notwendigkeit einer missionarischen Ökumene

Walter Klaiber S. 39

3.2 Zur institutionellen Dimension von Missionspraxis und Missionstheologie

Henning Wrogemann/Bernhard Dinkelaker S. 43

3.3 Partnerschaftliche Mission. Ein katholischer Beitrag

Giancarlo Collet S. 46

3.4 Mission - Sache der Gemeinde?

Günter Baum S. 50

3.5 Konvivenz von einheimischen und fremdsprachigen internationalen Gemeinden

Gerdi Nützel S. 54

Mission 1910 – 2010

Herausforderungen von Edinburgh 1910 für ein heutiges Missionsverständnis

Beiträge aus der Theologischen Kommission des EMW

Vor 100 Jahren, im Jahr 1910, trafen sich in Edinburgh Vertreter protestantischer Missionsgesellschaften aus Europa, Nordamerika und Asien zur ersten Weltmissionskonferenz. Die Bedeutung dieser Konferenz für die Geschichte von Mission, Ökumene und Kirche wird aus diesem Anlass vielfach gewürdigt werden. Anhand der verschiedenen Veranstaltungen im Jubiläumsjahr wird deutlich, dass die Impulse von Edinburgh sehr unterschiedlich weiter gewirkt haben. Daraus ergibt sich eine Ungleichzeitigkeit in der Analyse der missionarischen Situationen und der daraus abzuleitenden Herausforderungen.

Die hier vorgelegten Beiträge beschäftigen sich für die im EMW vertretenen Missionswerke mit zwei zukunftsweisenden Fragekomplexen:

- *Worin liegen die aktuellen Herausforderungen von Edinburgh an die missionstheologischen Konzeptionen für die Zukunft? Wie muss der Auftrag, der damals mit der „Evangelisierung der Welt in dieser Generation“ beschrieben wurde, heute neu gefasst werden? Was war und ist der „kairos“ damals und heute? Heutige Analysen von Kontexten der Weltchristenheit müssen sich mit dem Phänomen des Nebeneinanders und Miteinanders von Kulturen und Religionen befassen. Können wir unsere Aufgabe heute so beschreiben, dass wir von anderen Religionen und Kulturen lernen? Welche Zielkonflikte ergeben sich dann? Und was haben wir aus der Geschichte für den diesen Paradigmenwechsel gelernt?*
- *Was sind die aktuellen Herausforderungen an die Ekklesiologie, die Gestaltung von Kirche und Gemeinde unter dem Gesichtspunkt heutiger weltweiter Mission? Welche Rolle spielen heute die traditionellen Kirchen und Missionen in den internationalen Beziehungen? Wie kann aus dem Nebeneinander dieser Akteure ein neues Miteinander werden? Welche Zielkonflikte ergeben sich auf diesem Weg?*

1. Von der Weltmission zu weltweiter missionarischer Präsenz

1.1. Der Kairos von 1910 - die erste Weltmissionskonferenz in Edinburgh

Um die Wirkung zu verstehen, die die Weltmissionskonferenz in Edinburgh hatte, muss man sich vergegenwärtigen, dass diese eine doppelte Funktion hatte:

- Sie lieferte eine breite Bestandsaufnahme protestantischer missionarischer Arbeit in der ganzen Welt im Rückblick auf das 19. Jahrhundert, das in vieler Hinsicht ein Jahrhundert der Mission war. Vor der Konferenz waren detaillierte Fragebogen zu den Themen versandt worden, die von den einzelnen Kommissionen ausgewertet wurden. So entstand ein eindrückliches, aber durchaus differenziertes Bild von protestantischer Missionsarbeit am Beginn des 20. Jahrhunderts.

- Sie bot eine strategische Perspektive für die Missionsarbeit im begonnenen 20. Jahrhundert. Die Kommissionen gaben jeweils am Ende ihres Berichtes grundsätzliche und praktische Empfehlungen für die einzelnen Felder missionarischer Arbeit, die weiter verfolgt werden sollten.

Edinburgh 1910 war also sehr vielmehr als eine Plattform zur Propagierung von John Motts berühmtem Motto: „Die Evangelisation der Welt in dieser Generation“. Interessanterweise kommt dieses Schlagwort in der offiziellen Thematik der Konferenz gar nicht vor. Was allerdings kaum zu übersehen ist, das ist das Bewusstsein, in einem außerordentlichen missionarischen *Kairos* zu leben. Man war der Überzeugung, dass noch nie so viele Türen für das Evangelium offen standen, dass es noch nie so viele Möglichkeiten gab, das Evangelium auch zu bisher unerreichten Menschen zu bringen, aber auch, dass angesichts des Erwachens der anderen Weltreligionen und weiterer Faktoren dieser Kairos sehr bald vorüber gehen könnte.

Dabei soll noch einmal in Erinnerung gerufen werden, dass die Berichte der Kommissionen nicht auf den adhoc zusammengetragenen Eindrücken der Delegierten beruhten. Die Hauptaufgabe der Arbeit in den Kommissionen war die Auswertung der eingegangenen Antworten auf die vorher versandten Anfragen. Das gab den Beratungen eine breite empirische Basis. Auf Grund der Auswertung der Rückmeldungen formulierten dann die Kommissionen ihre Empfehlungen, die im Plenum diskutiert wurden.

Drei zukunftsweisende Perspektiven sind besonders wichtig geworden:

1. Die Bedeutung der einheimischen Kirchen für die Fortführung der Mission. Obwohl nur wenige Vertreter der jungen Missionskirchen in Edinburgh vertreten waren, wurde doch ihre Bedeutung als Träger künftiger Mission klar erkannt und ausdrücklich erwähnt.
2. Die Verantwortung der entsendenden Kirche für die Mission. Obwohl die meisten Delegierten von Missionsgesellschaften entsandt waren, wurde doch an mehreren Stellen betont, dass Mission Aufgabe der Kirchen selber ist. Sehr deutlich wurde artikuliert, dass diese Aufgabe nicht nur die Mission in nicht-christlichen Ländern betrifft, sondern auch in Europa und Amerika dringlich wird. Der Gedanke, dass Mission keine Einbahnstraße ist, wird in der Sache klar ausgesprochen.
3. Die Notwendigkeit partnerschaftlichen Zusammenarbeit und das Drängen auf mehr Einheit zwischen den Kirchen. Das führte zur Gründung des Internationalen Missionsrates (1921), wodurch Edinburgh zu einer der Wurzeln der protestantischen Ökumenischen Bewegung wurde (1961 Vereinigung des IMR mit dem ÖRK).

Wenn wir uns an diese Zielsetzungen von Edinburgh erinnern, so drängt sich die Frage auf: Wo stehen wir heute, 100 Jahre nach Edinburgh? Was ist aus den entscheidenden Impulsen von Edinburgh geworden und welche theologischen und praktischen Konsequenzen ziehen wir aus den Beobachtungen?

Dabei ist zu berücksichtigen, dass sich in den 100 Jahren, die zwischen der ersten Missionskonferenz und heute liegen, tief greifende Veränderungen in der globalen Situation der Menschheit ereignet haben und in der Art und Weise, wie Kirchen und ökumenische Bewegung darauf reagieren,.

Dabei ist vor allem eines zu beachten: Edinburgh und der Kairos den man damals fühlte, standen noch ganz im Zeichen des Kolonialismus. Es dürfte zwar nicht schwer sein, in den Dokumenten Äußerungen und Feststellungen zu finden, die sich kritisch zu den Folgen dieses Systems äußern. Dennoch ging man selbstverständlich von den Voraussetzungen des kolonialistischen Systems aus und rechnete die Möglichkeiten, durch die Kolonialverwaltungen Unterstützung für die Errichtung von Krankenhäusern und Schulen und für die kirchliche Arbeit zu bekommen, zu den Merkmalen des *Kairos*, den man erspürte. Die verhalten geäußerte Absicht, andererseits die Eigenverantwortung der jungen Kirchen zu unterstützen, stand in Spannung zu der praktischen Kooperation mit dem kolonialen System und weist voraus auf spätere Konflikte.

In den Unabhängigkeitsbewegungen, die nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzten, profitierten manche der führenden Köpfe zwar von der Bildung, die sie in christlichen Schulen erhalten hatten. Zugleich bildet jedoch die enge Zusammenarbeit einiger christlicher Missionen mit dem kolonialen System ein belastendes Erbe, das die Gestalt der aus der Mission hervorgegangenen Kirchen bis heute prägt.

Allerdings standen Kirchen und Ökumenische Bewegung dieser Entwicklung nicht einfach passiv oder abwehrend gegenüber. Es gab in den Jahren des Umbruchs wichtige Ökumenische Versammlungen und Missionskonferenzen, die sich der Herausforderung der Zeit stellten. Die Vollversammlung des ÖRK in Delhi 1961 vollzog mit der Vereinigung von Internationalem Missionsrat und ÖRK einen wichtigen Schritt zur Ökumenisierung der Mission und (so hoffte man zumindest) zur missionarischen Profilierung der ökumenischen Bewegung. Die nächste Vollversammlung in Uppsala 1968 führte mit der Betonung des Gesellschaftsbezugs ökumenischer Theologie zu neuen Horizonten: Die Rassismusdebatte machte bewusst, welche Verantwortung die Kirchen in Gesellschaften übernehmen mussten, die sich im Prozess der Dekolonisierung befanden. Das umstrittene Antirassismusprogramm wurde angenommen, und damit eine völlig neue Dimension der *Mission* (Sendung) der Kirche ins Auge gefasst. Gleichzeitig gab es nach dem 2. Vatikanischen Konzil erste ernsthafte Gespräche, wie die Römisch Katholische Kirche in die ökumenische Gemeinschaft einbezogen werden konnte.

Das neue Profil christlicher Mission wurde in der Missionskonferenz in Bangkok 1973 weiterentwickelt. Man sucht nach einer ganzheitlichen Sichtweise des Themas "Das Heil der Welt heute", die die spirituellen wie auch die soziopolitischen Aspekte dieses Themas einbezieht und keinem von beiden Vorrang einräumen wollte. Die Konferenz in Bangkok erkannte an, dass Theologie notwendigerweise kontextgebundene Ausdrucksformen hat und dass die Stimme derer, die Christus antworten und ihm nachfolgen, durch ihre kulturelle Identität geprägt ist. Die Delegierten setzten sich intensiv mit der Realität der Ausbeutung und Ungerechtigkeit auseinander, die auch in den Beziehungen zwischen Kirchen besteht. Um es lokalen Kirchen in Afrika, Asien, Lateinamerika und im pazifischen Raum zu ermöglichen, eigene Schwerpunkte zu setzen, fiel hier der Vorschlag für ein zeitlich befristetes "Moratorium" für den Transfer von Geld und die Aussendung von Missionaren aus dem Norden. Dieses Programm war in den Kirchen und vor allem in evangelikalen Missionsgesellschaften heftig umstritten. Man sah darin die konsequente Auflösung des biblischen Heilsverständnisses in eine Mannigfaltigkeit kontextueller Befreiungserfahrungen und die Umwidmung von Mission in einen interreligiösen Dialog zum wechselseitigen spirituellen Austausch. Die Folge war die Gründung der Lausanner Bewegung (1974) und damit die Spaltung der protestantischen Missionsbewegung, die sich seit Edinburgh als Einheit präsentieren wollte. Obwohl

es in der Zwischenzeit zu Annäherungen gekommen ist, bleibt diese Spaltung eine schmerzliche Realität, die die Situation nach Edinburgh kennzeichnet.

Nicht unerwähnt bleiben soll in diesem Zusammenhang der Konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, der 1983 auf der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver angestoßen wurde. Seine Höhepunkte hatte er in den Ökumenischen Versammlungen, zunächst in der damaligen DDR 1988 und 1989, dann auf europäischer Ebene (Basel 1989) und in der Weltkonferenz in Seoul 1990. Er knüpft zwar nicht direkt an die missionarische Agenda seit Edinburgh an, hat aber den Kirchen und den Christen und Christinnen noch einmal eine ganz neue Perspektive ihrer Sendung in die Welt eröffnet.

Walter Klaiber

1.2 Missionarische Präsenz im Kontext

Hundert Jahre nach Edinburgh hat sich die Lage der Missionen und das Verständnis von Mission grundlegend gewandelt: Mission steht auf dem Prüfstand. Zwei Weltkriege haben die Glaubwürdigkeit des Christentums zutiefst infrage gestellt. Die nachfolgenden Befreiungsbewegungen und vollends der Zusammenbruch des sozialistischen Machtblocks 1989 haben zu einer neuen, polyzentrischen Weltordnung geführt. Das Gravitationszentrum der Weltchristenheit hat sich aus der nördlichen Hemisphäre in den Süden verlagert, während in Europa ein fortschreitender Prozess der Säkularisierung und Individualisierung zu beobachten ist. Zugleich bewirken die Migrationsprozesse aus dem Süden in den Norden zumindest in Deutschland die Entstehung einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft. In dieser Situation sind die traditionellen christlichen Kirchen herausgefordert, das Verständnis ihrer Sendung sowohl hinsichtlich der Gesellschaft in Deutschland als auch hinsichtlich ihrer Partnerkirchen in der Ökumene neu zu definieren.

Missionstheologisch ist dabei ein Doppeltes zu bedenken: Kirche muss vermitteln zwischen ihrer Herkunft, ihrer Tradition einerseits und der jeweiligen Situation, in die hinein die Botschaft bezeugt werden soll, andererseits. Sie muss sich von ihrer Umgebung unterscheiden und differenziert erkennbar sein. Zugleich müssen Christinnen und Christen sich auf die Welt und die Menschen einlassen. Traditionell wird diese Spannung mit den Begriffen „Sammlung“ und „Sendung“ beschrieben. In der ökumenischen Missionstheologie haben sich dafür die Begriffe „Identität“ und „Kontext“ eingebürgert.

Der Begriff „Kontext“ wird in den 60er Jahren zu einem Kampfbegriff vieler Kirchen in der Phase der Dekolonisierung und rückt damit zum Schlüsselbegriff in der ökumenischen Missionstheologie auf. Eine Diskussion über *Text and Context in Theological Education* im *Tainan Theological College* (Taiwan)¹ fordert, dass die einheimischen Kirchen sich neu orientieren – weg von den europäischen Mutterkirchen, ihrem Wertekanon und ihren liturgischen Gebräuchen und hin zur eigenen Gesellschaft. Der Begriff „Kontextualisierung“ wird zu einem analytischen Instrument, das sich einerseits kritisch gegen die Abhängigkeit der christlichen Kirchen in Asien von ihren Mutterkirchen oder Missionsgesellschaften richtet,

¹ Dietrich Werner, *Mission für das Leben – Mission im Kontext. Ökumenische Perspektiven missionarischer Präsenz*, Rothenburg 1993. S. 34 – 41.

andererseits der traditionellen „Indigenisierung“ widerspricht. Das Ziel ist, die prophetisch-verändernde Relevanz des Evangeliums für den jeweiligen gesellschaftlichen Kontext geltend zu machen. Damit wird die Abkehr von einem einseitig globalisierenden Denken vollzogen, das „das eine Evangelium für die ganze Welt“ zum Ausgangspunkt der Mission machte. Mit dem Zerfall der Vorstellungen von der „Einen Welt“ wird jedoch umgekehrt die Frage nach der Einheit der Kirche brennender denn je.

Sie führt unweigerlich zur Frage nach der Identität: Als Antwort auf die Bewegung in den jeweiligen Kontext hinein muss Kirche sich selbst neu konturieren, um nicht im Kontext aufzugehen. Parallel zur Relevanzkrise von Mission, auf die die Kontextualisierung antwortet, entsteht umgekehrt eine Identitätskrise, wo die bleibende Differenz des Evangeliums vom jeweiligen Kontext nicht mehr erkennbar ist. Zugleich hat die Betonung der Kontextualität von Mission zu der Erkenntnis geführt, dass die Identität von Kirche nicht mehr einfach dogmatisch behauptet werden kann. Sie muss relational gefasst und in die horizontale Ebene geschichtlicher Beziehungen eingetragen werden. Auf die Sorge um einen Identitätsverlust von Kirche durch das Eingehen auf die soziologischen, ökonomischen, politischen, kulturellen und religiösen Faktoren im jeweiligen Kontext müssen Antworten gefunden werden, die Transzendenz des Evangeliums gegenüber allen gesellschaftlichen Faktoren zur Geltung zu bringen, ohne dass diese lehrhaft behauptet wird. Vielmehr muss die Identität von Kirche gerade in ihrer Entäußerung deutlich werden.

Wenn die Kirche sich auf den jeweiligen Kontext einlässt und bei und mit den Menschen lebt, wirkt ihre Präsenz missionarisch. Ihre Existenz wirkt in die Gesellschaft hinein, indem sie auf die transzendente Kraft des Evangeliums vertraut. Dieses Konzept wurde sowohl von der Bewegung der französischen Arbeiterpriester als auch vom Christlichen Studentenweltbund entwickelt, um damit das Verständnis von Mission von expansionistischen Tendenzen zu befreien.

Angesichts der neuen Betonung von Mission als kirchlicher Aufgabe im Kontext der deutschen Gesellschaft, die fast nur auf die Bestandserhaltung von Kirche ausgerichtet zu sein scheint, sind diese Konzeptionen neu zu bedenken.

Die angedeuteten gravierenden weltpolitischen Veränderungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben zu tiefen Krisen des abendländischen Missionsverständnisses geführt, die ein neues missionstheologisches Paradigma vorbereiten und deshalb hier kurz genannt werden sollen²:

- Unter dem Schock der Ausweisung christlicher Missionare aus China nach dem Sieg der kommunistischen Revolution 1949 geriet der Glaube an die Möglichkeit der weltweiten *Ausbreitung* christlicher Mission in Zweifel: Der Sieg kommunistischer Mächte setzte der Ausbreitung des Christentums schmerzhaft Grenzen, die den mit dem missionarischen Sendungsbewusstsein verbundenen Fortschrittsoptimismus infrage stellten.
- Die *Glaubwürdigkeit* von Kirche und Mission wurde angesichts der Schrecken zweier aus dem christlichen Abendland hervorgegangener Weltkriege infrage

² Siehe hierzu Werner, Mission, S. 57 – 59.

gestellt. Die ökumenische Vollversammlung in Amsterdam antwortete darauf mit einem Schuldbekennnis, das zugleich einen wesentlichen Impuls für eine missionstheologische Neubesinnung enthielt: Angesichts massiver Schuld durch Verstrickung in die politischen Machtinteressen musste der Auftrag, die Welt für Christus zu gewinnen, neu beschrieben werden.

- Mit dem Einbruch der Glaubwürdigkeit christlicher Mission ging auch eine Krise ihrer *Motivation* einher. Die Rolle christlicher Mission wurde durch die Selbständigkeit der ehemaligen Kolonien und teilweise antiwestlicher nationaler Bestrebungen kritisch infrage gestellt. Ökumenische Missionstheologie suchte durch die Zusammenarbeit mit sozialen und politischen Befreiungsbewegungen im Rahmen des Dekolonisierungsprozesses ein neues theologisches Profil.
- Angesichts wachsender und zunehmend selbständiger einheimischer Kirchen stand westliche Mission vor der Frage, welche *Ziele* sie verfolge. Damit ging auch eine Neubestimmung der Beziehungen zwischen den ehemals sendenden und den ehemals empfangenden Kirchen einher. Missionswerke und Kirchen zogen strukturelle Konsequenzen in der Zusammenarbeit mit ihren ehemaligen Missionskirchen.

Diese Faktoren führten zu Transformationsprozessen, die so zusammengefasst werden können³:

- Die Erfahrung der Grenzen der expansiven Mission führte zur Verabschiedung von der Vorstellung der Idee eines weltweiten Corpus Christianum und zur *Missio Dei*.
- Die Beschäftigung mit Kontexten der Armut und Unterdrückung führte von der *Missio Dei* zur *Missio Pauperum*.
- Die Kritik an der einseitig westlich-kulturellen Identität von Mission („culturemission“) führte zur Mission als Einspruch gegen die Selbstzerstörung von Kultur.
- Die Anerkennung der Pluralität menschlicher Kulturen und Religionen führte von einer christologischen zu einer trinitarisch-pneumatologischen Konzeption der *Missio Dei*.
- Die jüngste Weltwirtschaftskrise und ihre Auswirkungen auch auf Kirchen und Missionen hat die proklamatorische Dimension von Mission als Ruf zur Umkehr neu in den Blick gerückt. Möglicherweise bahnt sich hier eine neue Art globaler Zusammenarbeit zwischen den Kirchen im Süden und im Norden an, die das weiterhin vorherrschende Gefälle zwischen ihnen überwinden hilft.
- Die weltweit wachsenden Pfingstkirchen formulieren die Herausforderung an kontextuelle ökumenische Missionstheologie, sich insbesondere des Themas Heilung neu anzunehmen.

³ Werner, Mission, S. 46f.

Die *Grundaufgabe*, vor der die ökumenische Missionsdebatte steht, ist die „Entwicklung einer Konzeption missionarischer Identität, die dem Modell einer `dialogischen Identität in Beziehung´, einer Mission als `Begegnung mit dem Fremden´ und dem Charakter von Kirche als einer offenen Gemeinschaft entspricht und sich damit abhebt vom Muster einer Identität durch Abgrenzung, Beherrschung und Angleichung des Fremden an das Eigene.“⁴

Diese Konzeption liegt der Studie des Lutherischen Weltbundes *Mission im Kontext. Verwandlung, Versöhnung, Bevollmächtigung*⁵ zugrunde. Biblischer Leittext ist Lk 24,13 – 49, die Begegnung der Jünger mit dem Auferstandenen auf dem Weg nach Emmaus „als ein Modell, aus dem sich ein *spiralförmiger hermeneutischer Ansatz* ableiten lässt, der die Wechselwirkung zwischen Kontexten, Theologie und Praxis widerspiegelt.“⁶ Entsprechend entfaltet das Dokument diesen Ansatz im Dreischritt von Kontext, Theologie der Mission und Praxis der Mission.

Ähnlich dem methodischen Dreischritt aus der Befreiungstheologie: Sehen – Urteilen – Handeln, der bewusst mit der Wahrnehmung der Realität beginnt, wird auch hier die Theologie der Wahrnehmung des Kontextes nicht vorgeschaltet, sondern dient dazu, den zuvor analysierten gesellschaftlichen Kontext anhand der Leitbegriffe Verwandlung, Versöhnung und Bevollmächtigung theologisch zu interpretieren. Analog der Weggeschichte der Emmaus-Jünger, die mit der Reflexion der „Dinge“ beginnt, die „in diesen Tagen dort geschehen“ sind, beginnt das LWB-Dokument mit der Frage nach dem Kontext, der dann durch fünf Stichworte gekennzeichnet wird: Globalisierung, Technologie, Gesundheit, Gewalt und die Zusammenhänge von Religion, Kultur und Politik. Die so identifizierten Phänomene werden auf ihre positiven und negativen Auswirkungen auf Einzelne und gesellschaftliche Gruppen hin befragt. Daran schließt sich jeweils ein Arbeitsauftrag für eine missionarische Kirche an, der im Kern auf die „Verwandlung“ der negativen Auswirkungen zielt.

Die Frage nach dem Wesen von Mission wird missionstheologisch beantwortet mit dem Konzept der *Missio Dei*, das trinitarisch gefasst wird, wobei der christologische Aspekt nochmals nach Inkarnation, Kreuzigung und Heiligung ausgefaltet wird. Alle Aspekte werden wiederum rückbezogen auf die drei Kernbegriffe Verwandlung, Versöhnung und Bevollmächtigung. Kontextualität und Identität werden so miteinander verschränkt. Die Frage nach der Einheit der Kirchen – und damit ihrer Identität über die verschiedenen Kontexte hinweg - wird näher bestimmt als „*communio* und ökumenische Gemeinschaft“ quer zu Zeit und Raum im gemeinschaftlichen Leben vor Ort und in der Beziehung zwischen Ortskirchen im regionalen und globalen Kontext.

Vor dem Hintergrund dieser historischen und systematischen Rahmenbedingungen der Theologie und Praxis von Mission im ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhundert werden im Folgenden Arbeitsschwerpunkte und Strukturwandelprozesse benannt, die sich in Mitgliedswerken des EMW abbilden. Dabei spielen vier der in der LWB-Studie identifizierten großen kontextuellen Themen ebenfalls eine wesentliche Rolle. Die Begegnung von Evangelium und Kultur ist ein grundlegendes missionstheologisches Thema. Hier wird sie anhand der Kirchenmusik in den

⁴ aaO., S. 44, unter Bezug auf Theo Sundermeier.

⁵ *Mission im Kontext. Verwandlung, Versöhnung, Bevollmächtigung*. Ein Beitrag des Lutherischen Weltbundes zu Verständnis und Praxis der Mission, Genf 2006.

⁶ aaO., S. 9f.

verschiedenen Kontexten aufgegriffen. Die sozio-politische Dimension wird anhand des Konziliaren Prozesses und der befreiungstheologischen Relevanz der Frage nach Gerechtigkeit thematisiert. Genderfragen bilden nach unserer Ansicht eine eigene Kategorie, die sowohl sozio-politische als auch spirituelle Aspekte sowie insbesondere die Thematik der Gewalt beinhaltet. Ähnliches gilt für die Frage der Heilung, die eine wesentliche Dimension von Mission darstellt. Das Verhältnis von missionarischem Zeugnis und interreligiösem Zusammenleben ist eine Grundfrage missionarischer Existenz.

Die ekklesiologische Dimension – und damit die Frage nach einem zeitgemäßen Verständnis von Ökumene angesichts polyzentrischer Strukturen und des verlagerten Zentrums der Weltchristenheit – wird im dritten Teil anhand folgender Schwerpunkte aufgezeigt: Die Spannung von Mission und Ökumene, das Verhältnis der sendenden Kirchen und Missionsgesellschaften zu den selbständigen Partnerkirchen, die Rolle der Gemeinde für die Mission, die Herausforderungen an die Kirchen durch Migration.

Verena Grüter

2. Wandel und neue Herausforderungen in der Mission

2.1 Evangelium und Kultur am Beispiel der Musik

Evangelium und Kultur in der ökumenischen Bewegung

Die Frage nach dem Evangelium in den verschiedenen Kulturen ist so alt ist wie das Evangelium selbst. Daher ist die Debatte um Inkulturation und Kulturimperialismus keine Neuentdeckung in der Missionstheologie des 20. Jahrhunderts, sondern ein Problem, das in der christlichen Mission von Anfang an kontrovers diskutiert wurde. In Edinburgh wurde – ganz im Geiste des kulturellen Überlegenheitsgefühls des Westens – noch gefordert, dass Angehörige nicht-christlicher Religionen mit ihren Sitten und Gebräuchen brechen, wenn sie zum Christentum übertreten.⁷ Damit wird die von Gustav Warneck vorgenommene Gleichsetzung von Christentum und westlicher Kultur aufgenommen und zunächst fortgeschrieben. Die ökumenische Debatte um den Kulturbegriff spiegelt - insbesondere in ihrer Hauptphase, beginnend mit der WMK in Bangkok 1973 bis zur WMK in Salvador da Bahia 1996 – die Suche nach einem angemessenen Kulturbegriff wider, der „sich an der Aufgabe der Kontextualisierung des Evangeliums in der Gesamtlebenswirklichkeit der Menschen orientiert.“⁸ Sie zeigt zugleich, wie in der Ökumene der Paradigmenwechsel „von einer kulturell monozentrischen Westkirche zu einer kulturell vielfältigen und daher polyzentrischen Weltkirche“⁹ verarbeitet wird, der die traditionellen expansiven und christozentrischen Konzepte von Mission ablöst auf dem Weg zu einem trinitarisch-pneumatologischen Verständnis der *Missio Dei*. Die Rezeption ökumenischer Kirchenmusik zeigt, wie kontrovers diese Frage bis heute ist. Als Grundform christlicher Spiritualität kommt ihr eine wichtige Funktion zu für ein neues Verständnis von Mission als „dialogische Identität in Beziehung“, als „Begegnung mit dem Fremden“.

7 Werner, Mission, S. 270.

8 aaO., S. 268.

9 Ebda.

Ein erstes Abrücken von der Ineinssetzung der westlichen Kultur mit dem Christentum geschieht nach dem Ersten Weltkrieg, der die Überlegenheit westlicher Kultur infrage stellt. Auf der Weltmissionskonferenz in Jerusalem 1928 kommt es zu einer ersten Neubewertung nicht-westlicher Kulturen: „Wir wünschen sehnlich, die jungen Kirchen möchten das Evangelium ihrem eigenen Genius entsprechend ausdrücken, in Formen, die ihrem eigenen Erbe angemessen sind.“¹⁰ Dies bildet den Ansatzpunkt der *Theorie der Akkomodation*, der ersten systematischen Reflexion des Verhältnisses von Kultur und Evangelium.¹¹ Die WMK in Jerusalem stellt fest, dass hinsichtlich des Evangeliums alle Kulturen gleichrangig sind und in gleicher Weise der Mission bedürfen. Dies gilt insbesondere auch gegenüber dem Säkularismus, der als ambivalente Form moderner westlicher Zivilisation und größte Gefahr für das Christentum sehr kritisch beurteilt wird.

Unter dem Eindruck des beginnenden Faschismus in Europa wird bei der WMK in Tambaram 1938 im Sinne der dialektischen Theologie Hendrik Kraemers jeder offenbarungstheologischen Qualität von Kultur und Nation eine Absage erteilt, wobei unter missionspragmatischen Gesichtspunkten eine Anpassung des Christentums an kulturelle Formen und Inhalte möglich erscheint. In dieser Akkomodationstheologie gilt die Einheit des Christentums durch die Identität des Evangeliums als gewährleistet.

Die Wende von der Akkomodationstheologie zur Kontextualisierung vollzieht sich in den 70er Jahren. Unter dem Einfluss der Befreiungstheologien diskutiert die Weltmissionskonferenz in Bangkok 1973 die Frage nach dem „Heil der Welt heute“ und verbindet sie mit einer kritischen Analyse der Machtstrukturen. Mit der Forderung nach Kontextualisierung geht die Behauptung einer eigenständigen kulturellen Identität einher. Für die Frage nach dem Verhältnis zwischen Evangelium und Kultur wird in Bangkok die Formel gefunden: „Die Kultur formt die menschliche Stimme, die der Stimme Christi antwortet.“¹² Die WMK in Bangkok markiert damit eine Wende im Verständnis von Kultur: Erstmals taucht in der Debatte ein moderner kulturanthropologisch-sozialer Kulturbegriff auf, der eine Unterscheidung in „höhere“ und „niedrigere“ Kulturen unmöglich macht. Dieser wird in der Folge leitend für die theologische Debatte.

Unter dem Thema *Zu einer Hoffnung berufen. Das Evangelium in verschiedenen Kulturen* wird 1996 in Salvador da Bahia die Frage nach dem Verhältnis von Evangelium und Kultur explizit diskutiert. Dabei stehen wiederum Vertreterinnen und Vertreter der Akkomodationstheologie solchen einer kulturkritischen theologischen Position gegenüber. Die Formel, mit der die WMK diese Spannung zu lösen versucht, ist die des „einen Evangeliums in den verschiedenen Kulturen“.

Die Diskussion um Kultur und Macht wird auch in den Kulturwissenschaften geführt und seit einiger Zeit unter dem Begriff des „cultural turn“ artikuliert. Kennzeichnend für diese Wendung ist eine antikolonialistische Haltung, die im Zuge der Befreiungsbewegungen seit den ausgehenden 50er Jahren des 20. Jahrhunderts aufdeckt, wie kulturelle Zuschreibungen an die „anderen“ mit bestimmten Interessen verflochten sind: „Difference is not something simply to be noted; it is, most often,

10 H.J.Margull (Hg), *Zur Sendung der Kirche*, München 1963, S. 21 f.

11 Werner, *Mission*, S. 273.

12 Johannes Triebel, *Erfahrungsbericht aus Sektion 1: Authentisches Zeugnis in jeder Kultur*, in: Schäfer, *Hoffnung*, S. 79 – 86, S. 82.

something in which one has a stake. Above all it is a political matter.“¹³ Auch die ökumenische Bewegung steht vor der Frage, wie Differenzen wahrgenommen und Zusammenleben jenseits alter und neuer kolonialer Muster gestaltet werden kann. Sie muss sich von vertrauten Konstruktionen kohärenter Identitäten und stabilisierender Zentren verabschieden und nach neuen Modellen von Einheit suchen. Dieser „pneumatologische turn“, begann sich bei der Vollversammlung des ÖRK in Canberra 1991 zu formulieren: „Der `pneumatologische Turn´ in der Ökumene eröffnet, so scheint es, neue Möglichkeiten der Interpretation von unkontrollierbaren, rhizomatisch-transkulturellen Veränderungs-, Vermischungs- und Differenzierungsprozessen und frische Perspektiven für den Umgang mit den dadurch entstehenden Unsicherheiten hinsichtlich der christlichen und konfessionellen Identität.“¹⁴

Kontextualisierung der Kirchenmusik

Musik ist dem religiösen Kult seit je in besonderer Weise verbunden, und die Kirchenmusik ist – zumindest in den protestantischen Kirchen – eine Grundform der Spiritualität. Daher spiegelt sich die Auseinandersetzung um Inkulturation und Kulturimperialismus in besonderer Weise in Komposition und Rezeption von Kirchenmusik wider. Zugleich wirken Transformationsprozesse – wie etwa die wachsende Zahl von Migrationsgemeinden in Deutschland – auf Entwicklungen in der christlichen Musikszene zurück.

Im Zuge der Kontextualisierungsdebatte entstehen erste Zentren für eine kontextuelle Kirchenmusik zu Beginn der 60er Jahre in Tansania: In Ruhija wird mit deutscher Unterstützung 1960/61 die erste afrikanische Kirchenmusikschule gegründet. Zeitgleich wird in der Theologischen Hochschule Makumira ein neuer kirchenmusikalischer Zweig zur Schaffung einer einheimischen Kirchenmusik eingerichtet. Mit der ersten lutherischen Rundfunkstation in Addis Abbeba und ihrem Studio für das Kiswahili-sprechende Ostafrika in Moshi entsteht 1963 ein wichtiger Multiplikator, der die neue afrikanische Musik in alle Häuser bringt. 1968 kommt mit Tumshangilie Mungu das erste christliche Liederbuch in Kiswahili mit ausschließlich einheimischer Musik heraus.

In Lateinamerika schaffen sich die *Befreiungstheologien* ihre eigenen musikalischen Ausdrucksformen: In den 70er Jahren entsteht in Nicaragua die *Misa Nicaraguense* von Carlos Mejía Godoy. 1978 schreibt in El Salvador der Musiker Guillermo Cuéllar auf Bitten von Erzbischof Romero hin die *Missa Popular Salvadorena* mit befreiungstheologischen Texten und populärer mittelamerikanischer Volksmusik, deren einzelne Stücke auch in protestantischen Kirchen gern gesungen werden. Auf die Herausforderung einer eigenen Kirchenmusik, die der kontextuellen Theologie antworten kann, reagiert der 1968 gegründete Hochschulverband *Comunidad Teológica de México* mit der Einrichtung eines eigenen Studienganges *Licenciatura en Música Sacra y Liturgia*, der auf vier Jahre angelegt ist.

In Asien, wo die Kontextualisierungsdebatte in den 60er Jahren begann, gründet Francisco Feliciano 1980 auf den Philippinen das *Asian Institute for Liturgy and Music*. Mit dem Ansatz, bewusst nicht nur eine Begegnung, sondern gezielt eine

¹³ Jonathan Z. Smith, What a Difference Difference Makes, in: Ders., *Relating Religion, Essays in the Study of Religion*, Chicago/London 2004, 251 – 302, S. 252. zit bei Claudia Jahnel, Vernakulare Ökumene in transkultureller Einheit. Ökumenische Theologie nach dem Cultural Turn, in: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1/2008, S. 10 – 33; S. 15.

¹⁴ Jahnel, aaO., S. 28.

gegenseitige Durchdringung europäischer und verschiedener asiatischer Musikrichtungen zu fördern, geht es über die Kontextualisierung der Musik hinaus und leistet einen wesentlichen Beitrag zu kulturellen Neuschöpfung der Kirchenmusik in Asien.

Diese Impulse wurden jedoch in den einheimischen Kirchen nur partiell umgesetzt. Viele Partnerkirchen pflegen weiterhin vornehmlich die traditionelle Kirchenmusik, die mit den Missionen aus Europa kam. Auf die tieferen Gründe, die zu dem Wunsch nach größerer Differenz von der umgebenden einheimischen Kultur und zum Festhalten an der europäischen Kirchenmusik führen, kann hier nicht eingegangen werden.

Darüber hinaus ist die große Wirkung und weite Verbreitung angelsächsischer Anbetungsmusik sowie des gesamten Sektors elektronisch verbreiteter christlicher Popmusik (hier vereinfachend für unterschiedliche Stile gebraucht) zu berücksichtigen. In vielen Kirchen Afrikas und Asiens hat sie längst die Pflege traditioneller westlicher oder einheimischer Kirchenmusik verdrängt. Die Globalisierung bewirkt auf dem Gebiet der Kirchenmusik vielerorts eine kulturelle Vereinheitlichung.

Erfahrungen und Lernprozesse in Deutschland

Ökumenisches Lernen, seit der Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 den Kirchen aufgegeben, findet in der Musik eine Quelle der Begegnung mit Theologie, Spiritualität und Kultur der Partnerkirchen. Ein wichtiges Forum ist der *Evangelische Kirchentag*, wo seit den 60er Jahren Kirchenchöre aus verschiedenen Teilen der Welt auftreten. Konzerte von Chören aus Partnerkirchen sind ein wesentlicher Bestandteil ökumenischer Partnerschaftsarbeit in Missionswerken und Gemeinden.

Ökumenisches Liedgut wird in eigenen Sammlungen wie dem 1995 vom EMW und der Basler Mission herausgegebenen *Thuma Mina* oder dem tansanischen Liederbuch *Sifuni*¹⁵ verbreitet. Darüber hinaus existieren andere Sammlungen, die in den entsprechenden Trägerkreisen kirchlicher Partnerschaften benutzt werden. In den traditionellen landeskirchlichen Gottesdiensten hat es ökumenisches Liedgut jedoch nicht leicht: Der Stammteil des *Evangelischen Gesangbuches* enthält lediglich sechs Lieder aus christlichen Kirchen außerhalb Europas und der USA. In anderen Kirchen hingegen, etwa in der Methodistischen Kirche, wird der Musik aus der Ökumene ein wesentlich größeres Gewicht beigemessen.

Neue Entwicklungen zeichnen sich an folgenden Punkten ab:

- Missionswerke und Kirchen regen an einzelnen Stellen bewusst den ökumenisch-musikalischen Austausch an. Workshops wie *Joyful Noise 2007* in Neuendettelsau und *Thuma Mina – Fest der Lieder 2007* in Lübeck ermöglichten die Begegnung verschiedener Musikstile aus der Ökumene mit dem Ziel, neue kirchenmusikalische Entwicklungen in Deutschland anzustoßen. Motiviert sind diese Experimente zum einen durch die Suche nach neuen Formen der Ökumene, die auf die Frage nach der Einheit des Christentums in der kulturell polyzentrischen Weltchristenheit antworten. Ein weiteres wichtiges Motiv ist die Suche nach Formen von Spiritualität, die die

¹⁵ Sifuni. Tansania mit allen Sinnen erleben, Lieder, Geschichten und mehr. Zusammengestellt von Edson Lugemeleza, Verlag der Vereinten Evangelischen Mission 2003.

traditionell überkommenen Formen evangelischer Kirchenmusik und Liturgie zeitgemäß transformieren könnten.

- Ein Zeichen dieser Suche auf der Ebene der Kirchenmitglieder ist die große Szene der Gospelchöre. Sie darf als eigenes Feld spiritueller Erfahrung gelten, das neben und teilweise außerhalb der traditionellen Kirchen gewachsen ist.
- Eine wachsende Herausforderung stellen die Migrationsgemeinden dar. Insbesondere in den afrikanischen Gemeinden spielt die Musik eine ganz eigene Rolle.¹⁶ Sie ist von der Gospelmusik beeinflusst, geht aber neuerdings auch Verbindungen mit der Anbetungsmusik ein. Hier beginnt die Verschiebung der Zentren des Christentums in den Süden in Verbindung mit der Migration in den Norden nun auf die Entwicklung neuer christlicher Musik zurückzuwirken:
 - Ein Forum, das diese Begegnung ganz bewusst ermöglicht, ist der Internationale Gospelgottesdienst *Different Colours – One People* in Hamburg. Er richtet sich an westafrikanische Christinnen und Christen und deren teils nicht-afrikanische Partnerinnen und Partner und ihre Kinder. Andere Christinnen und Christen nehmen den Gospelgottesdienst gern als Alternative zum herkömmlichen Gottesdienst wahr, weil sie sich stärker emotional angesprochen und durch die Herzlichkeit der Afrikanerinnen und Afrikaner persönlich wahrgenommen fühlen.
 - Die Norddeutsche Mission hat mit dem Projekt *Zusammenklänge* im Umfeld des 32. DEKT in Bremen 2009 versucht, mit Menschen verschiedener kultureller Hintergründe für Themen globaler Entwicklung wie Heimat und Migration, Ausschluss und Teilhabe am gesellschaftlichen Leben, Tradition und Moderne gemeinsame musikalische Ausdrucksformen zu finden. Chöre aus afrikanischen Migrationsgemeinden und Chöre deutscher Mitgliedskirchen der NM haben dabei unter Leitung des togolesischen Kirchenmusikers Jean-Paul-Nenonene zusammengewirkt.
- Die UNESCO hat 2005 ein „Übereinkommen über den Schutz und die Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen“ beschlossen, das auch von Deutschland unterzeichnet wurde. Für die Kirchen stellt sich im Zusammenhang damit die Frage, welche Konsequenzen sie daraus im Rahmen ihrer Entwicklungsarbeit für die Kulturarbeit zieht. Ein „Netzwerk Kultur und Entwicklung“ ist derzeit in Zusammenarbeit mit der EKD im Aufbau, das auch für die Frage der Begleitung kirchenmusikalischer Entwicklungen in den Partnerkirchen von Interesse sein könnte.

Thesen für die Weiterarbeit:

- Musik als Grundform christlicher Spiritualität hat zentrale Bedeutung für die Mission.

¹⁶ Siehe dazu: Erika Eichholzer, Sich durch Musik Gehör verschaffen. Beobachtungen in ghanaischen Migrationsgemeinden, in: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft, 35. Jg. 2009, Nr. 1/2, S. 111- 125.

- Die Weiterentwicklung kontextueller Kirchenmusik setzt einen bewussten Akzent gegen die Vereinheitlichung durch die weltweite Verbreitung angelsächsischer Anbetungsmusik.
- Die Kirchenmusik der Ökumene sollte in den evangelischen Kirchen in Deutschland verstärkt genutzt werden, um die Verbundenheit mit der kulturell polyzentrischen Weltchristenheit zu fördern.
- Ökumenische Kirchenmusik ist in die Ausbildung der Kirchenmusiker in Deutschland zu integrieren.
- Die Entwicklung kontextueller Kirchenmusik in vielen Teilen der Welt stellt an die evangelischen Kirchen in Deutschland die Frage nach verstärkter Entwicklung einer eigenen, musikalisch wie textlich kontextuell angemessenen Kirchenmusik. Diese ist vermehrt in die Sonntagsgottesdienste einzubeziehen.
- Evangelische Kirchen und Missionswerke sollen ihre Partnerkirchen bei der Entwicklung kontextueller Kirchenmusik unterstützen.

Verena Grüter

2.2 Mission als gemeinsames Zeugnis für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

Mission und der Konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

Auch wenn der sogenannte Konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung mit der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver im Jahre 1983 seinen Ausgang genommen hat, so waren die dort benannten Themen nicht gänzlich neu. In verschiedener Hinsicht und unter anderen Vorzeichen bzw. Begrifflichkeiten waren sie schon lange zuvor Teil der ökumenischen wie der missionstheologischen Diskussion und Praxis.

Blickt man zurück auf die Arbeit der Missionsgesellschaften im 19. Jahrhundert, so steht heute vielen ein Bild vor Augen, in denen Missionsgesellschaften in Kollaboration mit dem Kolonialismus 'Heiden bekehrten'. Dieses Bild der Mission gilt es zu differenzieren. An vielen Orten waren Missionare und Missionarinnen tätig, die sich gegen wirtschaftliche Interessen der Kolonialmächte, d.h. oftmals gegen die Interessen ihrer eigenen Länder für Freiheitsrechte und in gewissem Umfang für die Emanzipation der Völker in den damaligen Kolonien eingesetzt haben. Eines der bekanntesten Beispiele hierfür ist das Wirken von David Livingstone, der sich entschieden gegen die Sklaverei wandte.¹⁷ Die Tätigkeit der Missionsgesellschaften umfasste in der Regel neben der Predigt die Erziehung und Bildung, medizinische Versorgung, sowie die Beschäftigung in missionseigenen Betrieben bzw. in der Landwirtschaft. Letzteres diente in der Regel sowohl der Versorgung der Missionen und deren Unterhalt wie gleichermaßen der Verbesserung der sozialen und wirtschaftlichen Lebensbedingungen der Bevölkerung. Auch hier gibt es Beispiele, die zeigen, wie diese Arbeit zur Ausbeutung missbraucht wurde. Andererseits lassen sich zahlreiche Fälle nennen, in denen die Missionsgesellschaften Schutz boten vor

¹⁷ Sundkler, B. & Ch. Steed: A History of the Church in Africa. Cambridge 2000, S. 458.

Ausbeutung und Unterdrückung durch die koloniale Verwaltung und den Geschäftsinteressen der Kolonisatoren.¹⁸

Hingewiesen sei darauf, dass schon im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert Schwerpunkte der damaligen Missionstätigkeit vielerorts im Kernbereich dessen angesiedelt waren, was heute Grundanliegen kirchlicher Entwicklungs- und Missionsarbeit sind: das Eintreten für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Menschenrechte. Diese Entwicklung setzte sich im 20. Jahrhundert fort wie sich an den Themen und Beschlüssen der Weltmissionskonferenzen ablesen lässt. In Jerusalem drücken die Delegierten 1928 ihre Scham darüber aus, dass die Missionen aus Ländern stammen, die gleichzeitig die Kolonien rücksichtslos aus eigenem Profitinteresse ausbeuten. Gefordert wird eine angemessene Beteiligung der Einheimischen an den Erträgen des kolonialen Handels sowie Maßnahmen zu deren Schutz.¹⁹

Die Delegierten der Missionskonferenz in Tambaram 1938 betonen, dass soziales Engagement wichtiger Teil der Missionsarbeit sei. In der Botschaft und den Ergebnissen von Tambaram wird die wachsende wirtschaftliche Kluft zwischen reich und arm kritisch angesprochen und Gerechtigkeit in weltweitem Maßstab gefordert. In der Resolution verpflichten sich die Kirchen dazu beizutragen, die Ursachen von Krieg zu beseitigen und für Frieden, Sicherheit und Freiheit aller Völker einzutreten.²⁰ Auch ausgehend von Anstößen von Vollversammlungen und Konsultationen des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) gewannen Themen wie u. a. die Option für die Armen, Armut und Reichtum, die Frage nach Kultur und Evangelium, die Frage gerechter Partnerschaftsbeziehungen, die Theologie der Befreiung, die Solidarität mit den Leidenden und die Verantwortung für die Erde sowie gerechte Verhältnisse zwischen Frauen und Männern, eine wachsende Bedeutung auf den Weltmissionskonferenzen.

Viele Missionsgesellschaften haben sich nach dem Zweiten Weltkrieg kritisch mit ihrer Geschichte auseinandergesetzt und Fehlverhalten bzw. missionarische Irrwege konkret eingestanden und bekannt.²¹ Die Frage des Verhältnisses zwischen den durch die Mission entstandenen Kirchen im Süden und den Missionsgesellschaften sowie den Kirchen im Norden, in denen diese Gesellschaften verwurzelt waren, wurde im 20. Jahrhundert auch unter dem Stichwort „Gerechtigkeit“ neu diskutiert.

Im Unterschied zu klassischen Entwicklungsorganisationen, die bis heute im Rahmen eines partnerschaftlichen Ansatzes als Geberorganisationen arbeiten, haben manche Missionswerke (*wie die VEM und ansatzweise das EMS, schon früher die CEVAA in Frankreich und CWM in Großbritannien*) radikal ihre Organisationsstrukturen weiterentwickelt, um diese gegenüber Gebenden und Empfangenden im Sinne eines

¹⁸ So hat sich die Rheinische Mission schon in den 1890er Jahren kritisch gegen den Ausverkauf des Landes an deutsche Siedler im heutigen Namibia gewandt, vergl.: *Oermann, N.O.: Mission, Church and State Relations in South West Africa under German Rule. Stuttgart 1999, S. 88 f.*

¹⁹ Richter, J.: Die Tagung des Internationales Missionsrates auf dem Ölberg bei Jerusalem vom 24. März bis 8. April 1928. IN: *Neue Allgemeine Missionszeitschrift*, Jg. 1928, S. 212.

²⁰ *The Tambaram Series*, vol. 7: *Addresses and other Records*. Oxford 1939, S. 175 + 179; *The Tambaram Series*, vol. 6: *The Church and the State*. Oxford 1939, S. 266.

²¹ Z.B. in der Erklärung der VEM zur Unabhängigkeit Namibias, 1990 und zuletzt 2004 in einer Stellungnahme der VEM anlässlich des Beginns des Aufstandes der Herero vor 100 Jahren gegen die deutsche Kolonialherrschaft, vergl.: *100 Jahre Beginn des anticolonialen Befreiungskrieges in Namibia. Wuppertal 2004.*

ganzheitlichen Teilens von Gaben zu überwinden.²² Durch konsequente Internationalisierung ist dort die 'ownership' in der Mission zu gleichen Teilen an die Kirchen in den beteiligten Erdteilen in Nord und Süd übergegangen.

Der in Vancouver begonnene Konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung hat somit nicht unvermittelt völlig neue Themen an die Missionsgesellschaften herangetragen. Vielmehr wurde soziales, diakonisches und entwicklungsbezogenes Handeln in der Mission unter den Themen des Konziliaren Prozesses neu fokussiert und als Teil von Mission in den Blick genommen. Dadurch wurden wiederum im Bereich von Kirche, Mission, Diakonie und kirchlichem Entwicklungsdienst Fragen nach Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung neu diskutiert und Anstöße zu diesen Themen für programmatisches Handeln nutzbar gemacht.

Menschenrechte, Friedensarbeit und Schutz der Umwelt als Teil gegenwärtigen Missionarischen Handelns

Die Missionswerke in Deutschland und ihre Partner bzw. Mitglieder in der weltweiten Ökumene haben sich im Anschluss an Vancouver auf die Themen und Herausforderungen des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung eingelassen.

Bemerkenswert ist dabei, dass das Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung nun nicht mehr als etwas notwendigerweise Zusätzliches zu Mission und Evangelisation angesehen, sondern als Teil eines ganzheitlichen missionarischen Handelns verstanden und praktiziert wird.

Mission und die Frage nach Gerechtigkeit und der Geltung der Menschenrechte wurden auch innerhalb der ökumenischen Bewegung in einem unlösbaren Zusammenhang gesehen. Pointiert hat dies der frühere Generalsekretär des Weltrates der Kirchen Emilio Castro zum Ausdruck gebracht:

„Gott lädt jedes Geschöpf ein zu einem neuen Leben ... und die Kirche ist in die Welt gesandt, um gegen alles zu kämpfen, was verhindert, dass diese Einladung Gottes seine Adressaten erreicht und sie darauf antworten können. Die Freiheit, Gott zu antworten, impliziert mehr als das was üblicherweise mit den Begriffen ‚Religionsfreiheit‘ und ‚Politische Freiheit‘ gemeint ist. Die Freiheit, Gott zu antworten beinhaltet die Befreiung von jeglicher Form von Unterdrückung und Gefangenschaft, von allem was verhindert, dass Menschen als freie Geschöpfe vor Gott stehen. Befreiung von Hunger, von Mangel, von Angst. All das ist Teil der Befreiung. Menschenrechte sind nicht der ‚Kontext‘ christlicher Mission, sondern betreffen ihren eigentlichen ‚Text‘, sie sind Herzstück des freimachenden Evangeliums. Der Schrei nach Menschenrechten ist deshalb nicht einfach nur der Slogan des politischen Aktivisten, in den Menschenrechten kulminiert der missionarische Imperativ des christlichen Glaubens.“²³

²² Funkschmidt, K: *Earthing The Vision. Strukturreformen in der Mission untersucht am Beispiel von CEVAA(Paris), CWM (London) und UEM (Wuppertal)*. Frankfurt a. M. 2000.

²³ Emilio Castro, *Human Rights and Mission*, IRM 56 / 263, (1977) S. 215f. (Zitat übersetzt von Jochen Motte)

Der Gott der Bibel, wie er Israel begegnet, ist ein Gott, der aus der Sklaverei in die Freiheit führt, der seinem Volk auf dem Weg durch die Wüste in die Freiheit Gebote und Rechtssatzungen zum Leben in Freiheit gibt und der mit der Gabe des Landes die materielle Grundlage für ein Leben in Gemeinschaft mit ihm und unter den Menschen gewährt. Nicht durch Gewalt und Terror, sondern durch Gerechtigkeit und Frieden werden Israel und die Christenheit zum „Licht der Völker“.

Dabei fällt auf, dass sich gerade das alttestamentliche Recht in besonderer Weise am Wohl der Schwachen orientiert, also gerade das zum Maßstab von Recht und Gerechtigkeit erhoben wird, was wir heute unter wirtschaftlichen und sozialen Menschenrechten verstehen. Frauen und Kinder zählen zu den Personengruppen, denen, sofern sie Witwen und Waisen sind, besonderer Schutz zuteil werden soll. „Es ströme aber das Recht wie Wasser und Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach“. Dieses Wort des Propheten Amos (5,24) drückt Gottes Rechtswillen für eine zum Leben in Freiheit berufene soziale Gemeinschaft aus, und es sind die Repräsentanten des Staates, an ihrer Spitze der König, die für die Geltung dieses Rechtes vor Gott verantwortlich gemacht werden.

Die prophetische Kritik richtet sich in scharfen Worten gegen Rechtsbeugung, Korruption, Ausbeutung der Armen, Verkauf von Menschen in Sklaverei, betrügerischen Gewinn und andere Vergehen angesichts einer wachsenden Kluft zwischen Arm und Reich. Fast 3000 Jahre nach Amos sind die genannten Phänomene, die Menschen ausgrenzen und ein Leben in Frieden und Gerechtigkeit verhindern, nicht neu, auch wenn sie uns heute in globalem Maßstab begegnen.

Im Neuen Testament begegnet uns Gott im Menschen Jesus von Nazareth. Er ist das wahre Ebenbild Gottes. Durch seinen Tod und seine Auferstehung werden wir befreit von Schuld und haben Anteil am neuen Leben in Würde und Freiheit. In seinem Ebenbild werden Menschen - Juden und Christen, Frauen und Männer, Herren und Knechte zu Brüdern und Schwestern (Galater 3,28). In Christus und in der Beziehung zu ihm wird die Unantastbarkeit aller Menschen und ihre unverletzliche Würde begründet. Dabei weist Jesu Leben und Botschaft uns an zu einem barmherzigen und heilenden Handeln am Nächsten, besonders an den schwächsten und meist bedrohten Gliedern der Gemeinschaft zum Schutz und zur Wiederherstellung ihrer Würde und Integrität. Anschaulich zeigt dies das Gleichnis Jesu vom barmherzigen Samariter, in dem über die Grenzen von Nationalität und Religion hinaus Hilfe geleistet wird (Lukas 10,25-37).

„Wir sind alle eins in Christus Jesus. Und wenn wir wahrhaft glauben, dass der Mensch als Person heilig ist, dann werden wir keine Menschen ausbeuten, wir werden nicht mit eisernem Fuß Menschen unterdrücken, wir werden niemanden töten.“²⁴ So Martin Luther King in einer 1967 veröffentlichten Weihnachtspredigt für Frieden, in der er gegen Rassendiskriminierung Stellung nahm und die Würde des Menschen und damit auch das Nein zur Diskriminierung und allem Unrecht durch die Gemeinschaft in Christus begründete.

Frieden und Gerechtigkeit sind aber auch dort bedroht, wo die natürlichen Lebensgrundlagen bedroht sind oder zerstört werden. Besonders deutlich wurde und wird dies in der fortdauernden nuklearen Bedrohung durch Massenvernichtungswaffen

²⁴ Martin Luther King, *A Testament of Hope. The Essential Writings of Martin Luther King Junior*, hg. v. J.M. Washington, (1991) - Zitat ebd. *A Christmas Sermon on Peace* (1967) S. 255 (Zitat übersetzt von Jochen Motte)

und der friedlichen Nutzung der Atomkraft wie im fortschreitenden Klimawandel. Die Bewahrung der Schöpfung als dem Lebensraum, den Gott zum Leben in Gemeinschaft mit ihm gewährt, wurde angesichts der durch den Menschen verursachten Eingriffe in seine Umwelt zwangsläufig Teil der Bewegung für Frieden und Gerechtigkeit.

Für die Missionswerke hat auf diesem Hintergrund das Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung zentrale Bedeutung erlangt.

Deutlich wird dies beispielsweise in der 1993 verabschiedeten und 1996 bzw. 2008 im Grundsatz bestätigten Satzung, in der sich die in der VEM zusammengeschlossenen Kirchen verpflichten, sich den missionarischen Herausforderungen zu stellen u. a. im gemeinsamen Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Seit 1993 hat die VEM die Menschenrechts- und Friedensarbeit sowie den Bereich Umweltschutz zu einem der programmatischen Schwerpunkte ihrer Arbeit entwickelt und eine Reihe von Kampagnen und länderbezogenen Menschenrechtsnetzwerke unterstützt und aufgebaut. Ähnliche Entwicklungen im Blick auf Grundsätze und praktische Programme fanden auch in anderen Missionswerken statt.

Im Leitbild der Norddeutschen Mission heißt es: „Wir stärken Menschen, in ihren jeweiligen Lebenszusammenhängen solidarisch zu leben. Dazu unterstützen wir Selbsthilfe, nachhaltige Entwicklungsprojekte ... und setzen uns für die Beachtung der Menschenrechte ein.“²⁵

Die Leipziger Mission nennt als Teil missionarischen Handelns in dieser Welt die „Beteiligung an Kampagnen für den Zugang zu lebensnotwendigen Medikamenten (Aktionsbündnis gegen AIDS) und den Erlass untragbarer Auslandsschulden (erlassjahr.de).“

Als Schwerpunkte der Arbeit des Berliner Missionswerks werden ebenfalls das Eintreten für „Gerechtigkeit, Frieden, die Bewahrung der Schöpfung, Geschlechtergerechtigkeit“ und die „Bekämpfung der AIDS-Pandemie“ genannt.

Für das Evangelische Missionswerk Südwestdeutschland gehören die „Verkündigung des Evangeliums, Gottesdienst und Gebet, Seelsorge, Religionspädagogik, Diakonie sowie der Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden, Versöhnung und die Bewahrung der Menschenrechte“ unlösbar zusammen. So engagiert sich das EMS „für Menschenrechte“ und „für eine gerechte Gemeinschaft zwischen Frauen und Männern“.

In vergleichbarer Weise äußert sich das Missionswerk MissionEineWelt (Ev.-Luth. Kirche in Bayern), wo der kirchliche Entwicklungsdienst und Mission auch strukturell verbunden sind.

Auch im Nordelbischen Missionszentrum werden gegenwärtig missions- und entwicklungsbezogene Arbeitsbereiche zusammengeführt. Im dem diesem Prozess

²⁵ Diese wie folgende Zitate bzw. Ausführungen s.: *Mission und Entwicklung - ein altes Thema neu aufgelegt. Diskussionsbeitrag des Vorstands des Evangelischen Missionswerkes in Deutschland (EMW) 2009.*

zugrundeliegenden Beschluss der Synode der Nordelbischen Kirche von 2008 heißt es: „Mission und Entwicklung, die Weitergabe des Evangeliums und das Eintreten für Gerechtigkeit und Frieden“ gehören „wesentlich zusammen“.

Ebenso unterstreichen das Ev. Luth. Missionswerk in Niedersachsen und die im Evangelischen Missionswerk in Deutschland mitarbeitenden Freikirchen ein ganzheitliches Missionsverständnis. Ein Leben in Würde soll durch nachhaltige Entwicklung, eine Verbesserung von Lebensumständen und Armutsbekämpfung ermöglicht werden.

In den vergangenen Jahren haben sich die Missionswerke maßgeblich in Kampagnen und in der advocacy Arbeit zu Herausforderungen der Globalisierung engagiert, so u. a. zum Schuldenerlass und gegen HIV/AIDS, in der Dekade zur Überwindung von Gewalt, zu fairem Welthandel und zu Fragen des Klimawandels.

Aktuelle Herausforderungen

Das Thema der Konferenz für Weltmission und Evangelisation 2005 lautete: „Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne – in Christus berufen, versöhnende und heilende Gemeinschaft zu sein“. So wie auf der Weltmissionskonferenz 1963 in Mexiko die *Missio Dei* als Gottes Heilshandeln an der Welt verstanden wurde, an der Gott die Kirchen zur Teilhabe einlädt, wurde in Athen an Gottes versöhnendes Handeln in Christus erinnert. Die Betonung liegt dabei auf Gott, der versöhnt und heilt. In Demut sind die Kirchen dazu berufen, durch Wort und Tat an dieses versöhnende Handeln zu erinnern und im Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung darauf hinzuweisen, dass sie auf den Tag warten, an dem Gottes Gerechtigkeit und sein Frieden für seine Schöpfung offenkundig werden. In Athen wurde der aus christlicher Sicht unlösbare Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Versöhnung betont. Neben der vergeltenden und der wiedergutmachenden Gerechtigkeit wird im Blick auf das globale Wirtschaftssystem mehr strukturelle Gerechtigkeit gefordert.²⁶

Nicht die Themen des Konziliaren Prozesses müssen von Athen aus neu bedacht und begründet werden, sondern vielmehr die Haltung, mit der Christen und Christinnen in dieser Welt dafür eintreten. Nicht fordernd als diejenigen, die schon immer wissen, wie Gewalt und Ungerechtigkeit überwunden werden können, vielmehr als solche, die in Solidarität mit Opfern von Krieg, Gewalt, Diskriminierung und Ausgrenzung, Menschen deren Lebensgrundlagen durch extreme Armut und Umweltzerstörung bedroht sind, Wege der Versöhnung und des Friedens suchen.

Aus dieser Haltung heraus werden sich die Kirchen in der Mission weiter für die Achtung der universalen Menschenrechte - sowohl der bürgerlichen und politischen wie der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte - einsetzen, um menschliche Würde zu schützen. Dabei werden die Kirchen das Recht auf Religionsfreiheit nach innen wie nach außen verteidigen.

²⁶ Vergl. *Vorbereitungspapier Nr. 10: Mission als Dienst der Versöhnung. Konferenz für Weltmission und Evangelisation 2005*, Internet-Zugriff: 18.8.2009 unter www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/other-meetings/mission-and-evangelism/dokumente-athen-2005/vorbereitungspapier-nr-10-mission-als-dienst-der-versoehnung.html.

Kirchen werden sich überall dort für Frieden und Versöhnung engagieren, wo Kriege und Konflikte herrschen, und wo durch wirtschaftliche Ungerechtigkeit und die Zerstörung der Umwelt, Menschen ihrer Lebensgrundlagen beraubt werden, vor allem durch Kommerzialisierung der elementaren Lebensressourcen (Landgrapping, Genpatentierung und Privatisierung der Wasserversorgung u.a.).

Die gegenwärtige Weltwirtschaftskrise und die zu erwartenden Folgen des Klimawandels stellen die Verwirklichung der im Jahr 2000 von allen Staaten beschlossenen Millenniumsziele zur Halbierung der Armut bis 2015 grundsätzlich in Frage. Auf dem Hintergrund einer wachsenden Weltbevölkerung und dem damit sich verstärkenden Konkurrenzkampf um Ressourcen wird das Potential für globale und regionale Konflikte sich weiter vergrößern.

In einer globalisierten Welt haben die Kirchen in den reichen industrialisierten Ländern eine besondere Verantwortung gegenüber ihren ökumenischen Partnern in den armen und weniger entwickelten Ländern gegenüber ihren Regierungen im Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Dies gilt insbesondere im Blick auf faire Regeln für den Welthandel und das Weltfinanzsystem sowie für notwendige Maßnahmen, um die Folgen des Klimawandels zu begrenzen und einen weiteren Temperaturanstieg zu verhindern.

Kirchen werden diese globale wie lokale Verantwortung wahrnehmen in Zusammenarbeit mit anderen zivilgesellschaftlichen Bewegungen und im Gespräch mit anderen Religionsgemeinschaften. In dieser konkreten Zusammenarbeit wird sich das in Athen 2005 formulierte Bekenntnis zur Mission als versöhnendem und heilemdem Handeln Gottes auch in der Arbeit von Kirche und Mission bewähren müssen. Missionarisches Handeln wird sich von den im Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung gewonnenen Einsichten daran messen lassen, ob es tatsächlich zur Versöhnung beiträgt und Wunden heilt, oder ob es zur Verschärfung von Konflikten führt. Nur wenn Ersteres gelingt, kann aus christlicher Überzeugung heraus all denen entschieden entgegengetreten werden, die ihre wie auch immer begründeten (religiös, wirtschaftlich, nationalistischen etc.) Überzeugungen und Machtansprüche mit Gewalt und Unterdrückung durchsetzen wollen.

Jochen Motte

2.3 Gerechtigkeit – Herausforderung für Mission. Eine katholische Perspektive

Ohne das Verständnis von Gerechtigkeit näher auszuführen, können wir davon ausgehen, dass Gerechtigkeit das menschliche Zusammenleben berührt. Im Sinne der materiellen und geistigen Voraussetzungen dafür, dass alle Menschen ihre Lebensmöglichkeiten entfalten können, verwirklicht sich Gerechtigkeit auch im persönlichen Bereich. Bedingung der Möglichkeit dafür sind aber gerechte Strukturen in einer Gesellschaft. Wie Gerechtigkeit in einem konkreten Kontext beschrieben wird, mag im einzelnen variieren; immer werden dabei aber die sozialen und die materiellen Bedingungen menschlichen Lebens in den Blick genommen. Hier liegt die erste Herausforderung für Mission: Sie steht im Dienst des Heils der Menschen, das meistens eher im persönlichen und spirituellen Sinn verstanden wird – während die Frage nach Gerechtigkeit gerade die soziale und politische Dimension und die konkret leibliche oder materielle Dimension menschlichen Lebens anspricht.

Das Ringen um ein ganzheitliches Verständnis von Mission und Heil, das die ungerechten sozialen, wirtschaftlichen und politischen Beziehungen zwischen den Völkern und Kirchen des Nordens und des Südens der Erde beim Namen nennt, führte in der protestantischen Missionsbewegung 1973 zur Spaltung und hat in der katholischen Kirche den bis heute andauernden Streit um die Theologie der Befreiung zur Folge. Wenn es schon nicht selbstverständlich ist, das Heil, die „Fülle des Lebens“, die Gott für die Menschen will, nicht nur in der Bekehrung der Herzen, sondern in der Befreiung aus dem modernen „Sklavenhaus“ gesellschaftlicher Strukturen zu erkennen, die Menschen in Armut und Elend halten, so ist es vielleicht noch schwerer, anzuerkennen, was dies an Umkehr für die Kirche bedeutet. Sie muss nicht nur zu der Einsicht bereit sein, in welcher Weise sie selbst zur Unterdrückung beigetragen hat und beiträgt; sie muss auch zu einer radikalen Neuorientierung ihrer Mission bereit sein.

1962 gab Johannes XXIII. das Zeichen zur Umkehr, als er kurz vor der Eröffnung des Konzils die Katholiken aller Welt um ihr Gebet für das Konzil bat und von der Kirche sagte, dass sie die Kirche aller, besonders aber die der Armen sein will. 1968 machten sich in Medellín die Ortskirchen Lateinamerikas auf den Weg der Umkehr, indem sie „den stummen Schrei von Millionen von Menschen“ hörten, „die von ihren Hirten eine Befreiung erbitten, die ihnen von keiner Seite gewährt wird“ (Dokumente von Medellín 14,1). 1971 tagte die Welt-Bischofssynode in Rom zum Thema „De iustitia in mundo“ und stellt eine Gewissenserforschung dazu an, was die soziale Gerechtigkeit als Aufgabe der Kirche bedeutet. Schließlich zog Paul VI. 1975 in seinem apostolischen Schreiben über die Evangelisierung in der Welt von heute die Konsequenz für die Mission, indem er auf die vorrangige Bedeutung des gelebten Zeugnisses hinwies, „das Zugegensein, Anteilnahme und Solidarität besagt und ein wesentliches Element, im allgemeinen, das erste in der Evangelisierung ist“ (EN 21).

Die Herausforderung der Mission durch die Frage nach Gerechtigkeit hat nicht nur damit zu tun, dass die soziale und politische Dimension menschlichen Lebens in den Blick gerät; sie hat ganz besonders auch damit zu tun, wie diese Dimension denn überhaupt „gesehen“ und sichtbar gemacht werden kann. Es geht um das Instrumentarium der gesellschaftlichen, sozialpolitischen und wirtschaftlichen Analyse. Denn diese lässt sich kaum von einer bestimmten Weltdeutung trennen. Welcher Analyse bedient sich die Kirche? Mit welchen Augen und welchen Ohren nehmen ihre Missionare und Missionarinnen die Menschen und ihre sozialen Verhältnisse wahr?

Wichtigste Orientierung ist das Wort aus Ex 3,7: „Gesehen habe ich, gesehen die Bedrückung meines Volks, das in Ägypten ist, ihren Schrei vor seinen Treibern habe ich gehört, ja, erkannt habe ich seine Leiden.“ In den ersten zehn Jahren, die dem Konzil folgten, machten die Ortskirchen in den Personen ihrer Bischöfe dieses Sehen und Hören des Bundesgottes zu ihrem eigenen Sehen und Hören: „Während wir den Schrei derer hören, die Gewalt leiden und durch ungerechte Systeme und Mechanismen mit Füßen getreten werden, während wir den Protest der Welt hören, die durch ihre Verkehrtheit dem Plan des Schöpfers widerspricht, sind wir uns gemeinsam der Berufung der Kirche bewusst, in der sie mitten in der Welt den Armen die frohe Botschaft, den Unterdrückten die Befreiung und den Unglücklichen die Freude verkündet.“ (De iustitia in mundo, 1971, Einleitung) Als die Theologie der Befreiung dann aber dieses Sehen der ungerechten Abhängigkeitsverhältnisse zwischen dem Norden und Süden der einen Welt wissenschaftlich untermauerte, wurde ihr von Josef Ratzinger 1984 die unkritische Übernahme der marxistischen Gesellschaftsanalyse vorgeworfen.

Theologinnen und Theologen, die sich von der Frage nach der Gerechtigkeit leiten lassen und die konkreten Kontexte zu bestimmen suchen, in denen die Mission der Kirchen stattfindet, sind herausgefordert, dabei nicht nur auf die Stimmen der Experten zu hören, sondern auch auf diejenigen, die an den Rand gedrängt und stumm gemacht werden; nicht nur auf die erdrückenden Zeichen des Todes zu schauen, sondern auch Sinne für die verborgenen Hinweise auf das widerstehende und auferstehende Leben zu entwickeln; nicht nur aus der Perspektive des Überblicks über das Ganze einer Gesellschaft sprechen, sondern auch aus der Perspektive der solidarischen Nähe zu denen, die in dieser Gesellschaft verzweifelt ums Überleben kämpfen.

Ein Theologe, der in dieser Weise die Zeichen der Zeit in der brasilianischen Gesellschaft zu erkennen versucht, ist für mich Luiz Carlos Susin, Ordensmann und Professor an der Theologischen Fakultät der Universität in Porto Alegre. Susin²⁷ nimmt das Chaos als Metapher für die gegenwärtige gesellschaftliche Situation der brasilianischen Gesellschaft, um von einer Distanz zwischen Subjektivität und Institution zu sprechen. Wenn diese Distanz in Europa im Sinne eines freien Schwebens der Subjektivitäten zu verstehen ist, so gilt in Brasilien das Gegenteil. Die Schwere des Institutionsverlustes drückt die Mehrheiten nach unten. Der Schwund der Institutionen macht diejenigen noch schutzloser, die in ihnen eine ‚Arche‘ der Rettung im Meer der Bedrängnisse finden konnten. Jetzt haben sie das Gefühl, im Chaos unterzugehen, verwaist und abgelehnt zu werden. Dies meint die Rede von ‚Ausgrenzung‘ oder ‚überschüssiger Masse‘.

Was heißt das für den Glauben? Das bedrohte und zerrissene Leben erübrigt den Glauben nicht, sondern ruft im Gegenteil voll Vertrauen nach einem Retter. Die messianische Dimension des Glaubens ist es, die Leben hilft. Die kirchlichen Institutionen bieten für die große Mehrheit der Bevölkerung keine Anlegestelle, an der sie ihren Glauben verankern können. Ein Leben zu führen, das sich mit der kirchlichen Institution und all ihren Erfordernissen identifiziert, ist ein Luxus, der wenigen vorbehalten ist. Auch der Glaube lebt von der Informalität und der Kreativität außerhalb und unterhalb der Institutionen. Er nimmt den „leiblichen Pentekostalismus“ der Armen an. „Die chaotischen Winde des Pentekostalismus, der pfingstlerischen Religiosität und ihrer Gruppen, sind nicht notwendigerweise ein Zeichen von Verfall. Es ist bewiesen, dass in Rio de Janeiro, der am meisten pentekostal geprägten Großstadt Panamerikas, die Pfingstkirchen, die an ihrer Peripherie und auf ihren Hügeln wuchern, den Menschen Würde zurückerobern: Selbstachtung, Gefühl für Moral, Hoffnung und Mut um zu kämpfen. Es stimmt, dass es sich hier um eine der Materialität des Lebens, dem Körper und seinen Bedürfnissen nach Gesundheit und Brot, nach Arbeit und Erziehung, Liebe und Mystik verbundene Religiosität handelt.“ (a.a.O., 28)

Susin interpretiert die ‚Ausgrenzung‘, die Informalität von Leben, Arbeit und Glauben weit entfernt von den großen Institutionen mit Hilfe der Chaostheorie. Diese lässt erkennen, dass es hier zwar viel Tod, viel zerstreute und vielleicht vergeudete Energie gibt, aber auch Kampf und Kreativität im Namen des Glaubens. Glaube bedeutet hier zuallererst lebendige Anhängerschaft an den, der zum Leben bringt. Damit wird er zu einer kreativen Lebensform, die in ihrem Umfeld Leben auf kreative Weise neu organisiert. Im Chaos kommt es zu einer belebenden Entschlossenheit; aus dem Tod ersteht Leben.

²⁷ Ich beziehe mich im Folgenden auf seinen Beitrag zum internationalen Symposium in Belo Horizonte, 2003: „Gefährliches Leben und die schöpferische Kraft des Glaubens“, in: H. Müller (Hg.), Neues erahnen. Lateinamerikanische und europäische Kirchen im Gespräch, Ostfildern 2004, 25-40.

Herausforderungen für das Verständnis von Mission – vier Thesen:

Eine erste Herausforderung betrifft das Verständnis von Gerechtigkeit, der Mission zu dienen hat. In der mit der Metapher des Chaos beschriebenen sozialen und religiösen Realität, in der die Kategorien von Recht und Unrecht, von Unterdrückung und Befreiung in Bewegung geraten, muss Gerechtigkeit neu definiert werden.

Eine weitere Herausforderung an das Verständnis von Mission stellt sich durch die von den Armen praktizierte „materielle Religiosität“, gerade weil sie den Dualismus überwindet, in dem Religion nur für das geistliche Heil zuständig ist.

Eine dritte Herausforderung betrifft die Institutionen als Subjekte von Mission. Sie müssen ihre Mission in neuer Weise wahrnehmen, indem sie dem Pluralismus positiv begegnen: als dem Ausgangspunkt von Leben und als der angemessenen Weise, „von der Lebensvielfalt zu sprechen, die der Schöpfung und der sie immer mehr bereichernden Bewahrung gerecht wird“.

Die vierte Herausforderung betrifft eine Theologie der Mission: In diesem Zusammenhang hat sie die Chance, zu einer Theologie zu werden, die selber pluralistischer wird, weil sie dem Leben in pluralen Kontexten näher ist. Sie hat die Chance, weniger begriffsverhaftet zu sein, weisheitlicher, erzählerischer und geistlicher zu werden, weil sie aus der Pluralität nicht nur von Kontexten und Traditionen, sondern auch von Gesichtern und Stimmen, von kulturellen und religiösen Subjekten geboren wird.

Hadwig Müller

2.4 Mission ist nicht geschlechtsneutral Einmischung für Frauenrechte

Das Missionsverständnis von Frauen ist durch die Jahrzehnte hindurch bis heute ständigen Veränderungsprozessen unterworfen: Das Verhältnis der Geschlechter zueinander, Rollenbilder, Zuschreibungen und Erwartungen werden durch gesellschaftliche und politische Veränderungen je nach Kontext unterschiedlich infrage gestellt; daraus ergeben sich auch neue und je nach Kontext verschiedene theologische Ansätze.

Ein männlich geprägtes Missionsverständnis erscheint im Rückblick auf seine Geschichte eher seinen Ausdruck zu finden in der Vermittlung von Lehre. Dagegen findet missionarisches Handeln von Frauen seinen Ausdruck eher in den vielfältigen Formen des Zusammenlebens, wie in der Nachbarschaftshilfe, im diakonischen und im seelsorgerlichen Handeln. Es ist vorwiegend beziehungsorientiert und auf Vernetzung ausgerichtet. Nach diesem Verständnis geschieht Mission weniger als Weitervermittlung von Dogmen, sondern orientiert sich stärker an lebensweltlichen Erfahrungen. Die verschiedenen Ansätze, Mission zu verstehen und zu praktizieren, erfordern eine Auseinandersetzung darüber, wie sich genderspezifische Rollen darin niederschlagen. Durchzogen sind diese Prozesse von dem Bemühen, insbesondere Frauen zu Gleichberechtigung aus Benachteiligung und unterdrückenden Zusammenhängen heraus zu verhelfen.

Daraus folgt, dass es notwendig ist, die unterschiedlichen Zugänge und Verständnisse zu Mission innerhalb der Missionen wahrzunehmen und die Perspektive von Frauen als eine eigenständige Bewegung zu erkennen. Diese Aufgabe wird im Evangelischen Missionswerk in Deutschland von der Kommission *Frauen in der Mission* wahrgenommen, aus deren Arbeit Anstöße in die folgenden Überlegungen eingeflossen sind.

Mission ist nicht geschlechtsneutral, weder in der Geschichte noch in der Gegenwart. Daraus hat sich auf unterschiedlichen Ebenen ein Nachdenken und eine kritische Auseinandersetzung entwickelt, durch die Frauen aus der weltweiten Ökumene in Studien, Konferenzen und Basisprozessen eine Entwicklung in den Missionswerken, in den Partnerkirchen und im ÖRK vorangetrieben haben, um eine frauengerechte Missionstheologie voranzutreiben.

Dekolonisierung des eigenen Denkens

In der Auseinandersetzung mit über Jahrzehnte gewachsenen Strukturen in Missionswerken und Partnerkirchen stellt sich die Frage nach Machtverhältnissen innerhalb der Kirchen und zwischen ihnen und ihren gegenseitigen Wechselwirkungen; unübersehbar sind auch internalisierte Machtzuschreibungen, die dem Prozess einer gendergerechten Weiterentwicklung entgegenstehen. Dies zeigt sich insbesondere in den Fragen der Frauen-Ordination und im Umgang mit HIV/Aids, sowie in einer bereits in einigen Missionswerken verabschiedete „Genderpolicy“.

Weiterhin sind große Anstrengungen innerhalb der Missionswerke nötig, um von Männern geprägte „alteingesessene“ Strukturen aufzubrechen und eine frauengerechte und familienfreundlichere Arbeitsweise zu ermöglichen. Häufig werden Genderbeauftragte in ihren Anliegen als „lästig“ und „anstrengend“ empfunden. Auf den Leitungsebenen sind Frauen weiterhin stark unterrepräsentiert. Durch die in den letzten Jahren erfolgten Stellenkürzungen und Einsparungen und den dadurch erhöhten Arbeitsdruck werden Leitungspositionen für Frauen nicht attraktiver. Die hohe Arbeitsbelastung setzt zunehmend der intensiven, Netzwerk orientierten Beziehungsarbeit, durch die sich die Arbeit von Frauen in den Werken auszeichnet, schmerzliche Grenzen. Frauen in der Mission werden zukünftig mehr Mut brauchen, der eigenen Herangehensweise entsprechende Arbeitsformen zu formulieren und anderes dafür zu lassen.

Seit einiger Zeit finden zusammen mit den Partnerkirchen Genderseminare statt auf unterschiedlichsten Ebenen. Dabei geht es u.a. um die Erarbeitung von Leitlinien im Bildungsbereich, bei der Projektförderung und in der Gestaltung von Partnerschaften. Nicht zu übersehen ist jedoch die Tatsache, dass es hierbei nicht nur um unterschiedliche Entwicklungen in den einzelnen Ländern geht im Blick auf Frauen stärkende und Frauen befreiende Programme in Kirche und Gesellschaft. Es geht insbesondere in der Frage darum, was denn Frauen prioritär als „Empowerment“ empfinden und was sie als sozusagen kulturgegeben annehmen bzw. kritisieren. In den verschiedenen Ländern und Kirchen bestehen enorme Unterschiede in den Auffassungen, was weiterhin eine große Herausforderung

darstellt für Ost-West und Süd-Nord Partnerschaftsbeziehungen. Beispielhaft sei hier genannt das unterschiedliche Verständnis von und der Umgang mit Hierarchie. Hier besteht ein großer Diskussionsbedarf. Dabei geht es nicht allein um die Anerkennung unterschiedlicher Zugänge von Frauen im Verständnis von Mission, sondern vor allem auch um die Anerkennung von Verschiedenheiten in Bedürfnis, kultureller Prägung, Hautfarbe, Arm und Reich, Spiritualität und in den Lebensentwürfen von Frauen. Es geht um ein „Denken in Vielfalt“, um das Herausarbeiten von dem jeweiligen Verständnis, was als Befreiung, was als Heil und Unheil angesehen wird.

Als vorwärtsweisendes Beispiel seien hier genannt Erzähl- und Interpretationsgemeinschaften, wie „Die Bibel mit den Augen Anderer lesen“ vom Evangelischen Missionswerk in Südwestdeutschland (EMS, 2005 und 2009) oder auch Tagungen wie die von „Ökufem“ (Ökumenisch Feministische Theologie in Deutschland, „Bildungslernen im globalen Dorf“, 2006), wo für alle Beteiligten Denkprozesse in Gang gesetzt werden, die die eigene Sichtweise reflektieren und in eine interkulturelle Begegnung bringen. Insbesondere wird hierbei der meist latent vorhandene „Kolonialismus im Denken“ westlich geprägter Frauen aufgebrochen und auf seine Wurzeln, seine versteckten Postulate und praktischen Folgerungen hin kritisch hinterfragt. Manuela Kalsky spricht von einer notwendigen „Dekolonisierung des eigenen Denkens“.²⁸ Dies betrifft die kritische Reflektion von Weiß-Sein und von eigenen Wertorientierungen im Kontext anderer Kulturen.

Die Bildung von Gemeinschaft – ob in gemeinsamen Projekten, in der kirchlichen Arbeit oder im theologischen Diskurs von Frauen – heißt, das Anderssein anzuerkennen und die Fremdheiten auszuhalten, die sich in den Begegnungen stellen, heißt auch, diese zu benennen und nicht in einem schwesterlichen „Wir“ zu verschleiern, sondern in ihren Verschiedenheiten neue Wege der Solidarität suchen; heißt auch, immer wieder bewusst Machtstrukturen aufgrund von Geschlecht, ethnischer und sozialer Herkunft zu durchbrechen, in die auch Frauen in den Partnerschaftsbeziehungen verstrickt sind.

Die Entwicklung einer feministischen Theologie und Spiritualität hat dazu geführt, dass Frauen ihren eigenen Ausdrucksformen und Theologien einen nicht zu übersehenden Platz in Kirche und Theologie verschafft haben. Die Übersetzung einer „Bibel in gerechter Sprache“ ist ein Meilenstein in dieser Hinsicht, wenngleich bislang nur in deutscher Sprache. Sie hat zu neuen Diskussionsmöglichkeiten geführt im interkulturellen und interreligiösen Dialog. Insbesondere Themen wie Vorbeugung und Umgang mit HIV/Aids, Frauenordination oder Frauen in Leitungspositionen erfordern eine gründliche theologische Reflexion, nicht zuletzt um zu verhindern, dass gut ausgebildete Theologinnen sich von ihrer Kirche abwenden.

Was ansteht für eine Mission, die der Lebenswelt und dem Anliegen von Frauen gerecht wird:

- Unter der Genderthematik die Frauenthemen nicht untergehen zu lassen. Der Abbau von Genderstellen in den Missionswerken zugunsten von Einsparungen und der Priorisierung übergreifender Themen macht einen erneuten Perspektivwechsel zugunsten frauenspezifischer Anliegen

²⁸ Manuela Kalsky, Heilsame Differenzen, in: Dokumentation der Fachtagung „Bildungslernen im globalen Dorf – Mission Bildung – Perspektiven interkulturellen Lernens und feministischer Theologien im Dialog“, Gelnhausen 2006, S. 23 ff

notwendig, insbesondere im Blick auf die gewaltig zunehmende Armut von Frauen. Hierzu braucht es in den Werken überprüfbare Verabredungen.

- Die Frage der Frauenordination beharrlich weiterverfolgen und Fürsprecherinnen und Fürsprechern in den Partnerkirchen den Rücken stärken. Es sind in den meisten Partnerkirchen immer noch wenige Frauen, die Theologie studieren oder an Stipendienprogrammen teilnehmen. Zugleich ist es notwendig, der eigenen Überheblichkeit entgegenzuarbeiten, um nicht die eigene Entwicklung den anderen als Maßstab vorzuhalten. Geschieht dies von Frauen aus dem Westen gegenüber männlichen Kirchenvertretern aus dem Süden oder Osten, so birgt dieses Vorgehen zusätzlichen Konfliktstoff. In Papua Neuguinea z.B. sind es die Frauen selbst, die einer Frauenordination nicht zustimmen möchten. Die Gendergerechtigkeit ist in dieser Frage besonders virulent, weil sie kulturelle, theologische und frauenspezifische Diskurse mit einschließt.
- Der Gewalt gegen Frauen sowohl in Gestalt der häuslichen Gewalt als auch der besonderen Gewalt, die Frauen in Krisengebieten ausgesetzt sind, eine besondere Aufmerksamkeit geben. Frauen und Kinder sind die häufigsten Opfer von Kriegen und Vertreibungen. Gewalt gegen Frauen, sexuelle Gewalt im häuslichen Bereich wie auch in kriegerischen Auseinandersetzungen muss ins Zentrum ökumenischer Öffentlichkeit rücken und erfordert ein öffentliches und politisches Engagement. Wie auch in Liberia die „Frauen in Weiß“ (Westafrican Women for Peace) in Demonstrationen, Gebet und gemeinsamen Friedensaktionen während des letzten Bürgerkrieges, sehen sich die Frauen aus verschiedenen Kirchen im Kongo, in Sierra Leone als wichtige Akteurinnen im Bemühen um Frieden und im Kampf gegen Gewalt gegen Frauen.
- Für eine effektive Arbeit an diesen Themen ist eine Vernetzung von Kirchen, Missionswerken, Hilfsorganisationen und Diakonie dringend erforderlich. Dies betrifft Werke und Kirchen sowohl in Deutschland als auch in den Partnerkirchen. Frauen in der Mission können hier einen wichtigen Beitrag leisten zur Stärkung, Heilung und zur Ermutigung betroffener Frauen, insbesondere durch ein als heilend und als wieder lebensbindend erlebtes Zusammenleben in Gottesdienst, Gebet und Story Telling sowie durch die Errichtung von Schutzmaßnahmen und Schutzorten, durch Prävention, Aufklärung und das Anstrengen gerichtlicher Verfolgung. Besondere Erfahrungen hierzu werden gemacht in Ruanda, Sierra Leone, Liberia und im Kongo. Insbesondere interreligiöse Fraueninitiativen leisten weiterhin einen signifikanten Beitrag in Frieden stiftenden Programmen und Aktionen.

Missionswerke in Zusammenarbeit mit ihren Partnerkirchen brauchen Frauen, die wachsam und bereit sind, sich dieser Problematik zu stellen. Es braucht Leitungen in den Missionswerken und in den Partnerkirchen, die für diese Fragen sensibel sind, sich mit ihrer eigenen Praxis kritisch auseinandersetzen und sich nicht scheuen, in eigenen Genderprogrammen Männerbilder zu thematisieren, die die Ausübung von Gewalt selbstverständlich einschließen. Die in Südafrika im Jahre 2000 entstandene „Tamar-Campaign“ stellt sich diesem Thema (2 Sam.13,1-22) und weist darauf hin, dass auch die Bekämpfung von HIV/Aids nicht gelingen wird, wenn nicht auch die Gewalt gegen Frauen überwunden wird.

Ungeachtet schlimmster Erlebnisse von Frauen als Gewaltopfer wird es notwendig sein, Frauen in diesen Prozessen von Heilung und Herstellung von Recht und

Gerechtigkeit nicht nur als Opfer und als Objekt von Hilfsprogrammen in den Kirchen anzusehen – wie es immer wieder in den Werbungen von Missionswerken zum Einbringen von Spendengeldern geschieht. Es ist notwendig für die Missionswerke, die eigenen Vorstellungen von Solidarität und Hilfe unter diesem Gesichtspunkt immer wieder auf den Prüfstand zu stellen, und sich auf Frauen vor Ort zu stützen, die aus ihrem Blickwinkel von Lebenserfahrungen und Lebensvisionen her eigene Zugänge und Wege zu einem Zusammenleben in Gerechtigkeit eröffnen.²⁹

Nicht zu übersehen ist auch, dass Krieg und Flucht ein verändertes Rollenverständnis von Frauen hervorbringen. Aus der Not heraus erworbene Fähigkeiten wie Ernährungssicherung, Organisation, Führung, technisches Können im Umgang mit Waffen als Fighterinnen, vor allem aber auch als Friedensstifterinnen, werden noch wenig in zukunftsweisende Empowerment-Programme für Frauen aufgenommen und positiv weiterentwickelt. Meist werden Frauen wieder in ihre angestammten Rollen zurückverwiesen, was einer besonderen Aufmerksamkeit der Missionswerke in ihren Projektplanungen bedarf.

Von einer auswandernden Mission zu einer Mission der Einwanderung

„FrauenLeben in der Fremde“³⁰, wird zukünftig eine besondere Aufmerksamkeit erfordern von Fachfrauen der Missionswerke, Frauenbeauftragten der Migrations- und Flüchtlingswerke. Hierher gehören ebenso vorbeugende Initiativen gegen Sextourismus und Frauen- und Kinderhandel. Die zunehmende Armut in Partnerländern als Folge der Globalisierung, des Klimawandels und der Wirtschaftskrise, betrifft vor allem zuerst Frauen. Hier können Missionswerke und ihre Genderbeauftragten zusammen mit den jeweiligen Frauenwerken eine für die Gemeinden dringende Verbindung herstellen, die Zusammenhänge begreifbar machen und gemeinsam bearbeiten.

Menschen in der Migration, insbesondere Frauen und Kinder, die als Folge von Kriegen, Flucht, oder aus wirtschaftlicher Not heraus ihre Heimat verlassen, bedürfen eines besonderen Schutzes. Kein Mensch ist illegal, ganz gleich welchen Geschlechts, welcher Ethnie zugehörig und welcher Religion.

Missionswerke mit ihren interkulturellen Erfahrungen und ihren oft lang gewachsenen Kontakten in der weltweiten Ökumene müssen erkennen, dass ein Zusammenwirken mit Gemeinden, mit diakonischen Einrichtungen, Menschenrechts- und Flüchtlingsorganisationen im Einwanderungsland dringend erforderlich ist für die Anerkennung und Begleitung dieser Menschen. Sie kommen oftmals aus Ländern, in denen auch Missionswerke Partnerbeziehungen zu lokalen Kirchen unterhalten. Hierzu gehört eine verstärkte Auseinandersetzung mit rassistischen Urteilen und Vorurteilen, die sich z.T. bewusst, meist auch unbewusst in Gemeinden und im gesamt-gesellschaftlichen Bereich seit jeher festgesetzt haben.

Es darf nicht übersehen werden, dass mit den durch Migration entstehenden Mehrfach-Identitäten sich auch religiöse Mehrfach-Identitäten herausbilden. Insbesondere die Identitäten von Frauen und Männern in ihren Rollenerwartungen sind, willentlich oder nicht, einem unvorbereiteten Wandel unterworfen und führen zu Verunsicherung und Konflikten.

²⁹ Hier möchte ich ausdrücklich verweisen auf die Thesen zu „Mission Bildung – Perspektiven interkulturellen Lernens und feministischer Theologien im Dialog“, die von Ökofem 2006 auf der Fachtagung in Gelnhausen im April 2006 „Interkulturell – ökumenisch – geschlechtergerecht – nachhaltig“ veröffentlicht wurden.

³⁰ FrauenLeben in der Fremde, Texte des Evangelischen Missionswerks in Südwestdeutschland, Stuttgart 2008.

Insbesondere Frauen, die mit ihren Kindern in der Illegalität und ohne gesicherten Aufenthaltsstatus leben, fragen im Verborgenen nach sicheren Orten. Es müssen nicht immer Projekte von Werken oder SpezialistInnen sein. Auch Menschen können Orte sein.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Das verstärkte Engagement für Rechte und Würde von Frauen, das angesichts der weltpolitischen Lage erforderlich ist, muss auch grundlegend missionstheologisch reflektiert werden.

Sabine Förster

2.5 Heilung – eine wesentliche Dimension von Mission Ein Beitrag aus der Sicht ärztlicher Mission

Die alle sechs bis acht Jahre stattfindenden Weltmissionskonferenzen sind, so sagt man, „Zeitansagen“ der Kirchen, indem sie aktuelle Themen aus der weltweiten Kirche aufnehmen. Vom deutschen/europäischen Standpunkt aus mag es daher verwundern, dass das Thema der 13. Weltmissionskonferenz in Athen im Jahr 2005 lautete: „Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne. In Christus berufen, versöhnende und heilende Gemeinschaften zu sein“. Denn „Heilung“ wird bei uns bisher eher als Randthema von Kirche und Mission betrachtet.

Was also bewog die Kommission für Weltmission und Evangelisation des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK), dieses Thema auf die Agenda zu setzen und damit einen Diskurs zu Heilung als einer Dimension von Mission anzuregen? Zum einen bestand und besteht dazu ganz offensichtlich eine Herausforderung: Weltweit wachsen heute diejenigen Kirchen und kirchlichen Gruppierungen am schnellsten, bei denen das Thema Heilung in Theologie und Gemeindepraxis zentral ist. Der Dialog mit diesen Kirchen und Gruppen ist deshalb dringend. Zum anderen aber ist der Begriff Heilung geeignet, die Anliegen der ökumenischen Missionstheologie am Ende des 20. Jahrhunderts aufzunehmen und weiter zu führen. Auf welche Weise dies geschieht, kann aufgezeigt werden, wenn näher bestimmt ist, was Heilung bedeutet.

Die Grundlage: ein christliches Verständnis von Gesundheit

Der Diskurs zu Heilung und Mission bezieht sich auf die Ergebnisse der ökumenischen Diskussion zu Gesundheit, Heilung und dem Heilungsauftrag der Kirchen und Gemeinden. Als Ergebnis dieser weltweit geführten Diskussion definierte die Christian Medical Commission (CMC), die Gesundheitskommission des ÖRK, Gesundheit so: *„Gesundheit ist eine dynamische Seinsart des Individuums und der Gesellschaft; ein Zustand des körperlichen, geistigen, seelischen, geistlichen, wirtschaftlichen, politischen und sozialen Wohlbefindens, der Harmonie mit den anderen, mit der materiellen Umwelt und mit Gott.“*³¹ Diese Definition von Gesundheit bezieht sich auf die bekannte Definition der Weltgesundheitsorganisation (WHO) aus dem Jahr 1946: „Gesundheit ist *„ein Zustand des vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlergehens und nicht nur das Fehlen von **Krankheit** oder*

³¹ Vgl. Deutsches Institut für Ärztliche Mission: Das christliche Verständnis von Gesundheit, Heilung und Ganzheit. Bericht über die Studienarbeit der Christlich-Medizinischen Kommission des Weltrats der Kirchen in Genf, Tübingen 1990, Seite 9

Gebrechen". Beiden gemeinsam ist die Weitung des Gesundheitsbegriffs über das körperliche und seelische Wohlbefinden hinaus: Wer ohne körperliche Einschränkungen, aber zum Beispiel ohne Beziehung zu seinen Mitmenschen lebt, dem fehlt demnach ein wesentlicher Aspekt von Gesundheit.

Die Definition der CMC geht nun aber über die Definition der WHO hinaus: Gesundheit wird dynamisch verstanden und sowohl auf das Individuum wie auch auf die Gemeinschaft bezogen. Die spirituelle Dimension wird ausdrücklich in die Gesundheitsdefinition mit aufgenommen.

Diese Definition basiert auf dem biblischen Menschenbild, nach dem der Mensch eine unteilbare Einheit aus Körper, Seele und Geist ist und in ein Netz von Beziehungen eingebunden ist. Die Beziehung zu Gott ist für den Menschen wesentlich. Damit ist ausgesagt: Nach christlichem Verständnis ist ein körperlich gesunder Mensch, dem die Beziehung zu Gott fehlt, in einem wesentlichen Sinne nicht „gesund“. Und andererseits haben Menschen, die mit körperlichen Einschränkungen, aber in Frieden mit Gott und den Mitmenschen leben, durchaus ein Maß an Gesundheit im Sinne einer „Kerngesundheit“, die unabhängig vom körperlichen Befinden bleibt.

Diese weite Sicht von Gesundheit ist bezogen auf die biblische Vorstellung von Heil/Schalom: Gottes Wille ist es, dass wir Menschen mit ihm verbunden sind und in versöhnten Beziehungen leben. Gesundheit in diesem Sinne ist bezogen auf „Schalom“, d.h. vollkommene „Gesundheit“ bzw. vollkommenes „Heilsein“ aller Menschen in diesem Sinne, ist ein endzeitlicher Zustand. Aber mit Jesus hat die Zeit des Heils begonnen: Heilungen als Zeichen des Heils werden erfahrbar, und wir sind beauftragt und befähigt, im Namen Jesu und mit seiner Kraft heilend in der Welt zu wirken und Schritte auf dem Weg zum Heil zu gehen.

Heilung im Horizont des Heils

Ein weiter gefasster Begriff von Gesundheit und sein Bezug auf den theologischen Begriff des Heils begründen ein christliches Verständnis von Heilung. Dessen Merkmale sind:

- Heilung ist mehrdimensional zu verstehen. Die Sorge um das leibseelische Wohlbefinden ist Teil davon. Aber Heilung ist mehr als die Beseitigung körperlicher/seelischer Defizite und bezieht sich immer auf das Individuum und auf die Gemeinschaft. Heilung geschieht, wenn gestörte Beziehungen zwischen Mensch und Gott, zwischen Menschen, zwischen Mensch und Schöpfung und im Menschen selbst in Ordnung kommen.
- Da der Mensch eine unteilbare Einheit ist, bestehen vielfältige Wechselwirkungen zwischen Körper, Seele und Geist. So kann zum Beispiel die Heilung der Beziehung eines Menschen zu Gott und zu seinen Mitmenschen Auswirkungen auf sein leibseelisches Befinden haben.
- Vollkommene Gesundheit ist für uns Menschen nie erreichbar. Alle Heilung ist bruchstückhaft und vorläufig und geschieht im Spannungsfeld zwischen dem „Schon“ und „Noch-Nicht“ der Heilszeit, die mit Jesus begann.

Medizinisches Handeln ist nach diesem Verständnis von Heilung nur Teil eines komplexen heilenden Prozesses. Deshalb ist der Heilungsauftrag Jesu heute nicht etwa an die Vertreterinnen und Vertreter der Medizin „delegiert“, sondern bezieht wesentlich auch die Gemeinden mit ein: Die Gemeinden als Orte der Einübung gesunder Lebensweisen, des Gebetes, der gottesdienstlichen Feier und der Versöhnung mit Gott und untereinander sowie als ein soziales Netz haben vielfältige Möglichkeiten, heilend zu wirken.

Die Ärztliche Mission, die weltweite christliche Gesundheitsarbeit, orientiert sich an der aufgezeigten weiten Definition von Gesundheit und Heilung und bezieht deshalb die Gemeinden, soziale und spirituelle Faktoren sowie den Einsatz für Gerechtigkeit ausdrücklich in die Gesundheitsarbeit mit ein. In Gottes Auftrag und mit seiner Kraft sorgt sie sich um die körperliche Gesundheit der Menschen. Dabei hat sie jedoch den Menschen als ganzen im Blick und ihr eigentliches Ziel ist nicht der körperlich unversehrte, sondern der im oben aufgezeigten Sinne „heile“ Mensch, der mit sich, seinen Mitmenschen und mit Gott zum Frieden gefunden hat.

Heilung – ein neues Paradigma der Missionstheologie

Welche Themen der Missionstheologie des 20. Jahrhunderts nimmt das Paradigma Heilung auf und inwiefern werden diese weiter geführt? In den 1970er und 80er Jahren war die Missionstheologie geprägt von der Theologie der Befreiung und hatte einen Schwerpunkt auf dem Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung. Gegen Ende des 20. Jahrhunderts war die Beziehung des Christentums zu anderen Religionen und Kulturen im Zentrum.

Die Arbeit für Gerechtigkeit und Frieden sowie für die Versöhnung zwischen Religionen und Kulturen ist Teil des Heilungsauftrags der Kirche. Gleichzeitig aber beinhaltet Heilung zwei wichtige weitere Aspekte: Die Sorge um die leibseelische Gesundheit jedes einzelnen Menschen wird mit dem Begriff Heilung ausdrücklich der Mission der Kirche zugeordnet. Dadurch ist der Diskurs zu Heilung besonders geeignet, die Sehnsucht der Menschen unserer Zeit nach umfassendem, die körperliche und seelische Gesundheit einschließenden „Heil-Sein“ aufzunehmen. Zugleich aber und in Spannung dazu zielt Heilung auf mehr als das individuelle leibseelische Wohlbefinden und hat die oben aufgezeigte spirituelle Dimension. Heilung als Dimension von Mission darf nicht im Sinne der Propagierung eines individuellen Strebens nach einem Maximum an leibseelischer Gesundheit verengt werden.³²

Die hier aufgezeigte Weitung des Begriffs Heilung hat eine Parallele in der Diskussion zum Verständnis von Mission seit den 1970er Jahren. Während Mission bis dahin oft ausschließlich auf das Seelen-Heil bezogen wurde, entwickelte und diskutierte die Missionstheologie in der Zeit danach ein integratives Verständnis von Mission, das Heil im Sinne des oben aufgezeigten Verständnisses von Schalom versteht und dementsprechend die Sorge um das zeitliche Wohl der Menschen als Teil ihres Auftrags sieht.³³

³² Vgl. hierzu Vebjorn Horsfjord: Healing and Salvation in Late Modernity: the Use and Implications of Such Terms in the Ecumenical Movement, in: IRM 96 (Nos. 380/381 January/April 2007, 5-21

³³ Vgl. hierzu z.B.: Klaus Schäfer: „Ganzheitliche Mission“. Das Miteinander von Verkündigung und gesellschaftsbezogener Diakonie, in: ZfM 25 (1999), Heft 3-4, S. 257-281

Heilung angesichts von HIV und Aids

„HIV und Aids haben unseren Begriff von Heilung und vom Heilungsauftrag der Kirche radikal verändert“, sagte ein afrikanischer Theologe bei einer Tagung zu den theologischen Herausforderungen angesichts von HIV und Aids. HIV und Aids zeige, so führte er weiter aus, den Kirchen ganz neu, welche Aufgaben und Möglichkeiten sie im diesem Bereich haben.

Heilung angesichts von HIV und Aids hat folgende Dimensionen:

- Die physische Dimension: Im südlichen Afrika sind christliche Kirchen und Gemeinden sehr stark engagiert in der medizinischen Behandlung HIV-positiver und an Aids erkrankter Menschen, in der Pflege Aidskranker sowie im Bereich der Prävention.
- Die soziale Dimension: Heilung in einem wesentlichen Sinne geschieht da, wo Stigma und Diskriminierung Betroffener überwunden wird und Ausgeschlossene wieder in die Gemeinschaft integriert werden. Hier sind christliche Gemeinden besonders herausgefordert.
- Die spirituelle Dimension: Die Diagnose „HIV-positiv“ bedeutet für die Betroffenen oft eine existentielle Bedrohung und erschüttert ihre Beziehungen zu Gott, zu den Mitmenschen und zu sich selbst. Wenn es möglich ist, diesen Frauen und Männern Wege zu Vergebung und Versöhnung aufzuzeigen, ihnen Hoffnung zu vermitteln und sie zu einem „Leben mit HIV und Aids“ zu ermutigen, geschieht Heilung in einem wesentlichen Sinne – auch wenn keine Besserung des körperlichen Befindens eintritt. Heilung kann auch bedeuten, Menschen, die an Aids sterben, zu begleiten und ihnen zu helfen, in Frieden Abschied vom Leben und von ihrer Familie zu nehmen.
- Die kulturelle Dimension: Kulturell bedingte Praktiken, Verhaltensweisen und Interpretationsmuster können das Risiko einer HIV-Infektion erhöhen. Beispiele sind: Wiederverheiratung von Witwen an männliche Angehörige ohne den HIV Status des verstorbenen Ehemanns zu klären, Reinigung einer Witwe durch Sexualverkehr (widow cleansing), die weibliche Genitalverstümmelung, die untergeordnete Rolle von Frauen und Mädchen, die Tabuisierung von Sexualität, Vorbehalte gegenüber dem Gebrauch von Kondomen. Diese wahrzunehmen, anzusprechen und – vorsichtig – auf eine Änderung hinzuwirken, sind wichtige Aufgaben der Kirchen.
- Die ökonomische/politische Dimension: Der Kampf gegen HIV und Aids kann langfristig nur erfolgreich sein, wenn Strukturen geändert werden, die die Ausbreitung der Infektion fördern. Dazu gehören zum Beispiel die Bekämpfung von Armut, der Einsatz für die Stärkung von Frauen und Mädchen und für die Rechte von Witwen und Waisen.

Heilung als Thema der deutschen Kirchen und Gemeinden

Von Heilung als einer wesentlichen Dimension von Mission zu sprechen, bedeutet eine Chance auch für die deutschen Kirchen und Gemeinden. Lange Zeit wurde in Theologie und Kirche auf die strikte Trennung zwischen Heil und Heilung und von „Seel-Sorge“ und „Leib-Sorge“ verwiesen und dementsprechend die Sorge um das Heil den Kirchen und die Sorge um Heilung den medizinischen Disziplinen zugewiesen. Hier ist ein Umdenken dringend nötig: In unseren Gemeinden darf und

soll es um „das Ganze“ gehen: Wesentlich und vor allem um die Beziehung des Menschen zu Gott; aber auch um das Wohl einzelner, einschließlich der körperlich-seelischen Gesundheit; um die Beziehung zwischen den Menschen; um Gerechtigkeit, Friede und um die Bewahrung der Schöpfung.

Besonders in Bezug auf die körperlich-seelische Gesundheit bewegen wir uns hier in einem Spannungsfeld: Es ist wichtig, die Sehnsucht der Menschen nach individueller Heilung und Gesundheit in den Gemeinden aufzunehmen. Dies kann auf vielfältige Weise geschehen: In der Predigt, in der Katechese und in Vorträgen können Fragen zu gesunder Lebensweise oder auch zum Leben mit Einschränkungen und chronischen Krankheiten behandelt werden. Das Gebet für Kranke und mit ihnen sowie die Praxis heilender Rituale werden in vielen Gemeinden wieder aufgenommen und angenommen.

Auf der anderen Seite haben Kirchen und Gemeinden in Bezug auf Gesundheit und Heilung eine wichtige kritische Funktion: Die Rede von der heilenden Dimension von Mission möchte ein erweitertes Verständnis von Heilung und Gesundheit und von der heilenden Mission der Kirche vermitteln. Das Christentum darf nicht als eine „Gesundheitsreligion“ missverstanden werden, bei der es vorrangig um das körperlich/seelische Wohlergehen einzelner geht. Wenn Gemeinden in vielfacher Weise heilend wirken, dann erfahren Menschen heute, dass in den Gemeinden ihr Leben und das Leben anderer in allen seinen Dimensionen zur Sprache kommt und vor Gott gebracht wird. So erfahren sie eine „Zeitgenossenschaft“ der Kirche, und auf diese Weise entstehen lebendige, „heilende“ Gemeinden, die Menschen anziehen.

Beate Jakob

2.6 Konvivenz der Religionen, Glaubenszeugnis und ein Code of Conduct

Zur Aufbruchsstimmung der Konferenz von Edinburgh gehörte die verbreitete Annahme, dass das Ende der anderen Religionen absehbar wäre und dass es in diesem Zusammenhang gelte, die Verkündigung des Evangeliums möglichst wirksam einzusetzen. Die Vorstellung eines langfristigen und konvivialen gesellschaftlichen Arrangements mit Mitbürgern anderer Religionszugehörigkeit war den Delegierten fremd und der Gedanke eines Dialogs auf Augenhöhe lag entsprechend außerhalb ihrer Ideenwelt. Zwar gehörte zu den im Vorfeld der Konferenz an Missionare und Neubekehrte gestellten Fragen auch die nach den Elementen in der alten Religion, die von den Gläubigen als hilfreich und tröstend empfunden würden, es überwog aber das Interesse an den Antworten, die sich enttäuscht über den alten Glauben äußerten.

Religionstheologische Modelle

Auch in Deutschland war die Beschäftigung mit Fragen nichtchristlicher Religionen zunächst selbst noch in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts durch Positionen der Dialektischen Theologie bestimmt. Das berühmte Diktum Karl Barths „Religion ist Unglaube“³⁴ charakterisierte alle Religionen (einschließlich des Christentums als Religion!) als Versuche des Menschen, von sich aus zu Gott zu kommen. Diesem

³⁴ Karl Barth, Kirchliche Dogmatik. Band I/2. Zollikon-Zürich 1939 (Weitere Auflagen), § 17, S. 343.

Versuch stehe die Selbstoffenbarung Gottes gegenüber, in der Gott in Jesus Christus zu den Menschen kommt. Anstelle der Selbstbemühungen des Menschen gelte es, offen zu sein für das, was Gott tut, d.h. für ihn und sein Heil, um der Botschaft des Evangeliums Glauben zu schenken. Eine Auseinandersetzung mit den Religionen helfe nicht weiter, denn diese können nur in die Irre führen.

In der religionstheologischen Diskussion der letzten drei Jahrzehnte wird diese Position als Exklusivismus bezeichnet. Jesus Christus ist *die* Offenbarung Gottes. Das Heil ist ausschließlich an ihn gebunden. *Extra Christum nulla salus*. Die Realität der anderen Religionen wird zwar gesehen; aber in Hinblick auf das Heil haben sie uns nichts zu sagen; denn hier ist Jesus Christus die alleinige Antwort.

Eine weiterführende Position ist der Inklusivismus, der zwar das Recht und die Eigenständigkeit anderer Religionen anerkennt, aber sie schließlich doch christlich deutet, indem der christliche Glaube zum Maßstab für die Beurteilung der anderen Religionen gemacht wird. Das Selbstverständnis der anderen Religionen wird hier nicht in den Blick genommen. Dieses Modell lässt sich am besten am Bild der konzentrischen Kreise verdeutlichen: In der Mitte steht Christus als das Heil der Welt. Um diese Mitte sind die Religionen in unterschiedlicher Nähe zum Zentrum wie Kreise angeordnet. Alle Religionen gelten als (legitime) Wege hin zu dieser einen Mitte. Die Religionen lassen „nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen“, die „alle Menschen erleuchtet“ (Vaticanum II, Dekret *Nostra aetate*). Karl Rahner spricht dann von „anonymen Christen“. Am *Extra Christum nulla salus* wird festgehalten, nicht aber am *Extra ecclesiam nulla salus*. Es wird zugestanden, dass Christus auch außerhalb des Christentums am Wirken ist, dass auch in anderen Religionen Aspekte der (christlichen) Wahrheit zu finden sind.

Die dritte Position, auf die diese Klassifikation hinausläuft, ist der Pluralismus, d.h. die pluralistische Religionstheologie. Paul Knitter als einer ihrer Vertreter betont: das Mysterium Gottes ist „nicht etwas Ein-, sondern etwas Vielfältiges, etwas Plurales ... Die Gottheit ist nicht nur eine, sondern viele. Gott ist plural ... Gott bedarf der Vielfalt, um Gott zu sein. Pluralität ist das Wesen aller Realität.“ Die Religionen sind dann alle Wege zu diesem pluralen Gott. Jede Religion kann und soll ihr Proprium behalten. Für Christen ist das Jesus; für Vertreter anderer Religionen jeweils etwas (oder jemand) anderes. Aber niemand kann und soll sein Proprium absolut setzen. „So gewiß Jesus *ein* Fenster ist, durch das wir auf das Universum des göttlichen Mysteriums schauen können und müssen, so kann es doch auch noch *andere* Fenster geben.“³⁵ Jede Religion vertritt ihr Absolutes. Aber im Kontext der Religionen ist es ein relatives Absolutes, eine relative Wahrheit, die nicht absolut gesetzt werden kann. Wahrheit haben wir nur in der Form der Suche nach ihr. Für Christen werde zwar in Jesus das umfassende Heil repräsentiert (aber eben nicht konstituiert!), in den anderen Religionen durch anderes. Wahrheit ist ebenso wie das Absolute relativ und plural. Dieses Modell plädiert für ein gleichberechtigtes und gleichwertiges Neben- und Miteinander der Religionen, die gemeinsam auf der Suche nach der einen Wahrheit sind.

Dieses Dreier-Schema wird zu recht vielfach kritisiert, weil es zu sehr vereinfacht und polarisiert und damit der Wirklichkeit interreligiöser Begegnung nicht gerecht wird. Welche Grundaussagen bestimmen aber dann diese Begegnung?

³⁵ Paul Knitter, Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen, in: Karl-Josef Kuschel (Hg.), Christentum und nichtchristliche Religionen. Darmstadt 1994, S. 86-101, hier: S. 92.

Jede Religion hat ihr „Absolutes“, ihre unaufgebbare Wahrheit, die ihr ihre Identität und Kraft gibt, die nicht mehr in Frage gestellt wird und damit etwas für die Gläubigen Letztgültiges beschreibt. Fällt dieser Punkt, gibt sich eine Religion selbst auf. Dies ist für Christen das *Solus Christus*, für Muslime die Einheit und Erhabenheit Gottes und der Koran als Offenbarung Gottes, für Juden der Name Gottes, das Land, der Bund. Die Spannung, dass in der interreligiösen Begegnung mehrere Absoluta nebeneinander stehen, die sich jeweils zu den anderen das „alternative Absolute“ darstellen, aber „gegeneinander exklusiv“ sind, muss ausgehalten werden. „Dass einer seinen eigenen religiösen Weg für ‚absolut‘ wahr hält, ist nicht das Ende, sondern der Anfang des Dialogs.“³⁶ Damit gehört das gegenseitige Glaubenszeugnis, der gegenseitige Respekt und die gegenseitige Achtung und Wertschätzung der Religionen der Anderen zur Begegnung dazu. Es geht um einen „encounter of commitments“, eine wertschätzende Begegnung von Verpflichtungen, eine respektvolle Begegnung von zwei Loyalitäten. Die darin liegende Spannung ist nicht aufzulösen, sondern kennzeichnet interreligiöse Begegnungen.

Zusammenleben als Glaubenszeugnis

Insgesamt gewinnen wir heute tiefere Einblicke in Lebenswelt und Denktraditionen der Anderen als frühere Generationen. Uns wird bewusst, dass das Christentum immer Religion unter Religionen war und dass dies auf absehbare Zeit auch so bleiben wird. Auf vielerlei Weise nehmen wir die Anderen heute auch in ihrer eigenen kulturellen und religiösen Attraktivität wahr. Wir hören ihre Vorbehalte gegenüber dem christlichen Glauben und seinen Verbreitungsstrategien. Sind die großen Religionsgemeinschaften in ihrer Geschichte häufig durch verschiedene Formen der Macht- und Gewaltausübung zusammengestoßen, so setzt heute kaum jemand mehr auf die Glaubensausbreitung durch Zwang, aber fundamentalistische Strömungen sind nach wie vor bereit, im Namen Gottes Absolutheits- und Dominanzansprüche zu erheben. Trotzdem ist es uns als Christen aufgetragen, von unserem Glauben zu reden und ihn in Wort und Tat zu bezeugen.

Die 10. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989 hat diese Aufgabe in bisher unübertroffener Weise so ausgedrückt: „Wir kennen keinen anderen Weg zum Heil als Jesus Christus, zugleich können wir dem Heilswirken Gottes keine Grenzen setzen. In der Diskussion geht es manchmal nur um die Frage, welches das Schicksal der Seelen der einzelnen im Jenseits sei, während es doch der Wille Gottes ist, daß wir schon hier und jetzt das Leben und volle Genüge haben. Wir möchten festhalten, (a) daß unser Zeugnis vom Heil in Christus allen Menschen gegenüber auf der Tatsache beruht, daß wir ihm als unserem Herrn und Heiland begegnet sind und es uns daher drängt, dies anderen mitzuteilen, und (b) daß wir andere nicht nur zum Glauben rufen, damit sie persönlich gerettet werden, sondern um sie zur Nachfolge Jesu im Dienst des Reich Gottes zu rufen ... Wir haben erkannt, daß sowohl Zeugnis als auch Dialog wechselseitige Beziehungen voraussetzen. Das Zeugnis schließt den Dialog nicht aus, sondern lädt dazu ein. Umgekehrt schließt der Dialog das Zeugnis nicht aus, sondern erweitert und vertieft es ... Wir sind uns sehr bewusst, daß diese Überzeugungen und der Dienst des Zeugnisses in einem Spannungsverhältnis stehen zu unserer Aussage, daß Gott

³⁶ Reinhart Hummel, *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Herausforderungen an Kirche und Gesellschaft*. Darmstadt 1994, S. 188.

unter Menschen anderer Religionszugehörigkeit am Werk ist; wir schätzen diese Spannung und versuchen nicht, sie zu lösen.“³⁷

Voraussetzung für einen so verstandenen Dialog und ein entsprechendes Zeugnis ist eine intensive Beschäftigung mit der entsprechenden Religion. Aufgrund des daraus erwachsenden wechselseitigen Respekts und einer entsprechenden Hochachtung können sich Menschen verschiedener Religionen als gleichberechtigte Partner begegnen sich in Projekten, die z.B. das Zusammenleben in der Gesellschaft regeln und gestalten³⁸, engagieren, sich über Fragen des Zusammenlebens, der religiösen Praktiken und Glaubensgrundlagen im Dialog austauschen oder auch gemeinsam beten.

In der Praxis wird es allerdings immer wieder Spannungen und Missverständnisse geben, die zum Streit untereinander führen können. Interreligiöse Begegnungen sind keine leichte Arbeit, sondern erfordern viel Geduld miteinander und einen langen Atmen. Es ist immer wieder ein gegenseitiges Aufeinanderzugehen und erneutes Aufeinanderhören wichtig und die Bereitschaft, Fremdheit und das Anderssein anzuerkennen und die Spannung zwischen den entgegen gesetzten Glaubensüberzeugungen und Lebensweisen auszuhalten.

Bausteine eines Code of Conduct für das christliche Zeugnis

Für ein gutes Miteinander können deshalb folgende Bausteine für die Gestaltung eines christlichen Zeugnisses in der heute geforderten multi religiösen Perspektive für die Begegnung mit Menschen anderen Glaubens hilfreich und wegweisend sein.³⁹

1. Christen lösen sich von der Vorstellung, dass das christliche Glaubenszeugnis nur dann „echt“ ist, wenn es auf den Religionswechsel des Gegenübers zielt.

Die Verpflichtung zur Bekehrung von Menschen einer anderen Religion ist für ein traditionelles christliches Missionsverständnis selbstverständlich. So wie es kein Christsein ohne Zeugnis gibt, so soll es auch kein christliches Zeugnis geben, das nicht auf Bekehrung oder Konversion zielt. Eine solche Auffassung belastet jedoch das Zusammenleben und den Dialog zwischen Menschen verschiedenen Glaubens. Andersglaubende zum Objekt einer Missionsstrategie zu machen, verträgt sich nicht mit deren Recht auf religiöse Selbstbestimmung und muss ihr Empfinden für soziale und religiöse Integrität verletzen. Es geht nicht darum, „Proselyten“ zu machen, sondern durch das Zeugnis des christlichen Glaubens dazu beizutragen, dass die Welt gerechter und menschlicher wird. Christen dürfen sich in die Gemeinschaft der Glaubenden in allen Teilen der Welt einreihen und sich um eine Gemeinschaft bemühen, in der Menschen jedweden Glaubens miteinander denken, reden und

³⁷ Dein Wille geschehe. Mission in der Nachfolge Jesu Christi, hg. von Joachim Wietzke. Frankfurt/M. 1989, Sektionsbericht I, S. 142f. – Der erste zitierte Doppelsatz wurde auch auf der 11. Weltmissionskonferenz in Salvador da Bahia 1996 intensiv, z.T. auch kontrovers diskutiert. Vgl. den Bericht von Sektion I in: Zu einer Hoffnung berufen. Das Evangelium in verschiedenen Kulturen, hg. von Klaus Schäfer. Frankfurt 1999, S. 127f.

³⁸ Erschwert wird dies meist durch nichtreligiöse Faktoren wie z.B. große Unterschiede in der sozialen Herkunft, im Bildungsniveau oder in der kulturellen Prägung

³⁹ Der Ökumenische Rat der Kirchen, der Vatikan und die Weltweite Evangelische Allianz haben sich auf Konsultationen in den Jahren 2006 und 2007 diesen Fragen zugewandt. Der Bericht des Treffens von Lariano 2006 hat informellen Charakter, enthält aber einige Formulierungen, die hilfreich sind, um die anstehenden Probleme aus einer interreligiösen Perspektive zu betrachten. Vgl. Current Dialogue 50, Februar 2008, 20 f. Zu der Tagung von Toulouse 2007 vgl. Hans Ucko, Towards an Ethical Code of Conduct for Religious Conversions, in: Current Dialogue 50, Februar 2008, 6-19; ferner die Tagungsbeiträge von Hans Ucko, Fio Mascarenhas, Tony Richie, Thomas Schirmacher und Hermen Shastri, in: Current Dialogue 50, Februar 2008, 40 -70.

handeln zum gegenseitigen Wohlergehen. Dabei wird auch ihr vielfältiges Glaubenszeugnis zur Sprache kommen.

2. Christen verpflichten sich, die Einladung zum christlichen Glauben nicht unter Ausnutzung der sozialen Empfindlichkeiten Anderer und unter Verletzung von deren Rechten auszusprechen.

Das christliche Zeugnis ist ein Kind der Freiheit.⁴⁰ „Wir können's ja nicht lassen, dass wir nicht reden sollten von dem, was wir gesehen und gehört haben“ (Apg. 4,20) – sagen Petrus und Johannes zu den Hohenpriestern, Ältesten und Schriftgelehrten, die sie wegen der Heilung eines gelähmten Menschen verhören. Ihnen geht der Mund über von dem, was ihr Herz voll ist. Es ist Gotteslob und Existenzmitteilung. Beides bringen die Jünger zusammen. Ihre Überzeugung wollen und können sie den Anderen nicht vorenthalten. Die Freude, die eigene Glaubenserfahrung Anderen mitzuteilen, wird aber missverstanden, wenn sie auf das Ziel einer Konversion der Anderen eingeengt wird. Christliches Glaubenszeugnis wird weder überreden noch verführen oder gar zwingen.⁴¹

3. Im Blick auf ihre religiöse Sprache sind Christen sensibel für die verwendeten Sprachformen und achten darauf, wie diese von anderen verstanden werden.

Aggressive militärische Begriffe und Metaphern wie „Waffen, Feind, Angriff, Soldat, Schlacht, Armee, Befehl, Kommando, Vormarsch, Kreuzzug, Eroberung, Mobilisierung, Sieg“ u.ä. wurden manchmal in bedenklicher Weise im Zusammenhang christlicher Glaubensbezeugung benutzt. Ähnliches gilt für Bezeichnungen wie „Heide“ oder „Ungläubiger“. Eine solche Sprache ist unangemessen und kann ein Ausdruck fehlender Liebe zu den Betroffenen sein.⁴² Christen werden auch in ihrer internen Kommunikation in Gebeten, Liedern, Berichten, Briefen usw. darauf achten, wie sie von anderen wahrgenommen werden. Die Grenzen zwischen internem und öffentlichem Bereich verschwinden immer mehr, wozu insbesondere das Internet beiträgt.

4. Bei der Darstellung theologischer Konzepte einer fremden Religion können nicht die eigenen dogmatischen Maßstäbe angelegt werden. Christen respektieren in ihren Darstellungen die jeweilige Selbstwahrnehmung der Anderen.

Religionsfreiheit beinhaltet die für alle gleiche und unverhandelbare Verantwortung, auch fremde Glaubensweisen zu achten, nicht herabzusetzen oder falsch darzustellen, um dadurch die Überlegenheit des eigenen Glaubens zu behaupten. Ein solches Verhalten hilft, Missverständnisse zu vermeiden und lässt mehr Achtung für den eigenen Glauben wie auch den der Anderen entstehen. Respekt für den Glauben Anderer ist Voraussetzung für ein authentisches christliches Zeugnis.

5. Das Evangelium von Jesus Christus ist die Botschaft von der Würde eines jeden Menschen und wendet sich gegen alle Formen von Ungerechtigkeit und Unterdrückung, die Menschen gegeneinander aufrichten.

⁴⁰ Vgl. Theo Sundermeier, *Mission - Geschenk der Freiheit. Bausteine für eine Theologie der Mission*, Frankfurt 2005.

⁴¹ „Eine ergaunerte Bekehrung“, so der evangelikale Ethiker und Religionssoziologe Thomas Schirmacher, „ist keine Bekehrung“. Vgl. seine Vorschläge im Jahrbuch „Märtyrer 2007“ (idea-Dokumentation) und seinen Beitrag „Mit Sanftmut und Respekt“: Zu einer Ethik des christlichen Zeugnisses. Eine evangelische Perspektive, in: *Evangelikale Missiologie* 24 (2008), 38-47.

⁴² Vgl. das „Statement on Mission Language“, das die Theologische Kommission der Evangelical Fellowship of India auf ihrer Tagung vom 4.-7. Oktober 2000 in Bangalore verfasste. *Evangelikale Missiologie* 24 (2008), 45.

Die Erfahrung der Liebe und Zuwendung Gottes befähigt Christen, gegen Unterdrückung und Diskriminierung aufzustehen. Mit ihrem Reden wie mit ihrem Tun stellen sie sich an die Seite derer, die durch Klasse, Rasse, Kaste oder Geschlecht benachteiligt werden.⁴³ Wo Betroffene den christlichen Glauben annehmen, bezeugen sie dies immer wieder als eigene Erfahrung der befreienden und liebenden Zuwendung Gottes.

Christen werden sich in humanitärer Arbeit ohne *hidden agenda* engagieren. Wo immer möglich, geschieht ein solcher Einsatz mit größtmöglicher öffentlicher Transparenz und – etwa im Katastrophenfall – gemeinsam mit anderen Glaubensgemeinschaften. In der Wahrnehmung diakonischer und sozialer Aufgaben ist größtmögliche sozio-ökonomische Transparenz zu beachten.

6. Das Lebenszeugnis von Christen kann Menschen dazu einladen, in religiöser Selbstbestimmung Christ zu werden. Ob diese zum christlichen Glauben übertreten oder die bisherige religiöse Zugehörigkeit neu und vertieft leben möchten, sollte von der Selbstverortung der Einzelnen in der alten Religionsgemeinschaft und nicht von der Zustimmung dieser Gemeinschaft abhängen.

Missionshistorische Untersuchungen belegen, dass die „fremde Schönheit“ christlichen Lebens bei Angehörigen kleingesellschaftlicher Religionen⁴⁴ zu einer Annäherung an das Christentum führen konnte. Diese stellte sich häufig als ein langer Prozess des Suchens dar.

Ein Glaubenswechsel bedeutet sowohl eine spirituelle Neuorientierung wie auch das Zurücklassen von tragenden sozialen Strukturen.⁴⁵

Konvertiten erleiden nicht selten eine doppelte Ausgrenzung; sie werden Fremde sowohl in der alten wie in der neuen Gemeinschaft.

Möchte ein Individuum in freier Entscheidung einen Religionswechsel vollziehen, ist das Recht auf Religionsfreiheit auch gegenüber den Ansprüchen des sozio-kulturellen Herkunftskollektivs Vorrang zu geben.

7. In dem Bewusstsein, dass sie bei der Bezeugung ihres Glaubens Fehler gemacht haben und Gewalt ausübten, werden Christen ihr Verhalten in der Vergangenheit wie ihre religiösen Lehren einer selbstkritischen Prüfung unterziehen.

Es gilt, die Haltung der Überlegenheit anderen Religionen gegenüber zu überwinden und, wo erforderlich, ein Bekenntnis vergangener Fehler und vergangenen Unrechts auszusprechen. Christen sollen nicht auf Eroberung und Ausschluss, sondern auf Austausch und Gemeinschaft bedacht sein.

Es besteht die Hoffnung und der Wunsch, dass ein solcher Verhaltenskodex Christen verschiedener Denominationen ihre Beziehungen zu Menschen anderer Glaubens von innen heraus prägt und so die Herzen und Sinne der Menschen, die ihn lesen und studieren, berührt und anspricht. Das könnte die schmerzhaften Spannungen und gesellschaftlichen Konflikte mildern, die Konfessionswechsel an vielen Orten der Welt verursachen.

⁴³ Vgl. Andreas Nehring, Bekehrung als Protest. Zur Konstruktion religiöser Identität der Dalits in Indien, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 12 (2004), S. 3-21.

⁴⁴ Vgl. Uwe Hummel und Tuhoni Telaumbanua, Cross and Adu. A Socio-Historical Study on the Encounter between Christianity and the Indigenous Culture on Nias and the Batu Islands, Indonesia (1865-1965).

⁴⁵ Vgl. Maria Diemling, Grenzgängertum. Übertritte vom Judentum zum Christentum in Wien, 1500-2000, in: Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit 7 (2007), S. 40-63; ferner Anne Staudacher, Jüdische Konvertiten in Wien, 1782-1868, Teil 1, Frankfurt a.M. 2002, 18.

Wenn Christen in der Lage sind, gegenüber staatlichen Autoritäten zu erklären, dass sie sich an einen solchen *Code* gebunden wissen, kann das ihre Beziehungen zur lokalen Gesellschaft entspannen und sie im Blick auf ihr christliches Zeugnis aus der Defensive herausbringen. Ein solcher *Code of Conduct* kann – etwa in Indien – auch eine Alternative gegenüber gesetzlichen Verboten von Konversionen sein. Eine weitere Erwartung ist, dass ein solcher *Code* auch für andere religiöse Gemeinschaften Anlass einer Umorientierung sein wird, indem sie die Art und Weise ihres Verhaltens gegenüber Christen überdenken. Die Bemühung um einen *Code of Conduct* ist die Suche nach einer dialogischen Form der Evangelisation und kann eine Haltung des Respekts formulieren, die den Angehörigen jeder Religion das Recht auf ihren Glauben zugesteht und die den eigenen „Predigern“ sagt, dass sie nicht *den* Alleinvertretungsanspruch in Sachen Religion haben.

So stehen wir heute vor anderen Herausforderungen als die Mitglieder der Kommission 4 der Konferenz von Edinburgh und müssen „the missionary message in relation to non-christian religions“ in neuer Weise formulieren als Begegnung in gegenseitiger Achtung. „Was wahrhaftig ist, was ehrbar, was gerecht, was rein, was liebenswert, was einen guten Ruf hat, sei es eine Tugend, sei es ein Lob, darauf seid bedacht“, sagt Paulus (Phil 4,8) in Hinblick auf die griechische Philosophie. Das gilt auch für interreligiöse Begegnungen ebenso wie das „Prüfet alles, und das Gute behaltet“ (1 Thess 5,21). Dabei werden wir Positives, Gutes, Nachahmenswertes in den anderen Religionen entdecken. Das wird unseren Glauben bereichern, vielleicht auch hinterfragen, verändern. Wo wir auf die Anderen aber in der Bereitschaft zu Konvivenz und Dialog zugehen, wird auch unser missionarisches Zeugnis wieder etwas von seinem ursprünglichen Charme gewinnen. In diesem Sinn formulierte bereits der Verfasser des 1. Petrusbriefes in Kapitel 3 Vers 15f: „Seid bereit zur Antwort gegenüber jedem, der von euch Rechenschaft haben will von der Hoffnung, die in euch ist, und das mit Sanftmut und Gottesfurcht.“

Johannes Triebel, Dieter Becker

3. Gemeinsam Kirche sein! Notwendige Veränderungen im Leben der Kirche und ihrer Mission

3.1 Die Notwendigkeit einer missionarischen Ökumene

Die Weltmissionskonferenz in Edinburgh wird oft als Geburtsstunde der ökumenischen Bewegung bezeichnet. Dennoch hat sich die institutionelle Ökumene mit der Aufgabe der Mission eher schwer getan. Woran liegt das?

Mission und Ökumene – ein spannendes Verhältnis

Ein ernsthaftes, am Evangelium orientiertes Verständnis von Mission wird immer auch auf die Frage der Einheit der christlichen Verkündigung und ihrer Gestaltwerdung in Gemeinde und Kirche stoßen. Wer sich um Einheit müht, wird – schon wegen Joh 17,21 – die Frage des glaubwürdigen Zeugnisses nicht ausklammern können. Und doch lassen sich beide Perspektiven nicht einfach vereinigen. Immer wieder scheint missionarischer Eifer eine Bedrohung für

wachsende Verständigung zu bilden. Umgekehrt scheint das Mühen um mehr Einheit manchmal in Gefahr, zur Selbstbeschäftigung der Kirchen mit sich selbst zu degenerieren und die gemeinsame Verantwortung für die Weitergabe des Evangeliums an andere zu vernachlässigen. Woran liegt das und wie lässt sich das verändern?

Die Antwort auf diese Fragen hängt davon ab, welches Verständnis von Mission und welches Modell für Einheit für unsere Arbeit leitend sind. Obwohl Dokumente wie die ökumenische Erklärung *Mission und Evangelisation (verabschiedet vom Zentralausschuss des ÖRK, Hamburg EMW 1982)* einen gewissen Konsens formuliert haben, schwankt die Akzentsetzung doch immer noch beträchtlich.

Verstehen wir unter Mission das absichtslose Anteilgeben und Anteilnehmen der Kirchen und der Christen an dem, was sie mit anderen Menschen an Reichtum und an Not teilen können? Oder verstehen wir darunter die Verkündigung des Evangeliums von Gottes Liebe in Jesus Christus an alle Menschen, verbunden mit der herzlichen Einladung, diese Liebe im Glauben als Grundlage für das eigene Leben anzunehmen? Oder steht im Mittelpunkt die Einladung in die eigene Gemeinde und Kirche als Lebensraum der Gnade und menschlicher Gemeinschaft?

Je nach dem wird es ein unterschiedliches Maß an möglicher oder nötiger Gemeinsamkeit geben. Wo es vorrangig darum geht, Menschen für die eigene Gemeinschaft zu gewinnen, hält sich der Bedarf an Gemeinsamkeit in engen Grenzen. Wo Christen durch das Evangelium in die Gesellschaft hinein wirken wollen, werden sie sich um ein Höchstmaß an Gemeinsamkeit bemühen müssen.

Aber es können ja nicht nur pragmatische Gründe sein, die uns zu gemeinsamer Mission treiben, obwohl das für Edinburgh durchaus das zentrale Motiv des Rufes zu mehr Einheit war. Es gibt einen inneren Imperativ des Evangeliums, der zu einer Einheit von Leben und Zeugnis drängt, die auch die Verschiedenheit geistlicher und kirchlicher Kulturen umgreift. Dieser Imperativ entspringt dem Indikativ des *einen* Evangeliums, von dem alle christliche Verkündigung lebt. Ähnliche Überlegungen gelten für die verschiedenen Modelle der Einheit, die unterschiedliche Kirchen bevorzugen und die eine unterschiedliche Nähe zur Aufgabe einer gemeinsamen Mission aufweisen.

Man kann in der gegenwärtigen theologischen Debatte drei Grundmodelle unterscheiden:

(1) Das „katholische“ Modell – wobei „katholisch“ nicht konfessionell verstanden ist. Der gemeinsame Nenner ist die Überzeugung: Die Einheit der Kirche wird durch die konziliare Gemeinschaft der Bischöfe in apostolischer Sukzession repräsentiert. Für die römisch-katholische Kirche tritt dazu noch die Notwendigkeit, in einer besonderen Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom als Nachfolger des Apostel Petrus zu stehen. Im Mittelpunkt steht die Repräsentation der Gegenwart Christi in der Kirche durch die Bischöfe.

(2) Das „reformatorische“ Modell, das sich von den Aussagen von Confessio Augustana VII ableitet und das „Einheitsmodell“ der Leuenberger Kirchengemeinschaft (heute: Gemeinschaft der Evangelischen Kirchen in Europa – GEKE) kennzeichnet. Zur Einheit der Kirche genügt es (*satis est*), „dass das

Evangelium einmütig im rechten Verständnis verkündigt wird und die Sakramente dem Worte Gottes gemäß gereicht werden“. Auf dieser Grundlage haben sich in der GEKE Kirchen lutherischer, reformierter, unierter und methodistischer Tradition volle Kirchengemeinschaft gewährt, trotz unterschiedlicher Kirchenverfassungen und ohne eine einheitliche Organisation anzustreben.

(3) Das „evangelikale“ Modell darf nicht unerwähnt bleiben. Es sucht die Einheit der Kirche Jesu Christi in der inneren Übereinstimmung der Glaubenden in den Grundfragen des christlichen Glaubens und der Zusammenarbeit der Gemeinden der Gläubigen, zu welcher Denomination sie sich auch immer zählen. Es wird vor allem durch das Einheitsverständnis der Evangelischen Allianz repräsentiert. Es wird in der ökumenischen Debatte selten erwähnt, hat aber international einen großen Einfluss. Es ist auch das Modell, das an die missionarischen Aufgaben am flexibelsten herangeht. Für große Unternehmungen werden Koalitionen geschmiedet, in denen man gemeinsam entsprechende Aufgaben bewältigt. Zugleich aber gibt es Freiraum für die Einzelinitiativen, die der eigenen Gemeinde und Kirche zu gute kommen. Diesen Freiraum nutzen auch eine Vielzahl von überdenominationellen Organisationen, die sich für Zweckbündnisse anbieten, aber auch ihre eigenen Ziele verfolgen. In Deutschland ist die Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Missionen (AEM) eine Plattform solcher freier Werke. Wenn es erlaubt ist, diesen Vergleich zu ziehen, kann man sagen, dass es das „marktwirtschaftliche“ Modell unter den Konzeptionen einer missionarischen Ökumene darstellt. Allerdings macht es oft eher den konkurrierenden Wettbewerb zwischen den Kirchen sichtbar als die geglaubte Einheit.

Das „katholische“ Modell ist in vieler Hinsicht das Gegenmodell dazu. Im Kern zielt es auf ein Miteinander territorial getrennter Kirchen. Es liegt in der Konsequenz dieses Modells, dass es in einem bestimmten Gebiet nur *eine* Kirche unter Leitung des „Orts“-Bischofs geben kann. In der Konsequenz seines Ansatzes wäre hier gemeinsame Mission nur dadurch möglich, dass verschiedene „Ortskirchen“ einander partnerschaftlich in der missionarischen Aufgabe im Gebiet der jeweiligen Kirche unterstützen, so wie das ja auch in Partnerschaften unter evangelischen Kirchen geschieht. Aber die Frage, wie viel belebende und befruchtende Verschiedenheit dieses Modell zulassen würde, ist offen.

Das „reformatorische“ Modell versöhnter Verschiedenheit kann sicher mehr Vielfalt bieten. Ob damit auch eine dynamischere und flexiblere missionarische Ökumene gelebt wird, ist eine offene Frage. Ursprünglich war auch das Leuenberger Modell eher am *status quo* orientiert. Es gibt in diesem Modell keine inhärente Dynamik, die zu mehr Gemeinsamkeit und mehr gemeinsamem missionarischen Engagement drängt. Das könnte anders sein, wenn man das Evangelium, dessen gemeinsames Verständnis man sich gegenseitig versichert, weniger als zu bewahrende Wahrheit der Lehre, sondern als mit anderen zu teilende frohe Botschaft ansehen würde. Eine Wiederentdeckung der ursprünglichen Bedeutung der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft als Triebkraft und Ermöglichung grenzüberschreitender missionarischer Existenz könnte hier neue Impulse geben.

Mission und Ökumene im gegenwärtigen europäischen Kontext

Grundsätzlich ist die Aufgabe einer gemeinsamen missionarischen Verantwortung für die Mission in Europa präsent. Die *Charta Oecumenica* nennt ausdrücklich „die wichtigste Aufgabe der Kirchen in Europa ... *gemeinsam* das Evangelium durch Wort

und Tat für das Heil aller Menschen zu verkündigen“ (Charta Oecumenica II;2). Auch die *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* hat dies in ihrem *Konsultationsprozess über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland* als Priorität herausgearbeitet.

Aber im ersten Jahrzehnt des neuen Jahrtausends finden sich die Kirchen in Deutschland (und in der ganzen „westlichen“ Welt) stärker denn je als Konkurrenten am religiösen Markt vor. Das führt fast unausweichlich zur Notwendigkeit einer stärkeren Profilierung, und die Suche nach „Alleinstellungsmerkmalen“ wird wichtiger als die Frage nach Gemeinsamkeiten. Dass auf diesem Hintergrund das Schlagwort von der „Ökumene der Profile“ auftaucht, ist verständlich. Auf der theoretischen Ebene ist die Erkenntnis der eigenen Identität und die Bewahrung eines eigenen Profils kein Widerspruch zum Engagement für die Einheit. Die Vielfalt der Ausdrucksweisen, die das Evangelium findet, kann bereichernd sein. Gerade auch missionarisch dürfte eine gewisse Pluralität im „Angebot“, etwa in der Gestaltung von Gottesdienst und Gemeindeleben, durchaus hilfreich sein. Aber dass daraus in der Praxis nicht wieder ein Nebeneinander oder gar ein Gegeneinander wird, dazu bedarf es auch einer sehr bewussten Betonung des Gemeinsamen, und zwar nicht nur ganz grundsätzlich und allgemein, sondern auch in der Wahrnehmung gemeinsamer Arbeit.

Das Erbe von Edinburgh in Anspruch nehmen

Im Erbe von Edinburgh steckt ein zukunftssträchtiges Vermächtnis: Wenn wir das *eine* Evangelium von Gottes Liebe in Jesus Christus an die Menschen dieser Welt weitergeben wollen, dann muss sich das auch in einer vertieften Gemeinschaft der Christen untereinander widerspiegeln. Die Frage, in welcher Form die Einheit in Christus sich dann auch in einer organischen Einheit der Kirche(n) ausdrückt, mag endgültig nie gelöst werden. Aber das Wissen darum, dass wir das, was wir mit anderen teilen wollen, aus derselben Quelle schöpfen, nötigt zu einem immer intensiver werdenden Miteinander der Christen.

Umgekehrt: Das Streben nach größerer Einheit unter den Christen ist nicht Selbstzweck. Es geht nicht um Größe und Macht der Kirche. Je näher sich die Christen kommen, desto näher kommen sie auch Christus, und desto näher kommen sie seinem Auftrag, der nach Joh 20,21b auch ihr Auftrag geworden ist: Gottes Liebe in diese Welt hineinzutragen. Es gibt keine wirkliche Einheit der Kirchen ohne die gemeinsame Mission und es gibt keine wirkliche Erfüllung der Sendung der Kirche ohne die Einheit in Christus.

Daraus ergeben sich folgende praktische strukturelle Folgerungen:

a) Die missionarische Perspektive muss sehr viel grundsätzlicher in die Tagesordnung unserer ökumenischen Institutionen aufgenommen werden. Es ist mehr an gemeinsamem missionarischem Handeln möglich als wir realisieren. Gerade durch gemeinsame Initiativen und Aktionen wird deutlich, dass Mission mehr ist als Mitgliederwerbung für die eigene Kirche

b) Der ökumenische Horizont unseres missionarischen Handelns muss auch institutionell sichtbar gemacht werden. In den internationalen missionarischen Partnerschaften zwischen Kirchen der gleichen Konfession hat auch das ökumenische Umfeld der Partner seinen Platz und seine Bedeutung. Auch da, wo

unterschiedliche missionstheologische Ansätze zu unterschiedlichen Vorstellung von Einheit führen (und umgekehrt), darf das Gespräch zwischen den „Lagern“ nicht abbrechen. Dass es in der weltweiten Christenheit sehr tiefgreifende Divergenzen im Blick auf das Missionsverständnis gibt, muss ernst genommen werden. Und doch wird uns der gemeinsame Ursprung unseres Auftrags immer wieder herausfordern, auch eine gemeinsame Perspektive zu suchen, in die die unterschiedlichen Ausformungen missionarischen Handelns integriert werden können oder von der aus auch gewisse Grenzziehungen nötig werden.

Walter Klaiber

3.2 Zur institutionellen Dimension von Missionspraxis und Missionstheologie

Mit der Integration des Internationalen Missionsrats in den ÖRK 1961 in Neu Delhi wurde mit der theologischen Erkenntnis ernst gemacht, dass Kirche ihrem *Wesen nach* missionarisch ist. Als ekklesiologische Konsequenz wurde die Eigenexistenz von Missionsgesellschaften neben den Kirchen fragwürdig. Eine neue Verbindung von Mission(en) und Kirche(n) wurde notwendig.

Entwicklungslinien zum Thema Mission und kirchliche Institutionen

Schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gab es mit der Bildung nationaler Missions- oder Christenräte Tendenzen zur Integration. In der Ära der Dekolonisierung und der Beschränkung ausländischer Missionen im Zeichen der Unabhängigkeit vieler Länder des Südens transformierten sich Christenräte mehr und mehr zu nationalen Kirchenräten. Auch in Nordamerika und Australien wurden nationale Missions- und Kirchenräte zusammengeführt. Auf der Ebene des ÖRK wurden die Missions- und Kirchenräte aus Staaten Afrikas, Asiens und Lateinamerika seit 1954 als „angeschlossene Räte“ beteiligt. Folgerichtig wurde die Integration des Internationalen Missionsrats 1961 vollzogen.

Neue Beziehungskonstellation: Zwischenkirchliche Ökumene

Die sog. Jungen Kirchen oder Missionskirchen des Südens entwickelten in den 50er- und 60er-Jahren immer mehr eigenständige Strukturen von Kirchenleitung und –verwaltung. Die Missionen in diesen Ländern wurden zu Parallelstrukturen. Bald wurde ausländisches Personal in die einheimischen Kirchen eingebunden, Einrichtungen der Missionen wie Krankenhäuser, Schulen oder Landwirtschaftsprojekte gingen an die Kirchen über. Ziel war die Selbständigkeit der Kirchen vor Ort, die jedoch von der finanziellen Unterstützung der westlichen Geldgeber abhängig blieben. Letztere drangen und dringen auf die Einhaltung bestimmter ethischer und struktureller Standards und teilweise auch auf ein Mitspracherecht bei kirchenleitenden Entscheidungen. Diese Ambivalenz von einerseits intendierter Selbständigkeit und gleichzeitig fortgesetzter Abhängigkeit blieb eine prägende Problemkonstellation, in etlichen Fällen bis heute.

Deutschland: Die Integration von (bisher selbständigen) Missionsgesellschaften in die Landeskirchen als deren Missionswerke

Neu Delhi 1961 hatte Signalwirkung auch für europäische Kirchen, wo in den Folgejahren bisher *selbständige Missionsgesellschaften* von verschiedenen Landeskirchen in *landeskirchliche Missionswerke* eingebunden wurden. Bereits in

den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts war es zu einer Verkirchlichung der Unterstützerverkreise gekommen: Ganze Kirchengemeinden unterstützten die Missionsarbeit mit ihren Kollekten und Gemeindeguppen. Zwischen 1968 und 1977 wurden, aufbauend auf der regionalen Verankerung verschiedener Missionsgesellschaften, „regionale Missionswerke“ gegründet, wenngleich die Integration rechtlich sehr unterschiedlich ausfiel: In einigen Fällen als Gemeinschaftswerk mehrerer Landeskirchen mit rechtlicher Teilautonomie (zum Beispiel das *Evangelisch-Lutherische Missionswerk ELM Hermannsburg*, die *Vereinigte Evangelische Mission VEM Wuppertal*, jetzt *Vereinte Evangelische Mission* das *Evangelische Missionswerk in Südwestdeutschland EMS Stuttgart*), in anderen Fällen als Werk einer Kirche (Missionswerk der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern MWB, jetzt Mission Eine Welt MEW Neuendettelsau, *Nordelbisches Missionszentrum NMZ Hamburg*). 1975 wurde das *Evangelische Missionswerk in Deutschland (EMW)* als ein gemeinsames Organ der Missionswerke, der EKD und etlicher Freikirchen und Verbände geschaffen.

Mit der Transformation ehemals unabhängiger Missionsgesellschaften in kirchliche Missionswerke waren einschneidende Veränderungen verbunden, so in der Personalvermittlung: Früher waren Missionare außerhalb der verfassten Kirchenstruktur in Missionsseminaren ausgebildet und allein für den Auslandsdienst ordiniert worden, zumeist auf Lebenszeit ausgesandt, vielfach teilweise verantwortlich für ihren Lebensunterhalt. Nun wurden „ökumenische Mitarbeitende“ im theologischen Dienst an Theologischen Fakultäten ausgebildet, für einen begrenzten Zeitraum ausgesandt und nach den üblichen kirchlichen Standards bezahlt. Die so ausgebildeten und entsandten Mitarbeitenden werden den örtlichen Kirchen unterstellt, und ein partnerschaftliches Miteinander wird erwartet, was angesichts der sehr unterschiedlichen theologischen und kirchenpraktischen Hintergründe nicht immer einfach ist. Personalvermittlung geschieht nicht mehr nur im Einbahnverkehr: Ökumenische Mitarbeitende aus Partnerkirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika werden ebenso zum Dienst in deutschen Kirchen eingeladen.

Auch alle anderen Ebenen der Zusammenarbeit standen nun im Zeichen von „Partnerschaft auf Augenhöhe“, mit weiteren Folgen für das weltweite Beziehungsgeflecht von Kirchen und Werken. Viele Missionsgesellschaften, die sich als „freie Werke“ verstehen, blieben den kirchlichen Werken jedoch bewusst fern, weil sie lediglich eine Verkirchlichung befürchteten. Für sie stellt sich die Frage eines partnerschaftlichen Missionsverständnisses im Gegenüber zu den jeweiligen individuellen Partnerkirchen, -gemeindevorständen und -organisationen vor Ort.

Missionswerke und ihre Stellung zu Trägerkirchen und Partnerkirchen

Mit der Gründung der Aktion „Brot für die Welt“ 1959, der EZE 1962 und des Kirchlichen Entwicklungsdienstes 1969 begann die Bildung eines professionalisierten Bereichs kirchlicher Entwicklungsarbeit. Dieser versteht sich zwar als Ausdruck christlichen Zeugnisses, grenzt sich aber mit dem Ausschlusskriterium des Entwicklungs- und Gesellschaftsbezugs von "religiöser Tätigkeit" im Sinne von Verkündigung, Evangelisation und theologischer Ausbildung ab. Die Missionswerke sind mit ihnen operativ vielfach vernetzt, institutionell sind sie jedoch getrennte Größen.

Damit wurde eine komplexe Beziehungsstruktur mit Koordinationsbedarf geschaffen. Diese drückt sich unterschiedlich aus: Auf der einen Seite verstehen sich Missionswerke als integrale Bestandteile der Kirchenstruktur einzelner Kirchen

(MEW, NMZ), auf der anderen Seite haben sich Missionswerke zu Missionsgemeinschaften von Kirchen in unterschiedlichen Ländern und Erdteilen entwickelt (VEM, EMS). Dies wirft die Frage nach dem ekklesiologischen Ort der Missionswerke auf: Handelt es sich im einen Fall um die konsequente Integration von Mission und Kirche im Kontext Deutschland, im partnerschaftlichen Gegenüber zu Kirchen des Südens, so verstehen sich im andern Fall die Werke als gemeinsames Netzwerk und Instrument aller Kirchen, die am gemeinsamen Auftrag und Zeugnis gleichberechtigt Anteil haben. Viele Werke suchen ihren Ort zwischen landeskirchlicher Struktur, bilateralen Partnerbeziehungen und internationaler Partizipation und Vernetzung.

Bemerkenswert ist, dass für die Freikirchen (EmK, EFG, Brüderunität) sowohl die Integration von Mission und Kirche in Deutschland als auch das Selbstverständnis, Teil der jeweiligen weltweiten Kirchengemeinschaft zu sein, strukturell konstitutiv ist. Sie haben nicht das Erbe von landesherrlichen Territorial- und Staatskirchen zu bewältigen, sondern haben transnationale Kirchenordnungen und Arbeitszweige weltmissionarischer Zusammenarbeit.

Zum Verhältnis von Mission(en) und Kirch(en) im Bereich der evangelischen Landeskirchen Deutschlands: Herausforderungen

Die unterschiedlichen Entwicklungen sind ekklesiologisch zu reflektieren. Was in Rede steht, ist das Selbstverständnis evangelischer Landeskirchen in der Spannung zwischen der historischen Prägung als regionalen Territorialkirchen und dem Auftrag, missionarische Kirchen zu sein. Vier Herausforderungen seien genannt:

- (a) *Erfahrungsräume ermöglichen*: Die Integration von Mission und Kirche ist unumgänglich, wirft jedoch die Frage auf, inwiefern missionarische Impulse als produktiv-kritische Herausforderung auch *gegenüber* kirchlicher Praxis eingebracht werden können, inwieweit die deutschen Trägerkirchen auch herausfordernde, unbequeme ökumenische Erfahrungsräume zulassen, inwieweit die Stimmen von Christinnen und Christen in außereuropäischen Kontexten gehört werden. Müssen Missionswerke nicht als Knotenpunkte dieser Beziehungsgeflechte fungieren? Wie kann es gelingen, auf der Grundlage langfristiger verlässlicher Partnerschaften eine produktive ökumenische „Streitkultur“ zu entwickeln (zu missionarischem Zeugnis, zur Spiritualität, zu ethischen Fragen in Gemeinde, Familie, Gesellschaft)?
- (b) *Sich selbst wahrnehmen*: Mit der Integration der Missionswerke und der Etablierung kirchlicher Arbeitsbereiche für Mission, Ökumene und Entwicklung haben die Landeskirchen, per definitionem provinziell begrenzt, eine deutliche Öffnung auf die weltweite Ökumene hin vollzogen. Ekklesiologisch geht es um das Selbstverständnis von Kirche als der umfassenden Geschwisterschaft der Kinder Gottes. Wie kann es gelingen, den Blick auf das immer wieder größere und vielfältigere Gottesvolk offen zu halten? Welche bleibende Aufgabe haben Missionswerke als Knotenpunkte ökumenischer, interkultureller und auch interreligiöser Kontakte? Wie wichtig ist uns die Überwindung einer Verengung auf bilaterale Beziehungen und die Ermöglichung von multilateralen Programmen?
- (c) *Macht teilen*: Einige Missionswerke versuchen, Partizipation in Entscheidungsprozessen konsequent ernst zu nehmen, einschließlich der

Haushaltsplanung als Teilen gemeinsamer Ressourcen. Wie weit wirkt dieses Projekt des Teilens auf die Kirchen zurück? Wie weit drückt es sich aus in der Frage nach dem „wir“ der Teilhabe an der *missio dei*, in der konsequenten Überwindung eines Verhältnisses von „uns“ und „ihnen“ als „Mitglieder“ und „Partner“, als Geber und Empfänger? Wie gelingt es uns, in allen Fragen wechselseitig Transparenz und Rechenschaft zu praktizieren, auch in Konfliktsituationen (z.B. in Fragen von Hierarchie, innerkirchlichen Auseinandersetzungen, Korruption)?

- (d) *Neue Wege ermöglichen*: Mission hat immer grenzüberschreitenden Charakter, ist mit Aufbruch und Innovation verbunden. Wird durch einen kooperativ-partnerschaftlichen Missionsbegriff der Blick verengt? Ökumenische Begegnung in bestehenden Beziehungen und die Beteiligung in der Entwicklungszusammenarbeit sind vom missionarischen Auftrag nicht zu lösen, doch ist der Missionsbegriff im Ökumene- und Entwicklungsbegriff nicht aufgehoben. Wie gelingt es, sich in missionarischen Partnerbeziehungen gegenseitig so zu inspirieren und zu unterstützen, dass gemeinsame Schritte im Zeugnis über geografische, ethnische, kulturelle, soziale und milieuspezifische Grenzen hinweg möglich werden, in jeder Kirche, an jedem Ort? Und wie kann es gelingen, Erfahrungen aus der weltweiten Kirche für das Zeugnis in Deutschland fruchtbar zu machen, in der Zusammenarbeit mit den kirchlichen Arbeitsstellen und Ämtern für missionarische Dienste in Deutschland?

Mission und Ekklesiologie – ein Ausblick

Mit diesen Herausforderungen scheidet zwei vielfach herangezogene ekklesiologische Modelle aus: (1) die Mission als eine *ecclesiola in ecclesia*, welche sich als Vorhut des Reiches Gottes versteht und die Kirche nur als institutionelle Größe sieht. Es geht vielmehr um das Wechselspiel von Tradition vermittelnder Institution und einer Gemeinde, die als Teil der Kirche glaubwürdige Zeugin des Reiches Gottes ist. (2) das Modell der Identifikation von Mission und Kirche. „Wenn alles Mission ist, ist nichts Mission.“ (S. Neill). Es braucht besondere „Orte“ und „Ausdrucksformen“ von Mission. Mission steht für die Universalität des göttlichen Liebeswillens, allen Menschen und Kreaturen sein in Jesus Christus gewirktes Heil in der Kraft des Heiligen Geistes anzubieten. Dies heißt konkret, dass der institutionelle Ort der Mission innerhalb der Landeskirchen darin besteht, als Platzhalterin des größeren Evangeliums zu wirken, als Platzhalterin des Fremden.

Henning Wrogemann/Bernhard Dinkelaker

3.3 Partnerschaftliche Mission Ein katholischer Beitrag

Auf Grund sowohl ekklesiologischer Überlegungen als auch stark hierarchischer und zentraler Organisationsstrukturen zeichnet sich ein spezifisches Bild ab, was die partnerschaftliche Mission innerhalb der offiziellen katholischen Kirche betrifft. Dabei spielt die 1622 gegründete „Kongregation für die Evangelisierung der Völker“ (sog. Propagandakongregation) in der Gestaltung solcher Partnerschaft eine nicht unbedeutende Rolle. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-65) besitzt diese Kongregation zwar keine legislative oder richterliche Autorität mehr sondern ad-

ministrative und exekutive Befugnisse. Dennoch kommt ihr aber für die missionarische Zusammenarbeit weiterhin herausragende Bedeutung zu.⁴⁶

Asymmetrien in den zwischenkirchlichen Beziehungen äußern sich bis in die Gegenwart in personeller, materieller und ideologischer Übermacht der Ortskirchen der nördlichen Hemisphäre bzw. entsprechenden Abhängigkeiten, welche einer missionarischen *Partnerschaft* im Wege stehen und das gegenseitige Vertrauensverhältnis belasten. Dieses asymmetrische Verhältnis zwischen den einzelnen Ortskirchen sollte in Richtung einer Anerkennung anderer Ortskirchen als *gleichberechtigte* Partner innerhalb der einen *communio* verändert werden, was sich auf die zwischenkirchlichen Verhältnisse auszuwirken hat.

Eine besondere Gestalt partnerschaftlicher Mission bilden die verschiedenen Ordensgemeinschaften, Missionsgesellschaften, aber auch neuere Formen, wie sie die MAZ (Missionare und Missionarinnen auf Zeit) und in anderen Ortskirchen zivildienstleistende Mitarbeiter darstellen. Im Unterschied zur vorkonziliaren Zeit, in der Missionsinstituten durch das „ius commissionis“ in einer Art Treuhandsystem bestimmte Gebiete übertragen wurden und damit sogenannte Missionskirchen entmündigt waren, wurde seit dem Konzil durch das „ius mandati“ die missionarische Verantwortung den einzelnen Ortskirchen selbst übertragen. Missionsinstitute und das durch sie vermittelte Personal stehen den Ortskirchen dabei unterstützend zur Seite. Damit wird partnerschaftliche Mission ernster genommen.

Neben einer nach wie vor bestehenden, stark zentralen Form partnerschaftlicher Mission gibt es eine Menge anderer, die ein buntes Bild zeichnen. Es gibt solche auf (1.) weltkirchlicher, (2.) ortskirchlicher und (3.) pfarreilicher/gemeindlicher Ebene.

1. Für die missionarische Zusammenarbeit auf weltkirchlicher Ebene bilden die *Päpstlichen Missionswerke* das Hauptinstrument aller Kirchen. Diese im Verlauf des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Europa entstandenen Werke, waren ursprünglich private kirchliche Vereinigungen, welche die Förderung der katholischen Weltmission zum Ziele hatten, 1922 bzw. 1956 vereinigt wurden und offiziellen päpstlichen Status erhielten. Namentlich handelt es sich um vier Zweige, die aber eine einzige Institution sowohl der Weltkirche als auch der Teilkirchen - Päpstliche Missionswerke - bilden und die Kollegialität des Episkopates konkret ausdrücken: Das Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung (PWG), das Päpstliche Werk vom Hl. Apostel Petrus (PWP), das Päpstliche Werk der Missionarischen Kindheit (PWK) und die Päpstliche Missionsvereinigung (Unio Cleri pro Missionibus). Unterstellt sind sie der römischen "Kongregation für die Evangelisierung der Völker", welche die Zusammenarbeit in der Mission zu leiten und zu koordinieren beauftragt ist. Für die weltweite Mission ist das ganze Bischofskollegium verantwortlich und deshalb sind die Päpstlichen Missionswerke in ihrer Wirksamkeit auch von den Bischöfen, bes. von den einzelnen Bischofskonferenzen abhängig.⁴⁷

⁴⁶ Vgl. Kongregation für die Evangelisierung der Völker, "Cooperatio Missionalis". Instruktion über die missionarische Zusammenarbeit (1. Oktober 1998) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 137, Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn s.a., 7f: "Aus langer und positiver Erfahrung hat die höchste Autorität der Kirche festgelegt, dass es nur eine zentrale Institution geben soll, um die Initiativen und Aktivitäten in der missionarischen Zusammenarbeit überall zu 'leiten und zu koordinieren', nämlich die Kongregation für die Evangelisierung der Völker."

⁴⁷ Kongregation für die Evangelisierung der Völker, "Cooperatio Missionalis". Instruktion über die missionarische Zusammenarbeit, aaO. 11.

2. Auch auf ortskirchlicher Ebene nehmen die Päpstlichen Missionswerke eine wichtige Stellung ein. Das Ziel solcher Zusammenarbeit ist das wechselseitige Geben und Empfangen aller Teil- und Ortskirchen "und zwar dadurch, dass sie geistliche Gaben, pastorale Erfahrungen mit Erstverkündigung und Evangelisierung, apostolisches Personal und materielle Hilfsmittel an die anderen Kirchen weitergeben bzw. von diesen empfangen."⁴⁸ In Deutschland wird dieses Ziel durch *bischöfliche* Hilfswerke zu erreichen versucht. Dazu zählen das bischöfliche Hilfswerk MISEREOR gegen "Hunger und Krankheit in der Welt", die bischöfliche Aktion ADVENIAT für Lateinamerika und RENOVABIS, die Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken mit den Menschen in Mittel- und Osteuropa.⁴⁹

Zu erwähnen ist auch das Päpstliche Missionswerk der Frauen in Deutschland, das Frauenmissionswerk, das heute in 22 Diözesen besteht und eine Laienbewegung von Frauen darstellt. Dieses Werk untersteht ebenfalls der römischen Kongregation für die Evangelisierung der Völker. Das Ziel des Frauenmissionswerks ist die Unterstützung der Kirchen in Afrika, Asien, Lateinamerika und Osteuropa im Bereich der Liturgie, aber auch die Hilfe von Frauen für Frauen, die unter Menschenrechtsverletzungen zu leiden haben.

Vor allem seit der Zeit des Konzils, bei dessen Gelegenheit sich Bischöfe aus aller Welt begegneten, sind zwischen einzelnen Diözesen zahlreiche ortskirchliche Partnerschaften entstanden. Dass zwischenkirchliche Hilfe gerade bei solchen Partnerschaften besonderer Aufmerksamkeit bedarf, ist den Bischöfen bewusst.⁵⁰ Freilich hängt das Gelingen solcher ortskirchlicher (diözesaner) Partnerschaften von Akteuren an der Basis ab, konkret von einzelnen Pfarreien und Verbänden. Partnerschaftliche Beziehungen auf Gemeindeebene bilden deshalb das Rückgrat diözesaner Partnerschaften.

Diözesane und überdiözesane Jugend- und Erwachsenenverbände pflegen weltweit Partnerschaften: Beispielsweise der BDKJ (Bund der Katholischen Jugend), KLJB (Katholische Landjugendbewegung), KFD (Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands), CAJ (Christliche Arbeiterjugend), KAB (Katholische Arbeitnehmer Bewegung). Diözesane Partnerschaften beinhalten Informationsveranstaltungen über die jeweiligen Partnerländer, Organisation von gegenseitigen Besuchsprogrammen, spiritueller Austausch, gemeinsame Projektarbeit, materielle Unterstützung etc.⁵¹

Als besonders bedeutsam und wertvoll erweist sich eine "spezielle Form der missionarischen Zusammenarbeit zwischen den Kirchen, bei der eine gewisse Anzahl an Diözesanpriestern, ... Fidei-Donum-Priester genannt ..., und Ordensfrauen und Ordensmänner wie auch Laien in Missionsgebiete, wenn auch auf

⁴⁸ Johannes Paul II., Enzyklika Redemptoris Missio über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages (7. Dezember 1990) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100, Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn s.a., 80 (Art. 85).

⁴⁹ Die deutschen Bischöfe, Die eine Sendung und die vielen Dienste. Zum Selbstverständnis weltkirchlich orientierter Einrichtungen und Initiativen heute (6. April 2000) (Die deutschen Bischöfe 65, Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn s.a.

⁵⁰ Die eine Sendung und die vielen Dienste, aaO. 16.

⁵¹ Vgl. Die deutschen Bischöfe, Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche (23. September 2004) (Die deutschen Bischöfe 76, Hg. Sekretariat der deutschen Bischöfe), Bonn s.a. 56.

zeitlich befristeter Basis, geschickt werden, um an der apostolischen Arbeit mitzuwirken ..."⁵²

3. Auf pfarreilicher/gemeindlicher Ebene werden Partnerschaften, sofern es solche überhaupt gibt, in der Regel von einem kleineren Kreis engagierter Menschen getragen. Oft sind es Mitglieder von Ausschüssen für "Mission, Entwicklung und Frieden" (MEF), Eine-Welt-Gruppen, Arbeitskreise etc. ... Partnerschaften auf pfarreilicher/gemeindlicher Ebene zwischen einzelnen Gruppen und Pfarreien/Gemeinden hier mit jenen des Südens sind zu zentralen Handlungsformen weltkirchlicher und entwicklungspolitischer Solidarität und missionarischer Partnerschaft geworden. Auf dieser Ebene unterliegt missionarische Partnerschaft am wenigsten einer hierarchischen und zentralen Kontrolle, sondern sie lebt von der freien Initiative und Kreativität ihrer Träger. Doch genau auf dieser Ebene macht sich auch ein unterschiedliches Verständnis von missionarischer Partnerschaft bemerkbar. Hier zeigt sich darüber hinaus der Stellenwert, den missionarische Partnerschaftsarbeit innerhalb einer Gemeinde hat.

Wenn repräsentative Untersuchungsergebnisse von christlichen Gruppen, die sich in Eine-Welt-Arbeit engagieren, - mutatis mutandis - auf missionarische Partnerschaftsarbeit übertragen werden können, dann lässt sich folgende Typologie bei solchen Gruppen festhalten.⁵³

Ein erster Typ ist durch eine feste Verankerung im pfarreilichen/gemeindlichen Binnenmilieu gekennzeichnet. "Die Orientierungsfigur des Helfens steht im Milieu der Gemeindenahen allerdings dem Muster der Patenschaft näher als dem der Partnerschaft. Die Beziehung ist einseitig und in einer klaren Rollenverteilung strukturiert ... die milieuspezifische Orientierungsfigur der Gemeindenahen (kennt) nicht das Moment der notwendigen Veränderung des eigenen Bewusstseins und Handelns in den Helfer- und Geberländern ... Wo die MEF-Gruppe unter dem Stichwort 'neues Missionsverständnis' die Einseitigkeit der Hilfebeziehung überwinden möchte, sieht sie sich von der übrigen Gemeinde unverstanden und an den Rand gemeindlicher Plausibilitäten gedrängt."⁵⁴

Im zweiten Typ wird eine einseitige, patenschaftliche Hilfebeziehung und Konzentration der Tätigkeit auf Spendensammlung abgelehnt und eine kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Gesellschaft in die Aktivität mit einbezogen. Ihre Interpretation der "Dritte-Welt-Arbeit" als "Eine-Welt-Arbeit", die sich nicht nur um die fernen Nächsten in der Dritten Welt kümmert, sondern kritische Ansprüche an die eigene Gesellschaft und Kirche formuliert, findet innerhalb der lebensweltlichen Plausibilitäten der Gemeindenahen keine Anhaltspunkte. Deshalb erleben diese Gruppen im Grenzmilieu ihre Gemeinden als schwer zugänglich, desinteressiert und wenig unterstützungsbereit.⁵⁵

Für den dritten Typ taucht nicht mehr "das Milieu der Gemeindenahen ... als Adressat der Veränderung und Bekehrung (auf) ... Bezugspunkt des Handelns ist stattdessen die gesellschaftliche Öffentlichkeit, in der man Veränderungen

⁵² Cooperatio Missionalis, aaO. 20.

⁵³ F. Nuscheler – K. Gabriel – S. Keller – M. Treber, Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis, Mainz 1995.

⁵⁴ Ebd. 410.

⁵⁵ Ebd. 413.

herbeiführen möchte. Gleichzeitig wechselt tendenziell die eigene Verortung von einer Gruppe im oder am Rande des kirchlichen Milieus zu einer Initiative im Netz zivilgesellschaftlicher Gruppen, die den Raum der entwicklungsbezogenen Subpolitik besetzen ... Die Vorstellung weltweiter Gerechtigkeit als zentraler Bezugspunkt der Orientierung übersteigt die rein politische Dimension und weist religiöse Momente auf. Inspirierend und motivierend ... wirkt das Beispiel der basisgemeindlichen Zusammenschlüsse in der Dritten Welt."⁵⁶

Zusammenfassend: Missionarische *Partnerschaft* scheint es demnach innerhalb von Gemeinden schwer zu haben bzw. wo solche Arbeit von Gruppen zu leisten versucht wird, ist diese offenbar mehr oder weniger marginalisiert.

Vor drei Jahren gab die Deutsche Bischofskonferenz das Projekt "Zur Zukunft der weltkirchlichen Arbeit in Deutschland" in Auftrag, dessen Ergebnisse im Herbst dieses Jahres vorgelegt wurden.⁵⁷ Die empirische Studie, für die der Begriff der Partnerschaft zentral ist, untersuchte qualitativ und repräsentativ die Praxis weltkirchlicher Arbeit in den Pfarrgemeinden bei uns. Diese Gemeinden stehen vor kirchlichen und gesellschaftlichen Problemen (u.a. Rückgang der Gottesdienstteilnehmer, Überalterung des Personals, prekäre finanzielle Entwicklungen), die sich auch auf die weltkirchliche Arbeit auswirken. Dennoch überrascht die Feststellung, dass die mitunter drastischen Veränderungen der pastoralen Landschaft in der Wahrnehmung der Befragten bisher keine nennenswerten Konsequenzen für die weltkirchliche Arbeit vor Ort nach sich ziehen, und dieser Befund trifft unabhängig vom katholischen Bevölkerungsanteil für alle Regionen zu.⁵⁸ Weltkirchliches Engagement bewegt sich weitgehend noch immer in den bisherigen pastoralen Strukturen, auch wenn weltkirchliche Partnerschaftskontakte stark verbreitet sind und diese sich persönlichen Beziehungen verdanken. "Wichtiges Ziel der Partnerschaft" – so ein Ergebnis der diözesanen Befragung – "ist ein gleichwertiges Miteinander 'auf Augenhöhe', auch im Sinne einer spirituellen Weggemeinschaft, in der Solidarität ihren lebendigen Ausdruck findet."⁵⁹ Um dieses Ziel zu erreichen, bleibt allerdings noch viel zu tun.

Giancarlo Collet

3.4 Mission - Sache der Gemeinde?

„Indem sich die Kirche der Mission Gottes verdankt und in der Kraft des Geistes lebt, gehört die missionarische und ökumenische Existenz zum Wesen jeder Gemeinde.“⁶⁰ Was Grundsatzserklärungen mit einem gewissen Pathos betonen, fand und findet sich in sehr unterschiedlicher Weise wieder in der Realität evangelischer Kirchengemeinden in Deutschland⁶¹. Inwieweit sind Gemeinden „Orte der

⁵⁶ Ebd. 416.

⁵⁷ Weltkirchliche Arbeit heute für morgen – Wissenschaftliche Studie in Gemeinden deutscher Diözesen. 23. September 2009 (Arbeitshilfen Nr. 235, Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 2009)

⁵⁸ Ebd. 41.

⁵⁹ Ebd. 87.

⁶⁰ Mission – Ökumene - Partnerschaft. Erklärung der Gesamtsynode der Evangelisch-reformierten Kirche, 26.4.1996, II

⁶¹ Auf diese beschränke ich mich für diese Skizze.

Einübung“,⁶² inwieweit sind sie eine Basis für Mission und Ökumene? Ich versuche, den Weg von 1910 nach 2010 zu skizzieren, wobei die Gliederung schon markiert, dass viele Prozesse sich gleichzeitig vollziehen und wir so gegenwärtig eine vielfältige Landschaft unterschiedlichster Gemeindeaktivitäten vorfinden.

Gegeneinander – Gegenüber – Krise

Als Kind des Pietismus und der Erweckung verstand sich Mission im 19. und frühen 20. Jahrhundert als Sache von bekehrten Einzelnen, die sich in Gruppen und Vereinen zusammenfanden. Zu volkshkirchlichen Gemeinden bestand oft ein gegenseitiges Misstrauensverhältnis: Kirchliche Räume wurden für Versammlungen der Inneren und Äußeren Mission nicht zur Verfügung gestellt. Umgekehrt wurde seitens erwecklicher Missionskreise kein Geld von „unerweckten“ Menschen und Gemeinden angenommen in der Annahme, darauf könne kein Segen liegen.

Mit der Zeit fanden Gattungen wie Missionsfeste, Berichte von Missionaren auf Heimaturlaub über das „Missionsfeld“, Missionstraktate ihren Weg in die Gemeinden und prägten nicht zuletzt das Bild einer rettungsbedürftigen heidnischen Welt „draußen“. Der deutsche Kolonialismus ergänzte dieses Bild durch unterstellte Zivilisationsbedürftigkeit dieser anderen Welt. Menschen in Deutschland gewannen ein dualistisches Bild der Welt, in der sie selbst die *beati possidentes* von Evangelium und Zivilisation waren.

Die Katastrophe des 1. Weltkriegs führte zu einer breiten theologischen Neubesinnung. Durch den Verlust der deutschen Kolonien und die Internierung deutscher Missionare fiel der für die Gemeinden wichtige Direktbezug nach „Übersee“ weg. Die finanzielle Basis bröckelte, Aufgaben fehlten in den Missionsvereinen, zeitweise waren sie vor allem mit sich selbst beschäftigt. In die Gemeinden kamen kaum Impulse „aus der Mission“.

Zwangsverkirchlichung – Horizontverlust

Der Faschismus mit seiner Verstaatlichung aller Verbandsarbeit trieb viele vorher selbständige christliche Gruppen, auch die Missionsvereine, in die verfasste Kirche hinein. Unter staatlichem Druck prallten nun unterschiedlichste Milieus innerhalb der Gemeinden aufeinander und fanden zu einem mehr oder weniger gelingenden Miteinander⁶³. In der Auseinandersetzung mit dem Faschismus ging es in vielem um die Überlebensfähigkeit von Gemeinden, der weltweite Horizont entschwand vielen – entsprechend der nationalistischen Abschottung durch das Regime. Die weltweite ökumenische Zusammensetzung des Christentums kam aus dem Blick. Manche Gemeinden wiederum träumten die NS-Kolonialträume mit als Chance zu neuem Aufbruch zur Mission.

Augen für die Welt und Brot für die Welt

Nach dem Ende des Krieges 1945 erfuhren viele Gemeinden Hilfe durch die Ökumene. Das öffnete neu die Augen für die Welt. Zunehmender Wohlstand in Westdeutschland machte Reisen ins Ausland möglich, das Interesse an anderen Ländern nahm zu. Mission im eigenen Land kam bei vollen Kirchen noch nicht in den Blick.

1959 begann die Aktion „Brot für die Welt“ als Dank für erfahrene ökumenische Hilfe. Informationen über Menschen in fernen Ländern kamen in der Folge in jede

⁶² So B. Jakob in ihrem Artikel zu Heilung

⁶³ Das findet später in der DDR seine Fortsetzung, s.u.

Kirchengemeinde. Christenmenschen als politische Zeitgenossen wurden in den Gemeinden über Situationen in der „Dritten Welt“ direkter informiert als anderswo. Es entstanden „Dritte-Welt-Gruppen“, „Dritte-Welt-Läden“, oft in Gemeinden oder in enger Verbindung zu ihnen. Einen Schub der Politisierung brachte die 1968er Bewegung, nicht zuletzt durch die VV des ÖRK in **Uppsala 1968**.

Mit dem Prozess der Dekolonisierung und seiner Aufarbeitung im Norden geriet Mission in den Pauschalverdacht der Komplizenschaft – das Wort Mission bekam in Gemeinden einen immer schlechteren Klang. Zur gleichen Zeit unterstützten manche Gemeindekreise den Aufbau neuer Kontakte oder die Wiederaufnahme alter Beziehungen durch die Missionsvereine /-werke.

Volksmission – Weltmission - Ökumene

In der DDR entstand durch staatliche Einschränkungen eine neue Wendung ins Inland. In den neu entstehenden Plattenbaustädten wurden unter schwierigen Bedingungen Gemeinden aufgebaut. Reisen ins Ausland und zu ökumenischen Tagungen waren ebenso staatlich reglementiert wie später der Kontakt zu den ausländischen Arbeitskräften. Theologische Reflektion dieser Situation und Impulse für die kirchliche Arbeit in der DDR gingen vom Ökumenisch-Missionarischen Zentrum (ÖMZ) in Berlin aus. Gerade entgegen der staatlich gelenkten Sichtbeschränkung wurden Impulse aus der weltweiten Ökumene für die Gestaltung des kirchlichen Lebens in der DDR wichtig und gingen von den Kirchen der DDR auch in die Ökumene (Konziliarer Prozess).

In der BRD entwickelte sich Volksmission und Weltmission organisatorisch auseinander. Mit der Gründung der Lausanner Bewegung nach der WMK **Bangkok 1973** nahm auch auf Gemeindeebene die Spaltung zwischen Gemeinden und innerhalb von Gemeinden zu. „Mission“ wurde eher zum Stichwort für die Evangelikalen, „Ökumene“ für die Freunde der Genfer Ökumene. Konkrete Entscheidungen mussten getroffen werden: Wofür wird gesammelt? Für den Antirassismusfonds des ÖRK oder für die Missionsstation in Kamerun? Soll man für die Zeltmission werben oder ein Seminar zur Lage in Chile organisieren? Die ökumenische Missionstheologie mit ihrem ganzheitlichen Ansatz wurde wenig rezipiert.

Ökumenisches Lernen. Evangelikale und Ökumeniker

Schon in den 60er Jahren entstanden erste Partnerschaften zwischen deutschen Gemeinden und Gemeinden in Übersee, MitarbeiterInnen wurden nicht mehr nur in den Süden ausgesandt, sondern auch ausgetauscht („Mission ist keine Einbahnstraße“). Die Nachkriegszeit mit vollen Kirchen war endgültig vorbei, in der Verunsicherung über den Weg der Gemeinde wurde der kritische Blick von außen gesucht. Wie weit die Lernbereitschaft geht, war eine auf Gemeindeebene genauso diskutierte Frage wie auf EKD-Ebene (vgl. den Eklat über den Bericht des EMW zu „Gottes Option für die Armen“ auf der EKD-Synode **Garmisch-Partenkirchen 1980**). Manche Instrumentalisierung der Partner (etwa: „Bereichern (!) unserer Spiritualität“), Konfrontation mit missionarischem Sendungsbewusstsein, Unterschätzung der interkulturellen Irritationen im Mitarbeiteraustausch hinterließen auf Gemeindeebene nicht nur positive Spuren.

In der Zeit wachsender Bedeutung der Gemeindepädagogik wurde das Konzept „ökumenischen Lernens“ formuliert. Programme von Gemeindepартnerschaften, ökumenische Visitationen, Beteiligung an Projekten der „großen“ Ökumene wie dem

Konziliaren Prozess oder der Frauen- und der Gewalt-Dekade führten zu gewissen Standards in für die Welt aufgeschlossenen Gemeinden. Eine ökumenisch geprägte Sicht von Mission war und ist damit allerdings nicht unbedingt verbunden, immer noch ist es möglich, Mission eher mit paternalistischem Denken als mit einer partnerschaftlichen Teilhabe an Gottes Mission in Beziehung setzen.

Bei vielen Freikirchen und evangelikalen Gemeinden innerhalb der Landeskirchen war und ist Mission rundweg positiv besetzt. Viele senden über freie Werke missionarische Mitarbeiter aus, gerne in die „unreached areas“ in Osteuropa und Zentralasien. Missionarischer Einsatz wird dabei nicht selten an der Zahl der Missionare gemessen. In manchen Gemeinden leben Konzepte des 19. Jahrhunderts (Paternalismus, Zahlenorientierung, Erfolgsmessbarkeit, Geographie von christlichen und unerreichten Ländern...) ungebrochen weiter oder leben ganz neu auf. Andere Gemeinden treten, angeregt durch selbstbewusste evangelikale Partner in Übersee, in spannende Prozesse ökumenischen Lernens ein.

Missionswerke und Gemeinden. Fern-Süd und Nah-Ost

In den Missionswerken hat sich über die Jahrzehnte viel praktische, interkulturelle und theologische Kompetenz angesammelt. Spezialisierung und Professionalisierung kann Menschen in den Gemeinden allerdings die Lust nehmen, sich ehrenamtlich zu engagieren – das gilt für den Bereich Mission genauso wie etwa in der Diakonie. Die Neustrukturierung einzelner Werke als internationale ökumenische Kirchengemeinschaften macht das für die Gemeindeebene nicht einfacher: Nun werden vor allem Menschen für Gremienarbeit gesucht. Gemeinden bekommen gutes Material an die Hand, erleben sich aber nicht als Subjekt des missionarisch-ökumenischen Miteinanders.

Seit 1989 gibt es neue Möglichkeiten für diakonische und missionarische Gemeindeaktivitäten: Osteuropa liegt vor der Tür, schnell erreichbar für Hilfstransporte, Reisegruppen, Aussendung Einzelner. So wird es zum Feld für viel, z.T. ungebremstes und unreflektiertes Engagement, das ein wenig an die Anfänge der Missionsarbeit im 19. Jahrhundert erinnert. Zudem entsteht eine Konkurrenz in der Verwendung der knapper werdenden Gemeindemittel.

Mission und Mitgliederwerbung

In der Zeit von abnehmenden Mitgliederzahlen und zunehmender Finanzkrise tagte **1999 die Synode der EKD in Leipzig** zum Thema Mission. Auffällig ist, dass von der Synode missionstheologische Kompetenz und internationale ökumenische Erfahrungen kaum abgefragt wurden. Manche fragen: Ist die Wendung zu „Mission“ nur der Überbau theologischen Vokabulars für eine Offensive in der Öffentlichkeitsarbeit, die der Stabilisierung der Mitgliedschaft und der Mitgliederwerbung dient? Werden ökumenische Erkenntnisse ersetzt durch ökonomische Erfordernisse? Wird Missionstheologie durch public-relation-Aktionismus abgelöst? In den Gemeinden entsteht angesichts des angestoßenen Prozesses neue Verunsicherung: War doch gerade das ökumenische, ganzheitliche, von der Missio Dei her denkende Missionsverständnis bei manchen angekommen!

Wahrzunehmen ist aber auch, dass durch die EKD-weite Beschäftigung mit Mission das Stichwort etwas aus der Ecke herauskommt, in die man es gestellt hatte wie ein Schulkind, das sich schämen sollte⁶⁴. Wenn Gemeinden neu über Mission

⁶⁴ K.Schäfer, Mission als Aufbruch zu den Menschen, in: Plädoyer für Mission, Weltmission heute 35, 1998, 7

nachdenken, weil die Krise der Kirche sie dazu drängt, erscheint das hilfreich. Sie sollten ihre Überlegungen und Konzeptionen allerdings nicht von der Angst vor dem Mitgliederschwund bestimmt sein lassen, sondern in Gelassenheit der Frage nachgehen, wo ihr spezifischer Ort in der Mission Gottes für die Welt ist. Gespräche mit – auf Gemeindeebene reich vorhandenen – ökumenischen Partnern müssen genau zu dieser Frage weitergeführt werden. Die Ökumenische Missionstheologie sollte durch Gemeindeberater und zu schaffende übergemeindliche Kompetenzzentren in die Gespräche mit eingebracht werden. Dem theologisch nicht zu rechtfertigenden Auseinanderdriften von „äußerer“ und „innerer“ Mission muss gewehrt und die Gemeinden zu ganzheitlichem missionarischen Verständnis ermutigt werden. Und vor allem: Die Gemeinden sollten dem missionarischen Gott etwas zutrauen und sich nicht in Aktionismus verlieren. Das jedenfalls wäre der EKD-Synode 2010 zu wünschen, die sich erneut dem Thema Mission widmen wird.

Günter Baum

3.5 Konvivenz von einheimischen und fremdsprachigen internationalen Gemeinden

1. Das missionstheologische Konzept, das die meisten Delegierten bei der ersten Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 zugrunde legten, war das der Entsendung von Missionaren durch erwecklich geprägte Missionsgesellschaften in Länder, die nicht mehrheitlich christlich waren. Das in Edinburgh ausgesprochene Plädoyer für eine ökumenische Zusammenarbeit strebte vor allem eine bessere Wirksamkeit der missionarischen Botschaft in den Kontexten an, die für das Christentum neu gewonnen werden sollten.

2. Die aktuelle Missionssituation stellt sich insofern verändert dar, als inzwischen Christinnen und Christen aus vielen entweder bereits Jahrhunderte vorher oder in der Zwischenzeit missionierten Ländern in die ursprünglichen Aussendeländer der Mission gekommen sind und ihre christlich-missionarische Existenz hier als Teilnahme an Gottes Sendung verstehen. Dies erfordert eine Veränderung der ökumenischen Kooperation und ein Überdenken des ekklesiologischen Selbstverständnisses sowie eine Neugestaltung kirchlicher Strukturen und ökumenischer Spiritualität.

3. Die derzeitigen ökumenischen Strukturen spiegeln einerseits den Verlauf des Migrationsprozesses und andererseits den Grad der Bereitschaft zur Öffnung für andere konfessionelle, soziokulturelle und kirchlich-organisatorische Milieus.

Am Beispiel der Situation in Berlin-Brandenburg sieht dies so aus:

- Zum Ökumenischen Rat Berlin-Brandenburg gehören neben der lutherisch-reformiert-unierten Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz das Erzbistum Berlin sowie 10 orthodoxe Kirchen, fünf protestantische Migrationskirchen mit europäischem Herkunftskontext und 13 Kirchen aus dem eher einheimisch-freikirchlichen Spektrum.

- Zum Internationalen Konvent fremdsprachiger Gemeinden in Berlin und Brandenburg gehören mehr als dreißig fremdsprachige Gemeinden vor allem aus dem orthodoxen, europrotestantischen und pfingstlerisch-charismatischen Bereich. Ihre Mitglieder entstammen in der Regel Migrationsprozessen, die vor Jahrzehnten stattgefunden haben.

- Zum Rat Afrikanischer Christen in Berlin und Brandenburg gehören mehr als 45 afrikanische Gemeinden meist aus dem pfingstlerisch-charismatischen Bereich, die oft keinem über die einzelne Gemeinde hinausreichendem kirchlichen Verbund, keiner klassischen Konfession zuzurechnen sind. Deren meist erst in den letzten Jahren eingewanderte Mitglieder leben in der Mehrzahl in einer prekären sozialen und rechtlichen Situation.

Ein ökumenisches Gremium, in dem alle die genannten drei Gruppen versammelt sind und gemeinsam ihr christlich-missionarisches Zeugnis und ihre gemeinsame Gestaltung kirchlichen Lebens in der Region beraten, existiert nicht. Die Kommunikation geschieht über die wenigen Personen, deren Mitgliedschaft sich in den drei ökumenischen Zusammenschlüssen überschneidet.

In den zahlreichen Fällen der Nutzung kirchlicher Gebäude der einheimischen Kirche sind diese entweder in das Eigentum oder die zeitlich befristete Nutzung der besser situierten Migrantenkirche übergegangen oder sie werden von den einheimischen Gemeinden als Eigentümern mit den Migrantengemeinden als Mietern auf Zeit geteilt.

Katholische fremdsprachige Missionen sind in unterschiedlicher Form mit einheimischen katholischen Gemeinden verbunden. Teilweise wurden ihnen eigene Kirchen überlassen, teilweise teilen sie sich Räume und geistliches Personal mit einheimischen Gemeinden. Prinzipiell sind sie Teil der Ortskirche und in verschiedenen Gremien des Erzbistums vertreten.

4. Theologisch wird auf **katholischer** Seite das Zusammenkommen von Menschen aus unterschiedlichen Sprachen, Kulturen, Nationen und bedingt sogar Religionen als Fortsetzung des Pfingstereignisses und als Chance zur Überprüfung der faktischen Katholizität der Kirche vor Ort verstanden. Das Zusammenleben mit Migranten wird als historischer Kairos auf dem Weg zur universalen Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott begrüßt (Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs: Instruktion „Erga Migrantes caritas Christi“ 2004). Die globale Migration führt zur dialogisch-missionarischen Verpflichtung aller Glieder des mystischen Leibes Christi. Aus ihr ergeben sich Impulse zur Aufnahme der Fremden wie zur Veränderung der eigenen pastoralen Strukturen. Daraus folgt auch eine Veränderung des Verständnisses von Mission als Auftrag zum christlichen Zeugnis und Zusammenleben vor Ort und nicht nur in geografisch weit entfernten Gegenden. Strukturell führt dies zum Teilen von Ressourcen wie Räumen, Finanzen, Bildung, MitarbeiterInnen und zur gemeinsamen Gestaltung spiritueller-liturgischer Formen.

Auf Seiten der **einheimischen protestantischen Kirchen** werden die ekklesiologische Herausforderung und die Impulse zu einer veränderten missionarischen Situationsbestimmung wesentlich eingeschränkter formuliert. Biblisch-theologisch stehen zum einen das Gebot der Liebe zum Fremden und zum anderen die christologisch begründete Gemeinschaft der Verschiedenen im Mittelpunkt. Strukturelle Konsequenzen werden kaum ins Auge gefasst. Kontakte zu Migrantkirchen verwandter protestantischer Konfession werden vertraglich geregelt. Die Konferenz der AuslandspfarrerInnen und die Kontakte zu regionalen Zusammenschlüssen von Migrantengemeinden gelten auf EKD-Ebene als

ausreichende Anknüpfungspunkte für einen praktischen Austausch. Der gemeinsame theologische und spirituelle Dialog wird grundsätzlich positiv bewertet⁶⁵.

Migrantengemeinden selbst definieren ihre Existenz teilweise im dynamisch sich entwickelnden Spannungsdreieck zwischen der nationalen Herkunftskirche, der christlich-ökumenischen Gemeinschaft der Residenzgesellschaft und ihrer Diasporaexistenz. Angehörige der traditionellen Kirchen tendieren eher zu einem Missionsverständnis, das davon ausgeht, dass das Evangelium allen Menschen ohne Unterschied der Herkunft gilt. Andere verstehen sich dagegen als Missionare für die Migranten ihrer eigenen Nationalität. Wieder andere, vor allem pfingstlerisch-charismatische Gemeinden verstehen sich als international-globale christliche Gemeinschaften mit einem Reverse-missionarischen Auftrag in den in ihren Augen missionarisch erlahmten christlichen Herkunftskontexten der Missionsbestrebungen von 1910. Sie wollen unter Bezug auf Epheser 2 nicht mehr Fremdlinge und Gäste sondern Hausgenossen der einheimischen Kirchen sein und verstehen sich teilweise auch in ihrer persönlich verkörperten bikulturellen Identität als „neue Menschen“ im Sinne des Epheserbriefes. Sie plädieren für eine gemeinsame missionarische Präsenz durch Evangelisation und teilweise individuelle Rigidität, das Teilen von Ressourcen und gesellschaftlichen Partizipationsmöglichkeiten, sowie eine Neugestaltung ökumenischer Spiritualität durch Öffnung für charismatische Formen.

5. Schlussfolgerung: Die veränderte Situation des Verhältnisses von Akteuren und Zielgruppen christlicher Mission fordert zu einer Neugestaltung der missionarischen Formen und der kirchlich-ökumenischen Strukturen heraus. Dabei gilt es auf die unterschiedlichen Wahrnehmungen des Missionskontextes und die unterschiedlichen Vorstellungen einer gerechten Verteilung von Ressourcen zu achten. Für die einvernehmliche Gestaltung gemeinsamer liturgisch-spirituelle Formen und zukunftsöffnender Orte christlichen Lebens sind gemeinsame Entscheidungsgremien notwendig. Die Konvivenz von einheimischen und fremdsprachlichen Gemeinden ist ein missionarisches Zeugnis von der Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen in all ihrer Unterschiedlichkeit aber auch von der Vision einer versöhnten Gemeinschaft in Christus. Dies erfordert eine wechselseitige Offenheit zur Diskussion über Differenzen bezüglich Leitungsstrukturen, Geschlechterverhältnis, Gebets- und Gottesdienstformen, Theologie und Praxis z.B. von Heilung, Bekehrung, Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Ausbildungskonzepte für kirchliche MitarbeiterInnen sowie Formen missionarischen Engagements in der Öffentlichkeit⁶⁶.

Gerdi Nützel

⁶⁵ Vgl. dazu epd-Dokumentation 14/15 2007 Gemeinsam Kirche sein. Herausforderungen und Perspektiven für das Zusammenleben von christlichen Gemeinden unterschiedlicher Sprache und Herkunft. Texte einer gemeinsamen Tagung der ACK in Deutschland und des Kirchenamts der EKD 17./18. 1.2007

⁶⁶ Siehe z.B. Claudia Währisch-Oblau, Mission und Migrationskirchen, in: Christoph Dahling-Sander u.a. (Hg.), Leitfaden Ökumenische Missionstheologie, Gütersloh 2003, S. 363-383 sowie Michael Bergunder/Jörg Haustein (Hg.), Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland, Frankfurt/Main 2006 und das Themenheft Migration der ZfM 1-2/2005

Für die Theologische Kommission des Evangelischen Missionswerks in Deutschland:

Bischof i.R. Dr. Walter Klaiber, Vorsitzender der Kommission

Pfr. Günter Baum, Reformierte Kirche

Prof. Dr. Dieter Becker, Lehrstuhl Interkulturelle Theologie, Augustana-Hochschule Neuendettelsau

Prof. Dr. Giancarlo Collet, Lehrstuhl Missionswissenschaften, Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Pfr. Bernhard Dinkelaker, Evangelisches Missionswerk in Südwestdeutschland

Pfrn. Sabine Förster, Missionsakademie Hamburg

Dr. Verena Grüter, Evangelisches Missionswerk in Deutschland

Dr. Hadwig Müller, Missionswissenschaftliches Institut Aachen

Dr. Gerdi Nützel, Ökumenischer Rat der Kirchen in Berlin

Prof. Dr. Johannes Triebel, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen

Prof. Dr. Henning Wrogemann, Missions-/Religionswissenschaft und Ökumene, Kirchliche Hochschule Wuppertal-Bethel

Weitere Beiträge:

Dr. Beate Jakob, Deutsches Institut für Ärztliche Mission

Dr. Jochen Motte, Vereinigte Evangelische Mission